

المنهج العليّ

في

تقييم أفعال الصحابة

دراسة تحليلية نقدية لأبرز مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ
لما وصل منها في واقعة السقيفة وإعادة قراءتها على أسس علمية وتوضيحية

بقلم

أياد المنصوري

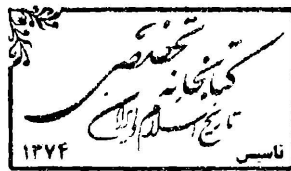


المنهج العلي

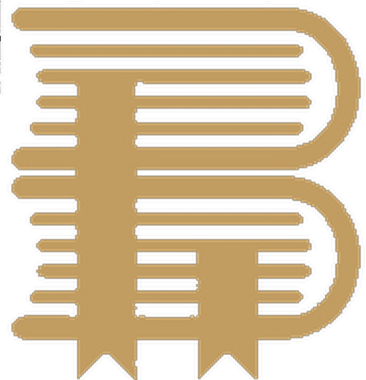
في

تقرير أفعال الصحابة

دراسة تحليلية نقدية لأبرز مواقف الصحابة بعد وفاة النبي (ص) كما
ما حصل منها في واقعة السقيفة وإعادة قراءتها على أسس علمية وموضوعية *



شبكة كتب الشيعة



بقلم
أياد المنصوري

shiabooks.net

رابط بديل < nktba.net

مؤسسة احياء الكتب الإسلاميه

ايران قم المقدسه ارم ٤ بلاك ١٣٥

٠٠٩٨٢٥١ ٧٧١٩٦٥٧_٠٠٩٨٢٥١ ٢٩٣٦٣٥٢



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

قد يتصور البعض أنّ الكلام عن الصحابة وما يرتبط بهم من أفعال ومواقف - سواء كانت فردية أو جماعية - أمر لا جدوى منه ولا طائل تحته؛ باعتباره أمراً تاريخياً قد مضى عليه قرون عديدة، فالرجوع إليه عودة إلى ماضٍ من شأنه إثارة الخلافات والصراعات في زماننا الحاضر، ولكنه تصور خاطئ بعيد عن الصواب والموضوعية، وسوف يتضح لك بما لا شبهة فيه أن موضوع الصحابة وما صدر عنهم من أفعال ومواقف وأقوال يعتبر الخط الفاصل بين مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت عليهم السلام، والذي لا تزال آثاره وتبعاته ممتدة إلى هذا اليوم؛ وذلك لما يترتب عليه من لوازم خطيرة جداً، سنستعرضها خلال البحث لنرى مدى أهميتها القصوى.

إنّ البحث في تلك المواقف ودراستها دراسة موضوعية تحليلية، والوقوف على حقيقتها بعيداً عن التعصب والعناد، من شأنه أن يضيق هوة الخلاف بين أتباع المدرستين، وذلك عن طريق طرح كلّ من الفريقين ما يمكن أن يكون دليلاً على ما يدّعيه ويتبنّاه من أفكار ونظريات، وتقييم ذلك موضوعياً وعلمياً بعيداً عن أيّ تبنيٍّ مسبق، الأمر الذي يمكن معه الوقوف على مواطن الاتفاق والعمل على تقويتها، ومعرفة مواطن الاختلاف ومحاولة تسليط الضوء عليها، وإخضاعها إلى بساط البحث بجدية، بغية الوقوف على حقيقة الأمر فيها، أو - على الأقل - الحدّ من إثارتها واحترام كلّ من الطرفين وجهة نظر الطرف الآخر.

ثم إنّه ينبغي الالتفات إلى أننا لا نبتغي من وراء هذا البحث النيل من الصحابة الذين اتبعوا النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وساروا على نهجه، ولم يغيروا ولم يبدلوا ما أمر به، وإنّما الهدف الأساسي هو الوقوف على الحقيقة من خلال دراسة الوقائع التاريخية دراسة تحليلية وموضوعية، لمعرفة من كان منهم بهذه الصفات ومن حاد منهم عن جادة الطريق، بعيداً عن كل المتبنيات القبلية، وعن أيّ تعصب مذهبي، وأن يكون المناط في معرفة تلك الحقيقة الكتاب والسنة الصحيحة، فهما الحكم الفصل في تقييم هذه القضايا.

ثم إنّ الخلاف بين المدرستين في أمر الصحابة يدور بين القول بعدالتهم جميعاً - كما عليه مدرسة الخلفاء ومن ينتمي إليها - والقول بعدالة البعض منهم دون الآخر، وأنهم كغيرهم من

الناس نحتمل بشأنهم ما يحتمل في شأن غيرهم من الثبات والاستقامة أو الانحراف، إلا ما دلّ الدليل القاطع على فضله وفضيلته، وكونه أفضل من غيره، وهو القول الذي تعتقد به مدرسة أهل البيت عليه السلام.

ثم أن ما صدر من الصحابة من أفعال وأقوال ومواقف طيلة فترة حياتهم، يعتبر المنشأ الأساسي بل الوحيد الذي تعتمد عليه المنظومة الفكرية الإسلامية لدى مدرسة الخلفاء ومن ينتمي إليها، وخصوصاً على الصعيدين الفقهي والعقائدي؛ لأن ذلك يمثل بنظر هذه المدرسة، الطريق الوحيد الذي يمكن من خلاله الوصول إلى السنة النبوية الشريفة، التي تمثل بدورها المصدر الأساسي والمهم لبناء الفكر الفقهي والعقائدي إلى جانب القرآن الكريم، بل حتى ما في القرآن الكريم لا يمكن الوقوف عليه إلا من خلال السنة النبوية الشريفة، فهي على هذا تمثل العمود الفقري للمنظومة الفكرية الإسلامية.

وإذا كان الأمر كذلك، وبالالتفات إلى أن ما صدر عن الصحابة من أفعال ومواقف وأقوال لا يمكن أن يكون جميعه وعلى إطلاقه معبراً عن السنة النبوية وكاشفاً عنها، كيف وقد جمع بين طياته التناقضات الكثيرة كما هو واضح لمن راجع ذلك وتأمل فيه؟! كان من الضروري جداً بل اللازم الذي لا مفر عنه، أن تخضع تلك الأفعال والمواقف إلى تقييم دقيق على أسس علمية وموضوعية؛ لكي يتسنى لنا التمييز بين ما يكون معبراً منها عن السنة النبوية وبين ما لم يكن كذلك، وهذا يقتضي منّا أن نضع منهجاً علمياً واضحاً يتم على أساسه تقييم كل ما صدر عن الصحابة، من أفعال ومواقف، ودراستها دراسة تحليلية ونقدية هادفة وبناءة على أسس علمية وموضوعية، بعيداً عن كل ما من شأنه أن يحول دون الوصول إلى نتائج علمية وموضوعية.

ونحن في هذه الدراسة نحاول أن نسلط الضوء على أهم تلك الوقائع وأبرزها، وهي واقعة السقيفة، وتحليلها تحليلاً موضوعياً، ملتزمين في ذلك بالحياد والدقة والموضوعية والإنصاف البعيد عن كل تقليد أو تعصب أعمى، معتمدين في ذلك بالدرجة الأساس النصوص الصحيحة المعتمدة عند أصحابها، وبالخصوص ما ورد منها في صحيحي مسلم والبخاري اللذين يعتبرهما أصحابهما من أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز، فقد قال ابن حجر في مقدمة فتح الباري، ص ٨: «ومسلم مع أنه أخذ عن البخاري واستفاد منه فإنه يشارك البخاري في كثير من شيوخه وكتاباهما أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز».

وقال النووي في شرحه لصحيح مسلم، ج ١، ص ١٤: «اتفق العلماء رحمهم الله على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم وتلقتهما الأمة بالقبول».

وسوف يقع البحث في هذا الكتاب، في مدخل، وفصول، وخاتمة، يتناول المدخل أهم الركائز الأساسية التي يعتمد عليها البحث في المقام، والتي تمثل الخطوط العريضة لوضع المنهج الموضوعي لتقييم واقعة السقيفة، وغيرها من الوقائع التي ترتبط بأفعال ومواقف الصحابة، وتتناول الفصول استعراض واقعة السقيفة، واستخلاص الحقائق الموضوعية منها، ثم الدخول في تقييمها على وفق المنهج الموضوعي الذي تبينته خطوطه العامة والعريضة في مدخل البحث، وتتناول الخاتمة استعراض أهم وأبرز النتائج الموضوعية لهذا البحث عموماً.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن ينور قلوبنا، ويرفع الغشاوة عن أبصارنا وبصائرنا، ويمكننا بفضلته وقدرته من كشف الستار والغموض الذي ربما أحاط بأمر ديننا، وأن يرينا الحق حقاً فنتبعه، والباطل باطلاً فنجتنبه.

أياد المنصوري

١٧ ربيع الأول ١٤٢٦ هجرية

مدخل البحث

مدخل البحث

بيان الأسس العامة

التي تمثل المنهج العلمي لهذا البحث

لو تأملت قليلاً في الحوادث الواقعة بعد وفاة النبي ﷺ، وخصوصاً ما وقع منها في الفترة الزمنية الممتدة من بداية وفاته ﷺ إلى نهاية خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لوجدت أنها مليئة بالمفارقات والتناقضات، التي يتحير الباحث في التوفيق بينها وبين ما التزمته مدرسة الخلفاء من القول بعدالة جميع الصحابة، وإنهم سيدخلون الجنة قطعاً، ولكن الذي لا يلتزم بهذه النظرية بمعناها العام والشامل لجميع من صحب النبي ﷺ، أو لمجرد أنه رآه، ويجيز على الصحابة فعل ما يفعله غيرهم من الناس ممّا يوجب الضلال والانحراف أو الاستقامة والثبات، وإن الصحبة لوحدها غير كافية وغير مانعة من الضلال والانحراف؛ فإنه سوف يرى الأمر طبيعياً جداً، فيحكم على كل صحابي منهم بما يكون متناسباً مع عمله وسلوكه على وفق الضوابط الشرعية التي وضعها القرآن الكريم لتمييز المؤمن من المنافق، والصادق من الكاذب، والظالم من العادل، ولكن حيث إن أتباع مدرسة الخلفاء قد التزموا بعدالة جميع الصحابة - بما يدعى من أدلة سيأتي التعرض إليها في هذا الكتاب - فقد صححوا ما يمكن لهم تصحيحه من تلك الأفعال، وأولوا ما لا يمكن تصحيحه منها بالشكل الذي يتناسب مع تلك النظرية، الأمر الذي يصعب معه على كثير من الباحثين التوفيق بين هذه النظرية وبين تلك الأفعال.

وسوف نستعرض في هذا البحث موقف الصحابة من أمر مهم وحاسم في تاريخ المسلمين، وهو ما حصل في سقيفة بني ساعدة من عقد البيعة لأبي بكر، وتنصيبه بتلك البيعة خليفة للمسلمين بعد رسول الله ﷺ، الأمر الذي نتج عنه افتراق الأمة الإسلامية إلى فرقتين رئيسيتين، تؤمن إحداهما بأن الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ تنعقد باختيار الأمة، وأن النبي ﷺ مات ولم ينص على أحد من بعده، بينما تؤمن الأخرى بأن الإمامة والخلافة لا تنعقد لشخص من

الأشخاص إلا بالنص، وقد نصَّ النبي ﷺ على علي بن أبي طالب عليه السلام.

وسوف نقوم بدراسة تحليلية لما جرى في هذه الواقعة المهمة، معتمدين في ذلك المصادر الصحيحة بنظر الملتزمين بها، وتقييمها وفق أسس علمية وموضوعية، نظراً للدور المهم الذي لعبته تلك الواقعة في حياة المسلمين، والذي لا تزال آثاره ونتائجه ممتدة إلى هذا اليوم.

أهم الأسس التي يعتمد عليها البحث:

ولكن، وقبل الخوض بالبحث في تلك الواقعة المهمة، ومعرفة حقيقة ما حصل فيها، لا بد من الإشارة إلى أمور مهمة تمثل الأسس والركائز الأساسية التي يعتمد عليها البحث في المقام، والتي يعتبر الوقوف عليها أمراً مهماً وحاسماً في تقييم تلك الواقعة المهمة وغيرها من الوقائع، والتي يتم من خلالها رسم المنهج العلمي الصحيح الذي يجب اعتماده في تقييم تلك الواقعة، وفيما يلي نستعرض أهم هذه الأسس تباعاً إن شاء الله تعالى.

الأول: قيام الإجماع على وجوب الإمامة بعد النبي ﷺ

أجمعت الأمة على وجوب الإمامة بعد النبي ﷺ وإن اختلفت في ما بينها في أن وجوبها عقلي، أم شرعي وسمعي.

قال ابن حزم الأندلسي الظاهري: «اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع المعتزلة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة»^(١).

وقال جمال الدين الغزنوي في أصول الدين: «لا بد للمسلمين من إمام يقوم بمصالحهم، من تنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم وصرفها إلى مستحقيهم؛ لأنه لو لم يكن لهم إمام فإنه يؤدي إلى إظهار الفساد في الأرض»^(٢).

وقال الآمدي في غاية المرام: «قال أهل الحق: الدليل القاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعاً، ما ثبت بالتواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله ﷺ، على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام، حتى قال أبو بكر في خطبته المشهورة بعد رسول الله ﷺ: ألا إن محمداً قد مات، ولا بدّ لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى تصديقه والإذعان إلى قبول قوله»^(٣).

(١) الفصل في الملل، ج ٤، ص ٧٢.

(٢) أصول الدين، ج ١، ص ٣٦٩.

(٣) غاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ٣٦٤.

وقال أبو حيان الأندلسي: «الذي عليه أصحاب الحديث والسنة، أن نصب الإمام فرض»^(١).
وقال النووي: «وأجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة، ووجوبه بالشرع لا بالعقل»^(٢).

وقال ابن حجر الهيتمي: «اعلم أيضاً أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أجمعوا على أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب»^(٣).

وقال صاحب كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: «ولأن نصب الإمام الأعظم فرض بلا خلاف بين أهل الحق»^(٤).

قال الآمدي في غاية المرام: «فإن نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين وأعظم عمد الدين فيكون واجباً»^(٥).

الثاني: قيام الإجماع على انعقاد الإمامة بالنص والاستخلاف

ومما أجمعت عليه الأمة الإسلامية، هو أن من الطرق التي تتعقد بها الإمامة لشخص من الأشخاص هو النص والاستخلاف من الرسول؛ فقد قال القاضي الإيجي: «وأنها تثبت بالنص من الرسول، ومن الإمام السابق بالإجماع، وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد، خلافاً للشيعة»^(٦).

وقال النووي: «وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة، وأجمعوا على جواز جعل الخليفة الأمر شورى بن جماعة، كما فعل عمر بالسته»^(٧).

وقال الشنقيطي: «فاعلم أن الإمامة تتعقد له بأحد أمور: الأول: ما لو نص صلى الله عليه وسلم على أن فلاناً هو الإمام، فإنها تتعقد له بذلك»^(٨).

(١) تفسير البحر المحيط، ج ١، ص ٥٥٠.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٢٠٥.

(٣) الصواعق المحرقة، ج ١، ص ٢٥.

(٤) بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٢.

(٥) غاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ٣٦٦.

(٦) المواقف، ج ٢، ص ٥٨٩.

(٧) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٢٠٥.

(٨) أضواء البيان، ج ١، ص ٢٢.

الثالث: الالتزام بانعقاد الإمامة بالإختيار نتيجة وليس أصلاً

من الأمور المهمة التي ينبغي الالتفات إليها والوقوف عليها، هو: تحديد محور الاختلاف الأساسي والرئيسي بين أتباع مدرسة الخلفاء، وأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام بالنسبة إلى مسألة الإمامة والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله، وكيفية انعقادها لشخص من الأشخاص، فبعد إجماع الفريقين على انعقاد الإمامة بالنص، وقع الخلاف بينهم في انعقادها بغير النص، فقد ذهب مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى عدم انعقادها إلا بالنص من قبل النبي صلى الله عليه وآله، بينما ذهب مدرسة الخلفاء إلى انعقادها بغير النص أيضاً، من البيعة والاختيار، أو الشورى، أو القهر والغلبة.

والمأمل بدقة في طبيعة هذا الخلاف، يجد أنّ المنشأ الرئيسي له، هو: الخلاف في وجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على الإمام والخليفة من بعده وعدمه، وليس هو ابتداءً الخلاف في انعقاد الإمامة بالبيعة وعدم انعقادها بذلك، بل أنّ هذا الخلاف الأخير ما هو إلا نتيجة حتمية للخلاف في وجود النص وعدمه، فبعد التزام مدرسة الخلفاء بعدم وجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على أحد بعينه، تحتم على هذه المدرسة الالتزام بانعقاد الإمامة والخلافة بالطرق الأخرى غير النص، من البيعة، والشورى، أو غير ذلك، الأمر الذي يعني أنّ الالتزام بانعقاد الإمامة بالبيعة كان نتيجة حتمية للالتزام بعدم وجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على أحد بعينه، ولم يكن ذلك الالتزام قائماً بذاته، ومستقلاً عن الالتزام السابق على نحو يمكن إقامة الدليل عليه بشكل منفصل ومستقل عن الواقع الخارجي، بحيث يؤسس له كأصل موضوعي في قبال التأسيس للأصل الذي يقابله عند المدرسة الأخرى، وهو دعوى انحصار أمر تعيين الإمام والخليفة بالنص من النبي صلى الله عليه وآله، الذي يبتني على أساس أنّ تعيين الإمام شأن إلهي، حاله في ذلك حال تعيين النبي والرسول، وليس شأناً بشرياً يعود الأمر فيه إلى اختيار الناس أنفسهم؛ إذ لم يعهد من مدرسة الخلفاء وأتباعها القول بأنّ أمر الإمامة والخلافة يعود إلى اختيار الناس أنفسهم كأصل موضوعي، بحيث يكون ذلك من حقوقهم التي لا يجوز سلبها عنهم، كيف وأنهم قد أجمعوا على انعقادها بالنص والتنصيب من قبل النبي صلى الله عليه وآله؟! وهذا المعنى الذي ذكرناه، يتجلى بوضوح في طبيعة الأدلة التي تساق عادة لاثبات مشروعية البيعة في انعقاد الإمامة لشخص من الأشخاص، والتي تنحصر أساساً بفعل الصحابة، وما صدر عنهم في سقيفة بني ساعدة من عقد الإمامة والخلافة لأبي بكر بالبيعة، وحتى الإجماع الذي يدعى في المقام، ليس له منشأ معروف إلا نفس ذلك الفعل، ومن

المعلوم، أن الالتزام بمشروعية ذلك الفعل تنطلق أساساً من الالتزام بعدم وجود النص من النبي ﷺ وإن كان الالتزام الأخير منشأه الوحيد هو فعل الصحابة أنفسهم، بدعوى أنه لو كان النص موجوداً لما خالفه الصحابة، ويدل على ذلك ما ذكره القرطبي في تفسيره حيث قال: «وإذا بطل ثبوت النص لعدم الطريق الموصل إليه، ثبت الاختيار والاجتهاد»^(١).

وكذلك ما ذكره الجويني في اللمع، حيث قال: «وإذا ثبت أن الإمامة لم تثبت نصاً لأحد، دل أنها تثبت اختياراً»^(٢).

ومثله أيضاً ما ذكره الباقلاني، حيث قال: «لأنه ليس لها- أي: الإمامة- طريق إلا النص أو الاختيار، وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه»^(٣).

ومثله أيضاً ما ذكره أبو حامد الغزالي، حيث قال: «قلنا: نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار، ونحن نقول: مهما بطل النص ثبت الاختيار»^(٤).

ويدل على ذلك أيضاً ما ذكره النووي؛ حيث علق انعقاد الإمامة بالاختيار على عدم الاستخلاف، حيث قال: «أجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان حيث لا يكون هناك استخلاف غيره»^(٥).

ومن جميع ما ذكرناه، يتضح أن الالتزام بانعقاد الإمامة والخلافة بالبيعة والاختيار، كان نتيجة للالتزام بعدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، ولم يكن أصلاً قائماً بذاته. وبالتوجه إلى هذا الأمر، يصبح من اللازم على الباحث الموضوعي الذي يريد الوقوف على حقيقة ما حصل في السقيفة، وتقييمه من حيث المشروعية وعدمها، الانطلاق في بحثه من النقطتين التاليتين:

الأولى: تحديد أن حق تعيين الإمام والخليفة، هل هو لله تعالى وحده؟ أم للناس أنفسهم؟

الثانية: تحديد أن النبي ﷺ هل نصّ على أحد من بعده أم لا؟

وينبغي البحث في كل واحدة من النقطتين المذكورتين بمعزل عما وقع في سقيفة بني ساعدة،

(١) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١، ص ٢٦٦.

(٢) لمع الأدلة، ص ١١٥.

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٤٦٧.

(٤) فضائح الباطنية، ج ١، ص ١٧٦.

(٥) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٢٠٥.

من البيعة لأبي بكر، والابتعاد قدر الإمكان عن التأثير الذي تفرضه تلك الواقعة على تحديد الموقف السليم والموضوعي من النقطتين السابقتين.

الرابع: عدم الدليل على انعقاد الإمامة بالاختيار عدا ما حصل في السقيفة

تبيّن من خلال الأمر المتقدم، أنّ الخلاف بين مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت عليهم السلام في مسألة الإمامة والخلافة وكيفية انعقادها لشخص من الأشخاص، إنّما ينطلق من الخلاف في وجود النص وعدمه؛ حيث التزمت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بوجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على علي بن أبي طالب عليه السلام، بينما التزمت مدرسة الخلفاء بعدم وجوده، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله قد مات ولم يوص بهذا الأمر لأحد من الناس بعده، ونتيجة لذلك، فقد التزمت هذه المدرسة بانعقاد الإمامة والخلافة بالبيعة لأبي بكر اعتماداً منها على ما حصل في واقعة السقيفة من بيعة عمر بن الخطاب لأبي بكر، والذي أصبح وفقاً لهذا الموقف من عمر بن الخطاب إماماً وخليفة يجب على الجميع مبايعته، والمتأمل في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة النبوية الشريفة، لا يجد فيها ما يدل بشكل واضح على انعقاد الإمامة بالبيعة والاختيار، الأمر الذي يعني أنّ الدليل الوحيد على انعقاد الإمامة بالبيعة لدى مدرسة الخلفاء، هو: التمسك بفعل الصحابة أنفسهم، وما وقع منهم في سقيفة بني ساعدة من عقد الخلافة لأبي بكر بالبيعة، ويدل على ذلك: ما ذكره القرطبي في تفسيره، حيث قال: «فإن عقدها واحد من أهل الحل والعقد، فذلك ثابت، ويلزم الغير فعله، خلافاً لبعض الناس، حيث قال: لا تتعقد إلا بجماعة من أهل الحل والعقد، ودليلنا: أن عمر رضي الله عنه عقد البيعة لأبي بكر ولم ينكر أحد من الصحابة»^(١).

وكذلك ما ذكره الجصاص حيث قال: «وأجمعوا على عقد البيعة لأبي بكر بأرائهم، ولم يدع أحد منهم نصاً على أبي بكر ولا غيره، ولو كان هناك نص، لما خفي عليهم، وهو معظم أمر دينهم، ودنياهم، ولما قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، ولو كان هناك نص على رجل بعينه، لما أجمعت الصحابة على جواز الشورى؛ لأنّ الشورى لا تجوز فيما يكون فيه نص من الرسول صلى الله عليه وآله، فثبت أن النبي صلى الله عليه وآله لم ينص على أبي بكر، ولا على غيره في الإمامة، وأنه وكلهم إلى اجتihadهم في عقد الإمامة لمن يروونه أهلاً لها، وصلاًحاً للكافة»^(٢).

(١) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١، ص ٢٦٩.

(٢) الفصول في الأصول، ج ٤، ص ٥٤.

وعليه، فالموضوعية تقتضي لمن يريد أن يسلك المنهج الصحيح في البحث، أن يسلب الضوء على فعل الصحابة وما وقع منهم في السقيفة، وأنه هل يمكن من خلاله إثبات القول بانعقاد الإمامة بالبيعة أو لا؟ وهل يكفي دليلاً لإثبات القول بعدم النص مجرد أن الالتزام بالنص يخالف ويتناقض مع ما وقع من الصحابة في سقيفة بني ساعدة؟!

الخامس: الدليل الوحيد المدعى على عدم النص هو التمسك بفعل الصحابة

تبيّن من خلال الأمور السابقة، أن الخلاف الواقع بين المدرستين في مسألة انعقاد الإمامة بالنص، ليس دائراً بين النفي والإثبات؛ فإن مدرسة الخلفاء تتفق مع مدرسة أهل البيت عليهم السلام في انعقاد الإمامة بالنص، وإنما وقع الخلاف بين المدرستين في مسألتين:

الأولى: انعقاد الإمامة بغير النص، من البيعة، والشورى، وعدم انعقادها بذلك.

الثانية: وجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على أحد بعينه وعدم وجود ذلك.

فبالنسبة إلى المسألة الأولى، التزمت مدرسة الخلفاء بانعقاد الإمامة بالبيعة كما تتعقد بالنص أيضاً، بينما التزمت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بعدم انعقادها لأحد من الناس إلا بالنص.

وأما بالنسبة إلى المسألة الثانية، فقد التزمت مدرسة الخلفاء بعدم وجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على علي بن أبي طالب عليه السلام أو أحد غيره، وأن النبي صلى الله عليه وآله قد مات ولم يوص لأحد من الناس، بينما التزمت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بالنص من قبل النبي صلى الله عليه وآله على علي بن أبي طالب عليه السلام، وتمسكت بجملة من النصوص لإثبات ذلك.

والم تأمل في أقوال العلماء من مدرسة الخلفاء، يتبيّن له بوضوح، أن عمدة ما يتمسكون به لإثبات عدم وجود النص على علي بن أبي طالب عليه السلام، هو فعل الصحابة وما صدر منهم في السقيفة؛ بدعوى أن افتراض وجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على أحد بعينه، يعني الحكم على الصحابة أو بعضهم وخصوصاً أولئك الذين صدر عنهم ذلك الفعل، بالضلال والانحراف، الأمر الذي أدّى قهراً إلى الالتزام بعدم دلالة النصوص الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله في حق علي بن أبي طالب عليه السلام على مقام الإمامة والخلافة، وإن كانت تلك النصوص تشكل بمجموعها -لولا ما يلزم من الالتزام بها- دليلاً واضحاً وصريحاً على النص من النبي صلى الله عليه وآله على تنصيب الإمام علي عليه السلام لمقام الإمامة والخلافة، فإن كل إنسان لو خلي وطبعه، وتأمل في تلك النصوص، لوجد أن دلالتها على النص واضحة جداً، ولا يحول دون الالتزام بها سوى ما صدر عن الصحابة أو بعضهم في سقيفة بني

ساعداً، من البيعة لأبي بكر كإمام وخليفة للمسلمين بعد النبي، وهذا المعنى يظهر جلياً من خلال التأمل في طبيعة تعامل أتباع مدرسة الخلفاء مع النصوص الشرعية، من الكتاب، والسنة، والتي تسوقها مدرسة أهل البيت عليه السلام لإثبات النص على علي بن أبي طالب عليه السلام؛ فإنّ حجتهم القصوى في رفضها أو رفض دلائلها، إنما هي دعوى منافاتها لما صدر من الصحابة في السقيفة؛ فقد قال النفتازاني: «أنه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الأمر الخطير، المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق، لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة، وظهر على أجليتهم، الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله عليه وسلم، واختصاص بهذا الأمر بحكم العادة، واللازم منتف؛ وإلا لم يتوقفوا على الانقياد له، والعمل بموجبه، ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الإمام، ولم يقل الأنصار: منا أمير ومنكم أمير»^(١).

ومن خلال ذلك، يتبيّن أنّ القول بعدم وجود النص، والذي ذهب إليه مدرسة الخلفاء، لا دليل له سوى فعل الصحابة وما وقع منهم في السقيفة من البيعة لأبي بكر؛ بدعوى أنه لو كان النص موجوداً، لما خالفه الصحابة وتركوه وراء ظهورهم.

وعليه، فالموضوعية تقتضي لمن يريد أن يسلك المنهج السليم في البحث، أن يسلب الضوء على فعل الصحابة وما وقع منهم في السقيفة، ليرى أنه هل يمكن من خلاله إثبات القول بعدم وجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على أحد من الناس، أو لا؟ وهل يمكن من خلال ذلك الفعل رفض النصوص الكثيرة الصادرة عن النبي، والتي تدل بوضوح على النص على علي بن أبي طالب عليه السلام لتولى الإمامة والخلافة من بعده لمجرد أنّ ذلك يخالف ويتناقض مع ما وقع من الصحابة في سقيفة بني ساعدة؟!

السادس: العقل لا يمنع من ارتداد الأمة فضلاً عن ارتداد البعض منها

إنّ ما يصطلح عليهم لفظ الصحابة، من الناس الذين عاشوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله، هم غيرهم من الناس من حيث الثبات، والاستقامة على الدين، أو الضلال، والانحراف عنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ لا خصوصية لهم تميّزهم عن غيرهم في ذلك، سواء أكان ذلك الغير من أمم الأنبياء السابقين، كاليهود والنصارى، أم كان من أمة النبي صلى الله عليه وآله في العصور الأخرى؛ فإنّ مما لا شك فيه، أنّ العقل لا يمنع من ارتداد أمة من الأمم بعد وفاة نبيها، أو غيبته عنها ولو لفترة زمنية محدودة، ويكفي

(١) شرح المقاصد في علم الكلام، ج ٢، ص ٢٨٣.

شاهداً لذلك ما حصل لأمة موسى، وما حصل لأمة عيسى، من الارتداد، والضلال، والتحريف الذي لا زال ممتداً إلى هذا اليوم، وإذا كان هناك فرق بين تلك الأمم السابقة وأمة نبينا محمد ﷺ من هذه الناحية، فلا بد أن يثبت مثل هذا الفرق بالدليل السمعي عن طريق القرآن الكريم، أو إخبار النبي ﷺ عن ذلك، وإلا، فالعقل لا يمنع من ارتدادها إطلاقاً كارتداد الأمم السالفة، ويدل على هذا المعنى، ما ذكره الآمدي بقوله: «اختلفوا في تصور ارتداد أمة محمد عليه السلام، في عصر من الأعصار، نفيًا وإثباتًا، ولا شك في تصور ذلك عقلاً، وإنما الخلاف في امتناعه سمعاً، والمختار امتناعه؛ لقوله عليه السلام: أمّتي لا تجتمع على ضلالة، أمّتي لا تجتمع على الخطأ، إلى غير ذلك من الأحاديث السابقة الدالة على عصمة الأمة عن فعل الخطأ والضلال»^(١).

وكذلك ما صرح به الجصاص، حيث قال: «فأما العقل، فإنه لم يكن يمنع وقوع الإجماع من أمّتنا على خطأ، كاليهود والنصارى، وغيرهما من الأمم»^(٢).

ويدل على ذلك أيضاً ما ذكره أبو إسحاق في اللمع، حيث قال: «والإجماع حجة من جهة الشرع، ومن الناس من قال: هو حجة من جهة العقل والشرع جميعاً، وهذا خطأ؛ لأن العقل لا يمنع إجماع الخلق الكثير على الخطأ، وبهذا أجمع اليهود على كثرتهم، والنصارى على كثرتهم، على ما هم عليه من الكفر والضلال»^(٣).

السابع: افتراض وجود النص لا يلزم منه ارتداد جميع الصحابة

تبيّن من خلال طرح الأمور السابقة: أنّ الالتزام بعدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، كان لأجل فعل الصحابة، وما وقع منهم في السقيفة من البيعة لأبي بكر كخليفة وإمام للمسلمين كافة بعد النبي ﷺ، الأمر الذي يحتم - بطبيعة الحال - على أتباع مدرسة الخلفاء الالتزام بعدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، وإلا اقتضى الحكم على الصحابة بالضلال والانحراف، بل الارتداد عن الدين، ومخالفة أمر النبي ﷺ، وهو وإن لم يكن يمنع منه العقل كما تقدّم، ولكنّه مخالف بنظر أتباع تلك المدرسة لما أخبر به النبي ﷺ من عصمة الأمة من الخطأ والضلال.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢٨٠.

(٢) الفصول في الأصول، ج ٣، ص ٢٥٧.

(٣) اللمع في أصول الفقه، ص ٤٧.

ويقطع النظر عن صحة مثل هذا الإخبار وعدمه، فإن افتراض وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، لا يلزم منه الحكم على جميع الأمة وهم الصحابة في ذلك العصر بالارتداد عن الدين؛ وذلك للوجوه التالية:

الأول: أن من قام عليه النص المفترض، لا يمكن أن يتصور ارتداده عن الدين؛ فإنه من غير المعقول أن يجحد ذلك النص وينكره، وإذا كان كذلك، فلا يلزم من وجود النص ارتداد جميع الأمة؛ لعدم صدق المخالفة من جميع الأمة في ذلك العصر حتى مع الالتزام بصحة الإخبار المذكور.

الثاني: إن الالتزام بافتراض عدم وجود النص إنما كان لأجل فعل الصحابة، وما وقع منهم من البيعة لأبي بكر، ومن المعلوم: أنه ليس جميع الصحابة قد بايعوا في تلك البيعة؛ فإن سعد ابن عبادة لم يبايع إلى أن مات، وكذلك الحال بالنسبة لفاطمة عليها السلام، ومعه، لا يلزم من افتراض وجود النص الحكم على جميع الأمة بالضلال والانحراف؛ لأنه لا يصدق في هذه الحالة أن جميع الأمة قد بايعت.

الثالث: أنه لا دليل على أن كل الذين قد بايعوا قد جحدوا النص وأنكروه؛ إذ لا ملازمة بين البيعة من قبل الفرد وجود النص من قبله، فلعله بايع كرهاً وخوفاً أو غير ذلك، بل لعله لم يسمع النص بنفسه أو لم يصل إليه، أو سمعه أو وصل إليه، ولكن فسّر له من قبل البعض بغير معناه المقصود منه، ومعه لا يصدق على مثل هذا الشخص عنوان الارتداد عن الدين، وإن حصلت منه البيعة، فليس بالمتنع إذن أن يغيب حكم النبي ﷺ عن الأكثر ويعلمه الأقل، ويؤكد ذلك ما ذكره ابن حزم، حيث قال: «وقد بينا هنالك، وفي باب الأخبار من كتابنا هذا بطلان قول من قال: محال أن يغيب حكم النبي ﷺ عن الأكثر ويعلمه الأقل، وذكر حديث أبي هريرة: إن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإن إخواني من الأنصار كان يشغلهم القيام على أموالهم، وكنت امرأة مسكيناً أزم رسول الله ﷺ، وهذا الحديث وإن كان منقولاً من طريق الآحاد، فإن البرهان يضطر إلى تصديقه؛ لأنه لا شك عند كل ذي عقل ومعرفة بالأخبار، أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا في ضنك شديد من العيش، وكانوا مكودين في تجارة يضربون لها آفاق بلاد العرب على خشونتها وقلة أموالها، وفي نخل يعاونونه بالنصف والكد الشديد، فإذا وجد أحدهم فرجة حصر وسمع، فبطل قول من قال: إنه لا يجوز أن يغيب حكمه عليه السلام عن

الأكثر ويعلمه الأقل، وصح ضد ذلك لما ذكرنا وبالله تعالى التوفيق»^(١).

الثامن: الموضوعية تقتضي البحث في منشأ الاختلاف في عرض واحد

مما لا شك فيه، أن الالتزام المسبق بمشروعية ما حصل في السقيفة من البيعة لأبي بكر كإمام وخليفة للمسلمين بعد النبي ﷺ، يعني بالضرورة الالتزام بعدم النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، كما أن الالتزام المسبق بالنص، يعني بالضرورة الالتزام بعدم مشروعية ما حصل في السقيفة من البيعة؛ لما بينهما من التنافي التام، الأمر الذي يعني أن الالتزام المسبق بأحدهما سوف ينعكس بشكل مباشر على كيفية التعامل مع أدلة القول الآخر؛ فإن الذي يعتقد بمشروعية السقيفة وما حصل فيها، لا يمكنه التصديق بأن النبي ﷺ قد نص على أحد بعينه، كما أن الذي يعتقد بالنص، لا يمكنه التصديق بمشروعية ما حصل في السقيفة، الأمر الذي يقتضي من الباحث الموضوعي أن ينظر إلى كلا الأمرين بعين واحدة، وأن يجعلهما منه على مسافة واحدة؛ فإن كل واحد من الأمرين السابقين بحاجة إلى إقامة الدليل عليه؛ إذ لا يمكن لأي أحد أن يدعي مشروعية السقيفة وما حصل فيها من دون أن يقيم الدليل على ذلك، أو يدعي النص من دون أن يقيم الدليل عليه ويثبت وجوده، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من البحث في أدلة الأمرين السابقين مع قطع النظر عما يلزم من هذا الأمر أو ذلك من لوازم، وإثبات ما هو الصحيح منهما، ومن ثم تقييم ما حصل في السقيفة على ضوء ما هو ثابت وصحيح من الأمرين السابقين.

التاسع: القطع بمشروعية السقيفة يتوقف على القطع بعدم النص

ثم إنه ينبغي الالتفات إلى أن تمامية الدليل على مشروعية ما حصل في السقيفة بالنحو الذي يؤدي إلى حصول القطع واليقين بذلك، يتوقف توفيقاً تاماً على قيام الدليل القطعي على عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه؛ وذلك لأن الخلاف بين المدرستين ينحصر ابتداءً في وجود النص وعدمه مع اتفاقهم على انعقاد الإمامة بالنص، غاية الأمر، أنهم التزموا بعدم وجود النص بذلك، وأن النبي ﷺ مات ولم يوص بذلك الأمر لأحد من الناس، الأمر الذي يعني بالضرورة مشروعية الاختيار والبيعة في تعيين الخليفة، وإثبات الإمامة لهذا الشخص أو ذلك، بعد الفراغ عن وجوب نصب الإمام والخليفة بعد النبي ﷺ، وهذا يدل بوضوح على أن أي دليل

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٦، ص ٨١٨.

يفرض في المقام لإثبات مشروعية ما حصل في السقيفة، لا يمكن أن يحصل منه القطع واليقين إلا إذا تم إحراز عدم النص من النبي ﷺ على أحد بعينه؛ لأن أي احتمال لوجود النص مهما كان بسيطاً، سوف يحول دون حصول القطع بمشروعية ما حصل في السقيفة.

وبعبارة واضحة: إن القطع بمشروعية ما حصل في السقيفة، لا يتم إلا إذا فرض في رتبة سابقة حصول القطع واليقين بعدم وجود النص، ولا ينفع في المقام القول بحصول القطع بعدم النص من خلال القطع بمشروعية السقيفة، إلا إذا فرضنا قيام الدليل القطعي الدال بالدلالة القطعية على مشروعية ما حصل في السقيفة، والحال أن مثل هذا الدليل غير موجود أصلاً، ولم يدعه أحد من أتباع مدرسة الخلفاء، بل لا يمكنهم دعوى وجود ذلك؛ وإلا، لكانوا في غنى عن الاستدلال بنفس فعل الصحابة ومواقفهم على عدم النص، وكان الأولى لهم الاستدلال عليه بنفس ذلك الدليل القطعي، كما أن الواضح من جميع استدلالاتهم على عدم النص، أنها تقوم على أساس أنه لو كان النص موجوداً لما خالفه الصحابة وذهبوا إلى خلافه، وهذا يكشف بوضوح عن أن الدليل على مشروعية السقيفة لا يمكن أن يكون تاماً وموجباً لحصول القطع واليقين، إلا إذا حصل القطع في رتبة سابقة بعدم وجود النص، ولا يكفي معه مجرد دعوى عدم الدليل القطعي على النص كما هو واضح.

والوجه في ما ذكرناه، هو: أن الدليل الذي يتمسك به أتباع مدرسة الخلفاء لإثبات مشروعية السقيفة، لا يخلو من أحد أمور ثلاثة:

الأول: دعوى الإجماع على ذلك.

الثاني: دعوى دلالة النصوص الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك.

الثالث: دعوى عدالة الصحابة الذين صدر عنهم ذلك الفعل، وعدم تجويز الانحراف بشأنهم.

وكل واحد من هذه الثلاثة، لا يكون تاماً إلا بعد الفراغ من عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، فأما بالنسبة إلى الدليل الأول، وهو دعوى الإجماع، فهو - حتى على تقدير حصوله - لا ينفع في المقام إلا إذا أحرزنا في رتبة سابقة عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه؛ إذ لا يمتنع عقلاً - وخصوصاً عند مدرسة الخلفاء - أن تجتمع الأمة في زمن ما على خطأ أو ضلال، وهذا ما صرح به الجصاص حسب ما نقلناه عنه سابقاً، وكذلك أبو إسحاق، حيث قال: «والإجماع حجة من جهة الشرع، ومن الناس من قال هو حجة من جهة العقل والشرع جميعاً، وهذا خطأ؛

لأن العقل لا يمنع إجماع الخلق الكثير على الخطأ، ولهذا أجمع اليهود على كثرتهم، والنصارى على كثرتهم، على ما هم عليه من الكفر والضلال على أن ذلك ليس بحجة من جهة العقل^(١)، الأمر الذي يعني: أنه لا منافاة بين افتراض وجود النص من النبي ﷺ، وبين افتراض إجماع الأمة عملاً وسلوكاً على خلافه، ومعها، لا يكون الإجماع دليلاً قطعياً على مشروعية السقيفة، ومعها، فلا يكون دليلاً قطعياً على عدم وجود النص، الأمر الذي يعني أن احتمال وجود النص على أحد بعينه لا زال وارداً، وهو ما يحول دون حصول القطع بمشروعية ما حصل في السقيفة؛ لوضوح أن مشروعية السقيفة تتوقف على عدم وجود النص؛ إذ مع افتراض وجود النص، لا يمكن الحكم على ما حصل في السقيفة بالمشروعية، وهذا مما لا تنكره مدرسة الخلفاء؛ لأن غاية ما تلتزم به، هو: عدم وجود النص، وليس امتناع النص، نعم، غاية ما يلزم من ذلك، هو اجتماع الأمة - على تقدير حصول ذلك الاجتماع - في ذلك الزمان المعين على الضلال أو الخطأ، وهو ليس بممتنع، لا عقلاً كما أشرنا إلى ذلك، ولا شرعاً؛ لعدم وجود ما يدل على ذلك من الكتاب والسنة؛ فإن غاية ما يستدلون به من الكتاب والسنة على دعوى كشف الإجماع على شيء عن عدم الخطأ والضلال فيه، إما أن يفترض دلالة على ذلك بشرط اجتماع الأمة على طول الزمان، لا اجتماعها في زمان معين، كما هو الحال في حديث: «لا تجتمع أمتي على خطأ أو ضلال»، وإما أن لا تتجاوز دلالة مجرد بيان فضل هذه الأمة أو عدالتها بما هي أمة في قبال الأمم الأخرى، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(٢)، أو قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٣).

ومن الواضح، أن كلا هذين النحويين غير نافع في المقام؛ أما الأول، فلأنه من المقطوع به أن الأمة لم تجتمع قطعاً، بل لم يحصل الاجتماع حتى من أهل الحل والعقد، مضافاً إلى أنه من غير الممكن إثبات اجتماع الأمة على طول الزمان، الذي هو شرط في كشف الإجماع عن عدم الخطأ والضلال، كما هو صريح الحديث المذكور؛ وذلك لعدم العلم باجتماعها في الأزمنة القادمة، ومعها، لا يكون ذلك الإجماع في ذلك الزمان المعين حجة؛ لأنه لا يصدق عليه اجتماع الأمة، بل هو من

(١) اللمع في أصول الفقه، ص ٢٤٩.

(٢) آل عمران: ١١٠.

(٣) البقرة: ١٤٣.

اجتماع بعض الأمة ليس إلا؛ إذ إن البعض الآخر من الأمة في الأزمان اللاحقة لا يعلم حاله. وأما بالنسبة إلى النحو الآخر من الأدلة التي تدعى على كشف الإجماع عن عدم الخطأ والضلال، فهو لا يثبت سوى عدالة الأمة وفضلها في قبال غيرها من الأمم الأخرى، وهذا المعنى لا يقتضي عدم اجتماعها على الضلال أو الخطأ، بل أقصى ما تثبته - إن كانت مثبتة لشيء أصلاً غير الذي ذكرناه - هو: عدم اجتماعها على ما تعتقده الأمة أنه من الضلال أو الخطأ، وبين الأمرين فرق شاسع وما ينفع لإثبات مشروعية السقيفة وبالتالي نفي النص، هو الأول دون الثاني؛ إذ الكلام في المشروعية وعدمها لا في مجرد الثواب والعقاب كما هو واضح. وعليه، فلو كان الإجماع هو الدليل على مشروعية السقيفة، فهو لا يتم إلا إذا أحرزنا في رتبة سابقة عدم وجود النص.

وأما بالنسبة إلى الدليل الثاني، وهو دعوى دلالة الكتاب والسنة على ذلك، فهو أيضاً لا يتم إلا إذا أحرزنا عدم وجود النص؛ وذلك لعدم وجود آية قرآنية قطعية الدلالة على كون الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ بالبيعة أو الشورى أو غير ذلك من المعاني التي تقابل دعوى كون الإمامة بالنص، وغاية ما في المقام هو قوله تعالى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(١)، ومن المعلوم، أن تطبيقها على ما نحن فيه يتوقف على عدم النص من النبي ﷺ؛ لأن العلم بكون الإمامة والخلافة من الشؤون التي تعود إلى الناس أنفسهم، لا يحصل إلا إذا حصل العلم بعدم النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، وإلا، فلو فرض أن النبي ﷺ قد نص على أحد معين ليكون هو الإمام والخليفة بعد وفاته، لما بقي هناك أي مجال لافتراض كون الإمامة والخلافة من الأمور الراجعة إلى الناس أنفسهم.

وأما ما يستدل به من السنة على ذلك، فهو ليس له مصدر معروف إلا الصحابة أنفسهم، ولا يختلف الحال بالنسبة إليه عن فعل الصحابة في السقيفة من حيث احتياجه إلى الدليل على صحته، ولا دليل عليه إلا الالتزام بعدالة الصحابة وهو نفس الدليل الذي يتمسك به لإثبات مشروعية السقيفة كما سيأتي.

وأما بالنسبة إلى الدليل الثالث، وهو الالتزام بعدالة الصحابة، فهو أيضاً كغيره مما سبق لا يكون دليلاً تاماً على مشروعية السقيفة إلا بعد الفراغ عن عدم وجود النص؛ لأنه مع افتراض

وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، لا يمكن الالتزام بعدالة جميع الصحابة؛ لأن معنى ذلك: أنهم خالفوا النص وجدوده وراء ظهورهم، وهذا مما لا ينسجم مع عدالة الصحابة مضافاً إلى أن الدليل الذي يفترض قيامه على عدالة عموم الصحابة، لا يكون دليلاً إلا إذا فرض عدم وجود النص كما هو واضح.

ومن جميع ما تقدم، يتضح: أن أي دليل يتمسك به لإثبات مشروعية السقيفة، لا يمكن أن يكون تاماً بالنحو الذي يؤدي إلى حصول القطع بذلك إلا إذا فرض قيام الدليل القطعي على عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه.

وهذا بخلاف الدليل على وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، فهو لا يتوقف على قيام الدليل القطعي على انحراف وضلال جميع الصحابة، بل يكفي فيه عدم الدليل القطعي على عدالة عموم الصحابة؛ لأن افتراض وجود النص مع تركه وعدم الالتزام عملاً به لا يعني بالضرورة انحراف جميع الصحابة؛ إذ من المحتمل وجود قوة متسلطة منعت الكثيرين من الالتزام به وقهرتهم على ذلك، كما يمكن افتراض اعتقادهم عدم أهمية هذا الأمر بالنحو الذي يحتم على من يلتزم بوجود النص الموت دون تنفيذه.

العاشر: الاختلاف في تقييم الصحابة مفترق الطرق بين الفريقين

مما تجدر الإشارة إليه هو أن مسألة عدالة الصحابة تعتبر مفترق الطرق بين الفريقين، وأن كل اختلاف أو نزاع بين المدرستين في أي مفردة من مفردات المنظومة الفكرية الإسلامية يتأثر بشكل مباشر بكيفية النظر إلى هذه المسألة، وطريقة التعامل معها، فالخلاف الحاصل بين المدرستين - منذ انتهاء عصر الصحابة إلى وقتنا الحاضر - في مسألة الإمامة والخلافة من حيث كونها بالنص أو بالاختيار يرجع في واقعه وحقيقته إلى الاختلاف في كيفية النظر إلى أولئك الصحابة، وما حصل منهم في سقيفة بني ساعدة، الأمر الذي سوف يتحدّد على وفقه كيفية التعامل مع الأدلة الدالة على النصّ والوصية لعلي بن أبي طالب عليه السلام، فقد اعتبر أتباع مدرسة الخلفاء أن ما صدر من الصحابة في سقيفة بني ساعدة من البيعة لأبي بكر دليل قاطع على عدم النصّ من النبي ﷺ على علي بن أبي طالب عليه السلام، لما تراه هذه المدرسة من القدسية لأولئك الصحابة الذين صدر عنهم ذلك التصرف، بينما ذهب مدرسة أهل البيت عليه السلام إلى أن ذلك لا يصلح بأي شكل من الأشكال لأن يكون دليلاً على نفي النصّ عن علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنّ

الصحابة كغيرهم من الناس يحتمل في شأنهم ما يحتمل في شأن غيرهم من الثبات والاستقامة أو الضلال والانحراف، ولا خصوصية لكونهم عاشوا في زمن النبي ﷺ.

وهذا الاختلاف في كيفية النظر إلى أولئك الصحابة سوف يؤثر بشكل مباشر في تقييم ما صدر عنهم من أفعال ومواقف من حيث اعتبارها مصدراً أساسياً لبناء المنظومة الفكرية الإسلامية أو عدم اعتبارها كذلك والتي يقع على رأسها ما صدر عنهم في واقعة السقيفة من البيعة لأبي بكر كخليفة وإمام للمسلمين بعد النبي ﷺ.

وعليه، سوف يكون البحث في مسألة الإمامة والخلافة، وكونها بالنص أو بالشورى والبيعة بالنسبة إلى الباحث في الفترة المتأخرة عن عهد الصحابة أنفسهم بحثاً عميقاً، ولا يمكن الحصول بسهولة على نتائج موضوعية منه ما لم يرجع الباحث إلى الوراء قليلاً، ويحاول تقييم ما صدر من الصحابة في السقيفة من جهة، والأدلة الدالة على النص والوصية من جهة أخرى تقيماً موضوعياً، ويدرس كلاً من الأمرين في عرض واحد وباستقلالية تامة، لما بينهما من التنافي التام.

وللوقوف على حقيقة الأمر في كل من الأمرين السابقين، لابد لنا من دراسة شاملة لأحوال الصحابة قبل وفاة النبي ﷺ وبعدها، معتمدين في ذلك بالدرجة الأساس على ما ورد في القرآن الكريم بشأنهم، ثم على السنة المتواترة والأخبار الصحيحة، مع مراعاة الدقة في ذلك، وملاحظة أن الحديث قد منع من تدوينه، بل حتى تداوله لفترة ليست بالقصيرة، وما نتج عن ذلك من آثار سلبية، والالتفات أيضاً إلى كثرة الأحاديث الموضوعية والمكتوبة عليه ﷺ.

ومن جميع ما مضى، يتضح أن الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها البحث في تقييم هذه المسألة- أعني: مسألة ما حصل في السقيفة ومدى تأثير ذلك على مسألة الإمامة والخلافة أو أي مسألة أخرى- هي كيفية النظر إلى أولئك الصحابة، وهل أنهم بتلك الدرجة التي تمنعهم من الضلال والانحراف، أو أنهم كغيرهم من الناس يحتمل في شأنهم ما يحتمل في شأن غيرهم؟

وهذا تحديداً هو محور الخلاف الرئيسي بين أتباع مدرسة الخلفاء وأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام. ووقوف الباحث على حقيقة الأمر فيه، يجعله يقف بسهولة على حقيقة الخلاف في مسألة الإمامة والخلافة، من حيث كونها بالشورى أو بالنص؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى جميع الأمور الخلافية الأخرى- سواء كانت فقهية أم عقائدية- فهي ترجع بشكل أو بآخر إلى الخلاف

في مسألة الصحابة، وكيفية النظر إليهم، حيث إنَّ هناك جملة من الأمور المهمة المترتبة على الخلاف المتقدم، أعني القول بعدالة جميع الصحابة والقول بعدالة البعض منهم دون البعض الآخر، وجميع تلك الأمور تنطوي تحت أمر رئيسي واحد وهو: إنَّ القول بعدالة عموم الصحابة يوجب الحكم بصحة ما صدر عنهم من أفعال وأقوال، أو تأويلها على الوجه الذي يناسب الحكم بعدالتهم، بينما إنكار ذلك يوجب عرض ذلك الفعل أو القول على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة القطعية، فإن وافقها كان ذلك الفعل أو القول صحيحاً ووجب قبوله، وإن خالفها كان خطأ ووجب رفضه.

الحادي عشر: الكتاب والسنة هما الميزان الوحيد في تقييم أفعال الصحابة

إنَّ تقييم أيِّ فعل من الأفعال الصادرة من الصحابة - ومن أهمها ما حصل بعد وفاة النبي ﷺ من اجتماع بعض الأصحاب في سقيفة بني ساعدة، الذي نتج عنه تسلّم الخليفة أبي بكر منصب الخلافة والإمامة للمسلمين كافة - يتأثر بشكل مباشر بكيفية النظر إلى هؤلاء الصحابة؛ وذلك لأننا تارة نتعامل مع بعض الصحابة من حيث الاستقامة والانحراف كما نتعامل مع غيرهم، وأخرى نتعامل معهم كأناس لا يمكن أن يحددوا عن جادة الصواب، فعلى الاحتمال الأول يمكن القول: بأن ما جرى في السقيفة يمكن أن يكون صحيحاً وحقاً، ويمكن أن يكون خطأ وانحرافاً، وحينئذ فتشخيص ذلك لا بد وأن يرجع فيه إلى الأدلة من الكتاب والسنة، فإن كان موافقاً لها كان صحيحاً وحقاً، وإن كان مخالفاً ولو لظاهرها فسوف يكون خطأ وباطلاً لا محالة؛ لأن مخالفة ظواهر الأدلة الشرعية بلا دليل حرام ولا يجوز قطعاً، أو على الأقل قد يجعلنا نشك في صحة ما صدر عنهم، والوجه في ذلك واضح، ما دمنا لم نلتزم بعصمتهم.

وأما على الاحتمال الثاني، فلا يمكن إلاّ الحكم بصحة ما صدر عنهم، ويلزم تأويل النصوص التي على خلافه أو طرحها.

وعليه، فلدراسة تلك الواقعة وتقييمها تقيماً موضوعياً وعلمياً، لا بد من الإجابة على تساؤلين مهمين في المقام:

الأول: إنَّ صحة أيِّ فعل من الأفعال سواء كان فردياً أم جماعياً هل تخضع لميزان معين أو

لا؟

الثاني: على تقدير الإجابة بنعم، فما هو الميزان في تصحيح ذلك الفعل؟

والإجابة على التساؤل الأول واضحة جداً؛ إذ لا يمكن أن يحكم على عمل ما بكونه صحيحاً أو كونه خطأً إلا أن يكون هناك ميزان معين يرجع إليه في تشخيص ذلك الفعل، وإلا فنفس الفعل بما هو فعل لا يمكن أن يكون دليلاً على صحة نفسه.

وحينئذٍ، يأتي الدور إلى التساؤل الثاني، وهو بيان الميزان في تصحيح ما جرى في السقيفة، فما هو ذلك الميزان إذن؟ هل أن فعل الصحابة بنفسه - باعتباره صادراً عن الصحابة - دليل على صحة ما صدر عنهم يوم السقيفة، أو هو عبارة عن عدم وجود المانع الشرعي من صحة ذلك الفعل؟

أما الأول، فلا يمكن الاعتماد عليه إلا إذا قلنا أو التزمنا بأحد الأمرين التاليين:

الأول: القول بتعديل الصحابة واستبعاد الانحراف بشأنهم بشكل قطعي لا يشوبه الشك، وإلا فمع احتمال الانحراف لا يكون الفعل دليلاً قطعياً على الصحة كما هو واضح.

الثاني: القول بوجود الدليل الخاص المصحح لذلك الفعل من إجماع أو غيره.

وأما الثاني، فيتوقف على عدم وجود أي دليل شرعي يثبت المنع من هذا الفعل، وإلا فمع وجود الدليل الشرعي على المنع لا يمكن الحكم بصحة ذلك الفعل؛ لأنه سوف يقع التعارض بين الدليلين، ومعه فلا بد من البحث عن المرجحات لهذا الدليل أو ذلك، الأمر الذي يقتضي بطبيعة الحال دراسة كل من الدليلين بموضوعية وإنصاف.

فالنتيجة إذن: إن تصحيح ما حصل في يوم السقيفة من تنصيب أبي بكر خليفة للمسلمين واثبات مشروعيته، يتوقف كلياً إما بالالتزام بعدالة الصحابة وعدم احتمال كون ما وقع منهم انحرافاً عن جادة الطريق، وإما بالقول بوجود الدليل الخاص على تصحيحه، وإما بالقول بعدم وجود المانع الشرعي من صحته.

فبناءً على الالتزام بعدالة الصحابة بالنحو الذي لا يتصور في حقهم الانحراف - ولو بالنسبة لمثل هذا الأمر المهم والخطير - لا بد من تصحيح ما جرى في يوم السقيفة، وتأويل كل ما من شأنه أن يخالفه من الآيات والروايات، وأما مع عدم الالتزام بذلك التعديل والنظر إلى الصحابة كغيرهم من الناس من حيث الثبات والاستقامة أو الانحراف، فلا نحكم على ذلك الفعل بالصحة أو الخطأ إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة، فإن وجد في الكتاب والسنة ما يدل ولو بظاهره على عدم مشروعية ذلك الفعل، أخذنا بذلك الظاهر، وحكمنا على ذلك الفعل بعدم المشروعية، وإن لم

نجد مثل ذلك حكمنا على ذلك الفعل من حيث المبدأ بالصحة والمشروعية، وهذا يقتضي منّا البحث بتأمل ودقّة في كلّ ما من شأنه أن يشكّل مانعاً شرعياً يقف أمام القول بمشروعية ما حصل في السقيفة.

من هنا عزيزي القارئ تستطيع أن تستخلص وتستنتج أن هناك ثمة علاقة أكيدة بين القول بعدالة جميع الصحابة وتصحيح ما وقع منهم من أفعال، وخصوصاً ما وقع منهم في السقيفة، وأنّ هذا هو العامل الرئيسي الكامن وراء الالتزام بتلك النظرية، وبالتالي تصحيح كل فعل من أفعال الصحابة أو تأويله بما يناسب الحكم بعدالته، وهذا ما سوف يتضح لك من خلال البحث. وبناءً على ما تقدم يمكننا الخروج بهذه النتيجة، وهي: إنّ أيّ فعل من الأفعال الصادرة عن الصحابة، سواء أكان فعلاً فردياً أم موقفاً جماعياً، لا بدّ وأن يخضع إلى ضابطة أو ميزان في تصحيحه، وليس هو في المقام إلّا الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة.

الثاني عشر: المنهج العلمي الذي يجب اتباعه في تقييم واقعة السقيفة

إنّ الفعل الذي صدر عن الصحابة في سقيفة بني ساعدة - والتمثل بالبيعة لأبي بكر لكي يكون إماماً وخليفة للمسلمين بعد وفاة رسول الله ﷺ، وبالتالي إثبات مبدأ البيعة أو الشورى، في قبال المدرسة الأخرى التي تدعي أن الخلافة والإمامة يجب أن تكون بالنص والتنصيب من قبل الله سبحانه وتعالى عن طريق النبي ﷺ لا غير - لا يمكن أن يكون بنفسه دليلاً على صحة نفسه؛ وذلك لما ذكرناه من أنّ الفعل بنفسه لا يدل على صحة نفسه، وعندها لا بد من الرجوع إلى ما جعلناه ميزاناً في التصحيح وهو الكتاب والسنة؛ لأنهما الحكم الفصل في مثل هذه الأمور.

وعليه، فإنّ تصحيح ما حصل في سقيفة بني ساعدة من عقد البيعة لأبي بكر وبالتالي إثبات مبدأ البيعة أو الشورى في مسألة الإمامة والخلافة وإبطال مبدأ النص والوصية يعتمد اعتماداً كلياً على أحد أمور ثلاثة:

الأول: إثبات عدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم.

الثاني: إثبات الدليل الخاص على تصحيح ما حصل في السقيفة من آية أو رواية أو إجماع أو

غير ذلك.

الثالث: إثبات عدم وجود المانع الشرعي من صحة ذلك الفعل.

والوجه في توقف ذلك على إثبات عدالة الصحابة الذين صدر عنهم هذا الفعل وعدم تجويز

الانحراف بشأنهم، هو ما ذكرناه سابقاً، من أن الفعل من حيث هو فعل لا يمكن أن يكون بنفسه دليلاً على صحة نفسه، خصوصاً في مثل هذه الأمور الخطيرة والمهمة، بل لابد من إخضاع ذلك للفعل أو أي فعل آخر إلى الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، فإن دلت الأدلة بشكل قطعي على أن جميع الصحابة عدول، وأنه لا يمكن أن نتصور بحقهم الضلال والانحراف كان ذلك دليلاً على صحة ما صدر عنهم في تلك الواقعة التاريخية المهمة، وبالتالي إثبات مبدأ البيعة أو الشورى، ومن الواضح أن تمامية تلك الأدلة المثبتة لعدالة الصحابة تتوقف على عدم وجود ما يخالفها من أدلة أخرى من الكتاب والسنة؛ وذلك لأن الذين صدر عنهم ذلك الفعل هم بشر كغيرهم من الناس يمكن بشأنهم الثبات والاستقامة كما يمكن بشأنهم الضلال والانحراف، فهم كغيرهم من الناس من هذه الناحية، ولا توجد أي خصوصية لهم تمنعهم من الانحراف والضلال لمجرد كونهم عاشوا في زمن النبي ﷺ؛ وذلك لوضوح أن من عاش في تلك الفترة: منهم من لم يؤمن أصلاً، بل بقي على الشرك والضلال، ومنهم من آمن بلسانه دون قلبه، ومنهم من وصل إلى قمة النفاق، والقرآن الكريم يصرح في أكثر من مورد وآية عن المنافقين حتى نزلت سورة كاملة بشأنهم.

ولا يستطيع أي أحد أن يستبعد ذلك الاحتمال والتصور بشأنهم، كيف وأن الله سبحانه وتعالى قد أخبر بصريح آياته عن ورود مثل هذا الاحتمال وتطرقة بشأنهم وذلك بقوله تعالى:

﴿أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾^(١)

فلو افترضنا أن الأدلة التي تساق لإثبات عدالة عموم الصحابة معارضة بأدلة أخرى من الكتاب والسنة أو مناقضة لها، ففي تلك الحالة: إما أن يكون الدليل الذي يفترض دلالاته على عدالة عموم الصحابة قطعي الدلالة على ذلك، على نحو لا يمكن معه افتراض اختصاصه ببعض منهم، ويكون الدليل الذي يفترض معارضته له ظني الدلالة على ذلك، أو يكون الأمر بالعكس، بحيث يكون الدليل الذي يفترض دلالاته على عدالة عموم الصحابة ظني الدلالة على ذلك، على نحو لا يمنع من افتراض اختصاصه ببعض منهم، ويكون الدليل الذي يفترض معارضته له قطعي الدلالة على ذلك، كما لو كان دالاً بالدلالة القطعية على أن بعض الصحابة منافقون.

وإما أن يكون كل من الدليل الدال على عدالة عموم الصحابة والدليل الذي يعارضه ظني

الدلالة، على نحو يزول التعارض بينهما بافتراض عدالة البعض منهم دون البعض الآخر. فعلى الأول، لزم الأخذ بالدليل القطعي وتأويل كل ما يخالفه أو يعارضه من الأدلة الأخرى، بالشكل الذي يتناسب مع ذلك الدليل القطعي، فإن لم يمكن التأويل، وجب طرحه، وعليه، فإن كان الدليل القطعي لصالح القول بعدالة عموم الصحابة أخذ به ووجب تأويل أو طرح كل ما يخالفه من الأدلة الأخرى، وحينئذ يمكن افتراض أن ما صدر من الصحابة في السقيفة من البيعة لأبي بكر دليلاً على مشروعية البيعة ونفي النص، وإن كان العكس بطل القول بعدالة عموم الصحابة، ومعه لا يمكن افتراض أن ما صدر عن الصحابة في السقيفة لمجرد كونه صادراً عنهم دليلاً على مشروعية البيعة ونفي النص، بل سوف يكون ذلك الدليل القطعي دليلاً على بطلان ما حصل في السقيفة وعدم مشروعيته، وعلى الثاني: إما أن يوجد ما يمكن معه ترجيح أحد الدليلين على الآخر، أو لا يوجد ذلك.

فإن وجد ما يمكن معه ترجيح أحد الدليلين على الآخر، لزم الأخذ بما هو راجح منهما وتأويل ما يخالفه أو طرحه، وإن لم يوجد ما يمكن معه الترجيح، فحينئذ: إما أن تكون المعارضة بينهما على نحو معارضة العام والخاص، وإما أن لا تكون على هذا النحو، فعلى الأول لزم التخصيص^(١) وبطل القول بعدالة عموم الصحابة، ومعه لا يمكن إثبات مشروعية ما حصل في السقيفة اعتماداً على الالتزام بعدالة الصحابة، وعلى الثاني، فإن أمكن الجمع بينهما بالنحو الذي ينتهي إلى القول بعدالة البعض منهم دون البعض الآخر تكون النتيجة كما سبق، وإن لم يمكن الجمع بينهما حتى بالنحو المتقدم وجب الرجوع إلى نفس الفعل وتقييمه، فإن لم نجد من الكتاب والسنة ما يخالفه وينافيه حكمنا بصحته ومشروعيته وبالتالي إثبات مبدأ البيعة أو الشورى في من يخلف النبي ﷺ بعد وفاته، ويكون إماماً للمسلمين كافة ويجب على الجميع طاعته، وإن وجد ما يخالفه ويكون مانعاً من صحة ذلك الفعل أخذنا بذلك المانع، وحكمنا على ذلك الفعل بعدم الصحة والمشروعية.

(١) قال ابن حجر في فتح الباري، ج ١٢، ص ١٥: «وقد نقل ابن الحاجب على منع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص». وقال المباركفوري في تحفة الأحوذى، ج ٢، ص ٢٠٦: «ذكر ابن الحاجب في مختصر الأصول، والعضد في شرحه، أن تخصيص عام القرآن بالمتواتر جائز اتفاقاً، وأما بخبر الواحد، فقال بجواز الأئمة الأربعة».

والوجه في ذلك هو: إنَّ ما حصل في سقيفة بني ساعدة من البيعة لأبي بكر، لا يمكن أن يكون صحيحاً ومشروعاً إلاّ بدعوى عدم وجود المانع الشرعي من صحته، والمانع الذي يمكن تصوره في المقام يكون على أحد النحوين التاليين:

الأول: أن يثبت بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة كون أمر الإمامة والخلافة بيد الله سبحانه وتعالى وليس للناس في ذلك أي اختيار، شأنها في ذلك شأن النبوة.

الثاني: أن يثبت بالأدلة الشرعية أن النبي ﷺ قد نصّ على أحدٍ بعينه ليكون إماماً وخليفة للمسلمين بعد النبي ﷺ.

فلو فرض وجود مثل أحد هذين النحوين المتقدمين من الأدلة لكان بنفسه دليلاً على إبطال مبدأ البيعة أو الشورى كما هو واضح، وبالتالي إثبات أن الخلافة والإمامة لا تنعقد لأي شخص من الأشخاص، إلاّ بالنص والتنصيب من الله سبحانه وتعالى ولو عن طريق نبيه الكريم ﷺ، وليس للبيعة أو الشورى أو الاختيار أي دخل في ذلك.

وهذا المعنى الذي ذكرناه، هو ممّا تلتزم به مدرسة الخلفاء أيضاً؛ لأنها لا تلتزم بثبوت الإمامة بالبيعة أو الاختيار إلا نتيجة لالتزامها بعدم وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فهذا هو الوجه في توقف تصحيح ما حصل في السقيفة على إثبات عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه.

هذا هو المنهج العلمي والموضوعي الذي ينبغي اتخاذه وسلوكه لقراءة تلك الوقائع التاريخية وتقييمها، وخصوصاً هذه الواقعة المطروحة في المقام بعيداً عن أيّ تبين مسبق أو تعصب أعمى من شأنهما الحيلولة دون الوصول إلى الحقيقة.

ونحن سوف نحاول بقدر الإمكان أن نتبع هذا المنهج العلمي في بحثنا، معتمدين الموضوعية والإنصاف بغية الوصول إلى الحق والحقيقة والضالة المشوذة التي يسعى إليها كل إنسان مسلم يريد النجاة في دينه ودنياه.

الفصل الأول

الصحابة وما جرى في السقيفة

الفصل الأول

الصحابة وما جرى في السقيفة

بيان ما جرى في السقيفة:

الكلام عن أفعال الصحابة ومواقفهم سوف نقتصر فيه على أمر رئيسي مهم وهو عبارة عما جرى في سقيفة بني ساعدة، حيث إن وقوف الباحث على حقيقة الحال في هذا الأمر، سوف يجعله يقف بسهولة ووضوح على حقيقة الحال في الأمور الأخرى. وليبيان ما جرى في سقيفة بني ساعدة من أفعال ومواقف وأقوال، سوف نعتمد النصوص الصحيحة والمعتمدة عند من يرى صحة ذلك الفعل ومشروعيته، ومن أهمها ما ورد في صحيحي مسلم والبخاري.

فقد ورد في صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب قال: «ثم إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول: والله لو مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغررنَّ امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغره^(١) أن يقتل، وأتته قد كان من خبرنا حين توفى الله نبيه ﷺ، إن الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنا علي والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر: يا أبا بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار، فانطلقنا نريدهم، فلما دنونا منهم لقينا رجلاً منهم صالحان، فذكرا ما تمالي عليه القوم، فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ قلنا: نريد إخواننا

(١) قال ابن حجر في فتح الباري، ج ١٢، ص ١٢٢: «قوله تغره أن يقتل، بمشاة مفتوحة وغين معجمة مكسورة وراء ثقيلة بعدها هاء تأنيث، أي: حذراً من القتل، وهو مصدر من أغرته تغريراً أو تغره، والمعنى: أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وصاحبه وعرضهما للقتل».

هؤلاء من الأنصار! فقالوا: لا عليكم أن لا تقرّبوهم، اقضوا أمركم، فقلت: والله لنا تيّنهم، فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة، فإذا رجل مزمل بين ظهرانيهم، فقلت: من هذا؟ قالوا: هذا سعد بن عباد، فقلت: ما له؟ قالوا: يوعك، فلما جلسنا قليلاً تشهّد خطيبهم فأثنى على الله لما هو أهله، ثم قال: أمّا بعد، فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وأنتم معشر المهاجرين رهط، وقد دفت دافة من قومكم، فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأن يحضنونا من الأمر، فلما سكّت أردت أن أتكلّم، وكنت زوّرت مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر، وكنت أداري منه بعض الحد، فلما أردت أن أتكلّم قال أبو بكر: على رسلك، فكرهت أن أغضبه، فتكلّم أبو بكر، فكان هو أحلم منّي وأوقر، والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلّا قال في بديته مثلها أو أفضل، حتى سكّت، فقال: ما نكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولم يعرف هذا الأمر إلّا لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيّهما شئتم، فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح، وهو جالس بيننا، فلم أكره مما قال غيرها، كان والله أن أقدم فتضرب عنقي لا يقربني ذلك من إثم أحب إليّ من أن أتأمّر على قوم فيهم أبو بكر، اللهم إلّا أن تسول إليّ نفسي عند الموت شيئاً لا أجده الآن، فقال قائل الأنصار: أنا جديها المحكك، وعذيقها المرجب، منّا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش، فكثّر اللغط وارتفعت الأصوات حتى فرقت من الاختلاف، فقلت: أبسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون، ثم بايعته الأنصار، ونزونا على سعد بن عباد، فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عباد، فقلت: قتل الله سعد بن عباد^(١).

وفيها قال عمر: «وإنّا والله ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإمّا بايعناهم على ما لا نرضى، وإمّا نخالفهم فيكون فساد، فمنّ بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرّه أن يقتل»^(٢).

وجاء في البخاري أيضاً أنّه قال: «حدثنا إبراهيم بن موسى، أخبرنا هشام، عن معمر، عن الزهري، أخبرني أنس بن مالك رضي الله عنه أنّه سمع خطبة عمر الآخرة حين جلس على

(١) صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

المنبر، وذلك الغد من يوم توفى النبي ﷺ، فتشهد وأبو بكر صامت لا يتكلم، قال: كنت أرجو أن يعيش رسول الله ﷺ حتى يدبرنا- يريد بذلك أن يكون آخرهم- فإن يك محمد ﷺ قد مات فإن الله تعالى قد جعل بين أظهركم نوراً تهتدون به هدى الله محمداً ﷺ، وإن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ، ثاني اثنين، فإنه أولى المسلمين بأمرهم، فقوموا فبايعوه، وكان طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعدة، وكانت بيعة العامة على المنبر.

قال الزهري: عن أنس بن مالك، سمعت عمر يقول لأبي بكر يومئذ: اصعد المنبر، فلم يزل به حتى صعد المنبر فبايعه الناس عامة^(١).

هذا بعض ما جرى في السقيفة بحسب ما ورد في المصادر المعتبرة عند القوم.

الحقائق الموضوعية التي يمكن الوقوف عليها من خلال واقعة السقيفة

إن أهم ما يمكن الوقوف عليه وتحصيله من حقائق من خلال دراسة تلك الواقعة ما يلي:

الحقيقة الأولى: وقوع التشاجر والتناحر بين الصحابة في أمر الخلافة

إن هناك تشاجراً وتناحراً واضحاً بين الصحابة فيمن يخلف النبي ﷺ ويقوم مقامه، بحيث يكون خليفة وإماماً للمسلمين كافة.

ويدل على هذه الحقيقة ما نقله البخاري في الرواية المتقدمة عن عمر بن الخطاب: «فقال قائل الأنصار: أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، منّا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش، فكثرت اللغط وارتفعت الأصوات حتى فرقت من الاختلاف، فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون، ثم بايعته الأنصار، ونزونا على سعد بن عبادة، فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عبادة! فقلت: قتل الله سعد بن عبادة».

ويؤكد هذه الحقيقة أيضاً ما ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد في معرض توجيهه لما ذكره عمر بن الخطاب من أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، حيث قال: «يعني: فجأة أو خلسة، أي إن الإمامة يوم السقيفة مالت إلى توليها الأنفس ولذلك كثر فيها التشاجر، فما قلدها أبو بكر إلا انتزاعاً من الأيدي واختلاسا، وقيل: الفلتة آخر ليلة من الأشهر الحرم فيختلفون فيها أمن الحل هي أم من الحرم، فيسارع الموتور إلى درك الثأر، فيكثر الفساد وتسفك الدماء، فشبهه أيام النبي ﷺ

بالأشهر الحرم، ويوم موته بالقلعة من وقوع الشر من ارتداد العرب، وتخلف الأنصار عن الطاعة، ومنع من منع الزكاة الجري على عادة العرب في أن لا يسود القبيلة إلا رجل منها»^(١).

وقال الزمخشري: «ويجوز أن يريد بالقلعة الخلسة، يعني: أن الإمارة يوم السقيفة مالت إلى توليها كل نفس، ونيط بها كل طمع، ولذلك كثر فيها التشاجر والتجاذب، وقاموا فيها بالخطب، ووثب غير واحد يستصوبها لرجل عشيرته، ويبيدي ويعيد، فما قلدها أبو بكر إلا انتزاعاً من الأيدي، واختلاسا من المخالب، ومثل هذه البيعة جديرة بأن تكون مهيجة للشر والفتنة، فعصم الله من ذلك ووقى»^(٢).

وقال ابن إسحاق: «فكثرت القول حتى كاد أن يكون بينهم في السقيفة حرب وتوعد بعضهم بعضاً»^(٣).

ويؤكد ذلك أيضاً ما ذكره الرازي حيث قال: «إن الصحابة اختلفوا قبل العقد لأبي بكر، فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير»^(٤).

وكذلك ما ذكره الجصاص في معرض حديثه عن الإجماع حيث قال: «ألا ترى: أنهم قد كانوا اختلفوا بعد وفاة النبي ﷺ في أمر الإمامة، فقالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، ثم أجمعوا على بيعه أبي بكر»^(٥).

الحقيقة الثانية: عدم الاستدلال في الواقعة بالنص المباشر على أبي بكر

إن جميع الذين اجتمعوا في السقيفة من المهاجرين فضلاً عن الأنصار، لم يدع أحد منهم أن الرسول ﷺ قد نص بشكل مباشر على أبي بكر، أو على أحد غيره ممن كان حاضراً في السقيفة؛ إذ لا يوجد في ما ينقل من الاحتجاج الذي دار بين المهاجرين والأنصار ما يشير إلى ذلك لا من قريب ولا من بعيد، فإن غاية ما احتج به أبو بكر على الأنصار هو قوله: «ولم يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً»، وإن غاية ما احتج به عمر بن الخطاب هو

(١) مجمع الزوائد، ج ٦، ص ٥.

(٢) الفايق في غريب الحديث، ج ٢، ص ٥٠.

(٣) الرياض النضرة، ج ٢، ص ٢٠٧.

(٤) المحصول، ج ٦، ص ٥١.

(٥) الفصول في الأصول، ج ٣، ص ٣٤٢.

قوله: «وَأَنَّ أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ، ثاني اثنين، فإنه أولى المسلمين بأمرهم، فقوموا فبايعوه»، وهذا يكشف بوضوح عن عدم وجود نص مباشر أو غير مباشر من النبي ﷺ على أبي بكر، وإلا كان الأولى لهم الاحتجاج به بدلاً من الاحتجاج بهذه العمومات التي لا تعطي حقاً لأبي بكر على غيره من الصحابة سواء كانوا من المهاجرين أم من الأنصار.

الحقيقة الثالثة: إن عمر بن الخطاب هو الذي مكّن أبا بكر من الخلافة

المتأمل في واقعة السقيفة، يجد أنّ عمر بن الخطاب هو الذي مكّن أبا بكر من الخلافة، وهذا يعني أنّ خلافة أبي بكر كانت تنصيباً من قبل عمر بن الخطاب وليست هي من نتائج البيعة له؛ وذلك لأنّ البيعة جاءت متأخرة عن التنصيب.

والذي يدل على هذه الحقيقة ما قاله عمر بن الخطاب في واقعة السقيفة: «وَأَنَّ أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ، ثاني اثنين، فإنه أولى المسلمين بأمرهم، فقوموا فبايعوه»، فإنه قد أمر بمبايعته لكونه بنظره أولى المسلمين بأمرهم، ولا معنى لكونه كذلك إلا كونه إماماً وخليفةً لهم، وإلا فكيف أصبح أولى المسلمين بأمرهم؟ ومن أين جاءت له هذه الولاية التي ادّعاها عمر بن الخطاب؟ وهذا يعني أنّ إمامته وخلافته للمسلمين كانت بنظر عمر بن الخطاب ثابتة له قبل البيعة. ويؤكد ذلك ما قاله الآمدي في غاية المرام: «الواحد من أهل الحل والعقد والاثنان كاف في الانعقاد ووجوب الطاعة والالتقياد؛ لعلمنا بأنّ السلف من الصحابة مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين والمحافظة على قواعد المسلمين، اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنين من أهل الحل والعقد، كعقد عمر لأبي بكر، وعبد الرحمن بن عوف لعثمان»^(١).

ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر بقوله: «وفي رواية عبد الرزاق عن معمر عند الإسماعيلي لقد رأيت عمر يزعم أبا بكر إلى المنبر إزعاجاً»^(٢).

وقال عبد الرزاق الصنعاني: «قال الزهري: وأخبرني أنس قال: لقد رأيت عمر يزعم أبا بكر إلى المنبر إزعاجاً»^(٣).

وكذلك ما جاء عن الطبري حيث قال: «فقال عمر: ابسط يدك يا أبا بكر فلا يبايعك، فقال أبو

(١) غاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ٢٨١، ونحوه في المواقيف، ج ٢، ص ٥٩١.

(٢) فتح الباري، ج ١٣، ص ١٨٠.

(٣) المصنف للصنعاني، ج ٥، ص ٤٣٨.

بكر: بل أنت يا عمر، فأنت أقوى لها مني، قال: وكان عمر أشد الرجلين، قال: وكان كل واحد منهما يريد صاحبه يفتح يده يضرب عليها، ففتح عمر يد أبي بكر وقال: إن لك قوتي مع قوتك، قال: فبايع الناس واستثبتوا للبيعة»^(١).

إن قلت: إن ما قاله عمر بن الخطاب لا يعني تنصيباً منه لأبي بكر لمقام الإمامة والخلافة، وإنما كان ذلك تعبيراً عن رأيه واختياره فهو مجرد ترشيح لا أكثر، ولا يلزم الآخرين القبول به؟
كان الجواب: أولاً: إن ما حصل من التشاجر والتناحر بين المهاجرين والأنصار لا ينسجم مع القول بأن ذلك مجرد تعبير عن الرأي.

ثانياً: إن مجرد إبداء الرأي لا بد وأن يكون بنحو ودّي، لا أن يفرض بالقوة كما هو الظاهر من الروايات الناقلة لتلك الواقعة، والتي جاء فيها أن عمر قال: «لا ينبغي هذا الأمر ولا يصلح إلا لرجل من قريش، ولن ترضى العرب إلا به، ولن تعرف الإمارة إلا له، والله ما يخالفنا إلا قتلناه»^(٢).

أمران مهمان يظهران ممّا سبق:

ومن جميع ما مضى يظهر لنا أمران:

الأول: إن تلك البيعة التي أمر الناس بها ليست إلا تعبيراً عن الإقرار له بتلك الإمامة التي ثبتت له في رتبة سابقة بنظر الخليفة عمر بن الخطاب وليست هي التي جعلته إماماً.
الثاني: إن عمر بن الخطاب يرى لزوم البيعة لأبي بكر وليس للناس في ذلك أي اختيار.

الحقيقة الرابعة: عدم الدليل على أن بيعة الأنصار كانت طوعاً

إن المتأمل بدقة في الروايات التي نقلت لنا ما حصل بعد وفاة النبي ﷺ من اجتماع بعض المهاجرين إلى أبي بكر، واجتماع بعض الأنصار في سقيفة بني ساعدة، وتخلف البعض الآخر وانشغاله بتجهيز النبي ﷺ، يجد بوضوح أنه لا دليل على أن البيعة لأبي بكر كانت طوعاً، فاحتمال دخول الكثيرين فيها كرهاً وبالقوة مما لا يمكن استبعاده، خصوصاً مع ملاحظة ما حصل بينهم من التشاجر والتناحر في هذا الأمر، وهذا يقتضي بطبيعة الحال مرور فترة من الزمن لكي تهدأ النفوس المتخاصمة، والحال أن البيعة قد حصلت في نفس تلك الأجواء المشحونة، الأمر الذي يستبعد معه أن تكون تلك البيعة قد حصلت اختياراً وطوعاً.

(١) تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٢، ص ٤٤٤.

(٢) الرياض النضرة، ج ٢، ص ٢٠٧، فتح الباري، ج ٧، ص ٢٤، سبل الهدى والرشاد، ج ١٢، ص ٣١٣.

ويؤكد ذلك ما نقله ابن حجر بقوله: «وقد بينَّ عمر سبب إسراهم ببيعة أبي بكر لما خشوا أن يبايع الأنصار سعد بن عباد، قال أبو عبيدة: عاجلوا ببيعة أبي بكر خيفة انتشار الأمر، وأن يتعلق به من لا يستحقه فيقع الشر»^(١).

وهذا يدلّ دلالة واضحة على أنّ الأنصار وغيرهم لم يكونوا يرغبون بمبايعة أبي بكر، الأمر الذي يجعل من القول بأنهم بايعوا طوعاً أمراً غريباً، خصوصاً مع عدم مرور فترة زمنية معقولة يمكن معها تغيير الدوافع والمواقف وانقلاب الأمر، من التنازل عما كانوا قد طالبوا به أولاً وقبولهم ببيعة أبي بكر ثانياً.

ويؤكد هذا المعنى ما قاله القاضي الجرجاني: «وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا: منا أمير ومنكم أمير»^(٢).

الحقيقة الخامسة: ظهور منطق القوة في تحصيل البيعة

كما أنّه قد دلّ الدليل على أنّ القوم قد حاولوا تحصيل البيعة من علي بن أبي طالب عليه السلام بالإكراه والقوة، كما تشهد بذلك الواقعة المعروفة بواقعة «يوم الدار».

فقد جاء في تاريخ الطبري أنّه قال: «أتى عمر بن الخطاب منزل علي، وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين، فقال: والله لأحرقنّ عليكم أو لتخرجنّ إلى البيعة! فخرج عليه الزبير مصلتاً بالسيف فعثر فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه فأخذوه»^(٣).

وجاء فيه أيضاً: «وتخلف علي والزبير، واختلط الزبير سيفه وقال: لا أغمده حتى يبايع علي، فبلغ ذلك أبا بكر وعمر، فقال عمر: خذوا سيف الزبير فاضربوا به الحجر، قال: فانطلق إليهم عمر، فجاء بهما تعباً وقال: لتبايعان وأنتما طائعان أو لتبايعان وأنتما كارهان، فبايعا»^(٤).

وقال ابن أبي شيببة الكوفي: «حدثنا محمد بن بشر، حدثنا عبيد الله بن عمر، حدثنا زيد بن أسلم عن أبيه أسلم، أنّه حين بويع لأبي بكر بعد رسول الله ﷺ، كان علي والزبير يدخلان على فاطمة بنت رسول الله ﷺ فيشاورونها ويرتجعون في أمرهم، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب

(١) فتح الباري، ج ١٢، ص ١٣٢.

(٢) شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٥٤.

(٣) تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٢، ص ٤٤٣، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٥٦ و ٥٧، و ج ٦، ص ٤٨.

(٤) تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ج ٢، ص ٤٤٤.

خرج حتى دخل على فاطمة فقال: يا بنت رسول الله ﷺ! والله ما من أحد أحب إلينا من أبيك، وما من أحد أحب إلينا بعد أبيك منك، وأيم الله ما ذاك بمانعي إن اجتمع هؤلاء النفر عندك، إن أمرتهم أن يحرق عليهم البيت، قال: فلما خرج عمر جاءوها فقالت: تعلمون أن عمر قد جاءني وقد حلف بالله لئن عدتم ليحرقن عليكم البيت وأيم الله ليضمن لما حلف عليه، فانصرفوا راشدين فروا رأيكم ولا ترجعوا إلي، فانصرفوا عنها، فلم يرجعوا إليها حتى بايعوا لأبي بكر^(١).

فإذا كان منطق القهر والقوة وفرض الأمر الواقع قد تمّ استخدامه مع علي بن أبي طالب عليه السلام، مع علم الجميع بمنزلته وعظيم شأنه وقربه من رسول الله ﷺ، فما بالك بغيره ممن لا حول له ولا قوة؟!

ابن أبي الحديد وهذه الحقيقة:

ويدل على ذلك أيضاً ما ذكره ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة حيث جاء فيه: «وقال البراء بن عازب: لم أزل لبني هاشم محباً، فلما قبض رسول الله ﷺ خفت أن تتمالأ قريش على إخراج هذا الأمر عنهم، فأخذني ما يأخذ الوالدة العجول، مع ما في نفسي من الحزن لوفاة رسول الله ﷺ، فكننت أتردد إلى بني هاشم وهم عند النبي ﷺ في الحجرة، وأنفقد وجوه قريش، فأنى كذلك إذ فقدت أبا بكر وعمر، وإذا قائل يقول: القوم في سقيفة بني ساعدة، وإذا قائل آخر يقول: قد بويع أبو بكر، فلم ألبث وإذا أنا بأبي بكر قد أقبل ومعه عمر وأبو عبيدة وجماعة من أصحاب السقيفة، وهم محتجزون بالأزر الصنعانية، لا يمرون بأحد إلا خطبوه، وقدموه فمدوا يده فمسحوها على يد أبي بكر يبايعه، شاء ذلك أو أباي^(٢)».

ثلاثة أمور تنكشف مما ذكره ابن أبي الحديد:

وهذا الذي ذكرناه يكشف عن ثلاثة أمور:

الأول: إن أغلب الذين بايعوا خارج السقيفة كانت بيعتهم بالإكراه وليست طوعاً.

الثاني: رفض الإمام علي عليه السلام ومن كان معه لكل ما حصل في السقيفة وامتناعهم عن مبايعة أبي بكر: إن لا تفسير لقول عمر بن الخطاب: «والله لأحرقنّ عليكم أو لتخرجنّ إلي البيعة!» إلا الذي ذكرناه.

(١) المصنّف لأبن أبي شيبه، ج ٨، ص ٥٧٢، ومثله في شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٤٥.

(٢) شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢١٩.

الثالث: إنَّ من الصحابة من كان يرى أنَّ أمر الخلافة والإمامة في بني هاشم دون غيرهم، وهو ما يكشف عنه قول البراء بن عازب: «فلما قبض رسول الله ﷺ خفت أن تتمالا قريش على إخراج هذا الأمر عنهم»، وهذا يعني أنَّ ما حصل في السقيفة بنظر البراء بن عازب كان غصباً للخلافة وإخراجها عن أهلها، كما أنَّ قوله يكشف عن أنَّ قريشاً كانت تخطط لهذا الأمر.

الحقيقة السادسة: تخلف بعض أكابر الصحابة ومعارضتهم لأمر البيعة

ثبت من خلال الروايات المتقدمة أنه لم يكن حاضراً من أكابر الصحابة في السقيفة إلا نفر القليل، وقد تخلف عنها وعارضها الكثير من خيرة الصحابة، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام وأهل بيته.

جاء في صحيح مسلم ما نصه: «فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك، قال: فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت، وعاشت بعد رسول الله ﷺ ستة أشهر، فلما توفيت دفنها زوجها علي بن أبي طالب ليلاً، ولم يؤذن بها أباً بكر، وصلى عليها علي، وكان لعلي من الناس وجهة حياة فاطمة، فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس، فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن بايع تلك الأشهر، فأرسل إلى أبي بكر أن اتنا ولا يأتنا معك أحد كراهية محضر عمر بن الخطاب»^(١).

وكذلك جاء عن ابن الأثير قوله: «وكان عمر بن الخطاب أول من بايعه، وكانت بيعته في السقيفة يوم وفاة رسول الله ﷺ، ثم كانت بيعة العامة من الغد، وتخلف عن بيعته علي وبنو هاشم والزيبر ابن العوام وخالد بن سعيد بن العاص وسعد بن عباد الأنصاري، ثم إنَّ الجميع بايعوا بعد موت فاطمة بنت رسول الله ﷺ إلا سعد بن عباد، فإنه لم يبايع أحداً إلى أن مات، وكانت بيعتهم بعد ستة أشهر على القول الصحيح»^(٢)، ولم يقتصر الأمر على هؤلاء بل هناك غيرهم أيضاً.

وقال أيضاً في التاريخ المعروف بالكامل: «فبايعه عمر وبايعه الناس، فقال الأنصار أو بعض: لا نبايع إلا علياً. قال: وتخلف علي وبنو هاشم والزيبر وطلحة عن البيعة، وقال الزبير: لا أغمد سيفي حتى يبايع علي، فقال عمر: خذوا سيفه فاضربوا به الحجر، ثم أتاهم عمر فأخذهم للبيعة»^(٣).

(١) صحيح البخاري، ج ٥، ص ٨٢، صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٥٤، صحيح ابن حبان، ج ١١، ص ١٥٣.

(٢) أسد الغابة، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٣) الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٢٥.

ثم قال في آخر الفصل: «قال الزهري: بقي علي وبنو هاشم والزبير ستة أشهر لم يبايعوا أبا بكر، حتى ماتت فاطمة صلوات الله عليها فبايعوه»^(١).

ويؤكد ذلك أيضاً ما جاء عن ابن حجر في معرض توجيهه لما يظهر من التنافي بين ما قاله عمر بن الخطاب: «تخلف عنا الأنصار بأجمعها في سقيفة بني ساعدة»، وبين ما تنقله الروايات من اجتماع الأنصار في تلك السقيفة، حيث قال: «فيجمع بأنهم اجتمعوا أولاً ثم افترقوا؛ وذلك أن الخزرج والأوس كانوا فريقين، وكان بينهم في الجاهلية من الحروب ما هو مشهور فزال ذلك بالإسلام، وبقي من ذلك شيء في النفوس، فكأنهم اجتمعوا أولاً، فلما رأى أسيد ومن معه من الأوس أبا بكر ومن معه افترقوا من الخزرج إيثاراً لتأثير المهاجرين عليهم دون الخزرج»^(٢).

كما أن سعد ابن عبادة رغم حضوره إلى السقيفة فإنه لم يبايع، وهو ما أكده ابن حجر بقوله: «ثم لم يقع من سعد بعد ذلك شيء يعاب به، إلا أنه امتنع من بيعة أبي بكر فيما يقال، وتوجه إلى الشام فمات بها، والعذر له في ذلك أنه تأول أن للأنصار في الخلافة استحقاقاً، فبني على ذلك وهو معذور، وإن كان ما اعتقده من ذلك خطأ»^(٣).

وكذلك ما جاء عن ابن عبد البر حيث قال: «وتخلف عن بيعته سعد ابن عبادة وطائفة من الخزرج وفرقة من قريش ثم بايعوه»^(٤).

ويظهر من ذلك كله أن ما حصل في السقيفة لم يكن برضا وتسليم من أغلب الصحابة، بل أن الكثير منهم قد تخلف عن البيعة.

الحقيقة السابعة: استناد عمر في أحقية أبي بكر بالخلافة إلى آية الغار

إن الخلافة بنظر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إمامة في أمور الدين والدنيا؛ وذلك بقريته قوله: «فإن يك محمد ﷺ قد مات فإن الله تعالى قد جعل بين أظهركم نوراً تهتدون به، هدى الله محمداً ﷺ، وأن أبا بكر صاحب رسول الله ﷺ ثاني اثنين، فإنه أولى المسلمين بأموركم، فقوموا فبايعوه». وهذا يدل بوضوح على أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب يرى أن أبا بكر أولى

(١) المصدر السابق، ص ٢٣١.

(٢) فتح الباري، ج ٧، ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٥.

(٤) الاستيعاب، ج ١، ص ٢٩٧.

المسلمين بأمرهم من أي صحابي آخر، وذلك استناداً لآية الغار، ولأنه كان يرى في الشخص الذي يجب على الناس مبايعته أن يكون أهدى الناس إلى طريق الحق، وأكثرهم معرفة بأحكام الله سبحانه وتعالى، وأعلمهم بكتابه الكريم وبما جاء به النبي ﷺ، وإلا فلو لم يكن كذلك فكيف يمكن للآخرين أن يهتدوا به؟! وكيف يكون أولى المسلمين بأمرهم؟! وكل هذه المواصفات كانت بنظر الخليفة عمر بن الخطاب منحصرة في شخص أبي بكر مستدلاً على ذلك بآية الغار.

ويؤكد هذا المعنى ما نقله ابن حجر بقوله: «قال ابن التين: قدم الصحبة لشرفها، ولما كان غيره قد يشاركه فيها عطف عليها ما انفرد به أبو بكر وهو كونه ثاني اثنين، وهي أعظم فضائله التي استحق بها أن يكون الخليفة من بعد النبي ﷺ، ولذلك قال: وإنه أولى الناس بأمركم»^(١). ثم إن هذه المواصفات التي يجب توفّرها في الخليفة بحسب ما أورده عمر بن الخطاب، يتطلب الالتزام بأن يكون الخليفة معصوماً أو قريباً من ذلك، الأمر الذي لا يمكن إثباته لأبي بكر بمجرد كونه ثاني اثنين.

الحقيقة الثامنة: لا دور للبيعة في ثبوت من له حق الولاية على الأمة

إن الذي يتأمل في ما حصل في السقيفة، يجد أن عمر بن الخطاب قد قرر ثبوت الإمامة لأبي بكر قبل حصول البيعة، الأمر الذي كان يعني بنظره أن البيعة لأبي بكر لازمة وليس للصحابة في ذلك أي اختيار، والدليل الذي استدل به عمر بن الخطاب على لزوم ذلك هو عبارة عن كون أبي بكر صاحب رسول الله ﷺ ثاني اثنين، والذي فرع عليه كونه أولى المسلمين بأمرهم. وهذا يعني أن عمر بن الخطاب يرى في الشخص الذي يكون خليفة رسول الله ﷺ أن يكون واجداً للمواصفات التي تجعله أولى المسلمين بأمرهم حتى تجب البيعة له، وليست البيعة بنفسها موجبة لكونه أولى المسلمين بأمرهم، وهذا اعتراف صريح من الخليفة عمر بن الخطاب بأن الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ هي ثابتة لمن يتمتع بمواصفات تجعل منه أولى المسلمين بأمرهم، الأمر الذي يجب معه على جميع المسلمين مبايعته، وما البيعة إلا تعبير عن الإقرار والقبول والتسليم بولايته التي ثبتت له بسبب تلك المواصفات التي يتمتع بها، والالتزام له بوجوب الطاعة الذي ثبت له بمقتضى ولايته، وليست البيعة هي التي جعلته أولى المسلمين بأمرهم،

(١) فتح الباري، ج ١٣، ص ١٨٠.

ويؤكد ذلك ما نقله ابن حجر عن ابن التين فيما نقلناه عنه في الحقيقة السابقة.

وبناءً على ذلك، ووفقاً للمبدأ الذي قرره عمر بن الخطاب، لا يصح القول بأن الإمامة والخلافة تثبت لأبي بكر بالبيعة، بل هي قد تثبت له بالنص وهو آية الغار، والذي يرى عمر بن الخطاب أن مقتضاه كون أبي بكر أولى المسلمين بأمرهم، ومن هنا، ينبغي التفريق بين أمرين لا ينبغي الخلط بينهما، وهما: ثبوت الولاية والإمامة لشخص من الناس على الأمة من جهة، ولزوم الطاعة والقبول بتلك الولاية من جهة أخرى، ومن الواضح أن البيعة لذلك الشخص لا مدخلة لها في الأمر الأول؛ لأن الإمامة والخلافة بحسب ما قرره عمر بن الخطاب ثابتة له وبقطع النظر عن البيعة، وإنما لها مدخلة في الأمر الثاني فقط، باعتبار أن مجرد ثبوت هذا الحق له من دون القبول والإقرار به يحول دون ترتب الأهداف والآثار المطلوبة من ممارسة هذا الحق وتفعيله أو تطبيقه على الواقع الخارجي، وهذا لا يعني بوجه من الوجوه توقف ثبوت هذا الحق لهذا الشخص أو ذلك على البيعة أو القبول، بل إن دور البيعة ليس إلا السماح لمن له الحق من أن يطبق ذلك الحق ويجعله قادراً على ممارسته لأجل تحقيق الغرض المطلوب منه.

ويدل على ذلك ما فعله النبي ﷺ؛ حيث طلب البيعة لنفسه من جميع المسلمين مع أنه أولى بهم من أنفسهم، ولا يمكن لأحد أن يدعي هنا أن هذه الولاية لم تثبت للنبي ﷺ إلا بعد البيعة، بل من المقطوع به أنها ثابتة له من الله سبحانه وبقطع النظر عن قبول الناس أو عدم قبولهم.

فالببيعة إذن بناءً على ما صرح به الخليفة عمر بن الخطاب ليست هي التي جعلت أبا بكر أولى المسلمين بأمرهم، بل الهدف منها الالتزام بقبول تلك الولاية الثابتة له في رتبة سابقة وفقاً للمؤهلات والمواصفات التي يراها عمر بن الخطاب في أبي بكر، وعليه، فالمفروض أن يكون الخلاف في مسألة الإمامة والخلافة منحصراً في تشخيص من تثبت له الولاية حتى يجب على الأمة مبايعته، فالبيعة لشخص ما فرع ثبوت الولاية له عليهم في رتبة سابقة وليس العكس، وهذا ما أشار إليه أبو بكر بقوله: «ولم يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»، فإذا كانت الإمامة والخلافة لا تثبت لشخص من الأشخاص إلا بعد البيعة له فلم يبق أي معنى يذكر لمثل هذا الاحتجاج من أبي بكر كما هو واضح، إذ كيف جاز له أن يحصر الأمر بقريش دون غيرهم؟ وعلى أي شيء قد استند في ذلك؟! وهذا اعتراف صريح بأن دائرة الاختيار تنحصر في قريش دون غيرهم، الأمر الذي يعني بطلان القول بانعقاد الإمامة بالاختيار كما هو واضح.

أمر في غاية الأهمية يتضح مما سبق:

ويتبين مما مرَّ أنّ حقيقة الخلاف بين أتباع مدرسة الخلفاء وأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام تكمن في تشخيص من له حق الولاية والإمامة على الأمة حتى يجب على الأمة مبايعته، وعليه، فالقول بأنَّ الإمامة تتعقد بالبيعة والاختيار أو غير ذلك ما هو إلا مغالطة واضحة ومخالفة صريحة لما حصل في السقيفة، فإنَّ الواضح منها أنّ الخلاف بين المهاجرين والأنصار كان منحصراً في تشخيص من يجب على الأمة مبايعته، فادّعت الأنصار أنّه منها، وأدعى المهاجرون أنّه منهم واحتجوا لذلك بالحديث المذكور، وكل منهما يرى وجوب مبايعة الأمة له، ومعه لا مجال إطلاقاً للقول بحصول الإمامة بالبيعة أو الاختيار أو غير ذلك، ويؤكد هذا المعنى ما ذكره الإيجي في المواقف حيث قال: «إنَّ البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية»^(١).

الحقيقة التاسعة: نقطة الخلاف تكمن في تحديد من هو المنصوص عليه

يظهر مما تقدم أنّه لا طريق لمعرفة الإمام لكي يجب على الناس مبايعته إلا النص من قبل النبي صلى الله عليه وآله، إما بتسميته مباشرة، أو بالإخبار عن مواصفاته التي تؤهله لهذا المقام، وعلى كلا التقديرين، فالإمامة لا تثبت لأحدٍ إلا بالنص، وعليه، فالقول بأنَّ النبي صلى الله عليه وآله قد نص على أحدٍ بعينه ليكون إماماً وخليفة للأمة من بعده ليس جزافاً.

ووفقاً لما تقتضيه واقعة السقيفة وما قرره الإيجي، سوف يكون الخلاف بين أتباع مدرسة الخلفاء وأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام في تحديد من هو المنصوص عليه للإمامة لا في أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد نص على أحدٍ بعينه أو لا، فمدرسة الخلفاء تعتقد وفقاً لما تقدم - وإن لم تصرّح بذلك - أنّ النص كان على أبي بكر وهو آية الغار بحسب ما يراه عمر بن الخطاب، أو ما كشفت عنه البيعة بحسب ما قرره الإيجي، بينما تعتقد مدرسة أهل البيت عليهم السلام أنّ النص كان على علي بن أبي طالب عليه السلام تمسكاً بالنصوص التي أدعي دالالتها على ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢)، وغيرها من الآيات الأخرى التي سوف نستعرضها في محلها، أو

(١) المواقف، ج ٣، ص ٥٩٢.

(٢) المائدة: ٥٥

قوله ﷺ في يوم الغدير: «من كنت مولاه فعلي مولاه»^(١)، وقوله ﷺ في حقه: «إنه مني وأنا منه وهو وليكم بعدي»^(٢)، وغير ذلك من الأحاديث الأخرى، والتي سوف نستعرضها في البحث إن شاء الله تعالى.

وعليه، فالمنهج العلمي يقتضي من الباحث الموضوعي أن يتأمل بدقة وإنصاف في تلك النصوص التي يستدل بها كل من الفريقين.

الحقيقة العاشرة: التنازع في أمر الخلافة والنبي لم يدفن بعد

إنَّ القوم قد تنازَعوا في أمر الخلافة والنبي لم يدفن بعد، ويدل على ذلك ما قاله ابن حجر: «فلم يكن بين الوفاة النبوية وعقد الخلافة لأبي بكر إلا دون اليوم والليلة»^(٣).

الحقيقة الحادية عشرة: حسم أمر الخلافة عند المهاجرين قبل السقيفة

إنَّ الأمر قد قرر بخلافة أبي بكر من قبل بعض المهاجرين قبل البيعة الكبرى التي حصلت في المسجد، بل حتى قبل الاجتماع في السقيفة.

ويدل على ذلك: ما جاء في الرواية التي جاءت عن عمر بن الخطاب عندما نقل إليه خبر من قال: «لو قد مات أمير المؤمنين قد بايعت فلاناً»، فقال: «وليس فيكم من يقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر، إنَّه كان من خيرنا حين توفي رسول الله ﷺ، وإنَّ علياً والزبير ومن معه تخلفوا عنه في بيت فاطمة، وتخلَّفت عنَّا الأنصار بأسرها في سقيفة بني ساعدة، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر»^(٤)، وفي رواية أخرى قال: «إنَّ الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة وخالف

(١) فتح الباري، ج ٧، ص ٦١، وقال عنه: «وأما حديث من كنت مولاه فعلي مولاه، فقد أخرجه الترمذي والنسائي، وهو كثير الطرق جداً، وقد استوعبها بن عمدة في كتاب مفرد، وكثير من أسانيدھا صحاح وحسان». وسيأتي لاحقاً التعرض لمصادر هذا الحديث مفصلاً.

(٢) مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٥٦، فتح الباري، ج ٨، ص ٥٢، تحفة الأحوذى، ج ١٠، ص ١٤٦، السنن الكبرى للنسائي، ج ٥، ص ١٢٢، كنز العمال، ج ١١، ص ٦٠٨، فيض القدير، ج ٤، ص ٤٧١، وقال فيه: «قال جدنا للأُم الزين العراقي: الأجلح الكندي، وثقه الجمهور وباقي رجاله رجال الصحيح، وروى الترمذي والنسائي من حديث عمران بن الحصين في قصة طويلة مرفوعاً: ما تريدون من علي، إنَّ علياً مني وأنا من علي، وهو ولي كل مؤمن بعدي. وقال الترمذي: حديث حسن غريب».

(٣) فتح الباري، ج ١٢، ص ١٧٩.

(٤) مسند أحمد، ج ١، ص ٥٥، المصنف للصنعاني، ج ٥، ص ٤٤٢.

عنا على والزيبر ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر^(١)، فإنّ هذا الكلام يتضمن أمرين:
الأول: اجتماع المهاجرين إلى أبي بكر قبل مجيئهم إلى السقيفة.

الثاني: تخلف علي والزيبر ومن كان معهما في بيت فاطمة، وتخلف الأنصار جميعهم في سقيفة بني ساعدة.

ولا إشكال في أنّ الاجتماع إلى أبي بكر لم يكن لمجرد الاجتماع بما هو اجتماع، بل كان الهدف الرئيسي منه هو التباحث والتشاور في أمر الخلافة، ومما يؤكد هذا المعنى بل يدل عليه ما ورد من الروايات التي تتحدث عن واقعة السقيفة، والتي جاء فيها: «فاجتمع المهاجرون يتشاورون، فبينما هم كذلك يتشاورون إذ قالوا: انطلقوا بنا إلى إخواننا من الأنصار، فإنّ لهم في هذا الحق نصيباً، فانطلقوا فأتوا الأنصار، فقال رجل من الأنصار: منا رجل ومنكم رجل^(٢)، وعليه، فإمّا أن يراد من التخلف المذكور في رواية عمر بن الخطاب السابقة هو مجرد التخلف عن الاجتماع، وإمّا أن يراد منه رفض القرار الذي اتخذته المهاجرون في أمر الخلافة ومبايعتهم لأبي بكر، والأول بعيد جداً؛ إذ لا يسجّم مع قوله: «وليس فيكم من يقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر، إنّه كان من خيرنا حين توفي رسول الله ﷺ»، فإنّه في سياق الكلام على ما حصل من البيعة لأبي بكر، فيكون مراده من التخلف الذي أشار إليه هو التخلف عن مبايعته والقبول به، ويكون معنى الاجتماع إلى أبي بكر هو الرضا به خليفة للمسلمين بعد النبي ﷺ، وهذا يعني أنّ أمر الخلافة قد حسم قبل المجيء إلى السقيفة.

وبهذا يتضح لنا قول الأنصاري مخاطباً المهاجرين عندما جاءوا إلى السقيفة: «فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وأنتم معشر المهاجرين رهط وقد دفت دافة من قومكم فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، وأن يحضنونا من الأمر^(٣)»؛ إذ لا معنى لقوله هذا ما لم يكن المهاجرون قد قرروا أمراً قبل مجيئهم إلى السقيفة كما هو واضح.

(١) صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٦.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، ج ٨، ص ١٤٥، كنز العمال، ج ٥، ص ٦٤٨، مجمع الزوائد، ج ٥، ص ١٨٢، الأحاد والمثاني، ج ٢، ص ١٤، السنن الكبرى للنسائي، ج ٤، ص ٢٦٤، المعجم الكبير، ج ٧، ص ٥٧، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٨، ص ١٤٧.

(٣) قال الزمخشري: «ويحضنونا عنه: أي: يحببونا ويجعلونا في حضن، أي: في ناحية»، راجع الفايق في غريب الحديث، ج ١، ص ٢٥٣.

الحقيقة الثانية عشرة: بطلان مشروعية البيعة لأبي بكر بنفس مبدأ البيعة

تبيّن من خلال الحقيقة السابقة أنّ اجتماع المهاجرين إلى أبي بكر لم يكن لمجرد الاجتماع وإنما هو للتشاور في أمر الخلافة، وعليه، فإنّما أنّ نلتزم بانعقاد البيعة لأبي بكر بمجرد اجتماع المهاجرين إليه وقبل المجيء إلى السقيفة، وإنّ ما حصل بعد المجيء إلى السقيفة من البيعة لم يكن سوى الإعلان عن تلك البيعة لأجل إعلام الأنصار بذلك، وإنّما أنّ نلتزم بانعقادها له بنفس بيعة عمر بن الخطاب له في السقيفة، وأنّ مجرد الاجتماع إليه والرضا به خليفة لا يوجب انعقاد البيعة ما لم ينضم إليها ما يكشف عنها من وضع اليد باليد بقصد البيعة، وعلى كلا التقديرين فلا مشروعية لهذه البيعة، ولا تتعقد بها الإمامة؛ لأنّها تكون قد حصلت بعد انعقاد الإمامة والخلافة لغيره، ومن المعلوم أنّ القوم يلتزمون بعدم انعقاد الإمامة لأي شخص بعد انعقادها لغيره، ويؤكد هذا المعنى ما نقله ابن حجر بقوله: «وقد بيّن عمر سبب إسرارهم ببيعة أبي بكر لما خشوا أن يبايع الأنصار سعد بن عبادة، قال أبو عبيدة: عاجلوا ببيعة أبي بكر خيفة انتشار الأمر، وأن يتعلّق به من لا يستحقّه فيقع الشر»^(١)، فهذا يدل على أنّ انعقاد الإمامة والخلافة بالبيعة لشخص من الأشخاص يكون مانعاً من انعقادها لغيره، وأنّ البيعة لشخص من الأشخاص إذا حصلت بعد انعقادها لغيره تكون غير مشروعة، ولا تتعقد بها الإمامة، الأمر الذي يعني عدم مشروعية البيعة لأبي بكر وعدم مشروعية إمامته وخلافته حتى مع الالتزام بانعقاد الإمامة بالبيعة؛ لأنّها على كلا الالتزامين السابقين تكون قد حصلت بعد انعقاد الإمامة والخلافة لسعد بن عبادة على تقدير كون اجتماع الأنصار في السقيفة إنّما هو لأجل مبايعتهم لسعد بن عبادة، أمّا على الالتزام الأول فواضح؛ لأنّ اجتماع المهاجرين إلى أبي بكر كان بعد اجتماع الأنصار إلى سعد بن عبادة والرضا به خليفة بحسب الفرض، فلو كان مجرد الاجتماع إلى شخص والرضا به خليفة يوجب انعقاد البيعة له، فسوف تكون البيعة لأبي بكر قد حصلت بعد انعقاد الإمامة لسعد بن عبادة، فلا تكون مشروعة، وأمّا على الالتزام الثاني، فلا أنّه من غير المعقول أنّ لا يحصل ذلك لسعد بن عبادة إذا فرض كون اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لأجل مبايعته؛ فإنّ مجرد المصافحة ووضع اليد باليد للتعبير عن البيعة ليس بالأمر العسير فعله على الأنصار الذين اجتمعوا أساساً لمبايعة سعد بن عبادة بحسب الفرض، ومن المعلوم أنّ الإمامة والخلافة تتعقد بالواحد أو الاثنين

(١) فتح الباري، ج ١٢، ص ١٢٢.

بحسب مباني القوم، وهذا مما يقطع بحصوله لسعد بن عباد، إما قبل مجيء الأنصار إلى السقيفة، وإما بعد مجيئهم وقبل مجيء المهاجرين إليها، الأمر الذي يعني أن ما حصل في السقيفة من قبل عمر بن الخطاب من البيعة لأبي بكر كان انقلاباً وخروجاً عن الشرعية التي وصل بها أبو بكر نفسه لمقام الإمامة والخلافة.

الحقيقة الثالثة عشرة: غياب مبدأ الشورى تماماً في تلك الواقعة

ومما يمكن استكشافه والوقوف عليه من خلال التأمل في واقعة السقيفة، هو: الغياب الكامل لمبدأ الشورى في تلك الواقعة، ويكفي دليلاً على ذلك ما حصل من التشاجر والتناحر بين المهاجرين والأنصار في السقيفة، وكذلك ما قاله عمر بن الخطاب: «ثم إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول: والله لو مات عمر بايعت فلاناً، فلا يفترونّ امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمّت، ألا وإنّها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرّه أن يقتل». فإنّ وصف الخليفة عمر بن الخطاب لبيعة أبي بكر بأنها فلتة وقد تمّت وتحذيره من الوقوع في مثلها والتهديد بالقتل لمن يبايع من غير مشورة من المسلمين لهو اعتراف صريح بأنّ بيعة أبي بكر لم تكن عن مشورة.

ويؤكد ذلك ما قاله الداوودي: «معنى قوله كانت فلتة: أنها وقعت من غير مشورة مع جميع من كان ينبغي أن يشاروا»^(١).

ومما يؤكد هذه الحقيقة أيضاً ما ذكره ابن حبان في صحيحه: «قال أبو حاتم: قول عمر إن بيعة أبي بكر كانت فلتة ولكن الله وقى شرها، يريد أن بيعة أبي بكر كان ابتداءها من غير ملأ، والشئ الذي يكون عن غير ملأ يقال له الفلتة، وقد يتوقع فيما لا يجتمع عليه الملأ الشر فقال: وقى الله شرها»^(٢).

الحقيقة الرابعة عشرة: عدم الدليل على طلب الأنصار الخلافة لأنفسهم

لم يوجد في واقعة السقيفة ما يثبت بشكل قطعي أن اجتماع الأنصار في بداية الأمر في السقيفة كان لأجل طلب الخلافة لأنفسهم، بل إنّ ما نقله الطبري يثبت خلاف ذلك، فإنّ الأنصار

(١) المصدر السابق.

(٢) صحيح ابن حبان، ج ٢، ص ١٥٨، فتح الباري، ج ١٢، ص ١٢٢.

أو بعضهم قد صمموا أن لا يبايعوا إلاً علياً، فقد جاء عنه: «قال أبو بكر: إني قد رضيت لكم أحد الرجلين عمر أو أبا عبيدة، إن النبي ﷺ جاءه قوم فقالوا: ابعث معنا أميناً، فقال: لأبعثنَّ معكم أميناً حق أمين، فبعث معهم أبا عبيدة بن الجراح، وأنا أرضى لكم أبا عبيدة، فقام عمر فقال: أيكم تطيب نفسه أن يخلف قدمين قدمهما النبي ﷺ، فبايعه عمر، وبايعه الناس، فقالت الأنصار أو بعض الأنصار: لا نبايع إلاً علياً»^(١).

وأما قول القائل منهم: «منا أمير ومنكم أمير»، فيحتمل أن يكون جواباً واعتراضاً على ما قاله أبو بكر: «وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين - عمر بن الخطاب وعبيدة بن الجراح - فبايعوا أيهما شئتم»، فمن الممكن القول بأن الأنصار لما رأوا تصميم كل من عمر وأبي بكر وإصرارهما على الاستحواذ على هذا الأمر وعدم التفكير بتسليمه لعلي بن أبي طالب عليه السلام، حاولوا أن يطرحوا ما يمكنهم من المشاركة في الخلافة بدلاً من ترك الأمر كله بيد المهاجرين.

إن قلت: إذا كان الأنصار لم يطلبوا الخلافة لأنفسهم، فما الذي دعاهم إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة؟

كان الجواب: أولاً: إن الاجتماع في السقيفة ربّما كان لأجل التحضير للبيعة لعلي بن أبي طالب عليه السلام، ويؤيد هذا المعنى ما نقلته بعض الروايات المتقدمة من أنّ الأنصار قالت في ذلك الوقت: لا نبايع إلاً علياً.

وثانياً: إنّ الأنصار ربّما كانوا قد علموا بأنّ المهاجرين أو بعضهم قد خططوا لإخراج الخلافة عن بيت النبوة وصرفها عن صاحبها، فاجتمعوا في السقيفة لأجل التصدي لهذا الأمر ولكنهم لم يتمكنوا من ذلك بعد أن دبّ الاختلاف والفراق فيما بينهم، بسبب قوة شوكة المهاجرين الذين اجتمعوا إلى أبي بكر.

الحقيقة الخامسة عشرة: عدم التطرق لموقف النبي ﷺ من أمر الخلافة

إنّ المتتبع لما نقلته الروايات من الوقائع التي حصلت في سقيفة بني ساعدة، يجد بوضوح أنه لم يكن فيها أي إشارة إلى أن الصحابة - سواء أكان الحاضر منهم في سقيفة بني ساعدة أم غيرهم - قد انقذ في ذهن بعضهم أو أحدهم على الأقل أنّ النبي ﷺ ربّما قد أوصى بذلك الأمر لشخص معين، أو أنه قد بيّن لهم كيفية التعامل مع هذا الأمر بعد وفاته، كأن يكون قد أرجعهم

(١) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٤٤٣، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٢٥، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٢.

إلى أناس معينين لتحديد هذا الأمر، الأمر الذي يقتضي من ذلك البعض أن يطرح تساؤلاً أو استفساراً حول ذلك، والحال أنه لم يصل إلينا شيء من ذلك.

الحالة السابقة لا تخلو من أحد أمرين تاليين:

الأول: أن يكون أمر الوصية لشخصٍ معيّن قد أثير فعلاً، ولكن السياسة التي كانت تتبّى الإشراف على الروايات والأحاديث وتدوين التاريخ قد عملت على إخفاء مثل هذا الأمر لتبرير ما حصل في السقيفة وما بعدها.

الثاني: عدم إثارة مثل هذا الأمر فعلاً، وأن الصحابة - من الذين قد اجتمعوا في السقيفة أو غيرهم - لم يطرحوا سؤالاً أو استفساراً عن هذا الأمر الخطير.

الأمر الثاني لا يمكن تفسيره إلا بأحد وجوه أربعة:

الوجه الأول: إن هذا الاحتمال - احتمال أن النبي ﷺ قد أوصى لأحد بعينه أو بيّن لهم طريقة الوصول إلى ذلك - لم يخطر ببالهم أصلاً غفلة عنه.

الوجه الثاني: أن يكون النبي ﷺ قد بيّن لهم أن الأمر بعده يعود إليهم، كأن يكون شورى بينهم، أو يكون بالبيعة مثلاً.

الوجه الثالث: عدم ورود مثل هذا الاحتمال، لا لأجل غفلتهم عنه، بل لأجل وضوح أن مثل هذا الأمر ليس من شأن النبي ﷺ، وإنما هو من شأن الناس أنفسهم.

الوجه الرابع: إن النبي ﷺ قد أوصى لأحد بعينه، ولكن هناك قوى تحول دون تنفيذ ما أوصى به النبي ﷺ بل حتى التقوّه به.

ولا شك في بطلان الوجه الأول؛ إذ لا يعقل أن يغفل الجميع عن مثل هذا الاحتمال الذي يستدعي على الأقل سؤالاً أو استفساراً عن مثل ذلك الأمر؛ لأجل قطع النزاع والفتنة التي حصلت بسببه، مع أن مثل هذا الاحتمال يقتضي أن يتطرق إلى ذهن أي إنسان من الصحابة من خلال ما يرونه من سيرة أنفسهم؛ حيث إن مسألة الوصية والاستخلاف من الأمور التي كانت مرتكزة عندهم ويعملون بها في مجالاتهم الحياتية اليومية، فمن أراد منهم أن يسافر مثلاً تجده يوصي جاره أو غيره في عائلته وإدارة شؤونه الأخرى، أو من خلال ما يرونه من سيرة النبي ﷺ، فلم يخرج لغزوة إلا وقد استخلف في المدينة من يقوم مقامه، فقد استخلف علياً بن أبي طالب عليه السلام أو غيره في أكثر من مورد في حياته، فكيف يعقل أن لا يتطرق مثل هذا الاحتمال ولو لصحابي

واحد من الذين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة؟ مع أن مثل هذا الأمر قد اعتبروه من أولياتهم عندما كانوا بحضرة عمر بن الخطاب في مرضه الذي توفي فيه عندما سألوه بأنه من يستخلف من بعده؟ وعلى كل حال فإن فكرة الاستخلاف كانت مرتكزة عندهم ولا يمكن افتراض غفلتهم عنه، وهذا ما تؤكد الروايات الكثيرة:

منها: ما رواه مسلم عن ابن أبي مليكة قال: «سمعت عائشة وسئلت: من كان رسول الله ﷺ مستخلفاً لو استخلفه؟ قالت: أبو بكر، فقيل لها: ثم من بعد أبي بكر؟ قالت: عمر، ثم قيل لها من بعد عمر؟ قالت: أبو عبيدة بن الجراح، ثم انتهت إلى هذا»^(١).

ومنها: ما رواه أحمد عن سالم بن أبي الجعد الغطفائي، عن معبد بن أبي طلحة اليعمرى: «إن عمر بن الخطاب قام على المنبر يوم الجمعة فحمد الله وأثنى عليه، ثم ذكر رسول الله ﷺ، وذكر أبا بكر، ثم قال: رأيت رؤياً لا أراها إلا لحضور أجلي، رأيت كأن ديكاً قرني نقرتين، قال: وذكر لي أنه ديك أحمر، فقصصتها على أسماء بنت عميس امرأة أبي بكر، فقالت: يقتلك رجل من العجم، قال: وإن الناس يأمروني أن أستخلف، وإن الله لم يكن ليضيع دينه وخلافته التي بعث بها نبيه ﷺ، وإن يعجل بي أمر فإن الشورى في هؤلاء الستة الذين مات نبي الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، فمن بايعتم منهم فاسمعوا له وأطيعوا»^(٢).

ومنها: ما رواه مسلم عن سالم بن أبي الجعد عن معدان بن أبي طلحة: «إن عمر بن الخطاب خطب يوم الجمعة فذكر نبي الله ﷺ وذكر أبا بكر قال: إني رأيت كأن ديكاً قرني ثلاث نقرات، وإني لا أراه إلا حضور أجلي، وإن أقواماً يأمروني أن أستخلف، وإن الله لم يكن ليضيع دينه ولا خلافته ولا الذي بعث به نبيه ﷺ، فإن عجل بي أمر فالخلافه شورى بين هؤلاء الستة الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، وإني قد علمت إن أقواماً يطعنون في هذا الأمر أنا ضربتهم بيدي هذه على الإسلام، فإن فعلوا ذلك فأولئك أعداء الله الكفرة الضلال»^(٣).

ومنها: ما رواه البخاري: «وجاءت أم المؤمنين حفصة والنساء تسير معها، فلما رأيناها قمنا، فولجت عليه، فبكت عنده ساعة، واستأذن الرجال فولجت داخلاً لهم، فسمعنا بكاءها من الداخل،

(١) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١١٠.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ١٥، كنز العمال، ج ٥، ص ٧١٥.

(٣) صحيح مسلم، ج ٢، ص ٨١.

فقالوا: أوص يا أمير المؤمنين، استخلف، قال: ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء نفر أو الرهط الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض»^(١).

وأما بالنسبة للوجه الثاني فهو باطل أيضاً؛ وذلك للقطع بعدم صدور ذلك عن النبي ﷺ، للإجماع القاضي بذلك؛ لأن الأمر يدور بين القول بأن النبي ﷺ مات ولم يوص لأحد وأنه قد ترك الأمر لاختيار الأمة، وبين القول بأنه قد أوصى لأحد بعينه ولا يوجد في الأمة من يدعي بأنه قد نص على أن الأمر من بعده يعود إلى الناس أنفسهم.

وأما الوجه الثالث فكذلك أيضاً؛ وذلك لأن مثل هذا الوضوح المفترض لم يتصور له أي منشأ إلا أحد أمرين:

الأول: الإخبار من النبي ﷺ بأن مثل هذا الأمر يعود إليهم.

الثاني: العلم بعدم الوصية من النبي ﷺ على أحد بعينه الأمر الذي يقتضي بطبيعة الحال أن يعود الأمر إلى الأمة.

ومن المعلوم أن كلاً من الأمرين المتقدمين لا يصلح أن يكون منشأ لتفسير مثل ذلك الوضوح المفترض: أما الأول فقد تقدّم بطلانه، وأما الثاني، فلأن القطع بشيء ما: إن أمكن حصوله بسهولة للغالبية من الناس، فإن القطع بعدمه ليس بتلك الدرجة خصوصاً إذا كان ذلك الشيء من الأمور التي تثبت عن طريق الإخبار، وفي المقام، فإن القطع بوجود نص من النبي ﷺ على أحد بعينه يمكن أن يحصل للكثير من الناس، كما لو فرض أن النبي ﷺ قد أمرهم بالاجتماع في مكان معين فاجتمعوا ثم أخبرهم بذلك النص، وأما القطع بعدم النص على أحد بعينه فليس من السهل حصوله لجميع الناس لمجرد أنه لم يسمعه منه مباشرة؛ وذلك لأن احتمال أن غيره قد سمعه منه وارد ولا يمكن نفيه.

وبعبارة أخرى: إن إحراز عدم النص أو الوصية من النبي ﷺ على أحد بعينه وإن كان يمكن حصوله عند البعض، لكن ليس من السهل حصوله عند كل أحد؛ لأن مجرد عدم العلم بالنص لا يفي احتمال وجوده كما هو واضح، الأمر الذي يقتضي من الذين لم يحرزوا ذلك أن يسألوا أو يستفسروا عنه، فدعوى علم جميع الأصحاب بعدم الوصية أو النص مما لا يمكن قبولها بأي حال من الأحوال.

كما أنّ مثل هذا الوضوح المفترض لم يكن موجوداً عند الصحابة في ذلك الزمان؛ لأنّ هناك من يؤمن بفكرة الوصية والنص على أحد بعينه، حتى أنّ البعض قد ذهب إلى أنّ النبي ﷺ قد نص على أبي بكر تمسكاً بروايات جاءت عن طريق الصحابة أنفسهم؛ إذ كيف يمكن للصحابي أن ينقل رواية من هذا القبيل بدعوى أنّه قد سمعها من النبي ﷺ دون أن ينقدح في ذهنه أمر النصّ والوصية؟

مضافاً إلى أنّ مثل هذا الوضوح على تقدير التسليم به لا يمنع من أن ينقدح في ذهن البعض أنّ النبي ﷺ قد بيّن ذلك أو أشار إليه ولو من باب بيان الطريق الصحيح الذي ينبغي اتخاذه في مثل تلك الأمور وإن لم يكن على نحو الإلزام، بل كان من باب النصيحة لهم بذلك لئلاً تقع فتنة ونزاع، فإنّ النبي ﷺ خير الناصحين، فهذا يوجب بلا إشكال أن ينقدح في ذهن البعض مثل هذا الاحتمال، الأمر الذي يقتضي سؤالاً أو استفساراً عنه - على الأقل - لأجل الاستفادة مما يراه النبي ﷺ طريقاً للوصول إلى ذلك الهدف.

بل من الممكن القول بأنّ الذي ينبغي أن يكون واضحاً لدى الصحابة في ذلك الوقت هو مسألة تعيين النبي ﷺ للوصي والخليفة من بعده؛ لما كان من المفروض أن يكون قد تعلموه وفهموه من القرآن الكريم الذي يتحدث عن أوصياء الأنبياء ووزرائهم، وما لاحظوه من سيرة النبي ﷺ في حياته من تعيين من ينوب عنه عند خروجه للحرب والقتال، الأمر الذي يقتضي أن يثير ذلك في أذهانهم السؤال عمّن يكون وصياً أو وزيراً وخليفةً لنبينهم ﷺ!

وبناءً على كل ما بيّناه، من بطلان الوجوه الثلاثة السابقة، يتعين الوجه الرابع، وهو: أنّ هناك جواً سياسياً وقوة تمنع من أن يطرح حتى مثل هذا التساؤل، الأمر الذي يكشف بوضوح عن أنّ النبي ﷺ لم يترك هذا الأمر، بل بيّنه وأشار إليه، ولكن هناك قوة تمنع من تنفيذه وتطبيقه على الواقع الخارجي، وهذا هو الذي يفسر لنا عدم طرح مثل هذا التساؤل والاستفسار - إن لم يطرح أصلاً - ويكشف عن التصميم على جعل الأمر كما وقع في السقيفة من دون أن يكون هناك أي إمكانية لطرح بديل آخر أو حتى السؤال عنه.

وإن كان قد طرح فعلاً من قبل بعض الصحابة في السقيفة أو في غيرها وعرف الجواب عنه وقصد إخفاؤه، فلا تفسير له إلاّ كونه مخالفاً لما جرى في السقيفة وما ترتّب عليها لاحقاً، وإلّا فلا وجه لإخفائه مادام منسجماً معها.

الحقيقة السادسة عشرة: عدم التفكير بإشراك أهل البيت في أمر الخلافة

ثم إن هناك أمراً آخر ينبغي الالتفات إليه، وهو: إن التاريخ المعتمد لدى أتباع مدرسة الخلفاء لم ينقل لنا ما يشير إلى محاولة الصحابة - سواء الذين اجتمعوا منهم في السقيفة أو غيرها - إشراك أهل البيت عليهم السلام في التشاور في أمر الخلافة، لا من بعيد ولا من قريب، لا على مستوى إدخالهم في الأمر ولا على مستوى الاستفسار منهم، فألم يكن الأولى للصحابة في تلك الحال الحرجة والخطيرة جداً أن يحاولوا الاستفسار عن ذلك - إذا كانوا فعلاً يريدون الاستفسار - من أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وقد أمروا بمودتهم في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾^(١)، وبالتمسك بهم في قوله صلى الله عليه وآله: «إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعدي الثقيلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»^(٢)، وفي رواية أخرى: «إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض أو ما بين السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يتفرقا حتى يردا على الحوض»^(٣)، وهم الذين نزههم الله سبحانه وتعالى عن الرجس وطهرهم تطهيراً في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٤)! فأين كان الأصحاب عن كل هذا؟!

وألم يكن الأولى بهم أن يحاولوا إشراك أهل البيت وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام في مداولة هذا الأمر المهم الذي يرتبط بدينهم وديناهم بدلاً من تجاهله ومحاولة إقصائه، وهم دون غيرهم من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في حقه: «من كنت مولاه فعلي مولاه»^(٥)، و «أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»^(٦)، و«لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله

(١) الشورى: من الآية ٢٣ .

(٢) مسند أحمد، ج ٣، ص ٥٩، مسند أبي يعلي، ج ٢، ص ٢٧٦، وغير ذلك من المصادر الأخرى.

(٣) مسند أحمد، ج ٥، ص ١٨٢، و ص ١٩٠، مجمع الزوائد، ج ١، ص ١٧٠، وقال عنه: «رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات»، وكذلك في ج ٩، ص ١٦٢، وقال عنه: «رواه أحمد وإسناده جيد».

(٤) الأحزاب: من الآية ٢٣

(٥) مسند أحمد، ج ١، ص ٨٤، و ص ١١٨، و ج ٤، ص ٢٨١، فتح الباري، ج ٧، ص ٦١ .

(٦) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٠٨، و ج ٥، ص ١٢٩، صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٠، و ص ١٢١، مسند

ويحبه الله ورسوله»^(١)، إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة الدالة على فضله وفضيلته وقربه من رسول الله ﷺ.

فما هو السر الكامن وراء هذين الأمرين، أعني عدم استفسار ولو البعض عن ذلك الأمر أولاً، وتجاهلهم لعلي بن أبي طالب عليه السلام وأصحابه ثانياً؟

التقييم الموضوعي لواقعة السقيفة يقتضي الكلام في مقامين:

على ضوء الحقائق المتقدمة التي تم استخلاصها من تلك الواقعة، سوف نقوم بتقييمها تقييماً موضوعياً، ونحاول دراستها تارةً بقطع النظر عن الالتزام بعدالة الصحابة، وأخرى مع الالتزام بتلك النظرية، وعليه، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: دراسة الواقعة بقطع النظر عن الالتزام بعدالة الصحابة

إذا أردنا أن ندرس تلك الواقعة بقطع النظر عن تلك النظرية ومن دون أي مصادرة مسبقة، فهذا يعني أننا ندرسها بما هي هي، بكل ما فيها من أفعال وأقوال، وتعامل مع تلك الأفعال والأقوال على أساس أنها قد صدرت من أناسٍ غير معصومين، الأمر الذي يقتضي أن تكون تلك الأفعال والأقوال قابلة للصحة والخطأ والاستقامة والانحراف، وعلى هذا، فلا بد من عرضها على ما يكون الميزان والحكم الفصل في ذلك، وليس هو إلا الكتاب والسنة، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن الفعل من حيث هو لا يمكن أن يكون دليلاً على صحة نفسه، وحينئذٍ فإن كان ذلك الفعل موافقاً للكتاب والسنة، حكمنا عليه بالصحة والمشروعية، وإن كان مخالفاً لهما، حكمنا عليه بالبطلان وعدم المشروعية.

ومن الواضح أن الدليل على صحة ما صدر عن الصحابة في سقيفة بني ساعدة وإثبات مشروعيته يتوقف على إثبات أحد أمور ثلاثة كما ذكرنا ذلك سابقاً:

الأول: أن يأتي دليل من الشارع ينصّ على تصحيح ذلك الفعل، كأن يقول مثلاً: إن الخلافة بعد النبي ﷺ تكون عن طريق البيعة أو الشورى أو غير ذلك من التعبيرات الأخرى لإثبات هذا الأمر.

أحمد، ج ١، ص ١٨٤، و ج ٢، ص ٢٢، و ص ٢٢٨، و ج ٦، ص ٣٦٩، و ص ٤٢٨، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٤٥، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٢٠٢، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٠٩.
(١) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٠، و ج ٥، ص ٧٦، صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٠.

الثاني: أن يأتي دليل عام ينزه هؤلاء الذين صدر عنهم ذلك الفعل من الضلال والانحراف، ومع تزيههم لا يمكن الحكم على ما صدر عنهم بالضلal والانحراف، وبالتالي إثبات مشروعية ما صدر عنهم.

الثالث: أن يدعى عدم وجود المانع من صحة ذلك الفعل، وبالتالي يكفي عدم الدليل على البطلان لإثبات الصحة والحكم عليه بالمشروعية.

وعليه، فالموضوعية والإنصاف تقتضي من الباحث أن يسلب الضوء على كل واحد من هذه الأمور الثلاثة، وبعدها يقوم بتقييم الواقعة على أساس تقييمه لتلك الأمور.

المقام الثاني: دراسة الواقعة مع الالتزام بعدالة الصحابة

إن الالتزام المسبق بعدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم وخصوصاً هؤلاء الذين صدر عنهم ذلك الفعل في تلك الواقعة، يوجب الحكم بصحة ذلك الفعل ومشروعيته، وإبطال كل ما من شأنه أن يخالف ذلك من دعوى وجود النص على أحد بعينه ليكون خليفة للمسلمين كافة بعد النبي ﷺ، وضرورة تأويله واستبعاد أي احتمال في تلك النصوص من شأنه أن يخدش في عدالة الصحابة، ومن هنا، نرى أنه لابد - بناءً على هذه النظرية - من تأويل كل الآيات والروايات الصحيحة التي يدعى أنها تدل على الوصية والنص لعلي بن أبي طالب عليه السلام، وجعل مدلولاتها عبارة عن تلك المعاني التي لا توجب الحكم على الصحابة بالانحراف والضلal والارتداد، ومن تلك النصوص هو قوله تعالى في سورة المائدة، الآية ٥٥: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فإن مثل هذه الآية يمكن أن يستدل بها على أن الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ تثبت لعلي بن أبي طالب عليه السلام، باعتبار أن هذه الآية نزلت في حقه، كما دلت على ذلك روايات كثيرة سوف يتم التعرض لها عند البحث في هذه الآية، وحيث إن الولي هنا بمعنى المتصرف في الأمور الذي هو عبارة أخرى عن الإمام فمن الطبيعي أن تكون تلك الآية دالة على إمامة أمير المؤمنين وأنه الخليفة بعد النبي ﷺ، ومن الواضح أن هذا المعنى يوجب الحكم على الصحابة الذين اجتمعوا وقرروا البيعة لأبي بكر بأنهم قد انصرفوا عن جادة الطريق، وهذا مما لا يتناسب مع الحكم بعدالة عموم الصحابة، وعليه، فلا بد من الذهاب إلى أحد أمرين:

الأول: إنكار أنها نزلت في حق علي ابن أبي طالب عليه السلام، والقول بأنها نزلت في حق عبادة بن

الصامت، أو أنها نزلت في حق أبي بكر، أو أن المعنى بها جميع المؤمنين.

الثاني: على تقدير أنها نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، فلا بد من القول بأن هذه الآية لا يمكن أن يراد به هذا المعنى، بل المراد بها الولاية بمعنى الحب والنصرة، وليست بمعنى الأولى بالتصرف وهي ثابتة لجميع المؤمنين وليست لعلي بن أبي طالب عليه السلام وحده.

وكذلك الأمر بالنسبة لحديث الغدير الذي ورد عن النبي صلى الله عليه وآله في واقعة غدير خم، حيث قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه...»، فإنه لو كان المراد به إثبات أن المولى بمعنى الأولى في التصرف بالأمر وليس بمعنى النصرة والمحبة للزم الحكم على الصحابة بالانحراف؛ لأن ما حصل منهم في سقيفة بني ساعدة بناءً على هذا المعنى يكون انحرافاً وضلالاً وارتداداً عن الدين، وهذا مما لا يمكنهم الالتزام به؛ لأنه يتنافى كلياً مع الالتزام بعدالة الصحابة، ولذا لا بد من القول بأن المراد به هو المولى بمعنى الناصر أو المحب أو غير ذلك من المعاني الأخرى التي لا تتنافى مع عدالة الصحابة، ولا يمكن أن يراد به الأولى بالتصرف بالأمر.

وكذلك الحال بالنسبة لحديث: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»؛ فإنه يحمل على أن المراد به: إني استخلفتك على أهلي في حياتي حين غيابي عنهم، كما كان هارون خليفة موسى على قومه لما خرج إلى مناجاة ربه، ولا يمكن أن يراد به إثبات أن الخلافة من بعده لعلي بن أبي طالب عليه السلام والوصية له بها؛ وذلك لأن الأخذ بهذا المعنى يعني رمي الكثير من الصحابة بالضلال والانحراف والارتداد، وهذا مما لا يمكن الالتزام به في الوقت الذي يلتزم بعدالة الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم.

وسوف نقوم بدراسة تلك الآيات والروايات التي تدعي مدرسة النص والوصية أنها دالة على ذلك، وهذا ما سوف نبثه تحت عنوان: (الأدلة المانعة من تصحيح ما حصل في السقيفة).

ظهور الاختلاف الكبير في النتائج على ضوء الدراستين المتقدمتين:

وإذا اتضح من خلال الدراستين المتقدمتين لتلك الواقعة المهمة في تاريخ المسلمين عمق الاختلاف في النتائج المترتبة على كل دراسة منهما، وأن المنشأ الوحيد الذي أدى إلى هذا الاختلاف الكبير في النتائج هو الالتزام المسبق بعدالة من صدر عنهم ذلك الفعل، وعدم تجويز الانحراف بشأنهم، فهذا يدعونا إلى إعادة النظر في دراسة تلك النظرية وبيان منشأها لكي يتسنى لنا الوقوف على حقيقة الحال في تلك الواقعة المهمة والخطيرة في تاريخ المسلمين، وعليه،

فالموضوعية تقتضي من كل باحث موضوعي أن يدرس تلك الواقعة بما هي هي ومن دون أي تبين مسبق، ثم يحاول الحكم عليها وتقييمها وفقاً لأسسٍ منهجية واضحة وعلمية، وقد ذكرنا سابقاً أن المنهجية العلمية الصحيحة لتقييم هذه الواقعة أو غيرها من الوقائع الأخرى تتمثل بما جعلناه ميزاناً في تقييم مثل هذه الوقائع، وليس هو إلا الكتاب والسنة، فهما الحكم الفصل في تقييم أي فعل، سواء كان صادراً عن الصحابة أم عن غيرهم.

توقف الحكم بمشروعية ما حصل في السقيفة على أحد أمور ثلاثة:

والذي يظهر من جميع ما تقدم، هو: إن الحكم بمشروعية ما حصل في السقيفة، واثبات أن الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ تعتمد على البيعة أو الشورى وليست بالنص أو الوصية، يتوقف كلياً على أحد أمور ثلاثة:

الأول: الالتزام بوجود الدليل الخاص المصحح لذلك الفعل .

الثاني: الالتزام بعدم وجود المانع الشرعي من صحته .

الثالث: الالتزام بعدالة الصحابة الذين صدر عنهم ذلك الفعل، وعدم تجويز الانحراف بشأنهم. وسوف نقوم بدراسة كل واحد من هذه الأمور تباعاً إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

إثبات مشروعية السقيفة بدعوى قيام الدليل الخاص

الفصل الثاني

إثبات مشروعية السقيفة بدعوى قيام الدليل الخاص

إنَّ أهم ما يمكن أن يستدل به عادة كدليل خاص لإثبات مشروعية ما حصل في السقيفة من البيعة لأبي بكر كإمام وخليفة للمسلمين بعد النبي ﷺ هو عبارة عن دليلين: أولهما: دعوى إجماع الصحابة على البيعة لأبي بكر، وثانيهما: دعوى دلالة آية الشورى على مشروعية البيعة، وكل واحد من هذين الدليلين - لو تم - يكشف عن مشروعية ما حصل في السقيفة.

وأما الاستدلال بالروايات - على تقدير وجودها - فهو غير نافع في المقام؛ إذ لا طريق لهذه الروايات إلا الصحابة أنفسهم كما هو واضح، الأمر الذي يعني أنه لا طريق لتصحيحها وإثباتها إلا الالتزام بنظرية عدالة عموم الصحابة؛ وذلك للقطع بعدم تواتر مثل تلك الروايات، ومع الالتزام بهذه النظرية بالمعنى الذي يمنع تجويز الانحراف، فلا حاجة إلى تلك الروايات، بل سوف تكون هذه النظرية هي الدليل على مشروعية ما حصل في السقيفة كما أشرنا إلى ذلك في بداية البحث. وسوف نستعرض كل واحد من هذين الدليلين وما يصلح لتقريب الاستدلال به، ثم نبين ما يقتضيه التحقيق في ذلك.

الدليل الأول: دعوى الإجماع على البيعة لأبي بكر

تقريب الاستدلال:

إنَّ الصحابة قد أجمعوا على أبي بكر كإمامٍ وخليفةٍ للمسلمين بعد النبي ﷺ من خلال عقد البيعة له في سقيفة بني ساعدة، ومن الواضح أنَّ هذا الإجماع يكفي دليلاً لتصحيح ما حصل في سقيفة بني ساعدة وإثبات مشروعيته؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَكذلكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾^(١)؛ بدعوى أنَّ الوسط في اللغة يعني: العدل،

«فلما وصف الله تعالى الأمة بالعدالة اقتضى ذلك قبول قولها، وصحة مذهبها»^(١).
وكذلك ما روي عن النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ أو الضلال»، أو غيره مما يستدل به
القوم على حجية الإجماع وكشفه عن صحة ومشروعية ما قام به الصحابة من البيعة لأبي بكر.

الاستدلال بالإجماع المتقدم يتضمن دعويين:

من الواضح أنّ هذا النحو من الاستدلال يتضمّن دعويين:

الأولى: إجماع الصحابة على البيعة لأبي بكر

فقد أدعي أنّ الصحابة قد أجمعوا على البيعة لأبي بكر كخليفة وإمام للمسلمين بعد وفاة
النبي ﷺ، والذي يعني إجماع الصحابة على انعقاد الإمامة بالبيعة، والذي يعني بدوره أيضاً
الإجماع على عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه؛ إذ لا يمكن افتراض وجود النص من
النبي ﷺ على أحد بعينه مع إجماعهم على انعقاد الإمامة لأبي بكر بالبيعة؛ لأنه مخالف للإجماع
أولاً ولعدالة الصحابة ثانياً.

الثانية: كشف الإجماع عن مشروعية ما قام به الصحابة

إنّ هذا الإجماع يكشف عن أحقية ومشروعية ما قام به الصحابة في سقيفة بني ساعدة؛
وذلك لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ
عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ
الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(٢)، ولقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ
أو ضلال»، الأمر الذي يكشف عن عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، وإلّا لزم
اجتماع الأمة على الخطأ والضلال وهو منفي بالكتاب والسنة.

بطلان كلتا الدعويين:

وكلتا الدعويين السابقتين - من دعوى الإجماع أولاً وكشفه عن مشروعية البيعة ثانياً - لا
دليل على ثبوتهما، بل قد دل الدليل على خلافهما كما سيتضح ذلك خلال البحث والتحقيق في
هاتين الدعويين.

(١) الفصول في الأصول، ج ٢، ص ٢٥٧.

(٢) النساء: ١١٥.

بطلان الدعوى الأولى بالالتفات إلى الأمرين التاليين:

أما الدعوى الأولى وهي إجماع الصحابة على البيعة لأبي بكر، فإنها باطلة لو التفتنا إلى الأمرين التاليين:

الأمر الأول: لا إجماع على أن الإمامة والخلافة لا تثبت إلا بالبيعة

إنّ دعوى الإجماع المتقدمة، إن أريد بها الإجماع على أن الإمامة والخلافة لا تثبت إلا بالبيعة أو الشورى الأمر الذي اقتضى الإجماع على البيعة لأبي بكر من دون حاجة إلى السؤال عن وجود النص وعدمه، فيردّه:

أولاً: إنه لا إجماع على ذلك؛ لوضوح أن هناك من يدعي أنها تثبت بالنص، وقد أدعي النص على أبي بكر من قبل البعض، بل أدعي أنها لا تثبت إلا بالنص كما هو مذهب مدرسة أهل البيت عليهم السلام في ذلك، بل أدعي حصولها وانعقادها بالقهر والغلبة أيضاً.

ويدل على ذلك ما جاء عن ابن كثير في تفسيره، حيث قال: «والإمامة تنال بالنص كما يقوله طائفة من أهل السنة في أبي بكر، أو بالإيماء إليه كما يقول آخرون منهم، أو باستخلاف الخليفة آخر بعده كما فعل الصديق بعمر بن الخطاب، أو بتركة شورى في جماعة صالحين كذلك كما فعله عمر، أو باجتماع أهل الحل والعقد على مبايعته، أو بمبايعته واحد منهم له فيجب التزامها عند الجمهور، وحكى على ذلك إمام الحرمين الإجماع والله أعلم، أو بقهر واحد الناس على طاعته فتجب؛ لئلا يؤدي ذلك إلى الشقاق والاختلاف، وقد نص عليه الشافعي»^(١).

وثانياً: مضافاً إلى أنه لم يدع أحد من أتباع مدرسة الخلفاء أن الإمامة والخلافة لم تثبت إلا بالبيعة، بل أجمعوا على انعقادها بالنص والاستخلاف، وقد نقلنا أقوالهم في ذلك عند التعرض لهذا الأمر في مدخل البحث والتي منها ما جاء عن النووي ونصّه: «وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة، وأجمعوا على جواز جعل الخليفة الأمر شورى بن جماعة كما فعل عمر بالسنّة، وأجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة، ووجوبه بالشرع لا بالعقل»^(٢)، كما قال القاضي الجرجاني: «وأنها تثبت

(١) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٧٥.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٢٠٥.

بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع»^(١)، نعم، غاية ما ادّعى في المقام هو أنّ النبي ﷺ قد مات ولم يوص لأحدٍ بعينه.

وثالثاً: إنّ خلافة عمر بن الخطاب لم تكن بالبيعة، بل ثبتت له بالوصية والاستخلاف من أبي بكر، وهذا مما لا خلاف فيه.

ورابعاً: إنّ أبا بكر - وبحسب ما تذكر الرواية التي جاءت في صحيح البخاري - قد احتج على الأنصار بالنص الدال على أنّ الإمامة والخلافة في قریش ولا يجوز أن تخرج إلى غيرهم، وهذا يبطل القول بانعقاد الإمامة والخلافة بالبيعة ويثبت أنّها بالنص.

الأمر الثاني: لا إجماع على البيعة لأبي بكر

وأما ثاني الأمرين الذين يثبتان بطلان الدعوى الأولى، فهو: إنه إن أُريد بالإجماع المدعى الإجماع على البيعة لأبي بكر مع الالتزام بأنها تتعقد بالنص أيضاً ولكنه غير موجود فعلاً، فيردّه: إنّ الواقعة التي نقلناها واستخلصنا منها الحقائق السابقة تثبت بوضوح أنّ الإجماع لم يتم على البيعة لأبي بكر؛ وذلك لأنّه إن أُريد من الإجماع إجماع الأمة، فعدم تحقق مثل هذا الإجماع سوف يكون واضحاً جداً، وذلك لتخلف الكثيرين عنها، مع أنه يكفي لإبطال هذه الدعوى تخلف ولو شخص واحد وهو حاصل قطعاً، فقد قال في أسد الغابة: «وتخلف عن بيعته: علي وبنو هاشم والزبير بن العوام وخالد بن سعيد بن الوقاص وسعد بن عبادة الأنصاري»^(٢).

وإن أُريد به إجماع أهل الحلّ والعقد خاصة، فهذا أيضاً لم يتحقق؛ وذلك لتخلف علي بن أبي طالب عليه السلام وسعد بن عبادة وعمار وسلمان والزبير وغيرهم كما تقدم، ولا يشك أحد في أنّ هؤلاء من أهل الحلّ والعقد قطعاً.

ما ذكره صاحب الرياض النضرة يدل على عدم حصول الإجماع:

ويدل على ما ادعينا ما ذكره صاحب الرياض النضرة في مقام توجيه قول عمر: «إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة»، حيث قال: «وإنّما قال عمر ذلك لأنّ مثلها من الوقائع العظيمة التي ينبغي للعقلاء التروي في عقدها لعظيم المتعلق بها، فلا تبرم فلتة من غير اجتماع أهل الحلّ والعقد من كل قاص ودان، لتطيب الأنفس ولا تحمل من لم يدع إليها نفسه على المخالفة والمنازعة وإرادة الفتنة، لا

(١) شرح المواضع، ج ٨، ص ٣٥١.

(٢) أسد الغابة، ج ١، ص ٦٥٠.

سيما أشرف الناس وسادات العرب، فلما وقعت بيعة أبي بكر على خلاف ذلك قال عمر ما قال^(١).

ما قاله ابن عبد البرّ يدل على عدم حصول الإجماع:

ويدل على عدم حصول الإجماع ما قاله ابن عبد البرّ في الاستيعاب: «وبيع له - أي: لأبي بكر - بالخلافة في اليوم الذي مات فيه رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، ثم بويع البيعة العامة يوم الثلاثاء من غد ذلك اليوم، وتخلف عن بيعته سعد ابن عبادَةَ وطائفة من الخرج وفرقة من قريش»^(٢).

ما قاله الآمدي يدل على عدم حصول الإجماع:

ويدل على ما ذكرناه أيضاً ما قاله الآمدي في غاية المرام: «إن السلف من الصحابة مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين والمحافظة على قواعد المسلمين، اکتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنتين من أهل الحل والعقد، كعقد عمر لأبي بكر، وعبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل والعقد فضلاً عن إجماع الأمصار واتفاق من في سائر الأقطار، وكانوا على ذلك من المتفقين وله من المتبعين من غير مخالفة ولا نكير، وعلى ذلك انطوت الأعصار في عقد الإمامة في كل حين، وعليه اتفاق كافة المسلمين»^(٣).

فقوله: «لم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل والعقد» لا دليل له إلا ما حصل من البيعة لأبي بكر في السقيفة كما صرح هو بذلك في بداية كلامه عندما قال: «اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنتين من أهل الحل والعقد، كعقد عمر لأبي بكر»، وهذا تصريح منه بأن البيعة لأبي بكر لم تكن بإجماع أهل الحل والعقد فضلاً عن عدم كونها بإجماع الأمة.

شبهة أن تخلف من تخلف عن البيعة لا يضر بانعقاد الإجماع:

إن قلت: إن تخلف الذين تمت الإشارة إليهم لا يضر بالإجماع.

كان الجواب: أولاً: إن أريد بذلك أن هؤلاء ليسوا من أهل الحل والعقد، فهو باطل قطعاً. وإن أريد به أنهم من أهل الحل والعقد ولكن خروجهم لا يضر بالإجماع، فهو ممّا لا دليل عليه أصلاً:

(١) الرياض النضرة، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٢) الاستيعاب، ج ٢، ص ٦٥٥.

(٣) غاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ٣٨١.

إذ لا يتصور معنى للإجماع بدونهم، بل بالإمكان القول: إنَّ إجماع هؤلاء على رفض البيعة وعدم الإيمان بمشروعيتها هو الحجّة دون العكس؛ لأنَّ كونهم من أهل الحل والعقد مسلّم، وكون غيرهم - وهم الذين عقدوا البيعة لأبي بكر - من أهل الحل والعقد غير مسلّم.

ثانياً: إنّه لا دليل على تحقق ذلك الإجماع المتعقد بغير هؤلاء؛ لعدم الدليل على عدم تخلف غيرهم، وهذا يكفي للتشكيك في صحة دعوى الإجماع.

ثالثاً: إنَّ الإجماع على البيعة إن أريد به ما تحقق في سقيفة بني ساعدة، فعدمه واضح؛ إذ لو كان كذلك فما معنى حصول البيعة بعد ذلك في المسجد كما نقلت ذلك لنا الرواية المتقدمة؟! وإن أريد به الإجماع المتحقق بعد ذلك، فلا دليل على أن الكلّ قد بايع فعلاً، وعلى تقديره يحتمل أن يكون بالقوة، وهذا الاحتمال وارد حسب ما يظهر من القصة، إذ جاء فيها: أن عمر بن الخطاب قال: «وإنا والله ما وجدنا في ما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم فيكون فساداً»^(١). وهذا يدل بوضوح على أن المهاجرين أو بعضهم لا يرغبون بمبايعة أحد من الأنصار، لقول عمر: «فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم فيكون فساداً»، الأمر الذي يعني بالضرورة اعتقاد عمر بن الخطاب بعدم رغبة الأنصار أو على الأقل بعضهم بمبايعة أبي بكر، وإلا فلا معنى لخشيته كما هو واضح، وهذا يدل بجلاء على وجود منطلق القوة وفرض سياسية الأمر الواقع في تحصيل البيعة.

ويشهد على ذلك أيضاً ما حصل لسعد بن عباد مع أنّه زعيم قومه من دون أن يستطيع أحد الدفاع عنه، حتى أنّه لما امتنع عن بيعة أبي بكر توجه إلى الشام فمات فيها بحسب ما جاء في الرواية عن عائشة والتي نقلناها سابقاً، فإذا كانت سياسة القوة قد تم فرضها على مثل سعد بن عباد والحال أنّه كان زعيم قومه في وقت لم يجتمع في السقيفة سوى نفر القليل، فكيف يكون الحال بالنسبة إلى البسطاء من الناس الذين لا حول لهم ولا قوة؟! وقد تقدم سابقاً ما يدل بصراحة على ممارسة الضغط والقوة في تحصيل البيعة.

رابعاً: مضافاً إلى ذلك كلّ أنّه لا طريق لديهم لإثبات ذلك الإجماع المدّعى إلاّ التمسك ببعض الأخبار التي رويت عن الصحابة أنفسهم، والمفروض أنّه لا طريق لإثبات صحتها إلاّ بالالتزام

بعدالة عموم الصحابة، ومعه يكون المرجع لتصحيح ما حصل في السقيفة من البيعة لأبي بكر وإثبات مشروعيته هو الالتزام بعدالة عموم الصحابة، وهذا هو الأمر الثالث من الأمور التي يتوقف عليها إثبات مشروعية ما حصل في السقيفة والذي سنبحثه لاحقاً.

بطلان الدعوى الثانية بعدم الدليل على حجية الإجماع المدعى:

وأما بالنسبة إلى ما يتعلق بالدعوى الثانية وهي حجية الإجماع المدعى وكاشفيته عن مشروعية ما حصل في السقيفة، فهي أيضاً مما لا دليل عليها؛ فإنها تعتمد - بحسب مبانيهم - على الأدلة السمعية فقط ولا دخل للعقل في ذلك، وهذا ما صرح به الجصاص حيث قال: «قال أبو بكر: ومعرفة حجية الإجماع من طريق السمع، فأما العقل، فإنه لم يكن يمنع وقوع الإجماع من أمتنا على خطأ، كاليهود والنصارى، وغيرهما من الأمم»^(١).

وإذا كان الحال كما ذكرنا، فهذا يقتضي أن تكون تلك الأدلة السمعية من الكتاب والسنة قطعية الدلالة على ذلك، وإلا، فلو لم تكن كذلك بل كانت ظنية الدلالة، فحينئذ لا يكون ذلك الإجماع المدعى كاشفاً عن مشروعية ما حصل في السقيفة، وكون الأدلة السمعية قطعية الدلالة على ذلك فهذا ما لا يمكن لهم إثباته لا من الكتاب ولا من السنة.

لا دليل على حجية الإجماع محل البحث من الكتاب:

أما بالنسبة إلى الكتاب الكريم، فإن غاية ما يستدل به منه على حجية الإجماع هو قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٢)، ومن المعلوم أن الوسط كما يمكن أن يراد به العدل من العدالة، كذلك يمكن أن يراد به التوسط بين شيئين، وهذا ما أكده الطبري وأيده ابن حجر حيث قال: «قال الطبري: الوسط في كلام العرب الخيار، يقولون: فلان وسط في قومه وواسط إذا أرادوا الرفع في حسبه: قال: والذي أرى أن معنى الوسط في الآية الجزء الذي بين الطرفين، والمعنى أنهم وسط لتوسطهم في الدين فلم يغلوا كغلو النصارى ولم يقصروا كتقصير اليهود، ولكنهم أهل وسط واعتدال، قلت: لا يلزم من كون الوسط في الآية صالحاً لمعنى التوسط أن لا يكون أريد به معناه الآخر»^(٣)، وعليه، فلا دليل على

(١) الفصول في الأصول، ج ٢، ص ٢٥٧.

(٢) البقرة: ١٤٣.

(٣) فتح الباري، ج ٨، ص ١٣١.

أن المراد بالوسط في الآية العدل من العدالة، فلا تصلح لأن تكون دليلاً على حجية الإجماع، ويؤكد ذلك ما ذهب إليه الألويسي، حيث قال: «أن من نظر بعين الإنصاف لم ير في الآية أكثر من دلالتها على أفضلية هذه الأمة على سائر الأمم، وذلك لا يدل على حجية إجماع ولا عدمها»^(١).

مضافاً إلى أنه حتى على تقدير أن يكون المراد بالوسط في الآية العدل، فهذا لا يقتضي أن تكون هذه الآية دليلاً على حجية الإجماع؛ إذ يكفي أن يشهد بعض أفراد الأمة - وهم العدول منها - على الأمم السابقة، ومعه، يصدق أن أمة الإسلام تشهد على الأمم السابقة، خصوصاً مع ملاحظة أن موضوع الشهادة هو التبليغ ولا يوجد في الآية ما يدل على أن كل الأمة سوف تشهد بذلك.

ثم أنه على تقدير دلالتها على حجية الإجماع فهي إنما تدل على ذلك بشرط إجماع كل الأمة لا بعضها ويؤكد ذلك ما ذكره صاحب كتاب التنوير والتحرير حيث قال: «والحق عندي: إن الآية صريحة في أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلها لا لخصوص علمائها، فلا معنى للاحتجاج بها من هذه الجهة على حجية الإجماع، الذي هو من أحوال بعض الأمة لا من أحوال جميعها، فالوجه: أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيما طريقه النقل لشريعة، وهو المعبر عنه بالتواتر، وبما علم من الدين بالضرورة، وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو صفة للنبي ﷺ مما هو تشريع مؤصل، أو بيان مجمل، مثل أعداد الصلوات والركعات، وصفة الصلاة والحج، ومثل نقل القرآن، وهذا من أحوال إثبات الشريعة، به فسرت المجملات وأسست الشريعة، وهذا هو الذي قالوا بكفر جاحد المجمع عليه منه، وهو الذي اعتبر فيه أبو بكر الباقلاني وفاق العوام، واعتبر فيه غيره عدد التواتر، وهو الذي يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدم على الأدلة كلها، وأما كون الآية دليلاً على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية»^(٢).

لا دليل على حجية الإجماع محل البحث من السنة:

وأما بالنسبة إلى السنة، فإن الحديث المتقدم سابقاً حتى على تقدير صحته لا يقع لإثبات المطلوب؛ وذلك لأن لفظ: «أمّتي» يراد منه بدواً ثلاثة احتمالات:

(١) روح المعاني، ج ٢، ص ٤.

(٢) التنوير والتحرير، ج ١، ص ٤٣٨.

الأول: جميع أفراد الأمة بشرط أن يكون اجتماعهم عن اختيار واعتقاد.

الثاني: جميع أفراد الأمة ولو كان ذلك الاجتماع لا عن اختيار واعتقاد، بل كان بالقهر والقوة.

الثالث: بعض أفراد الأمة.

والأول غير حاصل قطعاً في المورد الذي نحن فيه؛ وذلك لتخلف الكثيرين عن تلك البيعة، مع

أنه يكفي لإبطال هذا الفرض تخلف ولو شخص واحد كما هو واضح.

والثاني، فهو مضافاً لعدم حصوله - كما هو الحال في الفرض الأول - فإنه لا يعني عدم

الاجتماع على الخطأ أو الضلالة كما هو واضح؛ لأن الذين أُجبروا أو أكرهوا على الاجتماع -

بحسب الفرض - لا يمكن أن نفترض أنهم يعتقدون بصحة المورد الذي أُجبروا أو أكرهوا عليه،

وإلا كانوا مختارين غير مجبرين، وهو خلاف الفرض.

وأما الاحتمال الثالث، فهو لا ينفى عدم كون الاجتماع على خطأ أو ضلالة وإن كان ذلك

البعض هو الأكثر؛ لأن الكثرة لم تكن في يوم من الأيام مناطاً للصحة وعدم الخطأ، ولا مناطاً

للحق ونفي الباطل، بل ربّما كان الأمر على العكس من ذلك تماماً، كما يتضح ذلك من خلال

مراجعة الواقع.

ويدل على ذلك آيات عديدة من القرآن الكريم: منها: قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ

جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾^(١)، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾^(٢)،

ومنها: قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الْأُولَئِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾^(٣)، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ

وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٤)، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ﴾^(٥)،

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^(٦)، إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكثيرة.

ثم إنّه لو غرضنا النظر عن كل ذلك، فلا دلالة في الحديث على أن الأمة لو اجتمعت على أمرٍ

كان ذلك الأمر صحيحاً وحقاً، فلربّما كان اجتماعهم على ذلك الأمر لأجل اعتقادهم بصحته،

(١) المؤمنون: ٧٠.

(٢) سبأ: ١٣.

(٣) الواقعة: ١٣ و١٤.

(٤) يوسف: ١٠٣.

(٥) يوسف: ١٠٦.

(٦) هود: ٤٠.

والفرق واضح بين الأمرين؛ إذ لا ملازمة بين الاعتقاد بصحة شيء وبين كونه صحيحاً واقعاً، ومن الواضح أن كلامنا ليس بصدد إثبات الإدانة والعقاب أو نفيهما، بل هو بصدد إثبات المشروعية بهذا الإجماع أو نفيها، وغاية ما يمكن استفادته من هذا الحديث على أكثر تقدير، هو: أن الأمة لو اجتمعت على أمر، كشف ذلك عن اعتقادهم صحة هذا الأمر، لا عن كونه صحيحاً واقعاً، وهذا لا يثبت لنا مشروعية ما اجتمعوا عليه، بل غاية ما يثبت، هو: نفي العقاب.

مع أنه يمكن القول، بأن الحديث يدلّ على أن الخطأ والضلال، إذا علم كونه خطأ وضلالاً، لا يمكن للأمة الإسلامية أن تجتمع عليه؛ وذلك لوجود من لا يرضى بفعل الخطأ أو الضلال في هذه الأمة في كل عصر وزمان، ولو كان ذلك البعض قليلاً، ومعه، يصح قول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ أو ضلال»، فيكون هذا الحديث على تقدير صدوره، إخباراً منه ﷺ بأن في أمته على مرّ العصور والأزمان، أناس لا يرضون إلاّ بالحق، ولا يجتمعون على ما هو خطأ، أو ضلال.

وهذا التفسير للحديث على تقدير صدوره من النبي ﷺ، يكون هو الأقرب، بل هو مما يشهد به الواقع الخارجي.

ثمّ أنه لا طريق لإثبات صحة هذا الحديث عن النبي ﷺ، إلاّ الالتزام بعدالة عموم الصحابة؛ لأنهم لا يخضعون الصحابة إلى الجرح والتعديل كما هو واضح، ومعه، يعود البحث في تصحيح البيعة، وإثبات مشروعيتها إلى الالتزام بعدالة الصحابة، وهذا هو الأمر الثالث الذي يتوقف عليه إثبات مشروعية ما حصل في السقيفة، وهو ما سوف يتم البحث فيه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

مضافاً إلى ذلك فإن البعض قد صرحّ بضعف هذا الحديث فقد قال النووي: «وأما حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف»^(١).

وقال السبكي: «وقد قال الأمدى السنة أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع قاطعاً، وتقديره: أنه روى أن النبي ﷺ قال: لا تجتمع أمتي على خطأ، وأنه قال: لا تجتمع على ضلالة، وهذان اللفظان لا تجدهما عند المحدثين، نعم روى أبو داود من حديث أبي مالك الأشعري، قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله أجاركم من ثلاث: أن لا يدعو عليكم نبيكم، فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة، وسنده جيد، وروى معاذ بن رفاع، عن أبي

خلف الأعمى، عن أنس: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أن أمتي لا تجتمع على ضلالة، الحديث أخرجه ابن ماجه، ومعاذ، ضعفه ابن معين وغيره، قال السعدي وأبو حاتم الرازي: ليس بحجة، وقال ابن حبان: استحق الترك، وقال الأزدي لا يحتج بحديثه ولا يكتب، وأما أبو خلف، فكذب ابن معين، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، ليس بالقوي، وروي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة أبداً، رواه الترمذي، وقال: غريب من هذا الوجه، قلت: وفي إسناده سليمان بن سفيان، وهو ضعيف عند المحدثين^(١).

تنبيه مهم: الخلاف في تحديد من ينعقد به الإجماع يحول دون تحقق الإجماع
إنّ الثابت الذي لا خلاف فيه، هو: أنّ الحكم المتعلق بموضوع معين، يرتبط وجوده وعدمه بوجود ذلك الموضوع وعدمه، كما أنّ الاختلاف في تحديد دائرة ذلك الموضوع من حيث السعة والضيق، يؤدي قهراً إلى الاختلاف في حكم ذلك الموضوع سعة وضيقاً أيضاً، فلو أخذنا عدالة الإمام كموضوع لحكم شرعي كجواز الإلتزام به في الصلاة، وأردنا ملاحظة مدى انطباق هذا الحكم الشرعي على شخص من الأشخاص وعدم انطباقه، لوجدنا أنّ ذلك مرتبط بشكل مباشر بمدى انطباق موضوع ذلك الحكم على ذلك الشخص وعدم انطباقه، فإن كان ذلك الشخص عادلاً، جاز الإلتزام به، وإن لم يكن كذلك، فلا يجوز الإلتزام به، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نجد أنّ الاختلاف في تحديد مفهوم العدالة سعة وضيقاً، سوف يؤدي إلى الاختلاف في الحكم المترتب على العدالة سعةً وضيقاً أيضاً، فلو فرض الاختلاف في تحديد مفهوم العادل، بين القول بأنّ العادل هو من تجنّب كبائر الذنوب فقط وإن وقعت منه الصغائر، والقول بأنّ العادل هو من تجنّب مطلق الذنوب، سواء كانت من الكبائر أم من الصغائر، فإنّ مثل هذا الاختلاف، سينعكس قهراً على الحكم الشرعي المترتب على العدالة؛ إذ أنّ مرتكب الصغيرة يجوز الإلتزام به على القول الأول؛ لأنه عادل بحسب الفرض، بينما لا يجوز الإلتزام به على الثاني؛ لسقوط عدالته بحسب الفرض.

ومما يترتب على ذلك، هو: أنّ الموضوع بملاحظته كموضوع، ويقطع النظر عن ملاحظة انطباقه على الخارج، قد يكون مجعماً على حكمه، ولكن بملاحظة انطباقه على الخارج، فلا إجماع إلّا بلحاظ القدر المتيقن فيما لو فرض الاختلاف في تحديد موضوعه سعة وضيقاً، وفي المثال

(١) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

المتقدم، فإنّ قضية جواز الإلتزام بالعاقل بما هي قضية بقطع النظر عن ملاحظة تطبيقاتها الخارجية، مجمع عليها بين العلماء، ولكن بملاحظة تطبيقاتها الخارجية، لا إجماع على جواز الإلتزام إلا بالنسبة إلى الشخص الذي تجنب مطلق الذنب، وأمّا بالنسبة إلى الشخص الذي تجنب خصوص الكبائر من الذنوب، فلا إجماع على جواز الإلتزام به، بل هو محل خلاف كما هو واضح.

وبناءً على ما تقدم، ينبغي الالتفات في المقام، إلى أنّ العلماء من أتباع مدرسة الخلفاء، وقع بينهم اختلاف كبير وواسع في تحديد هوية ومفهوم الإجماع، وفي تحديد من ينعقد به الإجماع، ونوعية وحقيقة المجمعين؛ فقد قال الجصاص: « قال أبو بكر: لا نعرف عن أصحابنا كلاماً في تفصيل من ينعقد بهم الإجماع، وكيف صنعتم؟ وقد اختلف أهل العلم بعدهم في ذلك . فقال قائلون: لا ينعقد الإجماع الذي هو حجة الله عز وجل إلا باتفاق فرق الأمة كلها، من كان محقاً، أو مبتدعاً ضالاً ببعض المذاهب الموجبة للضلال، وقال آخرون: لا اعتبار بموافقة أهل الضلال؛ لأنّ الحق في صحة الإجماع، وإنما الإجماع الذي هو حجة الله تعالى عز وجل: إجماع أهل الحق، الذين لم يثبت فسقهم، ولا ضلالهم، قال أبو بكر: وهذا هو الصحيح عندنا»^(١).

وحده أبو حامد الغزالي باتفاق أمة النبي ﷺ، حيث قال: «تفهيم لفظ الإجماع: وإنما نعني به: اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»^(٢).

وحده ابن حزم بإجماع الصحابة خاصة، حيث قال: «إن الإجماع - الذي هو الإجماع المتيقن ولا إجماع غيره - لا يصح تفسيره، ولا ادعاؤه بالدعوى، لكن ينقسم قسمين: أحدهما: كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام، في أنّ من لم يقل به فليس مسلماً، كشهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس، وكصوم شهر رمضان، وكتحريم الميتة والدم والخنزير، والإقرار بالقرآن، وجملة الزكاة، فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها، فليس مسلماً، فإذا كان كذلك، فكل من قال بها، فهو مسلم؛ فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام . والقسم الثاني: شيء شاهده جميع الصحابة رضي الله عنهم، من فعل رسول الله ﷺ، أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه ﷺ، كقعله في خيبر؛ إذ أعطاهم يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر،

(١) الفصول في الأصول، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٢) المستصفي، ص ١٣٧.

يخرجهم المسلمون إذا شأوا . فهذا لا شك عند كل أحد في أنه لم يبق مسلم في المدينة إلا شهد الأمر، أو وصل إليه، يقع ذلك الجماعة من النساء والصبيان الضعفاء . ولم يبق بمكة والبلاد النائية مسلم إلا عرفه وسر به . على أن هذا القسم من الإجماع قد خالفه قوم بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم، وهماً منهم، وقصداً إلى الخير، وخطأً باجتهادهم، فهذان قسمان للإجماع، ولا سبيل إلى أن يكون الإجماع خارجاً عنهما، ولا أن يعرف إجماع بغير نقل صحيح إليهما، ولا يمكن أحداً إنكارهما، وما عدهما فدعوى كاذبة، ومن أدعى أنه يعرف إجماعاً خارجاً من هذين النوعين، فقد كذب على جميع أهل الإسلام، ونعوذ بالله العظيم من مثل هذا»^(١).

وحده الآمدي باتفاق أهل الحل والعقد خاصة، حيث قال: «والحق في ذلك أن يقال: الإجماع عبارة عن: اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع، هذا إن قلنا: إن العامي لا يعتبر في الإجماع، وإلا، فالواجب أن يقال: الإجماع عبارة عن: اتفاق المكلفين من أمة محمد إلى آخر الحد المذكور»^(٢).

وحده السرخسي باتفاق العلماء المجتهدين خاصة، حيث قال: «فأما المذهب عندنا: أن الحجة، اتفاق كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معطن بفسق في كل عصر»^(٣). وهذا الاختلاف الكبير بين العلماء في تحديد من ينعقد به الإجماع الحجة سوف يؤدي إلى الالتزام بأحد أمرين لا ثالث لهما:

الأول: استحالة تحقق الإجماع في الخارج.

الثاني: عدم الإجماع على تحقق الإجماع الحجة.

والوجه في ذلك، هو: إنّ المعتبر في تحقق الإجماع، إن كان هو اتفاق أمة النبي ﷺ من بعثته إلى قيام الساعة، فهذا يؤدي إلى استحالة تحقق الإجماع في الخارج، وهو ما أشار إليه الآلوسي، حيث قال: «ولا يشترط في الإجماع اتفاق كل الأمة من لدن بعثته عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة كما يوهمه كلام الإمام الغزالي، وإلا، لا يوجد إجماع أصلاً»^(٤)، وإن كان المعتبر هو: اتفاق

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٥١٠ - ٥١١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٣) أصول السرخسي، ج ١، ص ٣١١.

(٤) روح المعاني، ج ٤، ص ١٩٣.

أمة النبي ﷺ في عصر من العصور خاصة، فهذا غير حاصل قطعاً إلاً بحدود ما هو معلوم من الدين بالضرورة؛ بل لا أحد يدعيه أصلاً، بل قالوا بعدم إمكان تصويره وحكموا على مَنْ يدعيه بأنه كاذب، فقد قال محمد ناصر الدين الألباني: «من يدعي أنه إجماع، معلوم من الدين بالضرورة، وغير هذا الإجماع مما لا يمكن تصويره فضلاً عن وقوعه، ولهذا قال الإمام أحمد رضي الله عنه: من ادعى الإجماع فهو كاذب، وما يدرية؟ لعل الناس اختلفوا»^(١)، وهذا ما أشار إليه الآمدي بقوله: «مَنْ ادعى وجود الإجماع فهو كاذب»^(٢)، وقال الصنعاني: «فالحق ما قاله بعض أئمة التحقيق الجلال من المتأخرين أنه لم يقع الإجماع إلاً على ضروري»^(٣)، وإن كان المعتبر اتفاق أهل الحل والعقد خاصة، أو اتفاق العلماء المجتهدين في كل عصر، فلا إجماع من العلماء على تحقق الإجماع الحجة وإن حصل مثل هذا الاتفاق؛ لأنّ الذي يشترط في الإجماع اتفاق كل الأمة، أو الأمة في عصر من العصور، أو الصحابة خاصة، لا يعتبر هذا الاتفاق إجماعاً، فلا يكون لمثل هذا الاتفاق أي قيمة بنظره، الأمر الذي يعني: أنّه لا إجماع من العلماء على تحقق الإجماع إلاً إذا اتفقت كل الأمة؛ لأنه هو القدر المتيقن بين جميع العلماء بالنسبة إلى تحقق الإجماع الحجة، أو على الأقل، لا إجماع إلاً بحدود ما اتفق عليه جميع الصحابة.

ومما يترتب على ذلك: أنّه لو لم يتفق جميع الصحابة على أمر من الأمور، فلا إجماع بين العلماء على تحقق الإجماع حتى لو فرض أنّ مَنْ خالفهم من الصحابة كان عدداً قليلاً، بل حتى لو فرض أنّ المخالف كان واحداً؛ وذلك لعدم صدق اتفاق جميع الصحابة على ذلك الأمر.

وبناءً على ما تقدم، فلا يمكن دعوى انعقاد الإجماع على مشروعية ما حصل في السقيفة من البيعة لأبي بكر؛ لأنّ هذا الفعل لم يكن باتفاق جميع الصحابة كما هو معلوم، والحال أنّ اتفاقهم جميعاً شرطاً في تحقق الإجماع الحجة عند بعض العلماء.

ولو تنزلنا، وقلنا: إنه يكفي في تحقق الإجماع الحجة اتفاق أهل الحل والعقد خاصة كما هو مذهب البعض، فلا ينعف ذلك في إثبات المشروعية بالنحو الذي يكون ذلك الإجماع دليلاً قطعياً على مشروعية البيعة ونفي النص؛ لأنّ حجبيته حينئذٍ على حد حجبة الظنون الأخرى ليس أكثر،

(١) آداب الزفاف، ج ١، ص ١٦٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ١، ص ١٩٨.

(٣) إجابة السائل شرح بغية الآمل، ج ١، ص ١٤٣.

وإلى هذا المعنى أشار الشرواني في حواشيه، حيث قال: «فإن الإجماع دلالة ظنية لا قطعية»^(١)، وكذلك ما يظهر من كلمات أبي إسحاق، حيث قال: «وأما الإجماع، فيجوز التخصيص به؛ لأنه أقوى من الظواهر، فإذا جاز التخصيص بالظواهر، فبالإجماع أولى»^(٢)؛ فإن الإجماع المفترض لو كان دليلاً قطعياً عنده، لما كانت هناك حاجة للاستدلال على ذلك بالأولوية كما هو واضح، فإذا كان الأمر كذلك، فإن مثل هذا الاتفاق - وإن عدّه البعض إجماعاً - إلا أنه لا يفيد العلم، وعليه، فلا يصلح أن يكون دليلاً على نفي النص، ومعه، لا يكون دليلاً على مشروعية السقيفة؛ لما ذكرناه سابقاً من أن الالتزام بمشروعية السقيفة وما حصل فيها من البيعة يتوقف توفقاً كلياً على الالتزام بعدم وجود النص.

الدليل الثاني: الاستدلال بأية الشورى

ذكرنا في مطلع البحث، أن الإستدلال على مشروعية ما حصل في السقيفة من البيعة لأبي بكر، يعتمد على دليلين، وقد تقدم الكلام في الدليل الأول، وهو: الإجماع، وقد تبين عدم تمامية الإستدلال به في المقام، وتصل النوبة الآن إلى التعرض إلى الدليل الثاني، وهو: التمسك بأية الشورى.

تقريب الاستدلال:

قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٣)، وهذه الآية تثبت أن كل ما هو من أمور الناس الراجع إلى شؤونهم فهو شورى بينهم، وحيث إن الإمامة والخلافة من شؤون الناس وأمورهم المرتبطة بهم، بل هي من أهم شؤونهم، فتكون مصداقاً لهذه الآية.

تحقيق الحال في هذا الاستدلال:

ويلاحظ على هذا النحو من الاستدلال ما يلي:

أولاً: إن الاستدلال بهذه الآية مصادرة واضحة لا تخفى على من له أدنى تأمل والتفات.

وتوضيح ذلك: إن الاستدلال بهذه الآية على المطلوب يتوقف في رتبة سابقة على إثبات أن الخلافة والإمامة من أمور وشؤون الناس أنفسهم، وليس من شؤون الله سبحانه وتعالى، والحال

(١) حواشي الشرواني، ج ٩، ص ٨٨.

(٢) اللمع في أصول الفقه، ص ١١٩.

(٣) الشورى: ٣٨.

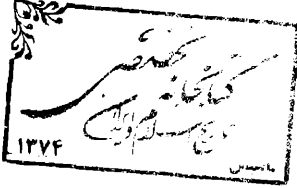
أن إثبات ذلك بنفس الآية المتقدمة مستحيل؛ وذلك لأن الآية الكريمة لا تستطيع أن تثبت أن الخلافة والإمامة من شؤون وأمر الناس أنفسهم، وإنما غاية ما تثبته الآية الكريمة هو أن كل أمر يعود إلى الناس فهو شورى بينهم؛ حيث إن «الأمر» في الآية الكريمة قد أضيف إليهم بقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ...﴾، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد إذن وفي رتبة سابقة من أن تثبت أن الخلافة أو الإمامة من الشؤون أو الأمور المتعلقة بالناس أنفسهم، وليست هي من شؤون الله سبحانه وتعالى، ومن ثم بعد ذلك يتم الاستدلال بالآية الكريمة على أن الخلافة أو الإمامة تثبت بالشورى في مقابل من يدعي - مثلاً - أنها تثبت بقوة السيف أو غير ذلك.

ومن المعلوم أن نفي كون ذلك من شؤون الله تعالى المختصة به يتوقف على دعوى عدم وجود الدليل على كون الإمامة والخلافة من شؤونه تعالى المختصة به من جهة، ودعوى عدم وجود النص من الله أو رسوله ﷺ على أحد بعينه من جهة أخرى، وإثبات ذلك - مع ملاحظة كثرة النصوص التي سوف نستعرضها خلال البحث، والتي يتمسك بها أصحابها لإثبات أن الإمامة والخلافة من شؤونه تعالى المختصة به أولاً، وإثبات النص والوصية من النبي ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام ثانياً - يتوقف على القطع بصحة ما فعله الصحابة في السقيفة، وهو ما لا يتم إلا مع القطع بعدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه؛ فإن مجرد احتمال وجود النص يحول دون حصول القطع كما هو واضح، مضافاً إلى أن ذلك متوقف على القطع بعدالة الصحابة الذين صدر عنهم ذلك الفعل وعدم تجويز الانحراف بشأنهم.

وثانياً: إنه لو سلمنا جدلاً أن الإمامة والخلافة من شؤون الناس أنفسهم وليست هي من شؤونه تعالى المختصة به، فمع ذلك لا يمكن الاستدلال بهذه الآية لإثبات مشروعية ما حصل في السقيفة؛ لأن غاية ما يمكن استقاداته من الآية حينئذ هو أن الإمامة والخلافة شورى بين المسلمين، والحال أنه لم يكن لمبدأ الشورى أي عين أو أثر في واقعة السقيفة.

وعليه، فدعوى وجود الدليل الخاص المصحح لذلك الفعل مما لا سبيل للظن به فضلاً عن

الجزم به.



إثبات
مشروعية السقيفة
بدعوى عدم وجود المانع الشرعي

الفصل الثالث

إثبات مشروعية السقيفة بدعوى عدم وجود المانع الشرعي

تقدم أول البحث أن إثبات مشروعية ما حصل في السقيفة من البيعة لأبي بكر لا يتم إلا من خلال إثبات أحد أمور ثلاثة تمت الإشارة إليها سابقاً، وقد تبين من خلال البحث في الأمر الأول منها، وهو: دعوى وجود الدليل الخاص على تلك المشروعية، عدم وجود هكذا دليل، وعليه، فلكي يتم لنا إثبات ذلك لابد من إحراز أحد الأمرين الآخرين من الأمور الثلاثة المتقدمة.

ويقع البحث الآن في الأمر الثاني من تلك الأمور، والذي هو عبارة عن عدم وجود المانع الشرع الذي يحول دون الحكم بصحة ومشروعية تلك البيعة؛ لأنه ما لم يتم إحراز عدم وجود ذلك المانع الشرعي في رتبة سابقة فلن يحصل لنا القطع بمشروعية ما حصل في السقيفة، والوجه في ذلك واضح؛ إذ مع افتراض وجود مثل ذلك المانع الشرعي سوف يكون بنفسه دليلاً على بطلان وعدم مشروعية ما حصل في السقيفة، فضلاً عن حيلولته دون حصول القطع بمشروعيته.

المانع الشرعي الذي يمكن افتراضه في المقام هو النص على أحد بعينه:

إن المانع الشرعي الذي يمكن افتراضه في المقام هو ما يمكن أن يدعى من وجود النص عن النبي ﷺ على أحد بعينه ليكون إماماً وخليفةً للمسلمين بعد النبي ﷺ، وهذا الأمر مما لا يختلف فيه اثنان من المسلمين، غاية الأمر أن الذين ذهبوا إلى مشروعية ما حصل في السقيفة قد ادّعوا أن النبي ﷺ توفي ولم يوص لأحد بعينه من بعده، والذين ذهبوا إلى عدم المشروعية ادّعوا أنه قد أوصى لأحد بعينه، وهذا يتطلب من الباحث الموضوعي الذي يريد أن يقف بنفسه على حقيقة الأمر والحال بالنسبة إلى ما يتعلق بأمر السقيفة أن يسأل الضوء على ما يدعى من وجود أدلة مانعة تحول دون تصحيح ما حصل في السقيفة؛ لكي يتمكن من الوقوف على حقيقة الحال فيها وتقييمها بموضوعية وبعلمية بعيداً عن أي تقليد أو تبني مسبق.

الخطأ المنهجي الذي أدى إلى الالتزام بعدم وجود النص:

إنّ دعوى عدم وجود المانع الشرعي من تصحيح ما حصل في السقيفة مما لا يمكن إحراز عدمه إلا عن طريق إثبات عدالة جميع الصحابة، وعدم تجويز الانحراف بشأنهم، والوجه في ذلك، هو أن هناك عدداً كبيراً من النصوص من الكتاب والسنة يمكن لمدرسة النص والوصية التمسك به لإثبات أن الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ قد ثبتت بالنص والوصية ولا مجال لثبوتها بالبيعة أو الشورى، وبالتالي، تكون تلك النصوص قد شككت مانعاً واضحاً يحول دون الالتزام بتصحيح ذلك الفعل.

ورفض تلك النصوص إن كان بدعوى عدم دلالتها على مبدأ النص والوصية، فهذا مما يحتاج إلى دليل وبحث عن تلك النصوص وتقييمها تقييماً موضوعياً، ومعرفة ما يمكن أن يستفاد منها، وهذا ما سوف نستعرضه في هذا الفصل، وإن كان لأجل الالتزام بعدالة الصحابة، فهذا يدعونا إلى البحث عن أدلة تلك النظرية ومحاولة تقييمها ومعرفة مدى إمكان استفادة ذلك منها، وهل أنها صالحة لأن تكون مانعاً عن التصديق بمدلول النصوص الدالة على النص والوصية، أو أنها غير صالحة؟ وهذا ما سوف نقوم بدراسته في الفصل القادم من فصول هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

ومن جميع ذلك، يظهر أن تصحيح ما حصل في سقيفة بني ساعدة من البيعة لأبي بكر يتوقف كلياً على الالتزام بعدالة الصحابة. أما مع عدم الالتزام بذلك والتعامل مع الصحابة كغيرهم من الناس من حيث الاستقامة والانحراف، فليس من الضلال والانحراف القول بعدم مشروعية ما صدر عن الصحابة في سقيفة بني ساعدة، وليس من الخطأ العلمي والمنهجي القول بأن الإمامة ثبتت بالوصية والنص لعلي بن أبي طالب عليه السلام بلحاظ كثرة النصوص التي يمكن الاستدلال بها على ذلك، بعد وضوح أن المانع الأصلي من التصديق بها ليس هو عدم دلالتها على ذلك، وإنما هو عبارة عن الالتزام بعدالة الصحابة، وأوضح دليل على ذلك هو التزام الكثير منهم بتأويلها وصرافها عن معناها.

والذي يدل على ما ذكرناه، هو ما قاله الشهرستاني في معرض حديثه عن الإمامية واستعراضه للنصوص التي يستدلون بها على النص على علي بن أبي طالب عليه السلام: «ثم إنّ الإمامية تخطت عن هذه الدرجة إلى الوقعة في كبار الصحابة، طعناً، وتكفيراً، وأقله ظملاً وعدواناً، وقد

شهدت نصوص القرآن على عدالتهم والرضا عن جملتهم^(١).

ومن هنا يتضح بجلاء الخطأ الفاحش في المنهجية التي اتبعها أكثر الباحثين قديماً وحديثاً في تقييم مثل هذه الوقائع، وخصوصاً ما يرتبط منها بالبحث عن مسألة الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ، وأنها ثابتة بالنص والوصية لعلي بن أبي طالب عليه السلام كما ذهب إليه أتباع مدرسة أهل البيت عليه السلام، أو أنها ثبتت بالبيعة لأبي بكر كما ذهب إليه أتباع مدرسة الخلفاء؛ فليس من المنطق لمن كان موضوعياً ومتبعاً للأسس الصحيحة في البحث العلمي أن يتعامل مع تلك النصوص بعد الفراغ عن تبني مشروعية البيعة وما حصل في سقيفة بني ساعدة، أو التزامه بنظرية عدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم، فمن الطبيعي عندها سوف يرفض تلك الأدلة مهما كانت دلالاتها؛ لأنه من المستحيل التصديق بالمتناقضين كما هو واضح.

إن المنهجية العلمية الصحيحة التي تكون نتائجها موضوعية تقتضي من الباحث - إذا أراد أن يكون موضوعياً - أن يقوم بدراسة هذه الأمور الثلاثة، أعني: ما حصل في سقيفة بني ساعدة، وما يساق من أدلة لإثبات عدالة الصحابة، وما يساق من أدلة لإثبات النص والوصية في عرض واحد، بمعنى أن يبحث عن كل واحد منها ويقطع النظر عن الأمرين الآخرين ويتعامل مع أدلة كل منها بما هي هي والوقوف على النتائج المترتبة على كل واحد من تلك الأمور.

المنهج الصحيح يكمن في الإجابة على بعض الأسئلة الموضوعية:

وللوقوف على حقيقة الأمر في هذه المسألة، ينبغي لنا الإجابة على التساؤلات التالية:

أولاً: هل إن الإمامة واجبة أو لا؟ بمعنى أنه هل يلزم أن يكون هناك إمام، أو لا؟ وهذا التساؤل

قد مرت الإجابة عنه بوضوح ضمن الأمور التي استعرضناها في مدخل البحث.

ثانياً: إذا كانت الإمامة واجبة فهل هي واجبة على الله سبحانه وتعالى بمعنى أن يتولى بذاته أو

عن طريق النبي ﷺ تنصيب الإمام؟ أو أنها واجبة على الأمة بحيث يتعين عليها اختيار من تجده

مناسباً لشغل هذا المنصب ولا علاقة لله سبحانه وتعالى في ذلك؟ أو أنها واجبة على الأمة في

حال لم يأت النص من الله ورسوله على أحد بعينه ليكون إماماً وخليفةً للمسلمين بعد النبي ﷺ؟

بعبارة أخرى: هل إن الإمامة من شؤون الله سبحانه وتعالى المختصة به بحيث لا يكون للناس

في ذلك أي اختيار؟ أو هي من شؤون الناس المختصة بهم والتي لا يحق حتى لله سبحانه وتعالى

سلبها عنهم؟ أو هي من شؤون الناس إذا لم يأت النص من الله ورسوله على أحدٍ بعينه لا مطلقاً؟
ثالثاً: على تقدير كون الإمامة من شؤون الناس المختصة بهم والراجعة إلى اختيارهم بحيث لا يحق حتى لله سبحانه سلب هذا الحق منهم، فهذا يعني بالضرورة عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه؛ وذلك لامتناع النص بحسب هذا الفرض، وحينئذٍ يمكن القول بعدم وجود المانع الشرعي من تصحيح ما حصل في السقيفة، وأما على تقدير كونها من شؤونه تعالى المختصة به والتي ليس للناس فيها أي اختيار فهذا يعني ضرورة وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه، ومعه لا مجال إطلاقاً لتصحيح ما حصل في السقيفة. وأما على تقدير كونها من شؤون الناس في حال لم يأت النص من الله ورسوله على أحدٍ بعينه فقط، فلا مجال أيضاً لتصحيح ما حصل في السقيفة إلا إذا أحرزنا عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه، وحينئذٍ يأتي الدور إلى التساؤل التالي، وهو: هل يوجد ما يدلّ على أن النبي ﷺ قد نص على أحدٍ بعينه، أو لا؟

رابعاً: على تقدير كون الإمامة والخلافة من شؤونه تعالى المختصة به وضرورة وجود النص على أحدٍ بعينه، فمن هو المنصوص عليه لمقام الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ؟
فما لم تقدّم إجابات واضحة على كل هذه التساؤلات، فإنّه لا يتسنى لنا معرفة أن ما حصل في سقيفة بني ساعدة كان أمراً مشروعاً أم لا؟
وقبل الإجابة على ذلك، لا بد من الوقوف على معنى الإمامة وبيان المقصود منها؛ فذلك مما يساعد على معرفة الجواب الصحيح عن تلك التساؤلات.

تعريف الإمامة:

عرّفت الإمامة بعدة تعريفات تقتصر على اثنين منها:

- ١- قال الجرجاني في شرح المواقف: «قال قوم من أصحابنا: الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص»^(١).
- ٢- قال ابن خلدون في مقدمته: «إمامة: «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»^(٢).

(١) شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٤٥.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٩١.

وهناك تعريفات أخرى لا يخلو حالها من الرجوع إلى أحد التعريفين المتقدمين، وبمقتضى ذلك، تتضح - بجلاء - وظيفة الإمام، وهي إقامة أمور الدين من جهة وسياسة الشؤون الدنيوية للأمة من جهة أخرى^(١).

وقوع البحث في مقامات ثلاثة:

بعد أن تبين معنى الإمامة والمقصود منها نعود إلى تلك التساؤلات المطروحة في المقام لكي نتقف على الجواب الصحيح فيها، وهذا ما يتم من خلال البحث في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في أن الإمامة من شؤونه تعالى الخاصة به

بعد أن تبين معنى الإمامة، واتضح الدور الذي يقوم به الإمام، وتبين أيضاً وجوب الإمامة بعد النبي ﷺ كما تقدم ذلك في مدخل البحث، يقع البحث هنا في معرفة أن الإمامة من شؤون الله سبحانه وتعالى وحده، أم أنها من شؤون الخلق أنفسهم؟ إن أفضل مرجع لنا للإجابة على هذا التساؤل هو القرآن الكريم - مضافاً إلى وجود أدلة أخرى سوف نستعرضها أيضاً - فقد صرح لنا بأن الإمامة من شؤون الله وحده وليست من شؤون الناس، فكما أن النبوة من شأن الله سبحانه وتعالى، فكذلك الإمامة، وفيما يلي نستعرض أهم الأدلة على ذلك.

الأدلة على كون الإمامة من شؤونه تعالى المختصة به:

الدليل الأول: آية: لا ينال عهدِي الظالمين

قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢).

تقريب الاستدلال بالآية الشريفة:

المستفاد من هذه الآية ثلاثة أمور لا نقاش فيها، وهي:

١ - إن الإمامة قد جعلت من الله سبحانه وتعالى لإبراهيم ﷺ بعد أن كان نبياً، وهذا يعني أن

(١) هذا هو القدر المشترك بين مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت ﷺ في وظائف الإمام، وإلا فينظر الشيعة الإمامية أن للإمام وظائف وأدواراً أخرى، أهم بكثير مما تقدم ذكره، لا نريد الخوض فيها هنا.

الإمامة غير النبوة، الأمر الذي يعني أنه ليس من الضروري أن يكون كل نبي إماماً.

٢- إن الإمامة عهد من الله سبحانه وتعالى حالها في ذلك حال النبوة؛ وذلك لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾، جواباً على طلب إبراهيم عليه السلام الإمامة لذريته بعد أن جعله الله تعالى إماماً، فقد عبّر عنها بالعهد وأضافها إليه، وهذا ما ذهب إليه الطبري حيث قال: «قول إبراهيم صلوات الله عليه: ومن ذريتي في إثر قول الله جل ثناؤه: إني جاعلك للناس إماماً، فمعلوم أن الذي سأله إبراهيم لذريته لو كان غير الذي أخبر ربه أنه أعطاه إياه لكان ميبناً، ولكن المسألة لما كانت مما جرى ذكره، اكتفى بالذكر الذي قد مضى من تكريره وإعادته، فقال: ومن ذريتي بمعنى: ومن ذريتي فاجعل مثل الذي جعلتني به من الإمامة للناس»^(١).

٣- إن الظالم لا يكون إماماً، لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، وهذا ما ذهب إليه ابن جرير الطبري حيث قال: «القول في تأويل قوله تعالى: قال لا ينال عهدي الظالمين، هذا خبر من الله جل ثناؤه عن أن الظالم لا يكون إماماً يقتدي به أهل الخير، وهو من الله جل ثناؤه جواب لما توهم في مسألته إياه أن يجعل من ذريته أئمة مثله، فأخبر أنه فاعل ذلك إلا بمن كان من أهل الظلم منهم، فإنه غير مصيره كذلك، ولا جاعله في محل أوليائه عنده بالكرمة بالإمامة؛ لأن الإمامة إنما هي لأوليائه وأهل طاعته دون أعدائه والكافرين به»^(٢).

دلالة الآية على ثلاثة مطالب رئيسية:

المطلب الأول: إن الإمامة من شؤونه تعالى المختصة به

والأمر الأول من الأمور الثلاثة المتقدمة فهو وإن كان لا ينفي إمكان تحقق الإمامة باختيار الناس أنفسهم عن طريق البيعة أو الشورى، ولكنه يثبت بشكل قاطع إمكان تحققها لشخص معين بجعل من الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لقوله تعالى مخاطباً نبيه إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، الأمر الذي يعني بطلان القول بتحقيق الإمامة بالبيعة والاختيار بشكل مطلق، بل هو منوط بعدم الجعل الإلهي كما هو واضح، وأمّا الأمر الثاني فهو صريح بأنها من شؤونه تعالى الخاصة به والتي لا خيار للناس فيها، إذ عبّر عنها بأنها عهده سبحانه وتعالى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن استدعاء إبراهيم عليه السلام وطلبها منه سبحانه وتعالى لذريته، يدل على أنها من

(١) جامع البيان ج ١ ص ٧٢٧.

(٢) نفس المصدر السابق.

شؤونه الخاصة به، وإلا، فلا معنى لطلبها منه سبحانه وتعالى لو كان أمرها يعود إلى الناس أنفسهم.

المطلب الثاني: إن غير المعصوم لا يكون إماماً

وأما قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، فإنه يدل - بوضوح - على أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، ودليلنا على ذلك:

إِنَّ الْإِمَامَةَ عَهْدٌ مِنَ اللَّهِ؛ لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾.

إِنَّ الظَّالِمَ لَا يَنَالُ عَهْدَ اللَّهِ بِالْإِمَامَةِ؛ لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

وكل غير معصوم ظالم قطعاً؛ لأن كل مرتكب للذنوب هو ظالم لنفسه؛ إذن فالمرتكب للذنوب والمعصية ظالم لأنه ظالم لنفسه، وعليه، فلا يكون إماماً، الأمر الذي يعني أن الإمام يجب أن يكون معصوماً.

والدليل على إطلاق وصف الظالم على مرتكب الذنب والمعصية، هو الآيات القرآنية الكثيرة، والتي منها: قوله تعالى: ﴿سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٣)، فإن هذه الآيات وغيرها قد وصفت هؤلاء بأنهم قد ظلموا أنفسهم لا لشيء سوى أنهم ارتكبوا الذنوب والمعاصي.

وهذا المعنى قد ذهب إليه الكثيرون، منهم ابن جرير الطبري حيث قال: «وأما الظالم لنفسه، فإنه لأن يكون من أهل الذنوب والمعاصي التي هي دون النفاق والشرك عندي أشبه بمعنى الآية من أن يكون المنافق أو الكافر»^(٤).

وكذلك الإيجي في المواقف حيث قال: «الخامس: ولم ينالوا أيضاً عهده تعالى لقوله: لا ينال عهدي الظالمين، والمذنب ظالم لنفسه، وأي عهد أعظم من النبوة، فإن حمل ما في الآية على عهده

(١) الأعراف: ١٧٧.

(٢) يونس: ٤٤.

(٣) العنكبوت: ٤٠.

(٤) جامع البيان، ج ٢٢، ص ١٦٤.

النوبة فذاك، وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى؛ لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى^(١).

وقفه خاصة مع ما ذكره الإيجي في المواقف:

والإيجي رغم اعترافه بذلك، إلا أنه يقول في موضع آخر في مقام رده على من استدل بهذه الآية على اشتراط العصمة في الإمام: «الجواب: لا نسلم أن الظالم من ليس بمعصوم، بل من ارتكب معصية مسقطاً للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح»^(٢).

ويلاحظ على ما ذكره الإيجي: أولاً؛ إنه تأويل لا يساعد عليه الدليل، وهو مخالف لظاهر الآية الكريمة.

وثانياً؛ إنه مخالف لصريح القرآن في آيات أخرى؛ حيث أطلق لفظ الظالم على مرتكب الذنب كما في الآيات المتقدمة من دون تقييده بعدم التوبة، ومن المعلوم أن كل من هو غير معصوم فهو مرتكب للذنب والمعصية.

وثالثاً؛ إن تفسير الظالم الوارد في الآية الكريمة بخصوص المذنب الذي لا يتوب من ذنبه، وبالتالي نفي الإمامة عن خصوص هذا الفرد دون غيره لا يتناسب مع النفي المذكور في الآية؛ وذلك لأن تعقب التوبة والاستغفار من قبل المؤمنين من ذرية إبراهيم عليه السلام الذين يصدر عنهم الذنب هو الغالب، الأمر الذي يعني اختصاص النفي - بناءً على ذلك - بالفرد النادر أو القليل، والحال أن ظاهر الجواب بالنفي هو الشمول للغالب، وإلا كان المناسب الجواب بالاثبات لا النفي؛ وذلك لأن نفي الإمامة عن خصوص المذنب الذي لا يتوب من ذنبه أمرٌ واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، وهذا بخلاف نفي الإمامة عن مطلق المذنب - أي: غير المعصوم - فإنه مما يحتاج إلى بيان.

ورابعاً؛ إن المستفاد من الآية الكريمة الإخبار من قبل الله تعالى بأن ذرية إبراهيم من هو ظالم، وعليه، فلو كان المراد من الظالم خصوص المذنب الذي لا يتوب من ذنبه، لكان هذا الإخبار لغواً؛ وذلك لعلم إبراهيم عليه السلام بوجود هذا الفرد في ذريته، فإنه من غير المعقول أن لا يعلم إبراهيم عليه السلام بذلك.

(١) المواقف، ج ٣، ص ٤٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٨٦.

وخامساً: إنَّ تخصيص الظالم بما ذكر يعني أنَّ إبراهيم عليه السلام قد طلب الإمامة حتى للفاقد من ذريته، فجاء الجواب من الله تعالى بنفي الإمامة عن مثل هذا الفرد، ومن الواضح أنَّ صدور هذا الطلب بهذا النحو من إبراهيم عليه السلام غير معقول.

فيثبت بذلك أنَّ الآية الكريمة تدل على أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وهذا المعنى قد أورده القرطبي في تفسيره، واستشهد له بقول ابن عباس أيضاً، فقد قال: «الثامنة عشرة: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، دعاء على جهة الرجاء إلى الله تعالى، أي من ذريتي يا ربِّ فاجعل. وقيل: هذا منه على جهة الاستفهام عنهم، أي: ومن ذريتي يا ربِّ ماذا يكون؟ فأخبره الله تعالى أنَّ فيهم عاصياً وظالماً لا يستحق الإمامة. قال ابن عباس: سأل إبراهيم عليه السلام أن يجعل من ذريته إماماً، فأعلمه الله أنَّ في ذريته من يعصي، فقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١).

كلام يثير العجب والدهشة:

والعجيب أنَّ البعض مع أنه قد نفى الإمامة والخلافة بمقتضى هذه الآية عن الظالم والعاصي، إلا أنه لم يشترط العصمة في الإمام، مكتفياً بمجرد العدالة والصلاح، حيث جاء عن الجصاص في أحكام القرآن: «وعن مجاهد: أنه أراد أن الظالم لا يكون إماماً. وعن ابن عباس أنه قال: لا يلزم الوفاء بعهد الظالم، فإذا عقد عليك في ظلم فانقضه. وقال الحسن: ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيراً في الآخرة، قال أبو بكر: جميع ما روي من هذه المعاني يحتمله اللفظ، وجائز أن يكون جميعه مراد الله تعالى، وهو محمول على ذلك عندنا، فلا يجوز أن يكون الظالم نبياً ولا خليفةً لنبى، ولا قاضياً، ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مُقْتٍ أو شاهدٍ أو مخبرٍ عن النبي ﷺ خبراً، فقد أفادت الآية أنَّ شرط جميع من كان في محل الإئتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح»^(٢).

والعجيب أيضاً ما ورد عن ابن كثير في تفسيره، حيث إنه رغم ذهابه إلى أنَّ الظالم لنفسه لا ينال عهد الله بالإمامة، ولكنه مع ذلك لم يشترط العصمة في الإمام، فقد قال: «وقال السدي: لا ينال عهدي الظالمين، يقول: عهدي نبوتي. فهذه أقوال مفسري السلف في هذه الآية، وإن كانت ظاهرة في الخبر أنه لا ينال عهد الله بالإمامة ظالماً، ففيها إعلام من الله لإبراهيم الخليل عليه السلام أنه سيوجد

(١) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٢، ص ١٠٧.

(٢) أحكام القرآن، ج ١، ص ٨٤.

من ذريتك من هو ظالم لنفسه، كما تقدم عن مجاهد وغيره، والله أعلم. وقال ابن خوزين منداد المالكي: الظالم لا يصلح أن يكون خليفة ولا حاكماً ولا مفتياً ولا شاهداً ولا راوياً^(١).

خلاصة الكلام في المطلب الثاني:

فتبين من هذه الآية ومن جميع هذه الأقوال في تفسيرها، أن الظالم ولو لنفسه بالمعصية والذنب لا يستحق الإمامة والخلافة، وهذا يعني بالضرورة أن الإمام والخليفة بعد النبي ﷺ يجب أن يكون معصوماً؛ لأنه لو لم يكن كذلك كان ظالماً قطعاً فلا ينال عهد الله بالإمامة، وحيث إن العصمة أمر خفي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى فثبت أن الإمامة من شؤون الله وحده وليس للناس في ذلك أي اختيار.

المطلب الثالث: إن في ذرية إبراهيم من هو إمام دون أن يكون نبياً

ثم أن هناك أمراً مهماً يمكن استفادته من هذه الآية، وهو أن في ذرية إبراهيم من هو إمام قطعاً من دون أن يكون نبياً؛ والوجه في ذلك هو: إن إبراهيم عليه السلام قد طلب من الله سبحانه وتعالى الإمامة لبعض ذريته، فجاء الجواب أن من ذريتك من يكون ظالماً لنفسه قطعاً ومعه لا يستحق الإمامة، ومنهم من ليس كذلك فيكون مستحقاً للإمامة؛ لأن مقتضى الجواب بهذه الصيغة تحقق طلب إبراهيم عليه السلام في بعض ذريته وهو ذلك البعض غير الظالم لنفسه، وإلا كان المناسب أن يقال له: «إني لا أجعل الإمامة في ذريتك» بدلاً من القول: «إلا ينال عهد الظالمين»، فالعدول في الجواب عن النفي المباشر للمطلوب إلى نفيه عن الظالم خاصة له أحد مدلولين:

الأول: إن جميع من في ذريتك هم ظالمون، ولأجل ذلك فلا يستحق أحد منهم الإمامة.

الثاني: إن في ذريتك من هو ظالم فلا يستحق الإمامة، ومنهم من ليس كذلك فيستحق

الإمامة.

والأول باطل قطعاً؛ لأن في ذرية إبراهيم عليه السلام من هو نبي، ومن الواضح أنه من لا يستحق الإمامة لظلمه فلا يستحق النبوة أيضاً، وعليه، يتعين المدلول الثاني، وهو أن في ذريته من يكون إماماً.

ومن المعلوم أن هذا الإمام لا معنى لأن يكون نبياً؛ وإلا لما كان للجواب معنى يذكر، بل يكون

أجنبياً عن طلب إبراهيم عليه السلام؛ إذ لا يحتمل أن يكون إبراهيم عليه السلام قد طلب ذلك للأنبياء من ذريته حتى يجاب عليه بأن الظالم من الأنبياء من ذريتك لا ينال عهدي بالإمامة؛ إذ من الواضح لإبراهيم عليه السلام أن الظالم لا ينال عهد الله بالنبوة، بخلاف غير النبي من ذريته، فإنه مما يمكن معه أن يكون ظالماً، وهذا يدل بمقتضى مناسبة الجواب للسؤال أن طلب إبراهيم عليه السلام الإمامة في ذريته إنما هو بخصوص غير الأنبياء من ذريته أو الأعم من ذلك، وبمقتضى تحقق طلب إبراهيم عليه السلام تعيين أن يكون في ذرية إبراهيم من هو إمام من دون أن يكون نبياً.

الدليل الثاني: آية أولي الأمر

قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١).

تقريب الاستدلال:

إن المقصود بـ«أولي الأمر» هنا: من يتولّى أمور الناس ويكون إماماً لهم في أمور الدين والدنيا، فقد جاء في شرح صحيح مسلم للنووي أنه قال: «قال العلماء: المراد بأولي الأمر: من أوجب الله طاعته من الولاة والأمراء، هذا قول جماهير السلف والخلف من المفسرين والفقهاء وغيرهم»^(٢).

فإذا تبين هذا، نقول: إن هذه الآية الكريمة تأمر المؤمنين، بل الناس كافة بلزوم طاعة الله وطاعة الرسول وأولي الأمر، وإنها قد قرنت وجوب طاعة ولي الأمر بطاعة الله والرسول، ومقتضى الإطلاق وعدم التقييد والسياق الذي وردت فيه هذه الفقرة - أعني: وجوب طاعة ولي الأمر - أن تكون هذه الطاعة مطلقة، كما هو الحال في طاعة الله ورسوله، فكما يجب على المسلمين طاعة الله ورسوله في كل شيء، فكذلك يجب طاعة ولي الأمر أيضاً، والقول بالتفريق بين المرادين بحيث تكون طاعة الله ورسوله عامة وشاملة لجميع الأمور وطاعة ولي الأمر مختصة في بعضها - وهو ذلك البعض الذي لا يخالف ما أمر به الله ورسوله - خلاف الظاهر جداً، ولا يُصار إليه إلا مع القرينة، ومع عدم وجود تلك القرينة لامناص من الالتزام بالظاهر.

وبعبارة أخرى: إنه بعد أن ثبت بمقتضى الآية الكريمة وجوب طاعة ولي الأمر، فنحن بين

(١) سورة النساء: آية ٥٩.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٢٢٣، تحفة الأحوذى، ج ٥، ص ٢٥٨.

أمرين لا ثالث لهما:

الأول: التمسك بظاهر الآية وإطلاقها، والقول بأن وليّ الأمر يجب أن يكون معصوماً، وذلك لأنّ وجوب طاعته في كل ما يأمر به يقتضي منه أن لا يأمر بما يخالف الله سبحانه وتعالى، وهذا لا يكون إلا إذا فرض كونه معصوماً.

الثاني: الالتزام بتقييد الآية الكريمة، والقول بأنّ وجوب طاعة وليّ الأمر إنّما هو بحدود أوامره ونواهيه التي لا يلزم منها مخالفة الله ورسوله، ومعه، لا تكون الآية الكريمة دالة على عصمة وليّ الأمر.

ومن الواضح بطلان الأمر الثاني، وذلك:

أولاً: إنّ التقييد بحاجة إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام، ومع عدم القرينة يتمسك بإطلاق الآية ويثبت أنّ وجوب الطاعة هنا مطلق.

ثانياً: السياق الذي ورد فيه الأمر بالطاعة - حيث قرن بطاعة الله ورسوله وهي مطلقة قطعاً - يدل على نفي هذا النحو من التقييد.

ثالثاً: والأهم من ذلك كلّ أنّه يلزم انتفاء الغرض من الأمر بوجوب الطاعة المقيد بهذا النحو من التقييد؛ وذلك في ما لو حصل الاختلاف في كون ما أمر به وليّ الأمر مخالفاً لأوامر الله ونواهيه أو مطابقاً لها.

رابعاً: إنّ افتراض التقييد المذكور، يقتضي تحديد المرجع الذي يكون مناطاً لتشخيص ما هو مخالف وما هو مطابق لأوامر الله ونواهيه، لكي يرجع إليه لمعرفة الحال في أوامر الولي ونواهيه، حتى تجب طاعته في ما هو مطابق ولا تجب طاعته في ما هو مخالف، والحال أنّه لم يحدّد ما يكون مرجعاً في تشخيص كون الأمر مخالفاً أو مطابقاً لأوامر الله ونواهيه لا في هذه الآية ولا في غيرها، فالأمر بوجوب طاعة وليّ الأمر مع عدم تحديد المرجع المذكور، يجعل من افتراض التقييد المذكور أمراً غير معقول، والرجوع في ذلك إلى نفس وليّ الأمر - مع افتراض كونه قد يأمر وينهى بما يخالف أوامر الله ونواهيه - غير معقول، والرجوع إلى نفس الكتاب والسنة غير معقول أيضاً؛ لأنهما مورد الاختلاف بحسب الفرض، والرجوع إلى العلماء المجتهدين لا يحل المشكلة أيضاً؛ إذ قد يحصل الاختلاف فيما بينهم أيضاً، وهذا يعني بالضرورة كون المرجع الوحيد لمعرفة أوامر الله ونواهيه هو وليّ الأمر الذي أوجب الله طاعته، وهذا لا يصح إلا إذا فرض

كون وجوب طاعته مطلقاً لا مقيداً بالنحو المذكور.

وعليه، فلا مناص من الركون إلى الأمر الأول والالتزام بأنّ ولي الأمر الذي أمرت الآية الكريمة بوجوب طاعته يجب أن يكون معصوماً، وحيث إنّ العصمة أمر خفي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، فلا بد أن يكون الإمام وولي الأمر منصوباً عليه من قبل الله سبحانه وتعالى ولو عن طريق نبيه ﷺ.

بيان آخر لكيفية الاستدلال بالآية:

المستفاد من الآية الكريمة أمران:

إنّ الذي يمكن استفادته من الآية الكريمة هو عبارة عن أمرين:

الأمر الأول: إنّ الآية الكريمة تقتضى قبل الحكم بوجوب الطاعة أن يكون هناك من هو أولى بالأمر من جميع المسلمين حتى يجب عليهم طاعته.

الأمر الثاني: إنّ وجوب طاعة ولي الأمر المشار إليه مطلق وشامل لكل شيء .

كل من الأمرين السابقين يقتضي النص على ولي الأمر:

وكل واحد من الأمرين المتقدمين يقتضي أن يكون ولي الأمر منصوباً عليه من قبل الله تعالى.

أولاً: اقتضاء الأمر الأول للنص

أما على الأول، فلأنّ الله سبحانه وتعالى قد افترض من هو ولي الأمر قبل الأمر بوجوب طاعته، ومن المعلوم أن معرفة من هو ولي الأمر وبالتالي لزوم طاعته ليس بإمكان المأمورين بهذه الطاعة في مقام تحديد مصداقه إلا بالرجوع إلى الشريعة نفسها، وفي غير ذلك لا طريق لنا لتحديد من هو ولي الأمر الذي أمرنا بطاعته في هذه الآية، وليس بالإمكان القول بأنّ ولي الأمر الذي وجبت طاعته هو من بايعه الناس؛ لأنّ هذا بحاجة إلى افتراض أن الشارع قد جعل الولاية لمن بايعه الناس أنفسهم ثم أمر بوجوب طاعته، ومن المعلوم أن إثبات هذا بنفس الآية غير صحيح؛ لوضوح أن الحكم لا يثبت موضوعه، وإنما هو فرع ثبوت ذلك الموضوع^(١)، كما أن

(١) لأن الحكم متفرع في وجوده على وجود نفس الموضوع، فلا يعقل أن يكون الحكم مثبتاً له، وقد أوجز المناطقة هذه الحقيقة بقاعدة عقلية مفادها: إنّ ثبوت شيء لشيء هو فرع ثبوت المثبت له،

إثبات ذلك بغير هذه الآية لم يستطع أحد الاستدلال له بنص شرعي؛ إذ لا يوجد من النصوص الشرعية ما يدل على أن الإمامة تثبت بالبيعة، بل غاية ما يتمسك به أصحاب هذا الاتجاه هو فعل الصحابة أنفسهم، وهذا أول الكلام كما هو واضح، وهذا يعني أن الشارع قد أمرنا بوجوب طاعة ولي الأمر من دون أن يحدّد لنا من هو ولي الأمر، وهذا باطل ولا يمكن أن يصدر من الشارع المقدس، ولكي يصح مثل هذا الأمر لابدّ من الالتزام بأحد شيئين:

الأول: أن يكون ولي الأمر واضحاً مفهوماً ومصداقاً لدى المأمورين بوجوب الطاعة وبقطع النظر عن تحديد ذلك من قبل الشارع، كما كان الخمر واضحاً عندهم حينما أمروا بلزوم الاجتناب عنه، ولذلك لم يتدخل الشارع لتحديد المراد من الخمر الذي حرّمه.

الثاني: أن يكون الشارع قد حدّد من له الولاية على الناس، أو بيّن لنا الطريقة في تحديده ثم أمر بطاعته.

ومن المقطوع به عدم إمكان الالتزام بالأمر الأول؛ لأنّ من له الولاية على الناس لا يمكن تحديده إلاّ من قبل الشارع نفسه، خصوصاً بالنسبة إلى تحديد وتشخيص مصداقه، فإنّه إذا اختلف في من له الولاية على أشخاص معينين كالصغير والمجنون وغيرهما، بل اختلف في من له الولاية على بعض الأموال كالوقف^(١) فكيف يكون الأمر بالنسبة لمن له الولاية على جميع الناس في ما هو مرتبط بديناهم وآخرتهم؟

بل قد اختلف في من هو المعنيّ بولي الأمر في هذه الآية، فمنهم من ذهب إلى أنهم الولاة والأمرء، ومنهم من ذهب إلى أنهم العلماء وأولو الفقه، ومنهم من ذهب إلى أنهم الصحابة خاصة، وقد تقدمت أقوالهم في ذلك آنفاً.

وعليه، فلا مناص من الالتزام بالأمر الثاني، والقول بأن تشخيص وتعيين من له الولاية على الناس جميعاً يرجع فيه إلى الشارع نفسه.

وهذا يقتضي منّا الرجوع إلى الكتاب والسنة لمعرفة وتشخيص من أمرنا الشارع بوجوب

أي: إن إثبات شيء لموضوع متضرع على ثبوت ذلك الموضوع، ولذلك سميت هذه القاعدة بالقاعدة الفرعية، وهذا المعنى يطابق تماماً المقولة الراجحة: العرش ثم النقش.

(١) قال ابن حجر في فتح الباري، ج ٥، ص ٢٨٧: «غاية ما ذكر عن عمر هو أن كلّ من ولي الوقف أبيع له التناول، وقد تقدم ذلك في الترجمة التي قبلها، ولا يلزم من ذلك أنّ كلّ أحد يسوغ له أن يتولّى الوقف المذكور، بل الوقف لا بد له من متول، فيحتمل أن يكون صاحبه، ويحتمل أن يكون غيره».

طاعته من الناس من غير الرسول ﷺ، أفلا يكفي تفسيراً وبيانا في تحديد وتشخيص المصداق الحقيقي لمعرفة المراد من قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١)، والتي قد ذكرت الكثير من الروايات الصحيحة- والتي سوف نشير إليها عند التعرض لهذه الآية- أنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام؟ أو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٢)، وقد وجد من الروايات الصحيحة ما يثبت نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام؟ أو قوله ﷺ في يوم الغدير مخاطباً المسلمين في ذلك الوقت: «ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، فقال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه؟»، أو قوله ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض؟»، أو قوله ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي؟»، أو إرساله ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام وراء أبي بكر ليتولى هو بنفسه تبليغ ما نزل من سورة البراءة بدلاً من أبي بكر، وقال في حينها عندما سأله أبو بكر عن السبب وراء ذلك: «أن جبرئيل قد أخبرني بأنه لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك؟»، أو قوله ﷺ: «إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق أو هلك؟»^(٣).

وقد تقول: إن كل هذا يكون كافياً لو ثبت فعلاً، ولكن من أين لنا إثبات ذلك؟

فإننا نقول: إن كل ما ذكرناه من الروايات هو وارد في الكتب المعتمدة، وأقوال العلماء في ذلك واضحة وميسرة، فمن شاء فليرجع إليها.

مضافاً إلى أنه لو قلنا بأن تعيين ولي الأمر يرجع فيه إلى اختيار الناس أنفسهم، فهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى قد أمرهم بطاعة من يريدون الالتزام بوجوب طاعته من الناس؛ لأنه لا معنى للولاية إلا وجوب الطاعة كما هو واضح، وهذا يعود في حقيقته إلى إعطاء الناس الحق في اختيار من تجب عليهم طاعته، ومعه لم يبق معنى معقول للأمر بالطاعة. هذا لو فرض اتفاق الجميع على اختيار شخص معين.

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) الأحزاب: من الآية ٣٣.

(٣) كل ما ذكرناه من الأحاديث سوف يتم التعرض لمصادرها عند استعراضها في البحث.

وأما في صورة الاختلاف، فربما يختار نصفهم شخصاً معيناً، ويختار النصف الآخر شخصاً آخر، وهنا لا يعقل الأمر بوجود الطاعة لكلا الشخصين، وربما تختار الأغلبية شخصاً معيناً ترفضه الأقلية، وهذا يعني الحكم على الأقلية بوجود الطاعة لمن اختارته الأكثرية، فيكون المرجح في وجوب الطاعة هو رأي الأكثرية، وهذا يخالف ما صرحت به الآيات القرآنية من أن الكثرة ليست محوراً ومداراً للحق بوجه من الوجوه.

ثانياً: اقتضاء الأمر الثاني للنص

وأما على الثاني، فلأنه لا بد من تقييد دائرة ذلك الاختيار ضمن الأشخاص الذين تتوفر فيهم الشروط التي يعلم معها بأنهم لا يأمرون بما يخالف الله والرسول ﷺ، وإلا فلو سمح لهم اختيار أي شخص مهما كان وإن أمر بما يخالف الله سبحانه وتعالى، فلا يصح حينئذ الأمر بلزوم طاعته فضلاً عن جوازها، وسوف يكون تكليفاً بالجمع بين التقيضين؛ لأنه مأمور - بحسب الفرض - بطاعة الله ورسوله ﷺ، ومقتضى لزوم طاعتهما عدم طاعة ولي الأمر في حال المخالفة كما هو واضح، وإذا ثبت تقييد دائرة اختيارهم بما ذكرنا، فهذا يعني أنهم لا يحق لهم أن يختاروا إلا من كان مؤهلاً ومتصفاً بصفات تحول دون الأمر بما يخالف الله ورسوله، وحيث إن الناس لا يمكنهم تشخيص من يمتلك تلك المؤهلات والمواصفات لأن الاختلاف في مثل هذا الأمر كبير جداً بين الناس، فقد يرى البعض شخصاً مؤهلاً لذلك الأمر ويرى الآخر غيره، مضافاً إلى أن مجرد الاعتقاد بأن هذا الشخص لا يأمر بما يخالف الله سبحانه وتعالى لا يمنع من أن يصدر عن هذا الشخص ما يخالف أمر الله ورسوله ﷺ فكيف يأمرنا الله سبحانه وتعالى بلزوم طاعته مطلقاً؟ وهذا يقتضي أن يكون مثل هذا الشخص الذي يتولى هذا المنصب وبالتالي وجوب طاعته منصوباً من قبل الله سبحانه وتعالى؛ لأنه أعلم من الناس أنفسهم بما سوف يأمر به مثل هذا الشخص.

هذا لو قطعنا النظر عن اشتراط العصمة في ولي الأمر ابتداءً، وأما لو اعتبرنا العصمة شرطاً في ولي الأمر الذي يجب على الجميع طاعته فمن الطبيعي أن لا يترك أمره لاختيار الناس؛ وذلك لأن العصمة أمر خفي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، فلا بد من أن يشار إليه من الله سبحانه وتعالى، وهذا يعني أن أمر الولي يرجع فيه إلى الله سبحانه وتعالى، وهذا واضح، إنما الكلام في اشتراط مثل هذا الشرط في الولي، وهذا الشرط هو مما دلت عليه الآية الكريمة؛ وذلك لأنه لا

يعقل الأمر بوجوب طاعة الولي في كل شيء مع احتمال انه قد يأمر بما يخالف أمر الله ورسوله ﷺ، ومن الواضح أن مجرد ورود مثل هذا الاحتمال في شأن الولي يحول الأمر بوجوب طاعته، لا مطلقاً كما هو واضح، ولا في خصوص ما يأمر به مما لا يخالف أمر الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأنه إذا كان الأمر كذلك بحيث يجب طاعته في خصوص ما لا يخالف أمر الله ولا يجب طاعته في ما أمر به مما يخالف أمر الله سبحانه وتعالى، فسوف يرتبط وجوب الطاعة وعدمها حينئذ بفهم الناس أنفسهم، فمنهم من يدعي أن هذا الأمر مخالف لما أمر به الله سبحانه وتعالى، وعليه، فلا يجب طاعته فيه، ومنهم من يرى أنه موافق لما أمر به الله سبحانه وتعالى وعليه يجب طاعته، ومنهم لا يعلم هذا ولا ذلك، وهذا يؤدي إلى فوات الغرض والوقوع في الفتن والنزاعات وربما الحروب الطاحنة، مما يؤدي إلى اختلال النظام في المجتمع، وهذا يدل بوضوح على أن الآية الكريمة تدل دلالة قطعية على أن العصمة شرط في ولي الأمر؛ لما ذكرناه من لزوم فوات الغرض من الأمر بوجوب طاعته إذا فرض كونه مقيداً بما لا يخالف الله ورسوله ﷺ، وحيث إن العصمة أمر خفي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، فهذا يعني أن ولي الأمر لا بد وأن يكون منصوباً من الله سبحانه وتعالى ومنصوصاً عليه، إما بالإشارة إليه مباشرة، وإما بالإشارة إلى عصمته، وكلا الطريقتين يؤيدان المطلوب.

الدليل الثالث: جعل الإمامة بالاختيار يلزم منه نقض الغرض

إن الله سبحانه وتعالى عندما أنزل الشريعة الإسلامية، لم يكن هذا الإنزال منفصلاً عن لحاظ تطبيقها والتزام الناس بها، ومن الواضح أن الخليفة أو الإمام وظيفته الأساسية إدارة شؤون الأمة على وفق التشريعات الإلهية، وهذا يقتضي أن يكون الخليفة مسلطاً على فهم القانون والتشريع ومعرفته بصوره دقيقة وواضحة، وتشخيص الموارد التي ينطبق عليها هذا التشريع أو ذلك، وكذلك يكون من وظيفة الحاكم ضمان تطبيق تلك التشريعات، فإذا فرض أن السلطة التشريعية لله سبحانه وتعالى وحده، فكيف يمكن لنا أن نفرض أن من يقوم بحماية ورعاية تلك التشريعات يتبرك لاختيار الناس؟ وهل أن الناس اعلم بتلك التشريعات من المشرع نفسه؟! ومن يضمن أن الناس سوف يختارون من يضمن معه تطبيق تلك التشريعات وعدم تحريفها؟ ولذلك لا بد أن ينحصر أمر من يقوم بضمان تطبيق الشريعة ورعايتها بيد صاحب الشريعة فقط ولا طريق غير ذلك، وإلا لزم نقض الغرض.

الدليل الرابع: كون الإمامة بالاختيار ينافي وجوب الطاعة

إنّه لو فرض أن الإمامة والخلافة تثبت بالبيعة واختيار الناس أنفسهم، بمعنى أنّ الإمامة والخلافة لشخص معين لا تكون إلا بالبيعة بحيث لو لاهما لما كان إماماً أو خليفةً، فهذا لا يخلو من أحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يحق لأي فرد من أفراد الأمة من الذين بايعوا ذلك الشخص وأثبتوا له الإمامة والخلافة وفقاً لتلك البيعة عزل ذلك الخليفة في أي وقت شاء، ولو بالنسبة إليه خاصةً.

الثاني: أن لا يجوز للأمة أو لأي فرد منها عزله بعد مبايعتهم له مطلقاً وإن صدر منه ما يوجب الفسق، بمعنى أن يثبت حق الاختيار ابتداءً ولكن بعد البيعة والاختيار لا يجوز التراجع.

الثالث: أن لا يجوز عزله بعد مبايعته إلا إذا صدر منه ما يوجب الفسق أو الظلم.

وكل واحد من الأمور الثلاثة المتقدمة لا يمكن الالتزام به.

أمّا بالنسبة للأمر الأول، فلأنه:

أولاً: مخالف للنصوص الصريحة الدالة على عدم جواز نكث البيعة، وكذلك النصوص الدالة على وجوب طاعة الإمام وولي الأمر، وهذا ما لا ينسجم إطلاقاً مع افتراض كون الإمامة والخلافة بالبيعة والاختيار؛ وذلك لأنه على هذا الفرض يعتبر اختيار كل واحد منهم له مدخلة في ثبوت إمامته ووجوب طاعته، الأمر الذي يعني بالضرورة إمكان أي فرد أن يعدل عن اختياره السابق؛ لأنّ الحق الذي يعطى بالاختيار يمكن سلبه أيضاً بالاختيار، وعليه، فلا يكون إماماً بالنسبة إليه، فلا تجب عليه طاعته.

ثانياً: إنّ الافتراض المذكور يقتضي كون الإمام إماماً لشخص وعدم كونه كذلك بالنسبة إلى شخصٍ آخر، وهذا يؤدي إلى فوات الغرض من نصب الإمام؛ لأنّه يستلزم الفوضى كما هو واضح.

وأما بالنسبة للأمر الثاني؛ فلأنه:

أولاً: لا يتناسب مع القول بأن الإمامة والخلافة تثبت بالبيعة بحيث يدور الأمر مدارها؛ لأنه إذا فرض أن إمامته وخلافته لهم لم تثبت إلا بالبيعة فكيف يعقل افتراض عدم إعطائهم الحق في عزله؟!

وثانياً: إنّ عدم جواز عزله في حال فسقه إن أريد به كونه إماماً وتجب طاعته في هذه الحالة

حتى لو أمر بما يوجب الفسق، فهو باطل قطعاً، وإن أريد به كونه إماماً مع عدم وجوب طاعته في هذه الحالة، فهو غير معقول؛ إذ لا معنى لكونه إماماً إذا لم تجب طاعته.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثالث:

فلأن دعوى عزله في حال فسقه أو ظلمه، إن أريد بها أنه ينعزل بمجرد ارتكابه ما يكون فسقاً أو ظملاً، فهذا يعني افتراض اطلاع الناس على كل أفعاله وأحواله وأقواله حتى يمكن لهم الجزم ببقاء إمامته وبالتالي وجوب طاعته من جهة، وأن يتفق جميع الناس على أن هذا الفعل أو ذلك ليس ظملاً أو فسقاً من جهة أخرى، وإلا فهو ليس بإمام بنظر من يعتقد أن هذا الفعل أو ذلك فسق، فهذا - مضافاً إلى عدم إمكان حصوله - لا يعقل افتراض كونه إماماً بالنسبة إلى هذا الشخص وعدم كونه إماماً بالنسبة لشخص آخر.

وإن أريد من ذلك أنه يجوز للأمة عزله في تلك الحالة وعدم وجوب ذلك، فهذا؛ إما أن نقول بوجوب طاعته في تلك الحالة أو لا، والأول باطل قطعاً؛ إذ لا يعقل أن يأمرنا الله سبحانه وتعالى بطاعة من يأمر بخلافه، والثاني يعني افتراض انعزاله بمجرد ارتكابه ما يوجب الفسق أو الظلم؛ إذ لا معنى لكونه إماماً مع افتراض عدم وجوب طاعته، وهذا يعني الرجوع إلى الاحتمال الأول الذي تقدم سابقاً.

وهذا يعني أن مقتضى القول بالبيعة بالمعنى الذي أوضحناه والدور الذي تلعبه البيعة في إثبات إمامة هذا الشخص أو ذلك، هو الالتزام بالأمر الأول من الأمور الثلاثة المتقدمة، والحال أن الالتزام بالأمر الأول باطل أيضاً، وهذا يعني أن الخلافة والإمامة لا يمكن أن يترك أمرها بيد الناس.

المقام الثاني: في بيان أن طريق الإمامة منحصر بالنص

بعد أن تبين وجوب الإمامة من خلال البحث في المقام الأول، وتبين أيضاً أنها من شؤونه تعالى المختصة به في المقام الثاني، يصل بنا الكلام إلى البحث في المقام الثالث وأثبت أن طريق الإمامة منحصر بالنص.

والجدير بالذكر أنه لا يوجد من الفريقين من يدعي أن طريق الإمامة منحصر بالبيعة أو الشورى؛ لأن الخلاف بينهما إنما هو في صدور النص من النبي ﷺ على أحد بعينه وعدم صدوره، فغاية ما تلتزم به مدرسة الخلفاء هو أن النبي ﷺ قد مات ولم يوص لأحد بعينه، الأمر

الذي يقتضي أن تتولى الأمة القيام بهذا الأمر: إما عن طريق البيعة، وإما عن طريق الشورى، وقد ثبت من خلال ما تقدم أن الإمامة والخلافة من شؤون الله سبحانه وتعالى وحده، وليس للناس في ذلك أي اختيار، وهذا يعني أن طريق معرفة الإمام وتشخيصه منحصر بالنص، وهذا ما دلّت عليه الآية المتقدمة؛ باعتبار أنها قد نفت الإمامة عن غير المعصوم، والذي يعني أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، ومن المعلوم أن العصمة لشخصٍ ما أمر خفي لا يتسنّى للناس الإطلاع عليه إلا بإخبار الله تعالى عن طريق نبيه، فمعرفة المعصوم لا تتم إلا بالنص من الله سبحانه وتعالى.

وإن أبيت عن ذلك، وقلت أن الإمامة والخلافة ليست من شؤونه تعالى المختصة به، فمع ذلك لا يمكنك القول بأنها من شؤون الناس المختصة بهم بحيث لا يحق له سبحانه وتعالى النص على أحدٍ بعينه؛ وذلك لإجماع العلماء من أتباع مدرسة الخلفاء على أن الإمامة كما تتعقد بالبيعة فكذلك تتعقد بالنص أيضاً، وحينئذ لا يمكن إثبات مشروعية ما حصل في السقيفة إلا إذا أحرزنا عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه؛ إذ إنّه مع وجود النص سوف يكون مانعاً من تصحيح ما حصل في السقيفة، ولا يمكن لأحد أن يلتزم بعدم وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه إلا عن طريق التمسك بفعل الصحابة أنفسهم بدعوى أنه لو كان هناك نص على أحدٍ بعينه لما تركه الصحابة وذهبوا إلى خلافه، وهذه الدعوى لا يمكن الالتزام بها إلا إذا التزمنا بنظرية عدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم، وإلا فمع قطع النظر عن تلك النظرية لا يوجد ما يحول دون الالتزام بوجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه، الأمر الذي يدعونا إلى استعراض تلك النصوص والتأمل فيها بموضوعية، ومعرفة ما لو كانت صالحة لأن تكون مانعاً عن الحكم بمشروعية ما حصل في السقيفة أو لا، فإنّ هذا هو الذي تقتضيه المنهجية العلمية والصحيحة في البحث في المقام.

المقام الثالث: الأدلة المثبتة للنص والوصية لعلي بن أبي طالب عليه السلام

ذكرنا في البحوث السابقة أن تصحيح ما حصل في سقيفة بني ساعدة من البيعة لأبي بكر لخلافة المسلمين بعد رسول الله ﷺ، والحكم على ذلك الفعل بالصحة والمشروعية وبالتالي إقرار مبدأ البيعة أو الشورى، يتوقف بشكل لا مناص عنه على دعوى عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه ليكون خليفة وإماماً للمسلمين بعده ﷺ؛ لأنه مع افتراض وجود النص من النبي ﷺ على أحدٍ بعينه من المسلمين لزم الأخذ بذلك النص ولا يجوز لأحدٍ خلافه؛ وذلك لقوله

تعالى في حق النبي ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٣) إلى غير ذلك مما يدل على وجوب التمسك بما قاله النبي الأكرم ﷺ وبيته.

إن، وجود النص من النبي ﷺ على ذلك يشكل مانعاً قوياً عن تصحيح ذلك الفعل، ويكون مبطلاً في نفس الوقت لمبدأ البيعة أو الشورى، ومثبتاً لمبدأ النص والوصية.

وإن هذا الأمر مما لا يمكن لأي أحد إنكاره حتى من الذين يتمسكون بمبدأ البيعة أو الشورى، غاية الأمر أنهم يدعون عدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه وإنما ترك الأمر للمسلمين من بعده.

وفيما يلي نحاول استعراض أهم ما يدعى من أدلة تثبت أن النبي ﷺ قد نص في أكثر من مورد وموضع على من يكون خليفة وإماماً للمسلمين من بعده، وإنه قد أوصى بذلك لعلي بن أبي طالب عليه السلام، ونحاول دراستها وتقييمها سنداً ودلالة لنرى ما الذي يمكن استفادته منها، معتمدين في ذلك على الكتاب والسنة المعتبرة عند من يرى أن الإمامة والخلافة تثبت بالبيعة أو الشورى ويلتزم بعدم وجود النص على أحد بعينه.

والأدلة التي سوف نستعرضها في المقام، منها ما يدل على إثبات العصمة لعلي بن أبي طالب عليه السلام، ومنها ما يدل على إثبات الإمامة والخلافة لعلي بن أبي طالب عليه السلام، ومنها ما يدل على كلا الأمرين.

إن كل واحد من هذه الأنحاء الثلاثة من الأدلة على تقدير تماميته، يُثبت أن الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ قد تثبتت بالنص لعلي بن أبي طالب عليه السلام، والوجه في دلالة الأدلة الدالة على عصمة علي بن أبي طالب عليه السلام على النص عليه لمنصب الإمامة والخلافة، هو إن الإمامة - كما تقدم - عبارة عن الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا، وهذا يعني أن من أهم الوظائف التي يقوم بها الإمام والخليفة هي إدارة شؤون الأمة، سواء تلك التي يرتبط منها بالأمر الديني، أو تلك التي

(١) النجم: ٤٣ .

(٢) الحشر: ٧ .

(٣) الأحزاب: ٣٦ .

يرتبط منها بالأمر الدينية، وهذا يعني أنّ الإمام أو الخليفة هو الحافظ للشريعة والضامن لتطبيقها، وهذا يتطلب منه أن يكون عارفاً بأحكام الشريعة وموارد تطبيقها، ومطلعاً على خصوصياتها ودقائقها، لكي يتمكن من القيام بوظيفته، وعليه، فلو فرض وجود من هو معصوم في هذه الأمة، فلا يحق لغيره أن يتصدى لهذا المنصب الخطير حتى لو بايعته الأمة وتركت المعصوم؛ إن لا يؤمن منه الانحراف والضلال أو على الأقل الخطأ في التطبيق، الأمر الذي يؤدي إلى ضياع الأغراض التي من أجلها جاءت الشريعة، والتي لأجلها وجب نصب الإمام والخليفة، ولا يكفي مجرد العدالة لصون تلك الأغراض وحفظها؛ لأن العدالة وإن كانت تمنع غالباً من الانحراف والضلال، ولكنها لا تمنع صاحبها من الوقوع في الخطأ في التطبيق كما هو واضح، وعليه، فالدليل الدال على عصمة شخص معين في هذه الأمة يدل على أنه هو الإمام والخليفة بعد النبي ﷺ.

وإذا تمت هذه الأدلة، فهذا يعني بالضرورة الحكم بعدم مشروعية ما حصل في سقيفة بني ساعدة من البيعة وبالتالي بطلان مبدأ البيعة والاختيار في مسألة الإمامة والخلافة؛ لما قلناه من أن تصحيح مبدأ البيعة في تعيين الإمام والخليفة يتوقف كلياً على عدم وجود المانع الشرعي الذي يحول دون تصحيحه، والمانع الشرعي في المقام هو عبارة عن النص من النبي ﷺ على أحد بعينه، وهذا الأمر مما لا ينكره أحد حتى من الذين يلتزمون بهذا المبدأ، غاية الأمر - كما ذكرنا قبل قليل - أنه يدعي عدم وجود مثل هذا النص.

وفيما يلي نحاول استعراض أهم تلك الأدلة وبلحاظ الأنحاء الثلاثة المتقدمة.

الدليل الأول: آية التطهير

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١).

الاستدلال بهذه الآية يتم من خلال مقامين:

إنّ دراسة هذه الآية وبيان كيفية دلالتها على المطلوب، يقتضي منا أن نبحث أولاً في دلالتها وبقطع النظر عن المعنى والمراد بـ (أهل البيت) الوارد فيها، ونبحث ثانياً في بيان وتحديد المصداق لأهل البيت الوارد في الآية، وعليه فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في بيان دلالة الآية الكريمة

إنّ الآية المباركة تدل على تعلق إرادة الله سبحانه وتعالى بإذهاب الرجس عن أهل البيت، وكذلك تعلق إرادته بتطهيرهم، وهذا مما لا إشكال فيه، وحيث إنّ إذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم على تقدير تحقق مراده سبحانه وتعالى لا يعني سوى عصمتهم من الذنوب والمعاصي مطلقاً؛ لأن أي ذنب تفرضه - مهما كان بسيطاً - فهو رجس وينافي الطهارة، فهذا يعني أنّ إرادة الله سبحانه وتعالى قد تعلقت بأن يكون هؤلاء معصومين عن كل رجس وذنوب ومعصية، وقد ذهب إلى ذلك أكثر المفسرين وإن اختلفوا في معنى الإرادة الواردة فيها.

جاء في جامع البيان للطبري في تفسيره لهذه الآية: «إنما يريد الله ليذهب عنكم السوء والفسشاء يا أهل بيت محمد، ويطهركم من الدنس الذي يكون في أهل معاصي الله تطهيراً . وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل . عن قتادة، قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ فهم أهل بيت طهرهم الله من السوء، وخصهم برحمة منه. حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ قال: الرجس ها هنا: الشيطان، وسوى ذلك من الرجس: الشرك»^(١).

وقال الشوكاني في فتح القدير: «ويطهركم تطهيراً: أي: يطهركم من الأرجاس والأدران تطهيراً كاملاً، وفي استعارة الرجس للمعصية والترشيح لها بالتطهير تتغير عنها بليغ، وزجر لفاعلها شديد»^(٢).

وقال الزمخشري: «تطهّر من الإثم: تنزّه منه»^(٣).

وقال الرازي: «ليذهب عنكم الرجس: أي: يزيل عنكم الذنوب ويطهركم»^(٤).

وهذا تصريح منهم بأن إرادة الله سبحانه وتعالى بمقتضى هذه الآية قد تعلقت بعصمة أهل البيت المقصودين بهذه الآية؛ إذ لا معنى لإذهاب الرجس والمعاصي أو الذنوب عن أحدٍ إلّا العصمة، فالاستشكال في هذه الدلالة مكابرة وعناد وبعُد عن الموضوعية.

(١) جامع البيان، ج ٢٢، ص ٨.

(٢) فتح القدير، ج ٤، ص ٢٧٨.

(٣) أساس البلاغة، ص ٣٩٩، مادة طهر، دار الفكر بيروت.

(٤) التفسير الكبير للرازي، ج ٢٥، ص ٢٠٩.

نعم، ينبغي أن ينصب البحث في أن متعلق إرادته سبحانه وتعالى هل هو بتوسط أو امره ونواهيهِ؟ أو أنه بلا واسطة؟

بعبارة أخرى: تعيين المراد من الإرادة في المقام من حيث كونها تشريعية، أو تكوينية؟ فعلى الثانية، تكون الآية قد أخبرت عن عصمتهم، وأما على الأولى، فستبقى عصمة هؤلاء متعلقة بإرادة الله سبحانه وتعالى دون أن يتضمن ذلك الإخبار عن عصمتهم، والفرق بين الإرادتين هو: أن متعلق الإرادة التشريعية ممكن أن لا يتحقق بحيث تنفك معه الإرادة عن المراد؛ وذلك لتوسط اختيار العبد في ذلك بين إرادة الله ومراده، كما هو الحال في التشريعات الإلهية التي تعلقت إرادته سبحانه وتعالى بها ولم تتحقق في الخارج بسبب العصيان، أو عدم الإيمان، أو غير ذلك. وأما متعلق الإرادة التكوينية، فهو مرتبط بالله سبحانه وتعالى، وعليه، فلا يمكن أن يتخلف المراد عن الإرادة؛ لأنه إذا أراد أمراً فإنما يقول له كن فيكون.

خمسة وجوه تدل على أن الإرادة في الآية تكوينية لا تشريعية:

من الواضح عدم إمكان حمل ما ورد في الآية الكريمة على الإرادة التشريعية؛ وذلك للوجوه التالية:

الوجه الأول: لا وجه لاختصاص الإرادة التشريعية بمن نزلت فيهم الآية

إنّ الإرادة التشريعية بالتطهير من الذنوب غير مختصة بهؤلاء المعنيين بهذه الآية، بل لا معنى لاختصاصها بهم كما هو واضح؛ لأنّ الغاية الإلهية من جميع التشريعات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية ترتبط أساساً بتطهير الناس وتزكيتهم، فهم جميعاً في ذلك سواء، وعليه فسوف يكون الحصر بـ (إنما) لا معنى له وخالياً عن أي فائدة تذكر. وبهذا، لا بد أن تكون الإرادة هنا بمعنى الإرادة التكوينية، ومعه لا يمكن أن يتخلف هذا المراد عما تعلقت به إرادته سبحانه وتعالى.

الوجه الثاني: التصريح بالإرادة التشريعية لا يصح بدون بيان الأوامر والنواهي

إنّ الإرادة التشريعية لله تعالى إنّما تكون دوماً بواسطة تشريعاته؛ إذ لا يمكن تصوّر الإرادة التشريعية من دون أن تكون هناك تشريعات معيّنة يتحقق من خلالها المراد التشريعي، الأمر الذي يعني أنّ التصريح بالإرادة التشريعية مع عدم ذكر التشريعات التي يتحقق من خلالها المراد التشريعي، أمرٌ غير معقول؛ إذ أنّه لغوٌ محض، مع أنّ هذا النحو من الإرادة قد بينه الله سبحانه

وتعالى في قوله: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾^(١)، فإنرادته هنا وإن تعلقت بالتطهير المضاف إليه سبحانه وتعالى أيضاً- كأية التطهير محل البحث- لكن، بمقتضى صدر الآية وبقرينة المقابلة، يثبت أن هذا التطهير بتوسط أوامره ونواهي، فلا محالة من حملها على التشريعية، وفائدة إظهار هذه الإرادة والتصريح بها مع أنها مستبطنة في نفس أوامره السابقة، هي بيان الغاية من تلك الأوامر وتشريعها، وأن الهدف منها ليس إيقاعكم في العسر والحرج وإنما هو تطهيركم بها، بخلاف الآية محل البحث؛ فإن حملها على التشريعية يجعل من التصريح بها خالياً عن الفائدة، مضافاً إلى عدم بيان الوسطة التي يتم من خلالها تطهيرهم بها؛ إذ لا يوجد في الآية أي إشارة إلى أي أمر أو نهي.

إن قلت: إن الأوامر والنواهي السابقة للآية واللاحقة لها هي الوسطة في تحقق مراده سبحانه وتعالى، وهذا يعني أن الإرادة التشريعية وليست تكوينية.

كان الجواب: إن هذا لو سلمنا به فهو لا يتم إلا إذا كان مراده من أهل البيت نساءه خاصة، ولا يتم لو كان مراده علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام خاصة أو هم مع نسائه؛ وذلك لعدم الإشارة إلى أي أمر أو نهي يرتبط بعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، لتوجه الخطاب في الآيات السابقة لهذه الآية واللاحقة لها لنسائه خاصة.

إن قلت: فليكن ذلك دليلاً على أن المراد بأهل بيته نسائه خاصة.

كان الجواب: أولاً: إن هذا القول لا ينسجم مع الآية الكريمة لعدول الخطاب فيها من الجمع المؤنث إلى الجمع المذكر الذي ليس له معنى على هذا القول.

ثانياً: إن هذا مخالف للروايات الصحيحة الكثيرة الدالة على نزولها في حق علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، ومخالف لما ذهب إليه أكثر المفسرين من أتباع مدرسة الخلفاء من القول بشمولها للفريقين معاً.

إن قلت: إن الوسطة عبارة عن نفس الأوامر والنواهي الموجهة لعموم المكلفين وعليه تكون الإرادة التشريعية لا تكوينية حتى على القول بأن الآية شاملة للفريقين.

كان الجواب: إن هذا- مضافاً إلى كونه تكلفاً واضحاً وبلا دليل- يجعل من تخصيص الخطاب بأهل البيت أمراً مستهجناً؛ لأن إرادته التشريعية بحقهم مساوية لإرادته التشريعية بحق غيرهم

من عموم المكلفين فهو كما يريد من أهل البيت أن يتطهروا بواسطة تشريعاته يريد بنفس النسبة من غيرهم أن يتطهروا بتلك التشريعات، وعليه، فلا وجه للتخصيص.

الوجه الثالث: إن متعلق الإرادة لا ينسجم مع كونها تشريعية

إنّ هذا النحو من الإرادة إذا كان متعلقه العصمة كما أثبتناه- إذ لا معنى من التطهير من الذنوب والمعاصي إلا العصمة- فلا يمكن أن ينسجم مع الإرادة التشريعية؛ إذ لا معنى لأن يريد العصمة ممن يعلم أنّه لا يصل إليها بدون لطفه الخاص ورحمته الخاصة.

الوجه الرابع: الحمل على الإرادة التشريعية يستلزم اللغوية

إن حمل الإرادة في الآية الكريمة على الإرادة التشريعية يستلزم اللغوية؛ إذ لم يبق أي فائدة من ذكر الآية الكريمة؛ للعلم بإرادته التشريعية من خلال نفس أوامره ونواهيه سواء كانت تلك المرتبطة بنساء النبي ﷺ، أو المرتبطة بعموم المكلفين؛ حيث إنّ تلك الأوامر والنواهي تكشف لا محالة عن إرادة الله سبحانه وتعالى.

الوجه الخامس: بيان النبي ﷺ يدل على كون الإرادة تكوينية

إنّ ما أخبر به النبي ﷺ عند نزول هذه الآية يدل على كون الإرادة تكوينية، فقد جاء عن ابن عباس: «عن النبي ﷺ في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، قال: أهل بيتي مطهرون من الذنوب»^(١)؛ فإنّ مثل هذا الإخبار المستند إلى نفس الآية الكريمة هو إخبار عن تحقق متعلق الإرادة وهو التطهير، وهذا قرينة على عدم تخلف مراده سبحانه وتعالى عن إرادته، وهو ما ينسجم تماماً مع حمل الإرادة في الآية الكريمة على الإرادة التكوينية لا التشريعية التي يفترض فيها أنّ تحقق مراده أو عدم تحققه منوط باختيار الإنسان نفسه، مع أنّه حتى لو حملت الإرادة في الآية الكريمة على التشريعية لا التكوينية فإنّ دلالة هذه الآية على العصمة تكون تامة أيضاً؛ لأنّ النبي ﷺ قد أخبر بتحقيق المراد الإلهي وهو طهارتهم من الذنوب الذي لا معنى له سوى العصمة كما هو واضح.

شبهة أن الإرادة التكوينية في المقام تستلزم الجبر:

قد يقال: إنه بناءً على حمل الإرادة على التكوينية، يلزم منه سلب الاختيار عن هؤلاء المعنيين

(١) فتح القدير، ج ٤، ص ٢٨٠، شواهد التنزيل، ج ٢، ص ٤٨، وص ٥٠، الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٩، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٣١٦.

بالآية الكريمة، وهو معنى الجبر الذي لا شك ولا ريب في بطلانه، وعليه، فلا بد من حمل الإرادة في الآية الكريمة على التشريعية دون التكوينية وإن كان خلاف ظاهر الحصر في الآية.

كان الجواب: إن الأمر يكون كذلك في ما لو استلزم ذلك الجبر، والحال أن حمل الإرادة على التكوينية هنا لا يستلزم الجبر بالشكل الذي يجعل الإنسان مسلوب الإرادة تماماً كالجملات، بل إنَّ للإنسان وإرادته مدخلة في حصول تلك الإرادة عند الله سبحانه وتعالى، فبعد أن يصل الإنسان بمحض إرادته واختياره إلى الدرجة التي تجعله يمتلك من الإرادة القوية ما يمنعه من ارتكاب الذنب أو المعصية بل حتى من التفكير بهما، يأتي اللطف الإلهي هنا للأخذ بيد ذلك الإنسان حتى يصبح صدور الذنب أو المعصية منه أمراً مستحيلاً، وهذا هو معنى العصمة، وقد قال الله في محكم كتابه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١)؛ فإن من يجاهد نفسه في سبيل الله بإرادته واختياره، سوف يهديه الله إلى سبيله، ومن يهديه الله إلى سبيله ويأخذ بيده في ذلك، فلا يمكن والحال هذه أن يصدر عنه الذنب أو المعصية، وهذا هو الذي نعنيه بالإرادة التكوينية في المقام، فإذا أوصل الإنسان نفسه بمحض إرادته واختياره إلى ذلك المستوى، جاء ذلك الفيض واللطف الإلهي وتعلقت إرادة الله التكوينية بعصمته، وهذا المعنى من الإرادة التكوينية لا يلازم الجبر، ومن المعلوم أن كل ما في هذا الكون هو خاضع لإرادة الله سبحانه وتعالى ولا يمكن أن يخرج شيء من ذلك عن سلطانه.

فلو فرض أن إنساناً ما قد شرب السمّ القاتل بإرادته واختياره، أو ألقى بنفسه من جبل شاهق، فإنه سوف يموت قطعاً، ومع ذلك، فلا يقال أن موته خارج عن الإرادة التكوينية لله سبحانه وتعالى؛ إذ لا يوجد في الكون ما هو خارج عن إرادته كما هو معلوم، ومع ذلك، سوف يحاسبه الله على فعله هذا، ولا يمكنه الاعتذار بأنه لم يقتل نفسه وإن غاية ما فعله أنه قد شرب السم أو ألقى بنفسه من الجبل؛ وذلك لأنه قد حقق باختياره وإرادته الجزء الأخير من العلة التامة، والذي لا يمكن معه أن يتخلف المعلول، ويصبح معه عدم الموت أمراً مستحيلاً، ومن هنا، ينبغي الالتفات إلى أن الإرادة التكوينية لله تعالى إذا كان متعلقها الإنسان فهي ليست بمعزل عن اختيار الإنسان وإرادته.

ومثل ذلك نقول في مسألة العصمة وتعلق الإرادة التكوينية بها؛ فإنها ليست بمعزل عن

اختيار الإنسان، وإنما هي في طوله بحيث يوصل الإنسان نفسه بإرادته واختياره إلى المستوى الذي يجعله مؤهلاً بل مستحقاً لعناية الله سبحانه وتعالى وهدايته، الأمر الذي يجعله معصوماً عن كل ذنب ورجس، وبهذا الاختيار يكون مستحقاً للفضل والفضيلة، كما أنه لا مجال لدعوى استلزام ذلك للجبر.

إن قلت: إن هذا المعنى يقتضي أن يمرّ على الإنسان فترة زمنية لكي يجاهد نفسه في سبيل الله ويكون مستحقاً لذلك الفيض الإلهي الذي يجعله معصوماً، الأمر الذي لا ينسجم مع ثبوت العصمة لمن لم تمر به هذه الفترة الزمنية، كبعض الأنبياء والأئمة.

كان الجواب: قد تبين مما ذكرنا أن الدخيل في ثبوت العصمة لشخص ما أمران:

الأول: اختيار الإنسان نفسه.

الثاني: الفيض واللفظ الإلهي.

ومن المعلوم أن الإخبار عن هذين الأمرين وتحققهما بلحاظ هذا الشخص أو ذلك لا يتوقف على مرور فترة زمنية معينة، بل يكفي العلم بذلك، وتبعاً لهذا العلم يتم الإخبار، فهو نظير علمك بأن الطالب الفلاني سوف يقوم بكل ما يؤهله لنيل الجائزة، فتخبر أن جائزة التفوق لفلان دون غيره، ولا يوجد ما يمنع من ذلك أبداً مع تحقق العلم بذلك، فالله سبحانه بعد أن علم بأن هؤلاء سوف لا يختارون معصيته أبداً، قام فأخبر عنهم بهذه الآية الكريمة.

ورود نفس الشبهة المتقدمة في عصمة الأنبياء:

ثم إن افتراض تعلق إرادة الله سبحانه وتعالى التكوينية بعصمة شخص معين على تقدير استلزامه للجبر المعلوم البطلان لا يختص بهذه الآية، بل هو افتراض لو تم لكان جارياً في العصمة عموماً بما في ذلك عصمة الأنبياء وبأي مستوى من مستويات العصمة؛ وذلك لأنّ عصمة النبي أيضاً هي متعلق إرادة الله سبحانه وتعالى بلا إشكال، وحينئذٍ يأتي الكلام في أنها إرادة تشريعية أم تكوينية، ومن المعلوم أن الإرادة التشريعية لا تستلزم العصمة، فلا بد من القول بأنها إرادة تكوينية حتى يمكن القول باستحالة صدور الذنب والمعصية منه، ومع ذلك فلم يقل أحد بأن النبي مجبور على أفعاله وتصرفاته.

دلالة الآية محل البحث على عصمة المقصودين بها:

وخلاصة الأمر: إن الآية الكريمة تدل بوضوح على عصمة المعنيتين بها، وهم أهل البيت، نعم

بقي علينا أن نحدد المراد بـ (أهل البيت) الوارد في الآية الكريمة، وهذا ما نبخه في المقام الآتي .

المقام الثاني: في بيان المراد من (أهل البيت) في الآية الكريمة

الكلام في هذا المقام يقع في جهتين:

إن بيان المراد من (أهل البيت) الوارد في الآية الكريمة وتشخيص المعنى الحقيقي لهذه الآية الكريمة، يمكن أن يتم من خلال دراسة واقع وسلوك كل من يحتمل دخوله تحت هذه الآية من جهة، والرجوع إلى الروايات الصادرة عن النبي ﷺ بهذا الخصوص من جهة أخرى. وعليه، فالبحث يقع في جهتين:

الجهة الأولى: دراسة واقع وسلوك كل من يحتمل دخوله تحت هذه الآية

إن المراد بـ (أهل البيت) الوارد في الآية الكريمة، إما أن يكون هو أزواج النبي ﷺ خاصة، وإما أن يكون هو علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وإما أن يكون كلا الفريقين، ولا يوجد من يذهب إلى غير ذلك. فلو أردنا الوقوف على حقيقة الأمر في هذه المسألة وبقطع النظر عن الروايات الصادرة عن النبي ﷺ بهذا الخصوص من خلال دراسة الواقع المرتبط بكل فريق منهما وملاحظة السلوك الخارجي لكل من يحتمل دخوله تحت هذه الآية، ومدى إمكانية انطباقه مع ما تم التوصل إليه من مدلول لهذه الآية أو عدم إمكانية ذلك، فإننا نجد بوضوح أن انطباق مدلول الآية الكريمة على علي بن أبي طالب عليه السلام أقرب إلى الواقع من انطباقه على أزواج النبي عليه السلام؛ وذلك لأن الإمام علياً عليه السلام لم يعرف عنه أنه قد أذنب ذنباً أو فعل فعلاً ينافي العصمة منذ إسلامه وهو صبي إلى استشهاده، وغيره ليس كذلك قطعاً. فهو الذي كان مقياساً للتمييز بين المؤمن والمنافق بحيث كان حبه إيماناً وبغضه نفاقاً، وغيره ليس كذلك قطعاً، وهو الذي كان نفس الرسول ﷺ بنص القرآن، وغيره ليس كذلك قطعاً، وهو الذي كانت منزلته من النبي ﷺ كمنزلة هرون من موسى، وغيره ليس كذلك قطعاً، وهو من كان قرين القرآن، ومن أمر الكتاب بمودته، ومن يُصلى عليه في كل صلاة، ومن خصّه النبي ﷺ بمؤاخاته، وهو من كان مثله في الناس كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهلك، وهو الذي قال عنه النبي ﷺ بأنه لا يخزيه الله أبداً، وغيره في كل ما تقدّم ليس كذلك قطعاً.

هذا مضافاً إلى أن غيره مجمع على عدم عصمته بين المسلمين، وأما هو وأهل بيته فمنهم

من ذهب إلى عصمتهم، ومنهم من ذهب إلى عدمها، فلا إجماع بين المسلمين على نفي عصمته. فكل هذا يكشف عن كونه المخصوص بمن أنهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وأما غيره فلا^(١).

(١) اعلم أن كل ما ذكرناه كان عبارة عن مضامين لآيات وروايات سوف يتم التعرض لأسانيدنا ومصادرها خلال البحث، ولكن لا بأس هنا بالإشارة إلى ما جاء في مسند أحمد، عن ابن عباس في ج ١، ص ٢٢٠، مما يشير إلى ما ذكرنا، حيث قال: «حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا يحيى بن حماد، حدثنا أبو عوانة، حدثنا أبو بلج، حدثنا عمرو بن ميمون قال: إني لجالس إلى ابن عباس إذ أتاه تسعة رهط، فقالوا يا ابن عباس، إما أن تقوم معنا، وإما أن تخلونا هؤلاء، قال: فقال ابن عباس: بل أقوم معكم، قال- وهو يومئذ صحيح قبل أن يعمى- قال: فابتدؤوا فتحدثوا، فلا ندري ما قالوا، قال: فجاء ينفض ثوبه ويقول: أف وتف، وقعوا في رجل له عشر، ووقعوا في رجل قال له النبي ﷺ: لأبعثن رجلاً لا يخزيه الله أبداً، يحب الله ورسوله، قال: فاستشرف لها من استشرف، قال: أين علي؟ قالوا: هو في الرحل يطحن، قال: وما كان أحدكم ليطحن؟ قال: فجاء وهو أرمد لا يكاد يبصر، قال: فنفت في عينيه ثم هز الراية ثلاثاً فأعطاهما إياه، فجاء بصفية بنت حيي. قال: ثم بعث فلاناً بسورة التوبة، فبعث علياً خلفه فأخذها منه، قال: لا يذهب بها إلا رجل مني وأنا منه. قال: وقال لبني عمه: أيكم يواليني في الدنيا والآخرة؟ قال: وعلى معه جالس فأبوا، فقال علي: أنا وأوليك في الدنيا والآخرة، قال: أنت وليي في الدنيا والآخرة، قال: فتركه ثم أقبل على رجل منهم، فقال: أيكم يواليني في الدنيا والآخرة؟ فأبوا، قال: فقال علي: أنا وأوليك في الدنيا والآخرة، فقال: أنت وليي في الدنيا والآخرة.

قال: وكان أول من أسلم من الناس بعد خديجة، قال: وأخذ رسول الله ﷺ ثوبه فوضعه على علي وفاطمة وحسن وحسين، فقال: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً. قال: وشرى علي نفسه لبس ثوب النبي ﷺ ثم نام مكانه، قال: وكان المشركون يرمون رسول الله ﷺ، فجاء أبو بكر وعلي نائم، قال: وأبو بكر يحسب أنه نبي الله، قال: فقال يا نبي الله، قال: فقال له علي: إن نبي الله ﷺ قد انطلق نحو بئر ميمون فأدركه، قال: فانطلق أبو بكر فدخل معه الغار، قال: وجعل علي يرمي بالحجارة كما كان يرمى نبي الله وهو يتضور قد لف رأسه في الثوب لا يخرج، حتى أصبح ثم كشف عن رأسه، فقالوا: إنك للثيم، كان صاحبك نراميه فلا يتضور وأنت تتضور، وقد استكرنا ذلك. قال: وخرج بالناس في غزوة تبوك، قال: فقال له علي: أخرج معك؟ قال: فقال له نبي الله: لا، فيك علي، فقال له: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنك لست بنبي، إنه لا ينبغي أن أذهب إلا وأنت خليفتي، قال: وقال له رسول الله: أنت وليي في كل مؤمن بعدي. وقال: سُدّوا أبواب المسجد غير باب علي، فقال: فيدخل المسجد جنباً وهو طريقه ليس له طريق غيره. قال: وقال: من كنت مولاه فإنّ مولاه علي.»

ومضافاً إلى ذلك كله، فإن حمل الآية على أزواج النبي ﷺ خاصة أو بالشمول لهما، مبني على تفسير الإرادة هنا بالإرادة التشريعية، لا الإرادة التكوينية؛ لأن حملها على الثانية خلاف الواقع؛ إذ لا أحد يدعي العصمة لأزواج النبي ﷺ، ومن الواضح أن تفسير الإرادة في الآية بالإرادة التشريعية يلزم منه اللغوية والتكرار الخالي عن الفائدة؛ وذلك لأن إرادة الله التشريعية قد ذكرت في الآيات السابقة ضمن الأوامر والنواهي التي وجهت إلى نساء النبي ﷺ، لأن كلاً من الأمر والنهي يكشف عن الإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى، فإن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهُنَّ فَأَعَالَيْنَّ أُمَّتَكُمْ وَأَسْرَحِكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا وَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(١)، يكشف لا محالة عن تعلق إرادة الله سبحانه وتعالى بقنوتهن لله ورسوله، والعمل الصالح منهن، وبقواهرهن، وبعدم تبرجهن، وبإقامتهن الصلاة وإتيانهن الزكاة وإطاعتهن لله ورسوله، فأَي معنى

وقال ابن حجر في الإصابة، ج ٤، ص ٤٦٨: «أخرج الترمذي بسند قوي، عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: أمر معاوية سعداً فقال له: ما يمنعك أن تسبَّ أبا تراب؟ فقال: ما ذكرت ثلاثاً قالهنَّ رسول الله ﷺ، لأن تكون لي واحدة منهنَّ أحبَّ إليَّ من أن يكون لي حمر النعم، فلن أسبَّهُ، سمعت رسول الله ﷺ يقول وقد خلفه في بعض المغازي، فقال له علي: يا رسول الله، تخلفني مع النساء والصبيان؟ فقال له: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبوة بعدي، وسمعت يقول يوم خيبر: لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، فتطاولنا لها، فقال: ادعوا لي علياً، فأتاه وبه رمد، فبصق في عينيه ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه. وأنزلت هذه الآية: «فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم»، فدعا رسول الله ﷺ علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً، فقال: اللهم هؤلاء أهلي. وأخرج أيضاً وأصله في مسلم: عن علي قال: لقد عهد إلي النبي ﷺ أن لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق. وأخرج الترمذي بإسناد قوي، عن عمران بن حصين في قصة قال فيها: قال رسول الله ﷺ: ما تريدون من علي؟ إن علياً مني وأنا من علي، وهو ولي كل مؤمن بعدي». ومثله في صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٠.

بعد هذا كله لأن يقول لهن بصيغة الإخبار والحصر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١).

الجهة الثانية: الرجوع إلى الروايات في تشخيص المصداق لهذه الآية

العلماء على ثلاثة أقوال في هذه المسألة:

اعلم أنه قد ورد عن العلماء في ذلك ثلاثة أقوال^(١):

القول الأول: القول باختصاصها بأزواج النبي ﷺ.

القول الثاني: القول باختصاصها بعليٍّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

القول الثالث: القول بشمولها لكليهما.

إن الوقوف على حقيقة الحال في هذه المسألة يتم من خلال الرجوع إلى الروايات الصادرة بهذا الشأن، وهي على نوعين: فبعضها يثبت اختصاصها بأزواج النبي ﷺ، والبعض الآخر منها يثبت اختصاصها بعليٍّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، ولأجل ذلك افترق العلماء في المسألة إلى هذين القولين. وأما بالنسبة للقول الثالث، فهو ليس إلا محاولة للجمع بين الروايات، ولا توجد له رواية معينة، وفي ما يلي نحاول استعراض الروايات المؤيدة لكل قول من القولين المتقدمين.

الروايات المؤيدة للقول باختصاصها بأزواج النبي ﷺ:

جاء عن الذهبي في سير أعلام النبلاء أنه قال: «قال زيد بن الحباب: حدثنا حسين بن واقد، عن يزيد النحوي، عن عكرمة، عن ابن عباس: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ قال: نزلت في نساء النبي ﷺ. ثم قال عكرمة: من شاء باهله أنها نزلت في نساء النبي ﷺ خاصة»^(٢).

وقال المباركفوري: «تمسك الأولون - أي أصحاب القول الأول - أيضاً بما أخرجه ابن أبي حاتم وابن عساكر من طريق عكرمة عن ابن عباس في الآية قال: نزلت في نساء النبي ﷺ خاصة،

(١) قال المباركفوري في تحفة الأحوزي، ج ٩، ص ٤٨: «وتمسك الأولون - أي أصحاب القول الأول - ... وقد توسطت طائفة ثالثة بين الطائفتين، فجعلت هذه الآية شاملة للزوجات ولعليٍّ وفاطمة والحسن والحسين» ومثله ما عن الشوكاني في فتح القدير، ج ٤، ص ٢٨٠.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ٢، ص ٢٠٨، و ص ٢٢١. وكذلك أخرجه ابن أبي حاتم وابن عساكر من طريق عكرمة عن ابن عباس.

وقال عكرمة: من شاء باهلهت أنّها نزلت في أزواج النبي، وروي هذا عنه بطرق»^(١).

وجاء في جامع البيان لابن جرير الطبري أنه قال: «حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا يحيى بن واضح، قال: حدثنا الأصمعي، عن علقمة، قال: كان عكرمة ينادي في السوق: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ قال: نزلت في نساء النبي ﷺ خاصة»^(٢).

وقال السيوطي في الدر المنثور: «أخرج ابن جرير وابن مردويه عن عكرمة في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ قال: ليس بالذي تذهبون إليه، إنما هو نساء النبي ﷺ»^(٣).

الروايات المؤيدة للقول باختصاصها بعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام:

روى الإمام مسلم بسند ينتهي إلى عائشة أنها قالت: «خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»^(٤).

وجاء فيه أيضاً أنه قال: «إنّ زيد بن أرقم سئل عن المراد بأهل البيت هل هم النساء؟ قال: لا، وأيم الله، إنّ المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر، ثم يطلقها فترجع إلى أبيها وقومها»^(٥).

وروى الإمام أحمد في مسنده بسند ينتهي إلى أنس بن مالك أنه قال: «إنّ النبي ﷺ كان يمرّ ببنت فاطمة ستة أشهر إذا خرج إلى الفجر، فيقول: الصلاة يا أهل البيت ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»^(٦).

وجاء عنه أيضاً بسند ينتهي إلى واثلة بن الأسقع أنه قال: «حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا محمد بن مصعب، قال: حدثنا الأوزاعي، عن شداد أبي عمار قال: دخلت على واثلة بن الأسقع

(١) تحفة الأحوذى، ج ٩، ص ٤٨.

(٢) جامع البيان، ج ٢٢، ص ١٣.

(٣) الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٨.

(٤) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٣٠.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٦) مسند أحمد، ج ٣، ص ٢٥٩، و ص ٢٨٥، المصنف لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٥٢٧، مسند أبي

يعلي، ج ٧، ص ٦٠، أسد الغابة، ج ٥، ص ٥٢١، الأحاد والمثاني، ج ٥، ص ٣٦٠.

وعنده قوم، فذكروا علياً، فلما قاموا قال لي: ألا أخبرك بما رأيت من رسول الله ﷺ؟ قلت: بلى، قال: أتيت فاطمة رضي الله تعالى عنها أسألها عن علي، قالت: توجهت إلى رسول الله ﷺ، فجلست أنتظره، حتى جاء رسول الله ﷺ ومعه علي وحسن وحسين رضي الله تعالى عنهم أخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل، فأدنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه، وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه، ثم لف عليهم ثوبه، أو قال: كساء، ثم تلا هذه الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي وأهل بيتي أحق^(١).

وعنه أيضاً بسند ينتهي إلى أم سلمة أنها قالت: «إن النبي ﷺ كان في بيتها، فأنته فاطمة ببرمة فيها خزيرة، فدخلت لها عليه، فقال لها: ادعي زوجك وابنيك، قالت: فجاء علي والحسين والحسن فدخلوا عليه، فجلسوا يأكلون من تلك الخزيرة وهو على منامة له على دكان تحته كساء له خيبري، قالت: وأنا أصلي في الحجرة، فأنزل الله عز وجل هذه الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، قالت: فاخذ فضل الكساء فغشاهم به، ثم أخرج يده فألوى بها إلى السماء، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، قالت: فأدخلت رأسي البيت فقلت: وأنا معكم يا رسول الله؟ قال: إنك إلى خير، إنك إلى خير^(٢).

وعنه أيضاً بسند ينتهي إلى أم سلمة أنها قالت: «إن رسول الله ﷺ قال لفاطمة انتيني بزوجك وابنيك فجاءت بهم، فألقى عليهم كساء فدكياً قال ثم وضع يده عليهم ثم قال: اللهم إن هؤلاء آل محمد فاجعل صلواتك وبركاتك على محمد وعلى آل محمد إنك حميد مجيد، قالت أم سلمة: فرفعت الكساء لأدخل معهم فجذبه من يدي وقال: انك على خير^(٣).

وعن الترمذي في سننه بسند ينتهي إلى أم سلمة أنها قالت: «إن النبي ﷺ جَلَل على الحسن والحسين وعلي وفاطمة كساءً، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي وحامتي؛ أذهب عنهم الرجس

(١) مسند احمد، ج ٤، ص ١٠٧، المصنف لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٥٠١.

(٢) مسند احمد، ج ٦، ص ٢٩٢، و ص ٣٠٤، ومثله في مسند أبي يعلى، ج ١٢، ص ٤٥١، شواهد التنزيل، ج ٢، ص ١٢٠، وكذلك الطبراني في المعجم الكبير، ج ٢، ص ٥٤، وكذلك الواحدي النيسابوري في أسباب النزول، ص ٢٢٩، وكذلك ابن كثير في تفسيره، ج ٣، ص ٤٩٣.

(٣) مسند احمد، ج ٦، ص ٣٢٢، ومثله في مسند أبي يعلى، ج ١٢، ص ٢٤٤، و ص ٤٥٦.

وطهرهم تطهيراً. فقالت أم سلمة: وأنا معهم يا رسول الله؟ قال: إنك على خير^(١).

وعنه أيضاً بسند ينتهي إلى عمر بن أبي سلمة ربيب النبي ﷺ أنه قال: «لما نزلت هذه الآية على النبي ﷺ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ في بيت أم سلمة، فدعا فاطمة وحسناً وحسيناً فجعلهم بكساء، وعليّ خلف ظهره فجعله بكساء، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. قالت أم سلمة: وأنا معهم يا نبي الله؟ قال: أنت على مكانك، وأنت على خير^(٢).

وروى الحاكم في مستدركه بسند ينتهي إلى وائلة بن الأسقع أنه قال: «جئت أريد علياً رضي الله عنه فلم أجده، فقالت فاطمة رضي الله عنها: انطلق إلى رسول الله ﷺ يدعوه، فاجلس، فجاء مع رسول الله ﷺ فدخل ودخلت معهما، قال: فدعا رسول الله ﷺ حسناً وحسيناً، فأجلس كل واحد منهما على فخذه، وأدنى فاطمة من حجره وزوجها، ثم لفّ عليهم ثوبه وأنا شاهد، فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ اللهم هؤلاء أهل بيتي^(٣).

وعنه أيضاً بسند ينتهي إلى أم سلمة أنها قالت: «في بيتي نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾. قالت: فأرسل رسول الله ﷺ إلى عليّ وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم أجمعين، فقال: اللهم هؤلاء أهل بيتي، قالت أم سلمة: يا رسول الله، ما أنا من أهل البيت؟ قال: إنك أهلي خير، وهؤلاء أهل بيتي، اللهم أهلي أحق^(٤).

وجاء عن مسلم في صحيحه بسند ينتهي إلى عائشة أنها قالت: «خرج النبي ﷺ ذات غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن فأدخله معه، ثم جاء الحسين فأدخله معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها معه، ثم جاء عليّ فأدخله معه، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٥).

(١) سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٦١، وقال عنه: «هذا حديث حسن صحيح».

(٢) سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٠، و ص ٣٢٨، ومثله في: شواهد التنزيل، ج ٢، ص ١٢١، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١٤، ص ١٨٣، الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٨، أسد الغابة، ج ٢، ص ١٢.

(٣) المستدرک على الصحيحين، ج ٢، ص ٤١٦. وقال عنه الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه».

(٤) المصدر السابق، وقال عنه الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه».

(٥) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٣٠.

وجاء عن الذهبي في سير أعلام النبلاء بسند ينتهي إلى أم سلمة أنها قالت: «جاءت فاطمة غدية بثرید لها تحملها في طبق، حتى وضعتها بين يديه ﷺ، فقال لها: أين ابن عمك؟ قالت: هو في البيت، قال: ادعيه، وائتيني بابني، قالت: فجاءت تقود ابنيها، كل واحد منهما في يد، وعليّ يمشي في أثرها، حتى دخلوا على رسول الله ﷺ، فأجلسهما في حجره، وجلس عليّ على يمينه، وجلست فاطمة عن يساره، قالت أم سلمة: فأخذت من تحتي كساء كان بساطنا على المنامة في البيت، ببرمة فيها خزيرة، فجلسوا يأكلون من تلك البرمة، وأنا أصلي في تلك الحجرة، فنزلت هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، فأخذت فضل الكساء، فغشاهم، ثم أخرج يده اليمنى من الكساء، وألوى بها إلى السماء، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي وحامتي، قالت: فأدخلت رأسي، فقلت: يا رسول الله، وأنا معكم؟ قال: أنت إلى خير مرتين^(١).

وعنه أيضاً: «وقال شهر: عن أم سلمة: إن النبي ﷺ جلالاً علياً وفاطمة وابنيهما بكساء، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيت بنتي وحامتي، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، فقلت: يا رسول الله! أنا منهم؟ قال: إنك إلى خير^(٢)».

وجاء عن ابن حجر بسند ينتهي إلى عطية أنه قال: «دخل رسول الله ﷺ على فاطمة وهي تعصد عصيدة، فذكر قصة تجليلهم ونزول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ...﴾ الآية^(٣)».

وقال الشوكاني في فتح القدير: «أخرج الترمذي وصححه، وابن جرير وابن المنذر والحاكم، وصححه ابن مردويه، والبيهقي في سننه من طرقٍ عن أم سلمة قالت: في بيتي نزلت: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، وفي البيت فاطمة وعليّ والحسن والحسين، فجلّاهم رسول الله ﷺ بكساء كان عليه، ثم قال: هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه عن أم سلمة أيضاً: أن النبي ﷺ كان في بيتها على منامة له عليه كساء خيبري، فجاءت فاطمة ببرمة فيها خزيرة، فقال رسول الله

(١) سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٣٤٦. وقال عنه الذهبي: «أخرجه الطبراني في المعجم الكبير برقم (٢٦٦٦) وهو حديث صحيح تقدم تخريجه في الجزء الثالث من هذا الكتاب ص ٢٥٥، ٢٥٤»، وقال أيضاً: «رواه الترمذي مختصراً وصححه من طريق الثوري».

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٨٣، وقال عنه: «إسناده جيد، روي من وجوه عن شهر».

(٣) الإصابة، ج ٤، ص ٤٢٢.

عَلَيْهِ السَّلَامُ: ادعى زوجك وابنك حسناً وحسيناً، فدعتهم، فبينما هم يأكلون إذ نزلت على النبي ﷺ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ فأخذ النبي ﷺ بفضلة كسائه فغشاهم إياها، ثم أخرج يده من الكساء وألوى بها إلي السماء ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، قالها ثلاث مرات، قالت أم سلمة: فأدخلت رأسي في الستر فقلت: يا رسول الله، وأنا معكم؟ فقال: إِنَّكَ إِلَى خَيْرِ مَرَّتَيْنِ^(١).

وجاء عن السيوطي في الدر المنثور قوله: «وأخرج ابن مردويه عن أم سلمة قالت نزلت هذه الآية في بيتي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، وفي البيت سبعة: جبريل وميكائيل عليهما السلام، وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم، وأنا على باب البيت، قلت: يا رسول الله! ألسنت من أهل البيت؟ قال: إِنَّكَ إِلَى خَيْرِ، إِنَّكَ مِنْ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ^(٢)».

التحقيق في روايات القولين يقتضي ترجيح القول الثاني:

إنّ المتأمل والملاحظ في روايات الفريقين، يجد بوضوح أن الترجيح يكون لصالح روايات القول الثاني؛ وذلك للأمر التالية:

أولاً: إنّ ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، لا منشأ له من الروايات إلا ما نقله عكرمة عن ابن عباس، بخلاف القول الثاني؛ فإنه ممّا دلّت عليه كثير من الروايات، فهو منقول عن أم سلمة، وعائشة، وعطية، وواتة، وأنس بن مالك، وعمر بن أبي سلمة. ومن المعلوم أنه عند التعارض يؤخذ بشهادة الستة دون الواحد؛ فإن الرواية التي يشهد بها ستة أصح من الرواية التي يشهد بها واحد، وإلى نظير هذا المعنى قد أشار الشافعي بقوله: «وثلاثة عشر حديثاً أولى أن تثبت من حديث واحد»^(٣).

ثانياً: إنّ ما نقله عكرمة لم يبين فيه طبيعة القصة وظروفها التي نزلت تلك الآية بسببها، فلعله كان اجتهاداً منه في ذلك، «وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: «نزلت هذه الآية في كذا»، فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها»^(٤).

(١) فتح القدير، ج ٤ ، ص ٢٧٩ .

(٢) الدر المنثور، ج ٥ ، ص ١٩٨ .

(٣) اختلاف الحديث، ص ٥٢٤ .

(٤) البرهان، ج ١ ، ص ٣١ .

وقال ابن تيمية: «إن قول الصحابة نزلت الآية في ذلك قد لا يعنون به سبب النزول، وإنما يعنون به أنه أريد ذلك المعنى منها وقصد بها، وهذا كثير في كلامهم»^(١).

وقال في مجموع الفتاوى: «وقولهم: «نزلت هذه الآية في كذا»، يراد به تارة أنه سبب النزول ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما نقول: عنى بهذه الآية كذا»^(٢). وهذا بخلاف الروايات الأخرى؛ فإنها ذكرت من التفاصيل ما يجعلها مبينة بوضوح لسبب النزول، ومما يؤيد ذلك ما ذكره المباركفوري حيث قال: «وأما دخول علي وفاطمة والحسن والحسين، فلكونهم قرابته وأهل بيته في النسب، ويؤيد ذلك ما ورد من الأحاديث المصرحة بأنهم سبب النزول»^(٣).

ومقتضى القاعدة عند التعارض في سبب النزول، الأخذ بالرواية المتضمنة لسبب النزول دون الأخرى، وإلى هذا المعنى قد أشار ابن تيمية فيما نقلناه عنه سلفاً والذي يعني ضرورة التفريق بين الروايات بين ما جاء لتحديد سبب نزول الآية وبين ما جاء منها لتحديد معناها وبيان حكمها، فإن المعتمد لبيان سبب نزول الآية هو القسم الأول منها دون الثاني.

كما أن الذي ذكرناه هو مقتضى ما اعتمده صاحب الإتيان للترجيح بين الروايات المتعارضة في تحديد سبب النزول، حيث قال: «وإن عبر واحد بقوله: نزلت في كذا وصرح الآخر بذكر سبب خلافه، فهو المعتمد وذلك استنباط»^(٤).

ثالثاً: إن ما نقله عكرمة عن ابن عباس لم يبين فيه أن ابن عباس كان حاضراً القصة التي نزلت بسببها الآية، بخلاف الروايات الأخرى، فإن فيها ما يدل بصراحة على أن راويها كان حاضراً لتلك القصة ومشاهداً لكل تفاصيلها، وإذا كان الأمر كذلك، فالقاعدة تقتضي الأخذ بالثانية دون الأولى، وهذا ما أشار إليه السيوطي حيث قال: «أن يستوي الإسنادان في الصحة فيرجح أحدهما بكون راويه حاضر القصة»^(٥).

وقال ابن القيم الجوزية في مقام الترجيح بين روايتين متعارضتين: «وابن عباس إذ ذلك له

(١) شرح العمدة، ج ٤، ص ٥٤٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٣٢٩.

(٣) تحفة الأحوذى، ج ٩، ص ٤٩.

(٤) الإتيان، ج ١، ص ٩٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٩٦.

نحو العشر سنين أو فوقها، وكان غائباً عن القصة لم يحضرها، وأبو رافع رجل بالغ وعلى يده دارت القصة وهو أعلم بها، ولا يخفى أن مثل هذا الترجيح موجب للتقديم^(١).

رابعاً: إنه قد ورد في بعض الروايات المنقولة عن عكرمة ما يدل بوضوح على أن المرتكز عند الناس في ذلك الوقت أنها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، فإن قوله: «ليس بالذي تذهبون إليه، إنما هو نساء النبي صلى الله عليه وآله»، يدل على أن هناك الكثير ممن كان يذهب إلى أن الآية الكريمة نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وهذا يشكل قرينة قطعية على صحة القول الثاني وبطلان القول الأول.

خامساً: إن عكرمة قد جاء عنه أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ نزلت في أبي بكر، وجاء عنه أنه يقول في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ أنها تعني: «إن لم تحفظوني فيما جئت به فاحفظوني لقرايتي»^(٢)، والحال أن أغلب العلماء والمفسرين قد ذهبوا إلى خلاف ذلك الأمر في الآية الأولى، والإجماع على خلاف ما ذهب إليه في الآية الثانية، الأمر الذي يجعلنا نشكك في ما ينقله بهذا الخصوص، مضافاً إلى أن عكرمة كان يئهم بالكذب من قبل الكثيرين من الناس في عصره، ويؤكد ذلك ما رواه ابن سعد في الطبقات حيث جاء فيه: «قال عكرمة: رأيت هؤلاء الذين يكذبوني من خلفي أفلا يكذبوني في وجهي، فإذا كذبوني في وجهي فقد والله كذبوني»، وجاء فيه أيضاً: «قال رجل لأيوب: يا أبا بكر، عكرمة كان يئهم، قال: فسكت، ثم قال: أما أنا فإني لم أكن أتهمه»^(٣).

وجاء فيه أيضاً: «أخبرنا عفان بن مسلم قال: حدثنا حماد بن زيد، قال: حدثنا أيوب، عن إبراهيم بن ميسرة، عن طاووس قال: لو أن مولى بن عباس هذا اتقى الله وكفّ من حديثه لشدت إليه المطايا، قال: أخبرنا سليمان بن حرب، قال: أخبرنا حماد بن زيد، عن أيوب قال: حدثني من مشى بين سعيد بن المسيب وعكرمة في رجل نذر نذراً في معصية؟ فقال سعيد: يوفي به، وقال عكرمة: لا يوفي به، قال: فذهب رجل إلى سعيد فأخبره بقول عكرمة، فقال سعيد: لا ينتهي عبد بن

(١) زاد المعاد، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٤.

(٣) المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٨٨، العلل لابن حنبل، ج ١، ص ٤٠٦، ضعفاء العقيلي، ج ٣، ص ٢٧٢.

عباس حتى يلقي في عنقه حبل ويطاق به»^(١)، وهذه قرينة أخرى تكون لصالح القول الثاني.

موقف عكرمة من أهل البيت عليهم السلام:

ومما يلفت النظر، أن مخالفات عكرمة تتركز على كل ما يتعلق بأهل البيت عليهم السلام، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام، الأمر الذي يكشف عن وجود موقف غير طبيعي له من الإمام علي عليه السلام، فقد كان يرى رأي الخوارج.

ويؤيد ذلك: ما ذكره ابن سعد في الطبقات: «مات عكرمة وكثير عزة الشاعر في يوم واحد سنة خمس ومائة، فرأيتهما جميعاً صلياً عليهما في موضع واحد بعد الظهر في موضع الجنائز، فقال الناس مات اليوم أفقه الناس وأشعر الناس، قال: وقال خالد بن القاسم: وعجب الناس من اجتماعهما في الموت واختلاف رأيهما، عكرمة يظن أنه يرى رأي الخوارج يكفر بالنظرة، وكثير شيعي يؤمن بالرجعة»^(٢).

وقال أيضاً: «أخبرنا مصعب بن عبد الله بن مصعب بن ثابت الزبيري قال: كان عكرمة يرى رأي الخوارج»^(٣).

عدم الدليل على القول الثالث:

ذكرنا سابقاً أن هناك من ذهب إلى أن الآية الكريمة وإن كان سبب نزولها هو علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، إلا أنها عامة، فتشمل أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم تمسكاً بالسياق الذي وردت فيه هذه الآية من جهة، وجمعاً بين الروايات من جهة أخرى، إلا أن مثل هذا القول لا يقل ضعفاً عن القول باختصاصها بأزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك للأمور التالية:

أولاً: إن الجمع بين الروايات إنما يصر إليه في ما لو تعدد اختصاص الآية بأهل البيت عليهم السلام، والحال أن الاختصاص لا محذور فيه، بل هو مما يساعد عليه اللفظ أيضاً- إن لم نقل بوجود المحذور في التعميم ودعوى الشمول لأزواجه- من جهة أن لفظ «الأهل» إذا أطلق لا يراد به إلا

(١) الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٨٩، ومثله في تاريخ مدينة دمشق، ج ٤١، ص ١١٠.

(٢) الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٩٢، ومثله في: تاريخ مدينة دمشق، ج ٤١، ص ١٢٢، تهذيب الكمال، ج ٢٠، ص ٢٩٢.

(٣) الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٢٩٣، ومثله في: تاريخ مدينة دمشق، ج ٤١، ص ٨٥، وص ١٢١، تهذيب الكمال، ج ٢٠، ص ٢٧٩، ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٩٦، تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ٢٣٧.

قراءة الرجل دون زوجته.

ويؤيد ذلك ما جاء في صحيح مسلم عن زيد بن أرقم عندما سئل عن المراد بأهل البيت، وهل هم نساء النبي ﷺ؟ فقال: «لا، وأيم الله، إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر، ثم يطلقها، فترجع إلى أبيها وقومها»^(١).

ثانياً: إن الجمع بين الروايات يتم في ما لو لم يوجد ما يرجح البعض على البعض الآخر، والحال أن المرجحات الكثيرة كانت لصالح روايات القول الثاني كما ذكرنا قبل قليل.

ثالثاً: إنّه بعد أن تبين مورد نزول الآية، وأنها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، فلا معنى لتكلف القول بالتعميم لغيرهم، وليس هو إلا تحكّم واضح وقول بلا دليل.

رابعاً: إن السياق إنما يكون قرينة على المراد في ما لو لم يعلم المراد من الآية، وبعد الروايات الكثيرة المذكورة سابقاً لم يبق مجال للشك في المراد حتى تصل النوبة لتحديده استعانة بالسياق.

خامساً: إن السياق الواحد إنما يصلح أن يكون قرينة على المراد في ما لو لم تقم قرينة على خلافه، والحال أن الانتقال بالخطاب من التأنيث المحض الذي كانت عليه الآيات التي سبقت هذه الآية إلى التذكير المحض لهو القرينة الكافية على إبطال قرينية السياق.

سادساً: إن من الروايات المبيّنة لسبب نزول الآية الكريمة محل البحث، ما يدل دلالة قطعية على عدم دخول نساء النبي ﷺ في المراد من الآية الكريمة بنص النبي ﷺ عندما قالت له أم سلمة: «وأنا معكم؟ قال: أنت إلى خير» مرتين، وقد تقدمت الروايات الدالة على ذلك.

سابعاً: إن السياق إنما يكون قرينة لتحديد المراد من اللفظ فيما لو فرض نزول هذه الآيات في مورد واحد، والحال أن الروايات المتقدمة تشير إلى نزول هذه الآية في بيت أم سلمة دون الآيات الأخرى التي قبلها.

النتيجة المتحصلة من الآية الكريمة محل البحث:

قد تبين من مجموع ما تقدم، أن هذه الآية تدل على عصمة أهل البيت عليهم السلام، وعلى رأسهم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وأنها نزلت في حقهم دون غيرهم، وهذا يدل على أن الإمام والخليفة بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب عليه السلام، لما ذكرناه سابقاً من الملازمة في المقام بين

(١) صحيح مسلم، ج٧، ص١٢٢، فيض القدير، ج٢، ص٢٢٠.

العصمة والإمامة؛ لأن من أهم الوظائف التي يقوم بها الإمام هو حفظ الشريعة من الزيغ والانحراف، وحفظ الأمة من الاختلاف، وهذا لا يتم إلا إذا كان الإمام معصوماً؛ وذلك لأن هذا الغرض يتوقف على وجود شخص مطلع على كل ما جاءت به الشريعة من أحكام، ويكون هو المرجع في ما اختلفت فيه الأمة من تلك الأحكام، وإلا لفات كثير من الأغراض التشريعية لله سبحانه وتعالى نتيجة لذلك الاختلاف، ولا يكفي لحفظ مثل هذه الأغراض مجرد عدالة الإمام أو الخليفة.

ولم يقف أمام هذه النتيجة الواضحة إلا القول بأنه سوف يلزم منها الحكم على الصحابة أو على الأقل بعضهم بالضلال والانحراف، الأمر الذي لا يمكن الالتزام به في الوقت الذي يلتزم بعدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم، وهذا ما يحتم على الباحث الموضوعي والمنصف إعادة النظر في تلك النظرية، والتأمل في أدلتها، وجنورها، والأسباب التي دعت إلى الالتزام بها.

الدليل الثاني: آية التصديق بالخاتم

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١).

بيان دلالة الآية من خلال البحث في جهات ثلاث:

إن ما يفهم من هذه الآية - وبقطع النظر عن من هو مصداقها؟ وفي من نزلت؟ وأياً كان المراد من الولي الوارد فيها؟ - هو: إن الله تعالى في مقام حصر من يجب على جميع المؤمنين أن يتولّوه بثلاثة، وهم: الله نفسه، والرسول محمد ﷺ، والذين آمنوا، والكلام حول هذه الآية يقع في جهات ثلاث:

الأولى: في بيان سبب نزول هذه الآية.

الثانية: في بيان المصداق لهذه الآية والمعنى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾.

الثالثة: في بيان معنى الولاية الواردة في الآية.

والبحث في هذه الجهات جميعاً مترابط ولا يصح الفصل فيما بينها؛ وذلك لأن الوقوف على

حقيقة الحال في كل جهة منها يساعد بشكل كبير على معرفة حقيقة الحال في الجهات الأخرى، وكشف الستار عنها، ومن خلال معرفتها جميعاً يتسنى لنا الوقوف على مراد الآية الكريمة وما يمكن استفادته منها.

وسوف يقع الكلام في هذه الجهات الثلاث تبعاً إن شاء الله تعالى.

الجهة الأولى: في بيان سبب نزول هذه الآية

لا شك أن معرفة سبب النزول يسهل على الباحث كثيراً معرفة المقصود من الآية الكريمة، بل ربّما يشكل قرينة مهمة لمعرفة ما تدل عليه الآية الكريمة من معنى^(١)، ولأجل هذا فقد قدّمنا البحث في سبب نزول هذه الآية لكشف الستار عما يتطلبه البحث في الجهتين الآخرين.

وقوع الاختلاف في سبب نزول هذه الآية على أربعة أقوال:

لقد وقع الاختلاف في سبب نزول هذه الآية على أربعة أقوال^(٢).

الأول: إنها نزلت في حق عبادة بن الصامت^(٣).

الثاني: إنها نزلت في حق أبي بكر.

الثالث: إنها نزلت في عموم المؤمنين.

الرابع: إنها نزلت في حق علي بن أبي طالب^(٤).

وفيما يلي نحاول استعراض كل واحد من هذه الأقوال، وعرض أهم ما يذكر عادة من روايات وآراء لإثبات كل قول من هذه الأقوال وتقييمها موضوعياً بغية الوقوف على حقيقة الحال في سبب نزول هذه الآية.

(١) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى، ج ١٣، ص ٢٣٩: «ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالسبب»، وقال صاحب مناهل العرفان ج ١ ص ٤٤: «ملاحظة سبب النزول؛ فإن لسبب النزول مدخلاً كبيراً في بيان المعنى المراد».

(٢) قال ابن الجوزي في زاد المسير، ج ٢، ص ٢٩٢: «قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله اختلفوا فيمن نزلت على أربعة أقوال».

(٣) ذهب إلى هذا القول ابن كثير في تفسيره، ج ٢، ص ٧٢، حيث قال: «وقد تقدم في الأحاديث التي أوردناها أن هذه الآيات كلها نزلت في عبادة بن الصامت حين تبرأ من حلف اليهود ورضي بولاية الله ورسوله والمؤمنين، ولهذا قال تعالى بعد هذا كله: ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون».

الروايات المؤيدة للقول بنزولها في حق عبادة بن الصامت:

إن من أهم ما يستشهد به لهذا القول، هو الروايات التالية:

الرواية الأولى: قال ابن جرير الطبري: «حدثنا هناد بن السري، قال: حدثنا يونس بن بكير، قال: حدثنا ابن إسحاق، قال: حدثني والدي إسحاق بن يسار، عن عبادة بن الصامت، قال: لما حاربت بنو قينقاع رسول الله ﷺ، مشى عبادة بن الصامت إلى رسول الله ﷺ، وكان أحد بني عوف بن الخزرج، فخلعهم إلى رسول الله ﷺ، وتبرأ إلى الله وإلى رسوله من حلفهم، وقال: أتولى الله ورسوله والمؤمنين، وأبرأ من حلف الكفار وولايتهم، ففيه نزلت: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ لقول عبادة: أتولى الله ورسوله والذين آمنوا، وتبرئته من بني قينقاع وولايتهم»^(١).

الرواية الثانية: قال الطبري أيضاً: «حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا ابن إدريس، قال: سمعت أبا، عن عطية بن سعد، قال: جاء عبادة بن الصامت إلى رسول الله ﷺ، ثم ذكر نحوه»^(٢).

وجاء في الدر المنثور أيضاً: «وأخرج ابن أبي شيبة وابن جرير عن عطية بن سعد قال: جاء عبادة بن الصامت من بني الحارث بن الخزرج إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إن لي موالى من يهود كثير عددهم، وإنني أبرأ إلى الله ورسوله من ولاية يهود وأتولى الله ورسوله، فقال عبد الله بن أبي: إنني رجل أخاف الدوائر لا أبرأ من ولاية موالى، فقال رسول الله ﷺ لعبد الله بن أبي: أبا حباب! رأيت الذي نفست به من ولاء يهود على عبادة فهو لك دونه؟ قال: إذن أقبل، فانزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ إلى أن بلغ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾»^(٣).

الرواية الثالثة: قال جلال الدين السيوطي: «أخرج ابن اسحق وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في الدلائل وابن عساكر، عن عبادة بن الوليد، إن عبادة بن الصامت قال: لما حاربت بنو قينقاع رسول الله ﷺ، تشبث بأمرهم عبد الله ابن سلول، وقام دونهم ومشى عبادة بن الصامت إلى رسول الله ﷺ وتبرأ إلى الله وإلى رسوله من حلفهم، وكان

(١) جامع البيان، ج ٦، ص ٣٨٩.

(٢) المصدر السابق.

أحد بني عوف بن الخزرج وله من حلفهم مثل الذي كان لهم من عبد الله بن أبي، فخلعهم إلى رسول الله ﷺ، وقال: أتولى الله ورسوله والمؤمنين وأبرأ إلى الله ورسوله من حلف هؤلاء الكفار ولايتهم، وفيه وفي عبد الله بن أبي نزلت الآيات في المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾^(١).

وجاء في الدر المنثور أيضاً: «وأخرج ابن مردويه من طريق عبادة بن الوليد عن أبيه عن جده عن عبادة بن الصامت قال: في نزلت هذه الآية حين أتيت رسول الله ﷺ فبرئت إليه من حلف يهود وظاهرت رسول الله ﷺ والمسلمين عليهم»^(٢).

الرواية الرابعة: وروى السيوطي أيضاً: «وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: آمن عبد الله بن أبي ابن سلول، قال: إن بيني وبين قريظة والنضير حلف وإني أخاف الدوائر فارتد كافراً، وقال عبادة بن الصامت: أبرأ إلى الله من حلف قريظة والنضير وأتولى الله ورسوله والمؤمنين، فانزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ إلى قوله: ﴿فَتَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾ يعني عبد الله بن أبي وقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يعني عبادة بن الصامت وأصحاب رسول الله ﷺ، قال: ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء، ولكن كثيراً منهم فاسقون»^(٣).

الرواية الخامسة: وذكر السيوطي أيضاً: «أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال: لما كانت وقعة أحد اشتد على طائفة من الناس وتخوفوا أن يidal عليهم الكفار: فقال رجل لصاحبه: أما أنا فألحقُ بفلان اليهودي فأخذ منه أماناً وأتهود معه؛ فإني أخاف أن يidal عليّ اليهود، قال الآخر: أما أنا فألحقُ بفلان النصراني ببعض أرض الشام فأخذ منه أماناً وأتتصر معه، فانزل الله فيه بينهاها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾»^(٤).

الأمور التي يمكن استخلاصها من هذه الروايات:

إن أهم ما يمكن استخلاصه من أمور وفقاً لهذه الروايات هو ما يلي:

(١) الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٢.

الأول: إن الآية الكريمة نزلت في حق عبادة بن الصامت لأجل تبرئته من اليهود، وقوله: أتولى الله ورسوله والمؤمنين.

الثاني: إن الذي شهد بنزولها في حق عبادة بن الصامت إما أن يكون نفس عبادة بن الصامت كما في الروایتين الأولى والثالثة، وإما أن يكون عطية بن سعد كما في الرواية الثانية، وإما أن يكون ابن عباس كما في الرواية الرابعة.

الثالث: إن بعض الروايات لم يفهم منها بصراحة أن الآية - محل البحث - قد نزلت في حق عبادة بن الصامت، وإنما غاية ما تثبتت هو نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(١) في حقه، أمّا بقية الآيات فلا دليل على أنها نزلت في حقه أيضاً.

الروايات المؤيدة للقول بنزولها في حق أبي بكر:

إن من أهم ما يمكن الاستدلال به على ذلك هو ما جاء عن القرطبي في تفسيره حيث قال: «وقال ابن عباس: نزلت في أبي بكر، وقال في رواية أخرى: نزلت في علي بن أبي طالب»^(٢)، وكذلك ما جاء عن ابن الجوزي في زاد المسير حيث قال: «والثالث: إنها نزلت في أبي بكر، قاله عكرمة»^(٣).

الأمر التي يمكن استخلاصها من هذه الروايات:

إن أهم ما يمكن استخلاصه من هذه الروايات عبارة عن أمرين:
الأول: أن الآية الكريمة نزلت في حق أبي بكر، لكن الروايات لم تبيّن لنا السبب الذي من أجله نزلت هذه الآية في حقه.

الثاني: إن الذي شهد بنزولها في حق أبي بكر هما ابن عباس وعكرمة فقط، ولم يشهد بذلك سواهما، مع أن ابن عباس قد شهد أيضاً بنزولها في حق علي ابن أبي طالب عليه السلام.

الروايات المؤيدة للقول بنزولها في جميع المؤمنين:

إن من أهم ما يستشهد به لهذا القول، هو الروايات التالية:

(١) المائدة: ٥١ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٦ ، ص ٢٢١ .

(٣) زاد المسير، ج ٢، ص ٢٩٢ .

الرواية الأولى: روى الحسن أنه قال: «هذه الآية صفة جميع المسلمين؛ لأن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ صفة للجماعة وليست للواحد، وقد اختلف في معنى قوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فقيل فيه: إنهم كانوا على هذه الصفة في وقت نزول الآية، منهم من قد أتم الصلاة، ومنهم من هو راکع في الصلاة، وقال آخرون: معنى ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، أن ذلك من شأنهم، وأفرد الركوع بالذكر تشريفاً له»^(١).

الرواية الثانية: قال ابن جرير الطبري: «حدثنا محمد بن الحسين، قال: ثنا أحمد بن المفضل، قال: حدثنا أسباط، عن السدي، قال: ثم أخبرهم بمن يتولاهم، فقال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ هؤلاء جميع المؤمنين، ولكن علي بن أبي طالب مرّ به سائل وهو راکع في المسجد، فأعطاه خاتمه»^(٢).

الرواية الثالثة: عن عبد الملك، عن أبي جعفر، قال: «سألت عن هذه الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ قلنا: من الذين آمنوا؟ قال: الذين آمنوا، قلنا: بلغنا أنها نزلت في علي بن أبي طالب، قال: علي من الذين آمنوا»^(٣).

الرواية الرابعة: قال الطبري: «حدثني المثنى، قال: حدثنا عبد الله بن صالح، قال: حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ يعني: أنه من أسلم تولى الله ورسوله»^(٤).

ثم قال: «وأما قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فإن أهل التأويل اختلفوا في المعنى به، فقال بعضهم: عني به علي بن أبي طالب. وقال بعضهم: عني به جميع المؤمنين»^(٥).

الرواية الخامسة: قال الواحدي النيسابوري: «عن جابر بن عبد الله: جاء عبد الله بن سلام إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن قوماً من قريظة والنضير قد هاجرونا وفارقونا وأقسموا أن لا يجالسونا، ولا نستطيع مجالسة أصحابك لبعد المنازل، وشكى ما يلقي من اليهود، فنزلت هذه

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٥٥٧، ومثله في زاد المسير، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٢) جامع البيان، ج ٦، ص ٣٨٩، ومثله في شواهد التنزيل، ج ١، ص ٢٢١.

(٣) جامع البيان، ج ٦، ص ٣٨٩، معاني القرآن، ج ٢، ص ٢٢٦، تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٧٤.

(٤) جامع البيان، ج ٦، ص ٣٨٩.

(٥) المصدر السابق.

الآية، فقراها عليه رسول الله ﷺ فقال: رضينا بالله وبرسوله وبالمؤمنين أولياء»^(١).
ثم قال: «ونحو هذا قال الكلبي وزاد: إن آخر الآية في علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، لأنه أعطى خاتمه سائلاً وهو راکع في الصلاة»^(٢).

الأُمُور التي يمكن استخلاصها من هذه الروايات:

إن أهم ما يمكن استخلاصه من أمور وفقاً لهذه الروايات هو ما يلي:
الأول: إن أغلب الروايات التي جيء بها لإثبات هذا القول لم تكن بصدد بيان سبب نزول الآية الكريمة، وإنما هي بصدد تفسير هذه الآية، والاستدلال بنفس الآية لإثبات نزولها في حق جميع المؤمنين فهي تعبر عن وجهة نظر واجتهاد من قبل نفس الرواة لإثبات نزولها في حق جميع المؤمنين تمسكاً بمدلول الآية، وهذا ما يظهر جلياً مما رواه الحسن، حيث قال: «هذه الآية صفة جميع المسلمين؛ لأن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ صفة للجماعة وليست للواحد». وكذلك ما جاء عن ابن عباس، حيث قال: «قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ يعني: أنه من أسلم تولى الله ورسوله».

الثاني: إن الرواية الثانية عن السدي لم يقل فيها أن الآية نزلت في عموم المؤمنين، بل غاية ما قاله أن النبي ﷺ قد أخبرهم بمن يتولاهم ثم قرأ الآية، ثم قال السدي: «هؤلاء جميع المؤمنين، ولكن علي بن أبي طالب مرّ به سائلاً وهو راکع في المسجد فأعطاه خاتمه» وهذا يدلّ على أن السدي يثبت أن الآية نزلت في حق علي بن أبي طالب ﷺ ولكنه يرى شمولها لجميع المؤمنين.

الثالث: إن ما جاء عن أبي جعفر في الرواية الثالثة لم يثبت فيه أنه قد أنكر نزولها في حق علي بن أبي طالب ﷺ، بل غاية ما قاله: «علي من الذين آمنوا» عندما قال له السائل: «بلغنا أنها نزلت في علي بن أبي طالب»، وهذا الجواب من الواضح إنه كما ينسجم مع الإنكار فكذلك ينسجم مع الإقرار، بل إن انسجامه مع الإقرار أقرب بكثير من انسجامه مع الإنكار؛ وذلك لأن ظاهر جواب الإمام ﷺ هو دفع استغراب السائل عندما قال له: «بلغنا أنها نزلت في علي بن أبي طالب»، فأراد الإمام أن يقول له: أليس علي بن أبي طالب ﷺ من الذين آمنوا؟ فلماذا هذا الاستغراب؟ وما الذي يدعوك إليه؟

(١) أسباب نزول الآيات، ص ١٣٣.

(٢) المصدر السابق.

دلالة الآية وفقاً للطوائف الثلاثة من الروايات:

من الواضح أنه بناءً على الالتزام بهذه الروايات - سواء كان منها الروايات القائلة بأن الآية نزلت في حق عبادة بن الصامت، أم القائلة بأنها نزلت في حق أبي بكر، أم القائلة بأنها نزلت في عموم المؤمنين - تكون الآية بصدد بيان انه يجب على المؤمنين التبرّيء من اليهود، ويجب عليهم موالاته بعضهم للبعض الآخر، ويكون مضمون هذه الآية مطابقاً تماماً لمضمون قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(١)، كما أن ذيل الآية الكريمة وهو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُوْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ شامل لكل مؤمن في جميع العصور والأزمان، ولا اختصاص لها بأحد من المؤمنين دون آخر، وذكر هذه المواصفات من باب أن المؤمنين شأنهم ذلك.

الروايات المؤيدة للقول بنزولها في حق علي بن أبي طالب:

الرواية الأولى: جاء عن ابن كثير بسند ينتهي إلى ابن عباس قال: «خرج رسول الله ﷺ إلى المسجد والناس يصلون بين راعع وساجد وقائم وقاعد، وإذا مسكين يسأل، فدخل رسول الله ﷺ فقال: أعطاك أحد شيئاً؟ قال: نعم، قال: من؟ قال: ذلك الرجل القائم، قال علي أي حال أعطاك؟ قال: وهو راعع، قال: وذلك علي بن أبي طالب، قال: فكبر رسول الله ﷺ عند ذلك وهو يقول: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾»^(٢).

وقال جلال الدين السيوطي: «أخرج الخطيب في المتفق عن ابن عباس قال: تصدق عليٌّ بخاتمه وهو راعع، فقال النبي ﷺ للسائل: من أعطاك هذا الخاتم؟ قال: ذاك الراعع، فأنزل الله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾»^(٣).

وقال أيضاً: «أخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾، قال: نزلت في علي بن أبي طالب»^(٤).

(١) التوبة: ٧١ .

(٢) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٧٤. وقال عنه: «وهذا إسناد لا يقدر به»، ومثله في: أسباب نزول الآيات، ص ١٢٣، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٢٢٢، زاد المسير، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٣) الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٢، فتح القدير، ج ٢، ص ٥٣.

(٤) الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٢.

الرواية الثانية: قال جلال الدين السيوطي: «أخرج الطبراني في الأوسط وابن مردويه عن عمار بن ياسر قال: وقف بعليّ سائل وهو راکع في صلاة تطوع، فنزع خاتمه فأعطاه السائل، فأتى رسول الله ﷺ فأعلمه ذلك، فنزلت على النبي ﷺ هذه الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ فقرأها رسول الله ﷺ على أصحابه ثم قال: من كنت مولاة فعليّ مولاة، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»^(١).

وقال أيضاً: «عن عمار بن ياسر قال: وقف على علي بن أبي طالب سائل وهو راکع في تطوع، فنزع خاتمه فأعطاه السائل، فنزلت: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾، وله شاهد، قال عبد الرزاق: حدثنا عبد الوهاب بن مجاهد، عن أبيه، عن ابن عباس، ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ قال: نزلت في علي بن أبي طالب، وروى ابن مردويه عن وجه آخر عن ابن عباس مثله، وأخرج أيضاً عن علي مثله، وأخرج ابن جرير عن مجاهد وابن أبي حاتم عن سلمة بن كهيل مثله، فهذه شواهد يقوي بعضها بعضاً»^(٢).

وقال الطبراني: «حدثنا محمد بن علي الصائغ قال: حدثنا خالد بن يزيد العمري، قال: حدثنا إسحاق بن عبد الله بن محمد بن علي بن حسين، عن الحسن بن زيد، عن أبيه زيد بن الحسن، عن جده قال: سمعت عمار بن ياسر يقول: وقف على علي بن أبي طالب سائل وهو راکع في تطوع، فنزع خاتمه فأعطاه السائل، فأتى رسول الله ﷺ فأعلمه ذلك، فنزلت على النبي ﷺ هذه الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فقرأها رسول الله ﷺ ثم قال: من كنت مولاة فعليّ مولاة، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»^(٣).

الرواية الثالثة: قال جلال الدين السيوطي: «أخرج أبو الشيخ وابن مردويه عن علي بن أبي طالب، قال: نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ في بيته ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، فخرج رسول الله ﷺ، فدخل المسجد، وجاء الناس يصلون بين راکع وساجد وقائم يصلي، فإذا سائل، فقال: يا سائل، هل أعطاك أحد شيئاً؟ قال: لا، ذاك الراکع، لعلي بن أبي طالب أعطاني خاتمه»^(٤).

(١) الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٣، المعجم الأوسط، ج ٦، ص ٢١٨.

(٢) لباب القول، ص ٨١.

(٣) المعجم الأوسط، ج ٦، ص ٢١٨، ومثله في مجمع الزوائد، ج ٧، ص ١٧.

(٤) الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٣.

وقال الحاكم النيسابوري: «حدثنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار، قال: حدثنا أبو يحيى عبد الرحمن بن محمد بن سلام الرازي بإصبهان، قال: حدثنا يحيى بن الضريس، قال: حدثنا عيسى بن عبد الله بن عبيد الله بن عمر بن علي بن أبي طالب، قال حدثنا أبي، عن أبيه، عن جده، عن علي قال: نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فخرج رسول الله ﷺ ودخل المسجد والناس يصلون بين راعك وقائم فصلّي، فإذا سائل، قال: يا سائل، أعطاك أحد شيئاً؟ فقال: لا، إلا هذا الراعك لعليّ أعطاني خاتماً»^(١).

الرواية الرابعة: قال جلال الدين السيوطي: «أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن عساكر عن سلمة بن كهيل، قال: تصدّق عليّ بخاتمة وهو راعك، فنزلت ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾»^(٢).

وقال ابن كثير: «وحدثنا أبو سعيد الأشج، حدثنا الفضل بن دكين أبو نعيم الأحول، حدثنا موسى بن قيس الحضرمي، عن سلمة بن كهيل قال: تصدّق عليّ بخاتمه وهو راعك، فنزلت ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾»^(٣).

الرواية الخامسة: قال ابن كثير: «قال ابن جرير: حدثني الحارث، حدثنا عبد العزيز، حدثنا غالب بن عبد الله قال: سمعت مجاهداً يقول في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ نزلت في علي بن أبي طالب تصدّق وهو راعك»^(٤).

الرواية السادسة: قال ابن أبي حاتم: «حدثنا الربيع بن سليمان المرادي، حدثنا أيوب بن سويد، عن عتبة بن أبي حكيم في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ قال: هم المؤمنون وعلي بن أبي طالب»^(٥).

وقال ابن جرير الطبري: «حدثنا إسماعيل بن إسرائيل الرملي، قال: حدثنا أيوب بن سويد، قال: حدثنا عتبة بن أبي حكيم في هذه الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ قال: عليّ

(١) معرفة علوم الحديث، ص ١٠٢.

(٢) الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٣) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٧٤.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

بن أبي طالب»^(١)، وقال الجصاص: «روي عن مجاهد والسدي وأبي جعفر وعتبة بن أبي حكيم: أنها نزلت في علي بن أبي طالب حين تصدق بخاتمه وهو راكم»^(٢).

الرواية السابعة: قال الطبراني: «حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة، حدثنا يحيى بن الحسن بن فرات، حدثنا علي بن هاشم، عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع، حدثنا عون بن عبد الله بن أبي رافع، عن أبيه، عن جده أبي رافع، قال: دخلت على رسول الله ﷺ وهو نائم أو يوحى إليه، وإذا حية في جانب البيت فكرهت أن أقتلها فأوقظها، فاضطجعت بينه وبين الحية، فإن كان شيء كان بي دونه، فاستيقظ وهو يتلو هذه الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، قال: الحمد لله، فرآني إلى جانبه، فقال: ما أضجعك هاهنا؟ قلت: لمكان هذه الحية، قال: قم إليها فاقتلها، فقتلتها، فحمد الله، ثم أخذ بيدي فقال: يا أبا رافع، سيكون بعدي قوم يقاتلون علياً، حقاً على الله جهادهم، فمن لم يستطع جهادهم بيده فبلسانه، فمن لم يستطع بلسانه فبقلمه، ليس وراء ذلك شيء»^(٣).

الأمور التي يمكن استخلاصها من هذه الروايات:

إن من أهم الأمور التي يمكن استخلاصها والحصول عليها في ضوء الالتزام بروايات هذه الطائفة هو عبارة عن الأمرين التاليين:

الأول: إن جميع هذه الروايات المنقولة بطرق متعددة ومختلفة تتحدث بشكل مباشر عن سبب نزول هذه الآية من دون أن يكون لرواتها أي نظر إلى مدلول الآية الكريمة، فهي مجرد إخبار ونقل لتلك الواقعة التي نزلت الآية بشأنها، ودور الراوي فيها دور الشهادة والإخبار لا دور الاستنباط والاستدلال.

الثاني: إن الذين شهدوا بنزولها في حق علي ابن أبي طالب عليه السلام من الرواة هم كل من علي بن أبي طالب عليه السلام، والسدي، وعتبة بن حكيم، وسلمة بن كهيل، وعمار بن ياسر، وابن عباس، ومجاهد، ومقاتل.

دلالة الآية وفقاً لهذه الروايات:

إن الذي تدل عليه الآية الكريمة وفقاً لهذه الروايات الميَّنة لسبب نزولها هو: إنها في مقام

(١) جامع البيان، ج ٦، ص ٣٩٠.

(٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٥٥٧.

(٣) المعجم الكبير، ج ١، ص ٣٢١.

حصر الولاية بالله سبحانه وتعالى وبرسوله ﷺ وبعلي بن أبي طالب عليه السلام، والتي يجب على كل مؤمن التمسك بها. هذا هو المعنى المتحصل من الآية الكريمة فيما لو التزمنا بهذه الروايات.

أمّا بالنسبة لمعنى الولاية الواردة فيها، فسوف نؤجله إلى البحث في الجهة الثالثة، وبختامها نحاول أن نحدد دلالة الآية الكريمة بشكل نهائي كنتيجة للبحث عن الجهات الثلاث في هذه الآية.

التقييم الموضوعي لكل واحد من الأقوال المتقدمة:

ينبغي للباحث المنصف أن يتأمل ويلتفت إلى أمر مهم يرتبط بشكل مباشر بمعرفة سبب نزول الآية الكريمة محل البحث، أو أي آية أخرى يريد التوصل إلى معرفة سبب نزولها، وذلك الأمر، هو عبارة عن أن الطريق الصحيح لمعرفة سبب النزول ينحصر بالأخبار والروايات التي تكون متضمنة لنقل الواقعة أو القصة التي تتكلم عنها الآية الكريمة، لا أن تكون تلك الروايات مبنية لاجتهادات رواتها وأرائهم الشخصية بحيث ينتقل الراوي مما يراه مدلولاً للآية بنظره ويجعله دليلاً على سبب النزول، من دون أن يكون شاهداً على القصة أو الواقعة التي نزلت بسببها الآية الكريمة؛ لأن ذلك يرجع في واقع الأمر إلى تفسير الآية، وليس بياناً لسبب نزولها.

بعبارة أخرى: إن الضابطة الصحيحة لمعرفة سبب نزول الآية هو الرجوع إلى الروايات التي يكون دور الراوي فيها هو الإخبار فقط، والشهادة على القصة التي نزلت الآية بسببها، لا أن يكون دوره الاجتهاد وإبداء الرأي من دون أن يكون له أي شهادة على القصة التي نزلت الآية بسببها، فإنه يجب علينا أن نفرّق في روايات الصحابة بين ما يحدد سبب نزول الآية وبين ما يشير إلى معناها، والى هذا المعنى قد أشار ابن تيمية حيث قال: «وقولهم نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما نقول عنى بهذه الآية كذا»^(١).

كما أنه ينبغي الالتفات أيضاً إلى أمر آخر، وهو: إن معرفة دلالة الآية وما ورد فيها له ارتباط مباشر بمعرفة سبب نزولها، والمورد الذي نزلت فيه؛ إذ أنه من خلال معرفة سبب النزول وما يرتبط به من أحداث ووقائع تشير إليها الآية يتم الوقوف على حقيقة المقصود منها، وليس من الصحيح أن يتم مسبقاً تحديد دلالة الآية الكريمة في معنى معين ثم يتم على أساس ذلك تكذيب كل خبر ينقل لنا السبب الذي بصده نزلت الآية الكريمة لمجرد ما يتراءى لنا من وجود نوع من المنافاة

بين مدلول الآية الذي تم تحديده وبين ما أثبتته الخبر كسبب لنزول الآية ما دام بالإمكان عرفاً التصرف بمدلول الآية بالشكل الذي يتناسب وينسجم تماماً مع سبب النزول، فيتم تحديد معنى الآية وفقاً لسبب نزولها، لا أن يفترض معنى مسبق للآية ثم يتم على أساسه تحديد سبب نزولها.

طرق ثلاثة لتقييم الأقوال المتقدمة في بيان سبب النزول:

إذا تبين هذا، نعود إلى تقييم الأقوال المتقدمة في بيان سبب نزول الآية، ونعتمد بهذا الصدد طرق ثلاثة:

الأول: الرجوع إلى نفس الروايات ومحاولة تقييمها.

الثاني: النظر إلى ما تقتضيه تلك الروايات من أمور يجب التسليم بها ومحاولة تقييمها.

الثالث: الرجوع إلى المعايير المعتمدة في تحديد أسباب النزول.

الطريق الأول: ملاحظة نفس الروايات ويقطع النظر عن دلالة الآية

في هذه النقطة التي تشكل الطريق الأول من الطرق الثلاثة المتقدمة، سوف نقوم بتقييم الروايات المؤيدة لكل قول من الأقوال الأربعة المتقدمة في بيان سبب نزول الآية الكريمة عن طريق ملاحظتها بنفسها، ويقطع النظر عن دلالة الآية الكريمة.

بيان حقيقة الحال في القول الأول:

إنّ الذي يدّعي إثبات نزولها في حق عبادة بن الصامت، يستدل على قوله بما نقله الرواة عن عبادة بن الصامت نفسه والذي نقلناه سابقاً، وكذلك ما رواه عطية بن سعد أنه قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ إنها نزلت في عبادة بن الصامت. وكل هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه؛ وذلك لعدم وضوح انطباق الضابطة المتقدمة في معرفة سبب النزول على مثل تلك الروايات وذلك لما يلي:

أولاً: إنّ هذه دعوى من نفس عبادة بن الصامت، ولا يمكن الأخذ بها إلاّ بدليل يثبت من غير طريقه؛ وذلك لمعارضتها برواية أخرى عن علي بن أبي طالب عليه السلام يثبت أنها نزلت في حقه، مع عدم مقاومة هذه الدعوى لتلك الروايات الكثيرة والمنقولة بأكثر من طريق، والتي تثبت أنها نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، والتي سوف يتم التعرض إليها عند البحث عن القول الرابع.

ثانياً: إنّ متن الرواية مضطرب ومرتبك؛ وذلك لأنها بحسب الفرض تنقل عن عبادة بن

الصامت نفسه أنه قال: «لما حاربت بنو قينقاع رسول الله ﷺ»، وبعد ذلك مباشرة قالت الرواية: «مشى عبادة بن الصامت إلى رسول الله». وهذا يعني أنّ الكلام الأول المفروض أنه من كلام عبادة بن الصامت نفسه، ولكن الكلام الثاني لا يمكن أن يكون له؛ لأنه لو كان من كلامه لكان عليه أن يقول: «مشيت إلى رسول الله ﷺ وتيرأت إلى الله وإلى رسوله من حلفهم». فالكلام الثاني إذن لإسحاق بن يسار، ويدل على ذلك قوله: «لقول: عبادة: أتولى الله ورسوله والذين آمنوا».

ثالثاً: لم يثبت عن عبادة بن الصامت بشكل واضح بأنه قال إن الآية نزلت في حقه، وإنما الذي قال ذلك هو إسحاق بن يسار، وذلك بدليل قوله: «ففيه نزلت ... لقول عبادة: أتولى الله ورسوله والذين آمنوا».

رابعاً: إنّ إسحاق بن يسار، ربما أثبت أنها نزلت في حق عبادة بن الصامت اجتهاداً منه وليس سماعاً من نفس عبادة بن الصامت أو غيره، والدليل على ذلك: أنه قال: «ففيه نزلت، لقول عبادة: أتولى الله ورسوله والذين آمنوا».

بيان حقيقة الحال في القول الثاني:

إنّ ما جاء عن ابن عباس وعكرمة لإثبات أن الآية نزلت في حق أبي بكر لا يعلم له وجه، كما أنه لم يتبين لنا الواقعة التي نزلت الآية بسببها فيه.

بيان حقيقة الحال في القول الثالث:

ويرد على هذا القول:

أولاً: إنّ هناك روايات كثيرة سوف نستعرضها في القول الرابع تؤكد قضية محددة في هذه الواقعة، وهي: إنّ سائلاً قد دخل المسجد وسأل الناس فأعطاه علي بن أبي طالب عليه السلام خاتمه وهو راعع في الصلاة، وهي أكثر وأوضح من الروايات التي تقول بعموم الآية لجميع المؤمنين.

ثانياً: إنّ حمل الآية على جميع المؤمنين، إن كان المراد منه بيان المقصود من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فهذا مما يأتي البحث عنه في المقام الثاني، ولا علاقة له بسبب نزول الآية.

وإن كان المراد منه بيان سبب نزول الآية، فهذا يؤدي إلى تكذيب تلك القصة، وبالتالي تكذيب جميع الروايات التي نقلتها، وهذا مما لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ غاية ما يمكن فرضه في المقام هو حصول التعارض بين هاتين الطائفتين من الروايات، ومن المعلوم أنّ المعايير

والضوابط المعتمدة في تحديد سبب النزول عند التعارض لا تصلح لترجيح روايات هذا القول كما سيأتي ذلك مفصلاً.

ثالثاً: إن من ذهب إلى أنها شاملة لعموم المؤمنين، قد اعترف بأن آخر الآية نزل في حق علي بن أبي طالب، فقد قال الكلبي: «إن آخر الآية في علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، لأنه أعطى خاتمه سائلاً وهو راکع في الصلاة»^(١).

وقال السدي أيضاً: «ولكن علي بن أبي طالب مرّ به سائلاً وهو راکع في المسجد، فأعطاه خاتمه».

وهذا يدل بوضوح على أن أغلب روايات القول الثالث إن لم تكن جميعها إنما جاءت لبيان معنى الآية لا لبيان سبب نزولها فحسب.

وعليه، يكون الخلاف بين هذه الروايات وروايات القول الرابع في المعنى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ هل هو علي بن أبي طالب خاصة، أو هو عموم المؤمنين؟ ومن الواضح أن هذا مطلب آخر لا ينافي القول بنزولها في حق علي بن أبي طالب، مع أنه هو القدر المتيقن من الآية، ودخول غيره فيها بحاجة إلى دليل.

رابعاً: إن ما رواه البعض لإثبات القول بأنها نزلت في عموم المؤمنين لم يكن نقلاً للواقعة التي نزلت الآية بسببها، وإنما هو تفسير للآية من قبل نفس الراوي واجتهاد منه، ويشهد لذلك ما جاء عن الحسن والذي نقلناه عنه سابقاً أنه قال: «هذه الآية صفة لجميع المسلمين؛ لأن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ صفة للجماعة وليست للواحد».

فإنه قد استدل على مذهبه بذيل الآية كما تقدم، ولم يأت بما يدل على أن الآية نزلت بحقهم. وكذلك الحال في ما ذكره السدي أيضاً، حيث قال: «قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، هؤلاء جميع المؤمنين، ولكن علي بن أبي طالب مرّ به سائلاً وهو راکع في المسجد، فأعطاه خاتمه»، فهو يعترف بأن الآية نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام ولكنه عممها لجميع المؤمنين استناداً لذيل الآية.

بيان حقيقة الحال في القول الرابع:

إن روايات هذا القول لم تواجه الإشكالات والصعوبات التي واجهتها كل من روايات الأقوال

الثلاثة المنقمة؛ وذلك لأن جميع هذه الروايات تتحدث عن واقعة محدّدة خارجية، وهي كيفية تصدّق علي بن أبي طالب عليه السلام بخاتمه وهو في حال الركوع في الصلاة عندما دخل سائل إلى المسجد وسأل الناس ولم يعطه أحد، وكان الإمام علي راکعاً في صلاته فأوماً إليه بإصبعه وأشار إلى خاتمه فنزعه فأخذه السائل. كما أن هذه الروايات تتحدث عن سبب النزول مباشرة، ويكون دور الراوي مجرد الإخبار والشهادة بأن هذه الآية قد نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام من دون أن يكون بصدد بيان رأيه الخاص في المسألة، بخلاف روايات الأقوال الأخرى كما عرفت.

وعليه، فلو أردنا أن نقيم هذه الروايات تقيماً موضوعياً بملاحظة نفس الروايات وبقطع النظر عن أي شيء آخر، لوجدنا أنها تتسجم تماماً وبدون أي صعوبات وموانع مع هذا القول، وهذا يكفي مرجحاً لها على غيرها، لأننا بصدد بيان سبب نزول الآية، ولسنا بصدد بيان مدلول الآية. وكل الروايات الأخرى التي جاءت لإثبات أحد الأقوال الثلاثة المتقدمة، إما أنها جاءت لإثبات اجتهاد روايتها ورأيهم، أو أنها خلطت بين بيان المقصود من الآية وبين بيان سبب نزولها، ومنها ما لم يتعرّض أصلاً لأي واقعة تثبت سبب نزول الآية في حق من ادعى نزول الآية بشأته.

الطريق الثاني: تقييم تلك الروايات بلحاظ ما تقتضيه كل طائفة منها

لتقييم تلك الروايات والأقوال المترتبة عليها، يجب أن ننظر إلى ما تقتضيه كل طائفة منها من أمور ولوازم، ومحاولة تقييمه علمياً وموضوعياً بقدر ما يرتبط بالآية الكريمة، ومعرفة مدى مناسبة تلك الأمور مع ما ورد في الآية الكريمة من دلالات، وعليه فلا بد لنا من الرجوع إلى تلك الروايات والوقوف على ما تقتضيه كل طائفة منها:

أولاً: ما تقتضيه الطوائف الثلاث الأولى من تلك الروايات

لو تأملنا في الروايات القائلة بأن الآية الكريمة قد نزلت في حق عبادة بن الصامت، أو أنها نزلت في حق أبي بكر، أو أنها نزلت في عموم المؤمنين ودرسناها دراسة موضوعية وبقطع النظر عن أي شيء مسبق بحيث نحاول أن ندرسها بما هي أخبار وروايات الغرض منها بيان سبب نزول الآية، لوجدنا أن الإيمان بمثل هذه الروايات يقتضي منا الالتزام بالأمور التالية:

الأول: الالتزام بأن المواصفات التي ذكرت في الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ هي أوصاف كلية تنطبق على كل مؤمن من شأنه ذلك،

وليست أوصافاً مشيرة إلى واقع خارجي بحيث تشير إلى من كان متلبساً بالفعل بتلك المواصفات والتي من أجلها نزلت الآية الكريمة.

والوجه في ذلك واضح؛ إذ أن روايات الطائفة الأولى لم تنقل لنا إلا قول عبادة بن الصامت: «تولى الله ورسوله والذين آمنوا»، فلو كان هذا هو سبب نزول الآية فلم يبق لتلك المواصفات أي مصداق خارجي يمكن أن تشير إليه الآية الكريمة وقت نزولها؛ لأن هذه المواصفات تنطبق على كل من كان من شأنه أن يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة وهو راكم.

كما أن روايات الطائفة الثانية لم تبين لنا أصلاً الواقعة التي نزلت الآية بسببها، بل اكتفى عكرمة بالقول: «إنها نزلت في حق أبي بكر»، من دون أن يبين لنا سبب نزولها فيه.

وكذلك الحال بالنسبة إلى روايات الطائفة الثالثة؛ فإنها لم تبين الواقعة التي نزلت الآية الكريمة بسببها، نعم رواية واحدة نقلها الواحدي النيسابوري بخصوص عبد الله بن سلام حيث جاء إلى النبي وقال: «يا رسول الله ... الخ»، ولكن، مع ذلك، فلم يوجد في هذه الرواية أي إشارة إلى تلك المواصفات المذكورة في ذيل الآية، مع أن ما رواه الكلبي يؤكد أن آخر الآية نزل في علي بن أبي طالب عليه السلام.

الثاني: الالتزام بأن الولي الوارد في الآية الكريمة هو بمعنى الناصر أو المحب وليس بمعنى الأولى بالتصرف أي الإمام؛ إذ مع فرض كونه بمعنى الأولى بالتصرف فهذا مما لا ينطبق على عبادة بن الصامت بالإجماع.

وكذلك لا ينطبق على أبي بكر؛ لأنه وإن ادعى البعض أنه قد نصّ على إمامته، ولكن لم يدع أحد أن هذه الآية هي النصّ على ذلك، وكذلك لا يمكن أن يراد به جميع المؤمنين، وهذا واضح. الثالث: تكذيب كل رواية تثبت أن هناك واقعةً محددةً أشارت إليها الآية، من قبيل الروايات المتقدمة لنقل قصة تصدق علي بن أبي طالب عليه السلام بخاتمه وهو راكم في الصلاة.

الرابع: الالتزام بلغوية الحصر الوارد في الآية الكريمة؛ وذلك لأن النهي عن ولاية غير المؤمنين قد ذكر في آية سابقة وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(١)، الأمر الذي يقتضي عدم فائدة الحصر بـ (إنما) كما هو واضح؛ إذ لا يمكن تصور أي فائدة للحصر في

هذه الآية بناءً على الإيمان بمثل هذه الروايات.

ومن الواضح أن كل واحد من هذه الأمور الأربعة المتقدمة بحاجة إلى دليل يثبت إما عدم المانع من الالتزام به، وإما دفعه.

ثانياً: ما تقتضيه الطائفة الرابعة من هذه الروايات

إن أهم ما يجب الالتزام به بناءً على قبول هذه الروايات ما يلي:

أولاً: الالتزام بأن الأوصاف الموجودة في الآية في قوله: ﴿الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، هي أوصاف خارجية مشيرة إلى شخص معين وهو علي بن أبي طالب عليه السلام، وليست أوصافاً كلية من شأنها أن تنطبق على جميع المؤمنين حتى لو توفرت فيهم هذه الصفات، فيكون الهدف من هذه الأوصاف هو الإشارة لا أكثر، والوجه في ذلك واضح؛ إذ أن هذه الروايات تتحدث بصراحة عن قضية خارجية محددة وهي قضية تصدق علي بن أبي طالب عليه السلام بخاتمه حال ركوعه في الصلاة.

ثانياً: إن الولي الوارد في الآية الكريمة، كما يمكن أن يراد به الناصر أو المحب، كذلك يمكن أن يراد به من هو أولى بالتصرف أي الإمام؛ إذ لا يوجد في هذه الروايات ما يمنع من حمله على المعنى الثاني كما هو واضح، بل ربما دللت الروايات على أن المراد به المعنى الثاني لا الأول، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

ثالثاً: إن الالتزام بمضمون هذه الروايات لا يلزم منه تكذيب أغلب روايات الطوائف الأخرى، بل غاية ما يلزم منه بطلان اجتهاد رواة تلك الروايات؛ لأن أغلبها لم يكن بصدد بيان سبب النزول، بل كان بصدد بيان المراد من الآية وتفسيرها كما يظهر ذلك من طريقة استدلالاتهم، كما هو الحال في أغلب روايات القول الثالث، مع أن فيها ما يثبت أن آخرها نزل في علي بن أبي طالب عليه السلام، وما كان من روايات بصدد بيان سبب النزول كما في روايات القول الثاني لم يظهر منها أي إشارة إلى السبب الذي من أجله نزلت الآية، فلعله كان اجتهاداً منه أيضاً.

تقييم ما تقتضيه هذه الروايات وفقاً للمواصفات التي ذكرت في ذيل الآية:

ذكرنا فيما تقدم أن الطريق الثاني لتقييم الأقوال المطروحة في بيان سبب نزول الآية الكريمة، يتم عن طريق تقييم ما تقتضيه كل طائفة من الروايات المؤيدة لكل قول منها، وقد بينا في البحث السابق ما تقتضيه كل طائفة منها من أمور، ونحاول الآن تقييم هذه الأمور ودراساتها

بموضوعية وعلمية، وسوف نركز البحث هنا على أهم تلك الأمور، وهو عبارة عن المواصفات التي ذكرت في ذيل الآية الكريمة، وهو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، تاركين البحث عن الأمور الأخرى إلى البحوث اللاحقة.

الأوصاف الواردة في الآية خارجية مشيرة وليست أوصافاً كلية:

إن الشيء الذي لا خلاف فيه هو أن هذه المواصفات جاءت لبيان وتفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في المقام هو: إن هذه المواصفات هل هي أوصاف كلية قابلة للانطباق على كل مؤمن سواء كان متلبساً بها بالفعل وقت نزول الآية أم لا، فتكون أوصافاً شأنية بمعنى أن المؤمن شأنه أن يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويركع كما هو مقتضى الأقوال الثلاثة الأولى؟ أو أنها أوصاف فعلية مشيرة إلى من كان متلبساً بها بالفعل وقت نزول الآية، ومعه لا يمكن أن تنطبق على من لم يكن متلبساً بها بالفعل وقت نزول الآية، ولا حتى على من يتلبس بها بعد ذلك كما هو مقتضى القول الرابع؟

والجواب الواضح على هذا السؤال هو: أن هذه الأوصاف أخذت على أنها أوصاف خارجية مشيرة الهدف منها التعريف والإشارة إلى واقع خارجي معيّن ومحدّد، ولا يمكن حملها على أنها أوصاف شأنية كلية، وذلك لعدة قرائن:

منها: أنه على افتراض كونها أوصافاً شأنية وليست خارجية لم يبق أي وجه لتخصيص هذه الصفات دون غيرها، فلو أن شخصاً قد أقام الصلاة وآتى الزكاة ولكنه لم يؤدّ الفرائض الأخرى فلا يعقل أن يكون مصداقاً لهذه الآية.

ومنها: إنه لو كانت تلك الأوصاف مأخوذة على أنها أوصاف كلية قابلة للانطباق على كل فرد من شأنه ذلك، فلا يبقى وجه لقوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛ لأنّ من أقام الصلاة فقد ركع قطعاً؛ إذ لا توجد عندنا صلاة تامة بلا ركوع كما هو واضح.

ومنها: إن الالتزام بكونها أوصافاً كلية يلزم منه لغوية ذكرها وخلوها عن أية فائدة تذكر؛ لأنّ كون الصلاة وإيتاء الزكاة من صفات المؤمنين من الواضحات، فلو كانت الآية بصدد بيان موالاتة المؤمنين بعضهم للبعض الآخر لاكتفى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ من دون حاجة لذكر هذه المواصفات، وهذا بخلاف ما لو كانت أوصافاً خارجية مشيرة إلى واقع محدّد بعينه فإنّ فائدتها ستكون التعريف بمن يجب موالاته من الذين آمنوا.

شبهة مخاطبة المفرد بلفظ الجمع:

إن قلت: إن الآية جاءت بلفظ الجمع في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فكيف يمكن حملها على شخص واحد؟
 كان الجواب: إن مخاطبة المفرد بلفظ الجمع ليس بعزيز في القرآن الكريم، فقد ورد ذلك في موارد متعدّدة:

منها: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾^(١)، ومن المعلوم أن القائل رجل واحد وليس جميع الناس كما دلّت على ذلك الكثير من كتب التفسير^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣)، فقد عبر عن إبراهيم عليه السلام بالأمّة.

فمن جميع ذلك، ظهر جلياً أنّ الأوصاف التي وصف بها الذين آمنوا من حيث أنهم يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون هي أوصاف فعلية خارجية لا تنطبق إلا على من كان ملتبساً بالفعل بتلك الأوصاف وقت نزول الآية، وإنّما في مقام الإشارة إليه بهذه الأوصاف، وهذا يعني أنّه لا بدّ من افتراض وجود شخص في الخارج قد أتى الزكاة وهو راع قد أشير إليه بهذه الآية، ومن المعلوم أن هذا لا ينسجم إلا مع الروايات القائلة بأن الآية الكريمة نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، حيث إنّها تتحدث عن قضية محددة، وواقعة مشخصة، وهي قضية تصدّق علي بن أبي طالب عليه السلام بخاتمه وهو راع في صلاته.

(١) آل عمران: ١٧٢.

(٢) جاء عن ابن جرير الطبري في جامع البيان، ج ٢، ص ٤٠٢، قوله: «فإن قال لنا قائل: وكيف يجوز أن يكون ذلك معناه والناس جماعة، وإبراهيم عليه السلام واحد، والله تعالى ذكره يقول: ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس؟ قيل: إن العرب تفعل ذلك كثيراً، فتدل بذكر الجماعة على الواحد. ومن ذلك قول الله عز وجل: الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم والذي قال ذلك واحد، وهو فيما تظاهرت به الرواية من أهل السير نعيم بن مسعود الأشجعي، ومنه قول الله عز وجل: يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً قيل: عنى بذلك النبي صلى الله عليه وآله، ونظائر ذلك في كلام العرب أكثر من أن تحصى».

(٣) النحل: ١٢٠.

الطريق الثالث: الرجوع إلى المعايير التي وضعت لتحديد أسباب النزول

لقد تبين من خلال اعتماد الطريقتين المتقدمين من الطرق الثلاثة التي اعتمدها في تقييم الأقوال المذكورة في تحديد سبب نزول الآية الكريمة محل البحث، وتقييم الروايات المؤيدة لكل قول منها، أن النتيجة تكون لصالح القول الرابع منها، ولكن، لو تنزلنا وقلنا: إن الروايات متعارضة فيما بينها، فإنه ينبغي لنا في هذه الحالة الرجوع إلى القواعد المقررة لعلاج مثل هذه الحالة وبيان النتيجة النهائية على وفقها.

إن المقرر في علاج حالات التعارض في تحديد أسباب النزول هو الرجوع إلى المعايير التي وضعت لاكتشاف أسباب النزول من خلال الروايات، فقد وضعت لذلك عدة معايير:

المعيار الأول: التفريق بين الروايات بين ما جاء لتحديد سبب نزول الآية، وبين ما جاء منها لتحديد معناها وبيان حكمها، فإن المعتمد لبيان سبب نزول الآية هو القسم الأول منها دون الثاني، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: «إن قول الصحابة نزلت الآية في ذلك قد لا يعنون به سبب النزول، وإنما يعنون به أنه أريد ذلك المعنى منها وقصد بها، وهذا كثير في كلامهم»^(١).

المعيار الثاني: إذا اختلفت الروايتان وكانت إحداها أصح من الأخرى فالمعتمد هو الرواية الصحيحة، وهذا ما أكده في مناهل العرفان حيث قال: «فنحن بين هاتين الروايتين نقدم الرواية الأولى في بيان السبب لصحتها دون الثانية؛ لأن في إسنادها من لا يعرف»^(٢).

المعيار الثالث: إذا استوى إسناد الروايتين في الصحة، فالترجيح لرواية الراوي الذي كان حاضراً القصة، وهذا ما أكده في مناهل العرفان حيث قال: «وأما الصورة الثانية وهي صحة الروايتين كليهما وإحداها مرجح، فحكمها أن نأخذ في بيان السبب بالراجحة دون المرجوحة، والمرجح أن تكون إحداها أصح من الأخرى، أو أن يكون راوي إحداها مشاهداً للقصة دون راوي الأخرى»^(٣).

المعيار الرابع: إذا تعذر الترجيح بين الروايتين، فإن الحل هو افتراض تعدد نزول الآية عقب السببين أو الأسباب المذكورة، وهذا ما أكده صاحب مناهل العرفان حيث قال: «وأما الصورة

(١) شرح العمدة، ج ٤، ص ٥٤٧.

(٢) مناهل العرفان، ج ١، ص ٨٤.

(٣) المصدر السابق.

الثالثة وهي ما استوت في الروايتان في الصحة ولا مرجح لإحداهما لكن يمكن الجمع بينهما بأن كلا من السببين حصل ونزلت الآية عقب حصولهما معاً لتقارب زمنيتهما، فحكم هذه الصورة أن نحمل الأمر على تعدد السبب؛ لأنه الظاهر ولا مانع يمنعه»^(١).

هذه هي أهم المعايير التي تذكر عادة لعلاج حالات التعارض بين الروايات لتحديد أسباب النزول، فلتكن هي معتمدنا في تحديد سبب نزول الآية الكريمة محل البحث.

ثم إن هذه المعايير بعضها يمكن اعتماده في عرض الآخر، وبعضها يثبت في طوله لا في عرضه، بمعنى أن من بينها ما يمكن تحكيمة بشكل مستقل عن الآخر، وتحكيم الآخر أيضاً بشكل مستقل عن الأول، والبعض الآخر لا تصل النوبة إليه إلا بعد عدم إمكان تحكيم المعيار السابق، أي أنه يمكن تحكيمة في حالة عدم إمكان تحكيم المعيار الذي سبقه.

النتيجة على وفق تحكيم المعيار الأول:

لو رجعنا إلى الروايات المؤيدة لكل قول من الأقوال الأربعة المتقدمة في بيان سبب نزول الآية الكريمة، لوجدنا بوضوح أن الطائفة الرابعة منها تتكلم بشكل مباشر عن سبب نزول الآية، ويكون دور الراوي فيها الشهادة والإخبار عن القصة التي من أجلها نزلت الآية الكريمة، بخلاف روايات الطوائف الثلاث الأولى؛ فإن أغلبها لم يكن بصدد بيان سبب نزول الآية، وإنما هي بصدد بيان معنى الآية ومحاولة إثبات سبب نزولها عن طريق اجتهاد روايتها، اعتماداً على ما ورد في الآية من ألفاظ ودلالات يدعي أصحابها أنها لا تتسجم بنظرهم مع روايات الطائفة الرابعة، مضافاً إلى أن روايات الطائفة الثالثة جاء في بعضها الاعتراف بأن آخر الآية نزل في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، كما أن روايات الطائفة الثانية لم تُشرِ إطلاقاً إلى السبب الذي نزلت الآية من أجله، وبناءً على ذلك، فإننا لو حكمنا هذا المعيار لمعرفة سبب نزول الآية الكريمة محل البحث، لكان الترجيح قطعاً لصالح روايات الطائفة الرابعة منها، والتي تثبت أنها نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام.

وهذا المعيار قد اعتمده صاحب الإقتان في الترجيح عند التعارض بين الروايات والأقوال في سبب النزول حيث قال: «فإن عبر أحدهم بقوله: نزلت في كذا والآخر نزلت في كذا وذكر أمراً آخر، فقد تقدم أن هذا يراد به التفسير لا ذكر سبب النزول ...، وإن عبر واحد بقوله: نزلت في كذا

وصرح الآخر بذكر سبب خلافه، فهو المعتمد وذلك استنباطاً^(١)، وقال في موضع آخر: «والثاني صحيح، لكنه قال: قد أنزلت في كذا ولم يصرح بالسبب، والأول صحيح الإسناد وصرح فيه بذكر السبب فهو المعتمد»^(٢).

النتيجة على وفق تحكيم المعيار الثاني:

كما أن النتيجة على وفق تحكيم المعيار الثاني تكون أيضاً لصالح القول الرابع؛ لأن روايات هذا القول أكثر طرقاً وعدداً من كافة روايات الطوائف الثلاث الأولى فضلاً عن كونها أكثر من أي طائفة منها، وهذا واضح لمن راجع الطرق والأسانيد التي نقلناها؛ وذلك لأن روايات الطائفة الأولى لم تثبت إلا بطريق واحد أو طريقين على الأكثر، كما أن روايات الطائفة الثانية لم تثبت إلا بطريق واحد وهو طريق عكرمة، كما أن روايات الطائفة الثالثة فهي وإن جاءت بطرق متعددة إلا أن أغلبها لم يشر إلى سبب النزول، ولم يكن بصدد بيان ذلك، بل كان بصدد بيان معنى الآية فقط، وخصوصاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، مع أن في روايات هذه الطائفة ما يثبت أن آخر الآية نزل في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، ومثل هذه الروايات تلحق بروايات الطائفة الرابعة، وليست دليلاً على القول الثالث؛ لأنه لا قائل بأن بعض الآية نزل في طائفة والبعض الآخر نزل في علي بن أبي طالب عليه السلام، فالآية إما أن تكون نازلة في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، وإما أن لا تكون نازلة في حقه، وهذا قرينة قطعية على أن القائلين بأنها نزلت في عموم المؤمنين إنما كانوا يعنون بذلك أنها شاملة لجميع المؤمنين من دون أن ينفوا أنها نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، فلا تصلح مثل هذه الروايات لإثبات سبب نزول الآية، ومعه لا تصلح للمعارضة.

وبعد تحكيم هذين المعيارين والخروج بهذه النتيجة، لا حاجة لنا إلى تحكيم المعيار الثالث فضلاً عن المعيار الرابع.

مرجع آخر لصالح روايات القول الرابع:

على الرغم من كفاية المرجحات التي ذكرناها لصالح القول الرابع، لا بأس أن نضيف إليها مرجحاً آخر لا يقل أهمية وموضوعية عن تلك المرجحات، وبيانه كالتالي:

(١) الإتيان، ج ١، ص ٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٦.

تبيّن من خلال طرح الأقوال في مسألة تحديد سبب نزول الآية الكريمة واستعراض الروايات بهذا الصدد أنّ المانع من الأخذ بروايات القول الرابع والالتزام بنزول الآية في حق علي بن أبي طالب عليه السلام هو عبارة عن أمرين:

الأول: وجود روايات أخرى تعارضها.

الثاني: زهاب بعض العلماء إلى خلافها.

وهذا يعني أنّ الالتزام بالقول الرابع يقتضي تكذيب الروايات التي تعارض هذا القول من جهة، وبطلان اجتهاد بعض العلماء من جهة أخرى.

وبناءً على ذلك، فإنّ الأمر سوف يدور عند الباحث الموضوعي بين تكذيب روايات القول الرابع من جهة، وبين تكذيب الروايات التي تعارضها وبطلان اجتهاد بعض العلماء من الجهة الثانية، وبملاحظة الأمور التالية نجد أنّ تكذيب روايات القول الرابع ليس موضوعياً؛ وذلك للآمر التالية:

أولاً: إنّ التطابق على الكذب في الأمور التفصيلية أبعد بكثير منه على الأمور الكلية، ولو لاحظنا روايات القول الرابع لوجدنا أنّ جميع رواياتها يتطابقون على ذكر دخول سائل إلى المسجد، وعلى أنّ علياً بن أبي طالب عليه السلام كان راکعاً في وقتها، وعلى أنّه قد تصدّق بخاتمه على ذلك السائل، وعلى الخلاف من ذلك فإنّ الروايات الأخرى التي تعارضها لا توجد فيها أي تفاصيل مهمة تشير إلى القصة التي نزلت الآية بسببها.

ثانياً: إنّ الطريقة العلمية تقتضي أن يكون البحث في سبب نزول الآية سابقاً على البحث في مدلولها، فيتحدد مدلولها على وفق سبب النزول، لا أن نعطي للآية مدلولاً معيناً ثم نكتشف من خلاله وعلى وفقه سبباً لنزول الآية؛ فإنّ سبب النزول يشكل قرينة مهمة لفهم الآية وتحديد مدلولها، ولو لاحظنا أقوال العلماء والروايات التي تعارض روايات القول الرابع، لوجدنا أنّها مبنية على الالتزام المسبق بمدلول محدد للآية تمّ من خلاله تحديد سبب النزول على وفقه، بخلاف روايات القول الرابع، فإنّها تبيّن لنا سبب نزول الآية ويقطع النظر عن مدلولها.

ثالثاً: إنّ الحالة الطبيعية تقتضي أن يكون الخبر المخالف للوضع السياسي السائد في حينه أقل انتشاراً وتداولاً من الخبر الموافق لذلك الوضع؛ وذلك لتوفّر دواعي الإخفاء، ولو تأملنا في روايات القول الرابع لوجدنا أنّ رواياتها أكثر عدداً من رواة الأقوال الأخرى مع كونها مخالفة في

مضمونها لما عليه الوضع السائد ولربما سحبت الشرعية عنه، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ تلك الروايات من القوّة والانتشار اللذين لا يمكن معهما الإخفاء.

وهذه ملاحظة مهمة ينبغي على الباحث الموضوعي أن يتفطن لها، ويتأمل فيها، والتي تقتضي منه أن يتأمل بدقة وموضوعية في الروايات التي تخالف بمضمونها أمراً مما يعتقد ويتبناه، وخصوصاً إذا كانت مصادرها من كتبه التي يعتمدها ويتبناها، وأن يعيد النظر في البحث والتدقيق في كل رواية من هذا القبيل، ويتأمل فيما يقال بشأنها ووصفها بأنها موضوعة تارةً، ومؤولةً تارةً أخرى، أو غير ذلك من الأوصاف الأخرى التي تهدف إلى إسقاط الرواية.

تعين القول الرابع من هذه الأقوال:

قد تبين من خلال دراسة الأقوال الأربعة المتقدمة والروايات المؤيدة لكل قول منها ومحاولة تقييمها تقيماً موضوعياً، تارةً بلحاظ نفس الروايات ومحاولة المقارنة بينها، وأخرى بلحاظ ما تقتضيه كل طائفة منها من نتائج ولوازم، وثالثة بلحاظ المعايير المعتمدة في تحديد أسباب النزول عند حصول التعارض بين الروايات، تبين أنّ أقرب الأقوال بل أصحابها هو القول الرابع منها لو كنا نحن وسبب نزول الآية وبقطع النظر عن أي شيء آخر.

نتيجة البحث في الجهة الأولى:

إنّ النتيجة الموضوعية لما انتهى إليه البحث في الجهة الأولى - وهي بيان سبب نزول الآية الكريمة - هي عبارة عن أنّ سبب نزول هذه الآية هو تصدّق علي بن أبي طالب عليه السلام بخاتمه وهو راعك في صلواته، وبالتالي بطلان كل ما عدا ذلك من الأقوال الأخرى؛ لما تقدّم من كثرة القرائن الدالة على ذلك، مضافاً إلى الروايات التي تثبت بشكل واضح وصريح نزول الآية في حق علي بن أبي طالب عليه السلام خاصة، مع عدم وجود المانع الذي يحول دون الالتزام بذلك، وبهذا نصل إلى البحث في الجهة الثانية.

الجهة الثانية: في بيان المصداق لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا)

بعد أن تبين في المقام الأول أنّ الآية الكريمة نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، يقع البحث الآن في أن المعنى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، هل هو علي بن أبي طالب عليه السلام وحده؟ أو أنه عام وشامل لجميع المؤمنين؟.

للعلماء قولان في هذه المسألة:

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

الأول: شمول الآية لجميع المؤمنين.

الثاني: اختصاصها بعلي بن أبي طالب عليه السلام.

وإلى هذا الخلاف قد أشار الطبري بقوله: «وأما قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فإن أهل التأويل اختلفوا في المعنى به، فقال بعضهم: عني به علي بن أبي طالب، وقال بعضهم: عني به جميع المؤمنين»^(١).

وقبل تحقيق الحال في كلا القولين لأبد من الالتفات إلى أمر مهم، وهو: إن المصداق المباشر لهذه الآية هو علي بن أبي طالب عليه السلام، وهذا مما لا إشكال فيه بعد الفراغ عن ثبوت نزولها في حقه؛ لأن مورد نزول الآية لا يمكن أن يخرج عن مدلولها، فدخول مورد النزول في مدلولها قطعي، وإنما الخلاف في كونها مختصة به أو أنها شاملة لجميع المؤمنين، وحيثنذ، يجب على أصحاب القول الأول بيان الدليل على الشمول وعدم الاختصاص.

أدلة القائلين بشمول الآية لعموم المؤمنين:

الذي يظهر من الذين تمسكوا بعموم الآية لجميع المؤمنين أنهم استدلوا لذلك بالدليلين

التاليين:

الدليل الأول: التمسك بظاهر اللفظ في الآية، والذي هو عبارة عن قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، فهو صفة لجميع المؤمنين وليس صفة للواحد؛ إذ لا يشار إلى الواحد بـ (الذين)، بل يشار إليه بـ (الذي) كما هو واضح، ومعه لا معنى لدعوى اختصاصها بعلي بن أبي طالب عليه السلام وحده؛ لأنه خلاف الظاهر.

الدليل الثاني: إن السياق الذي وردت فيه الآية الكريمة يدل على أن المراد بالولي فيها هو الناصر والمحِبُّ بقرينة ما قبلها وما بعدها، ومعه لا يمكن إرادة هذا المعنى لخصوص الواحد؛ لأن الولاية بمعنى النصرة والمحبة ثابتة لجميع المؤمنين ولا اختصاص لها بعلي بن أبي طالب عليه السلام وحده.

تامة الاستدلال بالدليلين السابقين تتوقف على أمور ثلاثة:

إنّ تامة هذا النحو من الاستدلال تتوقف على أمور ثلاثة:

الأول: دعوى عدم وجود قرينة على إرادته خاصة، وإلّا فمع وجود القرينة على إرادة الواحد بلفظ الجمع لا أظن أن المستدل يمنع منه، كيف وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في أكثر من مورد كما تقدم؟

الثاني: عدم وجود قرينة يتم لأجلها مخالفة السياق الذي وردت فيه هذه الآية الكريمة؛ لوضوح أنّ مخالفة السياق لأجل القرينة أمر جائز ومما لا إشكال فيه.

الثالث: حمل المواصفات التي وردت في الآية في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يقيمُونَ الصَّلَاةَ وَيؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ على أنها صفات لجميع المؤمنين، فهي صفات شأنية لا فعلية، المراد بها كل من كان شأنه ذلك، وليست أوصافاً خارجية مختصة بمن كان متلبساً بها بالفعل، وإلّا فلو دل الدليل على أنها أوصاف خارجية يُراد بها من كان متلبساً بها بالفعل لم يبق مانع من التمسك بالآية لإثبات الولاية لمن كان متصفاً بها بالفعل حتى لو كان واحداً.

لا طريق لإثبات ما يتوقف عليه الاستدلال:

وكل واحد من الأمور الثلاثة السابقة لا طريق لإثباته، أما الأمر الأول - وهو دعوى عدم وجود القرينة على اختصاصها بعلي بن أبي طالب عليه السلام وحده - فيكفي في رده القرائن الكثيرة، والتي منها:

أولاً: الروايات الكثيرة الدالة على أن الآية نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، فإنّ شمولها لمورد النزول قطعي، وتعميمها لغيره بحاجة إلى قرينة، ولا ينفع للتعميم في المقام التمسك بعموم اللفظ؛ لأنّ الآية الكريمة واردة في مقام الإخبار والإشارة إلى مصداق خارجي، ألا ترى أن من قال: «لقد جاء الذين أحبهم»، وعلمنا أن الذي جاء هو شخص واحد لا أكثر لا يكون قوله دالاً على دخول غيره فيه، بخلاف ما لو قال: «مجيء الذين أحبهم يسرنى» فإنه لا يمنع من دخول غيره فيه وإن كان الذي جاء شخصاً واحداً؟

ثانياً: إنّ نفس الحصر يفيد الاحتصاص، وإلا كان الحصر لغواً وبلا فائدة تذكر؛ لأنّ الخطاب موجّه للمؤمنين، فلا معنى لأن يقول لهم بصيغة الحصر: «إنّما وليكم المؤمنون»، بل يكفي أن يقول: «المؤمنون بعضهم أولياء بعض».

أما بالنسبة للأمر الثاني، فيكفي في ردّه نفس القرائن المتقدمة، مضافاً إلى أنّ السياق الذي ورد فيه لفظ: «وليكم» يقتضي أن يكون المراد به مصداقاً واحداً في جميع مراتب الآية الكريمة، لا أن يكون مصداقه واحداً في بعضها ومتعدداً في البعض الآخر، ومن المعلوم أن مصداقه في الفقرة الأولى هو الله سبحانه وتعالى وهو واحد، ومصداقه في الفقرة الثانية هو الرسول وهو واحد، فينبغي بمقتضى السياق الواحد أن يكون مصداقه في الفقرة الأخيرة وهي قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ واحداً أيضاً.

وأما بالنسبة للأمر الثالث، فالثابت الذي لا يمكن إنكاره أن الأوصاف في الآية خارجية وتشير إلى واقع خارجي، ويدل على ذلك- مضافاً إلى سبب النزول- أنه يلزم منه تكذيب كثير من الروايات التي وردت فيها تلك القضية والواقعة المشتملة على الكثير من التفاصيل التي يصعب معها الاتفاق على الكذب، وقد بينّا سابقاً عند البحث في سبب النزول من القرائن الكثيرة ما يدل على ذلك.

إذن بمقتضى عدم الدليل على الشمول يتعين القول الثاني، وهو اختصاصها بحق علي بن أبي طالب عليه السلام تمسكاً بسبب نزولها، وعدم الدليل على شمولها لغيره.

نتيجة البحث في الجهة الثانية:

تبيّن من خلال البحث في الجهة الثانية، أنه لا دليل على شمول الآية الكريمة لعموم المؤمنين، بعد الفراغ عن ثبوت نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، وبعد الالتزام بأن المواصفات التي ذكرت في ذيل الآية الكريمة مواصفات مشيرة ومعرفة لشخص بعينه وهو علي بن أبي طالب عليه السلام، ومعه لا ينفع الاعتماد على ظاهر اللفظ أو السياق؛ لأنهما إنّما يعتمد عليهما في حال لم توجد قرينة على خلافهما.

الجهة الثالثة: بيان معنى الولاية الواردة في الآية

تبيّن من خلال البحث في الجهة الأولى، أنّ سبب نزول الآية الكريمة هو قضية تصدّق علي عليه السلام بخاتمه وهو راعٍ في صلاته عندما دخل سائل إلى المسجد والناس يصلّون بين جالس وقائم وراعي وساجد، فسأل ولم يعطه أحد منهم شيئاً، فأشار إليه علي بن أبي طالب عليه السلام وهو راعٍ بإصبعه وكان فيه خاتم، فجاء السائل فنزعه منه، فنزلت الآية الكريمة في حقّه. وتبيّن أيضاً من خلال البحث في الجهة الثانية أن المعنى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ

الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿١٠٠﴾ هو علي بن أبي طالب عليه السلام خاصةً دون غيره، ويقع البحث في هذه الجهة في بيان معنى الولاية الواردة في الآية بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ﴾، فقد وقع الخلاف في ذلك على قولين.

قولان في معنى الولاية الواردة في الآية:

وقع الخلاف في تحديد معنى الولاية الواردة في الآية الكريمة محل البحث على قولين:
 الأول: إنَّ الولي فيها بمعنى الناصر أو المحب، وهذا ما ذهب إليه جميع أتباع مدرسة الخلفاء.
 الثاني: إنَّ الولي فيها بمعنى المتصرّف بالأمر، أي الإمام والخليفة، وهذا ما ذهب إليه أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

تنبيه مهم يرتبط بهذه المسألة:

وقبل الدخول في تحقيق الحال في هذه النقطة المهمة، ينبغي الالتفات إلى أنَّ البحث فيها ليس بحثاً مستقلاً وبمعزل عن البحث في الجهتين الأولى والثانية، بل هو بحث مترابط يكون للنتائج التي تم التوصل إليها في الجهتين السابقتين أثر واضح وكبير يلقي بظلاله على البحث في هذه الجهة الثالثة؛ وذلك لأن دلالة الآية وما يمكن استفادته منها لا تكتمل إلا بدراسة تلك الأمور الثلاثة جميعاً، ولأجل ذلك قسمنا البحث في هذه الآية إلى هذه الجهات الثلاث المتقدمة، ولكن مع ذلك نحاول وبقدر الإمكان أن نسلط الضوء على هذه النقطة وندرسها بموضوعية وعلمية، وبقطع النظر عما توصلنا إليه من نتائج في الجهتين السابقتين، من دون أن ندعي انعدام التأثير الذي يمكن أن تفرضه تلك النتائج على ما نحن فيه، ولكن بالشكل العلمي والمناسب الذي لا يخرج البحث عن الموضوعية.

بعبارة أخرى: إننا نحاول استفاضة النتيجة من نفس قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ وما ورد فيها من دلالات وقرائن.

الوجوه المعتمدة لدى أصحاب القول الأول:

الظاهر إنَّ القائلين بأن المراد بالولي في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ﴾ هو مجرد النصر أو المحبة، قد اعتمدوا في ذلك على عدة وجوه:

الوجه الأول: إنَّ سبب نزول الآية الكريمة هو موقف عبادة بن الصامت وتبرئه من اليهود، وهذا ممَّا لا ينسجم إلا مع حمل الولي فيها على الناصر والمحب دون المتصرّف بالأمر.

الوجه الثاني: إن قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ صيغة جمع، فيشمل جميع المؤمنين، ومعه لا يمكن حمله على المتصرف بالأمر؛ إذ لا يعقل أن يكون ذلك لجمع المؤمنين، فيجب حمله على الناصر أو المحب دون غيره.

الوجه الثالث: إن السياق الذي وردت فيه الآية الكريمة إنما يتلاءم مع حمله على الناصر أو المحب، ولا يتلاءم مع حمله على المتصرف بالأمر كما هو واضح، وعليه، فلا داعي للخروج عن مثل هذا السياق.

الوجه الرابع: إن حمل الولي فيها على المتصرف بالأمر - أي الإمام - لا ينسجم مع الالتزام بعدالة عموم الصحابة، ولا ينسجم مع ما حصل في سقيفة بني ساعدة من عقد البيعة لأبي بكر خليفة للمسلمين بعد وفاة رسول الله ﷺ؛ لأنه يعني بالضرورة الحكم علي الصحابة أو بعضهم بالضلال والانحراف، وهذا لا يمكن الالتزام به مع الالتزام بعدالة عموم الصحابة^(١).

تقييم هذه الوجوه:

ولتقييم كل واحد من تلك الأمور نقول:

أما بالنسبة للوجه الأول - وهو دعوى أن سبب نزول الآية لا ينسجم إلا مع حمل الولي فيها على معنى الناصر أو المحب دون المتصرف بالأمر - فهذا مبني على إنكار أنها نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، وإثبات أنها نزلت في حق غيره، وقد بيننا سابقاً أن هذا ليس موضوعياً، إذ لا يوجد ما يرجح تلك الأقوال الثلاثة في سبب النزول على القول الرابع القائل بنزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، فإن لم يكن العكس كما أثبتنا ذلك فعلى الأقل يبقى الأمر مردداً بين هذه الأقوال الأربعة، ومعه لا يصح القول بأن سبب النزول لا يتلاءم مع حمل الولي على المتصرف بالأمر؛ لأنه على القول الرابع لا مانع من الالتزام بذلك كما هو واضح.

إن فالوجه الأول لا يصلح أن يكون دليلاً على المدعى إلا بتكذيب جميع الروايات القائلة بأنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام في تلك القصة المعروفة، وهذا بعيد عن الموضوعية والإنصاف.

(١) وهذا الوجه باعقادي هو السبب المهم الذي يلقي بظلاله على تشخيص دلالة هذه الآية، بينما الوجه الأخرى المقدمة فهي نتائج حتمية له، وكل هذا يكشف بوضوح عن الأمر الذي نبهنا عليه فيما تقدم، من أن النتائج التي يلتزم بها في الجهتين الأولى والثانية تلقي بظلالها بشكل كبير على ما نريد التوصل إليه في البحث في الجهة الثالثة.

وأما بالنسبة للوجه الثاني، فهو مبني على التمسك بعموم اللفظ وظاهره، ودعوى عدم وجود قرينة على إرادة شخص بعينه، وإلا فلو التزمنا أو احتملنا إرادة شخص بعينه فبالإمكان إذن حمل الولي على المتصرف بالأمر كما هو واضح، إذ على هذا لا مانع منه؛ فإن استعمال العام وإرادة الخاص مع القرينة لا محذور فيه.

ومن الواضح أن مجرد كون اللفظ عاماً لا يصلح لإثبات أن الولي بمعنى الناصر وعدم كونه بمعنى المتصرف بالأمر؛ وذلك لأن كون اللفظ عاماً لا يمنع من إرادة الواحد منه، وقد ورد مثله في القرآن الكريم في أكثر من مورد، مضافاً إلى وجود قرائن تؤكد أن المراد من قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ هو علي بن أبي طالب عليه السلام، وذلك بقرينة الروايات التي جاءت لبيان سبب نزول الآية، وكذلك المواصفات التي ذكرت في ذيل الآية، وقد أثبتنا بالقرائن القطعية أنها مواصفات فعلية خارجية تشير إلى واقع خارجي، وتشير إلى شخص معين كان متلبساً بالفعل بتلك المواصفات. وأما بالنسبة للوجه الثالث - وهو دعوى السياق - فهذا أيضاً لا يصلح أن يكون دليلاً على المدعى؛ لأن مخالفة السياق لأجل القرينة إذا وجدت مما لا محذور فيه، ونفس القرائن السابقة التي ذكرناها في الأمر الثاني تكفي للخروج عن السياق وجواز مخالفته.

وبناءً على ما سبق، فلم يبقَ إذن إلا الوجه الرابع وهو المهم، بل ربّما كان السبب الرئيسي وراء ذلك، ولكن هذا لا يصلح لإثبات المدعى أيضاً، إلا إذا فرض أن أدلة عدالة الصحابة من القوة والوضوح والظهور الذي لا يمكن خلافه بأي حال من الأحوال، فلا بد حينئذٍ من الوصول إلى تلك النتيجة التي ذكرناها، وهذا ما يتطلب منا - إذا أردنا أن نكون بدرجة من الموضوعية والإنصاف - البحث في تلك الأدلة، ومحاولة معرفة مدى إمكان طرح أو تأويل كل ما يخالفها، إذ لعلّ قائل يقول: إن تلك الأدلة أحق بالتأويل من غيرها على تقدير كونها ظاهرة بعدالة عموم الصحابة، والبحث في تلك الأدلة سوف نستعرضه لاحقاً، ثم نحاول استخلاص النتائج من البحث عموماً ونجعلها في خاتمة الكتاب، فانتظر.

إن كل هذه الوجوه وخصوصاً الثلاثة الأولى منها لا تحتم علينا حمل الولي الوارد في الآية الكريمة على كون المراد به الناصر دون المتصرف بالأمر، بل أقصى ما يمكن استفادته منها هو كونه مردداً بين هذين المعنيين، فإن كانت هناك مرجحات لحمله على المعنى الثاني فلا مانع من الالتزام به، فالموضوعية تقتضي أن نبحث في تلك المرجحات ومعرفة ما تقتضيه والأخذ به

مهما كانت النتائج، إلا إذا كان هناك مانعٌ نفسيٌّ ذاتيٌّ يمنع من التصديق بها.

الوجوه المعتمدة لدى أصحاب القول الثاني:

أما ما يمكن أن يعتمد عليه لإثبات كون الولاية في الآية الكريمة هي بمعنى الأولى بالتصرف، أي: الإمام، وليس المعاني الأخرى التي ذكرت، فهو عبارة عن الوجوه التالية:

الوجه الأول: دلالة التركيب اللغوي الذي وردت فيه الآية على ذلك

لا إشكال في أن الآية الكريمة خطاب للمؤمنين، وأنها في مقام بيان من يجب على المؤمنين أن يتولّوه، وقد حصرت ذلك في ثلاث:

الأول: الله سبحانه وتعالى.

الثاني: الرسول الأعظم ﷺ.

الثالث: الذين آمنوا.

ولا شك أيضاً أن الولاية الثابتة لله سبحانه وتعالى ولرسوله الكريم ﷺ بمقتضى هذه الآية كما يمكن أن يراد بها كونها بمعنى الناصر أو المحب كذلك يمكن أن يراد بها كونها بمعنى المتصرف بالأمور، ومقتضى ذلك أن يكون مثل ذلك الإمكان جارياً في الفقرة الثالثة أيضاً؛ لعدم وجود ما يمنع من ذلك لا عرفاً ولا شرعاً ولا عقلاً، كما أن الظاهر من الآية الكريمة بمقتضى الخطاب والحصص أنها تقتض أن من المؤمنين من يكون ولياً لجميع المؤمنين دون غيره، الأمر الذي يقتضي أن يكون هناك من هو ولي ومن هو مولى عليه دون أن يكون ولياً بحال من الأحوال، فمن هو إذن المتصف بصفة أنه ولي؟ ومن هو المتصف بصفة أنه مولى عليه؟ ولا يمكن افتراض أن يكون شخص واحد حاملاً لهاتين الصفتين في آن واحد، بمعنى أنه كونه ولياً وكونه مولى عليه؛ وذلك لأن الخطاب كان للمؤمنين قطعاً بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ﴾ ولا يمكن أن يكون موجهاً إلى غير المؤمنين قطعاً، فأبي معنى لأن يقول الله سبحانه وتعالى: «يا أيها المؤمنون إنما ولي المؤمنين المؤمنون»، بل الأولى لو كان يريد ذلك أن يقول: «المؤمنون بعضهم أولياء بعض»، وهذا مما لا يتناسب إطلاقاً مع التركيب اللغوي الذي وردت فيه الآية، بل لا داعي إلى الحصر بـ «إنما» حينئذٍ، ومنه يتضح أن الولي هنا بحسب التركيب اللغوي في الآية الكريمة، لا يمكن أن يكون بمعنى الناصر أو المحب؛ لأن النصرة للمؤمنين بعضهم للبعض تقتضي أن يكون من هو ولي مولى عليه في نفس الوقت، وهذا مما لا يناسب الآية، بل هو خلاف الظاهر جداً،

فتعين أن يكون الولي بمعنى الإمام لا بمعنى الناصر أو المحب.

وينبغي الالتفات إلى أننا لا نعني بذلك أن لفظ الولي هنا يرادف لفظ الإمام لكي يقال: إن هذا لا ينسجم مع ولاية الله ورسوله، بل المقصود من ذلك أن الولاية بهذا المعنى ثابتة لله ورسوله ولعلي بن أبي طالب عليه السلام من بعده، والذي يجمع بين مصاديقها الثلاثة عبارة عن وجوب الطاعة لمن ثبتت ولايته، غاية الأمر يصطاح على من تجب على جميع المؤمنين طاعته بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالإمام.

الوجه الثاني: عدم إمكان إرادة الناصر أو المحب من لفظ الولي

ثم إنه يمكن أن يقال: إن معنى الناصر أو المحب لا يمكن احتماله في هذه الآية، لعدة أمور:
الأول: إن النصر والمحبّة ثابتة للمؤمنين، وقد بينها الله تعالى في عدة موارد: منها قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(١)، فلا داعي إلى تكرارها، بل لا داعي إلى حصرها.

الثاني: إنّه لو أريد بها النصر بحيث يكون معنى الآية: إنما ناصركم الله وناصركم رسوله وناصركم الذين آمنوا، فلا معنى للحصر، بل يكون من الخطأ الفاحش؛ وذلك لأنّ المؤمنين أيضاً ينصرون الله وينصرون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وينصرون المؤمنين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾^(٢).

الثالث: لو كانت الولاية بمعنى النصر لم يبق وجه معقول لذكر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنّه داخل قطعاً في الذين آمنوا، فكان الأولى أن يقال: إنما وليكم الله والذين آمنوا من دون ذكر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.
الرابع: إن الولاية بمعنى النصر أو المحبّة يخالف ظاهر الآية؛ لأن مفادها على ذلك سوف يكون «أيها المؤمنون إنما ناصركم الله ورسوله وأنتم»، ومن الواضح أن المؤمنين المخاطبين لابد وأن يكونوا منصورين لا ناصرين، وهذا يعني أنه أريد من «المؤمنين» في صدر الآية بعض منهم وفي ذيلها البعض الآخر، وهذا بخلاف ما لو كان الولي بمعنى الأولى بالتصرف، فإن معنى الآية سوف يكون «أيها المؤمنون أن الأولى بالتصرف هو الله ثم الرسول ثم علي بن أبي طالب عليه السلام»، وهذا هو الظاهر من الآية.

(١) سورة التوبة: ٧١.

(٢) سورة محمد: ٧.

الخامس: إنّ ولي الجمع المخاطب في الفقرتين الأولى والثانية هو واحد، وليس متعدداً، وهذا قرينة على أنّه واحد أيضاً في الفقرة الثالثة، وإلّا كان الأولى أن يقول: وأولياؤكم الذين آمنوا، وحينئذٍ يكون الولي بمعنى المتصرف بالأمر، لا الناصر؛ لأنّ جعل الناصر واحداً مما لا وجه له، كما هو واضح، فيتعيّن حمل الولي على من له الولاية بالتصرف بالأمر، كما هو المعنى المناسب للولاية الثابتة لله سبحانه وتعالى ولرسوله ﷺ.

السادس: إنّ سبب نزول الآية الكريمة يعيّن كون المراد من الولي الوارد فيها هو الأولى بالتصرف لا المعاني الأخرى؛ وذلك لأنّ افتراض إرادة غير المعنى المذكور يجعل معنى الآية أجنياً تماماً عن سبب نزولها؛ إذ لا علاقة لقضية تصدق علي بن أبي طالب عليه السلام بالمعاني الأخرى لا من قريب ولا من بعيد، والذي يدل على ذلك أنه حتى مع الجهل بسبب نزول الآية لكانت وافية بما يذكر لها من معانٍ أخرى غير المعنى الذي ذكرناه، ومن المعلوم أنّ دخول مورد نزول الآية في معناها ممّا لا يمكن تجاهله، بل هو القدر المتيقن منه كما هو واضح، وعليه، فلا يعقل أن يكون مورد نزول الآية هو قضية التصديق بالخاتم مع افتراض كون معنى الولي الوارد فيها هو المحب أو الناصر.

على تقدير التردد في معنى الولي فالترجيح لصالح القول الثاني:

هذا، وأقل ما يمكن أن يقال في هذه الآية: إنّ الولي فيها مردد بين كونه بمعنى الناصر أو بمعنى الأولى في التصرف بالأمر، وحينئذٍ لترجيح أحد الاحتمالين على الآخر لا بدّ من الرجوع إلى القرائن، وهناك عدة قرائن ترجح القول الثاني، وهي:

الأولى: إنّ الأوصاف المذكورة في الآية تشير إلى واقع خارجي حاصل بالفعل، ولم يكن هناك من كان متلبساً بتلك الأوصاف إلا علي بن أبي طالب عليه السلام وحده، وهذا ينسجم مع القول الثاني لا الأول؛ وذلك لأنّ ثبوت النصرة لعلي عليه السلام وحده دون غيره ليس بصحيح.

الثانية: إنّه قد ورد في بعض الروايات أنّ النبي ﷺ عند ما سأل السائل: هل أعطاك أحد شيئاً، فأشار إلى علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال النبي ﷺ: على أي حال أعطاكه؟ قال: وهو راكم، كبر النبي ﷺ، وهذا يعني أنّ النبي ﷺ علم من هذه الآية ثبوت شيء لعلي بن أبي طالب لم يكن ثابتاً له قبل ذلك، ولا هو بثابت لغيره، وهذا لا يتلاءم مع النصرة كما هو واضح.

الثالثة: ورود بعض الروايات التي ترجّح القول الثاني، كالرواية التي تقول: «علي وليكم من

بعدي»؛ فإنّ مضمون هذه الروايات يتطابق تماماً مع مضمون الآية الكريمة بناءً على القول الثاني، فقد جاء عن الإمام أحمد بن حنبل وغيره: «عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه، قال: بعث رسول الله ﷺ بعثين إلى اليمن، على أحدهما علي بن أبي طالب، وعلى الآخر خالد بن الوليد، فقال: إذا التقيتم فعليّ على الناس، وإن افترقتما فكل واحد منكما على جنده، فلقينا بني زيد من أهل اليمن فاقتلنا، فظهر المسلمون على المشركين فقتلنا المقاتلة وسيينا الذرية، فاصطفى علي امرأة من السبي لنفسه، قال بريدة: فكتب معي خالد بن الوليد إلى رسول الله ﷺ يخبره بذلك، فلما أتيت النبي ﷺ دفعت الكتاب، فقرئ عليه، فرأيت الغضب في وجه رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله، هذا مكان العائذ بعثتني مع رجل وأمرتني أن أطيعه ففعلت ما أرسلت به، فقال رسول الله ﷺ: لا تقع في عليّ فإنه منّي وأنا منه، وهو وليكم بعدي»^(١)، وفي حديث آخر: «وهو وليكم من بعدي»^(٢)، وفي حديث ثالث عن وهب بن حمزة قال: «صحبت علياً إلى مكة، فرأيت منه بعض ما أكره، فقلت: لئن رجعت لأشكوّنك إلى رسول الله، فلما قدمت قلت: يا رسول الله! رأيت من علي كذا وكذا، فقال: لا تقل هذا، فهو أولى الناس بكم بعدي»^(٣).

وجاء عن ابن حجر أنه قال: «وأخرج الترمذي بإسناد قوي، عن عمران بن حصين في قصة قال فيها: قال رسول الله ﷺ: ما تريدون من علي؟ إنّ علياً منّي وأنا من علي، وهو ولي كل مؤمن بعدي». وفي رواية أخرى: «ولي كل مؤمن من بعدي»^(٤).

(١) مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٥٦، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٢٨ وقال عنه: «قلت: رواه الترمذي باختصار، رواه أحمد، والبخاري باختصار، وفيه الأجلح الكندي، وثقه ابن معين وغيره وضعفه جماعة، وبقية رجال أحمد رجال الصحيح»، تحفة الأحوذى، ج ١٠، ص ١٤٦، السنن الكبرى، ج ٥، ص ١٣٣، فيض القدير، ج ٤، ص ٤٧١، الإصابة، ج ٦، ص ٤٨٨، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٣٨٠، ينابيع المودة، ج ٢، ص ١٥٩، خصائص أمير المؤمنين، ص ٩٩، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ١٨٩، و ص ١٩٠، فتح الباري، ج ٨، ص ٥٢، وقال: «وهذه طرق يقوي بعضها بعضاً»، الصواعق المحرقة، ج ١، ص ١٠٩، الرياض النضرة، ج ٢، ص ١٨٧ الحديث ٦٦٢، الفردوس بمأثور الخطاب، ج ٥، ص ٣٩٢، فضائل الصحابة لابن حنبل، ج ٢، ص ٦٨٨.

(٢) المعجم الأوسط، ج ٦، ص ١٦٢، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٢٣٩.

(٣) فيض القدير، ج ٤، ص ٤٧١، المعجم الكبير، ج ٢٢، ص ١٣٥، كنز العمال، ج ١١، ص ٦١٢، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٠٩. وقال: «رواه الطبراني وفيه دكين ذكره ابن أبي حاتم ولم يضعفه أحد، وبقية رجاله وثقوا».

(٤) الإصابة، ج ٤، ص ٤٦٧، صحيح ابن حبان، ج ١٥، ص ٢٧٤، فضائل الصحابة للنسائي، ص ١٥،

القرائن على عدم كون الولاية في الروايات المتقدمة بمعنى المحب أو الناصر: وهذه الولاية الواردة في هذه الروايات ليست بمعنى المحب أو الناصر، بل هي بمعنى الإمام والقائد والخليفة، وذلك للقرائن التالية:

الأولى: قوله: «من بعدي»؛ فإنه يشكّل قرينة قطعية على أنّ المراد بالولي فيها من هو أولى بالتصرف، أي الإمام والخليفة من بعده، وإلا فلو كان الولي فيها بمعنى الناصر أو المحب، فلا وجه لتخصيص ذلك بما بعد زمانه عليه السلام.

الثانية: قوله عليه السلام لخالد بن الوليد: «إِذَا التَّقِيَمَ فَعَلِيٌّ عَلَى النَّاسِ»، الذي يعني بوضوح تنصيب النبي عليه السلام لعليّ بن أبي طالب عليه السلام أميراً وقائداً على الناس.

ويؤكد هذا المعنى: قول بريدة للنبي عليه السلام: «بِعَثْنِي مَعَ رَجُلٍ وَأَمَرْتَنِي أَنْ أَطِيعَهُ فَفَعَلْتُ مَا أُرْسَلْتُ بِهِ»، فهذه قرينة قطعية على أنّ المراد بالولي في هذه الرواية من هو أولى بالتصرف، أي: الإمام والخليفة من بعده؛ وإلا لكان قول النبي عليه السلام: «وَهُوَ لِيَكُم مِّن بَعْدِي» أجنبياً عن القصة التي تتكلم عنها الرواية؛ لأنها تتكلم عن وجوب الطاعة وعدم جواز الاعتراض كما هو واضح.

الثالثة: إنّ قوله عليه السلام «فَهُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِكُم مِّن بَعْدِي» في الحديث المروي عن وهب بن حمزة فيما تقدم، لا يمكن تأويله وحمله على المعاني الأخرى، بل يتعين حمله على الأولى بالتصرف كما هو صريح بذلك.

الإشكالات التي أثيرت حول الآية في جهاتها الثلاث المبحوثة:

هناك عدة إشكالات أثيرت حول الآية الكريمة بجهاتها الثلاث التي بحثناها، منها: ما يتعلق بسبب النزول، ومنها: ما يتعلق بالمعنى والمقصود بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، ومنها: ما يتعلق

مسند أحمد، ج ٤، ص ٤٢٨، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٢٩٦، مسند أبي يعلى، ج ١، ص ٢٩٣، مسند أبي داوود، ص ١١١، و ص ٣٦٠، الأحاد والمثاني، ج ٤، ص ٢٧٩، كتاب السنة، ص ٥٥٠، وقال عنه: «إسناده صحيح، رجاله ثقات على شرط مسلم»، السنن الكبرى، ج ٥، ص ٤٥، و ص ١٣٣، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٨١، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ١٠٠، و ص ١٩٨، المعجم الكبير، ج ١٨، ص ١٢٩، موارد الطمأن، ص ٥٤٢، فيض القدير، ج ٤، ص ٤٧١، الكامل، ج ٢، ص ١٤٦، أسد الغابة، ج ٤، ص ٢٧، ميزان الاعتدال، ج ١٠، ص ٤١٠، وقال عنه: «قال ابن عدي: أدخله النسائي في صحاحه»، سير أعلام النبلاء، ج ٨، ص ١٩٩، مستدرک الحاكم، ج ٢، ص ١٣٤، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٢٠، المصنف لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٥٠٤، خصائص أمير المؤمنين، ص ٦٤، و ص ٨٧، و ص ٩٨، المعجم الكبير، ج ١٢، ص ٧٨، و ج ١٨، ص ١٢٩.

بمعنى الولي الوارد فيها بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ﴾، ونحن نحاول الآن استعراض أهم تلك الإشكالات وتقييمها بقدر ما يرتبط بالآية الكريمة والروايات التي تتكلم عن تلك الآية:

الإشكال الأول: الآية ليست نازلة في علي بن أبي طالب عليه السلام

قال ابن تيمية في دقائق التفسير: «إن القول بأن هذه الآية نزلت في حق علي بن أبي طالب لما تصدق بخاتمته في الصلاة كذب بإجماع أهل العلم والنقل»^(١).

جواب الإشكال:

إن دعوى الإجماع على كذب كل من قال بأن الآية نزلت في علي بن أبي طالب لما تصدق بخاتمته في الصلاة هي بنفسها كذب وافتراء على أهل العلم والنقل، ويدلك على ذلك ما نقلناه من الروايات وآراء العلماء بنزولها في حق علي بن أبي طالب، فارجع إليها لترى.

الإشكال الثاني: ورود اللفظ في الآية بصيغة الجمع

إن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ﴾ صيغة جمع، وعلي بن أبي طالب واحد، فكيف يمكن أن يراد به خصوص علي بن أبي طالب؟

جواب الإشكال:

إن كان المراد عدم صحة إطلاق اللفظ العام وإرادة الخاص منه فهو باطل قطعاً؛ إذ ما أكثر ما ورد العام ثم تبين إرادة الخاص منه، والوقوع خير دليل على الإمكان، ويؤكد ذلك ما قاله الجصاص: «أقسام ألفاظ العموم المذكورة تقتضي العموم عندنا بقصد واضع اللغة إفادتها العموم ما لم يقم دليل أو قرينة تدل على أن المراد بها الخصوص فيكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص»^(٢)، وكذلك ما قاله المباركفوري: «ويجوز إطلاق العام وإرادة الخاص للقرينة»^(٣)، مضافاً إلى وقوع ذلك في القرآن الكريم في أكثر من مورد كما أشرنا لذلك سابقاً وذكرنا عليه الشواهد.

وإن كان المراد وجود القرينة على إرادة العام، فإن كانت تلك القرينة عبارة عن نفس التمسك

(١) دقائق التفسير، ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢) الفصول في الأصول، ج ١، ص ١١٥.

(٣) تحفة الأحوذى، ج ٦، ص ١٢٦.

بعموم العام، فهذا لا ينفع ما دامت إرادة الخاص من العام ممكنة عرفاً في نفسها، وفرض وجود قرينة على ذلك. وإن كان مراده وجود قرينة خارجية تثبت إرادة العام، فعليه أن يبرز تلك القرينة وأن يبين لنا ما هي؟ وإن كان مراده عدم وجود القرينة على إرادة الخاص فيرده الروايات الكثيرة الدالة على نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، وكونه هو المقصود بالآية، مضافاً إلى ما دل على أنّ الأوصاف المذكورة في الآية هي أوصاف خارجية فعلية لم تكن منطبقة إلا على علي بن أبي طالب عليه السلام وحده كما أثبتنا ذلك سابقاً.

إن قلت: إن صاحب هذا الإشكال لا يؤمن بتلك الروايات القائلة بأن الآية الكريمة نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام.

كان الجواب: إذا كان الأمر كذلك فهذا يعتبر رجوعاً إلى الإشكال الأول وليس إشكالاً جديداً، والحال أنك قد عرفت جوابه مما تقدم.

الإشكال الثالث: الواو في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ ليست واو الحال

إن الواو في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ ليست واو الحال؛ إذ لو كان كذلك، لا يسوغ أن يتولى إلا من أعطى الزكاة في حال الركوع، فلا يتولى سائر الصحابة والقراة، وإذا كان الأمر كذلك فلا يتم المطلوب.

جواب الإشكال:

أولاً: إن المستشكل تارة ينكر نزول الآية في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، وأخرى يؤمن بنزولها فيه ولكنه يدعي عدم دلالتها على منصب الإمامة والخلافة باعتبار أنّ الولي فيها بمعنى المحب أو الناصر، فإن كان الأول، فهو رجوع إلى الإشكال الأول وقد عرفت جوابه، وإن كان الثاني، فلا مانع من كون الواو حالية، وكان عليه أن يلتزم بما جعله لازماً لذلك، وهو عدم جواز تولي سائر الصحابة والقراة بالنحو الذي أثبتناه لمعنى الولاية، ويكون ذلك قرينة على كون الولي في هذه الآية بمعنى الإمام والخليفة وليس بمعنى المحب أو الناصر، وإن لم يلتزم بذلك اللازم، مضافاً إلى أنّ هذا شأنه ورأيه الخاص وليس من حقه أن يحمله على غيره، فعليه أن يبرز لنا دليلاً واحداً على ما يدعي ويقول.

ثانياً: إن هذا الإشكال مبني على أمرين:

الأول: إن الولاية الواردة في الآية بمعنى النصرة والمحبة وليست بمعنى الأولى بالتصرف.

الثاني: إنَّ الأوصاف الواردة في الآية أوصاف كلية تنطبق على جميع المؤمنين، لا أنَّها أوصاف خارجية مشيرة إلى مَنْ تلبَّس بها بالفعل في تلك الواقعة المعروفة بتصدق علي بخاتمه وهو راكم في الصلاة.

وكلا الأمرين قد تقدم بطلانه، أما الأول، فقد تقدم بما لا مزيد عليه بأن الولاية هنا بمعنى المتصرف بالأمر وليس بمعنى الناصر، بل إنَّ احتمال كونها بمعنى الناصر غير وارد أصلاً كما بينا، وأما الثاني، فقد ثبت بالدليل القاطع أنَّ الأوصاف المذكورة في الآية هي أوصاف خارجية مشيرة إلى مصداق خارجي وهو علي بن أبي طالب.

أما لو افترضنا- كما هو الصحيح - أنَّ الولاية هنا بمعنى المتصرف بالأمر وليست بمعنى الناصر، وأنَّ الأوصاف كانت خارجية مشيرة إلى شخص معين فلا مانع من الالتزام بأنه لا يسوغ أن يتولى إلا من أعطى الزكاة في حال الركوع وهو علي بن أبي طالب عليه السلام دون غيره من الصحابة والقراية، فلا مانع إذن من الالتزام بأنها نازلة في حقه عليه السلام.

ثالثاً: لو كنَّا نحن والآية الكريمة وقطعنا النظر عن كل شيء آخر، فالواو في قوله تعالى:

﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يدور أمرها بين احتمالين:

أ- أن تكون حالية.

ب- أن تكون عاطفة أو غير ذلك.

ولترجيح أحد الاحتمالين على الآخر لا بد من الرجوع إلى القرائن، ومن الواضح أنَّ القرائن

تشير إلى كونها حالية.

قرينتان على كون الواو في الآية حالية:

هناك قرينتان على كون الواو في الآية الكريمة حالية:

القرينة الأولى: إنَّ الحمل على الاحتمال الثاني خلاف الظاهر؛ وذلك لأنها لو كانت كذلك لكان الأنسب أن يجري العطف على نسق واحد كأن يقول: «الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويركعون» بدلاً من أن يعطف على ما تقدم بجملة أسمية وهي قوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾.

القرينة الثانية: إنَّها لو كانت عاطفة لزم التكرار الخالي من أي فائدة تذكر فيكون لغواً تعالى الله عن ذلك، والوجه فيه أنَّ الركوع قد ذكر مرتين، مرة في ضمن الصلاة ومرة لوحده.

إن قلت: إنَّ هذا من عطف الخاص على العام وفائدته إبراز شأن الخاص وعظمته فلا يكون

ذكره لغواً.

كان الجواب: أولاً: إنَّ المورد ليس من عطف الخاص على العام، بل هو من عطف الجزء على الكل، بناءً على كون الواو عاطفة؛ لأنَّ الركوع ليس فرداً من العام وإنما هو جزء من مركب وهو الصلاة، فلا وجود لشيء اسمه الركوع بلا صلاة، فلا وجه لعطفه على الصلاة، كما هو واضح.

ثانياً: إنَّ عطف الخاص على العام إنَّما يتم في ما لو فرض أنَّ في الخاص مزية وخصوصية يمتاز بها عن غيره من أفراد ذلك العام بحيث لا يمكن إبرازها بإبراز نفس العام، هذا من جهة، وأنَّ يكون لذلك الخاص وجودٌ مستقلُّ بقطع النظر عن وجود العام من جهة أخرى، والحال أنَّ المقام ليس كذلك؛ لأنَّ قيمة الركوع وعظمته لا يمكن أن تنفك عن قيمة الصلاة وعظمتها، فإذا كانت للركوع منزلة وعظمة فهي ليست إلا لكونه جزءاً من الصلاة العظيمة الشأن، وإلا، فبقطع النظر عن ذلك لا يمكن افتراض أنَّ للركوع شأنًا ومنزلةً كما هو واضح، مع أنه لو أمكن قبول ذلك لكان الأولى أن يعطف بالسجود لأنه أعظم شأنًا من الركوع؛ فإنَّ الله سبحانه وتعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم ولم يأمرهم بالركوع له.

إن قلت: إنَّ هذا يتم لو أريد من الركوع في قوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، الركوع الذي هو جزء من الصلاة، ولا يتم لو أريد منه التعبير عن الخضوع، فيكون قوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، بمعنى: وهم خاضعون.

كان الجواب: أولاً: إنَّ هذا إخراج للفظ عن معناه المناسب له بلا قرينة موجبة لذلك، وما هو إلاَّ تحكّم وتهكّم واضحان؛ فإنَّ المعنى المناسب له بقرينة ذكر الصلاة هو المعنى المعهود للركوع، والذي هو جزء من الصلاة كما هو واضح.

ثانياً: إنَّه لو أريد منه التعبير عن الخضوع لكان الأنسب التعبير بالسجود؛ فإنَّ دلالته على الخضوع أبلغ بكثير من دلالة الركوع عليه، ولذلك نجد أنَّ الله تعالى قد أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، حيث قال: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(١).

ثالثاً: إنَّ القول بأنَّ الركوع هنا بمعنى مطلق الخضوع وليس بمعناه المعهود، يلزم منه تكذيب الروايات التي تحدثت عن قصة تصدق علي بخاتمه وهو راعٍ في صلاته من جهة، وكون

المواصفات في الآية كلية لا مشيرة إلى مَنْ كان متلبساً بها بالفعل من جهة ثانية، وهذا مما لا يمكن الالتزام به كما بيّنا ذلك سابقاً.

الإشكال الرابع: إخراج الآية عن عمومها تعطيل لدلالاتها

إنّ حمل عمومات القرآن على الخصوص تعطيل لدلالاتها، وإخراج لها عما قصد بها، وهضم لمعناها، وإزالة لفائدها.

جواب الإشكال:

أولاً: إنّ القول بأنّ حمل عمومات القرآن على الخصوص تعطيل لدلالاتها كلام لا يستقيم، وليس هو على إطلاقه صحيحاً إلاّ إذا كان الظاهر منها هو المراد، ومن المعلوم أنّ كون الظاهر هو المراد من العام مشروط بعدم وجود قرينة تثبت إرادة الخاص منه، وإلا فلو دلت القرينة على أنّ الخاص هو المراد من العام فالمتبع حينئذ هو ما دلت عليه القرينة، ومعه لا يصح القول بأنّ ذلك تعطيل لدلالة العام؛ إذ معه لا يكون في العام أي دلالة على العموم، بل يتعين إرادة الخاص منه، فما أكثر ما ورد في القرآن الكريم مما كان ظاهراً في العموم وتبين بمقتضى القرائن إرادة الخاص منه، حتى اشتهر بينهم: «ما من عام إلا وقد خص»، وسوف نشير إلى ذلك ببعض الأمثلة من الكتاب الكريم لاحقاً، فانتظر.

ثانياً: إنّ الذي يدعي إرادة الخاص من العام في هذه الآية الكريمة، يتمسك لذلك بما ورد في السنة الصحيحة من الروايات التي دلت بوضوح على أنّ سبب نزول هذه الآية هو قضية تصدق علي بخاتمه وهو راعك، وهذه الروايات هي القرينة للخروج عن ذلك العام.

إن قلت: سلّمنا نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام ولكن لا مانع من التعميم ما دام اللفظ ورد عاماً؛ فإنّ المورد لا يخصص الوارد^(١).

كان الجواب: إنّ العبرة وإن كانت بعموم اللفظ، وأن المورد لا يخصص الوارد، ولكن هذا لا يتم فيما نحن فيه؛ لأنّ الوصف - الذين يقيمون الصلاة... الخ - جاء مشيراً ومُعرفاً لقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ وليس وصفاً كلياً، فلا ينطبق إلا على من أشير إليه بهذا الوصف، وهذا من قبيل قولك:

(١) يُراد بالمورد خصوص الواقعة التي ورد فيها النص، وبالوارد خصوص النص، سواء أكان آية أم رواية، فيكون مفاد هذه القاعدة، هو: إنّ خصوصية الواقعة لا يجعل النص الوارد فيها خاصاً بها، وإنّما يشمل غيرها أيضاً في ما لو كان النص الوارد فيها عاماً.

«مَنْ صاحب هذه الدار؟»، فيقال لك: «الذي يجلس أمام الباب»، وكان الجالس شخصاً محدداً، فهذا لا يعني أنّ كل من يجلس أمام الباب بعد ذلك فهو صاحب الدار.

وثالثاً: إنّ الالتزام بإرادة العموم من العام إن كان لأجل دلالة اللفظ فيرده ما تقدم آنفاً، وإن كان لأجل كون الولاية في الآية بمعنى النصرّة والمحبة فيرده أنه أول الكلام مضافاً إلى ما تقدم من عدم إمكان حمله على هذا المعنى عرفاً.

فمفاد الآية الكريمة إذن: إن الولاية لله ولرسوله وللذي أقام الصلاة وآتى الزكاة وهو راعٍ، إشارة إلى علي بن أبي طالب عليه السلام.

الإشكال الخامس: لا وجه للمدح على إعطاء الزكاة في حال الصلاة

إنّ المدح إنّما يكون بعمل واجب أو مستحب، وإيتاء الزكاة في نفس الصلاة ليس واجباً ولا مستحباً باتفاق علماء الملة، فإنّ في الصلاة شغلاً.

جواب الإشكال:

ويرد على هذا الإشكال ما يلي:

أولاً: إنّ هذا الكلام يتم لو آمنا مسبقاً بكذب الروايات التي نقلت لنا قضية تصدق علي بخاتمه وهو راعٍ في صلاته، وأما لو التزمنا بصدق تلك الروايات، وصدق تلك القصة - التي تتحدث عن تصدق علي بخاتمه ونزول الآية في حقه - فبالإمكان القول بأن نفس الآية تكون دليلاً على استحبابه، واتفاق علماء أهل الملة إن كان المقصود به تكذيب تلك الروايات فمن الواضح، بل المقطوع به عدم وجود مثل هذا الاتفاق، بل يمكن القول بالاتفاق على نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام. وإن كان المقصود به نفي استحبابه في حال الصلاة، فهو مما لا يعبأ به إذا كان مخالفاً للتشريع الإلهي لو فرض صحة وتمامية ما قرره المستشكل في إشكاله الذي بناه على أساس كون الآية بصدد المدح أولاً، وكون صحة المدح تتوقف على كون الفعل واجباً أو مستحباً ثانياً.

وثانياً: إنّ الآية الكريمة ليست بصدد المدح محضاً بلحاظ إيتاء الزكاة في الصلاة وإن كانت مستبطنة لذلك، وإنّما هي بصدد الإخبار عن الشخص الذي يجب على جميع المؤمنين توليه، فأشارت إليه بتلك المواصفات التي كان متلبساً بها، ولو من باب أنّ الوصف المعبر عن فعل خارجي أكثر رسوخاً في الذاكرة من الوصف المجرد عن الفعل، ولا دليل على أنّ الآية الكريمة

كانت بصدد المدح محضاً بلحاظ نفس إيتاء الزكاة في الصلاة.

وثالثاً: إنّه بالإمكان القول بأنّ المدح يصح بلحاظ نفس إيتاء الزكاة بما هو إيتاء للزكاة، وبقطع النظر عن كونها في الصلاة أو في غيرها، فإنّه عمل راجح قطعاً، ومجرد أنّ الصلاة أصبحت ظرفاً لها لا يحول دون اتصافها بالوجوب أو الاستحباب والرجحان، مع عدم منافاتها للصلاة قطعاً.

الإشكال السادس: إيتاء الزكاة في القيام أمكن من إيتائها في حال الركوع

إنّه لو كان إيتاء الزكاة في الصلاة حسناً لم يكن فرق بين حال الركوع وغير حال الركوع، بل إيتاؤها في القيام والقعود أمكن.

جواب الإشكال:

أولاً: إنّنا نارة ندعي عدم وجود الروايات الدالة على نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، وأخرى ندعي وجودها ولكن لا نصدق بها لوجود مانع من ذلك، فإن كان الأول، فيرده وجود الروايات الكثيرة التي تقدمت، وإن كان الثاني، فلا يصلح ما ذكر لأن يكون مانعاً من التصديق بتلك الروايات؛ وذلك لأنّ عدم الفرق بين حال الركوع وغيره، وكون إيتائها في حال القعود أو القيام أمكن لا يمنع من ثبوت حسن إيتائها في تلك الحال.

وثانياً: إنّ هذا الإشكال - على التسليم به - مبني على إثبات كون الآية بصدد بيان حسن الحال التي يكون معها إيتاء الزكاة، مع أنّ إثبات ذلك مما لا دليل عليه لا من نفس الآية ولا من غيرها، بل الظاهر الواضح من الآية أنّها بصدد بيان حصر الولاية بالله وبرسوله صلى الله عليه وآله وبالذين آمنوا، وما جاء بعدها ليست هي إلا أوصافاً وأحوالاً للذين آمنوا، والروايات تدل على أنّها أوصاف فعلية خارجية قد تلبس بها من كان معنياً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، وعليه، فالآية بصدد تشخيص المصداق من قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، وليست بصدد المدح ولزوم وجود تلك الصفات في الذين آمنوا كما هو واضح، فلا يلزم خروج من لا يأتي الزكاة حال الركوع من الذين آمنوا؛ وذلك لإمكان افتراض عدم وجوب الزكاة عليه طوال حياته؛ لعدم امتلاكه لما يجب فيه الزكاة.

هذا إذا أريد بها الزكاة المفروضة، وأما لو أريد بها الزكاة المستحبة، فمن الواضح أنّ المستحب مما يجوز تركه، ومن المعلوم أن ترك المستحب لا يخرج الإنسان عن كونه مؤمناً. وثالثاً: أما قوله: (إيتاؤها في القيام والقعود أمكن)، فهو مبني على فهم خاطئ للآية الكريمة،

فهو يرى أنّ الآية بصدد بيان الحال التي يحسن للمؤمن معها إيتاء الزكاة، وهذا الفهم مخالف لما دلت عليه الروايات الكثيرة.

فإن كان مراده جعل هذا الفهم الخاص دليلاً على كذب الروايات، فهذا ليس طريقاً سليماً وعلمياً ما دام بالإمكان - عرفاً - تفسير الآية بالشكل الذي يتناسب مع مضمون تلك الروايات، من دون أن يمنع منه مانع عرفي أو عقلي أو شرعي، كالقول بأنّ الآية بصدد بيان مواصفات الشخص الذي يجب على الجميع أن يتولّوه، وأنّ الصفات المذكورة في الآية الكريمة هي صفات خارجية مشيرة إلى واقعة خارجية قد حصلت بالفعل، وهي قضية تصدق علي بخاتمه في الصلاة حال الركوع، وكون إيتاء الزكاة في القيام أو القعود أمكن منه في حال الركوع لو سلم لا يمنع من التصديق بالقصة إذا فرض عدم إمكان الحالات الأخرى، كذهاب السائل وخروجه من المسجد وعدم حصوله على شيء إذا انتظر المصلي إلى حال القيام أو حال القعود.

وإن كان مراده تكذيب تلك الروايات لجهة أخرى غير ما يراه مدلولاً للآية، فعليه أن يبين لنا تلك الجهة التي من أجلها حكم بكذب الروايات.

الإشكال السابع: إنّ علياً عليه السلام لم يكن عليه زكاة ولم يكن له خاتم

إنّ علياً لم يكن عليه زكاة على عهد النبي ﷺ، ولم يكن له - أيضاً - خاتم، ولا كانوا يلبسون الخواتم، حتى كتب النبي ﷺ كتاباً إلى كسرى، فقيل له: إنهم لا يقبلون كتاباً إلا مختوماً، فاتخذ خاتماً من ورق ونقش فيها محمد رسول الله.

جواب الإشكال:

أولاً: إنّ هذا يتم فيما لو أريد من الزكاة الواردة في الآية الكريمة المفروضة الواجبة، مع أنّه لا دليل على ذلك، ولفظ الزكاة يطلق على مطلق الصدقة كما هو واضح.

وثانياً: دعوى: (إنّ علياً لم يكن له خاتم) عهدتها على مدعيها، ولا أدري كيف تم له معرفة ذلك؟! فهل كان معه في ذلك الوقت؟! أم أنّ ذلك وصل إليه عن طريق النقل ممن كان معه؟! والمقطوع به عدم تحقق كلا الأمرين، فإن كان مقصوده من ذلك جعله دليلاً على كذب الروايات، فهو لا يتم إلا إذا ثبت ذلك بطريق لا يقبل الشك ولا يكفي مجرد احتمال ذلك؛ إذ إنّ مثل هذا الاحتمال لا يقاوم تلك الروايات.

وإن كان مقصوده من ذلك، جعله مؤيداً بعد الفراغ عن كذب الروايات، فعليه أن يأتي لنا

بالدليل على كذب هذه الروايات.

وعلى كل حال، فإن الروايات تشير بوضوح إلى أن علياً كان يتختم في يساره، فقد جاء عن ابن سعد في الطبقات: «عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن أبيه عبد الرحمن بن أبي ليلى، أن علي بن أبي طالب تختم في يساره»^(١).

وثالثاً: كونهم لا يلبسون الخواتم في ذلك الوقت لا يمنع من لبسه من قبل أحدهم، مع أن نفس هذه الدعوى بحاجة إلى دليل، فإن وجد، فيها، وإلا فنفس الروايات تكفي لتكذيبها بعد الالتزام بصحة الكثير منها. مضافاً إلى تكذيب هذه الدعوى بما أورده البخاري من الروايات الكثيرة التي تؤكد بوضوح أن مسألة لبس الخواتم كانت رائجة في ذلك الزمان، وإليك بعض تلك الروايات:

قال البخاري: «حدثنا يوسف بن موسى، حدثنا أبو أسامة، حدثنا عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ اتخذ خاتماً من ذهب أو فضة، وجعل فمه مما يلي كفه، ونقش فيه محمد رسول الله فاتخذ الناس مثله، فلما رأهم قد اتخذوها رمى به، وقال: لا ألبسه أبداً، ثم اتخذ خاتماً من فضة فاتخذ الناس خواتيم الفضة»^(٢).

وقال أيضاً: «حدثنا عبد الله بن مسلمة، حدثنا عبد العزيز ابن أبي حازم، عن أبيه أنه سمع سهلاً يقول: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: جنبت أهب نفسي، فقامت طويلاً، فنظر وصوب، فلما طال مقامها، قال رجل: زوجنيها إن لم يكن لك بها حاجة، قال: عندك شيء تصدقها؟ قال: لا، قال: انظر، فذهب ثم رجع فقال: والله إن وجدت شيئاً، قال: اذهب فالتمس ولو خاتماً من حديد، فذهب ثم رجع، قال: لا والله ولا خاتماً من حديد»^(٣).

الإشكال الثامن: إن إيتاء غير الخاتم في الزكاة خير من إيتاء الخاتم

إن إيتاء غير الخاتم في الزكاة خير من إيتاء الخاتم، فإن أكثر الفقهاء يقولون لا يجزئ إخراج الخاتم في الزكاة.

جواب الإشكال:

أولاً: إن كون إيتاء غير الخاتم في الزكاة خير من إيتاء الخاتم لا علاقة له فيما نحن فيه، ولا

(١) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٣٠.

(٢) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٥١.

(٣) صحيح البخاري، ج ٦، ص ١٢٠، وج ٧، ص ٥٢، صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٤٢.

يصلح أن يكون دليلاً على كذب الواقعة التي نقلتها روايات تنصّ على أن علي بن أبي طالب عليه السلام قد تصدق بخاتمته حال ركوعه؛ لأن الآية الكريمة ليست بصدد المدح على إعطاء الزكاة، وإن كان هو فعلاً راجحاً في نفسه، وإنما هي بصدد الإخبار عن الشخص الذي يجب على المؤمنين أن يتولّوه، والإشارة إلى مصداق خارجي، فأشارت إليه بذكر تلك المواصفات الخارجية، فالآية لا تريد أن تقول للمؤمنين إنما وليكم الله ورسوله وكل من أتى الزكاة حال ركوعه، وإنما تريد أن تقول لهم إنما وليكم الله ورسوله وذلك الذي قد أتى الزكاة حال ركوعه، والفرق واضح بين القولين، مضافاً إلى أن دعوى كون إيتاء غير الخاتم في الزكاة خيراً من إيتاء الخاتم لم يعرف لها وجه معقول؛ فإنّ غير الخاتم قد يكون أقلّ قيمة من نفس الخاتم.

وثانياً؛ لو تنزلنا وقلنا إنّ الآية بصدد المدح من جهة ذلك الفعل، فكون إيتاء غير الخاتم في الزكاة خيراً من إيتاء الخاتم لا يمنع من ذلك؛ إذ يمكن القول بأنّ المدح إنّما هو على أصل إيتاء الزكاة، فهو فعل راجح في نفسه بلا إشكال.

وثالثاً؛ إنّ هذا الإشكال مبني على حمل لفظ الزكاة الوارد في الآية على خصوص الزكاة الواجبة، وهذا مما لا دليل عليه، بل الزكاة هنا يراد بها المعنى المساق لمطلق التصديق، بدليل أنّه أعطاهما جواباً لسؤال السائل، فلو كان يراد بها الزكاة المفروضة لكان عليه أن يبادر هو بإعطائها دون أن ينتظر من السائل أن يسأله.

الإشكال التاسع: المدح في الزكاة إخراجها على الفور لا أن ينتظر سؤال السائل

إنّ هذا الحديث، فيه أنّه أعطاه السائل، والمدح في الزكاة أن يخرجها ابتداءً وعلى الفور، لا أن ينتظر سؤال السائل.

جواب الإشكال:

أولاً؛ تقدم في الجواب السابق أنّ الآية ليست بصدد المدح محضاً وإن كانت متضمنة له، وإنما هي بصدد التعريف والإشارة إلى من يجب على المؤمنين أن يتولّوه، وتشخيصه لهم عن طريق تلك المواصفات.

وثانياً؛ إنّهُ حتى لو سلمنا بأنها بصدد المدح فلا منافاة بينه وبين انتظار سؤال السائل؛ وذلك لأنّ الزكاة هنا بمعنى الصدقة غير الواجبة، ولم يرد بها الصدقة الواجبة حتى يقال بلزوم إخراجها على الفور، فليكن سبب النزول إنن قرينة واضحة على معرفة المراد من الزكاة في الآية، إلا إذا التزم

المستشكل بكذب تلك الروايات، وحينئذ، يكون رجوعاً إلى الإشكال الأول الذي قد عرفت ما فيه.

الإشكال العاشر: ورود الآية في سياق النهي عن موالة الكفار

إن الكلام في سياق النهي عن موالة الكفار والأمر بموالة المؤمنين كما يدل عليه سياق الكلام.

جواب الإشكال:

أولاً: إن السياق إذا كان يدل فعلاً على النهي عن موالة الكفار والأمر بموالة المؤمنين، ولأجله تحمل الآية على ذلك أيضاً، فحينئذ، لا يكون في الآية شيء جديد، فلا يكون لذكرها فائدة تذكر؛ لأن مدلولها بناءً على ذلك سوف يكون نفس مدلول الآيات الأخرى التي أدعى المستشكل حصول السياق منها.

ثانياً: إن السياق المدعى - حتى على التسليم به - لا يصلح أن يكون دليلاً على عدم نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام؛ إذ لا منافاة بين الأمرين كما هو واضح، غاية الأمر أنه يصلح - لو لم تكن قرينة على خلافه - لتفسير معنى الوالاية الواردة في الآية.

ثالثاً: إن كان مراده من ذلك جعل السياق قرينة على عدم نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام فيرده الروايات الكثيرة، بل المتواترة إذا لوحظت روايات الفريقين الدالة على نزولها في حقه. وإن كان مراده من ذلك إنكار نزولها في حقه وبقطع النظر عن السياق وبالتالي تكذيب كل تلك الروايات، فهو مكابرة، وبعد عن الموضوعية التي يتطلبها البحث العلمي.

الدليل الثالث: حديث الغدير: «من كنت مولاه فعلي مولاه»^(١)

ورد عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قال لأصحابه في أكثر من واقعة: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، ولا خلاف بين الفريقين في صدور هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنه متواتر عند الفريقين، وإن كان هناك ثمة اختلاف فإنما هو في بعض التفصيلات الواردة فيه زيادة ونقصاناً ليس إلا، فقد قال عنه الذهبي: «هذا حديث حسن عال جداً، ومنتنه فمتواتر»^(٢)، كما قال عنه ابن حجر: «حديث: من كنت مولاه فعلي مولاه، فقد أخرجه الترمذي والنسائي، وهو كثير الطرق جداً، وقد استوعبها ابن

(١) صحيح ابن حبان، ج ١٥، ص ٣٧٦، مسند أحمد، ج ١، ص ٨٤، وج ٤، ص ٢٨١، وص ٣٧٢، وج ٥، ص ٣٤٧، وص ٣٦٦، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٠٤، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٤٥، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٢٩٧، المصنف لابن أبي شعبة، ج ٧، ص ٤٩٥، فضائل الصحابة للنسائي، ص ١٤، وغيرها كثير جداً.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ٨، ص ٣٢٥.

عقدة في كتاب مفرد، وكثير من أسانيدھا صحاح وحسان»^(١).

وقال عمرو بن أبي عاصم: «حديث: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وهو حديث صحيح غاية، جاء من طرق جماعة من الصحابة خرجت أحاديث سبعة منهم، ولبعضهم أكثر من طريق واحد، وقد خرجتها كلها وتكلمت على أسانيدھا في سلسلة الأحاديث الصحيحة»^(٢).

بيان دلالة هذا الحديث من خلال البحث في مقامين:

نعم، وقع الخلاف في دلالة هذا الحديث من ناحية تحديد المراد من لفظ الولي أو المولى الوارد فيه، وسوف نحاول دراسة هذا الحديث وبيان مدلوله، تارةً على أساس القرائن الداخلية المكتنفة بهذا الحديث، وأخرى على أساس القرائن الخارجية، وعليه فالبحث في هذا الحديث يقع في مقامين:

المقام الأول: بيان دلالة الحديث على ضوء القرائن الداخلية

لو تأملنا في هذا الحديث ودققنا فيه من خلال ملاحظة القرائن الداخلية المكتنفة به والمعيرة عن جملة من المواقف والأفعال التي صدرت عن النبي ﷺ في تلك الواقعة، لوجدنا أنه يدل دلالة واضحة لا تقبل الشك على أن المراد بلفظ المولى الوارد في الحديث، هو الأولي بالتصرف، أي: الإمام والخليفة، وأن النبي ﷺ أراد بذلك أن ينص على تنصيب علي بن أبي طالب عليه السلام خليفة وولياً على المسلمين بعد وفاته ﷺ، فيكون الولاية الواردة في الحديث بمعنى الأولي بالتصرف أي الإمام، لا ما يذكر لها من معان لا تتسجم أصلاً مع واقع الحديث، وذلك لقرائن عديدة سوف نستعرضها، ففي الحديث المذكور جملة من القرائن الداخلية، اللفظية منها والحالية، تدل بوضوح على أن المولى الوارد فيه هو بمعنى الأولي بالتصرف، فيكون الحديث نصاً في تنصيب الإمام علي بن أبي طالب لمقام الإمامة والخلافة، والقرائن هي كالتالي:

القرينة الأولى: الظروف الاستثنائية التي القي فيها هذا الحديث

روى النسائي في السنن عن سعد قال: «كنا مع رسول الله ﷺ بطريق مكة، وهو متوجه إليها،

(١) فتح الباري، ج ٧، ص ٦١.

(٢) كتاب السنة، ص ٥٥٢.

فلما بلغ غدير خم وقف الناس، ثم رد من مضى ولحقه من تخلف، فلما اجتمع الناس إليه قال: أيها الناس هل بلغت؟ قالوا نعم، قال: اللهم اشهد ثلاث مرات يقولها، ثم قال: أيها الناس من وليكم؟ قالوا: الله ورسوله ثلاثاً، ثم أخذ بيد علي فأقامه، ثم قال: من كان الله ورسوله وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»^(١).

وروى الحاكم في المستدرک عن زيد بن أرقم قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ حتى انتهينا إلى غدير خم فأمر بروح فكسح في يوم ما أتى علينا يوم كان أشد حراً منه، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: يا أيها الناس، إنّه لم يبعث نبي قط إلا ما عاش نصف ما عاش الذي كان قبله، وإنني أوشك أن ادعى فأجيب، وإنني تارك فيكم ما لن تضلوا بعده كتاب الله عز وجل، ثم قام فأخذ بيد علي رضي الله عنه فقال: يا أيها الناس! من أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه»^(٢).

إنّ المتأمل بدقة في هذه الواقعة المهمة والظروف المحيطة بها، يجد مدى الاهتمام الكبير الذي أولاه النبي ﷺ لهذا الأمر وتبليغه، بحيث أراد أن يسمعه جميع المسلمين القاصي منهم والداني، وأن يصل إلى كافة البقاع الإسلامية في ذلك الزمان، ولم يتعلق الأمر بإبلاغه لمن كان النبي ﷺ يعيش بينهم من المهاجرين والأنصار، الأمر الذي اقتضى أن يأمر النبي ﷺ الحجيج المتقدمين عنه بالرجوع إلى ذلك المكان الذي يدعى بغدير خم و ينتظر المتأخرين منهم في ذلك الجو الحار والمشمس، ثم أمره ﷺ بأن ينصب له ما يمكن من خلاله أن يراه الجميع ويشاهده، وفي هذا دلالة واضحة على أنّ النبي ﷺ لم يكتف بتبليغ ذلك الأمر بالقول فقط، بل أنّ هناك فعلاً سيفعله النبي ﷺ له الأثر في بيان المراد من ذلك القول، ليقطع بذلك الطريق أمام المغرضين والمشككين، فكل هذا الاهتمام وتلك الظروف لا مبرر لها إلا إذا كان الأمر الذي يريد النبي ﷺ إبلاغه إلى المسلمين بدرجة عالية من الأهمية، وهذا لا ينسجم إلا على المعنى الذي ذكرناه؛ لأنّ الظروف التي ألقى فيها هذا الحديث لا تتناسب المعاني التي ذكرت، إمّا لوضوحها، وإمّا لعدم كونها بتلك الدرجة من الأهمية التي توجب أن يقف الحجيج على مفترق الطرق، ويرجع من كان متقدماً منهم

(١) السنن الكبرى، ج ٥، ص ١٢٥، ومثله في تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٢٢٣.

(٢) المستدرک على الصحيحين، ج ٣، ص ٥٢٣، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»،

ومثله في المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٧١.

وينتظر من كان متأخراً، فإنَّ فضل عليٍّ عليه السلام وقربه من رسول الله صلى الله عليه وآله ومحبته ونصرته لله ورسوله صلى الله عليه وآله مما يشهد بها جميع المسلمين، فذاك حديث النبي صلى الله عليه وآله الذي قاله أمام مرأى ومسمع جميع من خرج إلى القتال في يوم خيبر: «لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله أو يحبه الله ورسوله، قال: فأتيت علياً فجئت به أقوده وهو أرمد حتى أتيت به رسول الله صلى الله عليه وآله فبصق في عينيه فبرأ وأعطاه الراية»^(١).

القرينة الثانية: إلفات النبي صلى الله عليه وآله نظر المسلمين إلى قرب رحيله

إنَّ النبي صلى الله عليه وآله، وقبل أن يبين ما أراده في واقعة الغدير، قد نعى نفسه وألفت نظر المسلمين إلى قرب رحيله، فقد جاء عنه صلى الله عليه وآله أنه قال في الخطبة التي ألقاها في غدير خم: «كأنِّي قد دعيت فأجبت»^(٢).

وقال أيضاً: «يا أيها الناس إنَّه لم يبعث نبي قط إلا ما عاش نصف ما عاش الذي كان قبله وإني أوشك أن ادعى فأجيب»^(٣). والمستفاد من ذلك أمران:

الأمر الأول: إنَّه في مقام الوصية بأمر مهم يرتبط بشأن مهم من شؤون المسلمين تظهر أهميته وفائدته بعد وفاته.

الأمر الثاني: إنَّ هذا الأمر يرتبط بشكل مباشر بالدور الذي كان يقوم به النبي صلى الله عليه وآله في حياته، وإنَّه سوف يكون مستمراً بعد وفاته بشخص علي بن أبي طالب عليه السلام.

ومن الواضح أنَّ كل المعاني الأخرى التي تذكر عادة في قبال ما ذكرناه لا خصوصية لها بعد الوفاة، بل حالها سواء في الحالتين هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ جميع تلك المعاني قد بينها النبي صلى الله عليه وآله في أكثر من مورد وواقعة، فأى معنى يبقى لقلوبه: «أوشك أن ادعى فأجيب»!؟

(١) صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٩٥.

(٢) فضائل الصحابة للنسائي، ص ١٥، المستدرک علی الصحیحین، ج ٣، ص ١٠٩، السنن الكبرى للنسائي، ج ٥، ص ٤٥، و ص ١٣٠، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٦٤، كتاب السنة، ص ٦٣٠، خصائص أمير المؤمنين، ص ٩٢، المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٦٦، كنز العمال، ج ١، ص ١٨٧، وج ١٣، ص ١٠٤، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٢٨، وقال عنه: «قال شيخنا أبو عبد الله الذهبي: وهذا حديث صحيح».

(٣) المستدرک علی الصحیحین، ج ٣، ص ٥٢٣، المعجم الكبير، ج ٣، ص ١٨٠، وج ٥، ص ١٦٧، و ص ١٧٢، كنز العمال، ج ١، ص ١٨٨، وج ٥، ص ٢٨٩، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٢١٩، أسد الغابة، ج ٢، ص ٩٢، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٣٨٥.

فقاله ﷺ: «كأنني قد دعيت فأجبت»، أو: «أوشك أن أدعى فأجيب»، والذي أتى به النبي ﷺ تمهيداً لقوله: «من كنت مولاه... الخ»، فيه إشعار واضح وتنبيه صريح بأن النبي ﷺ أراد أن ينص على الإمام والخليفة من بعده، وهو ما بينه بقوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

القرينة الثالثة: تقرير النبي ﷺ أصحابه على أنه أولى بهم من أنفسهم

إن النبي ﷺ، وفي الوقت الذي لم يكن أحد من المسلمين يشكك في أنه أولى بهم من أنفسهم، قد انتزع ذلك منهم انتزاعاً، وجعلهم يقرون بذلك إقراراً بأنفسهم عندما قال لهم: «ألست أولى بكم من أنفسكم»^(١) فقالوا له: «بلى يا رسول الله»، ولم يكتف بإخبارهم بذلك أو تذكيرهم به، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أمرين مهمين:

الأمر الأول: إن النبي ﷺ أراد أن يبين لهم أمراً يرتبط ارتباطاً مباشراً بتلك الولاية التي له على أنفسهم، وإن ما يبلغهم به من أمر ليس لهم فيه أي اختيار، وإنه يجب عليهم قبوله بمقتضى تلك الولاية التي أقرروا واعترفوا بها.

الأمر الثاني: إن الذي يريد أن يبينه النبي ﷺ ويبلغه لهم هو من الأمور التي يصعب على النفوس عادة تقبلها لو خليت ونفسها، فهو أصعب من تقبل الصوم والصلاة وغيرها من الأوامر والنواهي التي صدرت عن النبي ﷺ طيلة حياته، إذ لم يعهد منه ﷺ أنه قد ذكرهم بتلك الولاية قبل أن يأمرهم أو ينهاهم بأي أمر، بل هو أصعب من الجهاد الذي يعرض النفس إلى الموت، فإنهم كانوا يخرجون معه في الغزوات بمجرد أن يأمرهم بذلك دون الحاجة للقول: أنا أولى بكم من أنفسكم.

وهذا يشكل قرينة قطعية واضحة على أن المراد بالمولى في قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه» نفس المراد بقوله ﷺ: «أولى»، وحيث إن المراد بقوله ﷺ: «أولى» التصرف بالأمور، فلا بد أن يكون المراد من المولى المتصرف بالأمور أيضاً، والدليل على ذلك هو أن النبي ﷺ ليس في مقام بيان أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإن هذا ثابت عند الصحابة جميعاً قطعاً بآيات

(١) المستدرک علی الصحیحین، ج ٣، ص ٥٢٣، کتاب السنة لابن أبي عاصم، ص ٥٩١، و ص ٥٩٢، السنن الكبرى، ج ٥، ص ١٣٤ الحديث رقم ٨٤٨٠، خصائص أمير المؤمنين، ص ١٠١، المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٩٥، و ص ٢١٢، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٠٥، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٢٠٨، و ص ٢٢٠، أسد الغابة، ج ١، ص ٣٦٧، و ج ٥، ص ٢٧٦، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٨٥.

قرآنية كثيرة، والدليل على ذلك جواب الصحابة بقولهم: «اللهم بلى» من دون تردد أو توقف، ومنه يظهر أن الوجه في تقديم قوله ﷺ: «ألسنت أولى بكم من أنفسكم» ثم الإتيان بقوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه» هو بيان أن ما كان لي عليكم من الولاية حتى على أنفسكم فهو لعلي أيضاً، وإلا فأى معنى آخر يفترض إرادته في المقام سوف يجعل من تلك المقولة التي قدمها النبي ﷺ خالية عن أي فائدة تذكر، ولا مبرر لها ما دامت تلك المعاني من الواضحات لدى جميع الصحابة في ذلك الوقت.

القرينة الرابعة: تهنئة الصحابة ومبايعتهم للإمام علي عليه السلام في تلك الواقعة

إن قول عمر بن الخطاب وتهنئته للإمام علي عليه السلام بقوله: «أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة»^(١) يدل بوضوح على أمرين مهمين:

الأمر الأول: إن الذي بينه النبي ﷺ في هذه الواقعة، والذي منحه لعلي بن أبي طالب عليه السلام أمرٌ يستحق التهنئة.

الأمر الثاني: إن الإمام علي عليه السلام قد نال بذلك مرتبة عظيمة لم تكن - بنظر عمر بن الخطاب وغيره من الصحابة - ثابتة له ولا غيره في حياة النبي ﷺ، وإنما ثبتت له بمقتضى قول النبي ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وإلا فلا معنى للتهنئة.

وهذا يشكل قرينة قطعية على أن المراد بالمولى هنا من هو الأولى بالتصرف؛ وذلك لأن قوله: «أصبحت أو أمسيت» تتناسب مع مرتبة قد نالها الإمام علي عليه السلام بحيث لم تكن له في السابق، ومن المعلوم أن كل ما يراد من معنى غير المعنى الذي أثبتناه قد اتصف به الإمام علي عليه السلام سابقاً، وهذا لا يتناسب مع قوله: «أمسيت» أي: الآن وليس في السابق.

كما أن أي معنى من المعاني الأخرى - مضافاً إلى ثبوته لجميع المؤمنين فلا حاجة إلى بيانه - فهو مما لا يقتضي التهنئة لشخص معين؛ إذ بناءً على تلك المعاني لم يبق فرق بين الإمام علي عليه السلام وغيره من المؤمنين.

(١) مسند أحمد، ج٤، ص٢٨١، مصنف ابن أبي شيبة، ج٧، ص٥٠٢، تحفة الأحوزي، ج١٠، ص١٤٨، شرح نهج البلاغة، ج٥، ص٨، نظم درر السمطين، ص١٠٩، فيض القدير، ج٦، ص٢٨٢، البداية والنهاية، ج٧، ص٢٨٦، تاريخ بغداد، ج٨، ص٢٨٤، فضائل الصحابة، ج٢، ص٥٩٦، و ص٦١٠، تاريخ دمشق، ج٤٢، ص٢٢٠، و٢٢١، و٢٢٣، و٢٢٤، أسد الغابة، ج٤، ص٢٨، كنز العمال، ج١٢، ص١٣٤.

المقام الثاني: بيان دلالة الحديث على ضوء القرائن الخارجية

لو غرضنا النظر عن تلك القرائن المتقدمة وكنا نحن وهذا المقطع من حديث الغدير، لكان أيضاً دالاً على أن المولى فيه بمعنى الإمام والخليفة والمتصرف بالأمر وليس ما ذكر له من معانٍ أخرى، وذلك لقرائن كثيرة.

القرينة الأولى: احتجاج الإمام علي عليه السلام بهذا الحديث

احتجاج الإمام علي عليه السلام بهذا الحديث ومناشدته الناس في من سمع رسول الله ﷺ يقول: «من كنت مولاه فعلي مولاه» فلم يشهد بذلك إلا ثلاثة عشر شخصاً أو أقل من ذلك^(١)، على الرغم من أن الحديث قد سمعه المئات من الصحابة، وهذا دليل واضح على أن المراد بالمولى هو الأولى بالتصرف وذلك لجهتين:

الجهة الأولى: إن مقام الاحتجاج لا يناسب كل المعاني التي ذكرت، وإنما يناسب المعنى الأول؛ إذ لا فائدة من تأكيد صدور ذلك عن رسول الله ﷺ إذا كان المراد به ما ذكر من معانٍ.

الجهة الثانية: إن امتناع الكثيرين عن الشهادة بذلك وكتمانها وقيام عدة أشخاص فقط - مع أن الحديث قد سمعه المئات من الصحابة - يناسب المعنى الأول دون المعاني الأخرى، وإلا فلا وجه لامتناع الباقيين عن الشهادة بذلك، فإن أي واحد من المعاني التي ذكرت لا يبرر الحرج أو الامتناع عن الشهادة بها لأمير المؤمنين علي عليه السلام أو كتمانها، كما في فضائل الصحابة حيث جاء فيه: «فقال سعيد بن جبير: وأنا قد سمعت مثل هذا عن ابن عباس، قال محمد: أظنه قال: فكتمته»^(٢).

القرينة الثانية: الروايات الأخرى التي لا يمكن معها التأويل

إن هناك روايات أخرى تؤيد أن المراد بالمولى هنا هو من هو الأولى بالتصرف لا غيره من

(١) صحيح ابن حبان، ج ١٥، ص ٣٧٦، مسند أحمد، ج ١، ص ٨٤، وص ١١٨، وص ١١٩، وج ٤، ص ٣٧٠، وج ٥، ص ٣٦٦، وص ٣٧٠، مسند أبي يعلى، ج ١، ص ٤٢٨، السنن الكبرى للنسائي، ج ٥، ص ١٣٢، وص ١٣٤، والمصنف لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٤٩٩، كتاب السنة، ص ٥٩٣، حلية الأولياء، ج ٥، ص ٢٧، تاريخ الخلفاء، ج ١، ص ١٥٠، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٢٩، وص ٢٣٠، وج ٧، ص ٢٨٤، المعجم الصغير، ج ١، ص ٦٤، المعجم الأوسط، ج ٢، ص ٢٧٥، وص ٣٢٤، وص ٣٦٩، وج ٧، ص ٧٠، المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٧١، وص ١٧٥، الكامل، ج ٦، ص ٢١٦، موارد الظمان، ص ٥٤٤، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٠٤، وص ١٠٥، وقال عنه: «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير فطر بن خليفة وهو ثقة».

(٢) فضائل الصحابة لابن حنبل، ج ٢، ص ٥٦٩.

المعاني، فمن تلك الروايات ما جاء عن ابن بريدة عن النبي ﷺ أنه قال: «يا بريدة لا تقع في علي؛ فإنّ علياً مني وأنا منه، وهو وليكم من بعدي»^(١)، فقوله: «بعدي» دليل قاطع على إرادة المعنى الذي أثبتناه ولا يناسب غير ذلك من المعاني الأخرى.

إن قلت: إنّ هذه الرواية ضعيفة لا يصح الاحتجاج بها؛ وذلك لأنّ فيها الأجلح الكندي، وهو ضعيف لا يحتج بحديثه ولا يعتمد عليه.

كان الجواب: أولاً: إنّ ابن معين وغيره قد وثقوه^(٢).

وثانياً: إنّ تضعيفه من قبل آخرين لم يعرف له وجه، فلعله كان من جهة دعوى أنّه شيعي، ومن الواضح أنّ المعتقد لا علاقة له بالوثاقة.

إن قلت: لعل الأجلح قد رواه بالمعنى وبحسب معتقده.

فالجواب: أنّه لا دليل على مثل هذا الاحتمال، ولا يصار إليه إلاّ بقرينة وهي مفقودة في المقام.

القرينة الثالثة: لزوم تعمّد الإجمال من قبل النبي ﷺ وهو باطل

إنّ لفظ المولى، إمّا أن يكون حقيقة في أحد تلك المعاني ومجاز في غيرها، وإمّا أن يكون بنحو المشترك اللفظي بحيث يكون له عدة معانٍ مختلفة، فعلى الأول، إمّا أن يكون حقيقة في المعنى الذي أثبتناه ومجاز في غيره، أو العكس، ومن الواضح إنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي إلاّ إذا دلّت قرينة على إرادة المعنى المجازي منه، وحينئذٍ فإنّ كان حقيقة في المعنى الأول ثبت المطلوب؛ لأنّ إرادة أحد تلك المعاني الأخرى بحاجة إلى قرينة ولا قرينة في المقام، وإن كان العكس - أي: كونه مجازاً في المعنى الأول وحقيقة في أحد تلك المعاني الأخرى - فلا مانع من حمله على إرادة المعنى المجازي وهو المعنى الأول؛ وذلك لوجود أكثر من قرينة على ذلك من قبيل قوله ﷺ: «يوشك أن أدعى فأجيب»، وقد ذكرنا أن لا وجه لتقديم ذلك إلاّ للدلالة على المعنى

(١) تقدمت الإشارة إلى مصادر هذا الحديث فلاحظ.

(٢) قال الهيثمي في مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٢٨، في تعليقه على هذا الحديث: «قلت رواه الترمذي باختصار، رواه أحمد والبخاري باختصار، وفيه الأجلح سنان وثقه ابن معين وغيره، وضعفه جماعة، وبقيه رجال أحمد رجال الصحيح». وقال أيضاً في ج ١، ص ١٨٩: «واختلف في الأجلح الكندي، والأكثر على توثيقه»، وقال المناوي في فيض القدير، ج ٤، ص ٤٧١: «الأجلح الكندي وثقه الجمهور»، وقال في تقريب التهذيب، ج ١، ص ٩٦، و ص ٢٩٥: «الأجلح بن عبد الله بن حجبة بالمهملة والحجيم: مصغر الغرماء، أبا حجبة سنان يقال: اسمه يحيى صدوق شيعي».

الأول، وكذلك قوله ﷺ: «ألست أولى بكم من أنفسكم»، فإنه يدل على إرادة المعنى الأول دون سائر المعاني الأخرى.

وعلى الثاني - أي كونه من قبيل المشترك اللفظي - فحينئذ إما أن يفترض وجود قرينة تعين أحد المعاني، فيلزم الأخذ بما تعينه القرينة من معنى، وإما أن يفترض عدم وجود مثل تلك القرينة ويكون اللفظ مجملاً، ولا شك في بطلان الثاني؛ لأنه مع افتراض كونه مجملاً لا يخلو الحال من أن النبي ﷺ إما أن يعلم بأنه مجمل ومردد بين تلك المعاني ومع ذلك لم يأت بقرينة لترفع ذلك الإجمال، وإما أن لا يعلم بأنه مجمل مع كونه مجملاً بحسب الفرض، ولا شك في بطلان الثاني؛ لوضوح أن النبي ﷺ كان أفصح العرب، فيتعين الأول، وهو: إن النبي ﷺ لا بد وأن يعلم أنه مجمل لو كان كذلك، وحينئذ، فإما أنه يعلم ذلك ولم يأت بقرينة ترفع ذلك الإجمال، وإما أنه قد أتى بقرينة، ولا شك في بطلان الأول وذلك لأمرين:

الأول: أن لازم ذلك أن النبي ﷺ قد تعمّد الإجمال أساساً، وهذا لا يمكن أن يتقوه به أحد خصوصاً مع ملاحظة الظروف التي ألقى فيها الحديث.

الثاني: إن قوله ﷺ: «يوشك أن أدعى فأجيب» وقوله: «ألست أولى بكم من أنفسكم» مقدماً ذلك على ما يريد بيانه في الحديث، يشكل قرينة قطعية على إرادة أحد المعاني، وإنه لم يكن بصدد الإجمال أصلاً.

إن، فالنتيجة أنه لا بدّ من إرادة أحد المعاني المتقدمة، وعليه، فالمعنى الذي تعينه القرينة لا بدّ من الأخذ به، وليس هو إلا ما أثبتناه سابقاً، فالرد على ذلك أو إنكاره مكابرة واضحة.

الوجوه التي ذكرت لتأويل الحديث:

من الطبيعي جداً إنه عندما نلتزم بنظرية عدالة الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم، فلا بدّ حينئذ من تأويل كل ما يخالف هذه النظرية من الأفعال والأقوال الصادرة عن الصحابة على الوجه الذي يمكن معه الالتزام بكلا الأمرين، أي: الفعل أو القول من جهة، والنظرية من جهة أخرى، وحيث إنّ القوم قد التزموا بنظرية عدالة الصحابة، وحيث إنّ فعل الصحابة في السقيفة لا ينسجم مع مدلول حديث الغدير المتواتر، فلا بدّ من أن نلتزم ونحكم بصحة فعل الصحابة وتأويل حديث الغدير بما يتناسب مع ذلك الفعل. وفي ما يلي نستعرض أهم الوجوه التي ذكرت في تأويل حديث الغدير.

الوجه الأول: جعل الولاية التي بين النبي ﷺ وبين المؤمنين لعلي عليه السلام

جاء في تأويل مختلف الحديث عن ابن قتيبة أنه قال: «إن رسول الله ﷺ من هذه الجهة خليل كل مؤمن وولي كل مسلم، وإلى مثل هذا يذهب في قول رسول الله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، يريد أن الولاية بين رسول الله ﷺ وبين المؤمنين أطف من الولاية التي بين المؤمنين بعضهم مع بعض، فجعلها لعلي عليه السلام، ولو لم يرد ذلك ما كان لعلي في هذا القول فضل، ولا كان في القول دليل على شيء، لأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، ولأن رسول الله ﷺ ولي كل مسلم ولا فرق بين ولي ومولى»^(١).

مناقشة هذا الوجه:

إن الاستفادة من هذا الكلام أمران:

الأول: إن الولاية بين رسول الله ﷺ وبين المؤمنين أطف من الولاية التي بين المؤمنين بعضهم مع بعض.

الثاني: إن الولاية التي أعطيت لعلي بن أبي طالب عليه السلام بمقتضى هذا الحديث غير الولاية التي هي بين المؤمنين أنفسهم، وهو ما أشار إليه بقوله: «ولو لم يرد ذلك، ما كان لعلي في هذا القول فضل ولا كان في القول دليل على شيء؛ لأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض».

وحينئذ نقول: إذا كانت الولاية التي أعطيت لعلي بن أبي طالب عليه السلام بمقتضى هذا الحديث هي غير الولاية الثابتة بين المؤمنين أنفسهم - حسب ما اعترف به ابن قتيبة - فما هو المانع من كونها بمعنى المتصرف بالأمر؟ ويكون هذا الحديث دليلاً على تنصيب علي بن أبي طالب عليه السلام إماماً وخليفة للمسلمين بعد النبي ﷺ، وإن ما كان للنبي ﷺ من الولاية فهو لعلي عليه السلام بعده؟

وكون الولاية الثابتة للنبي ﷺ أطف من الولاية بين المؤمنين أنفسهم لم يعرف له وجه إلا كونه ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا أعطيت بما فيها من اللطف لعلي بن أبي طالب عليه السلام، ثبت بهذا الحديث أن علي بن أبي طالب عليه السلام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وهو ما نعيه بالإمام.

الوجه الثاني: المقصود من الخبر أن يعلم الناس أن ظاهر علي كباطنه

وهو ما ذكره القرطبي في تفسيره حيث قال: «إن الخبر وإن كان صحيحاً رواه ثقة عن ثقة،

فليس فيه ما يدل على إمامته، وإنما يدل على فضيلته، وذلك أن المولى بمعنى الولي، فيكون معنى الخبر: من كنت وليه فعلي وليه، قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ﴾ أي: وليه، وكان المقصود من الخبر أن يعلم الناس أن ظاهر علي كباطنه، وذلك فضيلة عظيمة لعلي^(١).

مناقشة هذا الوجه:

قد تقدم مفصلاً ما يبطل هذا الوجه ويثبت بالقرائن القطعية أن الجو العام للواقعة التي ألقى فيها الحديث، والظروف المكتنفة به هو تنصيب علي بن أبي طالب عليه السلام إماماً وخليفة للمسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله وليس مجرد بيان فضيلة لعلي.

الوجه الثالث: ورود هذا الخبر على سبب معين

وهو ما ذكره القرطبي أيضاً في تفسيره حيث قال: «إن هذا الخبر ورد على سبب، وذلك أن أسامة وعلياً اختصما، فقال علي لإسامة: أنت مولاي، فقال: لست مولاك، بل أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله، فذكر للنبي صلى الله عليه وآله فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه»^(٢).

مناقشة هذا الوجه:

ويلاحظ على هذا الوجه بما يلي:

أولاً: لو سلمنا أن هذا الخبر قد ورد بخصوص هذا السبب، فهذا لا يمنع من دلالة على المدعى، وأن علي بن أبي طالب عليه السلام إمام ومولى لكل من كان رسول الله صلى الله عليه وآله إمامه ومولاه تمسكاً بعموم الحديث، والمورد لا يخص الوارد كما هو واضح، وإنما العبرة بعموم اللفظ.

ثانياً: إن هذا الحديث يدل دلالة واضحة على أن المراد بكلمة المولى هنا من هو الأولى بالتصرف - أي الإمام - بدليل قول أسامة لعلي: «لست مولاك، بل أنا مولى رسول الله»؛ وإلا فلو كانت بمعنى المحب أو الناصر فلا معنى لنفيها عن علي، بل ولا معنى لتخصيصها بالنبي صلى الله عليه وآله دون غيره؛ لأن أسامة يعلم بأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، ويدل على ذلك أيضاً جواب النبي صلى الله عليه وآله له بقوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وإلا كان الأولى بالنبي صلى الله عليه وآله أن يقول له: «المؤمنون بعضهم أولياء بعض» بدلاً من قوله السابق.

(١) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١، ص ٢٦٧.

(٢) المصدر السابق.

ثالثاً: إنَّ ورود هذا الحديث في واقعة الغدير مما لا يمكن إنكاره؛ وذلك للروايات الكثيرة الدالة على ذلك، وعليه، فلا مانع من أن يكون هذا الحديث قد ورد في أكثر من واقعة.

الوجه الرابع: الرد على أهل النفاق الذين طعنوا في علي في قصة الإفك

وهو ما ذكره القرطبي أيضاً في تفسيره حيث قال: «إنَّ علياً عليه السلام لما قال للنبي صلى الله عليه وآله في قصة الإفك في عائشة: النساء سواها كثير، شق ذلك عليها، فوجد أهل النفاق مجالاً فطعنوا عليه وأظهروا البراءة منه، فقال النبي صلى الله عليه وآله هذا المقال رداً لقولهم، وتكذيباً لهم فيما قدموا عليه من البراءة منه والطعن فيه، ولهذا روي عن جماعة من الصحابة أنهم قالوا: ما كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله إلا ببغضهم لعلي»^(١).

مناقشة هذا الوجه:

ويرد على هذا الوجه ما أوردناه على سابقه في المناقشتين الأولى والثالثة فلا نعيد.

خلاصة القول في هذه التأويلات:

إذن، فالنتيجة أنَّ الداعي للالتزام بالتأويل ليس هو إلّا لأجل الالتزام بعدالة الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم؛ لأنَّه مع عدم الالتزام بالتأويل وصرف اللفظ عن ظاهره وكونه بصدد تنصيب الإمام علي عليه السلام خليفة للمسلمين يلزم منه الحكم على الصحابة بالانحراف، وهذا ما لا يمكنهم الالتزام به؛ لأنَّه لا يتناسب مع ما يذهبون إليه من القول بعدالة عموم الصحابة.

الإشكالات التي أثيرت حول هذا الحديث:

إنَّ الالتزام بدلالة حديث الغدير على تنصيب النبي صلى الله عليه وآله الإمام علي عليه السلام إماماً وخليفة للمسلمين من بعده، حيث إنَّه لا ينسجم مع الالتزام بعدالة عموم الصحابة وما يترتب عليها من الالتزام بأنَّ النبي قد مات ولم ينص على أحد من بعده، فمن الطبيعي أن تثار حول هذا الحديث بعض الإشكالات بهدف إبطال دلالته، وفيما يلي نستعرض أهم تلك الإشكالات ونحاول الإجابة عليها:

الإشكال الأول: عدم الاحتجاج بهذا الحديث في واقعة السقيفة

إنَّ الاحتجاج بهذا الحديث في أيام خلافته دليل على عدم دلالته على إمامته، وإلا فلماذا لم يحتج به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله مباشرة؟

(١) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١، ص ٢٦٧.

جواب الإشكال:

أولاً: إنَّ الأمر بالبيعة قد تمَّ لأبي بكر من قبل بعض الصحابة مع قرب عهدهم بهذا الحديث، وهذا يعني أنَّه لا فائدة من الاحتجاج بهذا الحديث الذي سمعه الكثيرون منهم، فإذا كان الصحابة قد سمعوا هذا الحديث وخالفوه فما فائدة الاحتجاج به في تلك الظروف؟

وثانياً: إنَّ مقام الاحتجاج إذا كان المقصود به التنبيه على هذا الحديث لأجل نصرته في أيام خلافته، فهذا ليس له معنى معقول؛ وذلك لأنَّ وجوب نصرته ولزوم طاعة الناس له يكفي فيهما نفس البيعة له؛ لأنَّها صدرت باختيارهم ولا حاجة بعد ذلك لمثل هذا الحديث.

الإشكال الثاني: لو كان عليٌّ منصوصاً للإمامة لما حق له التنازل عن ذلك إنَّ الحديث لو كان يدل على الإمامة والخلافة لما حق للإمام عليٍّ التنازل عن ذلك ولكان عاصياً.

جواب الإشكال:

إنَّ الأمام علياً عليه السلام لم يتنازل عن ذلك، بل كان متمسكاً به إلى آخر حياته؛ وذلك لأنَّ المراد بكونه إماماً أو خليفة لا يعني أنَّه مجرد حاكم سياسي كما هو عليه وضع الحكومات الآن، بل المراد به كونه إماماً في الدين والدنيا، وما الحكومة إلاَّ من لوازم الإمامة، وليست هي بمعنى الإمامة التي نصب إليها، وهذا المنصب لم يتنازل عنه أمير المؤمنين عليه السلام وإن سكت عن مقام الزعامة الدنيوية للناس، فهناك خلط بين الخلافة بمعنى الحكومة وإدارة شؤون المجتمع والخلافة بمعنى الإمامة العامة في كل الأمور وكونه أولى من الناس بأنفسهم ولزوم طاعة الناس له، وهذا لا يتوقف على امتثال الناس لذلك، بل هو ثابت له حتى لو عصوا جميعاً، فأين التنازل من أمير المؤمنين؟!

إن قلت: إذن لماذا لم يفرض طاعته على الناس بالقوة لتنفيذ أمر الله سبحانه وتعالى. كان الجواب: إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام - مضافاً إلى قلة أنصاره كما هو واضح - أراد أن يحافظ على هدف أهم وأسمى من الحصول على تلك الخلافة - بمعنى الحكومة - وهو الحفاظ على الأمة الإسلامية، فالمصلحة كانت تقتضي ذلك في تلك الظروف العسيرة .

فهل يمكن لقائل أن يقول إنَّ الله سبحانه وتعالى إذا بعث نبياً وأرسله إلى طائفة معينة ولم يطيعوه أو لم يصدقوه أنه قد عصى الله سبحانه وتعالى، كلا وألف كلا، فإنَّ نبوته باقية ولا يصح

القول بأنه تنازل عنها لمجرد عصيان قومه كما حصل ذلك مع الأنبياء السابقين، ثم إن النبي ﷺ عندما كان أولى بالمؤمنين من أنفسهم فهل هذا يعني أنه ليس بأولى بالمشركين والكافرين من أنفسهم؟ لا ريب أنه أولى بجميع الناس من أنفسهم، ومع ذلك نجد أن الرسول ﷺ لم يستطع أن يجبر كل الناس على الدخول في الإسلام والتسليم له.

فمن تأمل ودقق النظر وأنصف، لحصل له القطع بأن النبي ﷺ قد نص بذلك على تنصيب أمير المؤمنين علي عليه السلام إماماً للمسلمين كافة وخليفة له من بعده، وعلى الأقل أن يحصل له الظن بذلك وأن الحديث ظاهر فيما نقول، وإن ادّعت غير ذلك كنت بعيداً عن الإنصاف.

الإشكال الثالث: عدم تواتر هذا الحديث والاختلاف في صحته

جاء في تفسير القرطبي عن هذا الحديث: «إنه ليس بمتواتر، وقد اختلف في صحته، وقد طعن فيه أبو داود السجستاني وأبو حاتم الرازي، واستدلا على بطلانه بأن النبي ﷺ قال: «مزينة وجهية وغفار وأسلم موالي دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله». قالوا: فلو كان قد قال: «من كنت مولاة فعلي مولاة» لكان أحد الخبرين كذباً^(١).

جواب الإشكال:

أولاً: إننا لو سلمنا أن قول النبي ﷺ: «مزينة وجهية وغفار وأسلم موالي دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله»، يتناقض مع قوله: «من كنت مولاة فعلي مولاة»، الأمر الذي يلزم منه كذب أحدهما، فهذا لا يعني بطلان الحديث الثاني وعدم صدوره، ولماذا لا يكون العكس؟

ثانياً: إنه لا يوجد أي تناف بين القولين؛ لأن الولاية الثابتة لعلي بن أبي طالب عليه السلام بهذا الحديث ليست في عرض الولاية الثابتة للنبي ﷺ وإنما هي بعد وفاته، فلا مانع من قيام النبي ﷺ بنقل تلك الولاية الثابتة له على مزينة وجهية وغفار وأسلم إلى علي بن أبي طالب عليه السلام بعد وفاته.

الإشكال الرابع: عدم فهم الصحابة هذا المعنى دليل على عدم دلالة

إذا كان حديث الغدير يدل على الإمامة والخلافة، فلماذا لم يفهم منه الأصحاب هذا المعنى وذهبوا إلى خلافه وبايعوا أبا بكر؟

جواب الإشكال:

أولاً: إنّه لا دليل على أنّ الأصحاب لم يفهموا ذلك المعنى، بل الدليل على أنّ الأصحاب قد فهموا ذلك جيداً، فذاك قول الخليفة الثاني لعليّ عليه السلام مهنتاً إياه بقوله: «بخِ بخٍ لك يا علي، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»، وقد بيّنا وجه دلالاته على ذلك.

وفي تفسير الثعلبي عن ابن عيينه: «أن النبي ﷺ لما قال ذلك، طار في الآفاق فبلغ الحارث بن النعمان، فأتى رسول الله ﷺ فقال: يا محمد! أمرتنا عن الله بالشهادتين فقبلنا، وبالصلاة والزكاة والصيام والحج فقبلنا، ثم لم ترض حتى رفعت بصبعي ابن عمك تفضله علينا؟ فهذا شيء منك أم من الله؟ فقال: والذي لا إله إلا هو إنه من الله، فولى وهو يقول: اللهم إن كان ما يقوله محمد ﷺ حقاً فأمطر علينا حجارة من السماء أو آتتنا بعذاب أليم، فما وصل لراحلته حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته فخرج من دبره فقتله»^(١).

فلو كان قد فهم من هذا الحديث مجرد بيان نصرته ومحبته لما كان لهذا الاعتراض وجه يذكر؛ لأن الأحاديث الدالة على فضله وفضيلته كثيرة جداً، فلا بد أن يكون هذا الصحابي قد فهم منه معنى آخر غير النصر والمحبة، وليس هو إلا الولاية والإمامة، الأمر الذي لم يتمكن مثل هذا الصحابي من قبوله أو تحمله إلى الحد الذي تمنى معه الموت ونزول العذاب الأليم بدلاً من أن يحصل هذا الأمر لعلي بن أبي طالب عليه السلام.

ثانياً: إنّ الأصحاب ذهبوا إلى خلاف الحديث بفعلهم لأنهم قد عتّبوا لنا معنى آخر، ولو عتّبوا لنا معنى معيّن لنقل ذلك المعنى ولوصل إلينا، وما هذا الاختلاف الكبير في المعنى المراد إلا دليل ذلك، وأمّا ما ذكر من معانٍ فكلها احتمالات وتأويلات ضعيفة جاءت بعد الصحابة لا من الصحابة أنفسهم.

إن قلت: إنه ربما قد اختلف الصحابة أنفسهم في فهم المراد من الحديث.

كان الجواب: إنّ هذا الكلام باطل ولا يمكن التصديق به؛ لأنّ الظروف المحيطة بالواقعة التي ألقى الحديث فيها توجب على الصحابة فهم المراد منه، فإن كانوا قد اختلفوا في ذلك لاقتضى الأمر السؤال من النبي ﷺ عن مقصوده وعليه بيان ما كان يريد من الحديث، ولا يمكن أن نفترض أنّهم اختلفوا في فهمه ولم يسألوا النبي ﷺ عنه، ولو افترضنا أنهم لم يسألوه فلا أقل من

(١) راجع فيض القدير، ج ٦، ص ٢٨٢، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١٨، ص ٢٧٨.

أن يسأل بعضهم البعض الآخر؛ وذلك للحاجة الشديدة إلى فهمه ما دام احتمال أنه بصدد بيان الخليفة من بعده أمراً وارداً، مع عدم إمكان نفي مثل هذا الاحتمال قطعاً إلا لمن كان معانداً أو جاهلاً، ولا يوجد أي دليل ولا أي إشارة تؤكد أنهم قد اختلفوا في فهمه.

الإشكال الخامس: ذهاب الصحابة إلى خلافه دليل عدم دلالاته على الإمامة

إنّ هذا الحديث لا يمكن التصديق به؛ لأنّه يتناقض مع القول بأحقية أبي بكر بالولاية؛ وذلك للإجماع القاضي بالقطع بذلك.

جواب الإشكال:

أولاً: إنّ دعوى الإجماع غير صحيحة؛ وذلك لتخلف كثير من الصحابة عن تلك البيعة ورفضهم لولاية أبي بكر، وقد تقدم بيان ذلك.

وثانياً: إنّ الإجماع المدعى حتى على فرض تسليمه فهو متأخر عن تسلم الولاية ومرتّب على ذلك الفعل الذي حصل من الصحابة في السقيفة، بل هو متأخر حتى عن عهد الصحابة أنفسهم؛ إذ لم يعهد عن الصحابة الإجماع على أحقية أبي بكر بالولاية؛ بل غاية ما يمكن قوله هو إجماعهم على وقوع البيعة له، ولا يخفى عليك الفرق بين الأمرين مع وضوح عدم الملازمة بينهما، وعليه، فلا يمكن أن يكون الإجماع على البيعة حتى لو تم فعلاً دليلاً على أحقية أبي بكر بتلك الولاية.

وثالثاً: إنّ هذا الإجماع تعبير آخر عن البيعة وليس هو شيئاً جديداً، فيكون من الاستدلال على حجية ومشروعية البيعة بنفس البيعة، ومرجع هذا إلى الاستدلال بنفس فعل الصحابة على صحة ذلك الفعل، وقد ذكرنا في بداية البحث أنّ الفعل بما هو فعل لا يمكن أن يكون دليلاً على صحته نفسه.

الإشكال السادس: لو كان يريد الولاية لعبّر بـ«الأولى»

لو أريد من المولى في الحديث هو كونه أولى بكل مؤمن من نفسه لقال: «من كنت أولى به من نفسه فعلي أولى به من نفسه»، وهذا لم يقله ولم يقله أحد.

جواب الإشكال:

إنّ هذا الإشكال يمكن أن يكون له وجه لو لم يكن هناك قرينة صريحة على هذا المعنى، وأما مع وجود القرينة على ذلك فلا وجه لمثل هذا الإشكال، والحال أنّه قد جاء في بعض الروايات ما يثبت أنّ النبي ﷺ قد قال لهم: «أأست أولى بكم من أنفسكم؟ فقالوا له: «بلى»، ثم قال لهم: «من

كنت مولاه فعلي مولاه»، وهذه قرينة قطعية على كون المراد من الولاية هنا هو الإمامة والخلافة، وأنّ لعلي بن أبي طالب عليه السلام على المؤمنين ما كان للنبي صلى الله عليه وآله عليهم من الولاية، وإلا لكان قوله الأول أجنياً عما قصده بقوله الثاني.

الإشكال السابع: لا يستقيم أن تحمل الولاية على الإمامة

قال الطيبي: «لا يستقيم أن تحمل الولاية على الإمامة التي هي التصرف في أمور المؤمنين؛ لأنّ المتصرف المستقل في حياته هو هو لا غيره، فيجب أن يحمل على المحبة وولاء الإسلام ونحوهما. انتهى، كذا في المرقاة»^(١).

جواب الإشكال:

أولاً: إنّ هذا الإشكال إنّما يتم لو كان المقصود إثبات الولاية للإمام علي عليه السلام على نحو يكون له التصرف في أمور المؤمنين في حياة النبي صلى الله عليه وآله، وهذا لم يقصده أحد، بل المقصود إثبات الإمامة له بهذا الحديث بعد وفاته صلى الله عليه وآله، وحينئذ إن كان المستشكل ينظر إلى أنّ هذا الحديث لا يوجد فيه ما يدل على كون المقصود به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله فهو ليس صحيحاً؛ إذ ورد من الروايات ما يثبت أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان ينظر بذلك إلى ما بعد وفاته، فقد جاء عنه أنّه قال: «كأنني قد دعيت فأجبت»، وفي رواية أخرى قال: «وإنّي أوشك أن ادعى فأجيب»، وقد تقدمت الإشارة إلى مصادر هذا الحديث فلاحظ.

وإن كان ينظر إلى أنّ الحديث حتى مع هذه الزيادة التي ذكرناها لا يدل على المطلوب، فهو مكابرة وبعد عن الموضوعية والإنصاف.

ثانياً: إنّ صاحب الإشكال يقر ويعترف بأنّ الحديث لولا عدم إمكان حمله على الإمامة في حياة النبي صلى الله عليه وآله - باعتبار أنّ المتصرف المستقل في حياته هو لا غيره - لكان دالاً عليها ولأجل ذلك لزم حمله على المحبة وولاء الإسلام ونحوهما، وحينئذ سوف يدور الأمر بين تأويله بما ذكر، وبين الالتزام بدلالته وتقيدده بما بعد وفاته صلى الله عليه وآله، والأول لا دليل عليه، بل يجعل من صدور الحديث لغواً وتحصيلاً لما هو حاصل، وتوضيحاً لما هو واضح، بخلاف الثاني فإنّ القرائن الحالية والمقالية تؤكد، إلا إذا كان في النفس شيء يمنع من الالتزام بدلالته هو الذي اقتضى تأويله!

(١) تحفة الأحوذى، ج ١٠، ص ١٤٨.

النتيجة المتحصلة من هذا الحديث:

إنّ النتيجة المتحصلة من هذا الحديث لو قطعنا النظر عن عدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم، هي دلالة الواضحة والصريحة على أنّ النبي ﷺ قد نصّ بمقتضى هذا الحديث على أنّ الإمام والخليفة من بعده ﷺ هو علي بن أبي طالب عليه السلام، الأمر الذي يعني بالضرورة بطلان مبدأ البيعة أو الشورى؛ لأنّه مترتب أساساً على دعوى عدم وجود النص، والذي يعني أيضاً أنّ ما حصل من الصحابة في السقيفة يعدّ ضلالاً وانحرافاً عن الطريق الذي رسمه النبي ﷺ للأمة من بعده، ولم يقف أمام هذا المعنى سوى ما يقال من عدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم، وحينئذٍ ينبغي لنا البحث عن أدلة تلك النظرية، فإنّ أوجبت القطع بعدالة جميع الصحابة بالنحو الذي يمتنع بشأنهم الضلال والانحراف، لزم تأويل الحديث بما يتناسب مع النظرية المذكورة، وإلا فلو كانت تلك الأدلة ظاهرة - مثلاً - في عدالة جميع الصحابة، فحينئذٍ، إنّ وجد ما يخصّ ذلك العموم أخذ بذلك المخصص وعمل بمقتضاه، وتكون النتيجة إنّ بعض الصحابة عدول لا جميعهم، وحينئذٍ لا مانع من الالتزام بمدلول حديث الغدير، وإنّ أدى ذلك إلى الحكم بانحراف بعض الصحابة لأجل مخالفتهم لأمر الوصية الذي هو مدلول هذا الحديث.

اعتراف أبي حامد الغزالي بدلالة الحديث على ما ذكرناه:

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: «ولأبي المظفر يوسف سبط ابن الجوزي في كتاب: رياض الافهام في مناقب أهل البيت، قال: ذكر أبو حامد في كتابه: سر العالمين وكشف ما في الدارين، فقال في حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه»: إنّ عمر قال لعلي: بخ بخ، أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة. قال أبو حامد: وهذا تسليم ورضى، ثم بعد هذا غلب عليه الهوى حباً للرياسة، وعقد البنود، وأمر الخلافة ونهبها، فحملهم على الخلاف، فنبذوه وراء ظهورهم، واشتروا به ثمناً قليلاً، فبئس ما يشترون، وسرد كثيراً من هذا الكلام الفسل الذي تزعمه الإمامية، وما أدري ما عذره في هذا؟ والظاهر أنه رجع عنه، وتبع الحق، فإنّ الرجل من بحور العلم، والله أعلم. هذا إنّ لم يكن هذا وضع هذا وما ذاك ببعيد، ففي هذا التأليف بلايا لا تتطبّب، وقال في أوله: إنه قرأه عليه محمد بن تومرت المغربي سراً بالنظامية، قال: وتوسمت فيه الملك. قلت: قد ألف الرجل في ذم الفلاسفة كتاب: التهافت، وكشف عوارهم، ووافقهم في مواضع ظناً منه أن ذلك حق، أو موافق

للملة، ولم يكن له علم بالآثار ولا خبرة بالسنة النبوية القاضية على العقل، وحبب إليه إيمان النظر في كتاب: رسائل إخوان الصفا، وهو داء عضال، وجرب مرد، وسم قتال، ولولا أن أبا حامد من كبار الأذكياء، وخيار المخلصين، لتلف . فالحذار الحذار من هذه الكتب، واهربوا بدينكم من شبه الأوائل، وإلا وقعتم في الحيرة»^(١).

الدليل الرابع: حديث المنزلة

قال رسول الله ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام عندما خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا إنه ليس نبي بعدي؟»^(٢).

تقريب الاستدلال بهذا الحديث:

في هذا الحديث قد بين النبي ﷺ أن علي بن أبي طالب عليه السلام منزلة منه وهي ليست لغيره من الناس، وأن تلك المنزلة هي كمنزلة هارون من موسى.

وفي هذا دلالة واضحة وصريحة على النص على علي بن أبي طالب عليه السلام كإمام وخليفة للمسلمين بعد النبي ﷺ وذلك للأمر التالي:

الأمر الأول: إن الواقعة التي صدر الحديث بسببها هي عبارة عن استخلاف النبي ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام في المدينة عندما كان النبي ﷺ قد خرج لغزوة من الغزوات، ومن الواضح أن ما يصدر من كلام في واقعة أو مورد معين يكون نصاً فيه، ولا يمكن خروج المورد عن مدلول ذلك الكلام، وهذا يعني أن مورد تطبيق النص يحدد لنا ما هو المتيقن من تلك المنزلة التي صارت لعلي بن أبي طالب عليه السلام من النبي ﷺ، وحيث إن المورد الذي بسببه صدر هذا الحديث هو الاستخلاف، فلا بد أن يكون هو المتيقن من تلك المنزلة، وهذا مما لا إشكال فيه، ويدل على ذلك ما رواه ابن أبي عاصم، حيث جاء عنه أن النبي ﷺ قال لعلي عليه السلام في نفس هذا الحديث: «إنه لا ينبغي أن أذهب إلا وأنت خليفتي»^(٣). وفي رواية أخرى: «إنه لا ينبغي أن أذهب إلا وأنت خليفتي

(١) سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص ٢٢٨.

(٢) صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٢٩، ومثله في: صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٠، صحيح ابن حبان، ج ١٥، ص ١٥.

(٣) مسند أحمد، ج ١، ص ٢٣١، المستدرک على الصحيحين، ج ٢، ص ١٢٢، كنز العمال، ج ١١، ص ٦٠٦، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٢٠، خصائص أمير المؤمنين، ص ٦٤، المعجم الكبير، ج ١٢،

في كل مؤمن من بعدي»^(١).

نعم، يبقى الكلام في أن هذا الاستخلاف هل هو مختص بتلك الفترة أم أنه مستمر حتى بعد وفاته ﷺ؟

ومقتضى الإطلاق والعموم في الحديث وعدم تقييده بزمان دون آخر وبغيبية دون أخرى هو الاستمرار وعدم الاختصاص بتلك الغيبة، مضافاً إلى أنه يلزم منه ترك النبي ﷺ للأهم، فإنه إذا كان قد استخلف من يقوم مقامه لغيبة قصيرة لا تتجاوز الأيام، فكيف يترك استخلاف من يقوم مقامه بعد وفاته؟!

إن قلت: إن هذا الإطلاق يقتضي أيضاً أن يكون هو الإمام حتى في حال وجوده ﷺ، وهذا باطل بالضرورة، فيتعين أن يكون مختصاً بمورده.

كان الجواب: إن هذا النحو من الإطلاق لا وجود له أصلاً؛ إذ لا معنى للخلافة والاستخلاف حال حضوره ﷺ كما هو واضح، بل إن الاستخلاف لا يتحقق إلا في حال غيبته سواء كانت غيبة قصيرة كما هو مورد الحديث أم غيبة طويلة وهي تلك التي تحصل بموته ﷺ، وعليه، فمقتضى إطلاق قوله: «لا ينبغي أن أذهب إلا وأنت خليفتي» شموله لكلا النحويين من الغيبة.

الأمر الثاني: إن هذه المنزلة التي أعطيت لعلي بن أبي طالب عليه السلام في تلك الواقعة يحددها قوله ﷺ له: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، ومن الواضح أن المنزلة التي كانت لهارون من موسى هي عبارة عن كونه وزيراً وخليفة له، حيث قال الله تعالى حكاية عن موسى عندما سأله: ﴿وَجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِ هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أُمْرِي﴾^(٢)، فأجابه الله تعالى: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾^(٣)، فيتعين بمقتضى المقابلة والمقارنة أن تكون منزلة علي بن أبي طالب عليه السلام من النبي ﷺ كونه وزيره وخليفته أيضاً.

الأمر الثالث: إن قوله ﷺ: «إلا أنه لا نبي بعدي» هو استثناء من تلك المنزلة التي أعطيت للإمام

ص ٧٨، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ١٠٢، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٣٧٤، الإصابة، ج ٤، ص ٤٦٧.
(١) كتاب السنة، ص ٥٥١، وقال عنه: «إسناده حسن، ورجاله ثقات، رجال الشيخين غير أبي بلج، واسمه يحيى بن سليم بن بلج قال الحافظ: صدوق ربما أخطأ»، وقال في ص ٥٢٢ بعد نقله للحديث: «وأخرجه الحاكم بطوله من طريق أحمد ثم قال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي».

(٢) سورة طه: الآيات ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢.

(٣) سورة طه: ٣٦.

علي عليه السلام، وهذا يدل دلالة قطعية على أن لعلي بن أبي طالب عليه السلام من النبي عليه السلام كل المنازل ما عدا النبوة، ومن المعلوم أن من أهم تلك المنازل الثابتة للنبي عليه السلام هي وجوب طاعته على الأمة جميعاً، فثبتت ذلك للإمام علي عليه السلام أيضاً، وهذا يعني أن له على الأمة ما كان للنبي عليه السلام عليها من وجوب الطاعة، وهذا هو معنى الخلافة والإمامة، وإلا فلو لم يكن هذا لما كان للاستثناء معنى يذكر كما هو واضح.

الأمر الرابع: إن هذا الحديث يدل دلالة قاطعة على عصمة الإمام علي عليه السلام؛ وذلك لأن قول النبي عليه السلام: «إلا أنه لا نبي بعدي»، إنما ينفي هذه المنزلة عن الإمام علي عليه السلام باعتبار أن النبي عليه السلام خاتم الأنبياء، وأن نبوته خاتمة النبوات، ولا ينفيها عنه بلحاظ شخصه في قبال الأشخاص الآخرين، وإلا لكان المناسب أن يقول له: إلا أنك لست نبياً من بعدي، وهذا يعني أن المانع من كونه نبياً بعد نبينا محمد عليه السلام هو كونه خاتم الأنبياء، وأن نبوته خاتمة النبوات، الأمر الذي يعني أن الإمام علياً عليه السلام يملك من المواصفات والمزايا والفضائل ما تؤهله لأن يكون نبياً لولا أن نبوة نبينا محمد عليه السلام هي خاتمة النبوات، ومن الواضح أن من أهم المواصفات التي يشترط وجودها في من يكون نبياً هي العصمة، وإذا ثبتت العصمة لشخص معين، تعين أن يكون هو الإمام والخليفة بعد النبي عليه السلام؛ لأنه من غير المعقول أن تجب على المعصوم طاعة من ليس معصوماً. إن قلت: إننا نشترط العصمة في شخص هذا النبي أو ذاك بعد العلم بثبوت نبوته، والحال أن الإمام علياً عليه السلام ليس نبياً قطعاً، وعليه، فلا يتم الاستدلال.

كان الجواب: إن النسبة بين العصمة والنبوة هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أن كل نبي يجب أن يكون معصوماً وليس كل معصوم يجب أن يكون نبياً، وعليه، فإذا ثبتت لدينا نبوة شخص ما علمنا بأنه معصوم، ولكن هذا لا يمنع من أن يدل الدليل على عصمة شخص معين وإن لم يكن نبياً؛ فإن العصمة جائزة وممكنة أيضاً في غير الأنبياء وهذا المعنى قد أشار إليه ابن حجر بقوله: «والفرق بينهم وبين غيرهم - أي: بين الأنبياء وغيرهم - إن العصمة في حقهم بطريق الوجوب وفي حق غيرهم بطريق الجواز»^(١)، وقال المباركفوري في تحفة الأحوزي: «ولا يلزم من ذلك ثبوت العصمة؛ لأنها في حق النبي واجبة وفي حق غيره ممكنة»^(٢).

(١) فتح الباري، ج ١١، ص ٥٠٢.

(٢) تحفة الأحوزي، ج ١٠، ص ١٢٢.

ومن جميع ما تقدم، تبيّن أنّ الحديث المذكور يدل على كون الخليفة والإمام بعد النبي ﷺ هو الإمام علي عليه السلام.

الإشكالات التي أثيرت حول حديث المنزلة:

من الطبيعي أنّ مَنْ يؤمن بعدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم لا يمكنه الإلتزام بدلالة الحديث المذكور وغيره على كونه تنصيباً للإمام علي عليه السلام لإمامة وقيادة الأمة بعد النبي ﷺ، لأنّ ذلك يعني الحكم على الصحابة بالمخالفة والانحراف. ولأجل ذلك، فقد أثيرت عدة إشكالات على هذا الحديث وكيفية الاستدلال به على الإمامة والخلافة.

وفي ما يلي نحاول استعراضها جميعاً وتقييمها تقييماً موضوعياً ومنصفاً لنرى مدى تماميتها أو عدم تماميتها.

الإشكال الأول: المنع من صحة هذا الحديث

المنع من صحة هذا الحديث سنداً.

جواب الإشكال:

إنّ هذا الحديث إن لم نقل إنّه متواتر فهو صحيح بلا إشكال؛ إذ صححه كثيرون، فقد رواه البخاري في غير موضع من صحيحه، وقد نقلنا سابقاً بعض مصادر هذا الحديث، ونقله أيضاً الإمام أحمد في فضائل الصحابة بأسانيد عديدة^(١)، وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد بعد ذكره: «رواه البزار والطبراني، إلا أنّه قال: أنت مني بمنزلة هرون، ورجال البزار رجال الصحيح غير أبي بلج الكبير وهو ثقة»^(٢)، وصححه ابن حزم حيث قال: «الذي صح من فضائل علي فهو قول النبي ﷺ: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبي بعدي، وقوله: لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، وهذه صفة واجبة لكل مسلم مؤمن وفاضل، وعهده ﷺ: أنّ علياً لا يحبه إلا مؤمن ولا يبغضه إلا منافق»^(٣) وغيرهم كثيرون، ويكفي للقطع بصحة هذا الحديث كثرة الأسانيد التي جاء بها والتي توجب تواتره، وما عليك إلا أن تستخرج تلك الأسانيد وتقف بنفسك على حقيقة الحال في ما قلناه.

(١) فضائل الصحابة، ج ٢، ص ٥٦٧ وما بعدها.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٠٩.

(٣) منهاج السنة، ج ٧، ص ٢٢٠.

الإشكال الثاني: لا دلالة في الحديث إلا استخلافه على أهله

إن غاية ما يدل عليه الحديث - على تقدير صدوره - هو استخلافه علياً على أهله، ولا يلزم من ذلك استخلافه على الأمة في ذلك الوقت فضلاً عن دلالة على استخلافه عليها بعد وفاته.

جواب الإشكال:

إن المتأمل في الواقعة التي صدر لأجلها هذا الحديث، يحصل له القطع بأن النبي ﷺ قد أعطى للإمام علي عليه السلام بمقتضى هذا الحديث منزلة عظيمة أعظم من منزلة الجهاد في سبيل الله ونصرة النبي ﷺ؛ لأن الإمام علي عليه السلام كان يشكو للنبي ﷺ إبقاءه في المدينة وجميع الناس قد خرجوا مع النبي ﷺ للجهاد، وعندما قال له النبي ﷺ ما ورد في الحديث، رضي الإمام علي عليه السلام بذلك وارتفع المبرر لشكواه، ومن المعلوم أن مجرد استخلافه على أهله ليس فيه تلك المنزلة كما هو واضح، ولا ذلك الشيء الذي يوجب رفع المبرر لتلك الشكوى؛ لأنه سوف يكون قول النبي ﷺ للإمام علي عليه السلام في مقام إرضائه: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى» تحصيلاً لما هو حاصل؛ لأن الإمام علي عليه السلام كان يشكو من استخلافه على أهله، فإذا فرض أن مراد النبي ﷺ من هذا الحديث هو استخلافه على أهله سوف يكون جواب النبي ﷺ له بنفس ما اشتكى منه، ومن المعلوم أن إرضاء من لا يرضى باستخلافه على النساء والصبيان بنفس هذا الاستخلاف الذي اعترض عليه غير معقول، وعليه، فلا بد وأن يكون هذا الإرضاء بشيء هو غير مجرد الاستخلاف على أهله هذا من جهة، وأن تكون منزلته أعظم من منزلة الجهاد في سبيل الله التي كان الإمام علي عليه السلام يشكو إلى النبي ﷺ حرمانه منها باستخلافه من جهة ثانية، وعليه، فلا بد وأن يكون الاستخلاف المذكور بالمعنى الذي يوجب على الأمة طاعته بالنحو الذي يجب عليها طاعة رسول الله ﷺ.

الإشكال الثالث: غاية ما يدل عليه الحديث هو استخلافه على الأمة في تلك الفترة

إن غاية ما يدل عليه الحديث هو استخلافه على الأمة في الفترة التي اقتضتها تلك الغزوة، ولا يلزم دوام ذلك بعد وفاته.

جواب الإشكال:

أولاً: إن الدليل على الدوام والاستمرار يكفي فيه مجرد ثبوت تلك المنزلة مع عدم تقييدها بفترة معينة، ولا يحتاج إلى دليل أكثر من ذلك؛ لأن الشيء الذي يعلم بثبوتها في فترة معينة يبقى

العلم به مستمراً ما لم يأت دليل على خلافه، وهذا يعني أنّ على مَنْ يدعي التخصيص بتلك الفترة بيان الدليل على ذلك، ومن الواضح أنّ الكلام ليس في اللزوم وعدمه حتى يقال بأنّه لا يلزم من ثبوته دوامه، بل الكلام أساساً حول دلالة هذا الحديث على الدوام وعدمه.

ثانياً: إنّ في الحديث قرينة قطعية على الدوام والاستمرار، وإنّ ذلك الاستخلاف ثابت بعد وفاة النبي ﷺ، وتلك القرينة هي قوله ﷺ: «بعدي»؛ إذ لا معنى لهذا القول إلا الإشارة الواضحة والصريحة إلى أنّ الإمام علياً عليه السلام له على الأمة بعد وفاة النبي ﷺ كل ما كان له ﷺ على الأمة في حياته ما عدا النبوة، وإلا لكان المناسب أن يقول: «لا نبي معي» أو: «لا نبي في زمامي».

ثالثاً: إنّ هذا الإشكال لو تم فهو إنما يتم فيما لو كانت تامة الاستدلال منوطاً بنفس مورد الحديث، على نحو يكون الاستدلال بمورد الحديث لا بنفس الحديث، والحال أنّ الاستدلال تام بنفس الحديث وبقطع النظر عن مورده.

الإشكال الرابع: الالتزام بظاهر الحديث يوجب الأخذ بكل ما يقتضيه هذا الظاهر

إنّنا لو التزمنا بظاهر الحديث لوجب الأخذ بكل ما يقتضيه هذا الظاهر من أمور، وهي كون هارون أخاً لموسى وكونه نبياً، وعلي بن أبي طالب عليه السلام ليس أخاً لرسول الله ﷺ وليس نبياً.

جواب الإشكال:

أولاً: إنّ لزوم كونه نبياً إنّما يكون ظاهراً من الحديث لو لم ينفه النبي ﷺ بقوله: «لا نبي بعدي»، وأمّا بعد ورود هذا الاستثناء فلا يبقى للحديث ظهور في ذلك.

ثانياً: إنّ هذا الإشكال إنّما يكشف بوضوح عن مدى جهل صاحبه وعدم تمييزه بين الأمور الجعلية التشريعية وبين الأمور التكوينية، حيث إنّ التنزيل إنّما يصح بلحاظ الآثار الجعلية والتشريعية ولا يصح بلحاظ الآثار التكوينية، فقولك لشخص ما: «إنك بمنزلة ابني»، لا يعني بحال من الأحوال أن يصبح ذلك الشخص ابناً حقيقياً لك، ولا أن يفهم من كلامك ذلك، بل الذي يفهم منه ترتب الآثار الجعلية القابلة للجعل والاعتبار الثابتة في ما بين الوالد وولده دون الآثار التكوينية.

فالحديث ليس فيه أي ظهور يذكر في ثبوت منزلة الأخوة الحقيقية النسبية حتى يقال بلزوم الأخذ به، وهذا بخلاف النبوة؛ فحيث إنّها من الأمور الجعلية القابلة للتشريع والتي كان يقتضيها التنزيل المذكور لولا الاستثناء فقد أكد النبي ﷺ على استثناءها؛ لئلا يتوهم ثبوتها لعلي عليه السلام.

الإشكال الخامس: نفاذ أمر هارون في قومه لأجل كونه نبياً لا لكونه خليفة
 إن نفاذ أمر هارون في قومه بعد وفاة موسى، إنما هو لأجل كونه نبياً لا لأجل كونه خليفة
 لموسى، والنبوة منتقية عن علي بن أبي طالب عليه السلام قطعاً، فيلزم انتفاء ما هو مسبب عنها وهو نفاذ
 أمر علي بن أبي طالب عليه السلام.

جواب الإشكال:

إن نفاذ الأمر ووجوب الطاعة لشخص معين على الآخرين لا يتوقف على كونه نبياً، بل يكفي
 فيه كونه خليفةً وحاكماً؛ إذ لا ملازمة - كما هو معلوم - بين نفاذ الأمر والنبوة بحيث متى ما انتقت
 النبوة عن شخص انتفى نفاذ أمره على الناس، والحديث المذكور قد دل بشكل قاطع على أن
 منزلة الإمام علي عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه وسلم كمنزلة هارون من موسى، ومن المعلوم أن منزلة
 هارون من موسى هي كونه نبياً كأخيه موسى وكونه نافذ الأمر على قومه من بعده كنفوذ أمر
 موسى على قومه، فالمفروض بمقتضى هذه المقابلة والمقارنة أن يكون الإمام علي عليه السلام كذلك في
 كل ما كان لهارون من موسى، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم قد نفى عنه النبوة، فثبت الباقي وهو نفاذ أمره،
 وما إشارة النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذلك بقوله: «لا نبي بعدي»، إلا لأجل التأكيد على ما ذكرناه وليس العكس
 كما توهم المستشكل، بل الأمر يكون كذلك حتى لو لم يرد هذا الاستثناء من النبي صلى الله عليه وسلم بهذا
 الحديث ولكن علم من الخارج بأنه ليس نبياً، فينتفي ما علم انتفاؤه وهو النبوة بحسب الفرض،
 وأمّا غير ذلك من الآثار والمنازل فهي ثابتة له قطعاً، وإلا لما كان لهذا التنزيل فائدة تذكر، وكان
 هذا الحديث لغواً محضاً.

الإشكال السادس:

إن النبي استخلف غير علي استخلاقاً أعظم من استخلاف علي

إن النبي صلى الله عليه وسلم قد استخلف غير علي استخلاقاً أعظم من استخلاف علي، واستخلف أولئك على
 أفضل من الذين استخلف عليهم علياً، فليس جعل علي هو الخليفة بعده لكونه استخلفه على
 المدينة بأولى من هؤلاء الذين استخلفهم على المدينة.

جواب الإشكال:

إن مثل هذا الكلام يكشف لا محالة إما عن جهل صاحبه وبلادته وإما عن تجاهله وخبث
 سريرته؛ وذلك لأن الاستدلال بهذا الحديث على إمامة وخلافة الإمام علي عليه السلام لا يتوقف بأي حال

من الأحوال على مسألة استخلافه على المدينة، وإنما الاستدلال به على المطلوب يعتمد بشكل كلي على ما ورد في هذا الحديث من معنى ومضمون وبقطع النظر عن مسألة استخلافه في تلك الواقعة أو عدم استخلافه، ولذلك يتم الاستدلال به على المطلوب حتى على تقدير تلبية النبي ﷺ لطلب علي عليه السلام الخروج معه للجهاد، بل حتى على تقدير عدم معرفة السبب الذي من أجله صدر هذا الحديث، ولذلك فلو فرض أن النبي ﷺ قد قال: «علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، ولم يكن قد استخلفه في حياته ولو لمرة واحدة، فمع هذا يتم الاستدلال على المطلوب؛ لأن الاستدلال يعتمد اعتماداً كلياً على معرفة وتحديد المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى والتي منها كونه وزيره وخليفته، وكونه نافذ الأمر من بعده، والتي قد ثبتت بمقتضى هذا الحديث لعلي بن أبي طالب عليه السلام، فمثل هذا الإشكال لا يناسب من له أدنى معرفة بطرق الاستدلال.

الدليل الخامس: حديث الثقلين

ورد في الروايات أن النبي ﷺ قال في أكثر من مورد وواقعة: «إني تارك فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»^(١).

وفي رواية أخرى: «إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله، وأهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»^(٢).

(١) مسند احمد، ج ٢، ص ١٤، وص ١٧، وص ٢٦، وص ٥٩، وج ٤، ص ٢٧١، فضائل الصحابة لابن حنبل، ج ٢، ص ٥٧٢، وص ٧٧٩، فضائل الصحابة للنسائي، ص ١٥، المستدرک على الصحيحين، ج ٢، ص ١٠٩، وص ١٤٨، مسند أبي الجعد، ص ٢٩٧، كتاب السنة، ص ٦٢، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٧، ص ٣٠، السنن الكبرى للنسائي، ج ٥، ص ٤٥، وص ١٢٠، كنز العمال، ج ١، ص ١٨٦، خصائص أمير المؤمنين، ص ٩٢، مسند أبي يعلي، ج ٢، ص ٢٩٧، وص ٣٠٢، وص ٣٧٦، المعجم الصغير، ج ١، ص ١٣١، وص ١٢٥، المعجم الأوسط، ج ٢، ص ٢٧٤، وص ١٨٠، وج ٤، ص ٣٢، المعجم الكبير، ج ٢، ص ٦٦، وج ٥، ص ١٥٤، وص ١٦٦، وص ١٧٠، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٩٤، الصواعق المحرقة، ج ٢، ص ٤٢٨، وقال عنه: «وسنده لا بأس به».

(٢) مسند احمد، ج ٥، ص ١٨٢، مجمع الزوائد، ج ١، ص ١٧٠، وقال عنه: «رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات»، وقال في ج ٩، ص ١٦٢: «رواه أحمد وإسناده جيد»، المعجم الكبير، ج ٥،

وجاء في صحيح مسلم عن زيد بن أرقم قال: «قام رسول الله ﷺ يوماً فبينا خطيباً بماء يدعى خمأً بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكر، ثم قال: أما بعد، ألا أيها الناس، فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله، فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي»^(١).

تقريب الاستدلال بهذا الحديث من خلال ثلاثة أمور:

لقد بين النبي ﷺ في هذا الحديث ثلاثة أمور:

الأول: إن العترة وأهل البيت عليهم السلام قرين للقرآن الكريم.

الثاني: إن أحدهما ملازم للآخر ولن يفترقا.

الثالث: إن التمسك بالقرآن والعترة موجب للحفاظ من الضلال والانحراف.

مقتضى الأمر الأول:

وبمقتضى الأمر الأول من الأمور الثلاثة المتقدمة، فإن النبي ﷺ قد أخبر بأن ما يتمتع به القرآن الكريم من مواصفات من حيث كونه معصوماً من الخطأ والضلال، وكونه مرجعاً للأمة بعد وفاته، فهو ثابت لأهل البيت عليهم السلام أيضاً؛ لأن هذا هو مقتضى كون أحدهما قريناً للآخر، ثم إنه لا معنى لتركهما معاً إلا أن تكون هناك مناسبة بينهما؛ إذ الترك هنا ليس بمعنى مجرد الإخبار عن أن النبي ﷺ إذا ارتحل عن هذه الدنيا فسوف يبقى القرآن والعترة من بعده، فإن هذا المعنى لا صدور الرجال، وكذلك من المعلوم بقاء أهل بيته وعترة عليهم السلام، فالمعنى الذي يريد النبي ﷺ بيانه بهذا الحديث وبقوله: «إني تارك فيكم»، هو: أن خليفتي عليكم بعد وفاتي هو القرآن والعترة من

ص ١٥٣ الحديث رقم ٤٩٢١، وجاء عن المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢٠، أنه قال: «قال الهيثمي: رجاله موثقون، ورواه أيضا أبو يعلى بسند لا بأس به، والحافظ عبد العزيز بن الأخضر، وزاد أنه قاله في حجة الوداع، وهم من زعم وضعه كابن الجوزي، قال السهومي: وفي الباب ما يزيد على عشرين من الصحابة»، الدر المنثور، ج ٢، ص ٦٠، الجامع الصغير، ج ١، ص ٤٠٢، الحديث رقم ٢٦٢١، كنز العمال، ج ١، ص ١٧٢، الحديث رقم ٨٧٢، وص ١٨٦، الحديث رقم ٩٤٧. (١) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٢.

أهل البيت عليهم السلام، وهذا المعنى تؤكدُه بعض التعابير التي جاءت في روايات أخرى من قبيل: «إني تارك فيكم خليفتين» كما تقدم.

مقتضى الأمر الثاني:

وبمقتضى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة، يثبت أن أهل البيت الذين خلفهم النبي صلى الله عليه وآله في أمته هم معصومون من الضلال والانحراف؛ وذلك لأن القرآن محفوظ من الزيغ والانحراف وهو معصوم قطعاً؛ إذ لا يأتيه الباطل لا من بين يديه ولا من خلفه، وقد تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه من كل أشكال التحريف؛ إذ قال عنه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١)، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد وأن يكون من هو قرين لهذا الكتاب وإنه لا يفترق عنه معصوماً أيضاً، وإلا فلو أمكن افتراض صدور الظلم أو الذنب والانحراف عن أهل البيت عليهم السلام في أية لحظة وأي آن من الزمان، فهذا يعني افتراقهم عن القرآن، وافتراق القرآن عنهم في تلك اللحظة وفي ذلك الآن، وهو ما ينافي ما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله من عدم الافتراق بينهما بنحو أبدي، حيث إن النبي صلى الله عليه وآله (ب) يفيد التأييد.

مقتضى الأمر الثالث:

وبمقتضى الأمر الثالث - ووفقاً لجميع ما تقدم - يثبت أن الرسول صلى الله عليه وآله أمرنا بالتمسك بهم ولزوم الرجوع إليهم في كل شيء، وعدم جواز الرجوع إلى غيرهم في كل ما يتعلق بأمر الدين والدنيا بالمعنى الذي يكون ذلك الغير في عرضهم لا في طولهم؛ وذلك لأن الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام موجب للقطع بعدم الضلال؛ إذ قال: «لن تضلوا بعدي أبداً»، وأما الرجوع إلى غيرهم، فإن لم نقل إنه موجب للضلال - لأن المناط في الضلال أو الانحراف وعدمه هو مدى متابعة الحجة الشرعية أو عدم متابعتها، وقد قامت الحجة بمقتضى هذا الحديث بلزوم الرجوع إليهم لا إلى سواهم - فلا أقل من القول بأن الرجوع إلى غيرهم يحتمل معه الوقوع في الضلال والانحراف، وهو ما فيه من الضرر المحتمل، والذي يقضي العقل بلزوم دفعه، ولا يدفع إلا بالرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام.

دلالة الحديث على أمرين رئيسيين:

ومن مجموع ما تقدم، يظهر بوضوح دلالة الحديث على أمرين رئيسيين:

الأول: عصمة أهل البيت المشار إليهم بهذا الحديث، والذين حددهم النبي ﷺ وأشار إليهم في أكثر من مورد وواقعة .

الثاني: وجوب التمسك بهم، ولزوم الرجوع إليهم في كل ما يتعلق بأمر الدين والدنيا، وعدم جواز الرجوع إلى غيرهم في ذلك ، وهذا ما أشار إليه المناوي في فيض القدير عند شرحه لهذا الحديث حيث قال: «(لن يفترقا)، أي: الكتاب والعترة، أي: يستمرا متلازمين (حتى يردا على الحوض)، أي: الكوثر يوم القيامة، زاد في رواية: كهاتين، وأشار بأصبعيه، وفي هذا مع قوله أولاً: إني تارك فيكم، تلويح بل تصريح بأنهما كتوأمين خلفهما ووصى أمته بحسن معاملتهما وإيثار حقهما على أنفسهما واستمساك بهما في الدين، أما الكتاب فلأنه معدن العلوم الدينية والأسرار والحكم الشرعية وكنوز الحقائق وخفايا الدقائق، وأما العترة، فلأن العنصر إذا طاب أعان على فهم الدين، فطيب العنصر يؤدي إلى حسن الأخلاق ومحاسنها تؤدي إلى صفاء القلب ونزاهته وطهارته»^(١).

وبمقتضى ذلك، يكون هذا الحديث دالاً وبشكل واضح على تنصيب الإمام علي عليه السلام لإمامة وقيادة الأمة بعد وفاة النبي ﷺ، الأمر الذي يعني بطلان وعدم مشروعية كل ما حصل في السقيفة وما ترتب عليه.

دلالة الحديث على ما ذكرنا تتم من ثلاث جهات:

الأولى: دلالة على عصمة أهل البيت عليه السلام، ومن كان معصوماً وجب أن يكون هو الإمام دون غيره.

الثانية: دلالة على وجوب التمسك بهم الذي يضمن من الضلال والانحراف، وأما التمسك بغيرهم فلا يؤمن معه من الضلال والانحراف.

الثالثة: دلالة على تنصيبهم للخلافة من بعده بنص الحديث، حيث قال: «إني تارك فيكم خليفين».

الإشكالات التي أثيرت حول حديث الثقلين:

هناك جملة من الإشكالات قد أثيرت على هذا الحديث وما تم استقاداته منه من مدلول، ومنشأ هذه الإشكالات جميعاً هو: إن الالتزام بهذا الحديث ومدلوله بالشكل الذي تقدم يلزم منه الحكم

(١) فيض القدير، ج ٢ ، ص ٢٠ .

على ما حصل في سقيفة بني ساعدة بعدم المشروعية، الأمر الذي يعني الحكم على الصحابة أو على الأقل بعضهم بالانحراف والتغيير والتبديل في ما أمر به النبي ﷺ وما أخبر عنه، ومن الواضح أن هذا لا يناسب الالتزام بعدالة عموم الصحابة، بل لابد من الالتزام بأحد الأمرين: إما الالتزام بهذا الحديث وما نتج عنه من مدلول، وبالتالي الحكم على بعض الصحابة بالانحراف، وإما الالتزام بعدالة جميع الصحابة، الأمر الذي يقتضي: إما إنكار أصل الحديث، وإما الالتزام بتأويله وإخراجه عن ظاهره، وإن كان جلياً وواضحاً.

وفي ما يلي، نحاول استعراض أهم تلك الإشكالات، ونقوم بدراستها وتقييمها بموضوعية، وعلى الباحث الموضوعي أن ينظر إلى هذا الحديث وما يثار حوله من إشكالات دون أن يمنعه التعصب والعناد من التأمل في ما يمكن أن يترتب عليه من نتائج، وأن يمعن النظر في هذا الحديث وتلك الإشكالات بموضوعية تامة وبقطع النظر عن التبني المسبق لعدالة جميع الصحابة؛ لأننا قد أكدنا سابقاً أن البحث الموضوعي يقتضي أن تبحث هذه الأمور ابتداءً في عرض واحد، وأن لا نجعل من أحدها عائقاً يحول دون التمكن من استكشاف الحقيقة في الأمر الآخر.

الإشكال الأول: المنع من صحة هذا الحديث

إن الاستدلال بهذا الحديث يتوقف على إثبات صدوره، وصحته، ولا دليل على ذلك.

جواب الإشكال:

لا إشكال في صحة حديث الثقلين بلفظ: «وعترتي أهل بيتي»؛ فقد قال عنه الهيثمي: «رجاله موثقون، ورواه أيضاً أبو يعلى بسند لا بأس به، والحافظ عبد العزيز بن الأخضر، وزاد أنه قاله في حجة الوداع، وهم من زعم وضعه كابن الجوزي، قال السهودي: وفي الباب ما يزيد على عشرين من الصحابة»^(١). وقال أيضاً: «رواه أحمد وأسناده جيد»^(٢). وجاء عن ابن كثير قوله: «قال شيخنا أبو عبد الله الذهبي: وهذا حديث صحيح»^(٣). وقال عنه أيضاً: «رواه ابن عساكر بطوله من طريق معروف كما ذكرنا»^(٤). وقال الهيثمي: «وفي رواية صحيحة: كأنني قد دعيت فأجبت، إني قد

(١) نقلاً عن: فيض التقدير، ج ٣، ص ٢٠.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٦٢.

(٣) البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٢٨.

(٤) المصدر السابق، ج ٧، ص ٢٨٦.

تركت فيكم الثقلين، أحدهما آكد من الآخر، كتاب الله عز وجل، وعترتي، أي: بالمشاة، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليّ حوضي، وفي رواية: وإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض، سألت ربي ذلك لهما، فلا تقدموهما فتهلکوا، ولا تقصروا عنهما فتهلکوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم، ولهذا الحديث طرق كثيرة عن بضعة وعشرين صحابياً^(١).

الإشكال الثاني: معارضة هذا الحديث بحديث «وسنتي»

إنّ حديث الثقلين بلفظ: «وعترتي أهل بيتي» معارض بمثله بلفظ: «وسنتي»، ومعه، يبطل الاستدلال به على المطلوب.

جواب الإشكال:

لا شك ولا إشكال في وجوب الرجوع إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وأنّ التمسك بهما موجب للحفظ من الضلال والانحراف؛ إذ تعتبر السنة النبوية المرجع لبيان وتوضيح ما جاء في القرآن الكريم من أحكام ونظريات، وهذا المعنى ثابت حتى لو لم يصح حديث: «كتاب الله وسنتي»؛ إذ كون الكتاب والسنة هما المرجع مما لا شك فيه، أما الكتاب فواضح، وأما السنة النبوية، فيكفي فيها قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٢)، وهذا عام في كل ما يصدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل، ولا نعني بالسنة إلا هذا، ولكن الإشكال في معرفة وتحديد ما هو من السنة وما هو ليس منها؛ إذ المقصود بالسنة التي يجب الرجوع إليها هي قول النبي ﷺ وفعله وتقريره لا مجرد ما ينقله الرواة على أساس أنّه منها؛ لأنّ ما يقوله الرواة هو الحاكي عن السنة وليس نفس السنة التي أمرنا بالرجوع إليها، ومن المعلوم أنّ ليس كلما قال الراوي: «إنّ الرسول قال كذا أو كذا» فهو صادر منه؛ إذ لا ملازمة بين قول الراوي وبين الصدور عن النبي ﷺ؛ وذلك لاحتمال الخطأ والاشتباه والنسيان، بل وحتى تعتمد الكذب عليه، ومن المعلوم أن إرجاع الأمة إلى القرآن الكريم ووجوب التمسك به إحالة لهم إلى شيء واضح ومحدد ومعلوم؛ لأن القرآن الكريم قد تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه من الضياع والتزوير والتحريف؛ إذ قال عنه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٣)، وقال أيضاً:

(١) الصواعق المحرقة، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) سورة الحجر: ٩.

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(١)، وقد تحدى الله القوم في أن يأتوا بسورة من مثله ولم يتمكنوا من ذلك، وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى القرآن الكريم، فسوف يكون الإرجاع إليه أمراً معقولاً ومقبولاً، وأما بالنسبة إلى السنّة النبويّة فهي معرضة للتزوير والتحريف والدس، وهذا ما أكد عليه النبي ﷺ وحذر منه الأمة جميعاً، وقد الفت كتب كثيرة بعنوان الأكاذيب والموضوعات، الأمر الذي يجعل الوصول إلى السنّة الحقيقية والواقعية أمراً في غاية الصعوبة، فربما يرى شخص ما أن هذا من السنّة ويرى آخر أن هذا ليس منها، فسوف يكون إحالة النبي ﷺ أمته إلى سنته والحال كما عرفت إحالة إلى المجهول؛ لأنّ السنّة النبوية ليست محددة ومعلومة ومحفوظة كالقرآن الكريم حتى يعقل الإحالة إليها، وعليه لا بد من وجود مرجع محدد وواضح يتم من خلاله معرفة ما هو من السنّة الحقيقية وما هو ليس منها، فإذا تبين هذا نقول:

ورد في الروايات حديثان عن النبي ﷺ أحدهما بلفظ: (كتاب الله وسنتي)، والآخر بلفظ: (كتاب الله وعترتي أهل بيتي)، فإن التزمنا بصدورهما معاً فسوف يكون الإرجاع إلى أهل البيت ﷺ إرجاعاً إلى سنته أيضاً؛ لأنهم سوف يكونون المرجع لمعرفة ما هو من السنة وما هو ليس منها، وإن التزمنا بصدور أحدهما دون الآخر باعتبار أن الصادر عنه ﷺ حديث واحد مردد بين كونه بلفظ: (وسنتي) أو بلفظ: (وعترتي) فلا مناص من ترجيح الحديث الذي ورد بلفظ (وعترتي أهل بيتي)؛ وذلك لأنّ الإرجاع إلى أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً يؤدي كلا المعنيين من دون أن نواجه مشكلة الإحالة إلى المجهول، فإنّ أهل البيت أدري بما في البيت، فهم اعرف بسنته من غيرهم، فالإرجاع إليهم إرجاع إلى سنته قطعاً.

عدم إمكان الالتزام بصدور حديث: «وسنتي» لئولده فقط:

وأما لو قيل بصدور حديث (وسنتي) فقط، فهذا يلزم منه أمور لا يمكن الالتزام بها، وهي كالتالي:

الأمر الأول: الإحالة إلى أمر مجهول؛ لما ذكرناه من أنّ السنة الحقيقية والواقعية ليست واضحة ومحددة، وأنّ ما يعتقدّه الصحابة أنفسهم أنّه من السنة فهو مورد اختلاف الصحابة أنفسهم، ومعه لا يمكن أن يكون ما هو مختلف فيه قريباً لما هو مصون من أيّ اختلاف، بل لا

يصح القول بأنهما لا يفترقان، والحال أنه في حالة الاختلاف بين الصحابة فإن أحدهما مفارق للقرآن قطعاً.

الأمر الثاني: إن الإرجاع إلى السنة الظاهرية- أي: ما يعتقده الصحابة أنه من السنة- إرجاع إلى الصحابة أنفسهم، فيصبح قوله ﷺ: «إني تارك فيكم كتاب الله وسنتي» في قوة قوله: «إني تارك فيكم أيها الصحابة كتاب الله وأنتم»، وهذا لا معنى له إلا إذا قيل بأن الخطاب موجه للأمة من غير الصحابة، وهذا خلاف الظاهر جداً.

الأمر الثالث: إن كان المقصود من السنة هو السنة الظاهرية، فقد تقدم ما يلزم منه، وإن كان المقصود منها السنة الواقعية- كما هو الصحيح- فيلزم منه تحصيل لما هو حاصل، وخلو الكلام عن أي فائدة تذكر؛ إذ لا إشكال في أن السنة النبوية بهذا المعنى لن تفارق القرآن، وهذا معلوم بالضرورة، فأبي معنى للتبنيه عليه والإخبار به، بل لا موضوع للافتراق أصلاً بعد وفاة النبي ﷺ؛ إذ لا حدوث جديد لها بعد وفاته؛ لأن سنة النبي ﷺ هو ما صدر عنه في حال حياته فقط، وأما ما ينقله الصحابة من بعده فإن كان مطابقاً للواقع، فهو حاكٍ عن السنة وليس نفس السنة، وإن كان مخالفاً لها، فهو ليس من السنة قطعاً، بل لا يصح الإرجاع إليه من قبل النبي ﷺ.

الأمر الرابع: أنه لا وجه معقول لتأكيد النبي ﷺ بلزوم الرجوع إلى سنته إلا دفع توهم عدم جواز الرجوع إليها، والحال أنه لا يعتقد مسلم، بل لا يتوهم أنه لا يجب الأخذ بسنة النبي ﷺ، وإلا لزم من ذلك عدم وجوب الأخذ بالقرآن أيضاً؛ وذلك من جهات ثلاث:

الأولى: إن الذي جاءنا بالقرآن الكريم هو النبي ﷺ، وهذا يعني وجوب الأخذ بكل ما جاء به سواء كان قرآناً أو سنةً.

الثانية: إن توهم عدم وجوب الأخذ بسنة النبي ﷺ يلزم منه عدم وجوب الأخذ بالقرآن الكريم أيضاً؛ وذلك لأن الذي أوجب علينا الأخذ به بحسب الفرض هو هذا الحديث الذي يقول: «إني تارك فيكم كتاب الله وسنتي»، وهذا الحديث يكون من السنة قطعاً لو كان قد صدر فعلاً من النبي ﷺ.

الثالثة: إن الإرجاع إلى القرآن إرجاع إلى السنة أيضاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، فأبي معنى بعد ذلك لأن يقول: كتاب الله وسنتي، ما دام الإرجاع إلى الكتاب إرجاعاً إلى السنة لا محالة.

ترجيح حديث (كتاب الله وعترتي) عند التعارض:

ومن هنا، يعلم ما في قوله ﷺ: «وإنهما لن يفترقا» من قرينة قطعية على ترجيح حديث: «كتاب الله وعترتي أهل بيتي»؛ لأنّ مثل هذا المعنى هو الذي يكون بحاجة إلى تأكيد وإخبار منه ﷺ؛ إذ إنّ احتمال مفارقة أهل البيت ﷺ للقرآن الكريم في نفسه وبقطع النظر عن أي شيء آخر وارد، فتكون فائدة قوله: «لن يفترقا»، هي نفي هذا الاحتمال، وبالتالي إخبار عن عصمتهم مضافاً إلى تحقق الموضوع لمثل هذا الإخبار، وذلك لأنّ أهل البيت ﷺ سوف يتعاملون مع القرآن الكريم بعد وفاة النبي ﷺ، الأمر الذي يحتمل معه افتراقهم عن القرآن بالنحو الذي يذهبون إلى خلاف ما في القرآن الكريم من أحكام طيلة وجودهم، فجاء قول النبي ﷺ لكي ينفي مثل هذا الاحتمال ويخبر بأنهم لا يفترقون عن القرآن في شيء، وهذا بخلاف السنة النبوية فإن احتمال مفارقتها للقرآن بعد وفاة النبي ﷺ لا موضوع له أصلاً؛ إذ لا سنة حادثه بعد وفاة النبي ﷺ، وما يعتقدُه الصحابة أنّه من السنة لا طريق للجزم بأنّه منها فعلاً، كيف وقد اختلف الصحابة فيما بينهم في ذلك اختلافاً كثيراً؟!!

وعلى كل حال، فإنّ حديث: «وسنتي» على فرض صدوره لا يمكن أن يكون صادراً لوحده، بل لابد وأن يكون معه حديث: «كتاب الله وعترتي أهل بيتي»، وبذلك تكون فائدة الإرجاع حينئذٍ واضحة جداً، وهي تحديد المرجع الذي يتم على أساسه معرفة ما هو من السنة قطعاً مما هو ليس منها، بعد العلم بأنّ ليس كل ما ينقله الصحابة على أنّه من السنة هو كذلك، ومعه يكون الإرجاع إليها بدون تحديد المرجع في التشخيص لغواً صرفاً، كما أنّ لزوم الرجوع إلى السنة الحقيقية بديهي جداً.

إن قلت: بناءً على القول بأنّ إمامة علي بن أبي طالب ﷺ قد نصّ عليها القرآن الكريم، يكون إرجاع الأمة إلى القرآن إرجاعاً لها إلى أهل البيت ﷺ، وهذا يعني كفاية الإرجاع إلى القرآن في تحقق الإرجاع أهل البيت ﷺ.

كان الجواب: أولاً؛ إنّ الفرق بين الأمرين واضح جداً؛ وذلك لأنّ النصّ على علي بن أبي طالب ﷺ في القرآن الكريم لم يكن مورد قبول جميع المسلمين، حتى يقال إنّ الإرجاع إلى الكتاب إرجاعاً إلى أهل البيت ﷺ، بخلاف سنة النبي ﷺ؛ فإنّ لزوم الرجوع إليها مورد اتفاق جميع المسلمين.

ثانياً: على تقدير كون النص على إمامة أهل البيت عليهم السلام في القرآن الكريم مورد اتفاق جميع المسلمين، فللحديث فائدة مهمة، وهي إخباره عليه السلام عن عصمتهم التي ليست هي مورد قبول بين جميع المسلمين؛ بخلاف السنة النبوية فكونها معصومة كالقرآن مما لا يختلف فيه اثنان من المسلمين.

الدليل السادس: حديث السفينة

جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «إِنَّ مَثَلَ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَسَفِينَةِ نُوحٍ، مِنْ رَكِبَهَا نَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ»^(١).

تقريب الاستدلال:

إِنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله - بهذا الحديث - قد شبه أهل بيته - وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام - بسفينة نوح، التي أُنقذ فيها من ركبها من الغرق الذي كان يهددهم في ذلك الوقت من الطوفان العظيم، وهلك من لم يركبها بالغرق، ومقتضى هذا التشبيه أن أهل البيت عليهم السلام كالسفينة في وقت الطوفان الذي يهدد بالغرق والهلاك، وهذا إخبار صريح من النبي صلى الله عليه وآله بأن هناك طوفان قادم على الأمة بعد وفاته وهو مستمر إلى قيام الساعة، وهو كناية عن الفتنة والنزاع والخلاف في أمر الدين، وقد بين النبي صلى الله عليه وآله أن طريق النجاة هو ركوب هذه السفينة وإلا الغرق والهلاك، وهذا يعني لزوم التمسك بأهل البيت عليهم السلام بكل أقوالهم وأفعالهم وسلوكياتهم، وأن كل ما عدا ذلك فهو موجب للهلاك، وهذا يعني أن أهل البيت عليهم السلام هم المرجع الوحيد للأمة في كل شؤونهم، وهم المقياس لما ينجي وما يهلك، ولا نعني بالإمامة سوى هذا المعنى.

فإذا أخذنا هذا المعنى وتأملنا في ما حدث في واقعة السقيفة، لا بد وأن نحكم عليه حينئذٍ بعدم المشروعية؛ لأنه ينافي هذا الحديث صراحة؛ إذ كان الواجب على الأمة - لكي تتجو من الغرق والهلاك الذي أحدثه طوفان موت النبي صلى الله عليه وآله - التوجه إلى سفينة النجاة المتمثلة بالإمام علي عليه السلام.

(١) أخرجه: الحاكم في المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ٢٤٢ وقال عنه: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٢، ص ٦٥٨، و ج ١، ص ٦٦٠، المعجم الكبير، ج ٢، ص ٤٦، والأوسط، ج ٤، ص ١٠، و ج ٥، ص ٢٥٥، و ج ٦، ص ٨٥، والصغير، ج ١، ص ١٣٩، و ج ٢، ص ٢٢، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٦٨، الدر المنثور، ج ١، ص ٧٢، و ج ٢، ص ٣٢٤، الجامع الصغير، ج ١، ص ٢٧٢، و ج ٢، ص ٥٢٢، تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ٩٠.

لمعرفة ما يؤول إليه أمرها بعد وفاة النبي ﷺ، بدلاً من اجتماعهم في سقيفة بني ساعدة واختلافهم وتنازعهم على أمر الإمامة والخلافة، الذي هو من أعظم أمور الدين وأشدّها خطراً، وإذا لم تكن سفينة أهل البيت ﷺ وعظمتها بهذه الدرجة من الوضوح عند الصحابة في بدايات الدعوة الإسلامية، فقد صدر عن النبي ﷺ من الأحاديث والروايات - وخصوصاً في السنوات الأخيرة من عمره الشريف - ما يكفي لبيانها، يضاف إلى ذلك بيان الإمام علي عليه السلام لموقفه مما حدث في السقيفة قولاً وسلوكاً، وما امتناعه عن البيعة لمدة ستة أشهر إلا بيان شافي لعدم مشروعية ما حصل في السقيفة، لقد كان ينبغي لمن يريد أن يركب سفينة النجاة من الأمة أن يلتزم ما التزمه الإمام علي عليه السلام من مواقف لكي ينجو بنفسه من ذلك الطوفان الذي أخبر عنه النبي ﷺ بمقتضى هذا الحديث، فإن إخباره ﷺ حق، ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^(١).

الدليل السابع: حديث: «لن يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك»

جاء عن الإمام أحمد بن حنبل في مسنده عن علي عليه السلام أنه قال: «لما نزلت عشر آيات من براءة علي النبي ﷺ، دعا النبي ﷺ أبا بكر فبعثه بها ليقراها على أهل مكة، ثم دعاني النبي ﷺ فقال لي: أدرك أبا بكر، فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه فاذهب به إلى أهل مكة فاقرأه عليهم، فلحقته بالجحفة فأخذت الكتاب منه، ورجع أبو بكر إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، نزل في شيء؟ قال: لا، ولكن جبريل جاءني فقال: لن يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك»^(٢)، وقد جاء نفس هذا المضمون بألفاظ مختلفة في روايات أخرى كثيرة، منها: قوله ﷺ عندما نزلت سورة براءة: «لا يبلغها عني إلا رجل من أهل بيتي»^(٣)، ومنها: قوله ﷺ: «لا يؤدي عني إلا رجل من أهل بيتي»^(٤)، ومنها: قوله ﷺ في

(١) يونس: ٣٢.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ١٥١، فتح الباري، ج ٨، ص ٢٣٩، و ص ٢٤١، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٣١١، الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٠٩، فتح القدير، ج ٢، ص ٢٢٤، مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٢٩، تحفة الأحوذى، ج ٨، ص ٢٨٦، الفصول في الأصول، ج ٣، ص ٢٤٢، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٢٤٨.

(٣) المصنف لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٥٠٦، مسند أبي يعلى، ج ٥، ص ٤١٢، كنز العمال، ج ٢، ص ٤٣١، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٣٠٥.

(٤) فتح الباري، ج ٨، ص ٦٦، جامع البيان، ج ١٠، ص ٨٤، تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٣٤٧، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٤٤.

نفس القصة: «أمرت ألا يبلغه إلا أنا أو رجل مني»^(١)، ومنها: قوله ﷺ في نفس القصة: «لا يؤدي عني إلا أنا أو رجل مني»^(٢)، ومنها: قوله ﷺ في نفس القصة: «لا يبلغها إلا أنا أو رجل من أهل بيتي»^(٣)، ومنها: قوله ﷺ في نفس القصة: «لا يؤدي عني إلا أنا أو رجل من أهل بيتي»^(٤)، ومنها: قوله ﷺ في نفس القصة: «أمرت أن أبلغها أنا أو رجل من أهل بيتي»^(٥).

تقريب الاستدلال:

مضافاً إلى جميع ما تقدم من الأدلة على إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام، فإنّ مما يمكن أن يستدل به على كون الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ ثابتة لعلي بن أبي طالب عليه السلام دون غيره من الناس، هو ما يكشف عنه هذا الحديث المروي في تلك القصة المعروفة بتبليغ ما نزل من سورة براءة، فإنّه يدل بشكل قاطع على أنّ تبليغ أوامر الله سبحانه وتعالى وتعاليمه منحصر بالنبي ﷺ أو بشخص منه، وقد رشح النبي ﷺ لهذه المهمة علي بن أبي طالب عليه السلام ليقوم مقامه، والملفت للنظر، أنّ الأمر لم يكن ابتداءً وبمبادرة من النبي ﷺ، بل جاء بعد أن أرسل النبي ﷺ أبا بكر بتلك الآيات، وبعد أن انطلق من مكانه حتى وصل إلى الجحفة، ثم جاءه الأمر من الله سبحانه وتعالى بأن لا يتولى مثل هذا الأمر إلا هو أو رجل منه، وفي هذا دلالة واضحة وإشارة إلى مكانة الإمام علي عليه السلام وموقعه من الله ونبيه ﷺ، وأنّ هذه المكانة قد اختصّ بها علي بن أبي طالب عليه السلام دون غيره من الصحابة، وفيه دلالة أيضاً على إلفات نظر الصحابة إلى أنّه لا يحق لأي شخص - مهما كان - أن يتولى هذه المهمة وغيرها مما يرتبط بأمر الدين إلا بأمر الله سبحانه وتعالى.

ومن المعلوم أنّ مقام الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ من أعظم مصاديق التبليغ عنه وعن الله سبحانه وتعالى، فهل يعقل أن يترك أمره للناس أنفسهم؟! وإذا كان النبي ﷺ هو من أرسل

(١) مجمع الزوائد، ج ٣، ص ٢٣٩ وقال عنه: «قلت في الصحيح بعضه رواه أحمد ورجاله ثقات»، كنز العمال، ج ٢، ص ٤١٧.

(٢) السنن الكبرى للسائني، ج ٥، ص ١٢٩، خصائص أمير المؤمنين، ص ٩٢، الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٣) مسند أحمد، ج ٢، ص ٢١٢، فتح الباري، ج ٨، ص ٢٤١، تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٢٤٦، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٤٦.

(٤) شواهد التنزيل، ج ١، ص ٣٠٨.

(٥) البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٩٤، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٣١٢، تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٢٤٧.

، جامع البيان، ج ١٠، ص ٨٣.

لتبليغ تلك الآيات ومع ذلك نزل عليه جبرئيل عليه السلام بهذا التأكيد والحال أن النبي صلى الله عليه وسلم كان حياً وبإمكانه مراقبة الموقف، كما أن المهمة لا تتعدى مجرد تبليغ المشركين وقراءة تلك الآيات عليهم، والأمر في ما جاءت به تلك الآيات واضح جداً ولا يحتاج إلا إلى مجرد إيصالها لهم، فما بالك بتبليغ الدين كله، والحال أن أحكامه ليست بتلك الدرجة من الوضوح لكل أحد وأن أكثرها بحاجة إلى بيان وتوضيح، وقد اختلف المسلمون فيها في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فكيف بهم ما بعد وفاته؟ ولا يوجد أي تفسير معقول يبرر ذلك الموقف من جهة، وقول جبرائيل للنبي صلى الله عليه وسلم: «لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك» من جهة أخرى إلا الذي أثبتناه، ويؤكد ذلك ما جاء عن المباركفوري بقوله: «وفيه إيماء إلى أن إمارته إنما تكون متأخرة عن خلافة الصديق كما لا يخفى عن ذوي التحقيق»^(١)؛ حيث استفاد منه الإيماء إلى الإمارة والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنه أخطأ بقوله: «إن إمارته إنما تكون متأخرة عن خلافة الصديق»، فالصحيح أن يقال: وفيه إيماء إلى عدم مشروعية أي إمارة سابقة على إمارته صلى الله عليه وسلم.

لا اختصاص لهذا الحديث بهذه القصة:

ثم إنه ينبغي الالتفات إلى أنه لا اختصاص لهذا الأمر بهذه القصة؛ وذلك للأمر التالية:

الأول: عدم وجود أي مبرر معقول لتفسير نزول جبرائيل على النبي صلى الله عليه وسلم وأمره بأن يرجع من أرسله أولاً وتكليف علي بن أبي طالب عليه السلام ليتولى هذا الأمر، حتى لو فرض عدم أهلية أبي بكر للتحدث باسم النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذه الأمور - أي من قبيل نقض العهد - إذ غاية ما يمكن فرضه في المقام هو عدم تصديق المشركين من أهل مكة بما أراد النبي صلى الله عليه وسلم إيصاله إليهم وإخبارهم به، ومن المعلوم أن هذا - أي عدم التصديق - يعود ضرره على المشركين أنفسهم وليس على المسلمين؛ إذ لا يوجد ما يمكن أن يتصور كونه ضرراً على المسلمين، وهذا واضح لمن تأمل في مدلول الآيات القرآنية التي أراد النبي صلى الله عليه وسلم تبليغها للمشركين.

الثاني: إن قول جبرائيل للنبي صلى الله عليه وسلم: «لا يبلغ عنك»، يأبى عن التخصيص بهذه القصة وإن كان مورده ذلك؛ لأن العبرة بعموم اللفظ وإن كان مورده خاصاً، وإلا كان الأولى أن يقال: «لا يبلغها عنك»، أو: «لا يبلغ هذا الأمر عنك»، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على التخصيص.

الثالث: إن هذا التركيب اللغوي للحديث - لو غضضنا النظر عن القصة التي صدر بسببها - إنما

أن يكون دالاً على الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ بلا فصل، وإما أن لا يكون دالاً على ذلك، فإن كان الثاني، فلا موجب للبحث عن اختصاصه بهذه القصة أو عدم اختصاصه، وإن كان الأول، فلا يجدي نفعاً القول باختصاصه بهذه القصة حتى لو كان مورده صالحاً في نفسه للتخصيص؛ وذلك لأنّ مثل هذا المضمون قد ورد مستقلاً عن هذه القصة، فقد روى عن النبي ﷺ أنّه قال: «علي مني وأنا منه، ولا يؤدي عني إلا علي»^(١)، وأنّه قال في يوم الغدير: «هذا وليي والمؤدي عني»^(٢). وجاء في مسند أحمد أنّه ﷺ قال في حجة الوداع: «علي مني وأنا منه، ولا يؤدي عني إلا أنا أو علي»^(٣).

ومما ذكرنا يتبين فساد ما ذهب إليه ابن حجر وغيره من أنّ المراد خصوص القصة المذكورة لا مطلق التبليغ^(٤).

فلا يمكن لعاقل بعد ذلك أن يدعي أنّ النبي ﷺ مات ولم يعين من يقوم مقامه لأداء تلك المهمة التي لم تنته بعد؛ إذ الأمر ليس مجرد وجود القرآن بين أيدي المسلمين؛ لأنّ قضية تبيينه وتوضيح ما فيه ليس بالأمر المتيسر لكل الناس في ذلك الوقت، كما أنّ السنة النبوية بحاجة أيضاً إلى تبيين وتوضيح؛ لأنّ الصحابة أيضاً كانوا مختلفين في ما بينهم في ذلك، فلا بد من وجود مرجع يكون هو المبين للقرآن والسنة، والحافظ لهما من التحريف والتغيير والتبديل.

(١) سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٤٤، المصنف لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٤٩٥، الأحاد والمثاني، ج ٣، ص ١٨٣، كتاب السنة، ص ٥٨٤.

(٢) السنن الكبرى للنسائي، ج ٥، ص ١٠٧، و ص ١٣٤، خصائص أمير المؤمنين، ص ١٠١، كتاب السنة، ص ٥٥١، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٢٢، وقال عنه: «قال شيخنا الذهبي: هذا حديث حسن غريب».

(٣) مسند أحمد، ج ٤، ص ١٦٤ و ص ١٦٥، ومثله في: فضائل الصحابة للنسائي، ص ١٥، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٠٠، وقال عنه: «هذا حديث حسن غريب صحيح»، تحفة الأحوذى، ج ١٠، ص ١٥٢، كتاب السنة، ص ٥٥٢، السنن الكبرى للنسائي، ج ٥، ص ٤٥، و ص ١٢٨، المعجم الكبير، ج ١١، ص ٣١٦، الجامع الصغير، ج ٢، ص ١٧٧، كنز العمال، ج ١١، ص ٦٠٣، كشف الخفاء، ج ١، ص ٢٠٥، جامع البيان، ج ١٠، ص ٨٤، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٣١٧، و ص ٣١٩، الكامل لابن عدي، ج ٢، ص ٤٤٢، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٣٤٥، و ص ٢٤٦، سير أعلام النبلاء، ج ٨، ص ٢١٢، وقال عنه: «إسناده صحيح، رجاله رجال الشيخين»، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٢٢، و ج ٧، ص ٣٩٤.

(٤) فتح الباري، ج ٨، ص ٢٣٩.

فائدة مهمة: دلالة الحديث على أن أبا بكر ليس من النبي في شيء

إن هذا الحديث مضافاً إلى دلالته على ما تقدم، فإنه يدل أيضاً على أمرٍ في غاية الأهمية والوضوح، وهو الإخبار الصريح من الله سبحانه وتعالى بأن أبا بكر ليس من النبي ﷺ في شيء؛ إذ قال له الله تعالى على لسان جبرائيل بعد أن أرسل النبي ﷺ أبا بكر لتبليغ سورة براءة: «لن يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك»، وهذا يعني أن الذي أرسلته - أي: أبا بكر - ليس برجل منك، ومن المعلوم أنه ليس المقصود بـ(رجل منك) كونه من أقربائك؛ فإن هذا المعنى واضح البطلان؛ إذ لا دخل للقرابة بمسألة الدين وتبليغه، بل المقصود بذلك كونه ممن يكون منك بأمر الدين كنفسك، بحيث يكون تبليغه كتبليغك، ومقامه كمكانك، وحرصه على الدين كحرصك، وتحمله للأمانة كتحملك، ووجوب طاعته كوجوب طاعتك، إلى غير ذلك من الأمور التي تجعله رجل منك حقيقة وواقعاً.

ويدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١)؛ فإنه قد جعل إبتاعه مناطاً في كون الشخص منه أو ليس منه، ولا دخل للقرابة في ذلك.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾^(٢)؛ فإن الله سبحانه وتعالى قد خاطب نوحاً بأن ابنك ليس من أهلك، وهذا يعني أنه تعالى قد جعل المنطاف في كون الشخص من أهله هو إبتاع النبي وما يأمر به وليس مجرد القرابة النسبية، ويؤكد ذلك ما قاله البيهقي: «فأخرجه بالشرك عن أن يكون من أهل نوح»^(٣).

ويدل على ذلك أيضاً قوله ﷺ: «علي مني وأنا منه»؛ إذ من المقطوع به عدم كون المقصود بذلك أن علياً من قرابتي؛ فإن هذا المعنى واضح ولا يحتاج إلى بيان من النبي ﷺ، وعليه، فلا بد أن يكون المقصود أنه منه في كل ما كان له ﷺ سلوكاً ومنهجاً ومنزلةً وولايةً.

ويؤيد ذلك ما قاله العظيم آبادي في شرحه لقوله ﷺ: «رجل من أهل بيتي يزعم أنه مني

(١) سورة إبراهيم: ٣٦ .

(٢) سورة هود: ٤٥ و٤٦ .

(٣) السنن الكبرى للبيهقي، ج ٢، ص ١٥٢ .

وليس مني» حيث قال: «(رجل من أهل بيتي) تنبيهاً على أنه هو الذي يسعى في إثارتها أو إلى أنه يملك أمرها (يزعم أنه مني) أي: في الفعل، وإن كان مني في النسب، والحاصل أن تلك الفتنة بسببه، وأنه باعث على إقامتها (وليس مني)، أي: من أخلائي، أو من أهلي في الفعل، لأنه لو كان من أهلي لم يهيج الفتنة، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ أو ليس من أوليائي في الحقيقة، ويؤيده قوله: ﴿إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾، قال الأردبيلي: فيه إعجاز وعلم للنبوة، وفيه أن الاعتبار كل الاعتبار للمتقي وإن بعد عن الرسول في النسب، وأن لا اعتبار للفاسق والفتان عند رسول الله وإن قرب منه في النسب»^(١).

وعليه، فحديث: «لن يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك» يدل بصراحة على أن أبا بكر ليس من رجال النبي ﷺ بالمعنى الذي قدّمناه، وعليه، فهذا الحديث يدل دلالة قطعية على عدم صلاحية أبي بكر لأن ينطق باسم النبي ﷺ بأي أمر مهما كان بسيطاً فضلاً عن عدم صلاحيته لأن يكون خليفة له من بعده.

شبهة وجواب:

إن قلت: إن إرسال النبي ﷺ لأبي بكر ابتداءً ليتولى هذه المهمة يدل على أن الرجل كان مورد اعتماده ﷺ.

كان الجواب: أولاً: إن هذا المعنى يمكن قبوله لو استمرّ الحال على ما كان عليه، ولكن حيث إن الله سبحانه وتعالى قد أخبر نبيه ﷺ بأن لا يتولى هذا الأمر إلا بنفسه أو رجل منه، الأمر الذي أدّى بالنبي ﷺ أن يبعث علياً ليقوم بهذه المهمة، فحينئذ لا يلزم من إرساله ابتداءً كونه مورد اعتماد النبي ﷺ، إذ العبرة بما انتهى إليه الأمر، ولعلّ إرساله ابتداءً كان لحكمة إظهار المنزلة الحقيقية والواقعية لهذا الرجل من النبي ﷺ والتي أخبر عنها الله سبحانه وتعالى والتي مفادها بأن من أرسلته بهذه المهمة ليس منك، والتنبيه على أن مجرد حسن التعامل الظاهري مع الآخرين الذي يظهره النبي ﷺ لمصلحة معينة لا يكشف دوماً عن منزلتهم الحقيقية والواقعية.

وثانياً: إنّه حتى لو فرض عدم وضوح الحكمة من إرسال النبي ﷺ لأبي بكر ابتداءً وافترضنا جدلاً أن ذلك يكشف عن أنه مورد اعتماده، ولكن، إنّما يكون كذلك فيما لو لم يظهر خلاف ذلك، فإنّ المعول عليه في المقام هو الموقف الإلهي الراض لتولي أبي بكر هذه المهمة، معلاً ذلك

لنبيه ﷺ بأن من أرسلته لهذه المهمة نيابة عنك لا يصلح للنيابة عنك كني.

الدليل الثامن: حديث البيعة

ورد عن النبي ﷺ أنه عندما طلب البيعة من المسلمين في ذلك الوقت بما يعرف ببيعة العقبة، أنهم بايعوه على عدة أمور، من أهمها: أن لا ينازعوا الأمر أهله؛ فقد جاء في صحيح البخاري وغيره عن عبادة بن الصامت وغيره أنهم قالوا: «بايعنا رسول الله ﷺ على..... وأن لا تنازع الأمر أهله»^(١).

تقريب الاستدلال:

إن هذا الحديث يتضمن أمرين أساسيين:

الأول: إن هناك أمراً ما قد طلب من المسلمين البيعة للنبي ﷺ على أن لا ينازعوا فيه أهله.

الثاني: إن لذلك الأمر أهلاً معينين ومحددتين.

وهذا يتطلب من الذين بايعوا على ذلك الأمر أن يعرفوه أولاً، وأن يعرفوا أهل ذلك الأمر ثانياً، وإلا فلا معنى لأن يكون مورد البيعة مجهولاً؛ لأنه نقض للغرض؛ إذ الغرض من البيعة التسليم والالتزام بما بويع عليه، فكيف يتحقق هذا مع افتراض كونه مجهولاً؟!

وحينئذ، إما أن نفترض أن ذلك الأمر الذي بويع على عدم المنازعة فيه كان واضحاً بالنسبة إلى من بايع، وأن من هو أهل لذلك الأمر كان معلوماً أيضاً، وإما أن نفترض عدم وضوحه لهم، فهنا كان ينبغي على النبي ﷺ بيانه ثم طلب البيعة منهم عليه، ومن المعلوم أن مثل هذا الأمر ليس بتلك الدرجة من الوضوح والبداهة التي تجعل منه عدم الحاجة إلى البيان من قبل النبي ﷺ، وخصوصاً أن هذا الأمر قد أضيف إلى من هو أهل له، الأمر الذي يقتضي لا محالة السؤال عن أهله حتى لو فرض وضوح نفس الأمر عندهم، وخصوصاً مع ملاحظة كونه مورداً مهماً وأساسياً من البيعة، فهذا يقتضي القول بأن النبي ﷺ قد بين المراد من الأمر الذي بويع على عدم

(١) صحيح البخاري، ج ٨، ص ٨٨، و ص ١٢٢، صحيح مسلم، ج ٦، ص ١٦، و ص ١٧، صحيح ابن حبان، ج ١٠، ص ٤١٣، السنن الكبرى للنسائي، ج ٤، ص ٤٢١، و ج ٥، ص ٢١١، مسند أحمد، ج ٣، ص ٤٤١، و ج ٥، ص ٣١٤، و ص ٣١٩، سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩٥٧، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٨، ص ١٤٥، و ج ١٠، ص ١٥٨، مسند الحميدي، ج ١، ص ١٩٢، مسند ابن الجعد، ص ٢٦١، المصنف لابن أبي شيبة، ج ٨، ص ٦١٤، كتاب السنة، ص ٤٨٠، كنز العمال، ج ١، ص ٣٢٤، إلى غير ذلك من المصادر المعتبرة الأخرى.

المنازعة فيه أهله، وبين أيضاً مَنْ يكون أهلاً لهذا الأمر.

الروايات الواردة في توضيح المراد بـ (الأمر) الوارد في الحديث:

ولو رجعنا إلى الروايات الواردة في المقام، لوجدنا أنّ المقصود بـ (الأمر) هنا هو الملك والإمرة، أي: الخلافة وولاية الأمر من بعد النبي ﷺ، فقد جاء في الروايات أنّ النبي ﷺ قد قال لأصحابه: «أمركم بثلاث وأنهاكم عن ثلاث: أمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وتعصموا بحبل الله جميعاً ولا تتفرقوا، وتطيعوا لمن ولاه الله أمركم، وأنهاكم عن قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»^(١)، وفي رواية أخرى قال: «وأطيعوا من ولاه الله أمركم ولا تنازعوا الأمر أهله»^(٢). فبقريئة قوله: «وأطيعوا من ولاه الله أمركم ولا تنازعوا الأمر أهله»، يتضح جلياً أنّ المراد بالأمر هنا هو الإمامة والخلافة.

وعليه، فلا إشكال في كون المقصود بـ (الأمر) هنا هو الإمامة والخلافة، وهو ما أكدّه ابن حجر حيث قال: «قوله: وأن لا تنازع الأمر أهله، أي: الملك والإمارة»^(٣). وكذلك ما جاء عن المناوي حيث قال في شرحه لقوله ﷺ: «أن تناصحوا من ولاه الله أمركم»: «أي: من جعله والي أمركم وهم الإمام ونوابه»^(٤).

والسؤال الذي يطرح نفسه في المقام هو: مَنْ هم أهل هذا الأمر الذي طلب من المسلمين البيعة على أن لا ينازعوا فيه أهله؟

والجواب على هذا السؤال قد بينته الرواية التي نقلناها عن الحاكم والتي جاء فيها: «وأطيعوا من ولاه الله أمركم ولا تنازعوا الأمر أهله»، وكذلك ما جاء في الصحيح عن النبي ﷺ أنّه قال في جملة وصاياه: «وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم»^(٥).

(١) صحيح ابن حبان، ج ١٠، ص ٤٢٣، موارد الظمان، ص ٢٧٠، كنز العمال، ج ١، ص ١٠٠، المنتخب من ذيل المذيل، ص ٨٦.

(٢) المستدرک على الصحيحين، ج ١، ص ٩٦، وقال عنه: «هذا إسناد صحيح على شرطهما جميعاً ولا اعرف له علة»، المعجم الكبير، ج ١٨، ص ٢٤٨، كنز العمال، ج ٥، ص ٧٩٠، وج ٦، ص ٥٥، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٠، ص ١٧٧.

(٣) فتح الباري، ج ١٣، ص ٦.

(٤) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٥) صحيح ابن حبان، ج ٨، ص ١٨٢، الأدب المفرد للبخاري، ص ٩٩، مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٦٧، الجامع

وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى قد نصّ بلسان نبيه ﷺ على أهل هذا الأمر، وحددهم للأمة من خلال الأحاديث الكثيرة التي صدرت عنه بهذا المعنى، والتي تقدم الكثير منها، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام، وبمقتضى هذه الرواية، يثبت أن الله سبحانه قد نصب أناساً معينين لولاية أمر الأمة بعد نبيه ﷺ، وإلا فما معنى قوله ﷺ: «وأطيعوا من ولّاه الله أمركم»؟! إن قلت: إن ولاية الأمر تثبت بالبيعة فمن بايعه الناس يكون هو ولي الأمر، والنبي ﷺ قد طلب منهم البيعة على أن لا ينازعوا من بايعته الأمة أمرها، فلا دلالة في الحديث على إمامة أناس معينين.

كان الجواب: أولاً: إن هذا تكلف واضح لا يستقيم مع نفس الحديث؛ لأنّ الذي يفهم منه أن هناك أهلاً محددين لهذا الأمر قد طلب النبي ﷺ ممن بايعه أن لا ينازعوا فيه أهله. ثانياً: إنّ هذا التفسير ينافي الحديث الذي صححه الحاكم، والذي يدل بصراحة على أن الله قد جعل لهذا الأمر ولاة، حيث قال النبي ﷺ: «وأطيعوا من ولّاه الله أمركم»، وإلا كان المناسب أن يقول لهم: «وأطيعوا من وليتموه أمركم»، وهذا واضح لكل من يفهم اللغة واستعمالاتها. ثالثاً: إذا فرض أنّ المقصود بـ (أهل الأمر) هو من يبايعه الناس كإمام أو خليفة، فسوف يكون طلب النبي ﷺ من المبايعين له بأن لا ينازعوا الأمر أهله لغواً وتحصيلاً لما هو حاصل؛ حيث إنّه لا معنى لبيعتهم لهذا الخليفة أو ذاك إلا وجوب طاعته وعدم منازعته في خلافته، فكأن النبي ﷺ طلب منهم أن لا ينازعوا من لا يريدون هم منازعته؛ لأنّ البيعة له بالخلافة تعني قبولهم به وعدم منازعته في هذا الأمر، إلا أن يقال بأنّ هذا الخطاب موجه إلى الذين لا يقبلون بمن بايعه الآخرون للخلافة دون الذين بايعوا، وهو كما ترى من الفساد الواضح.

رابعاً: إنّ هذا التفسير يقتضي أن يكون ثبوت الخلافة وولاية الأمر بالبيعة دون غيرها أمراً مفروغاً عنه عندهم في زمن النبي ﷺ، وهذا مضافاً إلى كونه خلاف الواقع، مخالف للإجماع

الصغير، ج ١، ص ٢٩٠، كنز العمال، ج ١٥، ص ٨٢٤، فيض القدير للمناوي، ج ٢، ص ٢٨٣، أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٩٧، تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٣٩٧، الدر المنثور، ج ٢، ص ٦١، تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٢١١، السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٦٢، زيارة القبور، ج ١، ص ٥٨، منهاج السنة، ج ٣، ص ١٦٢، ج ٤، ص ٤١١، مجموع الفتاوى، ج ١، ص ١٨، ج ٢، ص ٤٣٧، ج ١١، ص ٩٣، ج ٥٢٣، ج ١٨، ص ٣١٩، ج ٢٧، ص ٩٤، ص ١٦٤، ج ٢٨، ص ٥٢، ج ٢٤٥، ج ٣٥، ص ٧، الفتاوى الكبرى، ج ٦، ص ١٥٠.

أيضاً؛ لأنّ الخلاف يدور بين وجود النص وعدمه، وما القول بحصول الإمامة بالبيعة إلا نتيجة الالتزام بعدم وجود النص على أحد بعينه، فهو يقتضي وجود الروايات الكثيرة التي تشير إلى أنّ الخلافة بعد النبي ﷺ تكون عن طريق البيعة، والحال أنه لا يوجد من الروايات المعتبرة ما يشير إلى ذلك.

خامساً: إنّ قوله: «لا تنازعوا الأمر أهله» يفترض أنّ لهذا الأمر أهلاً ويقطع النظر عن قبول الناس أو عدم قبولهم، بل يقطع النظر عن البيعة التي طلبها النبي ﷺ من المبايعين، ويشهد لذلك الموارد الأخرى التي طلب منهم البيعة عليها؛ فإنها تشريعات ثابتة بقطع النظر عن قبولهم بها أو عدم قبولهم، ويقطع النظر عن مبايعتهم عليها أو عدم مبايعتهم، وهذا يعني أنّ هناك أناساً معينين لهذا الأمر، وإلا فكيف كانوا أهلاً لهذا الأمر إذا فرض أنّ ذلك موقوف على بيعة الناس لهم؟! إذ قبل بيعة الناس لهم لم يكونوا أهل ذلك الأمر.

خلاصة ما يدل عليه الحديث:

ومن جميع ما تقدم، يظهر ما يلي:

أولاً: إنّ الحديث المتقدم يكشف بوضوح عن أنّ لولاية الناس بعد النبي ﷺ أهلاً محددين ومعينين ومشخصين، وأنّ الله سبحانه وتعالى قد ولّاهم هذا الأمر وليس للناس في ذلك أي اختيار، الأمر الذي يقتضي التنصيص عليهم من قبله سبحانه وتعالى ولو عن طريق نبيه ﷺ.

ثانياً: دلالة الحديث على أنّ مَنْ ولّاه الله أمر الناس بعد نبيه ﷺ معروف بعينه وشخصه لدى الصحابة، وإلا كيف يبايعوا النبي ﷺ على أن يطيعوا مَنْ ولّاه الله أمرهم من دون أن يكون لهم معرفة مسبقة به؟

وبهذا يبطل القول بأنّ الإمامة والخلافة تنعقد بالبيعة أو الشورى، ويثبت أن لا طريق لها إلاّ النص من الله أو رسوله ﷺ، أو على الأقل يبطل القول بعدم وجود النص من النبي ﷺ على أحد بعينه والذي يتوقف عليه القول بمشروعية ما حصل في السقيفة، وبضميمة ما تقدم من الآيات والروايات الصحيحة التي أشارت إلى تحديد الإمام والخليفة بعد النبي ﷺ، يثبت بأنّ هؤلاء المعنيين بقوله: «وأن لا تنازعوا الأمر أهله» هم أهل بيت النبي ﷺ وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام، وإنّ النبي ﷺ قد طلب في حياته من أصحابه البيعة لهم ووجوب طاعتهم، الأمر الذي يعني عدم مشروعية ما حصل من البيعة لغيرهم.

الدليل التاسع: «يا علي لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»

روي عن النبي ﷺ أنه قال لعلي عليه السلام: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»^(١)، وفي رواية أخرى عن الإمام علي عليه السلام قال: «إنه لعهد النبي الأمي إلي أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق»^(٢)، وفي رواية ثالثة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحب علياً إلا مؤمن ولا يبغضه إلا منافق»^(٣). فبمقتضى هذا الحديث يكون النبي ﷺ قد أخبر بأنّ المعيار والمقياس في معرفة من هو مؤمن ومن هو منافق هو علي بن أبي طالب عليه السلام، حيث إنّ حبه إيمان وبغضه نفاق.

دلالة الحديث على عصمة الإمام علي عليه السلام:

ويدل هذا الحديث على معنى له مدلول عظيم وكبير، وهو: أنّ الإمام علي عليه السلام لا يحتمل أن يصدر عنه في أيّ آن وزمان ما يوجب ويبرّر بغضه من قبل أيّ إنسان آخر، وإلا فلو فرض صدور ذلك عنه ولو في آنٍ ما فلا معنى لأن يكون بغضه في تلك الآن نفاقاً؛ لوضوح أنّ من يصدر عنه الذنب والمعصية والظلم لا يسع الإنسان المؤمن حبه في حالة صدور ذلك عنه، وهذا

(١) مسند أحمد، ج ١، ص ٩٥، وص ١٢٨، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٠٦، وقال عنه: «هذا حديث حسن صحيح»، السنن الكبرى للنسائي، ج ٦، ص ٥٣٤، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٢٢، وقال عنه: «رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات»، فتح الباري، ج ١، ص ٦٠، وج ٧، ص ٥٨، مسند الحميدي، ج ١، ص ٣١، مسند أبي يعلى، ج ١، ص ٢٥١، المعجم الأوسط، ج ٢، ص ٣٢٧، معرفة علوم الحديث، ص ١٨٠، وقال: «قال أبو عبد الله: وهذا الحديث مخرج في الصحيح»، كنز العمال، ج ١١، ص ٥٩٨، وص ٦٢٢، كشف الخفاء، ج ٢، ص ٣٨٢، الكامل لابن عدي، ج ٤، ص ٢٢٦.

(٢) صحيح مسلم، ج ١، ص ٦٠، وص ٦١، صحيح ابن حبان، ج ١٥، ص ٣٦٧، فضائل الصحابة للنسائي، ص ١٧، مسند أحمد، ج ١، ص ٨٤، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٤٢، السنن الكبرى للنسائي، ج ٥، ص ٤٧، وص ١٢٧، وج ٦، ص ٥٣٥، وج ٨، ص ١١٧، تحفة الأحوذى، ج ١٠، ص ١٥٠، المصنف، ج ٧، ص ٤٩٤، كتاب السنة، ص ٥٨٤، مسند أبي يعلى، ج ١، ص ٣٤٧، الإصابة، ج ٤، ص ٤٦٨، وج ٥، ص ٨٧، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ١٠، وج ٤، ص ٨٣، تهذيب الكمال، ج ١٥، ص ٢٢٢، وقد صححه ابن حزم أيضاً راجع منهاج السنة، ج ٧، ص ٣٢٠، وقال: «وقد ثبت في صحيح مسلم عن علي أن النبي ﷺ قال له: لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق».

(٣) المعجم الكبير، ج ٣٢، ص ٣٧٥، شرح نهج البلاغة، ج ٨، ص ١١٩، وج ٩، ص ١٧٢، كنز العمال، ج ١١، ص ٦٢٢، وج ١٤، ص ٨١، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٢، ص ٣٩٨، وج ٤٢، ص ١٣٤، وص ٢٧٩، تهذيب الكمال، ج ١٥، ص ٢٢٢، تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٤١١.

يعني أن الأمام علي عليه السلام لا يمكن أن يصدر عنه الذنب أو الظلم في طيلة حياته، وهذا هو معنى العصمة.

فهذا الحديث يدل دلالة واضحة على عصمة الإمام علي عليه السلام، وأنه لا يرتكب الذنب والمعصية، ولا يصدر عنه الظلم طيلة فترة حياته.

إشكالان على الاستدلال بهذا الحديث:

يمكن أن يثار على هذا النحو من الاستدلال بهذا الحديث على عصمة الإمام علي عليه السلام إشكالان يحولان دون تمامية هذا الاستدلال، وهما:

الإشكال الأول: دلالة الحديث على فضيلته لا على عصمته

إنّ هذا الحديث إنّما يدل على فضل كبير للإمام علي عليه السلام ولا يدل على عدم صدور الذنب أو الظلم منه وبالتالي القول بدلالته على عصمته .

الجواب على هذا الإشكال:

ويجاب على هذا الإشكال بما يلي:

أولاً: إنّ فضل الإمام علي عليه السلام وإيمانه لهو معلوم لدى جميع الصحابة في ذلك الوقت، فلا يحتاج لأن يجعل فيصلاً بين الإيمان والنفاق لكي يعرف فضله وقدره، فيكون صدور مثل هذا الحديث بلا فائدة تذكر.

ثانياً: إنّ كون حب المؤمن من الإيمان وبغضه في حال إيمانه من النفاق معلوم بالضرورة لدى جميع المسلمين، فإذا جعل شخص ما ميزاناً لكون حبه علامة الإيمان وكون بغضه علامة النفاق، فهذا يعني أنه متمخّص في الإيمان في جميع سلوكياته وتصرفاته، وأنّ غيره ليس كذلك قطعاً، وإلاّ لما كان هذا الشخص دون غيره هو الميزان، وهذا لا معنى له إلاّ القول بأنّ هذا الشخص لا يصدر عنه ذنب أو ظلم طيلة حياته وفي جميع مواقفه وتصرفاته بخلاف غيره، وهذا يعني أن هذا الشخص معصوم وغيره ليس كذلك .

ثالثاً: إنّ لم نقل بدلالته على العصمة، فإمّا أن نقول بأنّ الهدف من هذا الحديث هو الكشف عن كون علي بن أبي طالب عليه السلام من المؤمنين لا غير، ومن الواضح أنّ مثل هذا الأمر معلوم بالضرورة لغالبية الصحابة إنّ لم نقل جميعهم، ولم يكن إيمان علي بن أبي طالب عليه السلام بهذه الدرجة من المجهولية لدى الصحابة حتى يأتي النبي صلى الله عليه وآله بهذا الحديث ليبين مجرد إيمانه.

وإما أن نقول: إنَّ الهدف من هذا الحديث هو الحثّ على المودة والمحبة لعلي بن أبي طالب عليه السلام وعدم جواز بغضه، فهذا ليس بحاجة إلى بيان بعد أن بيّنه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(١)، ومن الواضح أن علي بن أبي طالب عليه السلام هو سيد أولي القربى، فأى معنى نفترضه في دلالة هذا الحديث غير العصمة فهو مما لا يحتاج إلى بيان أو تأكيد.

رابعاً: إنَّ القول بأنَّ الحديث جاء لبيان إيمان علي بن أبي طالب عليه السلام وعدم جواز بغضه فحسب، لا يتناسب مع التركيب اللغوي الذي جاء الحديث به، بل كان من المناسب حينئذٍ أن يقول: «عليّ حبه إيمان وبغضه نفاق»، وهذا لا يمنع من أن يكون غيره كذلك؛ إذ أن كل مؤمن يكون حبه إيماناً وبغضه نفاقاً، فالعدول عن هذا التعبير إلى التعبير الذي جاء به الحديث دليل واضح على أنّ هذه الخصوصية ثابتة لعلي بن أبي طالب عليه السلام وحده دون أن يشاركه فيها غيره، ومن المعلوم أن صفة الإيمان لا يختصّ بها علي بن أبي طالب عليه السلام وحده بل هي شاملة لكثير من الصحابة.

وخلاصة القول: إنَّ جعل الإمام علي عليه السلام بمقتضى هذا الحديث ميزاناً وفضلاً وفارقاً بين المؤمن والمنافق بحيث يكون حبه علامة الإيمان وبغضه علامة النفاق لا معنى له إلا إذا فرض عصمة الإمام علي عليه السلام من كل ما من شأنه أن يكون مبرراً لبغضه ولو في آنٍ ما، وهذا يقتضي عدم صدور الذنب والظلم عنه في جميع الأوقات وفي كافة المجالات، وإلّا ما صحّ ذلك، فإنّ من يذنب أو يظلم يكون - لا محالة - محلاً ولو في تلك الحالة لبغض المظلوم وغيره، ومعه كيف يصح أن يقال عن المظلوم إنَّ بغضه للظالم نفاق؟!.

الإشكال الثاني: لودل هذا الحديث على العصمة للزم القول بعصمة الأنصار

لو كان هذا الحديث يدل على العصمة لكان اللازم الإيمان بعصمة جميع الأنصار؛ لأنه قد ورد نفس مضمون هذا الحديث بشأنهم، واللازم باطل، فالملزوم مثله، فقد جاء في صحيح البخاري أنّه قال: «حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني عبد الله بن عبد الله بن جبر قال: سمعت أنساً رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار»^(٢).

(١) سورة الشورى: آية ٢٣.

(٢) صحيح البخاري، ج ١، ص ١٠.

الجواب على هذا الإشكال:

إنّ الالتزام بصدور نفس مضمون هذا الحديث بحق الأنصار يعني الالتزام بالأمر التالية:
الأول: إنّ الخطاب موجّه لغير الأنصار فلا يشمل الأنصار أنفسهم، إذ لا معنى لأن يخاطب الأنصار ويقال لهم: «إنّ بغضكم لأنفسكم من النفاق»، ولا معنى لأن يقال للأنصاري: «إنّ بغضك للأنصاري الآخر هو علامة كونك منافقاً»، لأنّ هذا يناقض الحديث نفسه؛ إذ أنه قد جعل من بغض أي أنصاري علامة للنفاق، ومن الواضح أن بغض المنافق لا يكون نفاقاً، فلم يبقَ إلا القول بتوجه الخطاب إلى خصوص المهاجرين وغيرهم ممن يأتي بعدهم.

الثاني: إنّ بغض أحد من بقية الصحابة من المهاجرين ليس من الضروري أن يكون نفاقاً، وإلا لم يبق وجه معقول لتخصيص الأنصار بهذا الحديث دون غيرهم.

الثالث: الالتزام بعدم وجود منافق ولو واحداً من الأنصار، وإلا فلا معنى لكون بغضه نفاقاً كما هو واضح.

وكل واحد من هذه الأمور لا يمكن للقوم أن يلتزموا بها. أما الأمر الأول فإنّ بغض بعض المهاجرين للأنصار مما لا يمكن لأحد إنكاره، وهذا يعني الحكم على بعض الصحابة من المهاجرين بالنفاق، وهذا مما لا يلتزم به القوم. وكذلك الحال في الأمر الثاني. وأما بالنسبة للأمر الثالث، فكذلك لا يمكن الالتزام به؛ وذلك لورود الروايات بأنّ من بين الأنصار من كان يبغض علياً عليه السلام، وهذا يعني أنّه منافق بنص الحديث الأول. وعلى كلّ حال، فإنّ ما حصل بين الصحابة أنفسهم سواء كانوا من المهاجرين أم من الأنصار من الحروب والمشاجرات، لهو الدليل القاطع على بغض بعضهم للبعض الآخر حتى بين الأنصار أنفسهم، الأمر الذي لا يمكن أن ينسجم مع مضمون الحديث الثاني، وهذا يعني عدم صحة هذا الحديث بمثل هذه الألفاظ.

نعم، لا مانع من صدور مثل هذا الحديث بحق الأنصار لإظهار فضيلتهم في الإسلام والشهادة بإيمانهم، فيكون معنى الحديث: إنّ حبّهم من الإيمان وبغضهم من النفاق، وهذا أمر طبيعي لا اختصاص له بالأنصار، كما أنّه لا معنى لشموله لجميع الأنصار.

الرابع: إنّ لو التزمنا بهذين الحديثين معاً وأنّ مضمونهما واحد، وهو: الدلالة على الإيمان والفضل فقط، دون أن يكون لهما أو لأحدهما دلالة أخرى، فهذا يعني الشهادة من النبي صلى الله عليه وآله بإيمان الأنصار وعليّ بن أبي طالب عليه السلام، الأمر الذي يعني أنّ جميع المهاجرين ما عدا علي بن أبي

طالب عليه السلام لم يشهد النبي صلى الله عليه وآله بإيمانهم، وذلك يعني عدم إيمان الكثير منهم، وإلا لو كان حكم المهاجرين كحكم الأنصار من حيث كون آية حبهم الإيمان وآية بغضهم النفاق فلم يكن لمثل هذه الأحاديث فائدة تذكر، ولا لمصاديقها ميزة تميزهم عن غيرهم.

ومن الواضح أن مثل هذه الأحاديث بعد فرض اختصاصها بفئة معينة أو شخص معين إنما تظهر مزية لهذا الشخص أو تلك الفئة، وإلا كان اختصاصها لغواً.

النتيجة الموضوعية للبحث في الفصلين المتقدمين:

إن أهم ما يمكن الخروج به كنتيجة موضوعية من البحث في هذين الفصلين المتقدمين، هو: إن الدليل الوحيد الذي يثبت المشروعية للبيعة لأبي بكر وبالتالي إثبات كون الإمامة والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله بالبيعة أو الشورى وليست بالوصية أو النص، هو الالتزام بنظرية عدالة عموم الصحابة الذين صدر منهم ذلك الفعل، بحيث لا يمكن تصور صدور مثل ذلك الفعل عنهم مع افتراض وجود نص من النبي صلى الله عليه وآله على أحد بعينه؛ لأنه سوف يلزم من ذلك مخالفتهم لأمر النبي صلى الله عليه وآله ووصيته، وهذا مما لا ينسجم مع ما عرف من حال الصحابة - بحسب اعتقاد أتباع مدرسة الخلفاء - من العدالة والاستقامة والتضحية في سبيل الدين.

والوجه في انحصار الدليل بما ذكرناه أصبح واضحاً بعد عدم إمكان إثبات وجود الدليل الخاص المصحح لذلك الفعل، والدال على مشروعيته من إجماع أو آية أو رواية، وعدم إمكان إحراز عدم وجود المانع من صحته، إلا إذا التزمنا مسبقاً بنظرية عدالة عموم الصحابة، وذلك لوجود أدلة من آيات أو روايات ربما شككت مانعاً من تصحيح ذلك الفعل فيما لو تعاملنا معها بما هي هي وبقطع النظر عن الالتزام بعدالة عموم الصحابة؛ لأن الالتزام بتلك النظرية والتبني لها بشكل مسبق سوف يلقي بظلاله على النتائج التي يمكن الحصول عليها من البحث عن تلك الآيات والروايات، ويشكل مانعاً قوياً يحول دون التصديق بها عادة مهما كانت دلالاتها قوية وواضحة. وهذا مما يدعونا إلى مزيد من الموضوعية والدقة والتجرد عن العوامل الذاتية عند التعامل مع تلك الأدلة، سواء التي تساق لإثبات نظرية عدالة عموم الصحابة أم التي تساق لإثبات مبدأ النص والوصية؛ لأن التبني المسبق لأي منهما سوف يلقي بظلاله على الأخرى، ويشكل مانعاً من الفهم الصحيح لمدلولاتها كما هو واضح.

الفصل الرابع

إثبات مشروعية السقيفة بالتزام بعدالة عموم الصحابة

الفصل الرابع

إثبات مشروعية السقيفة بالالتزام بعدالة عموم الصحابة

تمهيد يقع في عدة نقاط:

ذكرنا في بداية البحث أنّ تصحيح ما حصل في السقيفة وإثبات مشروعيته يعتمد على أحد أمور ثلاثة، وقد انتهينا من بحث الأمرين الأولين، ووصل بنا البحث إلى الأمر الثالث والأخير منها، وهو ما نبحثه في هذا الفصل، ويمثل هذا الأمر عمدة الأدلة التي تذكر عادة لتصحيح ما حصل من قبل الصحابة في واقعة السقيفة وإثبات مشروعيته عن طريق التمسك بأدلة يتم من خلالها إثبات عدالة الصحابة، وتنزيههم عن أي انحراف وضلال، ممّا يعني أننا رجعنا في تقييم ذلك الفعل وإثبات مشروعيته إلى الالتزام بعدالة الصحابة، وهذا يدعونا إلى الرجوع إلى أدلة تلك النظرية وتقييمها، وهو ما سوف يتم التركيز عليه في هذا الفصل . مع أنّه يمكن القول بأنّ الالتزام بعدالة الصحابة على تقدير تامة أدلتها لا يصحح ذلك الفعل ويثبت له المشروعية من دون إحراز عدم المانع الشرعي الذي تقدم الكلام عنه؛ وذلك لأنّ مجرد العدالة لا تمنع من الانحراف والضللال أحياناً، فهي ليست كالعصمة كما هو واضح، فلو دل الدليل على وجود المانع الشرعي من صحة ذلك الفعل فلا يقع الالتزام بالعدالة لتصحيح ذلك الفعل.

وقبل الدخول في البحث والتحقيق عن حال تلك النظرية ومدى صحتها وموضوعيتها، لا بد لنا وقبل كل شيء أن نلفت النظر إلى أنّ محل النزاع بين أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأتباع مدرسة الخلفاء لا يدور بين الإيجاب الكلي والسلب الكلي - أي إنه لا يدور بين القول بعدالة جميع الصحابة والقول بفسقهم جميعاً - وإنما يدور بين القول بعدالتهم جميعاً كما هو مذهب أتباع مدرسة الخلفاء، والقول بعدالة بعضهم وفسق البعض الآخر كما هو مذهب أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وهذا هو الطريق الوسط الذي ينسجم مع الأدلة النقلية والواقع التاريخي والعقل السليم، فالقول بعدالة جميع الصحابة إفراط واضح وبعيد عن الصواب، كما أنّ القول بفسقهم جميعاً

تقريب واضح أيضاً، فلا إفراط ولا تقريط، بل الصحيح أن من بينهم مَنْ هو قمة في الإيمان والتقوى ومنهم مَنْ هو قمة في النفاق والانحراف.

ونحن نحاول في هذه الجولة أن نسلط الضوء على هذه النظرية ومحاكمتها على وفق مباني معتقديها، واعتماداً على مصادرهم المعتبرة والصحيحة عندهم، وخصوصاً صحيحي البخاري ومسلم الذين يعتبرهما أتباع مدرسة الخلفاء من أصدق الكتب عندهم بعد كتاب الله عز وجل. ولكن قبل الخوض والبحث عن أصل تلك النظرية، وبيان ما يدعى من أدلة عليها، لابد من بيان بعض النقاط المهمة التي ترتبط بهذه النظرية لكي يتسنى لنا الوقوف على حقيقة الحال.

النقطة الأولى: الجذور التاريخية لهذه النظرية

إنّ الواقع التاريخي يدل بوضوح على أنّ هذه النظرية لم يكن لها عين ولا أثر في عهد الصحابة، سواء كان ذلك في زمن النبي ﷺ أم بعد وفاته، ولم يكن مرتكزاً في ذهن الصحابة أنفسهم أنّهم بتلك المنزلة والدرجة العالية من العدالة كما يدعى ذلك لهم، تلك المنزلة التي تقتضي بطبيعة الحال صيانتهم من كل تصرف لا يليق بمن كان بهذه المنزلة، ففي حياته ﷺ نجد أنّ هناك جملة من الأفعال والصفات التي اتصف بها البعض مما لا ينسجم مع العدالة قطعاً، وسوف نذكر جملة منها على نحو الاختصار تاركين التفصيل إلى محله في هذا الكتاب:

١ - وصف بعضهم بالارتداد والانقلاب، أو على الأقل تحذيرهم منه، فقد وبّخهم الله تعالى في غزوة أحد عند فرارهم من المعركة، بعد أن عقدوا البيعة مع النبي ﷺ قبل ذلك على عدم الفرار من الزحف، فخطبهم بقوله: ﴿أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾^(١).

٢ - وصف بعضهم بالنفاق، وقد وردت سورة كاملة في القرآن الكريم بشأن المنافقين، ومن المعلوم أنّ معرفة هذه الصفة وتشخيص صاحبها ليس بالأمر السهل بالنسبة لكل أحد؛ لأنّ المنافق يبطن خلاف ما يظهره.

٣ - بغض بعضهم للبعض الآخر، وخصوصاً لعلي بن أبي طالب عليه السلام، الأمر الذي دعا البعض من القول بأنّه كنا لا نعرف المنافق إلا ببغضه علي بن أبي طالب عليه السلام.

٤ - استباحة بعضهم دم البعض الآخر، ويكفي شاهداً على ذلك ما حصل في الواقعة التي قتل

(١) سورة آل عمران: آية ١٤٤ .

فيها الخليفة الثالث، وواقعة الجمل، وواقعة صفين.

وغير ذلك كثير، فهل من المعقول أن يلتزم الصحابة أنفسهم بأن كل من رأى النبي ﷺ أو غزا معه غزوة أو غزوتين يكون بتلك الدرجة الرفيعة من القدسية والعدالة مع توجههم إلى الآيات الكثيرة التي تتحدث عن المنافقين في ذلك الزمان وكثرتهم؟! وهل هذا إلا تعطيل لدلالة كثير من الآيات وتفريغها عن مضمونها ومحتواها؟ لأنها سوف تبقى بلا مصداق أصلاً أو حملها على العدد القليل جداً، الأمر الذي لا ينسجم مع كثرة تلك الآيات وشدة التحذير من هؤلاء.

مع أنه يلزم لغوية تلك الآيات الكثيرة لو حملت على العدد القليل الذي لا يتجاوز عدد الأصابع بنظر البعض من بين الآلاف من الصحابة، وسوف يكون إخبار تلك الآيات الكثيرة وبشكل مستمر عن مجرد وجود مثل هذا العدد القليل وشدة التحذير منه، إخباراً عن أمر ليس من المعقول افتراض عدمه في ذلك الوقت، مع ملاحظة المجتمع الذي نزلت فيه تلك الدعوة، وما كان عليه من عبادة الأصنام والأوثان، ولا تفسير معقول لكثرة تلك الآيات التي تتحدث بصراحة وبشكل مستمر عن المنافقين إلا لكونهم بدرجة من الكثرة أولاً، وقربهم من النبي ﷺ وإحاطتهم به ثانياً.

وأما بعد وفاته ﷺ، فالأمر أوضح، وذلك لكثرة النزاعات والخلافات بينهم في أمور لا يمكن أن يكون الجميع فيها على الحق والشرعية، وأول نزاع قد حصل بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة حول من يستخلف النبي ﷺ، والحال أن النبي ﷺ لم يدفن بعد، ثم ما تلا ذلك من الخلافات والاختلافات، وهي كثيرة أكثر من أن تحصى، ولكن أهمها ما حصل في مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وبعدها ما حصل من خروج عائشة ومن معها بجيش جرار لمقاتلة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في الواقعة المعروفة بمعركة الجمل، والتي راح ضحيتها الآلاف من المسلمين، وبعدها ما وقع في معركة صفين بسبب تخلف معاوية ومن كان معه عن النزول إلى طاعة من بايعه المسلمون كخليفة وإمام لهم بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان، والتي تسببت في معركة طويلة راح ضحيتها الكثيرون، وبعدها ما حصل من الخوارج، فهل يمكن افتراض أن كل هؤلاء كانوا على الحق؟ وهل يمكن لأحد أن يدعي أن كلاً منهم يعتقد عدالة الآخر وإيمانه ودينه ومع ذلك يعتقد أنه يجوز له أن يقتله أو يسفك دمه؟

ويكفي لتسليط الضوء على ما حصل بين الصحابة، أن ننقل ما ذكره التفازاني في شرح المقاصد حيث قال: «إن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور

في كتب التواريخ، والمذكور على أسنة الثقات، يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طريق الحق، وبلغ حدّ الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرئاسة^(١).

فمن جميع ذلك يظهر بوضوح أن الصحابة أنفسهم لم يكن مرتكزاً عندهم، بل حتى مجرد أن يخطر ببال أحدهم أنهم بتلك الدرجة من القدسية والعدالة.

ويدل على ذلك ما جاء عن الهيثمي عن حذيفة قال: «دعي عمر لجزاة فخرج فيها أو يريد، فتعلقت به فقلت: اجلس يا أمير المؤمنين، فإنه من أولئك - أي المنافقين - فقال: نشدتك بالله أنا منهم؟ قال: لا، ولا أبرئ أحداً بعدك»^(٢).

وهذه الرواية صريحة الدلالة على كثرة المنافقين في أصحاب النبي ﷺ بقريته قوله: «ولا أبرئ أحداً بعدك»، الذي يعني أن الكثير منهم هو مورد تهمة، مضافاً إلى دلالتها على أن عمر بن الخطاب لم يظن للحظة واحدة أنه بتلك الدرجة التي تمنعه بأن يكون واحداً منهم.

وجاء في تفسير ابن كثير أنه قال: «وقال سعيد عن قتادة في قوله تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ عذاب الدنيا وعذاب القبر، ثم يردون إلى عذاب عظيم، وذكر لنا أن نبي الله ﷺ أسرّ إلى حذيفة باثني عشر رجلاً من المنافقين، فقال: ستة منهم تكفيهم الدبيلة سراج من نار جهنم يأخذ في كتف أحدهم حتى يفضي إلى صدره، وستة يموتون موتاً، وذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان إذا مات رجل ممن يرى أنه منهم نظر إلى حذيفة فإن صلى عليه وإلا تركه، وذكر لنا أن عمر قال لحذيفة: أنشدك بالله أمنهم أنا؟ قال: لا، ولا أؤمن منها أحداً بعدك»^(٣).

وجاء في المصنف لابن أبي شيبة الكوفي عن زيد بن وهب قال: «مات رجل من المنافقين فلم يصل عليه حذيفة، فقال له عمر: أمن القوم هو؟ قال: نعم، فقال له عمر: بالله منهم أنا؟ قال: لا، ولن أخبر به أحداً بعدك»^(٤).

ويدل على ذلك أيضاً ما روي عن سعيد بن جبيرة أنه قال: «قلت لابن عباس سورة التوبة،

(١) شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٣، ص ٤٢. وقال عنه: «رواه البزار ورجاله ثقات».

(٣) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٣٩٩، ومثله في جامع البيان، ج ١١، ص ١٦.

(٤) المصنف لابن أبي شيبة، ج ٨، ص ٦٣٧.

قال: التوبة، بل هي الفاضحة ما زالت تنزل: ومنهم ومنهم حتى ظننا أن لن يبقى منا أحد إلا ذكر فيها»^(١).

وهذا يدل بوضوح على أن الالتزام بعدالة عموم الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم قد نشأ مؤخراً وفي فترة زمنية كانت خالية منهم، وإن ما يستدل به من أدلة من الكتاب والسنة على تلك النظرية لم يكن أمراً راجعاً بين الصحابة أنفسهم، ولم يستند منها الصحابة أنفسهم ما استفيد منها بعد زمانهم، وهذا يكشف بوضوح عن أن الواقع الخارجي وسياسة الأمر الواقع قد ألفت بظلالها على تلك الأدلة، الأمر الذي اقتضى أن يفهم منها اليوم هذا المعنى الذي لم يكن مفهوماً منها في زمانهم، وهذا من جملة الآثار التي نجمت عن المنع من كتابة الحديث وتدوينه في زمن الصحابة، التي سوف نشير إليها في النقطة اللاحقة.

النقطة الثانية: المنع من كتابة الحديث وتدوينه بل حتى تداوله

لا يخفى على من له أدنى تتبع في التاريخ، أن النبي ﷺ كان يلقي الأحاديث على أصحابه مشافهة، وكانوا أكثر ما يعتمدون فيها على حفظهم، وكان يحثهم على نشرها بين الناس لكي تبقى هذه الأحاديث في ذاكرتهم، حتى إذا عرض النسيان على بعضهم كانت موجودة في ذاكرة البعض الآخر، وكان النبي ﷺ يعتمد تكرارها في مناسبات عديدة وخصوصاً الأحاديث المهمة، وكان الهدف من هذا التكرار هو محاولة ترسيخها في نفوسهم، لكي لا تكون عرضة للضياع والنسيان، ولكن هذا لا ينفي أن بعض الأحاديث كانت تدون وتكتب عند سماعها من النبي ﷺ، ولكن الظاهر كانت الحالة الغالبة في عهد الصحابة هي الاعتماد على النقل، هذا ما كان في عهد النبي ﷺ.

عمر بن الخطاب يمنع من كتابة الحديث وتدوينه:

ولكن، بعد وفاته ﷺ، كان على المسلمين أن ينشغلوا في جمع القرآن والسنة وتدوينهما حتى لا يكونا عرضة للضياع والنسيان، وبدأوا فعلاً بجمع القرآن وتدوينه، ولكن عمر بن الخطاب قد منع من كتابة الحديث وتدوينه لئلا يختلط بالقرآن حسب ما يراه ويعتقده، فقد جاء في مقدمة فتح الباري: «إن آثار النبي ﷺ لم تكن في عصر أصحابه وكبار تابعيهم مدونة في الجوامع ولا مرتبة

(١) الدر المنثور، ج ٣، ص ٢٠٨، ومثله في الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٨، ص ٦١.

لأمرين: أحدهما: إنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك، كما ثبت في صحيح مسلم^(١).

الآثار المترتبة على منع تدوين الحديث:

وأياً كان الداعي إلى هذا المنع من كتابة الحديث وتدوينه، ومع قطع النظر عن صحة تبريره أو عدم صحته، فإنه يعتبر حدثاً خطيراً وعملاً كبيراً في ضياع السنة النبوية الصحيحة، والذي فتح المجال أمام المدلسين والمحرفين والوضّاعين لأن يختلقوا ما يناسبهم من الأحاديث التي تيرر أعمالهم وأفعالهم وينسبونها إلى النبي ﷺ، ولأجل ذلك نجد أن النبي ﷺ قد حذر من ذلك في مناسبات عديدة وفي أكثر من مورد، ولكن مع ذلك لم يمنع هذا التحذير من الوضع والتدليس، ويشهد لذلك الكتب الكثيرة التي ألفت بهذا الصدد وجمعت فيها الموضوعات والمكذوبات على النبي ﷺ ونحاول فيما يلي أن نجمل أهم الآثار المترتبة على ذلك المنع، وهي:

١ - فتح الباب على مصراعيه أمام النفوس الضعيفة، والتي تتعمد الكذب على الله وعلى رسوله عن طريق وضع الأحاديث، أو تحريف ما هو صادر منها بحسب الأهواء والأذواق.

٢ - ضياع كثير من الأحاديث بسبب عامل النسيان الذي هو أمر طبيعي؛ لأنّ الإنسان معرض عادة إلى النسيان وخصوصاً إذا كانت الفترة طويلة.

٣ - ضياع المتون الصحيحة للأحاديث بحسب الألفاظ التي صدرت بها أولاً من النبي ﷺ ونقل هذه الأحاديث بالمعنى الذي يفهمه منه الراوي في زمن التدوين والكتابة، ويؤكد هذا المعنى ما ذكره ابن الصلاح في مقدمته حيث قال: «وكثيراً ما كانوا ينقلون معنى واحداً في أمر واحد بألفاظ مختلفة وما ذلك إلا لأنّ معولهم كان على المعنى دون اللفظ»^(٣)، الأمر الذي يقتضي أن تكون تلك الفترة الزمنية من بداية سماع الحديث إلى فترة تدوينه قد ألفت بظلالها على ذلك، لوضوح أنّه لا ملازمة بين حفظ الحديث وبين الوقوف على حقيقة معناه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

٤ - تأثير الواقع الخارجي وسياسة الأمر الواقع في كيفية التمييز بين الأحاديث ومدى قبولها، وخصوصاً إذا حصل التعارض بين نقلين أحدهما ينسجم مع ما عليه الواقع الخارجي السائد في ذلك الزمان والآخر يناقيه، فإنّ تحكيم سياسة الأمر الواقع يقتضي طرح الحديث المنافي له

(١) مقدمة فتح الباري، ص ٤.

(٢) مقدمة ابن الصلاح، ص ١٢٦.

وقبول الحديث الآخر، وهذا ما نجده بوضوح في كيفية التعامل مع الكثير من الأحاديث التي تخالف بمضمونها ومحتواها ما عليه السياسة السائدة والأفكار المتداولة في ذلك الزمان، فإننا نجد أنّ من أشرف على تدوين تلك الأحاديث قد حكم عليها بأحكام يضمن له من خلالها عدم المساس بتلك الأفكار والواقع السائد في ذلك الوقت، فتارة يقال عنها إنها موضوعة أو مكذوبة، وإن لم يتمكن من ذلك قال عنها إنها ضعيفة، وإن لم يتمكن من كلا الأمرين قال عنها إنها مؤولة أو غيرها من التخريجات الأخرى.

هذه جملة من الآثار المترتبة على المنع من كتابة الحديث وتدوينه، بل حتى تداوله والتحدث به.

ولو لاحظنا واحداً منها فقط وأخذناه بعين الاعتبار لكان كافياً في جعل الطريق للوصول إلى السنة الصحيحة الصادرة من النبي ﷺ في غاية الصعوبة والإشكال، فكيف إذا لوحظت هذه الأمور جميعاً؟ فإن المشكلة سوف تكون أصعب بكثير مما يتصور.

محاولة التخلص من تلك الآثار عن طريق الالتزام بعدالة الصحابة:

وقد حاول البعض التغلب على هذه المشكلة العويصة في كيفية التمييز بين ما هو من السنة فعلاً وبين ما هو ليس منها عن طريق الالتزام بتعديل عموم الصحابة، وبالتالي الحكم على كل ما ينسبونه للنبي ﷺ بأنه صادر منه، ولكن مع ذلك فمن الممكن القول بأن ذلك لا يحل هذه المشكلة، وذلك لأمرين:

الأول: إنّ بعض العوامل السابقة- التي أشرنا إليها- لا ترتبط بأي شكل من الأشكال بتعديل الصحابة، فالنسيان مثلاً لا يدفعه الالتزام بعدالة الصحابة، ولا يمكن إلغاء آثاره بمجرد الالتزام بعدالة الصحابة، كما أنّ تأثير الواقع الخارجي على المعنى الذي ينقله الراوي لا يرتبط بطبيعة الراوي من حيث كونه عادلاً أم لا؛ لأنّه قد لا يفقه المعنى الحقيقي لتلك الألفاظ الصادرة عن النبي ﷺ.

الثاني: إنّ إلغاء تلك الآثار جميعاً منوط بوجود أدلة قطعية الدلالة على نظرية عدالة الصحابة، وأن تكون تلك الدلالة مقطوعاً بها عند نفس الصحابة أنفسهم، وإلا فتحكيم الفهم المتأخر عنهم وتحميله على تلك الأحاديث هو من جملة تلك الآثار التي نتجت عن المنع من كتابة الحديث وتدوينه وتداوله، وربما كانت سياسة الأمر الواقع قد ألقت بظلالها التام على هذا الفهم.

سياسة الأمر الواقع وتأثيرها في تدوين السنة:

وهنا، ينبغي على الباحث الموضوعي المنصف أن يأخذ بعين الاعتبار مدى التأثير الذي خلفته وفرضته سياسة الأمر الواقع في كيفية تقييم تلك الأفعال والأقوال الصادرة من صحابة النبي ﷺ، وأن اللباس الذي ألبست به تلك الأفعال والأقوال والإطار الذي أطرت به لا يخلو بوجه من الوجوه من تأثير تلك السياسة القائمة في ذلك الوقت؛ إذ إنّه من الواضح الجلي الذي لا غبار عليه هو أنّ التاريخ الذي بين أيدينا اليوم قد أشرف على تدوينه - سواء كان بشكل مباشر أو غير مباشر - نفس تلك الحكومات والسياسات القائمة في حينه، الأمر الذي يقتضي من الباحث أن يدقق ويتأمل كثيراً في ما ينقل من روايات تخالف بمضمونها السياسات السائدة في ذلك الزمان، حتى لو قيل عنها إنها موضوعة أو مكذوبة أو مؤولة؛ لأنّ الحكم عليها بمثل هذه الأحكام هو المتوقع بالنسبة لمثل تلك الحكومات؛ إذ من غير المعقول أن تعترف تلك الحكومة بصدور مثل تلك الروايات التي تنفي عنها المشروعية وتوصفها بالضلال والانحراف.

النقطة الثالثة: تأثير نظرية عدالة الصحابة في المنظومة الفكرية السننية

إنّ من أهم الطرق والوسائل لمعرفة الأحكام الشرعية لله سبحانه وتعالى هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بل تعتبر السنة النبوية هي العمود الفقري في ذلك؛ لكونها هي المبيّنة والشارحة للقرآن الكريم، فكثير من الأحكام الشرعية الواردة في القرآن الكريم لا يمكن الإحاطة بها تمام الإحاطة إلا عن طريق السنة النبوية، فهي المبيّنة للعام والخاص والمطلق والمقيّد والكيفيّة التي تكون بها العبادة ومعرفة شرائطها وأجزائها، وما به تصح تلك العبادة وما به تبطل.

ومن الواضح أنّ طريق الوصول إلى السنّة النبوية الصحيحة، إمّا أن يكون عن طريق التواتر، وإمّا بنقل العدل الضابط الثقة، والوجه في ذلك واضح؛ إذ لا يمكن قبول قول أي أحد يقول بأنّ النبي ﷺ قد قال كذا وكذا ما لم يحرز عدله وورعه وضبطه في النقل ووثاقته، وهذا أمر لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّه بإمكان أي أحد أن يقول إنّ سمع من رسول الله ﷺ أنّه قال كذا وكذا، مع ملاحظة أنّ رسول الله ﷺ قد حذّر من كثرة الكذابين عليه والوضّاعين للأحاديث، مع أنّه قد وقع ذلك فعلاً باعتراف الجميع، والدليل على ذلك إنّنا نرى أنه قد صنفت كتب كثيرة وضخمة تحت عنوان الأحاديث الموضوعية، وهذا أكبر دليل على وقوع الكذب والوضع على الرسول ﷺ.

والأمر الآخر المهم، هو: إنّ الأحاديث لم تكن مدونة ومكتوبة لفترة ليست بالقليلة، فقد قال ابن

حجر في مقدمة فتح الباري: «إن آثار النبي ﷺ لم تكن في عصر أصحابه وكبار تابعيه ممدونة في الجوامع ولا مرتبة»^(١)، الأمر الذي يقتضي نسيان كثير مما قد صدر عن رسول الله ﷺ أو تغييره وتبديله، سواء كان عن قصد أم لا، وفي هذه الحالة لا مجال لتمييز ما هو صادر بالفعل وما هو ليس بصادر، فلهذين الأمرين وغيرهما قضت الحاجة إلى مراعاة الدقة في تشخيص ما هو صادر منه ﷺ وما هو ليس بصادر، ومعرفة الغث من السمين ومعرفة الحق من الباطل، الأمر الذي يحتم علينا أن نبحث عن حال الرواة من العدالة والوثاقة.

توهم واعتقاد فاحش الضعف:

ولهذه الأسباب ولأسباب أخرى لا مجال لذكرها هنا ترى أن العلماء من أتباع مدرسة الخلفاء قد اضطروا إلى اللجوء والالتزام بما يسمى بنظرية عدالة عموم الصحابة، وأكبر الظن، بل المقطوع به من كلمات بعضهم أن الباعث إلى ذلك هو الاعتقاد بأنه لولا هذا الالتزام لضاعت الشريعة ولما وصل إلينا شيء منها، توهماً منهم أن الطريق إلى ذلك منحصر بالالتزام بهذه النظرية، ولا شك ولا إشكال في أن هذا من الوهم الذي تكذبه حتى النصوص الواردة في صحاحهم، كحديث الثقلين وغيره من الأحاديث الواضحة الدالة على بطلان ما يرومون إليه ويدعون.

فمن هنا تبين أن المنظومة الإسلامية لدى أتباع مدرسة الخلفاء تعتمد اعتماداً كلياً ومباشراً على الالتزام بهذه النظرية، وإن إنكارها والالتزام بأن بعض الصحابة عدول وبعضهم غير عدول مع عدم وجود الطريق الآخر بنظرهم للوصول إلى السنة الصحيحة يعني انهدام الركيزة الأساسية والعمود الفقري لمعرفة كثير من الركائز الأساسية التي تعتمد عليها تلك المنظومة وعلى مختلف المجالات.

ومن هنا تبين مدى الارتباط الوثيق بين المنظومة الإسلامية لدى أتباع مدرسة الخلفاء والالتزام بمثل هذه النظرية.

النقطة الرابعة: معرفة السنة الصحيحة لا ينحصر بالالتزام بهذه النظرية

قد تبين من خلال البحث السابق أن العلماء من أتباع مدرسة الخلفاء يعتقدون أن الطريق

(١) مقدمة فتح الباري، ص ٤.

الوحيد لوصول الشريعة الحقّة إلينا منحصر بالصحابة، فلا بدّ لنا من الالتزام بتعديلهم وإلا لضاعف علينا الشريعة ولما وصل إلينا شيء منها، فقد قال إمام الحرمين: «والسبب في عدم الفحص عن عدالتهم أنّهم حملة الشريعة، فلو ثبت توقف في روايتهم لانهضت الشريعة على عصره ﷺ ولما استرسلت سائر الأعصار»^(١).

وقال أبو زرعة الرازي: «إذا رأيت الرجل ينقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنّه زنديق، وذلك أنّ الرسول حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنّما أدى ذلك كله إلينا الصحابة، وهؤلاء الزنادقة يريدون أن يجرحوا شهودنا ليطلوا الكتاب والسنة فالجرح بهم أولى»^(٢).

وهذه دعوى باطلة؛ لأنّه إن أريد منها إثبات عدالة الصحابة بدعوى وجود أدلة على ذلك وتأيد تلك الأدلة بذلك فيجب أن نبحث تلك الأدلة الدالة على ذلك، فإن دلت على ذلك فلا قيمة لمثل هذا الالتزام ولا يضر حينئذ إنكاره، وإن لم تدل على ذلك أصلاً، فيحتاج مثل هذا الالتزام إلى دليل، ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه كما سيظهر لك ذلك بعد سطور.

وإن أريد إثبات عدالة الصحابة اعتماداً على دعوى الانحصار المتقدّمة، فهذا باطل لعدة وجوه:
الأول: إنّها مجرد دعوى لا دليل عليها إطلاقاً.

الثاني: إنّ الطريق غير منحصر بتعديل الصحابة جميعاً، بل يكفي الالتزام بعدالة بعضهم، فإنّ هناك جملة من الصحابة لا يختلف في عدالتهم اثنان، كعمّار والمقداد وسلمان والعباس وابن عباس وزيد بن أرقم وأبي أيوب الأنصاري وأبي سعيد الخدري وخزيمة بن ثابت والكثير غيرهم.

الثالث: إنّّه قد دلّ الدليل على خلاف ذلك المدعى، وحديث الثقلين الثابت بالطرق الصحيحة عند الفريقين أكبر شاهد على ذلك؛ إذ ورد في مسند احمد عن رسول الله ﷺ قال: «إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض أو ما بين السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يتفرقا حتى يردها عليّ الحوض»^(٣)؛ فإنّ النبي ﷺ قد قرن الكتاب بأهل

(١) نقلاً عن الإصابة، ج ١، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مسند احمد، ج ٥، ص ١٨١، المستدرک على الصحيحين، ج ٣، ص ١٠٩، صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٢، وسيأتي التعرض لمصادر هذا الحديث مفصلاً خلال البحث لاحقاً.

بيته ووصفهما بأنهما ثقلان أو خليفتان، وهذا يدل على كونهما على حد سواء في المرجعية للمسلمين، فهذا الحديث لا يبين مجرد عدم انحصار معرفة الأحكام الشرعية والوصول إلى السنة الحقة بالالتزام بعدالة الصحابة جميعاً، بل يمكن أن يدعى أنه يدل على أكثر من ذلك، وهو انحصار الطريق بأهل البيت عليهم السلام الذين أخبر الله عن طهارتهم بصريح القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١)، وعلى هذا، تكون أقوالهم وأفعالهم هي المقياس لمعرفة ما هو من السنة وما هو ليس منها.

النقطة الخامسة: لا ضابطة في تحديد معنى الصحابي

السؤال الذي يطرح نفسه في المقام، هو: هل هناك ضابطة محددة لتحديد معنى الصحابي حتى يمكن حمل الروايات الواردة في فضلهم عليه؟ وإذا فرض وجود مثل هذه الضابطة فهل هي عبارة عن الرجوع إلى مجرد المعنى اللغوي للصحبة؟ أم هي الرجوع إلى المعنى العرفي؟ أم أن هناك معنىً شرعياً قد حدده الشارع في ذلك؟

والجواب عن هذا التساؤل هو: إنه من الواضح عدم إمكان الرجوع في ذلك إلى اللغة؛ لأنَّ صاحب اللغة لا يختص بالإنسان فضلاً عن كونه عادلاً، بل يشمل حتى مرافقة غير الإنسان كما هو واضح، وكذلك لا يمكن الرجوع إلى المعنى العرفي؛ إذ العرف يختلف في ذلك اختلافاً كثيراً.

فلم يبق إلا الثالث، والحال أنَّ الشريعة الإسلامية لم تحدد لنا ذلك المعنى لا في الكتاب الكريم ولا في السنة الشريفة، وما ورد في بعض الروايات من لفظ الأصحاب (كأصحابي وغيرها) جاء في مقام بيان فضيلتهم، أما مَنْ هم؟ وَمَنْ هو مصداقهم الحقيقي؟ فلا نذكر له في تلك الروايات، ولا في غيرها بعد الفراغ عن عدم إمكان حمله على المعنى اللغوي، وعدم إمكان الرجوع فيه إلى المعنى العرفي.

والدليل على ما نقول هو ما نجده من الاختلاف الكبير والكثير في تعريف الصحابي لدى القوم، وإلا فلو كانت هناك ضابطة محددة وواضحة لدى القوم في تحديد معنى الصحابي لما وقع ذلك الاختلاف.

ضعف منهجي فاحش في كيفية تعريف الصحابي:

ويظهر من الاختلاف السابق كلّه أمر واضح لا غبار عليه، وهو أنّ كل واحد من هؤلاء قد حدّد المصداق سلفاً ومسبقاً وجاء بتعريف ينسجم مع ما يتّبناه من مصداق معيّن، وهذا ما نجده واضحاً في كلماتهم عندما يأتي أحدهم ويعترض على تعريف الآخر بقوله: إنّ هذا التعريف يلزم منه خروج فلان وفلان، وكأنّه مسبقاً لا يريد خروجهم من التعريف، وهذا بالحقيقة ليس بياناً لمعنى الصحابي، بل هو بيان لمصدايقه مع أنّ القاعدة تقضي أولاً بيان مفهوم الصحابي ومعناه ثم يتحدّد مصداقه على ضوء ذلك المفهوم.

ارتباك كبير في تحديد معنى الصحابي:

ومن جميع ذلك يظهر أنّه لا ضابطة محددة يمكن من خلالها تحديد معنى الصحابي المراد بهذه الروايات التي ادّعي أنها واردة في عدالتهم وفضلهم، نعم، هناك مواصفات إذا توفّرت في كل واحد منهم كان عادلاً بلا إشكال ولا خلاف، ولكن حينئذٍ يقع الكلام في المصداق وفي الصغرى كما يقولون.

ومن الواضح أنّ شمول الحكم لهذه الفئة أو تلك، إمّا أن يكون بالإشارة إلى كل فرد فرد، كأن يأتي الدليل ويقول فلان عادل وفلان عادل وهكذا، وإمّا أن يكون بعنوان جامع بين تلك الأفراد، كأن يأتي دليل يقول إنّ الصحابة عدول أو غير ذلك من التعبيرات، وإمّا أن يكون بعنوان عام يشمل بعمومه صحابة النبي ﷺ وغيرهم، كما لو جاء دليل يقول كل من عاش في زمن النبي ﷺ فهو عادل، سواء كان من صحابة النبي أم لا.

والطريق الأوّل لم يسلكه أصحاب هذه النظرية ولم يدعه أحد منهم، كما أنّ الطريق الثالث لا يمكن لأحد أن يدعيه لأنّه مخالف للأدلة القطعية من الكتاب والسنة؛ لوضوح أنّ من بين من عاش في زمن النبي ﷺ من مات منهم على الشرك ولم يسلم فضلاً عن أن يؤمن به كما هو واضح. فلم يبق إذن إلا دعوى إثبات ذلك من خلال الطريق الثاني، ولكنه موقوف على عدم وجود دليل يخص ذلك العموم؛ لأنّ غاية ما يستفاد من الدليل بمقتضى هذا الطريق هو إثبات الحكم للجميع تمسكاً بالعموم، وهو حجة ما لم يأت دليل يخص ذلك العموم، فمع وجود مثل هذا المخصص لا يكون ذلك العموم حجة.

ومنه يظهر أنّه لا بد من معرفة المراد من الصحابي أولاً، ثم محاولة تطبيق ذلك المعنى على

جميع من يطلق عليه أنه من صحابة النبي ﷺ بالمعنى المتنازع فيه بين الفريقين.

النقطة السادسة: الغرض الحقيقي من وراء معرفة معنى الصحابي

قد اختلفت كلمات القوم في بيان المراد من الصحابي المصطلح عندهم اختلافاً كثيراً، وقبل ذكر التعاريف التي وردت بشأن الصحابي وبيان معناها، لابدّ من التنبيه على أمر يعتبر الوقوف عليه أمراً هاماً في بيان تلك التعاريف ومعرفة مدى صحته، وبالتالي الوقوف على حال تلك النظرية وحقيقتها؛ وهذا الأمر هو عبارة عن معرفة الغرض الحقيقي من وراء معرفة معنى الصحابي، ولبيان ذلك نقول: لا شكّ في أنّ تشخيص كون هذا الفرد صحابياً وذلك ليس صحابياً لم يكن أمراً عبثياً، بل وراءه أموراً مهمة جداً، وفيما يلي نبين أهم تلك الأمور وأبرزها:

الأول: إنّه قد ورد في بعض الروايات لفظ (أصحابي) أو ما هو مشتق منها، فمعرفة معنى الصحابي يعتبر أمراً مهماً في تعيين المقصودين بتلك الروايات.

الثاني: إنّ البعض من أتباع مدرسة الخلفاء قد ذهب إلى حجّية مذهب الصحابي، وهذا مما يتوقّف على معرفة المراد من الصحابي.

الثالث: إنّ القوم قد التزموا بعدالة جميع الصحابة، فلا بدّ في رتبة سابقة من تعيين معنى الصحابي حتى يمكن تطبيقه على هذا الفرد أو ذلك، وبالتالي يتسنى لنا الحكم بعدالته، وهذا له ثمره مهمة وهي معرفة السنة الصحيحة وبالتالي معرفة الأحكام الشرعية.

فالصحابي إذن يعتبر موضوعاً لكل حكم من هذه الأحكام الثلاثة المتقدمة، فمعرفة معناها وبالتالي تشخيص مصداقه ليس لنفسه وذاته وإنما هو لما يترتب عليه من تلك الأحكام المتقدمة. هذا هو الغرض الأساسي والحقيقي لمعرفة معنى الصحابي، ولأجل عدم مساعدة المعنى اللغوي ومناسبته لترتب تلك الأحكام المتقدمة اضطر أصحاب هذه النظرية إلى اصطلاح معنى جديد للصحابي، ولذلك نراهم قد اختلفوا في تعريفه اختلافاً كثيراً مع وضوح معناه اللغوي.

النقطة السابعة: الصحبة لا تساوي العدالة ولا تقتضيها

من الواضح الذي لا إشكال فيه، أنّه لا توجد بين الصحبة بمعناها اللغوي وبين العدالة أي مناسبة وعلاقة فضلاً عن أنّها تساويها أو تقتضيها؛ لأنّها بالمعنى اللغوي أوسع من مرافقة الإنسان للإنسان أو مجالسته، بل هي تطلق حتى على مرافقة الحيوان للإنسان، كما صرّحت بذلك كتب اللغة، وكذلك الحال بالنسبة إلى المعنى العرفي؛ لأنّ العرف وإن كان يخصه بمن

كثرت مجالسته ومعاشرته ومخالطته، ولكنه أيضاً بهذا المعنى لا يساوي العدالة ولا يقتضيها؛ وذلك لوجود كثير من المنافقين ممن عاشروا النبي ﷺ وجالسوه وخالطوه، كما صرح بذلك القرآن الكريم في موارد عديدة، ولا يوجد غير هذين المعنيين للصحة.

وأما ما يسمى بالمعنى الاصطلاحي الذي أطلقه أصحاب تلك النظرية، فلم نجد لهم معنى محدداً في ذلك لأجل اختلافهم في تحديده، فضلاً عن أنها لم تخضع لأية ضابطة أو دليل، بل هي مجرد اجتهادات شخصية لا يوجد دليل عليها، لا في اللغة، ولا في العرف، ولا في الشريعة المقدسة.

الصحة عند القوم تساوي العدالة!!

ولكن المعلوم من كلمات القوم إن الصحة عندهم تساوي العدالة، ولذا تراهم يحكمون بعدالة الشخص لمجرد كونه صحابياً أو رأى الرسول ﷺ ولو مرة واحدة ولو لساعة من نهار أو ليل. فمن رأى منهم أن مجرد رؤية النبي ﷺ كافية لإثبات العدالة نراه قد عرف الصحابي بأنه: «كل من رأى النبي ﷺ»، ومن رأى أن مجرد الرؤية غير كافية فَيَدَّ بِمَنْ كَثُرَتْ صَحْبَتُهُ، وَمَنْ رَأَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَكْفِي فَيَدَّ بِمَنْ غَزَا مَعَهُ، وَمَنْ رَأَى أَنَّ النِّفَاقَ لَا يَتَنَاسَبُ مَعَ الْحُكْمِ بِالْعَدَالَةِ فَيَدَّ بِعَدَمِ كَوْنِهِ مَنَافِقاً، وهكذا نجد أن مرجع الاختلاف في تعريف الصحابي هو أن بعض الأمور لو أخذت قيوداً في التعريف لخرج عن الحكم بالعدالة من لا يريد صاحب التعريف إخراجه، فلذا لم يشترطها البعض في تعريفهم للصحابي، ويدلنا على ذلك ما قاله بعضهم بأن الصحة هل تثبت بإقرار العادل نفسه؟ فقد ذكر البعض بأن هذا بمنزلة قوله: أنا عادل؛ لأن قوله: أنا من أصحاب الرسول ﷺ، مع الحكم بعدالته يعني قوله: أنا عادل^(١).

النقطة الثامنة: الطريق الصحيح هو تحديد المفهوم أولاً

الذي تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن الطريق الصحيح لترتب تلك الأحكام لو دلّ الدليل عليها أصلاً، هو تحديد معنى الصحابي وبقطع النظر عن شموله لهذا المصداق أو ذلك، وأن يكون وفقاً لضابطة محددة قبل كل شيء، ومن ثم يبدأ تشخيص المصداق وفقاً لذلك المعنى، وبالتالي ترتب الحكم عليه.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٩٣.

وأما أن يحدد المصداق سلفاً ومسبقاً وبدون دليل، وبالتالي يستخلص المعنى من ذلك المصداق ويترتب عليه الحكم، فهذه الطريقة ليست فنية أو علمية أصلاً، بل ليست هي إلا مغالطة، ولا أظنها تنطوي على من له أدنى تأمل والتفات، وهذا الطريق المغلوط هو الذي سلكه القوم، وأكبر دليل على ذلك هو الإعراض عن المعنى اللغوي للصحبة والصحابي إلى معنى آخر، ويا ليتهم قد اتفقوا على معنى معين، فإنهم اختلفوا في ذلك اختلافاً كثيراً، وما هذا الاختلاف والتذبذب إلا لأن كل واحد منهم قد حدد المصداق الذي يريده سلفاً، وحاول أن يعرف الصحابي على وفق ما حدده ورآه.

ويدل على ذلك أن الشيخ صلاح الدين العلائي قد أشكل على تعريف المازري للصحابي بقوله: «هو قول غريب يخرج كثيراً من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة، كوائل بن حجر، ومالك بن الحويرث، وعثمان بن أبي العاص، وغيرهم، ممن وفد عليه ﷺ ولم يبق عنده إلا قليلاً وانصرف، وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد، ولم يعرف مقدار إقامته من أعراب القبائل، والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور، وهو المعتبر، والله سبحانه وتعالى أعلم»^(١).

وقال بدر الدين اعتراضاً على ابن المسيب في تعريفه للصحابي: «وهذا ضعيف؛ لأنه يقتضي أنه لا يعد جرير بن عبد الله البجلي، ووائل بن حجر وأضرابهما من الصحابة، ولا خلاف أنهم صحابة»^(٢).

وقال ابن حجر معترضاً على الواقدي حيث قيد الصحابي بمن أدرك اللحم: «هذا التعريف غير جامع، لأنه يخرج بعض الصحابة ممن هم دون اللحم ورووا عنه، كعبد الله بن عباس، وسيدي شباب أهل الجنة الحسن والحسين، وابن الزبير»^(٣).

وقال السيوطي في تدريب الراوي معترضاً أيضاً: «ولا يشترط البلوغ على الصحيح، وإلا لخرج من أجمع على عده في الصحابة»^(٤).

(١) راجع: الإصابة، ج ١، ص ١٦٤ .

(٢) المصدر السابق، ص ٨ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

سؤال بسيط يفرضه البحث في المقام:

وحينئذ يمكن القول لهم: لمانا لا تريدون أن تخرجوا هذا أو ذلك من التعريف؟ وما هي الضابطة في معرفة التعريف الصحيح من غير الصحيح؟ فإن كان ذلك بلحاظ تلك الأحكام من العدالة وغيره فهذا يعني أنكم قد حكمتم عليه مسبقاً بذلك الحكم، ولأجل ذلك لا تريدون خروجه عن موضوع الحكم، وإن كان الدليل الخاص قد دلّ على شمول الحكم لهذا الفرد أو ذلك فلا يضر ذلك في ترتب الحكم حتى لو خرج عن دائرة الموضوع، وإن كان ذلك بلحاظ شمول مفهوم الصحابي بالمعنى الاصطلاحي له فهذا أول الكلام كما هو واضح.

وهذا التذبذب والاختلاف إن دلّ على شيء، فإنّما يدل على أنّ كل واحد من هؤلاء قد حدد خارجاً مَنْ هو صحابي في رتبة سابقة وحكم عليه بالعدالة اعتماداً على ذوقه واستحسانه، ثم انتزع مفهوماً للصحابي من خلال ملاحظة الأفراد الخارجية من دون أن يتبع في ذلك أي ضابطة تذكر؛ لأنّه لا يمكن إعطاء معنى محدد للصحبة والصحابي إلا بالرجوع إلى المعنى اللغوي، وهو لا يسمن ولا يغني من جوع في ترتيب الغرض المطلوب كما سيوضح لك ذلك.

تعريف الصحابي:

لمعرفة مَنْ هو الصحابي الذي جعل موضوعاً للحكم بالعدالة وغيرها من الأحكام الأخرى المتقدمة، لابد من الرجوع إمّا إلى اللغة، وإمّا إلى العرف أو الشرع، وإمّا إلى ما حدد له من اصطلاح لدى من يلتزم بترتب الأحكام المتقدمة على معناه لأجل معرفة ما يدخل تحت هذا المفهوم من أفراد ومصاديق، وبالتالي ثبوت تلك الأحكام له.

بيان المعنى اللغوي للصحابي:

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «والصاحب يكون في حال نعتاً، ولكنه عم في الكلام فجرى مجرى الاسم، كقولك: صاحب مال، أي: ذو مال، و: صاحب زيد، أي: أخو زيد، ألا ترى أنّ الألف واللام لا تدخلان على قياس: الضارب زيداً، لأنّه لم يشق من قولك: صحب زيداً؟ فإذا أردت ذلك المعنى قلت: هو الصحاب زيداً. وأصحاب الرجل: إذا كان ذا صاحب. وتقول: إنك لمصاحب لنا بما تحب، قال: فقد أراك لنا بالود مصحاباً، وكل شيء لاعم شيئاً فقد استصحبه»^(١).

وقال الجوهري: «وأصحابته الشيء: جعلته له صاحباً . واستصحابته الكتاب وغيره. وكل شيء لأم شيئاً فقد استصحبه. واصطحب القوم: صحب بعضهم بعضها»^(١).
 وقال ابن منظور: «صحابه يصحبه صحبة، بالضم، وصحابة، بالفتح، وصاحبه: عاشره. والصحب: جمع الصحاب مثل ركب وركب. والأصحاب: جماعة الصحب مثل فرخ وأفراخ. والصحاب: المعاشر»^(٢).

وقال الإمام القاضي أبو الطيب الباقلاني: «لا خلاف بين أهل اللغة أن الصحابي مشتق من الصحبة جارٍ على كل من صحب غيره قليلاً كان أو كثيراً، يقال: صحبه شهراً ويوماً وساعة... وهذا يوجب في حكم اللغة إجراء هذا على من صحب النبي ولو ساعة، هذا هو الأصل»^(٣).
 وقال السخاوي: «الصحابي لغة يقع على من صحب أقل ما يطلق عليه اسم صحبة، فضلاً عن طالت صحبته وكثرت مجالسته»^(٤).

والمتحصل من جميع تلك الأقوال، هو: أن الصحابي في اللغة يطلق على كل من صاحب شيئاً، سواء طالت صحبته أم قصرت، ولا يختص بمصاحبة الإنسان للإنسان كما هو واضح. ومن المعلوم أن هذا المعنى الواسع للصحبة لا يقتضي العدالة ولا غيرها من الأحكام الأخرى التي رتبها على الصحبة، والأمر فيه واضح لا يحتاج إلى بيان أو برهان، ولا أظن أن عاقلاً يجرأ على اعتماده في ترتيب الغرض المطلوب من تعريف الصحابي.

بيان المعنى العرفي للصحابي:

قال الإمام القاضي أبو الطيب الباقلاني: «فقد تقرر للأمة عرف في أنهم لا يستعملونه إلا في من كثرت صحبته واتصل لقاءه، ولا يجري ذلك على من لقي المرء ساعة ومشى معه خطوات وسمع منه حديثاً، فوجب أن لا يجري في الاستعمال إلا على من هذا حاله»^(٥).
 وقال الجرجاني: «الصحابي في العرف: من رأى النبي ﷺ وطالت صحبته وإن لم يرو

(١) الصحاح، ج ١، ص ١٦١.

(٢) لسان العرب، ج ١، ص ٥١٩.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٦، الكفاية في علم الرواية، ص ٧٠، الإصابة، ج ١، ص ٧.

(٤) الإصابة، ج ١، ص ٧.

(٥) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١، ص ٣٦.

عنه»^(١).

ومن هذين القولين يظهر أن الصحبة عرفاً مشروطة بكثرة المعاشرة والمخالطة وطول وقتها، ولا يكفي مجرد الرؤية أو اللقاء ليوم أو يومين.

وهذا المعنى كسابقه لا يقتضي العدالة، ولا غيرها من الأحكام، لا من قريب ولا من بعيد.

بيان المعنى الاصطلاحي للصحابي:

بعد أن تبين من خلال البحوث السابقة أن معرفة معنى الصحابي له دور مهم في ترتب جملة من الآثار والأحكام المتقدمة، والتي من أبرزها وأهمها هو الحكم عليه بالعدالة، وبعد وضوح عدم مناسبة المعنى اللغوي وحتى العرفي مع تلك الأحكام، وجب أن يحدد مفهوم الصحابي بالشكل الذي ينسجم ويتناسب مع تلك الأحكام، وخصوصاً العدالة منها، ولأجل ذلك نجد الاختلاف الكبير والكثير بين العلماء في تحديد معنى الصحابي الذي تترتب عليه تلك الآثار والأحكام، فمن جهة قد وقع الخلاف بين علماء الحديث وعلماء الأصول في تحديد معنى الصحابي الذي تترتب عليه تلك الأحكام والآثار، ومن جهة أخرى وقع الخلاف بين علماء الحديث أنفسهم، فقد اختلفت أقوالهم في ذلك اختلافاً كثيراً، وقال الشوكاني: «وقد اختلف في تفسير معنى الصحابي على أقوال، منها: أنه من رأى النبي ﷺ مسلماً وإن لم يرو عنه ولا جالسه، ومنهم من اعتبر طول المجالسة، ومنهم من اعتبر الرواية عنه، ومنهم من اعتبر أن يموت على دينه»^(٢). والذي يهمنا في المقام هو تعريف الصحابي عند علماء الحديث، وسوف نستعرض أهم تلك التعاريف وأشهرها ونحاول تسليط الضوء عليها.

التعريف الأول: الصحابي كل من رأى النبي ﷺ من المسلمين

قال البخاري: «من صحب النبي ﷺ ورآه من المسلمين فهو من أصحابه»^(٣).

وقال ابن الحاجب: «الصحابي من رأى النبي ﷺ وإن لم يرو عنه ولم تطل صحبته له»^(٤).

وقال الآمدي: «فذهب أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل إلى أن الصحابي من رأى النبي ﷺ»

(١) القاموس الفقهي (الدكتور سعدي أبو حبيب)، ص ٢٠٨.

(٢) نيل الأوطار، ج ١، ص ١٠.

(٣) صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٨٨، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ.

(٤) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٦، ص ٨٥.

وإن لم يختص به اختصاص المصحوب، ولا روى عنه، ولا طالت مدة صحبته»^(١).

وقال الخطيب البغدادي بسند ينتهي إلى ابن مالك العطار قال: «سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل، وذكر من أصحاب رسول الله ﷺ أهل بدر فقال: ثم أفضل الناس بعد هؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ القرن الذي بعث فيه كل من صاحبه سنة أو شهراً أو يوماً، أو ساعة، أو رآه، فهو من أصحابه له الصحبة على قدر ما صحبه، وكانت سابقته معه وسمع منه ونظر إليه»^(٢).

وقال علي بن المديني: «من صحب النبي ﷺ أو رآه ولو ساعة من نهار فهو من أصحاب النبي ﷺ»^(٣).

وجاء عن النووي في شرح صحيح مسلم: «فأما الصحابي، فكل مسلم رأى رسول الله ﷺ ولو لحظة. هذا هو الصحيح في حده، وهو مذهب أحمد بن حنبل وأبي عبد الله البخاري في صحيحه والمحدثين كافة، وزهد أكثر أصحاب الفقه والأصول إلى أنه من طالت صحبته له»^(٤).
وقال أيضاً: «إن الصحيح الذي عليه الجمهور أن كل مسلم رأى النبي ﷺ ولو ساعة فهو من أصحابه»^(٥).

وقال القرطبي في تفسيره: «والمعروف عن طريقة أهل الحديث أن كل مسلم رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من أصحابه»^(٦).

وقال أبو نعيم الأصفهاني في تعريفه للصحابي: «من عرف بصحبة النبي ﷺ أو روى عنه أو رآه من الذكور والإناث»^(٧).

وكل هذه الأقوال ترجع في تعريفها للصحابي إلى أمر واحد وهو أن كل من رأى النبي ﷺ من المسلمين فهو من أصحابه، فيكون المناط في تحقق الصحبة عند كل هؤلاء هو مجرد الرؤية لا أكثر.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٩٢.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص ٦٩.

(٣) فتح الباري، ج ٧، ص ٤.

(٤) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١، ص ٣٥.

(٥) المصدر السابق، ج ١٦، ص ٨٥.

(٦) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٨، ص ٢٢٧.

(٧) راجع: فتح الباري، ج ٧، ص ٥.

تحقيق الحال في هذا التعريف:

و يرد على هذا التعريف ما يلي:

أولاً: إنَّ قوله: «من صحب النبي»، لا معنى له ولا فائدة في ذكره أصلاً، وذلك لأنَّ الكلام أساساً هو في تعريف الصحابي، فكيف يؤخذ في تعريفه نفس الصحبة؛ لأنَّ مرجع كلامه إلى أنَّ كل من صحب النبي فهو من أصحابه، وهذا ليس تعريفاً كما هو واضح، فالمتحصل من تعريف البخاري للصحابي عبارة عن: «كل من رآه من المسلمين فهو من أصحابه»، ومن الواضح الذي لا غبار عليه أنَّ الرؤية وحدها غير كافية لترتيب الغرض المطلوب من وراء معرفة من هو صحابي ومن ليس كذلك من الحكم بالعدالة وغيرها من الأحكام الأخرى.

ثانياً: إنَّ هذا رجوع إلى المعنى اللغوي للصحابي وليس شيئاً جديداً وراءه، غاية ما في الأمر أنه قد خرج منه صحبة الإنسان للأشياء الأخرى من غير الإنسان، وواضح أنَّ هذا لا ينفع للحكم بالعدالة وغيرها من الأحكام الأخرى المترتبة على الصحابي.

ثالثاً: إنَّه يدخل فيه المنافق، لأنَّ المنافق مسلم محكوم بالإسلام، فمن رأى النبي ﷺ أو صحبه من المنافقين يدخل في تعريف الصحابي، مع أنَّ هذا لا يمكن الالتزام به؛ لأنَّه لا ينسجم مع الحكم بعدالة عموم الصحابة.

وفي الواقع، هنا خلط بين تعريف الصحابي بالمعنى اللغوي وبين تعريفه بالنحو الذي يترتب عليه الحكم بالعدالة، فالتعريف بما أنَّه يرتكز على المعنى اللغوي للصحابي فيشمل المنافق، وبما أنَّهم يحكمون بعدالة عموم الصحابة فيخرج المنافق، فلذلك يكون التعريف مضطرباً؛ إذ يدخلون فيه المنافق تارةً ويخرجونه تارةً أخرى.

رابعاً: يدخل في التعريف كل من أسلم ورأى النبي ﷺ أو صحبه ثم ارتد عن الإسلام، فهو داخل في تعريف الصحابي عند البخاري مع أنَّه ليس صحابياً بالمعنى الذي يحكمون بعدالته بالاتفاق، وهذا ما أكده ابن حجر بقوله: «ويرد على التعريف من صحبه أو رآه مؤمناً به ثم ارتد بعد ذلك ولم يعد إلى الإسلام فإنَّه ليس صحابياً اتفاقاً»^(١).

خامساً: ويرد على التعريف أيضاً دخول الصبي الصغير فيه، كمحمد بن أبي بكر الذي ولد

(١) فتح الباري، ج ٧، ص ٣.

قبل وفاة النبي ﷺ بثلاثة أشهر وأيام^(١)، فمن رأى النبي ﷺ وهو في القمط يكون صحابياً وعادلاً حتى لو لم يقبل الإسلام بعد بلوغه، وهذا فيه ما فيه.

وأما ما جاء عن علي بن المديني، فهو كتعريف البخاري لكنه لم يقيده بالإسلام، فيرد عليه مضافاً إلى ما ورد على تعريف البخاري دخول الكافر في التعريف.

وقفه خاصة مع ما ذكره أبو نعيم الأصفهاني:

وأما ما جاء عن أبي نعيم الأصفهاني فيرد عليه:

أولاً: إن كان الغرض من هذا التعريف بيان مَنْ يحكم بعدالته ومن لا يحكم بعدالته، فمن الواضح أنّ كل هذه الأمور التي ذكرها من الرواية عن النبي ﷺ ومن الرؤية له لا توجد بينها وبين العدالة أية مناسبة تذكر لا من قريب ولا من بعيد فضلاً عن كونها مقتضية للعدالة.

وإن كان تعريفاً للصحابي بقطع النظر عن الحكم بالعدالة فلا حاجة إلى مثل هذا التكلّف في أخذ هذا القيد أو ذلك، بل يمكن الرجوع إلى المعنى اللغوي والعرفي لمعرفة معنى الصحابي.

وثانياً: إنّ قوله: «أو روى عنه» إن كان المراد به جعله ضابطاً لمعرفة الصحابي لكي يترتب عليه الحكم بالعدالة، وبالتالي قبول روايته، لزم الدور الباطل؛ لأنّ معرفة كونه عادلاً يتوقف بحسب الفرض على كونه صحابياً، ومعرفة كونه صحابياً يتوقف على روايته عن النبي ﷺ، ومعرفة كونه راوياً عن النبي ﷺ يتوقف على عدالته، وإلا فكيف أمكن تمييز ما قاله هل إنه من النبي ﷺ فعلاً أو إنه من غيره، ومجردّ قوله: (قال النبي ﷺ كذا) لا يثبت أنّ هذا القول من قول النبي ﷺ ما لم تثبت في رتبة سابقة عدالته.

وإن كان لأجل إثبات كونه صحابياً وبقطع النظر عن الحكم بعدالته فيكفي في ذلك الرجوع إلى المعنى اللغوي أو العرفي، وكل منهما لا يقتضي العدالة كما هو واضح.

وثالثاً: إنّ قوله: «أو رآه من الذكور والإناث» يظهر منه أنّه قد جعل الرؤية للنبي ﷺ كافية للحكم بالصحبة وبالتالي للحكم بعدالته، وهذا يرجع إلى نفس تعريف البخاري، غاية الأمر إنّه قد أضاف ضابطة أخرى لمعرفة الصحابي وهي الرواية عنه، وحينئذ يرد عليه ما ورد على تعريف البخاري.

التعريف الثاني: الصحابي كل من أقام مع رسول الله ﷺ سنة وغزا معه غزوة

قال سعيد بن المسيب: «الصحابة لا نعدّهم إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين»^(١).

تحقيق الحال في هذا التعريف:

أولاً: إنّه لم يشترط الإسلام، فيلزم دخول الكافر ضمن الصحابة .

وثانياً: إنّه لم يقيد بالثبات وعدم الارتداد، فيلزم دخول من ارتد منهم.

وثالثاً: إنّه لم يقيد بعدم كونه منافقاً، فيلزم دخول المنافق في الصحابة وبالتالي الحكم

بعدالته.

ورابعاً: يلزم خروج الكثير ممن يعدونهم من الصحابة، ويعتمدون على رواياتهم لمجرد كونهم

صحابية، والحال أنّهم لم يجتمعوا بالنبي ﷺ إلا في حجة الوداع، وهذا ما أكده ابن حجر بقوله:

«العمل على خلاف هذا القول؛ لأنهم اتفقوا على عد جمع جم من الصحابة لم يجتمعوا بالنبي ﷺ

إلا في حجة الوداع»^(٢).

وخامساً: ومضافاً إلى ذلك كلّه فإنّ هذا المعنى لا يقتضي العدالة ولا يستوجبها.

التعريف الثالث: الصحابي من لقي النبي ﷺ وكان مؤمناً ومات على الإسلام

قال ابن حجر العسقلاني: «والأصح ما قيل في تعريف الصحابي انه من لقي النبي ﷺ في

حياته مسلماً ومات على إسلامه»^(٣).

وقال ابن حزم: «أمّا الصحابة رضي الله عنهم فهو كل من جالس النبي ﷺ ولو ساعة وسمع

منه ولو كلمة فما فوقها، أو شاهد منه عليه السلام أمراً يعيه ولم يكن من المنافقين الذين اتصل

بنفاقهم واشتهر حتى ماتوا على ذلك، ولا مثل من نفاه^(٤) عليه السلام، فمن كان على ما وصفناه

(١) راجع: الكفاية في علم الرواية، ص ٦٨ - ٦٩، مقدمة ابن الصلاح، ص ١٧٥، الجامع لأحكام

القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٨، ص ٢٢٧، أسد الغابة، ج ١، ص ١٢ .

(٢) فتح الباري، ج ٧، ص ٣.

(٣) الإصابة، ج ١، ص ٨ .

(٤) من أمثال الحكم بن العاص كما جاء ذلك عن الذهبي في سير أعلام النبلاء، ج ٢، ص ١٠٧،

حيث قال: «الحكم بن أبي العاص ابن أمية الأموي، ابن عم أبي سفيان . يكنى أبا مروان . من

أولاً فهو صاحب»^(١).

تحقيق الحال في هذا التعريف:

أولاً: إنه أخرج من تعريفه خصوص المنافقين الذين اشتهر نفاقهم، أمّا المنافقين الذين لم يشتهر نفاقهم ولم يعلم فهم محكومون بالعدالة عنده، وكذلك الصحابة من مرتكبي الكبائر كالقتل والزنا فهم باليقين تحت عموم قاعدة عدالة الصحابة، كيسار بن سبع^(٢) وعبد الرحمن بن عديس

مسلمة الفتح . وله أدنى نصيب من الصحبة ، قيل: نفاه النبي ﷺ إلى الطائف، لكونه حكاة في مشيته وفي بعض حركاته، فسبه وطرده، فنزل بوادي ، ونقم جماعة على أمير المؤمنين عثمان كونه عطف على عمه الحكم، وأواه وأقدمه المدينة، ووصله بمائة ألف . وعن النبي ﷺ قال: مالي رأيت بني الحكم ينزون على منبري نزو القردة^{١٩}، رواه العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة . وفي الباب أحاديث . قال الشعبي: سمعت ابن الزبير يقول: ورب هذه الكعبة، إن الحكم ابن أبي العاص وولده ملعونون على لسان محمد ﷺ . وقد كان للحكم عشرون ابناً وثمانية بنات. وقيل: كان يفضي سر رسول الله ﷺ ، فأبعده لذلك . مات سنة إحدى وثلاثين».

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج ٥، ص ٦٦٢.

(٢) قال ابن مأكولا في إكمال الكمال، ج ٦، ص ١٥: «أبو الغادية يسار بن سبع، له صحبة ورواية عن النبي ﷺ، روى عنه كلثوم بن جبر، يقال هو الذي قتل عمار بن ياسر». وجاء عن الذهبي في سير أعلام النبلاء، ج ١، ص ٤٢٥: «عن أبي الغادية، قال: سمعت عماراً يقع في عثمان يشتمه . فتوعدته بالقتل ، فلما كان يوم صفين ، جعل عمار يحمل على الناس، فقتل: هذا عمار، فطمنته في ركبته، فوقع فقتلته، فقتل: قتل عمار . وأخبر عمرو بن العاص، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن قاتله وسالبه في النار»، وجاء عنه أيضاً: «قال الحافظ: اسمه يسار بن سبع ، سكن الشام، ونزل واسط، وأدرك النبي ﷺ، وسمع منه قوله: لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، وكان محباً لعثمان، وهو الذي قتل عمار بن ياسر، وكان إذا استأذن على معاوية وغيره يقول: قاتل عمار بالباب، يتبجح بذلك، وانظر إلى العجب ! يروي عن النبي ﷺ النهي عن القتل ثم يقتل مثل عمار !»، وقال ابن حجر في تعجيل المنفعة، ص ٥٠٩: «أبو الغادية الجهني، اسمه يسار بن سبع، وقيل غير ذلك، سكن الشام ونزل واسط . أدرك النبي صلى الله عليه وآله وسمع منه قوله: لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض . روى عنه كلثوم بن جبر وغيره، وكان محباً لعثمان، وهو الذي قتل عمار بن ياسر، وكان إذا استأذن على معاوية وغيره يقول: قاتل عمار بالباب، يتبجح بذلك، وانظر إلى العجب يروي عن النبي صلى الله عليه وآله النهي عن القتل ثم يقتل مثل عمار . قلت : سكن واسط القصب، وعمّر عمراً طويلاً. قال البخاري في التاريخ: يسار بن سبع، أبو الغادية الجهني، سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه مثله، وزاد: له صحبة».

البلوي^(١) ومروان بن الحكم وعمرو بن الحمق الخزاعي وغيرهم.

وثانياً؛ إنّ هذه القيود التي ذكرت في التعريف تقتضي البحث في سلوك كل واحد من الصحابة لمعرفة مدى انطباقها على هذا الصحابي أو ذلك حتى يمكن لنا الحكم بالعدالة أو عدمها، وهذا لا ينسجم مع القول بعدالة عموم الصحابة التي يلتزمون بها ويسيروا عملياً على وفقها. وثالثاً؛ إنّ هذا التعريف يلتزم أنّ من بين من يعدون من الصحابة عند البخاري وأحمد وغيرهما هم منافقون ولم يموتوا على الإسلام، الأمر الذي يعني سقوط الاحتجاج كلياً بما يرويه البخاري؛ وذلك لعدم إمكان التمييز بين ما رواه عن المنافق وغيره. هذه ثلاثة تعاريف رئيسية اقتصرنّا على ذكرها من كلمات القوم، وإلا، فهناك تعاريف كثيرة أخرى، ونزاع محتدم بين المحدثين والأصوليين في تعريف الصحابي، من شاء راجعها في مضانها.

خلاصة القول في تعريف الصحابي:

فتلخص من جميع ما تقدم أنّ هذا الخلاف الكبير والواسع في تعريف الصحابي وإن كان له الأثر البالغ في التشخيص والتمييز بين العادل وغير العادل منهم، وبالتالي قبول روايته والاحتجاج به وعدم قبولها، إلا أنّ القوم من الناحية العملية يحكمون بعدالة جميع من رأى النبي ﷺ من الصحابة كما هو مذهب البخاري ومسلم وغيرهما، ويحتجون برواياتهم، الأمر الذي يعني أنّ الرؤية وحدها كافية عندهم للحكم بالعدالة من دون الحاجة إلى الرجوع إلى حال الشخص وسلوكه وتصرفاته.

الأدلة المدعاة على نظرية عدالة الصحابة:

الذي يتابع ويتأمل في كلمات العلماء من أتباع مدرسة الخلفاء يجد أنّهم يحاولون الاستدلال لهذه النظرية تارةً بدعوى دلالة العقل على ذلك، وتارةً ثانيةً بدعوى الإجماع، وتارةً ثالثةً بدعوى دلالة القرآن الكريم، وتارةً رابعةً بدعوى دلالة السنة النبوية، وفي ما يلي نستعرض أدلتهم التي يدعونها على ذلك، ونحاول الوقوف على حقيقة الحال فيها.

(١) قال ابن حجر في مقدمة فتح الباري، ص ٢٥٨ عند شرحه لقول عبيد الله بن عدي بن الخيار لعثمان: «إنك إمام عامة ونزل بك ما ترى ويصلي لنا إمام فتنة ونتحرج»، «المراد بإمام الفتنة المذكور عبد الرحمن بن عديس البلوي».

الدليل الأول: دعوى قيام الدليل العقلي على عدالة الصحابة

يبدو من البعض أنّه يحاول الاستدلال بالدليل العقلي على عدالة جميع الصحابة، والذي يظهر من كلماتهم أنّ هناك صيغتين لتقريب الاستدلال:

صيغتان لتقريب الاستدلال بالدليل العقلي:

الصيغة الأولى: مَنْ قابل النور المحمدي أشرق عليه وظهر أثره في قلبه

إنّ كل مَنْ قابل النور المحمدي أشرق عليه فظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه، وهذا ما ورد عن المناوي حيث قال عند تعريفه للصحابي: «واصطلاحاً: من لقي المصطفى يقظة بعد النبوة وقبل وفاته مسلماً، وإن لم يره لعارض كعمي، وإن لم يره المصطفى، ولو بلا مكالمة ولا مجالسة ككونه ماراً ولو بغير جهته، ولو لم يشعر كل بالآخر، أو تباعدوا، أو كان أحدهما بشاهق والآخر بوهدة، أو بئر، أو حال بينهما مانع مرور، كنهج يوجع إلى سباحة، أو ستر رقيق لا يمنع الرؤية، أو ماء صاف، كذلك إن عده العرف لقاء في الكل على الأقرب من تردد وإسهاب فيه، وكذا لو تلاقيا نائمين أو كان غير النبي مجنوناً محكوماً بإسلامه على ما بحث، وقيل: لا، وقيل: إلا زمن إفاقتة، وذلك لشرف منزلة النبي فيظهر أثر نوره في قلب ملاقيه وعلى جوارحه»^(١).

وقال القسطلاني: «الاكتفاء بمجرد الرؤية من غير مجالسة ولا مماشاة ولا مكالمة مذهب الجمهور من المحدثين والأصوليين؛ لشرف منزلته ﷺ، فإنه كما صرح به غير واحد، إذا رآه مسلم أو رأى مسلماً لحظة بقي على الاستقامة؛ إذ إنه بإسلامه مهية للقبول، فإذا قابل ذلك النور المحمدي أشرق عليه فظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه»^(٢).

تحقيق الحال في هذا النحو من الاستدلال:

وهذا الاستدلال بهذه الصياغة باطل من وجهين:

الوجه الأول: إنّ هناك من بين الذين رأوا النبي ﷺ وحدثوا عنه قد ارتد عن الإسلام، من أمثال ربيعة بن أمية بن خلف الجمحي، وهو ممن أسلم في عام الفتح، وشهد مع رسول الله ﷺ حجة الوداع، وحدث عنه بعد موته، ثم لحقه الخذلان فلحق في خلافة عمر بالروم وتنصر بسبب شيء

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ١، ص ٢٤.

(٢) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٥٦.

أغضبه^(١)، كما أن منهم من أسلم ولم يؤمن وهو ما أكده القرآن الكريم بقوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾^(٢)، ومن المعلوم أن كثيراً من الأعراب قد لقي النبي ﷺ ورآه، وهذا ما أكده ابن حجر بقوله: «ومن اشترط الصحبة العرفية أخرج من له رؤية، أو من اجتمع به لكن فارقه عن قرب، كما جاء عن أنس أنه قيل له: هل بقي من أصحاب النبي ﷺ غيرك؟ قال: لا، مع أنه كان في ذلك الوقت عدد كثير ممن لقيه من الأعراب»^(٣)، كما أن منهم من صرح القرآن الكريم بنفاقه، وهذا مما لا إشكال فيه ويدل عليه الكتاب والسنة، فكيف يمكن أن يقال إن مجرد الرؤية كافية؟!

الوجه الثاني: إن مجرد الرؤية، إما أن يدعى كونه بنحو العلة التامة، أو إنه بنحو المقتضي، والأول باطل لا محالة، وإلا لوجب الحكم بعدالة كل من رآه حتى لو كان مشركاً أو منافقاً. وأما الثاني فلا دليل عليه، ولو سلمنا ذلك فلا يمكن الحكم بالعدالة لمجرد وجود المقتضي، بل لابد من إحراز عدم المانع، وهذا مما لا يمكن لأي أحد نفيه، ويكفي دليلاً على العلم بوجود المانع ولو بلحاظ البعض منهم، ما ورد في الكتاب والسنة من الآيات والروايات الكثيرة التي تثبت وجود المنافقين ضمن أصحاب النبي ﷺ، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾^(٤) وغيرها من الآيات الكثيرة التي تتحدث عن المنافقين وتحذر منهم، ويكفي لذلك أن هناك سورة كاملة في القرآن الكريم تتحدث عن المنافقين.

ومن السنة ما رواه مسلم، عن عمار بن ياسر، قال: «أخبرني حذيفة، عن النبي ﷺ أنه قال: في أصحابي اثنا عشر منافقاً لا يدخلون الجنة ولا يجدون ريحها حتى يلج الجمل في سم الخياط، ثمانية منهم تكفيهم الدبيلة، سراج من نار تظهر بين أكتافهم حتى ينجم في صدورهم»^(٥)، وقال ابن كثير معقلاً ومعلقاً على هذا الحديث: «ولهذا، كان حذيفة يقال له صاحب السر الذي لا يعلمه غيره، أي: من تعيين جماعة من المنافقين، وهم هؤلاء قد أطلعه عليهم رسول الله ﷺ دون غيره»^(٦).

(١) فتح الباري، ج ٧، ص ٣.

(٢) سورة الحجرات: آية ١٢.

(٣) فتح الباري، ج ٧، ص ٣.

(٤) سورة الأحزاب: آية ١٢.

(٥) صحيح مسلم، ج ٨، ص ١٢٢.

(٦) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٢٨٧.

وما رواه مسلم أيضاً عن أبي الطفيل قال: «كان بين رجل من أهل العقبة وبين حذيفة ما يكون بين الناس، فقال: أنشدك بالله كم كان أصحاب العقبة؟ قال: فقال له القوم: أخبره إذ سألك، فقال: كنا نخبر أنهم أربعة عشر، فإن كنت منهم فقد كان القوم خمسة عشر، وأشهد بالله أن اثني عشر منهم حرب لله ولرسوله في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد»^(١).

إن قلت: إن هذه الآيات والروايات لا تشكل مانعاً عن الحكم بعدالة الصحابة، بل غاية ما تثبته الحكم بنفاق البعض منهم، فيكون الباقي محكوماً بالعدالة بعد فرض وجود المقتضي لذلك وعدم تحقق المانع.

كان الجواب: أولاً: إن هذا لو كان حاصلًا فعلاً لكان صحيحاً، ولكن معناه الالتزام بعدالة البعض ممن رأوا النبي ﷺ لا جميع من رآه، وهذا اعتراف صريح ببطلان النظرية القائلة بعدالة جميع من رآه بحسب ما قرره الدليل المتقدم.

وثانياً: إنه يلزم بمقتضى ذلك البحث عن كل صحابي لمعرفة أن المانع - والذي هو عبارة عن النفاق أو غيره - هل هو موجود في حقه أم لا؟، ولا يكفي في المقام دعوى عدم العلم بوجود المانع بلحاظ هذا الصحابي أو ذلك، بل لابد من الفحص والتدقيق في أحوالهم جميعاً؛ وذلك للعلم الإجمالي بوجود بعض المنافقين الذين أخبر عنهم الله سبحانه وتعالى والنبي ﷺ في صفوف الصحابة، وهم بحسب الفرض غير معلومين بالشخص، وهذا يعني أن كل فرد يشار إليه يمكن أن يكون هو المقصود بالآية أو الحديث، وحينئذٍ لابد من الرجوع إلى أفعالهم وتصرفاتهم، وبالتالي إخضاعهم إلى قواعد الجرح والتعديل، وهذا لا ينسجم مع القول بأن الرؤية كافية للحكم بالعدالة.

وثالثاً: إن الالتزام بعدم وجود المانع من الحكم بالعدالة بعد فرض وجود المقتضي، إن كان إحرازه نتيجة البحث والتدقيق في أحوال الصحابة وسلوكياتهم، فهو التزام صحيح لو كان قد حصل ذلك فعلاً، والحال أن الفحص والتدقيق لم يحصل كما صرحوا هم بذلك، كالخطيب البغدادي حيث قال: «ما جاء في تعديل الله ورسوله للصحابة، وأنه لا يحتاج إلى سؤال عنهم، وإنما يجب فيمن دونهم، كل حديث اتصل إسناده بين من رواه وبين النبي ﷺ لم يلزم العمل به إلا بعد ثبوت عدالة رجاله، ويجب النظر في أحوالهم، سوى الصحابي الذي رفعه إلى رسول الله

عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ لِأَنَّ عَدَالَةَ الصَّحَابَةِ ثَابِتَةٌ مَعْلُومَةٌ بِتَعْدِيلِ اللَّهِ لَهُمْ، وَإِخْبَارِهِ عَنْ طَهَارَتِهِمْ وَاخْتِيَارِهِ لَهُمْ فِي نَصِّ الْقُرْآنِ»^(١).

وإن كان لأجل الالتزام بمقولة أنهم اجتهدوا فأخطأوا، فمن الواضح أنّ هذه المقولة لا وجه لها سوى الالتزام المسبق بعدالتهم، وإلاّ، فلا وجه لحمل سلوكياتهم المخالفة للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة على الاجتهاد والتأويل، بل سوف تكون تلك المخالفات هي المانع من الحكم بعدالتهم.

الصيغة الثانية: إنكار عدالة الصحابة إبطال للكتاب والسنة

وأما الصيغة الثانية للدليل العقلي المدعى على عدالة جميع الصحابة، فهي: إنّ إنكار عدالة الصحابة إبطال للكتاب والسنة وانحصار الشريعة على عصره ﷺ وعدم استرسالها إلى سائر الأعصار.

فقد قال أبو زرعة الرازي: «إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنّه زنديق، وذلك أنّ الرسول حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنّما أدى ذلك كله إلينا الصحابة، وهؤلاء الزنادقة يريدون أن يجرحوا شهودنا ليطلوا الكتاب والسنة فالجرح بهم أولى»^(٢).

وقال إمام الحرمين: «والسبب في عدم الفحص عن عدالتهم إنّهم حملة الشريعة، فلو ثبت توقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصره ﷺ ولما استرسلت سائر الأعصار»^(٣).

تحقيق الحال في هذا النحو من الاستدلال:

الذي يتأمل جيداً في هذا الكلام، يجد أنّ إمام الحرمين وغيره قد جعل ذلك دليلاً مستقلاً على لزوم تعديل الصحابة وبقطع النظر عن دلالة الكتاب والسنة على ذلك، بل حتى لو لم يدل دليل من الكتاب والسنة على ذلك، وأدعى وجود ملازمة بين وجوب وصول الشريعة إلى سائر الأزمان والأعصار وبين الالتزام بضرورة تعديل الصحابة جميعاً.

وهذا الكلام من الوهم الباطل؛ وذلك لأنّ وصول الشريعة إلى سائر الأعصار والأزمنة لا يتوقف على القول بتعديلهم جميعاً، بل يكفي لتحقيق ذلك الالتزام بعدالة بعضهم دون البعض

(١) الكفاية في علم الرواية، ص ٦٢.

(٢) نقلاً عن: الكفاية في علم الرواية، ص ٦٧، الإصابة، ج ١، ص ٢٢.

(٣) نقلاً عن ابن حجر في الإصابة، ج ١، ص ٢٢.

الآخر، وعليه، يمكن إخضاعهم إلى قواعد الجرح والتعديل وإجرائها بحقهم وتطبيقها عليهم كما طبقت تلك القواعد على غيرهم من الرواة من غير الصحابة، وإلا، فنفس الكلام يمكن أن يورد بشأن الرواة من غير الصحابة حرفاً بحرف، فلماذا لم يلتزم بوجود تلك الملازمة بشأنهم بحجة أن التوقف في روايتهم وعدم قبولها سوف يؤدي أيضاً إلى انحصار الشريعة وعدم استرسالها إلى سائر الأعصار والأزمنة المتأخرة عنهم؟

مغالطة واضحة في دعوى الملازمة المذكورة:

وينبغي الالتفات إلى أن هناك مغالطة واضحة في كلام إمام الحرمين، وهي: قوله: «فلو ثبت توقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصره ﷺ»، ووجه المغالطة هو أن الذي ينكر نظرية عدالة الصحابة لا يريد أن يقول إن الصحابة كلهم ليسوا عدولاً، وإنما يريد أن يقول إن الصحابة كغيرهم من الناس إلا ما ثبت بالدليل القاطع تفضيله على غيره، وعلى هذا الأساس، لا بد من أن يخضعوا كغيرهم إلى قواعد الجرح والتعديل، ومن المعلوم أن إخضاعهم إلى تلك القواعد لا يعني بوجه من الوجوه التوقف في روايتهم، بل إن كل من ثبتت عدالته يؤخذ بروايته ومن لم تثبت عدالته أو ثبت فسقه لا يمكن قبول روايته لمجرد كونه صحابياً، ومن المستحيل وغير المعقول أن لا تثبت عدالة البعض منهم، كيف وأن القرآن الكريم قد صرح في أكثر من موضع بعدالة البعض منهم وطهارته.

إن قلت: إن عدالتهم ثابتة بالقرآن والسنة، ولأجل ذلك نقول بعدم الحاجة إلى إخضاعهم إلى قواعد الجرح والتعديل.

كان الجواب: إنه لو كان الأمر كذلك لوجب الأخذ به، ولكنه أجنبي عن محل الاستدلال كما هو واضح؛ لأن الظاهر من الاستدلال المتقدم بل صريحه، أنه قد جعل دليلاً على وجوب الالتزام بتعديلهم وقبول روايتهم هو ما ادعاه من ملازمة بين التوقف في روايتهم وبين عدم استرسال الشريعة إلى سائر الأعصار والأزمنة، ولم يستدل بالكتاب والسنة، وإلا فلو كان قد استدل بالكتاب والسنة، فلا حاجة له لذكر مثل هذا الكلام.

وأما بالنسبة إلى ما ورد في كلام أبي زرعة الرازي من أنه من ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فهو زنديق، فإنه إن أراد بأصحاب رسول الله ﷺ خصوص من سار على نهجه، والتزم بكل ما أمر به، ولم يغير أو يبدل من سنته ودينه، ولم يكن مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَقْرَبُ

مَاتَ أَوْ قُبِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾^(١)، فهو حق لا يختلف عليه اثنان من المؤمنين، ولكن الكلام كل الكلام في تشخيص هؤلاء ومعرفة أسمائهم.

وإن أراد بأصحابه كل مَنْ رآه أو غزا معه غزوة أو غزوتين أو روى عنه رواية أو روايتين، فهو بنفسه قد حكم على كثير من الصحابة بالزندقة؛ وذلك لأنّ نفس الصحابة قد انتقص بعضهم البعض الآخر وسب بعضهم البعض الآخر، بل استحل بعضهم سفك دم البعض الآخر، وهذا مما لا يمكن لأبي زرعة ولا لغيره إنكاره، ولا أدري كيف قبل لنفسه هذا الاستنتاج الذي يلزم منه بكل وضوح ما أثبتناه وقررناه ومع ذلك يلتزم بعدالة جميع الصحابة؟!

فتلخص من جميع ما تقدم: أنّ دعوى الملازمة مغالطة واضحة لا تخفى على مَنْ له أدنى تأمل والتفات ولا دليل عليها، بل الدليل قائم على خلافها.

قيام الدليل على خلاف المدعى:

والدعوى السابقة ليست مغالطة فقط، بل هناك أدلة كثيرة على خلافها تقتصر فيما يلي على بعضها:

الأول: إنّنا لو افترضنا أنّ بعضاً من الذين يعدون من الصحابة لم يؤمن أصلاً بالإسلام فلا يمكن لأحد أن يقول إنّ ذلك يؤدي إلى انحصار الشريعة وعدم وصولها إلى سائر الأعصار والأزمنة.

الثاني: إنّهم التزموا بتطبيق قواعد الجرح والتعديل على الرواة من غير الصحابة، ومع ذلك فقد وصلت الشريعة إليهم عن طريق الثقات والعدول كما يدعون، ونكتة الملازمة كما ادعى وجودها في حق الصحابة فهي موجودة في حق غيرهم من الرواة من غير الصحابة، فلماذا التزم بها في الصحابي ولم يلتزم بها في غيرهم من الرواة الآخرين؟!

الثالث: إنّ إجراء قواعد الجرح والتعديل وتطبيقها على الصحابة لا يعني التوقف في روايتهم، بل أنّ كل مَنْ ثبتت عدالته أو وثاقته منهم يؤخذ بروايته، ومن لم تثبت عدالته أو وثاقته منهم تطرح روايته ولا يجوز العمل بها.

الرابع: إنّ الشريعة الإسلامية قد وصلت إلى غيرهم من الذين لا يلتزمون بهذه النظرية ولم

تتخصر على عصره ﷺ، ولا دليل على أن ما وصل إليهم هو الشريعة وأن غيره من الذي وصل إلى غيرهم من المسلمين ليس كذلك.

الدليل الثاني: دعوى الإجماع على عدالة الصحابة

الذي يظهر من كلمات بعض علماء أهل السنة، هو: إن الإجماع دليل على عدالة جميع الصحابة.

قال ابن عبد البر: «ثبتت عدالتهم جميعاً لإجماع أهل الحق من المسلمين، وهم أهل السنة والجماعة»^(١).

وقال ابن حجر العسقلاني: «اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة»^(٢).

وقال الإمام النووي: «الصحابة كلهم عدول، من لابس الفتن وغيرهم بإجماع من يعتد به»^(٣).
وقال ابن الصلاح: «ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم فذلك، بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع أحياناً للظن بهم»^(٤).

وقال الحافظ أحمد بن عبد الله العجلي: «اتفقت الأمة من أهل السنة والجماعة على أن الصحابة عدول ولم يخالفهم في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة»^(٥).

فالمأمل في كلمات هؤلاء وغيرهم، يرى أنهم يعتبرون إجماع الأمة على عدالة جميع الصحابة دليلاً قائماً برأسه ويقطع النظر عن دلالة الكتاب والسنة على ذلك، وإلا، فلو كان هذا الإجماع مستنداً إلى الكتاب والسنة، فسوف يكون دليل هؤلاء في الحقيقة هو نفس الكتاب والسنة، وعندها ينبغي أن نعرف الآيات والروايات التي استدلوا بها على هذا الأمر، وأن يبينوا لنا كيفية دلالتها على ذلك؟ وهل هي بالدرجة التي توجب القطع بذلك لكل أحد كما لو كانت صريحة ونصاً في المدعى؟ أم أنها على أكثر تقدير تكون ظاهرة في ذلك؟

(١) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ١، ص ٨.

(٢) الإصابة، ج ١، ص ١٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٤) مقدمة ابن الصلاح، ص ١٧٦.

(٥) معرفة الثقات، ج ١، ص ٩٣.

فإن كانت تلك الأدلة من الكتاب والسنة توجب القطع واليقين لزم الأخذ بها ولا يجوز خلافها، وإن كانت لا توجب ذلك وإن الاستفادة من تلك الأدلة لا تدعو عن كونها استظهاراً، فليس من الضروري أن يحصل مثل ذلك الاستظهار لغيرهم لو دققوا وتأملوا في مثل تلك الآيات والروايات، ولربما وجد بنظر الآخرين ما هو أقوى منها دلالة ليعارضها، وبناءً على ذلك، ينبغي للباحث الموضوعي المنصف أن يتصدى بنفسه للبحث في تلك الآيات والروايات التي ادعى أنها تدل على عدالة الصحابة، للوقوف بنفسه ومن دون أي تقليد مسبق لمعرفة مدى تماميتها لإثبات المدعى أو عدم تماميتها، وحينئذٍ لم تبق أي قيمة لمثل هذا الإجماع المدعى ما دام لم يخرج عن كونه فهماً واستظهاراً لهم.

ثم إنه إن ادعى دخول الأصحاب في هذا الإجماع، فهو غير نافع في المقام ولا يمكن اعتباره دليلاً على عدالة الصحابة؛ لأنه سوف يكون بمنزلة أن يقول الصحابي: أنا عادل، ومن الواضح أنه لا يمكن إثبات عدالته بقوله: أنا عادل، مضافاً إلى أن أحداً من الصحابة أنفسهم لم يدع ذلك، بل لم يخطر ببالهم أصلاً، كيف وقد لعن بعضهم الآخر واستحل دمه؟!

وإن ادعى عدم دخولهم في ذلك الإجماع، وأن المراد به إجماع خصوص العلماء من غير الصحابة أنفسهم، فلا بد من تحقق ذلك الإجماع وعدم مخالفة من يعتد بقوله ورأيه منهم، وهذا مما لا يمكن إثباته؛ لمخالفة كثير من علماء الفرق الإسلامية في ذلك.

كلمات القوم تدل على عدم تحقق الإجماع:

الذي يظهر من كلمات بعض العلماء وتعبيراتهم عدم تحقق الإجماع على عدالة عموم الصحابة، فتكون دعوى الإجماع عهدتها على مدعيها، فقد قال ابن الحاجب: «الأكثر على عدالة الصحابة»؛ فلو كان الحكم مجمع عليه لكان الأولى أن يقول: «إن الجميع على عدالتهم»، فعدوله عن ذلك إلى التعبير بالكثرة، يدل على أن هناك من لم يلتزم بذلك.

وجاء في كلامه أيضاً: «وقيل: هم كغيرهم، وقيل قول ثالث: إلى حين الفتن فلا يقبل الداخلون؛ لأن الفاسق غير معين، وقالت المعتزلة: عدول إلا من قاتل علياً»^(١).

وجاء عن المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير قوله: «وقد اتفق أهل السنة على أن جميع الأصحاب عدول، لكن قال المازري في البرهان: لسنا نعني بقولنا: الصحابة عدول، كل من

رآه ﷺ يوماً مآ، أو زاره وقتاً مآ، أو اجتمع به لغرض مآ، أو انصرف عن قرب، بل الذين لازموه وعزروه واتبعوا النور الذي أنزل معه، أولئك هم المفلحون. انتهى، قال العلاني: وهو غريب»^(١).

وقال التفتازاني: «إن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات، يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرئاسة»^(٢).

فهل من الممكن أن يذهب التفتازاني بعد هذا القول إلى عدالتهم جميعاً، إلا أن يكون قد جمع بين النقيضين؟!

الإجماع على الحكم والاختلاف في تحديد موضوعه تهافت صارخ:

ثم إن هناك ثمة أمر لا بد من الالتفات إليه، وهو أن دعوى الإجماع على عدالة عموم الصحابة لا يمكن التصديق بها، بل نفس من ادعى الإجماع قد ناقض نفسه بنفسه، بل من الممكن أن يقال: إنه لا توجد قضية اختلف بشأنها أتباع مدرسة الخلفاء مثل ما اختلف في قضية عدالة الصحابة، ولعلك تستغرب لأول وهلة من هذا الكلام، ولكنك لو تأملت قليلاً لوجدت الأمر واضح جداً، والدليل على ما نقول هو الاختلاف الكبير في بيان معنى الصحابي الذي هو موضوع للحكم بالعدالة، ومن الطبيعي أن هذا الاختلاف سوف ينعكس على الحكم قطعاً، فمحل الاتفاق إذن ليس هو إلا قولهم: «الصحابة عدول»، أما من هم هؤلاء العدول؟ وعلى أي شيء ينطبق الصحابي؟ فهذا مختلف فيه اختلافاً كبيراً، فهل تجدني متفق معك لو قلنا كلانا: الصحابة عدول، وأنت تريد من الصحابي المعنى الذي ينطبق على كل من رآه، وأنا أريد منه ما ينطبق على خصوص من غزا معه، فهذا ليس إلا اتفاق باللفظ؛ لأن الثاني لا يحكم بعدالة الشخص الذي رآه ولم يغز معه، في حين أن الأول يحكم بعدالة مثل هذا الشخص، فالاتفاق بينهما إذن في حدود الشخص الذي رآه وغزا معه ليس إلا.

وعليه، فلا يمكننا القول بأن البخاري يتفق مع غيره في الحكم بعدالة عموم الصحابة والحال أنه يرى أن الرؤية وحدها كافية لإثبات الصحبة، وبالتالي للحكم بالعدالة، وغيره يرى أنه لا بد أن

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ١، ص ٢٣٩.

(٢) شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٦.

يكون قد غزا معه غزوة أو غزوتين، كما لا يمكننا القول بأنهما متفقان مع مَنْ يشترط طول الصحبة حتى يحكم بكونه صحابياً، وبالتالي يحكم بكونه عادلاً، كما أنّ هؤلاء الثلاثة لا يتفقون مع مَنْ يشترط الإيمان به والموت على دينه.

لا شك أنّ هؤلاء جميعاً مختلفون في مَنْ يطلق عليه أنّه صحابي، فيختلفون قطعاً في من يحكم عليه بأنّه عادل، وأدل دليل على ما نقول هو أنّهم إنّما يعرفون الصحابي لكي يحكمون بعدالته، وإلا فالمعنى اللغوي للصحبة والصحاب واضح، ولا معنى لمثل هذا الاختلاف فيه، وهذا يعني أنّ الاختلاف في تحديد معنى الصحابي يؤدي قهراً إلى الاختلاف في مَنْ يحكمون عليه بالعدالة.

مثال بسيط لتوضيح الفكرة:

وهناك مثال آخر لتوضيح الفكرة أكثر: لو قال فقيه: إنّ المسكر حرام، وقال آخر: إنّ المسكر حرام: وقال ثالث مثل قولهما، وكان الأول يريد من المسكر خصوص الخمر - مثلاً - والثاني يريد منه ما يشمل الفقّاع أيضاً، والثالث ما يشمل الفقّاع والنبيد - مثلاً - فهل يمكن لك دعوى الإجماع على حرمة كل من الفقّاع والنبيد والقول بأن هؤلاء جميعاً قد اتفقوا على حرمة كل من الخمر والفقّاع والنبيد؟

من الطبيعي أنّك لا تستطيع أن تقول ذلك أو تدعيه؛ لأنّ الأول لا يريد من المسكر إلا خصوص الخمر، وأما بالنسبة إلى الفقّاع فهو لا يعلم تحريمه على قول الأول، كما أنّ الثاني لا يرى أنّ النبيذ مسكر وعليه فهو لا يراه حراماً من هذه الجهة، نعم غاية ما يمكن قوله في هذه الحالة إنّ هؤلاء قد أجمعوا على حرمة الخمر خاصّة كما هو واضح.

ونفس الكلام نحاول تطبيقه على ما نحن فيه، فإنّه بعد اختلافهم في المراد من الصحابي لا شك ولا إشكال فإنهم سوف يختلفون في دائرة شمول الحكم المترتب عليه سعة وضيقاً تبعاً للسعة والضيق في دائرة المراد من الصحابي.

نعم، مَنْ اكتفى بمجرد الرؤية للحكم بالصحبة يتفق مع غيره الذي اشترط طول الصحبة، أو أنّه غزا معه غزوة دون العكس، ولا أظن أنّ أحداً منهم يستطيع أن يدفع هذا الإشكال ويدعي الإجماع بعد ذلك.

نعم، الإجماع تام ومنعقد على مَنْ توفرت فيه الشروط المذكورة في التعريف الأخير من

التعاريف الثلاثة المتقدمة للصحابي، وهذا مما لا خلاف فيه بين الفريقين، فالكل يلتزم بأن كل من صاحب النبي ﷺ مسلماً، ومات على الإيمان، واتبع ما أمر به النبي ﷺ ولم يغير ولم يبدل، فهو عادل قطعاً، وهو المصداق الحقيقي والواقعي المتيقن الذي تتحدث عنه جميع الآيات القرآنية التي تساق عادة لإثبات عدالة الصحابة، ولكن الخلاف كل الخلاف يقع في تشخيص وتحديد هذا المصداق الذي تتوفر فيه الشروط المتقدمة.

وبعبارة أخرى: إنه بناءً على ذلك سوف ينتقل الخلاف من الكبرى إلى الصغرى، بمعنى وقوع الكلام في المصداق والرجوع إلى أدلة الجرح والتعديل ودراسة أحوالهم وأفعالهم، فمن توفرت فيه جميع تلك الشروط فهو عادل قطعاً وإلا فلا دليل على عدالته.

الدليل الثالث: دعوى دلالة القرآن الكريم على عدالة الصحابة

هناك جملة من الآيات التي ادعى دلالتها على هذه النظرية، وسنحاول استعراضها جميعاً وبيان وجه الدلالة فيها، مع ما يقتضيه الفن والتحقيق فيها.

الآية الأولى المدعى دلالتها على عدالة الصحابة:

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾^(١).

تقريب الاستدلال بالآية الكريمة:

قال ابن تيمية: «فقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ﴾، بين أنه رضي عنهم هذا الوقت، فإن حرف (إذ) ظرف لما مضى من الزمان، فعلم أنه ذلك الوقت رضي عنهم بسبب ذلك العمل وأثابهم عليه، والمسبب لا يكون قبل سببه، والمؤقت بوقت لا يكون قبل وقته، وإذا كان راضياً عنهم من جهة، فهذا الرضا الخاص بالحاصل بالبيعة لم يكن إلا حينئذ، كما ثبت في الصحيح أنه يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، هل رضيتم؟ فيقولون: يا ربنا! وما لنا لا نرضى وقد أعطيتنا ما لم تعط أحداً من خلقك، فيقول: ألا أعطيك ما هو أفضل من ذلك؟ فيقولون: يا ربنا! وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً، وهذا يدل على أنه في ذلك الوقت حصل لهم هذا الرضوان الذي لا يتعبه سخط أبداً، ودل على أن غيره

من الرضوان قد يتعقبه سخط، وفي الصحيحين في حديث الشفاعة يقول كل من الرسل: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده»^(١).

تحقيق الحال في هذا الاستدلال:

ويدل الاستدلال السابق بالآية الكريمة على أمرين رئيسيين:

الأول: إن كل مَنْ بايع تحت الشجرة فهو موضع رضا الله سبحانه وتعالى.

الثاني: إن هذا النوع من الرضا لا يتعقبه السخط من الله سبحانه وتعالى.

وجوه أربعة تبطل الاستدلال المذكور بالآية الكريمة:

وهذا النمط من الاستدلال باطل لعدة وجوه.

الوجه الأول على بطلان الاستدلال بالآية:

إن الواضح من الآية الكريمة أن موضوع رضا الله سبحانه وتعالى هو إيمان المبايعين وليس مجرد بيعة مَنْ بايع منهم؛ إذ قال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ولم يقل: «لقد رضي الله عن الذين بايعوا تحت الشجرة»، وعليه، فغاية ما تدل عليه هذه الآية هو أن كل مؤمن من الذين بايعوا تحت الشجرة فهو موضع لرضا الله سبحانه وتعالى، ولا تدل على أن كل مَنْ بايع تحت الشجرة هو موضع لرضا الله تعالى؛ وذلك لأنه قد يكون مَنْ بايع تحت الشجرة مؤمناً، وقد يكون فاسقاً أو منافقاً، ولا ملازمة بين البيعة تحت الشجرة وبين الإيمان؛ لاحتمال أن تكون البيعة خوفاً أو كرهاً أو نفاقاً، وعليه، فلا دلالة في الآية الكريمة على أن كل مَنْ بايع تحت الشجرة فهو مؤمن، وبالتالي يكون موضع رضا الله تعالى، ألا ترى الفرق واضحاً بين قولك: «رضيت عن زيد إذ يأتيني» وقولك: «رضيت عن من يأتيني»؟ فالثاني يدل على أن كل مَنْ يأتيني فهو موضع رضاي، أما الأول فلا يدل إلا على أنني رضيت عن زيد إذ أتاني، وأما غيره فلا يدل كلامي على أنه مرضي عندي حتى لو أتاني وزارني، ومن المعلوم أن الآية القرآنية في قوة القول الأول لا الثاني، وعليه، فلا عموم في الآية لكل من بايع تحت الشجرة، بل لا دلالة فيها على ذلك إطلاقاً.

إن قلت: إن جميع مَنْ بايع تحت الشجرة هم من المؤمنين، وهذا يعني أن جميع مَنْ بايع منهم

هو موضع لرضا الله تعالى.

كان الجواب: أولاً: إن أريد بذلك أن الآية الكريمة هي الدليل على أنهم جميعاً من المؤمنين بالمعنى الأخص للإيمان المساوق للعدالة فهو باطل قطعاً؛ لأنه صادرة واضحة؛ لأن الآية لم تقل إنهم مؤمنون، بل قالت: رضي الله عن المؤمنين، فلا بد من بيان في رتبة سابقة من إثبات أن هؤلاء جميعاً من المؤمنين بدليل آخر حتى يتسنى لنا الحكم عليهم بالرضا من الله سبحانه، وهذا واضح. وإن أريد أن إيمان هؤلاء ثابت بدليل آخر فلا بد من بيانه أولاً حتى تتمكن من الاستدلال بالآية الكريمة على أنهم موضع لرضا الله تعالى.

وثانياً: إن النسبة بين الإيمان والبيعة كفعل خارجي نسبة العموم والخصوص من وجه، فليس كل من بايع هو مؤمن، كما أنه ليس كل من لم يبايع غير مؤمن، فلا توجد أية ملازمة بين الإيمان والبيعة؛ وذلك لإمكان افتراض أن شخصاً ما هو مؤمن وإن لم يبايع كما لو تخلف لعذر، وإمكان افتراض أن شخصاً ما ليس مؤمناً وإن بايع كما لو فرض كون بيعته خوفاً أو نفاقاً، وعليه فلا دليل على أن كل من بايع فهو مؤمن، بل لا دليل على أن كل من أسلم فهو مؤمن؛ وذلك لعدم الملازمة بين الإسلام والإيمان، فليس كل مسلم هو مؤمن، وهو ما يؤكد قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾^(١) حيث إنه تعالى نفى عنهم الإيمان مع كونهم مسلمين، وهذا المعنى من التفريق بين الإسلام والإيمان هو ما ذهب إليه الخطابي أيضاً، فقد قال: «والصحيح من ذلك أن يقيد الكلام في هذا ولا يطلق، وذلك أن المسلم قد يكون مؤمناً في بعض الأحوال ولا يكون مؤمناً في بعضها، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال، فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً، وإذا حملت الأمر على هذا استقام لك تأويل الآيات واعتدل القول فيها ولم يختلف شيء منها، وأصل الإيمان التصديق، وأصل الإسلام الاستسلام والالتقياد، فقد يكون المرء مستسماً في الظاهر غير منقاد في الباطن، وقد يكون صادقاً في الباطن غير منقاد في الظاهر»^(٢).

الوجه الثاني على بطلان الاستدلال بالآية:

وأما الوجه الثاني، فهو: لو تنزلنا وقلنا إن الآية تقول: إن كل من بايع تحت الشجرة فهو مؤمن، وبالتالي يكون موضع رضا الله سبحانه وتعالى، فلا أكثر من أن يكون ذلك ظاهراً في

(١) سورة الحجرات: آية ١٢.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم، ج ١، ص ١٤٥، تحفة الأحوذى، ج ٧، ص ٢٩٠، عون المعبود، ج ١٢، ص ٢٨٨.

العموم، ولكن، مع ذلك، لا يمكن الالتزام بهذا العموم؛ وذلك لأنّ قوله: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾، إمّا أن يكون بنحو العلة التامة للحكم، بمعنى إن علة رضا الله سبحانه وتعالى عن هؤلاء هو بيعتهم تحت الشجرة، وإمّا أن يكون جزء العلة لذلك، بمعنى أن يشترط في المبايع أن يكون مؤمناً لكي يشملته الحكم بالرضا من الله تعالى.

بطلان كون البيعة علة تامة للرضا:

ولا يمكن الالتزام بكون البيعة تحت الشجرة علة تامة لرضاه سبحانه وتعالى عن المبايعين؛ وذلك لعدة أمور:

الأمر الأول: إنه ليس هناك وجه معقول لافتراض أنّ البيعة تحت الشجرة علة تامة للرضا عن هؤلاء؛ إذ مع افتراض أنّهم مؤمنين سوف يكون لإيمانهم مدخلية في هذا الرضا كما هو واضح إن لم نقل إنّ الإيمان هو تمام العلة للرضا؛ لوضوح أنّ من تخلف عن البيعة لعذر أو لعدم حضوره في ذلك المكان لا يخرج عن كونه مؤمناً بمجرد ذلك، وإذا كان مؤمناً فهو موضع رضا الله سبحانه وتعالى، وإذا لم يكن قد بايع مع حضوره لا لعذر، فهو يخرج عن كونه مؤمناً كما هو واضح، ومعه لا مجال لافتراض أنّ البيعة تحت الشجرة هي تمام العلة لرضا الله سبحانه وتعالى عن هؤلاء.

الأمر الثاني: إنّ البيعة تحت الشجرة إمّا أن يتبناها نكت للبيعة أو لا يتبعه ذلك بل يستمر على البيعة، ومعه، لا يمكن القول بأنها علة تامة للرضا، بل موقوفة على استمرار البيعة؛ لوضوح أنّ من نكت بيعته يكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١).

ومن المعلوم أنّ هذه الآية نزلت في الحديبية، والمقصود بها هم أصحاب بيعة الرضوان، فقد جاء عن الطبري في تفسيره لهذه الآية قوله: « يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: إنّ الذين يبائعونك بالحديبية من أصحابك على أن لا يفروا عند لقاء العدو، ولا يولوهم الأدبار إنّما يبائعون الله، يقول: إنّما يبائعون ببيعتهم إياك الله، لأنّ الله ضمن لهم الجنة بوفائهم له بذلك. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»^(٢)، ثم ذكر الروايات الدالة على ذلك فقال: «حدثني

(١) سورة الفتح: آية ١٠.

(٢) جامع البيان، ج ٢٦، ص ٩٩.

محمد بن عمرو، قال: ثنا أبو عاصم، قال: حدثنا عيسى وحدثني الحارث، قال: حدثنا الحسن، قال: حدثنا ورقاء جميعاً، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد قوله: إن الذين يبايعونك قال: يوم الحديبية. وحدثنا بشر، قال: حدثنا يزيد، قال: حدثنا سعيد، عن قتادة، قوله: إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه وهم الذين بايعوا يوم الحديبية^(١). وجاء في تفسير القرطبي أنه قال: «قوله تعالى: إن الذين يبايعونك بالحديبية يا محمد إنما يبايعون الله، بين أن بيعتهم لنبيه ﷺ إنما هي بيعة الله، كما قال تعالى: من يطع الرسول فقد أطاع الله، وهذه المبايعة هي بيعة الرضوان»^(٢).

وقال الشوكاني في فتح القدير: «**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ**» يعني بيعة الرضوان بالحديبية، فإنهم بايعوا تحت الشجرة على قتال قريش، **إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ** أخبر سبحانه أن هذه البيعة لرسوله ﷺ هي بيعة له»^(٣).

وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن هذه البيعة مشروطة بالاستمرار وعدم النكث بالفرار من المعركة الذي ثبت أنه مورد تلك البيعة، وبهذا يبطل ما قاله ابن تيمية من أن هذا النوع من الرضا لا يتعقبه السخط.

وتبين أيضاً أن غاية ما يمكن قوله إن البيعة جزء العلة للرضا عن هؤلاء لا أنها علة تامة له. إن قلت: سلمنا بأن البيعة جزء العلة للرضا، بمعنى كون البيعة مشروطة بالبقاء والاستمرار وعدم النكث، ولكن ذيل الآية الكريمة يدل على أنهم باقون على هذه البيعة إلى أن يموتوا ولن يتقضوها، وذلك لقوله تعالى: **«فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ»**. كان الجواب: أولاً: إن هذا الكلام لا ينسجم مع ما ذكره الطبري في تفسير هذه الآية وما نقله من الروايات على ذلك؛ إذ كيف يحذرهم من النكث في الوقت الذي علم منهم عدمه؟!

ثانياً: إن هذا يكون تاماً في ما لو فرض أن هذا القول عام في جميع المبايعين، ولا يتم هذا إلا إذا فرض أن الضمير في قوله: **«قُلُوبِهِمْ»** وقوله: **«عَلَيْهِمْ»** يعود على نفس المبايعين، وهذا باطل قطعاً؛ لوضوح أن الضمير في كليهما عائد على قوله: **«الْمُؤْمِنِينَ»** وهذا يعني أن ذيل الآية يخبر

(١) المصدر السابق .

(٢) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١٦، ص ٢٦٧ .

(٣) فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧ .

عن خصوص المؤمنين من الذين بايعوا لا عن جميع الذين بايعوا، وقد أثبتنا في النقطة السابقة أنه لا ملازمة بين البيعة والإيمان.

ومما يؤكد عدم إرادة العموم منها، ما جاء عن ابن مسعود حيث قال: «كنت مع رسول الله ﷺ يوم حنين فولى عنه الناس، وبقيت معه في ثمانين رجلاً من المهاجرين والأنصار، فكنا على أقدامنا نحواً من ثمانين قدماً ولم نولهم الدبر، وهم الذين أنزل الله عليهم السكينة»^(١).

الأمر الثالث: إنه قد ثبت بالأدلة الصحيحة أن من بين الذين بايعوا تحت الشجرة لا يمكن الالتزام بأنهم موضع رضا الله سبحانه وتعالى؛ لأن منهم من شارك في قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان أو ألب الناس عليه، من أمثال عبد الرحمن بن عديس البلوي^(٢)، والحال أنهم يلتزمون بأن قتله أو من أعان على قتله مصيره النار، فإذا كانت بيعته علة لرضا الله سبحانه وتعالى فكيف يمكن أن يكون في النار؟! أليس هذا جمعاً بين النقيضين؟! كما أن منهم من كان منافقاً مثل عبد الله بن أبي، فهل يعقل أن يكون هؤلاء من الذين رضي الله عنهم^(٣).

- (١) مسند أحمد، ج ١، ص ٤٥٢، فتح الباري، ج ٨، ص ٢٢، تحفة الأحوذى، ج ٥، ص ٢٧٤، المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ١١٧، تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٢٥٨، فتح القدير، ج ٢، ص ٢٤٨.
- (٢) أما كونه من أصحاب بيعة الشجرة فيدل عليه ما ذكره ابن أبي شيبة الكوفي في المصنف، ج ٧، ص ٤٩٢، و ج ٨، ص ٤٢، حيث قال: «حدثنا زيد بن الحباب، قال: حدثني ابن لهيعة، قال: حدثني يزيد بن عمرو المعافري، قال: سمعت أبا ثور الفهمي يقول: قدم عبد الرحمن بن عديس البلوي وكان ممن بايع تحت الشجرة، فصعد المنبر فحمد الله وأشى عليه، ثم ذكر عثمان»، ومثله في: الأحاد والمثاني، ج ٢، ص ٤٧٢، و ج ٥، ص ٧٤، كتاب السنة، ص ٥٨١، تاريخ مدينة دمشق، ج ٣٥، ص ١١٢.
- وأما كونه ممن شارك في قتل الخليفة عثمان فيدل عليه ما ذكره ابن سعد في الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٥٠٩، حيث قال: «عبد الرحمن بن عديس البلوي، من صحب النبي ﷺ وسمع منه، وكان فيمن رحل إلى عثمان حين حصر حتى قتل، وكان رأساً فيهم»، وقال ابن حجر في فتح الباري، ج ٢، ص ١٥٩: «عبد الرحمن بن عديس البلوي أحد رؤوس المصريين الذين حصروا عثمان قاله بن وضاح فيما نقله عنه بن عبد البر وغيره وقاله بن الجوزي»، ومثله في: كتاب الثقات، ج ٢، ص ٢٥٦، تاريخ مدينة دمشق، ج ٢، ص ٦٥، و ص ٧١، و ج ٣٥، ص ١٠٨، و ص ١١٠، و ص ١١١، و ص ١١٢، إكمال الكمال، ج ٦، ص ١٥٠.
- (٣) أما كونه من أصحاب بيعة الرضوان فراجع خبر غزوة الحديبية في مغازي الواقدي، ج ١، ص ٥٨٨ و ص ٥٩٠ و ص ٦٠٢، وإمتاع الأسماع للمقرئزي، ج ١٢، ص ٢٠٨. وأما كونه منافقاً، فيدل عليه ما نقله الإمام الشافعي في كتاب المسند، ص ٢٢٠، بقوله: «أخبرنا سفيان، عن الزهري، عن أسامة ابن زيد، قال: شهدت من نفاق عبد الله ابن أبي ثلاث مجالس»، وقريب منه في: مسند أحمد،

ثم إنَّ منهم مَنْ دلت الروايات على نكته للبيعة وذلك للفرار من الزحف، كالرواية التي نقلناها في ما تقدم عن ابن مسعود، وكذلك ما رواه الحاكم في مستدركه عن انس بن مالك قال: «النقى يوم حنين أهل مكة وأهل المدينة واشتد القتال فولوا مدبرين، فندب رسول الله ﷺ الأنصار فقال: يا معشر المسلمين، أنا رسول الله، فقالوا: إليك والله جئنا فنكسوا رؤوسهم ثم قاتلوا حتى فتح الله عليهم»^(١)، وكذلك ما رواه الهيثمي في مجمع الزوائد عن أنس قال: «قال غلام منا من الأنصار يوم حنين لن تغلب اليوم من قلة فما هو إلا أن لقينا عدونا فانهمز القوم»^(٢)، وكذلك ما رواه الضحاك عن الحارث بن بدل قال: «شهدت رسول الله ﷺ يوم حنين فانهمز أصحابه إلا العباس بن عبد المطلب وأبو سفيان بن الحارث فرمى رسول الله ﷺ وجوههم بقبضة من الأرض فانهمزوا فما خيل إلي أن شجرة ولا حجراً إلا وهو في آثارنا»^(٣).

ومن المعلوم أنَّ البيعة كانت على عدم الفرار من الزحف، فقد جاء في صحيح ابن حبان عن معقل بن يسار قال: «بايعنا رسول الله ﷺ يوم الحديبية وأنا ارفع غصن الشجرة عن وجهه، فبايعناه على أن لا نفر لم نبايعه على الموت، قلنا له: كم كنتم؟ قال: ألف وأربع مائة»^(٤).

ومن غير المعقول القول بأنَّ الذين انهزموا في تلك الواقعة كانوا من غير المبايعين في تلك البيعة؛ وذلك لدلالة الروايات الكثيرة على أنَّ الذين ثبتوا مع النبي ﷺ لا يتجاوز عددهم عدد الأصابع، كما أنه من غير المعقول أيضاً القول بأنَّ الذين بايعوا تحت الشجرة لم يشتركوا في تلك الغزوة؛ فإنَّ بطلان مثل هذا القول واضح، وعليه، فلا يمكن القول بأنَّ البيعة بما هي بيعة كفعل خارجي كانت هي العلة التامة للرضا، فيتعيّن الثاني وهو كون البيعة تحت الشجرة جزء العلة للرضا، وهذا يعني أنَّ الذين أخبر الله بالرضا عنهم في هذه الآية هم خصوص المؤمنين من الذين بايعوا الذين يوفون ببيعتهم ولا ينقضونها، وليس مطلق الذين بايعوا.

ومع هذا كله كيف يمكن لأحد أن يدعي بعد ذلك شمول الآية لجميع من بايع منهم تحت

الشجرة!؟

ج ١، ص ١٦، و ج ٢، ص ١٨.

(١) المستدرک علی الصحیحین، ج ٣، ص ٤٨، وقال عنه: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(٢) مجمع الزوائد، ج ٦، ص ١٧٨.

(٣) الآحاد والمثاني، ج ٥، ص ١٦١.

(٤) صحيح ابن حبان، ج ١٠، ص ٤١٥، ومثله في: سنن الترمذي، ج ٣، ص ٧٥، مسند أبي يعلي، ج ٢، ص ٤٢٠.

الوجه الثالث على بطلان الاستدلال بالآية:

إنّه قد ثبت أيضاً من خلال بعض الروايات إنّ من بين الذين بايعوا تحت الشجرة لم يكن مطمئناً ومقتنعاً بما فعله النبي ﷺ من عقد الصلح مع مشركي قريش، وعلى رأسهم الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، حيث قال للنبي ﷺ بشأن الصلح: «لماذا نعطي الدنيا في ديننا»^(١) اعتراضاً على ما فعله النبي ﷺ من الصلح، بل اتهاماً له بأنّه قد أعطى الدنيا في دينه، وبقي مشككاً حتى بعد أن أخبره النبي ﷺ بالصلحة، وبقي على هذا الحال؛ بقرينة أنه قد أعاد نفس الكلام على أبي بكر، فقد روى الإمام مسلم في صحيحه عن أبي وائل، قال: «قام سهل بن حنيف يوم صفين فقال: أيها الناس! اتهموا أنفسكم، لقد كنا مع رسول الله ﷺ يوم الحديبية ولو نرى قتلاً لقاتلنا - وذلك في الصلح الذي كان بين رسول الله ﷺ وبين المشركين - فجاء عمر بن الخطاب فأتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! ألسنا على حق وهم على باطل؟ قال: بلى، قال: أليس قتلنا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى، قال: ففيم نعطي الدنيا في ديننا ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟ فقال: يا ابن الخطاب! إني رسول الله ولن يضيعني الله أبداً، قال: فانطلق عمر، فلم يصبر متغيظاً، فأتى أبا بكر فقال: يا أبا بكر، ألسنا على حق وهم على باطل؟ قال: بلى، قال: أليس قتلنا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنيا في ديننا ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟ فقال يا ابن الخطاب! إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبداً»^(٢).

وروى الطبري مثله، ولكن قال: «فرجع وهو متغيظ» بدلاً من: «فلم يصبر متغيظاً»^(٣).

فهذه الرواية تدل بوضوح على أنّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب كان معارضاً لما حصل،

ولم يقتنع بما فعله النبي ﷺ وذلك للقرائن التالية:

الأولى: إنّ في قول النبي ﷺ له: «إني رسول الله»، ما لا يخفى من الدلالة الواضحة والصريحة على التوبيخ؛ إذ أنّ هذا القول من النبي ﷺ ليس لمجرد إعلام عمر بن الخطاب بأنّه رسول الله؛ فإنّ مثل هذا الأمر واضح ولا يحتاج إلى بيان، وإنّما هو لتوبيخه على أنّ مثل هذا الإتهام لا يمكن

(١) صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٨٢، وج ٤، ص ٧٠، صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٧٥، مسند أحمد، ج ٢،

ص ٤٨٦، وج ٤، ص ٢٣٠.

(٢) صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٧٥.

(٣) جامع البيان، ج ٢٦، ص ٩٢.

أَنْ يُوَجَّهَ إِلَى مَنْ هُوَ رَسُولُ اللَّهِ، وَمَنْ الْمَعْلُومُ أَنْ التَّوْبِيخَ لَا يَنْسَجِمُ إِلَّا مَعَ الْإِعْتِرَاضِ وَالْإِتْهَامِ.

الثانية: ما ذكره الراوي لهذه القصة من أن عمر بن الخطاب عندما اعترض على النبي ﷺ وقال له النبي ﷺ: «يا ابن الخطاب، إني رسول الله ولن يضيعني الله» رجع عمر متغيظاً من ذلك مع أنه يجب أن يكون مطمئناً بما فعله النبي ﷺ وأمر به.

الثالثة: إعادة عمر بن الخطاب نفس الاعتراض على أبي بكر حتى بعد أن قال له النبي ﷺ: «إني رسول الله ولن يضيعني الله»، وهذا يدل بوضوح على أن عمر بن الخطاب لم يكن مطمئناً بما فعله النبي ﷺ وهذا ينافي ذيل الآية القائل: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾.

إن قلت: إن ذيل الآية يدل على الرضا عنهم جميعاً ومنهم عمر بن الخطاب وليس العكس.

كان الجواب: إن ذلك مبني على أن يكون المراد بقوله: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ علم ما في قلوبهم من عدم الاطمئنان بما فعله النبي ﷺ من الصلح، وعدم الركون إليه والتسليم به والانقياد له، فأنزل الله سبحانه وتعالى السكينة عليهم لأجل ذلك، وهذا مما لا يمكن قبوله؛ لأنه يعني أن الرضا عنهم يكون بلا سبب موجب له، بل المراد به أنه علم ما في قلوبهم من التسليم والانقياد لما أمر به النبي ﷺ واختاره من الصلح، ولأجل ذلك أنزل الله عليهم السكينة والاستقرار والاطمئنان، وهذا يعني أن الذين علم الله ما في قلوبهم والذين أنزل الله عليهم السكينة عليهم هم خصوص المؤمنين المسلمین والمتقدين له باطناً وظاهراً من الذين بايعوا وليس هم جميع من بايعوا.

فالآية الكريمة تخبرنا أن من أصحاب النبي ﷺ من كان مؤمناً بما فعله أو سوف يفعله مسلماً له منقاداً وقلبه مطمئن بذلك، ولم يجد في نفسه حرجاً مما قضى وحكم، وكونه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾^(١)، ونفس هذا المعنى قد جاء في تفسير الطبري حيث قال: «وقوله: فعلم ما في قلوبهم يقول تعالى ذكره: فعلم ربك يا محمد ما في قلوب المؤمنين من أصحابك إذ يبايعونك تحت الشجرة، من صدق النية، والوفاء بما يبايعونك عليه، والصبر معك فأنزل السكينة عليهم، يقول: فأنزل الطمأنينة»^(٢).

كما أن هذا الاعتراض وعدم الرضا والتسليم بما فعله النبي ﷺ لم يقتصر على الخليفة الثاني،

(١) النساء: ٦٥.

(٢) جامع البيان، ج ٢٦، ص ١١٤.

بل إن أغلب الصحابة الذين كانوا مع النبي ﷺ في تلك الواقعة لم يكونوا مطمئنين بما فعله النبي ﷺ من الصلح والمعاهدة مع كفار قريش، وهذا ما أشار إليه القرطبي في تفسيره حيث قال: «فعظم ذلك على المسلمين حتى كان لبعضهم فيه كلام، وكان رسول الله ﷺ أعلم بما علمه الله من أنه سيجعل للمسلمين فرجاً، فقال لأصحابه: اصبروا فإن الله يجعل هذا الصلح سبباً إلى ظهور دينه، فأنس الناس إلى قوله هذا بعد نفار منهم»^(١).

فقول القرطبي: «حتى كان لبعضهم فيه كلام» اعتراف صريح منه بأن بعض الصحابة من الذين بايعوا كان مشككاً ومخالفاً، ومعه كيف يمكن افتراض أن يبيعتهم كانت عن رضا وقناعة لكي تكون موضعاً لرضا الله تعالى!؟

الوجه الرابع على بطلان الاستدلال بالآية:

إن الصحابة أنفسهم لم يكن مرتكزاً عندهم أنهم موضع رضا الله سبحانه وتعالى، وإن هذا الرضا سوف يكون مستمراً وإن فعلوا ما فعلوا بعد ذلك، ويدل على ذلك ما رواه البخاري عن العلاء بن المسيب، عن أبيه حيث قال: «لقيت البراء بن عازب رضي الله عنهما فقلت: طوبى لك صحبت النبي ﷺ وبايعته تحت الشجرة، فقال يا ابن أخي! إنك لا تدري ما أحدثنا بعده»^(٢). وقال أيضاً عن أسماء بنت أبي بكر قالت: «قال النبي ﷺ: إني على الحوض حتى انظر من يرد علي منكم، وسيؤخذ ناس من دوني فأقول: يا رب، مني ومن أمتي، فيقال: هل شعرت ما عملوا بعدك؟ والله ما برحوا يرجعون على أعقابهم، فكان ابن أبي مليكة يقول: اللهم إنا نعوذ بك أن نرجع على أعقابنا أو نفتن عن ديننا»^(٣).

وجاء في مسند أحمد عن أم سلمة قالت: «دخل عليها عبد الرحمن بن عوف فقال: يا أمه! قد خفت أن يهلكني مالي، أنا أكثر قريش مالاً، قالت: يا بني، فانفق؛ فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن من أصحابي من لا يراني بعد أن أفارقه، فخرج فلقي عمر فأخبره، فدخل عليها فقال لها: بالله منهم أنا؟ فقالت: لا، ولا أبرئ أحداً بعدك»^(٤).

(١) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١٦، ص ٢٧٥.

(٢) صحيح البخاري، ج ٥، ص ٦٥.

(٣) المصدر السابق، ج ٧، ص ٢٠٩، صحيح مسلم، ج ٧، ص ٦٦.

(٤) مسند أحمد، ج ٦، ص ٢٩٠، وص ٢٠٧، وص ٢١٧، ومثله في: مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٧٢، وقال

وهذه الروايات تدل بوضوح على أنّ الإيمان والتسليم والانقياد لكل ما يأمر به النبي ﷺ ويقضي به، شرط أساسي للرضا عن هؤلاء الذين بايعوا، وليست البيعة بمجرد كونها بيعة هي الموضوع لذلك الرضا، وهذا المعنى هو الذي فهمه الصحابة أنفسهم من الآية الكريمة، وهو الذي ينبغي أن يفهمه كل منصف قد جرد نفسه عن أي تقليد أو تعصب أعمى.

خلاصة القول في الآية الكريمة وفقاً لقواعد تشخيص الدلالة:

إنّ الآية الكريمة تدل على أمور رئيسية ثلاثة:

الأول: إنّ الله سبحانه وتعالى قد أخبر بهذه الآية أنّه قد رضي عن المؤمنين من الذين بايعوا تحت الشجرة.

الثاني: إنّ سبحانه وتعالى قد علم ما في قلوب أولئك المؤمنين من الانقياد والتسليم بأمر النبي ﷺ، وما قضى به من عقد الصلح مع مشركي قريش، ولأجل ذلك قد أنزل السكينة عليهم تهيئة لهم على ما هم عليه من الانقياد والتسليم.

الثالث: إنّ الآية تشير بوضوح إلى وجود فريقين قد انقسم إليهما أصحاب النبي ﷺ في تلك الواقعة، يمثل الفريق الأول منهما المؤمنون المسلمون والمتقادون باطناً وظاهراً لما أمر به النبي ﷺ في ما يتعلق بشأن الصلح والمعاهدة مع مشركي قريش، وهؤلاء هم الذين خصّتهم الآية الكريمة بالرضا، وهم الذين علم الله ما في قلوبهم من الإيمان والتسليم فأنزل السكينة عليهم، ويمثل الفريق الآخر منهم من لم يدخل الإيمان في قلبه، ولا كان مسلماً بما فعله النبي ﷺ، بل بقي مشككاً بذلك وإن انقاد ظاهراً، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، الظاهر في الاحتراز عن غير المؤمنين من الذين بايعوا في تلك الواقعة ظاهراً، وإلا فلو كانوا جميعاً مؤمنين بما فعله النبي ﷺ لاكتفى بالقول: «لقد رضي الله عن الذين بايعوا»، وهذه إشارة واضحة إلى أنّ من المبايعين من هو مؤمن بما فعله النبي ﷺ، ومنهم من لم يؤمن بذلك، وهذا المعنى الذي ذكرناه هو ما تؤكد الروايات الكثيرة التي أشارت إلى اعتراض البعض على النبي ﷺ والإنكار عليه حتى وصل الأمر إلى اتهامه بأنه قد أعطى الدنية في دينه بعقد الصلح مع المشركين.

وعليه، فغاية ما تدل عليه الآية الكريمة - على أكثر تقدير - هو الرضا عن خصوص المؤمنين من الذين بايعوا مع عدم تعقب ذلك بنكث البيعة ونقضها، ولا توجد في الآية أية دلالة على الرضا

عن جميع الذين بايعوا، أو أنّ هذا الرضا لا يتعقبه السخط، إن لم نقل إنّها دالة على عدم إيمان البعض من الذين بايعوا حسب ما قرّرناه آنفاً، فالاستدلال بهذه الآية على عدالة عموم الصحابة ليس تاماً.

هذا هو ما تقتضيه القواعد العامة في تشخيص الدلالة، وهذا هو الذي ينبغي أن يفهمه كل إنسان يسلك الأساليب العلمية والموضوعية في التعامل مع الأدلة، ولا أدري كيف فهم القوم منها الدلالة على عدالة جميع المبايعين في ذلك الوقت مع أنّ الموضوع للرضا في الآية الكريمة هو البيعة عن إيمان واعتقاد ورضا وتسليم مع الوفاء بالبيعة وعدم نكثها، وليس هو مجرد البيعة الظاهرية حتى لو لم تكن عن تسليم ورضا؟! فالآية الكريمة إنّما تخبر عن رضا الله سبحانه وتعالى عن المؤمنين الذين بايعوا تحت الشجرة، ولم تخبر عن رضاه عن الذين بايعوا حتى لو لم يكونوا مؤمنين، وإلا لكان نكر قيد الإيمان لغواً وبلا فائدة، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح اثبات حكم لفرد لم يكن موضوع ذلك الحكم منطبقاً عليه، فلا يثبت الرضا إلا لخصوص المؤمنين من الذين بايعوا، ولا يوجد في الآية الكريمة ما يدل على أنّ جميع الذين بايعوا كانت بيعتهم عن إيمان وتسليم ورضا، وأمّا بالنسبة لغير المؤمنين من الذين بايعوا إما خوفاً أو نفاقاً فلا يشملهم الرضا؛ لعدم انطباق موضوع الحكم عليهم، ونظير ذلك موجود في كلمات العلماء، فقد قال الجصاص في مقام ردّه على من استدل بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ على نجاسة الماء بموت الذباب فيه: «والآية إنّما أوجبت تحريم الميتة والماء الذي فيه ميتة لا يسمى ميتة، فكيف يجوز اعتبار عموم لفظ لم يتناول الماء بحال؟!» وقال أيضاً: «ونظيره استدلال من يستدل على ضمان العارية والسرقة بقوله ﷺ: على اليد ما أخذت حتى تردّه، والخبر إنّما أوجب رد المأخوذ بعينه، والقيمة التي يريد المخالف تضمينها إياه لا ذكر لها في الخبر، فاعتبار العموم فيه ساقط»^(١).

الآية الثانية المدعى دلالتها على عدالة الصحابة:

قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً ... وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَقْفَرَةً وَأَجْرًا عَظِيماً﴾^(٢).

(١) الفصول في الأصول، ج ١، ص ٥٤.

(٢) سورة الفتح آية ٢٩.

تضريب الاستدلال:

إِنَّ الآيَةَ الْكَرِيمَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ أَشْدَاءَ عَلَى الْكُفَّارِ، وَكَوْنَهُمْ رَكْعًا سَجْدًا، وَكَوْنَهُمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانًا، وَهَذِهِ الْمَوَاصِفَاتُ إِذَا اتَّصَفَ بِهَا شَخْصٌ مَا، كَانَ عَادِلًا فَاضِلًا قَرِيبًا مِنْ اللَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِلَا إِشْكَالٍ، وَالَّذِينَ كَانُوا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ هُمُ الصَّحَابَةُ، فَتَثْبِتُ عَدَالَתَ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ.

تحقيق الحال في هذا الاستدلال:

أولاً: إِنَّ هَذَا الِاسْتِدْلَالَ مَبْنِي عَلَى حَمَلِ كَلِمَةٍ (مَعَهُ) عَلَى الصَّحْبَةِ بِالْمَعْنَى اللَّغْوِيَّةِ، أَي: مَنْ كَانَ مَعَهُ مِرَافِقًا وَمُصَاحِبًا لَهُ، مَعَ أَنَّهُ مِنَ الْمَقْطُوعِ بِهِ كَوْنِ الْمَرَادِ بِالْمَعْنَى هُنَا خُصُوصَ مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا بِهِ وَسَائِرًا عَلَى نَهْجِهِ لَا مُطْلَقَ مَنْ كَانَ مَعَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِتِلْكَ الْمَوَاصِفَاتِ، وَمِنَ الْوَاضِحِ الَّذِي لَا خِلَافَ فِيهِ، أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَنْ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَعْنَى الْمَتَقَدِّمِ لِلصَّحْبَةِ هُوَ مَعَهُ بِالْمَعْنَى الثَّانِيَّةِ؛ وَذَلِكَ لِوُجُودِ كَثِيرٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ مِمَّنْ كَانُوا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ظَاهِرًا، وَعَلَيْهِ فَلَا تَصْلُحُ هَذِهِ الْآيَةُ لِأَنَّ تَكُونَ دَلِيلًا عَلَى عَدَالَتِ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ إِلَّا إِذَا قِيلَ بِأَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ هُوَ مَعَهُ بِالْمَعْنَى الثَّانِيَّةِ لِلْمَعْنَى، وَلَكِنْ هَذَا هُوَ أَوَّلُ الْكَلَامِ، وَإِثْبَاتُهُ بِنَفْسِ الْآيَةِ غَيْرِ مُمْكِنٍ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ لِمَنْ لَهُ أَدْنَى حِظٍّ مِنَ الْعِلْمِ، كَمَا أَنَّ إِثْبَاتَهُ بِدَلِيلٍ آخَرَ إِنْ وَجَدَ يَخْرُجُ هَذِهِ الْآيَةُ عَنْ كَوْنِهَا دَلِيلًا، وَعَلَيْهِ، فَلَا يَصِحُّ الِاسْتِدْلَالَ بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى الْمَطْلُوبِ.

ثانياً: حَتَّى لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ كَلِمَةَ (مَعَهُ) ظَاهِرَةٌ فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ، فَمَعَ ذَلِكَ لَا عَمُومَ فِي الْآيَةِ لِكُلِّ مَنْ كَانَ مَعَهُ؛ فَإِنَّ ذِيْلَ الْآيَةِ يَصْلُحُ لِأَنَّ يَكُونُ قَرِينَةً عَلَى أَنَّ لَيْسَ كُلُّ مَنْ كَانَ مَعَهُ هُوَ عَلَى تِلْكَ الصِّفَاتِ؛ إِذْ لَا يَبْقَى مَعْنَى لِقَوْلِهِ: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْمَوَاصِفَاتِ السَّابِقَةَ مُوجِبَةٌ أَيْضًا لِلْمَغْفِرَةِ وَالْأَجْرِ الْعَظِيمِ.

فَقَوْلُهُ: ﴿مِنْهُمْ﴾، قَرِينَةٌ قَطْعِيَّةٌ عَلَى عَدَمِ إِرَادَةِ الْعَمُومِ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾.

ثالثاً: إِنَّهُ قَدْ ثَبِتَ بِالآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَبِالرَّوَايَاتِ الصَّحِيحَةِ أَنَّ مَنْ بَيْنَ مَنْ كَانَ مَعَهُ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ لِلْمَعْنَى لَمْ تَكُنْ لَهُ تِلْكَ الصِّفَاتُ قَطْعًا؛ وَذَلِكَ لِلْقَطْعِ بِوُجُودِ الْمُنَافِقِينَ الدَّخِلِينَ قَطْعًا فِي الْمَعْنَى الْمَتَقَدِّمِ لِلْمَعْنَى، فَإِنَّ حَمَلَ الْمَعْنَى عَلَى مَجْرَدِ الرَّفَقَةِ وَالصَّحْبَةِ بِالْمَعْنَى اللَّغْوِيَّةِ يَعْنِي الِاتِّزَامَ بِشُمُولِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ لِلْمُنَافِقِ، وَهَذَا بَاطِلٌ لَا يُمْكِنُ لِعَاقِلِ الِاتِّزَامِ بِهِ، وَعَلَيْهِ، يَتَعَيَّنُ الْمَعْنَى

الثاني من المعية، ومعه لا تكون الآية دليلاً على عدالة الصحابة لمجرد أنهم الذين كانوا مع النبي ﷺ بالمعنى اللغوي للمعية.

رابعاً: لو قطعنا النظر عن كل ما أوردناه سابقاً، فإن غاية ما يمكن استفادته من الآية أنها تدل على عدالة الصحابة بعمومها، وهذا لا يمنع من تخصيصها بالآيات التي تدل على وجود المنافقين المنتشرين ضمن أصحاب النبي ﷺ، ومعه لا عموم في الآية لكل من كان مع النبي ﷺ، فيبطل الاستدلال بهذه الآية على المطلوب.

شبهة وجواب:

ثم إن هناك أمراً مهماً لا بد من الإشارة إليه في هذه الآية الكريمة، والتوجه إلى هذا الأمر يسلب الضوء على الآية الكريمة، ويبيّن بوضوح المقصود منها، فقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾، يدل دلالة قطعية على أن الذين كانوا مع النبي ﷺ منهم من كان مؤمناً وعاملاً عملاً صالحاً ومنهم من لم يكن كذلك قطعاً وإلا فلن يبقى معنى لذيل الآية.

ولكن يبقى شيء آخر، وهو: إن الأوصاف التي ذكرت للذين كانوا مع النبي من الشدة على الكفار والرحمة فيما بينهم وكونهم ركعاً سجداً وأنهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وغير ذلك من المواصفات التي ذكرتها الآية الكريمة، هي صفات للذين آمنوا وعملوا الصالحات وهي بنفسها موجبة للمغفرة والأجر والعظيم، وهذا يتنافى مع ذيل الآية الكريمة الدال بوضوح على أن بعضاً ممن كان مع النبي ﷺ ليس من الذين آمنوا وعملوا الصالحات.

والصحيح: إنه لا تنافي بين صدر الآية الكريمة وذيلها؛ وذلك لأن إشكال التنافي إنما نشأ من توهم أن هذه المواصفات التي ذكرت في صدر الآية هي أوصاف لكل فرد فرد من الذين كانوا مع النبي ﷺ، وهذا ما لا يناسب مجموع الآية الكريمة أبداً؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لم يبق أي معنى معقول لذيل الآية الكريمة، بل هو من التناقض الواضح.

فالذي تدل عليه الآية بوضوح، هو: أن الأوصاف التي ذكرت إنما هي أوصاف للمجموع بما هو مجموع، والذي لا يعني بأي حال من الأحوال أن كل فرد لا بد أن تنطبق عليه هذه المواصفات، فهو نظير قولنا: «آل فلان كرام»، الذي لا يمنع من أن يكون من بينهم من هو بخيل أشد البخل، ونظير قولنا «الجيش الفلاني قوي»، الذي لا يعني أن كل من كان في ذلك الجيش هو كذلك،

وعليه، فإن الذي تدل عليه الآية الكريمة بما لا يقبل الشك هو أن هذه المواصفات التي ذكرت إنما هي مواصفات للمجموع بما هو مجموع وليس هي مواصفات للجميع ولكل فرد فرد، ونظير هذا الذي ذكرناه في هذه الآية قد ورد في القرآن الكريم في آيات أخرى، فقد جاء عن الجصاص في معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ واستدلاله بهذه الآية على حجية الإجماع حيث قال: «فإن قال قائل: فواجب على هذا أن يحكم لجميع الأمة بالعدالة، حتى لا يكون فيها من ليس بعدل، بظاهر الآية، وتجعل قول كل واحد منهم حجة. قيل له: لا يجب ذلك، لأن الله تعالى لم يحكم لكل واحد من الأمة بالعدالة في عينه وإنما حكم بها لجماعة الأمة، وأفاد: أن جماعتها تشتمل على جماعة لا نقول إلا الحق، فيكون قولهم حجة على من بعدهم. ويجوز هذا الإطلاق، وإن لم يرد وصف كل واحد منهم على حاله بالعدالة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾، ومعناه: أن قوماً منكم قالوه. وكما قال تعالى ﴿وَإِذ قُلْتُمْ نَفْسًا فَاذَارُكُمْ فِيهَا﴾، ومعناه: أنه قتلها بعضكم، وكذلك قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، معناه جعلنا منكم. وهو مشهور في العادة أيضاً، كقول القائل: بنو هاشم حكماء، وأهل الكوفة فقهاء، والعرب تقري الضيف، وتحمي الديار وتمنع الجار، وما جرى مجرى ذلك. والمراد منهم من هذه صفة، فإذا ثبت بهذه الآية: أن جملة الأمة تشتمل على عدول شهداء على من بعدهم؛ إذ لم يجز أن يكون المراد أن جميعهم كذلك، ثبت أن إجماعها حجة»^(١).

والفرق واضح بين كون المواصفات في الآية الكريمة محل البحث للمجموع بما هو مجموع وبين كونها مواصفات للجميع بنحو الاستغراق؛ إذ على الأول لا يمتنع أن يكون من بينهم من لم يكن بتلك المواصفات، وهذا بخلاف الثاني؛ فإن المواصفات لو كانت للجميع بنحو الاستغراق فلا يمكن أن يتخلف عنها أحد، والذي يدل على أن المواصفات هي للمجموع بما هو مجموع هو ذيل الآية الكريمة الذي لا يتناسب أبداً مع حمل المواصفات على الجميع ولكل فرد فرد، ولأجل دفع مثل هذا التوهم جاء ذيل الآية، ليرفع مثل هذا التوهم ويؤكد أن هذه الأوصاف ليست أوصافاً لكل فرد فرد.

و بناء على ما تقدم، يتضح أن الآية لا دلالة فيها إطلاقاً على عدالة عموم من كان مع النبي ﷺ، بل الذي تدل عليه الآية بصراحة، هو: أنه ليس كل من كان معه هو بتلك المواصفات.

الآية الثالثة المدعى دلالتها على عدالة الصحابة:

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﴾^(١).

تقريب الاستدلال:

إنَّ الله تعالى أخبر في هذه الآية بأنَّ جميع الصحابة من المهاجرين والأنصار قد رضي الله عنهم ووعدهم بالجنة، وهذا يدل على عدالة جميع الصحابة من المهاجرين والأنصار.

تحقيق الحال في هذا الاستدلال:

أولاً: إنَّ الاستدلال بهذه الآية على عدالة جميع الصحابة من المهاجرين والأنصار مبني على حمل كلمة (من) في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ على أنها بيانية وتفسيرية، وإلا فلو كانت تبعية فغاية ما تدل عليه أنَّ بعض المهاجرين والأنصار هم ممن رضي الله عنهم، وهذا مما لا خلاف فيه، ولا دليل على أنَّ المراد بكلمة (من) البيان والتفسير، فلا دليل على العموم.

ثانياً: لو سلّمنا دلالة الآية على العموم وبنينا على كون (من) ظاهرة في كونها تفسيرية، فهي معارضة بآيات قرآنية كثيرة تكون أخص منها، والصناعة تقضي عند تعارض العام مع الخاص تقديم الخاص على العام، ومعه، لا يبقى مجال للقول بأنَّ كل الصحابة من المهاجرين والأنصار عدول.

ثالثاً: إنَّ الالتزام بعمومها مما لا يرتضيه حتى الأنصار أنفسهم، فقد دلت الروايات على أن من بين الأنصار من كان مبغضاً لعلي بن أبي طالب عليه السلام، الأمر الذي يجعله بذلك منافقاً؛ فقد روى ابن عساکر عن جابر بن عبد الله أنه قال: «ما كنا نعرف منافقينا معشر الأنصار إلا يبغضهم علي بن أبي طالب»^(٢)، وهذه الرواية تدل على أمرين:

أحدهما: إنَّ من بين الأنصار من هو منافق، وثانيهما: إنَّ من بينهم من هو مبغض لعلي بن أبي طالب عليه السلام، وهل يمكن لعاقل أن يدعي بعد هذا عدالة جميع الأنصار؟!

(١) سورة التوبة: ١٠٠.

(٢) تاريخ مدينة دمشق، ج ٢٤، ص ٢٨٦.

رابعاً: لو سلمنا دلالة الآية على العموم وعدم صلاحية غيرها من الآيات لتخصيصها، فهي قاصرة عن إثبات المدعى وهو عدالة جميع الصحابة؛ لأن الآية مختصة بالمهاجرين والأنصار ومن اتبعهم بإحسان، ولا دليل على أن غيرهم من الصحابة قد اتبعوهم بإحسان كما هو مشروط في الآية الكريمة، فلابد من إثبات عدالة بقية الصحابة من غير المهاجرين والأنصار بدليل آخر، وعليه تكون هذه الآية أخص من المدعى.

خامساً: إن التبعض في الآية الكريمة أمر لا بد منه حتى لو سلمنا كون (من) الواردة فيها ظاهرة بدوياً في البيان والتفسير؛ وذلك لأن قوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ يقتضي افتراض سابق ومسبوق وأول وثان، ومعه، سوف يدور الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما:

الأول: أن يكون السبق بالقياس إلى غير المهاجرين والأنصار من الصحابة.

الثاني: أن يكون السبق بالقياس إلى نفس المهاجرين والأنصار.

فعلى الاحتمال الأول، ستكون الآية شاملة لجميع المهاجرين والأنصار، لأنه على هذا الاحتمال سوف يكون السبق لجميع المهاجرين والأنصار وإن غيرهم من الصحابة هو المسبوق، وعلى الثاني، ستكون مختصة ببعض المهاجرين والأنصار، ومن الواضح أن الاحتمال الأول لا يمكن الذهاب إليه وذلك لعدة أمور:

الأمر الأول: وجود من يقطع بنفاقهم من بين المهاجرين والأنصار؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾^(١)، وغير ذلك من الآيات الأخرى، وكذلك الروايات الكثيرة الدالة على وجود المنافقين فيما بينهم، أو الدالة على بغضهم لعلي بن أبي طالب عليه السلام، والتي تقتضي أن يحكم عليهم بالنفاق تطبيقاً لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: « لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق ».

الأمر الثاني: إن مناط السبق على تقدير القول بشمول الآية لجميع المهاجرين والأنصار وكون السبق بالقياس إلى غير المهاجرين والأنصار من الصحابة، إما أن يكون هو السبق إلى الإسلام، وإما أن يكون هو السبق إلى الهجرة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن أن يكون السبق بما هو سبق ويقطع النظر عن أي شيء آخر منوطاً لرضا الله تعالى؛ وذلك لأن الذين اتبعوهم بإحسان هم أيضاً موضع رضا الله تعالى، والحال كونهم مسبوقين لا سابقين بلحاظ كلا

الأمرين المتقدمين، وهذا يعني أنه لا بدّ من افتراض خصوصية أخرى في مَنْ هو سابق - غير الخصوصيتين المتقدمتين - يكون بها سابقاً لغيره وتكون هي المناط لرضا الله تعالى، ومن المعلوم أنه لا شيء غير الإسلام والهجرة يصدق معه كون جميع المهاجرين قد سبقوا غيرهم فيه، الأمر الذي يعني أنّ من بين المهاجرين أنفسهم مَنْ هو سابق لغيره منهم بلحاظ تلك الخصوصية، وهذا يدلّ على أنّ السبق إنّما هو بالقياس إلى نفس المهاجرين والأنصار وليس بالقياس إلى غيرهم من الصحابة الذين جاؤوا بعدهم.

الأمر الثالث: إنّ هذه الآية في مقام بيان فضيلة عظيمة لمن تتحدّث عنهم من المهاجرين والأنصار تميزهم عن غيرهم، بحيث وعد الله من يتبعهم بالرضا والخلود في الجنة، وهي غير فضيلة الإسلام والإيمان قطعاً، وإلاّ لما كان هناك فرق بينهم وبين غيرهم من المسلمين الآخرين؛ وذلك لاشتراكهم معهم بهذه الفضيلة، وعليه، فلو كان المراد بالآية جميع المهاجرين والأنصار، لما عادت هناك أي فضيلة تميزهم عن غيرهم؛ لأنها تشمل بحسب الآية كل الذين اتبعوهم باحسان، ومن المعلوم أنّ جميع المسلمين هم متبعون لهم بهذا المعنى، كما أنها غير فضيلة الهجرة بما هي هجرة قطعاً؛ إذ لا معنى لتفضيلهم على غيرهم بأمر لم ولن يكن مقدوراً لغيرهم من الصحابة الذين ولدوا بعد الهجرة، فلا بدّ إذن من افتراض كون الفضيلة بأمر آخر غير الأمرين المتقدمين، وأيضاً كان ذلك الأمر الآخر، فهو مما لا يشترك فيه جميع المهاجرين بالنحو الذي يجعلهم يمتازون به عن غيرهم حتى الذين يتبعونهم باحسان، وهذا يعني أنه لا بدّ من افتراض كون الفضيلة مختصة ببعض المهاجرين والأنصار، الأمر الذي يقتضي كون السبق بالقياس إلى نفس المهاجرين والأنصار وليس بالقياس إلى غيرهم.

الأمر الرابع: إنّ المراد بالإتباع في قوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾، إمّا أن يراد به إتباعهم جميعاً وبلحاظ جميع تصرفاتهم ومواقفهم، وإمّا أن يراد به إتباعهم في خصوص ما يجمعهم جميعاً وليس هو إلا الإسلام والإيمان بالنبي ﷺ، وإمّا أن يراد به كفاية إتباع أي فردٍ منهم.

فإن كان الأول فهو مستحيل؛ لوقوع الاختلاف الكبير بينهم والذي يصل في بعض الأحيان إلى التناقض، ومعه، لا يمكن لشخصٍ أن يتبعهم جميعاً، وإن كان الثاني، فهذا يعني عدم وجود أي فضيلة لهم بهذه الآية؛ لاشتراك جميع المسلمين والمؤمنين معهم بفضيلة الإسلام والإيمان، وإن كان الثالث، فهو باطل قطعاً؛ لأنّه يعني جواز إتباع المنافق والظالم والقاتل منهم؛ لأنّ من بينهم

مَنْ صرَّحَ القرآنُ بنفاقه، ومن بينهم مَنْ ثبت نفاقه ببغضه لعلي بن أبي طالب عليه السلام، ومن بينهم مَنْ كان قاتلاً وظالماً، بل كان فاسقاً.

وعليه، يتعين الاحتمال الثاني من الاحتمالين المتقدمين، وهو كون السبق بالقياس إلى نفس المهاجرين والأنصار لا بالقياس إلى غيرهم، ويثبت أن الآية تختص ببعض المهاجرين والأنصار، ولا تصلح أن تكون دليلاً على عدالة جميع المهاجرين والأنصار فضلاً عن دلالتها على عدالة عموم الصحابة.

الآية الرابعة المدعى دلالتها على عدالة جميع الصحابة:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).

تقريب الاستدلال:

قال ابن تيمية في تقريب الاستدلال بهذه الآية على أفضلية الصحابة وعدالتهم: «أي: الله كافيك وكافي مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، والصحابة أفضل من اتبعه من المؤمنين وأولهم»^(٢).
وقال أيضاً: «أي: الله كافيك وكافي من اتبعك من المؤمنين، فلو كانت كفايته للمؤمنين المتبعين للرسول سواء اتبعوه أو لم يتبعوه، لم يكن للإيمان وإتباع الرسول أثر في هذه الكفاية، ولا كان لتخصصهم بذلك معنى»^(٣).

مناقشة هذا الاستدلال:

أولاً: إن الاستدلال بهذه الآية على المطلوب يتوقف على إثبات أمرين رئيسيين:

الأول: أن الآية في مقام المدح لمن اتبع النبي صلى الله عليه وسلم من المؤمنين.

الثاني: أن الصحابة جميعاً هم من المؤمنين المتبعين للنبي صلى الله عليه وسلم.

والأمر الأول لا إشكال ولا خلاف فيه بين جميع المسلمين، ولكن الخلاف كل الخلاف في الأمر الثاني، فإن أراد من ذلك إثباته من نفس الآية، فهو باطل؛ لأنها لا يوجد فيها ما يدل على ذلك لا من قريب ولا من بعيد، وهذا واضح لمن له أدنى نصيب من العلم؛ لأن موضوع الحكم في

(١) سورة الأنفال: آية ٦٤.

(٢) دقائق التفسير، ج ٢، ص ٢٠٧.

(٣) جامع الرسائل (رسالة في تحقيق التوكّل)، ج ١، ص ٩٠.

الآية هو الإتيان من قبل المؤمنين، فلا بد في رتبة سابقة من إثبات مَنْ هو مؤمن متبع للنبي ﷺ لكي تأتي الآية بعد ذلك وتطبق عليه، وإن أراد إثبات ذلك بدليل آخر غير هذه الآية، فسوف يكون هو الدليل على المطلوب من دون حاجة إلى مثل هذه الآية كما هو واضح.

وبعبارة واضحة: إنَّ قوله: «والصحابه أفضل من اتبعه من المؤمنين» مصادره واضحة، بل هو أول الكلام؛ لأنَّه يفترض أنَّ الصحابة جميعاً قد اتبعوا النبي ﷺ وساروا على نهجه، وهذا نفسه بحاجة إلى دليل؛ لأنَّه هو مورد النزاع والخلاف بين الفريقين، ولا يمكن أن تكون هذه الآية دليلاً عليه، فلا بدَّ أن تثبت في رتبة سابقة أنَّ جميع الصحابة قد اتبعوا النبي ﷺ وساروا على نهجه ومن ثم بعد ذلك يتم تطبيق الآية الكريمة على الصحابة، وعندها يمكن القول بأن المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ هم جميع الصحابة، ولكن، أتى له إثبات ذلك.

مضافاً إلى ذلك، أنَّ مجرد كونه صاحباً للنبي ﷺ لا يلزم منه كونه متبوعاً له فضلاً أن يكون أفضل متبوع؛ إذ لا مانع من أن يكون غير الصحابي متبوعاً للنبي ﷺ وكون إتباعه أفضل من غيره. ثانياً: إنَّ الذي ورد في الآية هو لفظ (المؤمنين) وليس لفظ (الصحابه)، فتطبيقه على الصحابة يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، بل هو أول الكلام.

ثالثاً: لو سلمنا أنَّ الصحابة أفضل مَنْ اتَّبَعَ النبي ﷺ، فلا دليل على أنَّ جميعهم كذلك، ولا دليل على أنَّهم جميعاً أفضل من غيرهم.

رابعاً: إنَّ كان المدعى أنَّ هذه الآية بنفسها تكون دليلاً على أنَّ الصحابة هم أفضل من اتبعه من المؤمنين، فهذا يتوقف على كون الصحابة كلَّهم مؤمنين، وأنَّهم جميعاً قد اتبعوا النبي ﷺ، وإثبات ذلك إنَّ كان بنفس الآية فهو واضح البطلان؛ إذ الآية لا تثبت ذلك قطعاً.

وإن ادَّعى أنَّه ثبت بدليل آخر أنَّ الصحابة كلَّهم مؤمنون، وأنَّهم جميعاً قد اتبعوا النبي ﷺ، فحينئذٍ لا تكون هذه الآية هي الدليل، بل الدليل شيء آخر فعليه أن يبرزه.

خامساً: إنَّ هذا الاستدلال مبني على أن يكون المراد من الإتيان الوارد في الآية مجرد الدخول في الإسلام، وإلا فلو كان المراد به مضافاً إلى ذلك السير على نهجه والانقياد له في كل صغيرة وكبيرة لما تم الاستدلال؛ لوضوح عدم إمكان إثبات ذلك لكل مَنْ صحب النبي ﷺ، والمعنى الأول باطل قطعاً؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: إنَّ من المسلمين من صرَّح القرآن الكريم بنفاقه، وهذا مما لا يمكن لأحد إنكاره،

ومعه كيف يعقل أن تكون الآية شاملة للمنافق؟!

الأمر الثاني: إنه بناءً على ذلك، لم يبق فرق بين الإيمان والإسلام؛ لأن الآية الكريمة عبرت بالإيمان ولم تعبر بالإسلام، وهذا باطل؛ لوضوح الفرق بينهما؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْأَيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(١). وهذا يدل بوضوح على أن ليس كل من أسلم فهو مؤمن، كما أن ليس كل مؤمن هو متبع.

وعليه، فلا دلالة في الآية على عدالة عموم الصحابة، بل هي مختصة بمن أتبعه منهم من المؤمنين، ولا دليل على أن جميع الصحابة مؤمنون، كما أنه لا دليل على أن جميعهم قد اتبعوه حتى على تقدير القول بأنهم مؤمنون.

الآية الخامسة المدعى دلالتها على عدالة جميع الصحابة:

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ وَآعْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢).

تقريب الاستدلال:

قال ابن تيمية في منهاج السنة: «نص عام في المؤمنين الذين مع النبي ﷺ، وسياق الكلام يدل على عمومهم، والآثار المروية في ذلك تدل على عمومهم»^(٣)، وقال أيضاً: «وكل هؤلاء من المؤمنين الذين أيده الله بهم، بل كل من آمن وجاهد إلى يوم القيامة دخل في هذا المعنى»^(٤).

وجاء في المواقف للإيجي: «والمؤمن لا يخزي؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾، قلنا: هو مخصوص بالصحابة»^(٥)، وقال أيضاً: «إنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم؛ لأن الله سبحانه وتعالى عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه»^(٦)، ثم ذكر بعض الآيات ومن جملتها هذه الآية.

(١) سورة الحجرات: آية ١٣.

(٢) سورة التحريم: آية ٨.

(٣) منهاج السنة النبوية، ج ٧، ص ٢٥٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

(٥) المواقف، ج ٣، ص ٥٣١.

(٦) المصدر السابق، ص ٦٤١.

تحقيق الحال في هذا الاستدلال:

ويلاحظ على هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: إنَّ تَمَامِيَةَ الاستدلال تتوقف على كون قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ قد أُريدَ به جميع الصحابة، وهذا أول الكلام، وليس في الآية ما يدل عليه أبداً.

ثانياً: إنَّ ادَّعِي أَنَّ كَوْنَ المراد بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ هم الصحابة قد ثبت بدليل آخر والآية إِنَّمَا تنطبق عليهم بعد إثبات ذلك بالدليل الآخر، فهذا غير نافع؛ وذلك لِأَنَّهُ سوف تخرج هذه الآية عن كونها دليلاً على عدالة جميع الصحابة.

ثالثاً: إنَّ الآية لا تقول: «كل الذين معه قد آمنوا»، بل قالت: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾، وهذا يعني أَنَّ بعض الذين معه لم يؤمنوا، وإلا كان الأولى أن يقول: (والذين معه) بدون قيد الإيمان كما هو واضح.

رابعاً: لو سلَّمنا جدلاً أَنَّ الآية الكريمة تدل بعمومها على أَنَّ كل مَنْ كان مع النبي ﷺ هو مؤمن وهو موضع رضا الله تعالى، فلا أكثر من كونها ظاهرة في ذلك، فتكون معارضة بآيات أخرى أخص منها فتخصصها، من قبيل الآيات التي تتحدث بصراحة عن وجود المنافقين والذين في قلوبهم مرض في أصحاب النبي ﷺ، ومن المعلوم أَنَّ الذين تتكلم عنهم هذه الآيات يصدق عليهم أَنَّهُم كانوا مع النبي ﷺ.

خامساً: إنَّ تَمَامِيَةَ الاستدلال بهذه الآية يتوقف على حمل قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ على حصول المعية بمعنى مجرد الصحبة والرفقة والدخول في الإسلام، وإلا، فلو أُريدَ بها المعية بمعنى الانقياد والتسليم له والسير على نهجه لما أمكن الاستدلال بهذه الآية على المدعى إلا بعد إثبات أَنَّ كل الصحابة كانوا مع النبي ﷺ بهذا المعنى للمعية، ومعه، يبطل الاستدلال بهذه الآية، والمعنى الأول للمعية باطل قطعاً؛ لوضوح أَنَّ من بين الذين كانوا مع النبي ﷺ من المسلمين ممن هو منافق أو في قلبه مرض بصريح القرآن والسنة، مضافاً إلى أَنَّهُ لا توجد أية ملازمة بين كون الشخص مسلماً وبين كونه مؤمناً، وهذا ما صرح به القرآن الكريم بقوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(١)، ومعه، لا يعقل القول بأنَّ مجرد

صحبة شخص ما للنبي ﷺ يكفي للحكم عليه بأنه مؤمن، ومن الواضح أن الآية الكريمة تتحدث عن خصوص المؤمنين الذين كانوا مع النبي ﷺ لا عن مجرد إسلام من كان معه، فضلاً عن صحبته، فالآية الكريمة لا تدل على المدعى لا من قريب ولا من بعيد.

سادساً: إن هناك من الروايات الصريحة الدالة على أنه ليس كل من صحب النبي ﷺ هو من المؤمنين حتى لو جاهد وقتل في المعركة، فقد جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة قال: «شهدنا مع رسول الله ﷺ خيبر، فقال رسول الله ﷺ لرجل ممن معه يدعي الإسلام: هذا من أهل النار، فلما حضر القتال قاتل الرجل من أشد القتال، وكثرت به الجراح فأثبته، فجاء رجل من أصحاب النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت الذي تحدثت أنه من أهل النار قاتل في سبيل الله من أشد القتال فكثرت به الجراح؟ فقال النبي ﷺ: أما إنه من أهل النار»^(١).

وفي صحيح مسلم عن عمر بن الخطاب قال: «لما كان يوم خيبر أقبل نفر من صحابة النبي ﷺ فقالوا: فلان شهيد، فلان شهيد، حتى مروا على رجل، فقالوا: فلان شهيد، فقال رسول الله ﷺ: كلا، إنني رأيته في النار في بردة غلها أو عباءة، ثم قال رسول الله ﷺ: يا ابن الخطاب! اذهب فناد في الناس أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، قال: فخرجت فناديت ألا أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون»^(٢).

الآية السادسة المدعى دلالتها على عدالة جميع الصحابة:

قوله سبحانه وتعالى في سورة الأنفال: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِبَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

تقريب الاستدلال:

قال ابن تيمية في دقائق التفسير عند استعراضه لهذه الآية: «وإنما أيده في حياته بالصحابة»^(٤)، وقال في منهاج السنة: «وكل هؤلاء- أي: الصحابة- من المؤمنين الذين أيده الله بهم، بل كل من آمن وجاهد إلى يوم القيامة دخل في هذا المعنى»^(٥).

(١) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٢١٢، صحيح مسلم، ج ١، ص ٧٢، مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٢) صحيح مسلم، ج ١، ص ٧٥، مسند أحمد، ج ١، ص ٣٠.

(٣) سورة الأنفال: آية ٦٢.

(٤) دقائق التفسير، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٥) منهاج السنة النبوية، ج ٧، ص ٢٠٠.

تحقيق الحال في هذا الاستدلال:

أولاً: قوله: «وإنما أيده في حياته بالصحابة»، إن كان المراد به جميع الصحابة، فهو باطل قطعاً؛ لأنّ ممن صحب النبي ﷺ كان منافقاً بنص القرآن الكريم، ومنهم من حاول قتله، وإن كان المراد به بعض الصحابة، فهذا صحيح، ولكنه لا يصلح أن يكون دليلاً على ما يسمى بنظرية عدالة جميع الصحابة من جهة، مع أنّه يلزم تحديد ذلك البعض من خلال الرجوع إلى أفعالهم وأقوالهم وإخضاعهم إلى قواعد الجرح والتعديل من جهة أخرى.

إن قلت: إنّ الذي يكون منافقاً ليس صحابياً فلا يتم ما قيل.

كان الجواب: إنّ هذا الكلام باطل من وجهين:

الأول: إنّّه لم يرد في بعض التعاريف تقييده بعدم كونه منافقاً.

الثاني: إنّ تخصيص الصحابي بالمعنى الذي لا يشمل المنافق مما لا دليل عليه، لا من اللغة ولا من العرف ولا من الشرع؛ أمّا اللغة والعرف فلاّن كلاً منهما لا يقتضي العدالة كما هو واضح، وأمّا الشرع فلم يعهد أنّ له اصطلاحاً جديداً في ذلك؛ إذ لم يرد في كلام الشارع أي ضابطة لتحديده.

إن قلت: سلّمنا ولكن، نحن عندما نطلق الصحابي ونقول عنه: إنه عادل، لا نريد منه المنافق.

كان الجواب: سلّمنا ذلك، ولكن المنافقين على قسمين:

الأول: من كان منهم معلوماً بنفاقه لدى الكثيرين من الصحابة.

والثاني: من لم يعلم نفاقه وكان مخفياً حتى على الرسول ﷺ كما ورد ذلك بصريح القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (١).

وعليه، فإن كان مرادكم بتقييده بعدم كونه منافقاً إخراج كلا القسمين، فلا يوجد عندكم طريق لتشخيص من هو من القسم الثاني منهم، فصح لنا القول بأنّ بعض الذين حكمتهم بعدالتهم هم منافقون وإن لم يكن صحابياً. وإن كان المراد إخراج القسم الأول فقط، صح لنا القول بأنّ بعض الصحابة منافقون، وبطلت بذلك نظرية عدالة جميع الصحابة.

ثانياً: إنَّ ظاهر الآية الكريمة يدل على أن بعض الصحابة مؤمنون ولا يدل على أنَّ كلهم كذلك، وإلا لكان الأولى أن يقال: (هو الذي أيدك بنصره وبالصحابة).
ثالثاً: يرد عليه ما ذكرناه في النقطة الخامسة من الإيرادات على الآية المتقدمة فلا نعيد.

إشارة مهمة:

من الممكن القول بأنَّ هذه الآية وغيرها من الآيات المتقدمة إنَّما تصلح أن تكون دليلاً على بطلان القول بعدالة عموم الصحابة لمجرد صحبتهم للنبي ﷺ، وهذا هو القول الصحيح الذي يمكن استفادته من هذه الآيات.

والوجه في ذلك أصبح واضحاً مما تقدم؛ إذ إنَّ التعبير بلفظ الإيمان بدلاً عن لفظ الصحبة أو الإسلام والتركيز على ذلك في جميع الآيات القرآنية الكريمة من جهة، وإشارته تعالى بشكل صريح إلى عدم الملازمة بين الإسلام والإيمان من جهة ثانية، لهو الدليل القاطع على أنه لا عموم في تلك الآيات لجميع المسلمين، الذين كانوا معه في ذلك الوقت، سواءً أُطلق عليهم لفظ الصحابة أم لم يطلق، وهذه الدلالة واضحة لكل من ألقى السمع وهو بصير.

الدليل الرابع: دعوى دلالة السنة الشريفة على عدالة جميع الصحابة

استدل على عدالة الصحابة بعدة أحاديث، وسوف نستعرض أهم تلك الأحاديث ونبين وجه الدلالة فيها، ثم نحاول مناقشتها.

أمر مهم لا بد من الالتفات إليه في المقام:

ولكن، وقبل ذلك، لا بد من الإشارة إلى أمر مهم ينبغي للباحث الالتفات إليه وخصوصاً في المقام، وهو أنَّ الكلام عن دلالة حديث معين أو رواية معينة على مطلب معين بحيث يلزم الأخذ بتلك الدلالة والتمسك بها، يتوقف على أن تكون تلك الرواية صادرة من الشارع، وإلا فلا يصح الاستدلال بها على شيء مهما كانت دلالتها قوية وواضحة، بل حتى لو كانت دلالتها قطعية، وهذا الأمر لا يمكن لأحد أن ينكره، وهو ثابت لدى أهل العلم، ومما يتفرع على ذلك، هو: إنه إذا فرض انحصار الطريق لإثبات صدور الرواية أو الحديث بالالتزام بمدلولها مسبقاً، فلا يمكن أن تكون هذه الرواية دليلاً على شيء؛ وذلك لأنَّ الأخذ بدلالاتها موقوف على صدورها، وإثبات أنها صادرة موقوف على الأخذ بدلالاتها، وهو دور واضح البطلان.

وفي المقام، حيث إنَّ المطلوب هو إثبات عدالة عموم الصحابة بروايات وأحاديث ينبغي أن تكون صادرة من النبي ﷺ، فلكي يتم الاستدلال بمثل هذه الروايات على المطلوب، يلزم أن لا ينحصر الطريق لإثبات صدورها عنه ﷺ بالالتزام بعدالة عموم الصحابة، بل لابد من إثبات صدورها بطريق آخر غير هذا الطريق العام؛ وذلك إمَّا عن طريق التواتر بأن يفترض وجود رواية متواترة مفادها عدالة عموم الصحابة، أو عن الطريق الخاص الذي يثبت عدالة كل راوٍ من رواة تلك الرواية بشخصه وبنفسه وبقطع النظر عن ثبوت نظرية عدالة عموم الصحابة أو عدم ثبوتها، وبعد أن تبيّن هذا الأمر المهم، نحاول استعراض أهم تلك الروايات والأحاديث التي أدعي دالاتها على المطلوب.

الحديث الأول: الله الله في أصحابي

مما استدلت به على عدالة الصحابة، والذي اعتبره ابن حجر العسقلاني من أدل الأحاديث على المقصود^(١)، هو: ما رواه الترمذي في سننه وابن حبان في صحيحه عن عبد الله بن مغفل قال: «قال رسول ﷺ: الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك أن يأخذه»^(٢).

تحقيق الحال في الاستدلال بهذا الحديث:

إنَّ الكلام حول هذا الحديث، يكون تارةً من جهة السند، وأخرى من جهة الدلالة، وعليه، فالكلام يقع في جهتين:

الجهة الأولى: الكلام في الحديث من حيث السند

فأما من ناحية السند، فإمَّا أن يثبت هذا الحديث بالتواتر، وإمَّا أن يصل إلينا عن طريق الثقات العدول وذلك بالرجوع إلى قواعد الجرح والتعديل، وإمَّا أن يثبت نتيجة الالتزام بعدالة عموم الصحابة، ولا شك في عدم تمامية الطريق الأول لعدم ثبوت مثل هذا التواتر، بل عدم إدعائه أصلاً، وأما بالنسبة إلى الطريق الثاني فهو غير ثابت أيضاً؛ لأنَّ غاية ما يمكن به إثبات وثاقة

(١) قال ابن حجر في الإصابة، ج ١، ص ١٦٣: «والأحاديث الواردة في تفضيل الصحابة كثيرة، من أدلها على المقصود ما رواه الترمذي وابن حبان في صحيحه...».

(٢) سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٥٨، صحيح ابن حبان، ج ١٦، ص ٢٤٤.

وعدالة روايته هو الالتزام بعدالة عموم الصحابة، ولم يعرف عنهم إثبات ذلك بالرجوع إلى قواعد الجرح والتعديل بالنسبة إلى الرواة من الصحابة، وأما بالنسبة إلى الطريق الثالث، فهو غير نافع في المقام؛ لأنّ صحة صدور هذا الحديث متوقف على الالتزام المسبق بعدالة عموم الصحابة، وعدالة عموم الصحابة بما فيهم الراوي لهذه الرواية متوقفة بحسب الفرض على صحة صدوره، وهذا دور واضح البطالان.

مضافاً إلى أنّ هذا الحديث قد ضعّفه الكثير من العلماء؛ وذلك لأنه تارة يروى عن عبد الله بن عبد الرحمن عن ابن مغل، وأخرى يروى عن عبد الرحمن بن زياد عن ابن مغل، وكلاهما لا يصح الإعتقاد عليهما؛ لأنّ الأول مجهول، والثاني ضعيف أو مجهول أيضاً، فقد قال عمر بن أبي عاصم في تقييم هذا الحديث: «إسناده ضعيف لجهالة عبد الله بن عبد الرحمن، ويقال عبد الرحمن بن زياد، وقد تكلمت عليه وخرجت حديثه في الضعيفة»^(١).

وقال العقيلي في الضعفاء: «عبد الله بن عبد الرحمن عن بن مغل، حدثني آدم بن موسى قال: سمعت البخاري قال: عبد الله بن عبد الرحمن عن بن مغل عن النبي ﷺ لا تتخذوا أصحابي غرضاً، في إسناده نظر»^(٢)، وقال الذهبي: «عبد الله بن عبد الرحمن، لا يعرف، له عن عبد الله بن مغل. قال البخاري: فيه نظر»^(٣)، وقال يحيى بن معين إمام الجرح والتعديل بشأن عبد الرحمن بن زياد عن ابن مغل: «لا أعرفه»^(٤)، وقال عنه البخاري حكاية عن غيره: «فيه نظر»^(٥)، وقال أيضاً: «وهو إسناده لا يعرف»^(٦)، وقال أيضاً: «في حديثه بعض المناكير»^(٧).

الجهة الثانية: الكلام في الحديث من ناحية الدلالة

هذا كله من ناحية السند، والواضح أنّه بعد سقوطه سنداً لا حاجة للكلام والبحث عن دلالاته، ولكن لو سلمنا جدلاً تماميته من ناحية السند فمع ذلك لا يمكن الاستدلال به على المطلوب:

(١) كتاب السنة، ص ٤٦٥.

(٢) ضعفاء العقيلي، ج ٢، ص ٢٧٢.

(٣) ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٤) نقلاً عن تحفة الأحوزي، ج ١٠، ص ٢٤٧.

(٥) التاريخ الكبير، ج ٥، ص ١٣١.

(٦) التاريخ الصغير، ج ٢، ص ١٢٨.

(٧) الضعفاء الصغير، ص ٧٢.

وذلك لعدة أمور:

الأمر الأول: إنَّ الالتزام بمثل هذا الحديث موجب لتفسيق بعض الصحابة لا إثبات عدالتهم جميعاً؛ وذلك لأنَّه قد ثبت بالدليل القاطع أنَّ الصحابة قد أبغض بعضهم البعض الآخر، وقتل بعضهم البعض الآخر، وكفر بعضهم البعض الآخر، وبغى بعضهم على البعض الآخر، والخطاب كما هو موجه إلى غيرهم فهو موجه لهم أيضاً، ولا معنى لإخراجهم منه، وهذا واضح لمن راجع التاريخ وتأمَّل فيه، ومما يدل على ما قلناه: ما ذكرناه سابقاً عن التفتازاني: «إنَّ ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات، يدل بظاهره على أنَّ بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حدَّ الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرئاسة»^(١).

الأمر الثاني: إنَّه معارض بما يخالفه كتاباً وسنةً، فإن لم نقل بسقوطه، فلا أقل من تخصيصه أو تقييده.

الأمر الثالث: إنَّه على بعض التعاريف المتقدمة للصحابي، ثبت أنَّ الرؤية وحدها كافية للحكم بالصحبة، وبالتالي الحكم بالعدالة، ولا شك في دخول المنافق في التعريف وكونه صحابياً، فهل يعقل أنَّ بغض المنافق يكون بغضاً لرسول الله ﷺ؟!

إن قلت: إنَّ المراد من الصحابي في الحديث هو العادل منهم قطعاً، وإلا، فلا معنى لأن يكون بغض غير العادل بغضاً للرسول ﷺ، وذلك بقرينة قوله عليه السلام: «ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم». كان الجواب: إنَّ المنافق إن كان صحابياً ولكنه خارج عن الحكم بالعدالة، فهذا يعني أنَّ الحديث مختص ببعض الصحابة؛ وإن لم يكن صحابياً وبالتالي لا يدخل في من يحكم بعدالته، فهو مما لا دليل عليه، لا من اللغة، ولا من العرف، ولا من الشرع، وحينئذٍ، يكون الحكم بعدالة الصحابة لمجرد كونهم صحابة تحكم واضح؛ لأنه سوف تكون الصحبة بمعنى العدالة، ويكون تعريف الصحابي بأنَّه كل من كان عادلاً، ويكون مرجع الحكم بالعدالة إلى القول بأنَّ كل من كان عادلاً فهو عادل، وهذا الكلام لا معنى له كما ترى.

الأمر الرابع: إنَّ الالتزام بعموم الحديث لجميع الصحابة يوجب تقييد الخطاب بغير الصحابة أنفسهم، بمعنى أن لا يكون موجهاً إلى نفس الصحابة، بل هو موجه إلى غيرهم من المسلمين،

(١) شرح المقاصد، ٢ج، ص ٣٠٦.

وهذا خلاف الظاهر جداً، ولا توجد قرينة على مثل هذا التقييد.

الحديث الثاني: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١)

تقريب الاستدلال بهذا الحديث:

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث على تقدير تماميته سنداً، هو: أن الحديث يقرر ويثبت أن الاقتداء بأي صحابي موجب للاهتداء إلى طريق الحق، ومن الواضح أن الاقتداء بغير العادل وبغير من هو مهتد لا يمكن أن يكون سبباً للاهتداء، فلا بد إذن من القول بأن الصحابة كلهم عدول حتى يمكن القول بأن الاقتداء بأي واحد منهم موجب للاهتداء.

تحقيق الحال في الاستدلال بهذا الحديث:

والكلام حول هذا الحديث يكون كسابقه، فتارة يكون من ناحية السند، وأخرى من ناحية الدلالة، وعليه، فالكلام يقع في جهتين:

الجهة الأولى: الكلام في الحديث من حيث السند

إن هذا الحديث لا يمكن الاستدلال به؛ وذلك لضعف سنده، وشهادة كثير من العلماء بعدم صحته، فقد قال المباركفوري في تحفة الأحوذى في ذيل هذا الحديث: «قلت: قال الحافظ في التلخيص: حديث: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، رواه عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر، وحمزة ضعيف جداً، ورواه الدارقطني في غرائب مالك من طريق حميد بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، وحميد لا يعرف، ولا أصل له في حديث مالك، ولا من فوقه، وذكره البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر، وعبد الرحيم كذاب، ومن حديث أنس أيضاً وإسناده واهي، ورواه القضاعي في مسند الشهاب له من حديث الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة، وفي إسناده جعفر بن عبد الواحد الهاشمي وهو كذاب، ورواه أبو زر الهروي في كتاب السنة من حديث مندل عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم منقطعاً وهو في غاية الضعف، قال أبو بكر البزار: هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ، وقال ابن حزم هذا خبر مكذوب موضوع باطل»^(٢)، وقال

(١) كشف الخفاء، ج ١، ص ١٣٢.

(٢) تحفة الأحوذى، ج ١٠، ص ١٥٥.

ابن حزم: «فقد ظهر أن هذه الرواية لا تثبت أصلاً، بلا شك أنها مكذوبة»^(١)، وقال ابن حجر في تخريج الكشاف: «ضعفه البيهقي»^(٢)، وقال ابن عبد البر: «وهذا إسناد لا يصح»^(٣).

الجهة الثانية: الكلام في الحديث من حيث الدلالة

ولو غضضنا النظر عن سند الحديث، فإنّ متن الحديث لا يمكن التصديق به؛ وذلك لأمرين: الأمر الأول: إنّ من بين الصحابة من استباح دم صاحبه، بل قتله وظلمه، ومنهم من لعن الآخر وسبّه، وهذا واضح لمن راجع وتأمّل في تاريخ الصحابة وما حصل بينهم من التقاتل، فهل يمكن لعائل أن يقول: إنك إن اقتديت بالظالم منهم فقد اهتديت، وإن اقتديت بالمظلوم منهم فقد اهتديت أيضاً، فمثل هذا الحديث لا يمكن قبوله بأي شكل من الأشكال.

الأمر الثاني: إنّ الحديث المذكور يقرر أنّ الاقتداء بأي واحد من الصحابة موجب للاهتداء؛ لأنّ المقصود بالاهتداء هنا هو الاهتداء إلى الحق، ومن الواضح أنّ العدالة لوحدها غير موجبة للاهتداء إلى طريق الحق؛ لأنّ غاية ما يمكن قوله إنّ العادل يهديك إلى ما يعتقد هو أنّه الحق لا أنّه يهديك إلى ما هو الحق فعلاً وحقيقةً، فإنّ بين الأمرين بون شاسع، ومن المعلوم أنّ الغاية والغرض من الأمر بالاقتداء هو الاهتداء إلى الحق لا الاهتداء إلى ما يعتقد أنّه الحق وإن لم يكن كذلك فعلاً، فليس كل من اعتقد أنّه يهدي إلى الحق فهو يهدي إلى الحق فعلاً، إلا إذا التزمنا بعصمة ذلك الشخص، فكل من التزم بقبول هذا الحديث عليه أن يلتزم بعصمة الصحابة لا مجرد عدالتهم.

ملاحظة في غاية الأهمية:

ذكرنا فيما تقدّم أنّ الالتزام بهذا الحديث يقتضي الالتزام بعصمة من يتحدث عنهم ذلك الحديث، وحيث أنّه لا ينطبق على الصحابة جزماً هذا من جهة، والاتفاقات إلى أنّ هناك من وضع أحاديث مقابل ما صدر منها بحق أهل البيت عليهم السلام من جهة ثانية، فمن القريب جداً أن يكون هذا الحديث قد حرّف عن مورده الأصلي وهم أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، الذين أخبر القرآن بأنّ الله سبحانه وتعالى قد نزههم من كل دنس وطهرهم تطهيراً، ويكون الحديث قد صدر بصيغة: «أهل بيتي

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٦، ص ٨١٠.

(٢) تخريج الكشاف، ج ٢، ص ٦٢٨.

(٣) جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٩٠.

كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم» وهذا المعنى مطابق تماماً لحديث الثقلين، ولحديث السفينة، وغيرهما من الأحاديث الكثيرة التي صدرت بحق أهل البيت عليهم السلام.

ومما يؤكد هذا الذي قلناه، إن حديث «أهل بيتي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم» قد ورد في كتب القوم أيضاً، فقد أورده الذهبي في ميزان الإعتدال^(١)، وابن حجر في لسان الميزان^(٢)، وغيرهما أيضاً.

وهؤلاء وإن صنفوا هذا الحديث ضمن المكذوبات والموضوعات من دون أن يعرف لهم حجة في ذلك، لكن المتأمل في متنه ومضمونه يراه متطابقاً تماماً مع مضمون الأحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في حق أهل البيت عليهم السلام، وكذلك مع مضمون آية التطهير التي ثبتت بالروايات الصحيحة أنها نزلت بحقهم، وهذا بخلاف حديث: «أصحابي كالنجوم» فإنه - مضافاً إلى استحالة صدوره من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأن ما حصل بين الصحابة من المفارقات والمتناقضات يمنع من الإقتداء بكل واحد منهم - معارض بأحاديث صحيحة تثبت أن من بين الصحابة من هو منافق، ومنهم من أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه لا يراه، ومنهم من أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه سوف يرتد بعد وفاته، إلى غير ذلك.

والعجيب، أن هؤلاء اتهموا حديث: «أهل بيتي كالنجوم» بالكذب والوضع على الرغم من موافقة مضمونه للكتاب والسنة، ولكنهم احتجوا بحديث: «أصحابي كالنجوم» رغم مخالفته للكتاب والسنة.

ومن هنا، ينبغي التأمل في مثل هذا النوع من الأحاديث الصادرة بحق أهل البيت عليهم السلام، والتي يصنفها البعض ضمن الموضوعات والمكذوبات لمجرد أن مضمونها لا ينسجم بنظره مع ما يتبناه من أفكار ونظريات مسبقة، مع أن المفروض أن تبني تلك الأفكار والنظريات على أساس هذه الروايات والأحاديث، لا أن يحصل العكس.

الأحاديث الأخرى التي يستدل بها في المقام:

وأما الأحاديث الأخرى التي ربما تمسك بها أصحابها لاثبات ما يسمى بـ«عدالة عموم الصحابة»، فهي لو كانت دالة على ذلك فإنما تدل عليه بنحو العموم لا بنحو الإشارة إلى هذا

(١) ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٨٢.

(٢) لسان الميزان، ج ١، ص ١٢٦.

الصحابي أو ذاك ولا إلى هذه المجموعة أو تلك، وعليه، فالاستدلال بها على المطلوب لا يتم إلا بعد تحديد المراد من الصحابي، ولكن الكلام كل الكلام في تحديد معنى الصحابي، فإن أريد به المعنى اللغوي، فلا يمكن الالتزام بعمومها، وإن أريد معنى آخر غير المعنى اللغوي، فلا ضابطة في تحديده، مع أن الالتزام بعمومها مخالف للأدلة القرآنية والروائية، والالتزام بعدالة البعض منهم أمر مسلم لدينا ولا نخالف فيه كما هو واضح، وهو يقتضي البحث عن ذلك البعض وتحديده من خلال الرجوع إلى دراسة أحوالهم وأفعالهم من دون أي تبين مسبق ومن دون أي تأويل.

والأكثر من ذلك كله، أن تلك الأحاديث المدعاة لا طريق لإثبات صدورها عن النبي ﷺ إلا الالتزام المسبق بعدالة عموم الصحابة، ومعه، لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب؛ لأنه من الدور كما هو واضح.

قيام الدليل على بطلان

نظرية عدالة عموم الصحابة

إن الالتزام بعدالة جميع الصحابة لا شيء سوى أنهم قد صحبوا النبي ﷺ أو غزو معه غزوة أو غزوتين، أو لمجرد أنهم رأوه وجالسوه ليس فقط لا دليل عليه من الشرع، كما اتضح ذلك مما تقدم، بل قد قام الدليل على بطلان تلك النظرية، ومع أن عدم الدليل على إثبات شيء يكون كافياً للحكم ببطلانه، ولكن لمزيد من التحقيق وبيان وهن وضعف النظرية المذكورة سوف نقيم الدليل على بطلانها من خلال ملاحظة الواقع التاريخي لمواقف الصحابة تارة، واستعراض بعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن وجود أعداد ليست بالقليلة من المنافقين ضمن صحابة النبي ﷺ تارة ثانية، والتأمل في بعض الأخبار من السنة الشريفة التي تتحدث عن الصحابة وما جرى بينهم من الحروب تارة ثالثة، فهذه ثلاثة أدلة على بطلان نظرية عدالة عموم الصحابة نبحتها تبعاً إن شاء الله.

الدليل الأول: الواقع التاريخي لمواقف الصحابة يشهد ببطلان النظرية

إن الذي ينظر ويتأمل في التاريخ ويدقق فيه، يجد بما لا يقبل الشك أن تاريخ الصحابة مليء بالمشاجرات والمنازعات والقتال والتقاتل فيما بينهم، فمنهم الظالم لنفسه ولغيره ومنهم المظلوم، ومنهم القاتل ومنهم المقتول، ويدل على ذلك ما جاء في المواقف: «وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة، فالهشامية أنكروا وقوعها، ولا شك أنه مكابرة؛ للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين»^(١)، وكذلك ما ذكره النووي عند شرحه لقول النبي ﷺ: «وأنا أمانة لأصحابي، فإذا ذهب أتى أصحابي ما يوعدون، حيث قال: «أي: من الفتن والحروب وارتداد من ارتد من الأعراب واختلاف القلوب ونحو ذلك مما أُنذر به صريحاً، وقد وقع كل ذلك»^(٢)، وإذا كان الأمر

(١) المواقف، ج ٢، ص ٦٤٢.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٦، ص ٨٣.

كذلك، فكيف يمكن الالتزام بعدالة الجميع؟ وهل أن قلم التكليف رفع عن كل هؤلاء؟!

أهم المصاديق الدالة على ذلك:

وأما المصاديق على ما ذكرناه فكثيرة جداً نذكر بعضاً منها:

الأول: خروج الصحابة على الخليفة الثالث وقتله

مما ثبت تاريخياً أن الصحابة أو البعض منهم على الأقل قد خرجوا على الخليفة الثالث عثمان بن عفان وحاصروه في بيته ثم قتلوه ومنعوا الآخرين من دفنه في مقابر المسلمين^(١)، وعليه، فإن كانوا أولئك الذين خرجوا عليه وقتلوه ظالمين له في قتله، فقد خرجوا عن رضاه سبحانه وتعالى وارتكبوا بذلك إثماً عظيماً، وإن كانوا محققين في ذلك، فهذا يعني ارتكاب الخليفة الثالث من الظلم ما يوجب عقوبة القتل، وعلى كلا التقديرين يبطل القول بعدالة جميع الصحابة.

اعتراض لا أساس له:

إن قلت: إن الذين تمردوا على الخليفة الثالث عثمان بن عفان واشتركوا في قتله لم يكونوا من الصحابة، ومعه، يبطل الاستدلال بهذه الفقرة.

دفع الاعتراض:

أولاً: إن كان المراد بذلك نفي كونهم من الصحابة الذين يحكم بعدالتهم مع الالتزام بكونهم من الصحابة بالمعنى اللغوي، فهذا يعني أن هناك من الصحابة من هم ليسوا عدولاً، وهذا يعني الاعتراف ببطلان نظرية عدالة عموم من صحب النبي ﷺ أو مجرد رآه، وإن كان المراد نفي كونهم من الصحابة أصلاً، فهذا مما لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه؛ وذلك لأنّ الواقع

(١) ذكر الطبري في تاريخه، ج ٢، ص ٤٣٩: «دفن عثمان بين المغرب والعمرة، ولم يشهد جنازته إلا مروان بن الحكم وثلاثة من مواليه وابنته الخامسة، فناحت ابنته ورفعت صوتها تنديه، وأخذ الناس الحجارة وقالوا: نعثل نعثل، وكادت ترجم، فقالوا: الحائط الحائط، فدفن في حائط خارجاً. وأما الواقدي، فإنه ذكر أن سعد بن راشد حدثه عن صالح بن كيسان أنه قال: لما قتل عثمان قال رجل: يدفن بدير سلع مقبرة اليهود، فقال حكيم بن حزام: والله لا يكون هذا أبداً وأحد من ولد قصي حي، حتى كاد الشر يلتحم، فقال ابن عديس البلوي: أيها الشيخ! وما يضرك أين يدفن؟ فقال حكيم بن حزام: لا يدفن إلا ببقيع الغرقد حيث دفن سلفه وفرطه، فخرج به حكيم بن حزام في إثني عشر رجلاً وفيهم الزبير، فصلى عليه حكيم بن حزام. قال الواقدي: الثبت عندنا أنه صلى عليه جببر بن مطعم».

التاريخي يشهد ويثبت بشكل قاطع أنّ منهم من شارك في قتل الخليفة الثالث، كما جاء عن ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة حيث قال: «وكان أصحاب النبي ﷺ الذين خذلوه لا يرون أن الأمر يبلغ به القتل، ولعمري لو قام بعضهم فحثا التراب في وجوه أولئك لانصرفوا»^(١).

وقال أيضاً: «وروى شعبة بن الحجاج عن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، قال: قلت له: كيف لم يمنع أصحاب رسول الله ﷺ عن عثمان؟ فقال: إنما قتله أصحاب رسول الله ﷺ، وروى عن أبي سعيد الخدري، أنه سئل عن مقتل عثمان: هل شهده أحد من أصحاب رسول الله ﷺ؟ فقال: نعم، شهده ثمانمائة»^(٢).

وجاء في الصواعق المحرقة: «أخرج ابن سعد، عن الزهري، قال: ولي عثمان اثنتي عشرة سنة فلم يقيم عليه الناس شيئاً مدة ست سنين، بل كان أحب إلى قريش من عمر؛ لأن عمر كان شديداً عليهم، فلما وليهم عثمان لان لهم ووصلهم، ثم تواني في أمرهم واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر، وأعطاهم المال متولاً في ذلك الصلة التي أمر الله بها، وقال: إن أبا بكر وعمر تركا من ذلك ما كان لهما، وإني أخذته فقسمته في أقربائي، فأنكر عليه ذلك.

و أخرج ابن عساکر، عن الزهري قال: قلت لابن المسيب: هل أنت مخبري كيف كان قتل عثمان؟ ما كان شأن الناس وشأنه؟ ولم خذله أصحاب محمد؟ فقال ابن المسيب: قتل عثمان مظلوماً، ومن قتله كان ظالماً، ومن خذله كان معذوراً، فقلت: كيف؟ قال: لأنه لما ولي كره ولايته نفر من الصحابة؛ لأنه كان يحب قومه، فكان كثيراً ما يولي بني أمية ممن لم يكن له صحبة، فكان يجيء من أمرائه ما تنكره الصحابة، وكان يستعذب فيهم فلا يعزلهم، فلما كان في الست الأواخر استأثر بني عمه، فولأهم دون غيرهم»^(٣).

ثانياً: لو سلمنا أنّ الذين حاصروا عثمان بن عفان في منزله، أو الذين اشتركوا في قتله هم من غير الصحابة، فهذا يعني افتراض أحد أمور ثلاثة، هي:
الأول: أن يكون هؤلاء قد جاءوا من الخارج جميعاً.
الثاني: أن يكون هؤلاء جميعاً من الداخل.

(١) شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٣) الصواعق المحرقة، ج ١، ص ٣٤١.

الثالث: أن يكون بعضهم من الداخل والبعض الآخر من الخارج.

وعلى كل تقدير، وبأي واحد من هذه الأمور الثلاثة التزمنا يثبت بطلان النظرية؛ لأن السؤال الذي يطرح نفسه في المقام، هو أين كان الصحابة في ذلك الوقت؟ وما هو الموقف الذي اتخذوه في تلك الواقعة؟ ولماذا لم يدافعوا عن خليفتهم وإمامهم الذي وجبت عليهم طاعته والموت دونه؟ وأين كان هؤلاء من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾^(١)؟

وهنا، لا يمكن لأي أحد أن يدعي أمام هذا التساؤل أن عهد الصحابة قد انتهى في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان؛ لوضوح أن كثيراً منهم قد بقي إلى زمن متأخر عن هذا، مضافاً إلى عدم معقولية انقراضهم جميعاً في هذه الفترة التي لا تبلغ العشرين عاماً تقريباً.

إذن، وجود الصحابة في زمن الخليفة عثمان بن عفان مما لا يمكن إنكاره بوجه من الوجوه، الأمر الذي يفرض عليهم - على تقدير أن يكون من قتل عثمان أو شارك في قتله هو من غير الصحابة - الدفاع عنه والقتال دونه؛ لأنه خليفتهم الذي بايعوه وهؤلاء خارجون عليه وعن طاعته، فيجب قتالهم للآية المتقدمة وغيرها من الروايات الأخرى الكثيرة التي توجب عليهم طاعته، فقد قال النووي في باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية: «أجمع العلماء على وجوبها في غير معصية وعلى تحريمها في المعصية، نقل الإجماع على هذا القاضي عياض وآخرون»^(٢)، والحال أن التاريخ لم يثبت لنا أنه قد قامت معركة بين الفريقين لا في فترة محاصرته في بيته، ولا في زمان قتله، ولا حتى بعد ذلك حين منعوا عن دفنه، وهذا كله يكشف عن شيء واحد: وهو: إن الصحابة، بل الغالبية منهم، إما أن يكونوا هم الذين فعلوا تلك الفعل، أو أنهم على الأقل راضون بها، وقد ورد: «أن الراضي بفعل قوم كالداخل معهم»، وعلى أقل تقدير أنهم خذلوه ولم يدافعوا عنه ونكثوا ببيعته، فنحن إذن بين أمرين لا ثالث لهما، فإما أن يكونوا محقين في موقفهم، وإما أن يكونوا مبطلين، فإن كان الأول، فهذا يعني أنه قد ارتكب ما كان موجباً لاستحقاقه القتل، وإن كان الثاني، فهذا يعني أنهم ظلموا واعتدوا وكانوا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا

(١) الحجرات: ٩.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٢٢٢.

عَظِيمًا^(١)، وحينئذ، نكون بين محذورين، وهما: محذور الحكم على الخليفة الثالث بأنه ظالم مستحق للقتل، ومحذور الحكم على الصحابة الذين قتلوه بأنهم ظالمون له ومفسدون في الأرض، وكل واحد من هذين الأمرين لا ينسجم مع الالتزام بعدالة عموم الصحابة، وأي منهما التزمنا يكفي دليلاً على بطلان نظرية عدالة الصحابة، وأما القول بعدم الالتزام بأي واحد منهما، فهو مما لا يقبله العقل ولا النقل، وما هو إلا تحكّم واضح لا دليل عليه.

الثاني: خروج عائشة على إمام المسلمين وخليفتهم

والمصداق التاريخي الثاني الذي يؤكد ما قلناه هو خروج عائشة بجيش جرار على إمام زمانها الذي وجبت عليها وعلى جميع من كان معها البيعة له في أعناقهم في تلك الواقعة المعروفة بواقعة الجمل، فقد قال ابن حجر: «إن عثمان لما قتل وبويع على بالخلافة، خرج طلحة والزبير إلى مكة فوجدا عائشة وكانت قد حجت، فاجتمع رأيهم على التوجه إلى البصرة يستنقرون الناس للطلب بدم عثمان، فبلغ ذلك علياً فخرج إليهم، فكانت وقعة الجمل، ونسبت إلى الجمل الذي كانت عائشة قد ركبته وهي في هودجها»^(٢).

وقال أيضاً: «إنّ بعض أهل العراق أنكروا سيرة بعض أقارب عثمان فطعنوا على عثمان بذلك، وكان يقال لهم القراء لشدة اجتهادهم في التلاوة والعبادة، إلا أنهم كانوا يتأولون القرآن على غير المراد منه، ويستبدون برأيهم ويتنطعون في الزهد والخشوع وغير ذلك، فلما قتل عثمان قاتلوا مع علي واعتقدوا كفر عثمان ومن تابعه، واعتقدوا إمامة علي وكفر من قاتله من أهل الجمل الذين كان رئيسهم طلحة والزبير، فإنهما خرجا إلى مكة بعد أن بايعا علياً فلقيا عائشة وكانت حجت تلك السنة، فاتفقوا على طلب قتلة عثمان، وخرجوا إلى البصرة يدعون الناس إلى ذلك، فبلغ علياً فخرج إليهم فوقعت بينهم وقعة الجمل المشهورة، وانتصر علي وقتل طلحة في المعركة، وقتل الزبير بعد أن انصرف من الواقعة، فهذه الطائفة هي التي كانت تطلب بدم عثمان بالاتفاق»^(٣).

وتلك المعركة كلفت المسلمين الخسائر العظيمة والباهضة على الصعيدين المادي والمعنوي،

(١) النساء: ٩٣ .

(٢) فتح الباري، ج ٨، ص ٩٧ .

(٣) المصدر السابق، ج ١٢، ص ٢٥٠ .

فعلى الصعيد المادي، نجد أنّ تلك الواقعة قد أدت إلى إزهاق أرواح الآلاف من أبناء الأمة الإسلامية، في الوقت الذي كان فيه المسلمون بأمس الحاجة إلى تقوية دولتهم الإسلامية القائمة آنذاك، وأما على الصعيد المعنوي، فقد وصل الخلاف بين المسلمين ذروته في تلك الفترة العصيبة من تاريخ المسلمين، والتي لا زالت آثارها ونتائجها سارية في جسد الأمة الإسلامية وإلى يومنا هذا، وبعد ذلك كله، فهل يصح لعاقل أن يقول إنّ جميع أولئك عدول؟ وهل يمكن أن يكون كل من القاتل والمقتول محق ومصيب؟!

الثالث: خروج معاوية على إمام المسلمين وخليفتهم

وأما المصداق الثالث، فهو: مقاتلة معاوية وجيشه للإمام علي عليه السلام الذي بايعه المسلمون بذريعة المطالبة بدم عثمان كما ذكر ذلك ابن حجر بقوله: «ثم قام معاوية بالشام في مثل ذلك، وكان أمير الشام إذ ذلك، وكان علي أرسل إليه لأن يبايع له أهل الشام، فاعتل بأن عثمان قتل مظلوماً وتجب المبادرة إلى الاقتصاص من قتلته وأنه أقوى الناس على الطلب بذلك، ويلتمس من علي أن يمكنه منهم ثم يبايع له بعد ذلك، وعلي يقول: ادخل فيما دخل فيه الناس وحاكمهم إلي أحكم فيهم بالحق، فلما طال الأمر، خرج علي في أهل العراق طالباً لقتال أهل الشام، فخرج معاوية في أهل الشام قاصداً إلى قتاله، فالتقيا بصفين فدامت الحرب بينهما أشهراً وكاد أهل الشام أن ينكسروا، فرفعوا المصاحف على الرماح ونادوا: ندعوكم إلى كتاب الله تعالى، وكان ذلك بإشارة عمرو بن العاص وهو مع معاوية، فترك جمع كثير ممن كان مع علي وخصوصاً القراء القتال بسبب ذلك»^(١).

وكان يجب على معاوية بن أبي سفيان ومن سار على نهجه في ذلك الوقت أن يلتزم بتلك البيعة وأن يتقبلها بدلاً من أن يشق عصى المسلمين ويوقعهم في الفتن والمعارك. وواقعة صفين تشهد بما حصل بين المسلمين من اقتتال بينهم وقد راح ضحيتها الكثير الكثير من الأرواح التي حرم الله سبحانه وتعالى إزهاقها بغير الحق، وكان يجب على معاوية أن لا يخرج عن بيعة المسلمين وقد وصف الرسول الأكرم ﷺ معاوية وجيشه بأنهم بغاة ظالمون، فذلك الحديث المشهور والمعروف عن النبي ﷺ يقول لعمار بن ياسر: «يا عمار! تقتلك الفئة الباغية»، فأبي وصف بعد البغي والباغاة والله سبحانه وتعالى قد أمر بقتال الباغين بقوله: ﴿فَإِنْ بَغَتْ

إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتُوا الَّتِي تَبْغِي»^(١). فهل من الممكن أن يقال بعد ذلك بأن هؤلاء عدول؟! !!

الرابع: مخالفت الصحابة لرسول الله ﷺ

وأما المصداق الرابع الذي يدل على ما ذكرناه سابقاً من عدم الانسجام بين ما يشهد به الواقع التاريخي للصحابة وبين الالتزام بعدالتهم، فهو: مخالفة كثير من الصحابة لرسول الله ﷺ وقد جاء في نص القرآن: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢)، ومع ذلك، نجد أن بعض الصحابة قد خالفوا وأمر رسول الله ﷺ في أكثر من مورد:

منها: تخلفهم عن جيش أسامة الذي أمر النبي ﷺ بإنفاذه، قال ابن حجر: «كان تجهيز أسامة يوم السبت قبل موت النبي ﷺ بيومين، وكان ابتداء ذلك قبل مرض النبي ﷺ، فندب الناس لغزو الروم في آخر صفر، ودعا أسامة فقال: سر إلى موضع مقتل أبيك فأوطنهم الخيل، فقد وليتك هذا الجيش ... فبدأ برسول الله ﷺ وجعه في اليوم الثالث، فعقد لأسامة لواء بيده فأخذه أسامة فدفعه إلى بريدة، وعسكر بالجرف، وكان ممن انتدب مع أسامة كبار المهاجرين والأنصار منهم أبو بكر وعمر»^(٣).

ومن المعلوم أن ما حصل من اجتماع المهاجرين إلى أبي بكر ثم ذهابهم إلى السقيفة في اليوم الذي توفي فيه رسول الله ﷺ يدل دلالة قاطعة على أنهم خالفوا أمر النبي ﷺ في الخروج مع جيش أسامة.

ومنها: امتناع عمر عن كتابة ما أمر النبي ﷺ بكتابته عندما قال لهم: «اثقوني بكتاب اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده، قال عمر: إن النبي ﷺ غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا، فاختلفوا وكثر اللغط، قال: قوموا عنى ولا ينبغي عندي التنازع، فخرج ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين كتابه»^(٤).

الدفاع عن مواقف الصحابة بمقولة: «إنهم اجتهدوا فأخطأوا» دفاع فاشل جداً:
وما يقال عادة في مقام تبرير هذه الأقوال والأفعال والمواقف من أنهم اجتهدوا فأخطأوا، وإن

(١) الحجرات: من الآية ٩ .

(٢) سورة الحشر: آية ٧ .

(٣) فتح الباري، ج ٨، ص ١١٥، ومثله في الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٩٠ .

(٤) صحيح البخاري، ج ١، ص ٢٧ .

مَنْ اجتهد وأصاب فله حسنات ومن اجتهد وأخطأ فله حسنة واحدة، فهو على إطلاقه لا يمكن التصديق به، بل هو بهذا المعنى الواسع مما دلّ الدليل القطعي على خلافه، مضافاً إلى لوازمه الخطيرة جداً، والتي يكفي الواحد منها لإبطال هذه المقولة الخطيرة بأدنى تأمل والتفات.

الكلام في بيان فشل هذه المقولة يقع في مقامين:

المقام الأول: بيان موضوع ومورد هذه المقولة

لا شك ولا إشكال في عدم إمكان تطبيق المقولة المتقدمة بلحاظ كل شخص وبلحاظ كل مورد، وإلا لكان هذا مبرراً لأي أحد لتوجيه أعماله وأفعاله، ولما صح لأي أحد حينئذٍ أن يعترض أو أن يحكم على شخص ما بأنه ضال أو منحرف أو غير ذلك، وهذا باطل لا يمكن الالتزام به. نعم، هذه المقولة لها مجالها الخاص بها ضمن شروط معينة، ومجالها الخاص ليس إلا الموارد التي يجوز للإنسان ضمن شروط ومواصفات معينة الاجتهاد فيها، وحينئذٍ من الطبيعي إذا جاز له الاجتهاد وتوفرت فيه تلك الشروط والمواصفات التي تؤهله للقيام بذلك الأمر أن يكون معذوراً فيما لو أخطأ.

فمثلاً الطبيب الذي يكون مؤهلاً لممارسة مهنة الطب ولكنه أخطأ في تشخيص العلاج للمريض وتسبب في قتل ذلك المريض، يكون معذوراً إذا لم يكن ذلك الخطأ عن تقصير، ولذا لا يقبل قوله فيما لو أعطى المريض السم بدعوى أنه قد اجتهد في ذلك وأعتقد أن السم ليس قاتلاً، وخالف بذلك القطع بأن السم سبب واضح للموت، ومن هنا قالوا إنه لا يجوز الاجتهاد في مقابل النص، بمعنى أن النص ليس قابلاً لاجتهاد مجتهد، وذلك لأن مجال الاجتهادات هو الظنون ليس إلا.

فمجال هذه المقولة إذن هو الشرعيات القابلة للاجتهاد، أي: التي لا يكون فيها نص قطعي، كما أن من يجوز له الاجتهاد ليس كل أحد، بل خصوص من كان حائزاً على المقدمات التي تؤهله لذلك، ولذلك لا يجوز لأي شخص - مهما كان - أن يجتهد في بيان أحكام الله سبحانه وتعالى من القرآن والسنة ما لم يكن مؤهلاً لذلك، وإلا لو انفتح الباب على مصراعيه لكل من هبّ ودبّ لأن يدعي أن حكم الله في الواقعة الفلانية هو كذا أو كذا لضاعفت الشريعة؛ وذلك لأن معرفة المراد من نصوص القرآن والسنة ليس ممكناً لأي أحد، ألا ترى أنه لا يحق لكل أحد أن يفسر القانون على ذوقه ورأيه الخاص ما لم يكن مؤهلاً، وحائزاً على المقدمات التي تؤهله لذلك لكي يتسلط على فهم المراد من ذلك القانون ويحدد مجال تطبيقه، والتشريعات الإلهية من هذه الناحية لا يفرق

الحال فيها من حيث كونها بحاجة إلى أناس مؤهلين لأن يتمكنوا من التسلط على فهمها ومعرفة مجالاتها.

ومن خلال ذلك نخلص إلى أمرين:

الأول: إنه لا يحق لأي أحد الاجتهاد في شيء إلا إذا كان مؤهلاً لذلك ومختصاً به.

الثاني: إن الاجتهاد مقابل النص باطل قطعاً، بل مجال الاجتهاد هو الظنّيات بالشرط الأول المتقدم.

وبناءً على ذلك، فإنه لا يمكن القول بأن خروج عائشة ومن هو في صفها لمحاربة الإمام علي عليه السلام كان اجتهاداً منها، وأنها قد تأولت في ذلك؛ لأنه اجتهاد في مقابل النص؛ وذلك لدلالة النصوص القطعية على وجوب طاعته وعدم جواز الخروج عليه؛ لأنه الإمام والخليفة الشرعي ولو بمقتضى البيعة التي كانت عندهم هي الأساس في تعيين الخليفة، وكذلك الحال بالنسبة إلى معاوية وجيشه.

ثم إن هناك شيئاً مهماً لا بد من الالتفات إليه، وهو أن مسألة أن هذا أو ذاك اجتهد فأخطأ إن أمكن القبول بهه في المقام محل البحث، فهو يتم - لو تمّ أساساً - فيما لو علم بأن من ارتكب هذا الفعل أو ذاك قد اجتهد في ذلك فأخطأ في اجتهاده واعترف بخطئه، وإلا، فمن أين لنا القول بأنه قد اجتهد فأخطأ؟ والحال أنه لم ينقل لنا التأريخ ولو رواية واحدة بهذا الصدد، أمّا لو كان ذلك مجرد تأويل وتبرير لأفعال أولئك، فهذا وإن كان الهدف والغاية منه تنزيه أولئك من الضلال والانحراف، ولكنه اعتراف ضمني، بل صريح بالحكم على أولئك بالضللال والانحراف؛ وذلك لأنّ القطع بأن هؤلاء اجتهدوا فأخطأوا يعني القطع بخطأ تلك الأفعال والمواقف التي قاموا بها، وهذا يعني الاعتراف بوجود أدلة قطعية تورث القطع واليقين بخطأ تلك الأفعال والمواقف وعدم مشروعيتها، وهذا لا يخلو من أحد أمرين:

الأول: إن هؤلاء لم يحصل لهم القطع بتلك الأدلة، بل حصل لهم القطع بخلافها.

الثاني: أن يكونوا قد قطعوا بذلك ولكنهم خالفوا قطعهم وكانوا مصداقاً لقوله تعالى:

﴿وَجَدُوا بِهَا مَا وَسَّيَقَتْنَهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾^(١).

فإن كان الأول، فهذا يعني عدم أهليتهم للاجتهاد أصلاً، ومعه، لا يصح تبرير أفعالهم بالقول:

إنهم اجتهدوا فأخطأوا، وإن كان الثاني، فهذا هو الانحراف والضلال بعينه، ولا ينفع القول بأنهم اجتهدوا فأخطأوا؛ لأنه من الاجتهاد في مقابل النص وهو واضح البطلان.

والثاني هو الأقرب للواقع، بل هو الواقع بعينه، وإلا فلو كنا نحن قد حصل لنا القطع بخطأ هؤلاء لأجل تلك الأدلة القطعية، فهل يحتمل أحد أن هؤلاء لم يحصل لهم القطع بتلك الأدلة، والحال أننا قد تلقينا تلك الأدلة من طريقهم ومن خلالهم؟!

والنتيجة المتحصلة من كل مما تقدم، هي: إن القول بأن أولئك قد اجتهدوا فأخطأوا لا مجال له هنا، مضافاً إلى عدم صلاحية هذه المقولة بوجه من الوجوه لتبرير تلك الأفعال والأقوال، وهي ليست إلا خيانة للتاريخ والأجيال.

المقام الثاني: ما يلزم من الالتزام بمقولة: «إنهم اجتهدوا فأخطأوا»

وأما ما يلزم من الالتزام بهذه المقولة بمعناها الواسع من لوازم خطيرة، فهي: أولاً: فتح الباب على مصراعيه لكل من هبّ ودبّ لتبرير موقفه وسلوكه بدعوى أنه اجتهد فأخطأ، الأمر الذي يؤدي إلى اختلال النظام، وهذا مما يرفضه جميع العقلاء.

ثانياً: الالتزام ضمناً بعدم وجود ثوابت في الشريعة الإسلامية، الأمر الذي يؤدي إلى ضياع الشريعة، بل إلغائها في وقت من الأوقات ما دام أن كل شيء وكل مورد مما يقبل الاجتهاد، وهذا مما لا يمكن الالتزام به؛ ولأجل ذلك قالوا بعدم جواز الاجتهاد في مقابل النص.

ثالثاً: أنه لو جاز الاجتهاد في كل شيء حتى لو كان المورد نصاً واضحاً لا غبار عليه، لجاز الاجتهاد في قبال النبي ﷺ، ويلزم منه جواز الاجتهاد أمام ما يقوله الله سبحانه وتعالى ويأمر به؛ لأن ما يأتي به النبي ﷺ هو من الله، وهذا يعني إلغاء للرسالة - كما هو واضح - وعدم بقاء فائدة تذكر من بعث الأنبياء والرسل، وهذا مما لا يمكن الالتزام به قطعاً، مضافاً إلى ورود النهي عنه في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(١) إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدة الأخرى.

ومن جميع ذلك، يظهر أن المراجع للتاريخ بموضوعية، يجد بوضوح وبلا أدنى شك أن القول بعدالة عموم الصحابة مما يكذبه الصحابة أنفسهم بأفعالهم ومواقفهم، ويكذبه الواقع التاريخي الذي لا يمكن إنكاره بوجه من الوجوه.

ويكفيها شاهداً على ما بيناه، ما ذكرناه غير مرة عن التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال: «إنّ ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ، والمذكور على أسنة الثقات، يدل بظاهره على أنّ بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حدّ الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرئاسة»^(١).

الدليل الثاني: دلالة القرآن الكريم على بطلان نظرية عدالة الصحابة

هناك آيات قرآنية كثيرة تدل بوضوح على بطلان النظرية محل البحث:

الآية الأولى: آية الانقلاب على الأعقاب

قال تعالى: ﴿أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾^(٢).

تقريب الاستدلال بهذه الآية:

إنّ هذه الآية الكريمة تحذّر أصحاب النبي ﷺ، بل توبّخهم على ما حصل منهم من الردّة عن الدين والانقلاب على الأعقاب بعد سماعهم بأنّ النبي ﷺ قد قتل، ولأجل ذلك خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾، ويؤكد ذلك ما أخرجه ابن جرير عن ابن جريج قال: «قال أهل المرض والارتياب والنفاق حين فر الناس عن النبي ﷺ: قد قتل محمد فالحقوا بدينكم الأول، فنزلت هذه الآية»^(٣)، وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى للقول بعدالة عموم الصحابة لمجرد كونهم رأوا النبي ﷺ أو صحبوه، وإلا كان ذلك تكديباً واضحاً لصريح هذه الآية التي لا تقبل التأويل.

الاعتراض المدعى على الاستدلال بهذه الآية:

ويتلخص هذا الاعتراض بأنّ الآية الكريمة لا تدل على وقوع الارتداد فعلاً، وإنما هي في مقام التحذير منه ليس إلا، ومعه، لا يمكن الاستدلال بها على عدم عدالة الصحابة.

جواب هذا الاعتراض من وجهين:

والجواب على هذا الاعتراض يكون من وجهين:

(١) شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) جامع البيان، ج ٤، ص ١٥١، ومثله في الدر المنثور، ج ٢، ص ٨٠.

الوجه الأول: إن مجرد إمكان الارتداد يكفي في إثبات المطلوب، وهو أن الصحابة كغيرهم من الناس يجري في حقهم من الثبات والاستقامة أو الانحراف والضلال كما يجري في حق غيرهم من الناس؛ لأنَّ مَنْ أمكن في حقه أن يكفر ويرتد عن دينه وهو من أصحاب رسول الله ﷺ فلا دليل على عدالته لمجرد صحبته لرسول الله ﷺ أو رؤيته له، وعليه، سوف يكون القول بأنَّ الصحبة وحدها كافية للحكم بالعدالة تكذيب واضح وصريح لهذه الآية الكريمة.

ونحن لا نريد أن نثبت عدم عدالتهم بهذه الآية كي يقال إنها لا تخبر عن ارتدادهم، بل غاية ما نريد إثباته بها هو أن الصحابة إذا أمكن في حقهم الارتداد والانقلاب على الأعقاب فمن باب أولى أنه يمكن في حقهم الفسق والانحراف، وعليه لا بد من إخضاعهم إلى قواعد الجرح والتعديل، وذلك بالرجوع إلى مواقفهم وسلوكياتهم وعرضها على الكتاب والسنة، من غير حاجة إلى تكلف التأويل لتلك الأفعال والمواقف.

الوجه الثاني: إن الآية ليست بصدد التحذير عن الارتداد فحسب، بل هي أخبرت عن وقوعه فعلاً ووبختهم على ذلك بقرينة مورد نزول الآية؛ فإنها نزلت عقيب فرارهم من المعركة بعد أن سمعوا بأنَّ محمداً ﷺ قد قتل، وهذا يعني أن مصداق الانقلاب على الأعقاب ليس هو إلا الفرار من المعركة، وإلا لو لم يقع منهم ما يكون انقلاباً على الأعقاب لم يبق لهذا التحذير أي وجه يذكر، فالارتداد والانقلاب قد حصل فعلاً لا أنه مجرد حذرهم من وقوعه؛ لأنَّ الارتداد أمر قلبي وقد جسده بعض الأصحاب بالقول والفعل، فمن القول الذي ورد عن بعضهم ما جاء في زاد المسير عن ابن الجوزي حيث قال: «قال ابن عباس: صاح الشيطان يوم أحد قتل محمد، فقال قوم: لئن كان قتل لنعتينهم بأيدينا إنهم لعشائرننا وإخواننا»^(١).

وجاء في الدر المنثور للسيوطي: «قال بعض أصحاب الصخرة: ليت لنا رسولاً إلى عبد الله بن أبي فيأخذ لنا أماناً من أبي سفيان، يا قوم، إنَّ محمداً قد قتل فارجعوا إلى قومكم قبل أن يأتوكم فيقتلونكم»^(٢).

وجاء عنه أيضاً قوله: «وأخرج ابن جرير عن الضحاك قال: نادى مناد يوم أحد حين هزم أصحاب محمد: ألا أنَّ محمداً قد قتل فارجعوا إلى دينكم الأول، فانزل الله وما محمد إلا رسول...

(١) زاد المسير، ج٢، ص٣٥، ومثله في: جامع البيان، ج٤، ص١٥١، الدر المنثور، ج٢، ص٨٠.

(٢) الدر المنثور، ج٢، ص٨٠.

الآية»^(١).

وهذه المقولة وغيرها واضحة الدلالة على وقوع الارتداد والانقلاب؛ وذلك لأن الرجوع إلى العشيبة والإخوان والحال أنهم مشركون كافرون يعني الرجوع إلى ما هم عليه من الكفر والشرك وعبادة الأصنام، وترك ما دعاهم إليه النبي محمد ﷺ من الإسلام والتوحيد. وهذه المقولة لم تصدر من شخص واحد أو اثنين، بل صريح الرواية يؤكد أن كثيراً منهم قد تمسك بهذا القول بقريظة قوله: (فقال قوم) وهذا يدل على أن الذين قالوا ذلك القول هم عدد كبير وليس فرداً أو فردين، ولا أحد يستطيع أن ينكر أن الخطاب في الآية موجه إلى من كان مع النبي ﷺ في تلك الغزوة.

ويؤكد ما ذكرناه بل يدل عليه، ما جاء في جامع البيان للطبري، حيث قال: «عن ابن إسحاق: وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات ... الخ، أي لقول الناس قتل محمد، وانتهزاهم عن ذلك، وانصرفهم عن عدوهم، أي: فإن مات نبيكم أو قتل رجعتم عن دينكم كفاراً كما كنتم»^(٢).

وهذا يعني أن انهزامهم عن القتال لمجرد اعتقادهم وتصديقهم بأن النبي ﷺ قد قتل هو في حد نفسه ارتداد عن الدين، وهو ما صرحت به الآية الكريمة.

الآية الثانية: آية: «المنافقون والذين في قلوبهم مرض».

قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾^(٣).

تقريب الاستدلال بهذه الآية:

إن الآية الكريمة قد وصفت بعض من كان في زمن النبي ﷺ بأنهم منافقون، أو في قلوبهم مرض، ولا شك أن من ضمن هؤلاء من يصدق عليه أنه صحابي بحسب التعاريف المتقدمة للصحابي، وهذا يخالف القول بعدالة جميع الصحابة. ولا يمكن لأي أحد عاقل أن يتوهم كون الآية الكريمة تريد بذلك المشركين والكافرين؛ وذلك لأن هؤلاء الذين وصفتهم الآية بالنفاق هم

(١) المصدر السابق.

(٢) جامع البيان، ج ٤، ص ١٥١.

(٣) الأحزاب الآية ١٢.

من الذين يؤمنون ظاهراً بالله وبرسوله ﷺ؛ لأن هذا هو المقصود من مفهوم المنافق عندما يطلق في القرآن الكريم.

الاعتراض المدعى على الاستدلال بهذه الآية:

إنّ الصحابة الذين نقول بعدالتهم لا ندّعي دخول المنافقين فيهم، فالاستدلال بهذه الآية غير تام.

جواب هذا الاعتراض:

إنّ هذا الاعتراض باطل من وجوه:

الوجه الأول: إنّ هذا الكلام إن أريد به أنّ المنافقين غير داخلين فيما نريده من مفهوم الصحبة بالمعنى المتنازع فيه، فهذا يرده بأنّ بعض التعاريف التي وردت في الصحابي لم يقيد بعدم كونه منافقاً، كما في تعريف البخاري وغيره، فأخرجهم على مثل هذه التعاريف يكون بلا دليل. وإن أريد به دخولهم في مفهوم الصحبة موضوعاً ولكنهم خارجون حكماً، بمعنى أنّنا لا نحكم بعدالة هؤلاء وإن أطلق عليه معنى الصحابي، كان ذلك إقراراً بأنّ بعض ممن يعدون من الصحابة هم منافقون، فضلاً عن أن لا يكونوا عدولاً، وهذا يبطل القول بعدالة عموم الصحابة، وحينئذٍ يقع الكلام في مصداق الآية الكريمة وتشخيص هؤلاء المعنيين بها، فإن عرفوا بعينهم وأشخاصهم فيها، وإلا بقي القول بأنّ بعض الصحابة منافقون وارداً، ويمكن تطبيقه على أي فرد منهم بحسب ما يدل عليه الدليل، وذلك بالرجوع إلى أفعالهم وأقوالهم وما عرف من تاريخهم، وهذا ما لا يلتزم به القائلون بعدالة عموم الصحابة.

الوجه الثاني: إنّ الذي ورد في الآية عبارة عن وصفين: أولهما: النفاق، وثانيهما: الذين في قلوبهم مرض، وهذا يعني أنّه يوجد من بين الصحابة من ينطبق عليه الوصف الأول، ومن بينهم من ينطبق عليه الوصف الثاني، ومن الواضح أنّ وجود هذين الصنفين في ضمن الصحابة مما لا ينسجم مع القول بعدالة عموم الصحابة.

فإن قلتم: إنّ الذي في قلبه مرض ليس صحابياً.

قلنا: أولاً: إنّنا لم نجد هذا القيد في تعريفكم للصحابي.

وثانياً: إنّهُ يلزم خلو الآية من أي مصداق خارجي، والحال أنّها تتحدّث عن طائفة من

المسلمين الذين كانوا مع النبي ﷺ في ذلك الزمان.

وإن قلتم: إنه صحابي ولكن مثل هذه الصفة لا تقدر في عدالته، قلنا: هذا مخالف لسياق الآية؛ حيث إنها وردت في ذمهم وتوبيخهم.

الوجه الثالث: إن من المنافقين من علم بنفاقهم وقد فضحهم الله تعالى في كتابه الكريم وعرفهم الصحابة بأسمائهم، ولكن، هناك قسم آخر منهم لم يعلم بنفاقه كما هو صريح قوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَتَعَدَّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾^(١)، فإن قيل بأن هؤلاء من الصحابة، ثبت أن من بين الصحابة من هو منافق بنص القرآن الكريم، ومعه، لا مجال للقول بأن جميع الصحابة عدول، وإن قيل بأنهم ليسوا من الصحابة، ففي أي قسم يدخلون إذن؟ ومن هم هؤلاء الذين عناهم الله بهذه الآية؟ وكيف نميزهم عن غيرهم؟!

فإن قلتم: لا طريق لمعرفةهم وتشخيصهم، قلنا: فعندها يصح لنا أن نقول: إن بعض الذين كانوا مع رسول الله ﷺ هم منافقون بصريح القرآن، سواء أطلقتم عليهم لفظ الصحابة أو لم تطلقوه، ومعه يتحوّل الخلاف إذن إلى المصدق، ويكون كل من الجرح والتعديل بحاجة إلى دليل، فإن دلّ الدليل على عدالة هذا الشخص أو ذلك بعينه أخذ به، وإلا فلا يمكن الحكم عليه بالعدالة لمجرد الصحبة، ومعرفة هذا يرجع فيه إلى أفعال الصحابة وأقوالهم وما جرى في تاريخهم، فيعرض ذلك على الكتاب والسنة، فإن كان موافقاً لهما حكماً عليهما بالعدالة، وإن كان مخالفاً لهما حكماً عليهما بالفسق والضلال.

فالنتيجة إذن: لا مناص من أن الآية دالة على أن بعض الذين كانوا مع رسول الله ﷺ هم منافقون أو في قلوبهم مرض، سواء أطلقتم عليهم لفظ الصحابة أم لا.

الآية الثالثة: آية: «فمن نكث فإنما ينكث على نفسه»

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢).

تقريب الاستدلال بهذه الآية:

هذه الآية خطاب للنبي ﷺ، تخبره بأن الذين يبایعونك فهم بالحقيقة إنما يبایعون الله سبحانه

(١) التوبة: ١٠١ .

(٢) الفتح: ١٠ .

وتعالى، وفي الوقت نفسه تراها تحذّر من نكث البيعة، ولا شك ولا إشكال في أنّ هؤلاء الذين عنتهم الآية الكريمة هم من أصحاب رسول الله ﷺ، ومن المسلمين الذين عاشوا في زمنه ﷺ وآمنوا به وبرسالته المقدسة، ولا يمكن أن يراد بها من لم يكن مسلماً أيضاً؛ وذلك لأنّ البيعة للرسول ﷺ إنما تكون من المسلمين المؤمنين به.

وما دامت الآية تورد بشأنهم نكث البيعة، فلا يمكن القطع بتعديلهم وتنزيههم عن كل سوء لمجرد صحبتهم لرسول الله ﷺ، إلا إذا دلّ الدليل القاطع على ذلك، وإلا لكانت الآية خالية عن أي مصداق كما هو واضح.

الاعتراض المدعى على الاستدلال بهذه الآية:

إنّ الآية الكريمة ليست بصدد الإخبار عن وقوع النكث فعلاً، وإنما هي في مقام التحذير منه، ولا دليل على وقوعه.

جواب هذا الاعتراض:

إنّنا لسنا بحاجة إلى أن ندعى أنّ الآية تدلّ على وقوع النكث منهم، ولسنا بصدد إثبات ذلك، بل يكفي في إثبات المطلوب أنّها تدلّ على وروده بشأنهم، ولذلك حذّرت منه، وإلا فلا معنى لهذا التحذير.

أما أنه كيف يتم المطلوب بناءً على مجرد احتمال ورود النكث بشأنهم؟ فتوضيحه كالتالي:

إنّ الأدلة التي يسوقها أصحاب تلك النظرية لإثبات ما يدعونه غاية ما فيها أنّها دالة على ذلك بعمومها، ولم يرد في أية آية من تلك الآيات ما يدلّ على تعديل فئة معيّنة معلومة منهم بالخصوص، إلا ما يدعى في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾^(١) وقد عرفت عدم دلالتها على الرضا عن جميع من بايعه، بل لخصوص المؤمنين منهم، ولكن مع ذلك، وبقطع النظر عنه، يكفي في تقييدها الآية المتقدّمة التي هي مورد البحث، والتي اشترطت البقاء على البيعة وأن لا يتعبّها النكث، وقد تقدّم الكلام عن تلك الآية مع مناقشتها فراجع.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد تحوّل الكلام من الكبرى إلى الصغرى، أي: في تعيين المصاديق لتلك الآيات الظاهرة في العموم كما يدعى من جهة، والمصاديق لتلك الآيات التي تشير - على أقل

تقدير - إلى احتمال نكث البيعة من قبل البعض من جهة ثانية، وهذا يقتضي منّا البحث عن أحوال الصحابة ومراجعة مواقفهم وأفعالهم لأجل التمييز بين من نكث البيعة منهم ومن لم ينكثها ما دام احتمال النكث وارداً في حقهم، وإلا، فلو لم نلتزم بذلك بدعوى أنّ الله تعالى قد عدّ لهم ونزّههم، فسوف تبقى هذه الآيات بلا فائدة، بل يكون ذكرها حينئذٍ تناقضاً واضحاً؛ إذ لا معنى للتحذير من وقوع النكث إذا فرض الإخبار بالآيات الأخرى عن عدالتهم الذي يعني بالضرورة الإخبار عن عدم وقوع النكث منهم، إلا إذا قيل بأن وقوع النكث بعد البيعة لا ينافي العدالة، وهذا باطل قطعاً، وعليه، فلا بد من الالتزام بتخصيص الآيات التي يدعى دلالتها على عدالة عموم الصحابة بهذه الآية، الأمر الذي يقتضي مراجعة أفعال الصحابة ومواقفهم وإخضاعهم كغيرهم إلى قواعد الجرح والتعديل، وإلا، سوف نكون كالذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

الدليل الثالث: دلالة السنة الشريفة على بطلان نظرية عدالة الصحابة

هناك عدة أحاديث يمكن الاستدلال بها لإبطال تلك النظرية، وإثبات أنّ بعض الصحابة كانوا من المنافقين، فضلاً عن كونهم ليسوا عدولاً، وسنحاول فيما يلي استعراض أهم تلك الأحاديث والروايات الدالة على ذلك.

الحديث الأول: قوله ﷺ: «في أصحابي اثنا عشر منافقاً»

روي عن النبي ﷺ أنه قال: «في أصحابي اثنا عشر منافقاً، فيهم ثمانية لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط، ثمانية منهم تكفيهم الديلة - هي خراج ودمل كبير تظهر في الجوف فتقتل صاحبها غالباً - وأربعة لم أحفظ ما قال شعبة فيهم»^(١).

تقريب الاستدلال بهذا الحديث:

هذا الحديث يدل بوضوح على أنّ من بين أصحاب النبي ﷺ من هو منافق قطعاً، بل من بينهم من يموت على النفاق بقريظة قوله ﷺ: «فيهم ثمانية لا يدخلون الجنة» الذي يكشف عن استمرارهم على ما هم عليه من النفاق، وهذا يعني أنّ القول بعدالة عموم الصحابة بالنحو الذي لا يلزم البحث في أحوالهم وسلوكهم بدعوى أنّ الله عدّ لهم ونزّههم، مما لا يمكن التسليم به.

(١) صحيح مسلم، ج ٨، ص ١٢٢، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٨، ص ١٩٨، مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٩٠، الأحاد والمثاني، ج ٢، ص ٤٦٦، الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢٢٥.

الاعتراض المدعى على هذا الاستدلال:

قد يعترض على ذلك، فيقال: إننا عندما نقول الصحابة كلهم عدول لا نعني بذلك حتى من كان منافقاً منهم؛ فإنّ المنافق ليس صحابياً بالمعنى المحكوم بعدالته، وعليه، فلا يتم الاستدلال بهذا الحديث على المطلوب.

جواب الاعتراض:

أولاً: إنّ بعض التعاريف المتقدمة للصحابي لم يرد فيها ما يخرج المنافق منهم، بل نجد أنّ البخاري قد اكتفى بمجرد الرؤية.

وثانياً: سلمنا أنّكم لا تعنون بالصحابي الذي تحكمون بعدالته من كان منافقاً، ولكن، من أين لنا معرفة المنافق وتمييزه عن غيره مع القطع بأن بعض المنافقين من لم يعلم نفاقه للناس، بل حتى للرسول ﷺ نفسه، كما صرح بذلك الكتاب الكريم، وهذا ما تؤكد الأحاديث من السنة، كالحديث الذي رواه ابن أبي شيبه الكوفي عن زيد بن وهب قال: «مات رجل من المنافقين فلم يصل عليه حذيفة، فقال له عمر: أمن القوم هو؟ قال: نعم، فقال له عمر: بالله منهم أنا؟ قال: لا، ولن أخبر به أحداً بعدك»^(١).

ومثله ما رواه الهيثمي في مجمع الزوائد عن حذيفة قال: «دعي عمر لجنّازة فخرج فيها أو يريدّها فتعلقت به فقلت: اجلس يا أمير المؤمنين، فإنّه من أولئك، فقال: نشدتك بالله أنا منهم، قال: لا، ولا أبرئ أحداً بعدك»^(٢).

فهذه الأحاديث وأمثالها تدل بوضوح على أمرين:

الأول: إنّ الصحابة أنفسهم يعترفون ويدعون بوجود المنافقين فيما بينهم، وإنّهم بدرجة من الكثرة التي أدّت بكل صحابي الاعتقاد بأنّه منهم.

الثاني: إنّ الصحابة أنفسهم لا يستطيعون تشخيص من هو المنافق الذي اعترفوا بوجوده فيما بينهم.

فهل يعقل بعد ذلك الالتزام بعدالة عموم الصحابة؟!

(١) المصنف لابن أبي شيبه، ج ٨، ص ٦٢٧، رقم الحديث: ٢٨٢، كنز العمال، ج ١٣، ص ٢٤٤، رقم الحديث ٣٦٩٦٢.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٣، ص ٤٢، وعلق عليه بقوله: «رواه البزار ورجاله ثقات».

الحديث الثاني: قوله ﷺ: «إن في أصحابي منافقين»

روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إن في أصحابي منافقين»^(١).

تقريب الاستدلال بهذا الحديث:

هذا الإخبار من النبي ﷺ يدل دلالة قطعية على أن من بين الصحابة من هو منافق قطعاً، وحيث أن من بين المنافقين من لم يعلمه المسلمون في ذلك الوقت كما صرح بذلك القرآن الكريم، فلا بدّ إذن في هذه الحالة من الرجوع إلى أفعال الصحابة ومواقفهم وعرضها على الكتاب والسنة، فمن كانت مواقفه موافقة لهما حكم عليه بالعدالة، ومن كانت مواقفه مخالفة لهما حكم عليه بالفسق، الأمر الذي يعني إخضاع الصحابة عموماً إلى قواعد الجرح والتعديل، وبهذا يبطل القول بعدالة عموم الصحابة لمجرد كونهم صحابة.

الحديث الثالث: قوله ﷺ لعلي: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»

جاء في صحيح مسلم عن عدى بن ثابت عن زر قال: «قال علي: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنّه لعهد النبي الأمي ﷺ إلي أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق»^(٢).

تقريب الاستدلال:

وهذا الحديث يدل على أن كل من يبغض علياً فهو منافق قطعاً، ومن المعلوم أن من الصحابة من كان بغضه لعلي بن أبي طالب عليه السلام واضحاً جداً، وقد تجسد ذلك البغض قولاً وعملاً لكثير من الأشخاص، حتى ورد عن البعض أنه قال: «كنا نعرف المنافق ببغضه لعلي عليه السلام»، وقد اعترف ابن حجر بذلك عند توجيهه للرواية التي تتحدث عن القصة التي ادعي فيها أن علياً عليه السلام خطب بنت أبي جهل حيث قال: «هذا محمول على أن بعض من يبغض علياً وشى به أنه مصمم على ذلك، وإلا، فلا يظن به أنه يستمر على الخطبة بعد أن استشار النبي ﷺ فممنعه»^(٣).

ويكفي دليلاً على ذلك الخروج عليه ومحاربتة في معركتين كبيرتين هما معركة الجمل التي اشترك فيها الكثير من الصحابة، وكذلك معركة صفين فهل يعقل أن من كان يقاتل علياً عليه السلام

(١) مسند أحمد، ج ٤ ص ٨٣، مسند أبي داود الطيالسي، ص ١٢٨.

(٢) صحيح مسلم، ج ١، ص ٦١، فتح الباري، ج ٧، ص ٥٨.

(٣) فتح الباري، ج ٩، ص ٢٧٠.

يكون محباً له؟!

مضافاً إلى ذلك، فإنّ من بين الصحابة مَنْ كان ينال من علي عليه السلام ويسبهه، بل يأمر بسبهه، ولا شك في أنّ من يفعل ذلك فهو مبغض لعلي عليه السلام، ويكون مناققاً بنص الحديث المتقدم. وعليه، فلا بدّ من الالتزام بأنّ من بين الصحابة مَنْ هو محكوم بالتناقض قطعاً، وبهذا يبطل القول بعدالة عموم الصحابة كما هو واضح.

الحديث الرابع: حديث الحوض

ويعتبر هذا الحديث من أهم ما يمكن أن يستدل به على بطلان نظرية عدالة عموم الصحابة، وهو حديث متواتر، ويطلق عليه اسم حديث الحوض، وقد أخبر النبي ﷺ بهذا الحديث عن ارتداد الغالبية العظمى من أصحابه بعد وفاته.

الكلام في هذا الحديث يقع في مقامين:

الأول: بيان ما يدلّ عليه الحديث.

الثاني: الوجه في عدم الأخذ بظاهره ومناقشته.

وسوف يقع الكلام في هذين المقامين تباعاً إن شاء الله تعالى.

المقام الأول: بيان ما يدلّ عليه الحديث:

يعتبر حديث الحوض المروي عن النبي ﷺ وبطرق عديدة من الأحاديث المتواترة عند القوم، بل هو متواتر بمضمونه عند الفريقين، الأمر الذي لا يسع لأحد إنكاره، وقد شهد بتواتره كل مَنْ تعرض لهذا الحديث شرحاً وتأويلاً، فقد قال الحافظ ابن عبد البر: «الأحاديث في حوضه ﷺ متواترة صحيحة ثابتة كثيرة»^(١)

والمأمل المنصف في هذا الحديث، يجد أنّ النبي ﷺ قد أخبر فيه بأنّ عدداً كبيراً من أصحابه والذين عاصروه، بل ربّما جاهدوا بين يديه سوف يرتد عن دينه ويكون مصيره إلى النار، بل حتى وصل الأمر إلى تراجع النبي ﷺ عن إعمال شفاعته فيهم، ولكن هناك من حاول تأويل هذا الحديث والخروج عن ظاهره بتأويلات لم يخضع أغلبها لأية ضابطة أو دليل، كما سوف ترى ذلك خلال البحث.

دراسة الحديث بصيغته المختلفة التي جاء بها:

ولمعرفة وبيان حقيقة الحال في تلك التأويلات، لا بد من دراسة ذلك الحديث بكل صيغته التي ورد فيها، حيث إن الحديث ورد بصيغ مختلفة يمكن تقسيمها إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات التي تدل على الكثرة

الرواية الأولى: جاء في صحيح البخاري بسنده عن سهل بن سعد قال: «قال النبي ﷺ: أنا فرطكم على الحوض، من مرّ شرب، ومن شرب لم يظماً أبداً، ليردن عليّ أقوام أعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم، قال أبو حازم: فسمعني النعمان بن أبي عياش فقال: هكذا سمعت من سهل؟ فقلت: نعم، فقال: أشهد على أبي سعيد الخدري سمعته وهو يزيد فيها، فأقول: إنهم مني، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحاً سحاً لمن غير بعدي»^(١).

الرواية الثانية: وهو ما جاء في صحيح البخاري أيضاً عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «بينما أنا قائم فإذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلمّ، فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري، ثم إذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلمّ، قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم»^(٢).

الرواية الثالثة: جاء في صحيح مسلم عن شقيق عن عبد الله قال: «قال رسول الله ﷺ: أنا فرطكم على الحوض، ولأنازعن أقواماً ثم لأغلبن عليهم، فأقول: يا رب، أصحابي، أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(٣).

الأمور التي يمكن استفادتها من هذه الطائفة:

إنّ الاستفادة من هذه الطائفة عدة أمور:

أولاً: الموصوفون بالارتداد هم من صحابته ﷺ

إنّ الذين وصفهم النبي ﷺ بالارتداد، هم من أصحابه الذين عاشوا في زمنه، وذلك للقرائن

(١) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٨.

(٣) صحيح مسلم، ج ٧، ص ٦٨.

التالية:

الأولى: قوله ﷺ: «أعرفهم ويعرفونني»؛ فإنه يدل بوضوح على أنهم من أصحاب النبي ﷺ والذين عاشوا في زمنه ﷺ.

الثانية: قوله ﷺ: «أصحابي أصحابي» الصريح بذلك كما هو واضح؛ لأن لفظ الصحبة إذا أطلق أريد به هذا المعنى.

الثالثة: قوله: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، وقوله: «إنهم ارتدوا بعدك على أديبارهم القهقري»، فهو وإن كان يحتمل الصدق على من كان يعيش معه وفي زمنه من الصحابة، وعلى غيرهم ممن جاءوا بعد ذلك إلا أنه ظاهر في إرادة الصحابة بقرينة قوله: «حتى إذا عرفتهم» الظاهر في المعرفة الناتجة من المعاشرة والمخالطة.

ثانياً: الارتداد المذكور في الحديث هو بمعنى الكفر

إن هذا الارتداد الذي وصفهم به هو ارتداد عن الإسلام وهو بمعنى الكفر، وذلك لقريبتين:

الأولى: التعبير بلفظ الارتداد واضح الدلالة على ذلك، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ قِيمَتُهُ وَهُوَ كَافِرٌ﴾^(١).

الثانية: الذهاب بهم إلى النار كما صرحت بذلك الرواية؛ وذلك لأن تفسير الارتداد بالذنب والانحراف عن الاستقامة لا يوجب الدخول في النار، خصوصاً مع شفاعة النبي ﷺ لهم بقوله: «يا رب! أصحابي، أصحابي»، فرجوع النبي ﷺ عن إعمال شفاعته فيهم دليل واضح على أن ارتداد هؤلاء كان بمعنى الكفر.

ثالثاً: الموصوفون بالارتداد هم غالبية الصحابة

إن الذين وصفوا بالارتداد هم الغالبية العظمى من الصحابة، وذلك للقرائن التالية:

الأولى: قوله ﷺ: «فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم»؛ فإنه كناية عن أن الناجين من دخول النار منهم عدد قليل جداً، وهذه دلالة صريحة غير قابلة للتأويل^(٢).

(١) البقرة: ٢١٧ .

(٢) جاء في النهاية في غريب الحديث، ج ٥، ص ٢٧٤: «وفي حديث الحوض: فلا يخلص منهم إلا مثل همل النعم» الهمل: ضوال الإبل، واحدها: هامل، أي: إن الناجي منهم قليل في قلة النعم الضالة»، وجاء في لسان العرب، ج ١١، ص ٧١٠: «همل النعم: ضوال الإبل، أي: إن الناجي منهم قليل»، وقال

الثانية: قوله: «أقوام»؛ فإنه جمع كثرة لـ(قوم) كما هو واضح.

الثالثة: قوله: «فإذا زمرة»، وقوله مرة أخرى: «ثم إذا زمرة»، والزمرة: هي المجموعة الكبيرة، وقد يصل عددها إلى سبعين ألفاً كما ورد في البخاري حيث قال: «إن أبا هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول يدخل الجنة من أمتي زمرة هي سبعون ألفاً»^(١).

رابعاً: علة الارتداد الإحداث في أمر الدين

إن سبب الحكم على هؤلاء بالارتداد هو ما أحدثوه في الدين من التغيير والتبديل؛ وذلك لقوله: «يقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول سحراً لمن غير بعدي»، أو قوله: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك».

الطائفة الثانية: الروايات التي وردت بصيغة الإطلاق

كنا قد قسمنا الروايات المعبرة عن ما يسمى بـ«حديث الحوض» إلى ثلاث طوائف، وقد انتهينا من الكلام في الطائفة الأولى منها، وقد حان الآن الكلام في الطائفة الثانية، وسوف نستعرض أهم روايات هذه الطائفة لنقوم بدراستها وتقييمها ونبيّن ما يمكن استفادته منها.

الرواية الأولى: جاء في صحيح البخاري بسنده عن أنس، عن النبي ﷺ قال: «ليردن عليّ ناس من أصحابي الحوض، حتى إذا رأيتهم عرفتهم اختلجوا دوني، فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(٢).

الرواية الثانية: وجاء فيه أيضاً عن ابن عباس قال: «قال رسول الله ﷺ تحشرون حفاة عراة ... ثم يؤخذ برجال من أصحابي ذات اليمين وذات الشمال، فأقول: أصحابي، فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم، فأقول كما قال العبد الصالح عيسى بن مريم: وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم»^(٣). وفي رواية أخرى عن ابن عباس أيضاً:

القسطلاني في شرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ٣٢٥: «همل النعم: ضوال الإبل، يعني: أن الناجين منهم قليل في قلة النعم الضالة».

(١) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٤٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٧.

(٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٤٢.

«فيقال: إن هؤلاء لم يزلوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم»^(١).

الرواية الثالثة: وجاء فيه أيضاً عن المغيرة قال: «سمعت أبا وائل عن عبد الله، عن النبي ﷺ قال: أنا فرطكم على الحوض، وليرفعن رجال منكم ثم ليختلجن دوني فأقول: يا رب! أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(٢).

الرواية الرابعة: وجاء فيه أيضاً عن أنس، عن النبي ﷺ قال: «ليردن على ناس من أصحابي الحوض، حتى إذا عرفتهم اختلجوا دوني، فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(٣).

الرواية الخامسة: وجاء فيه أيضاً عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة أنه كان يحدث أن رسول الله ﷺ قال: «يرد على يوم القيامة رهط من أصحابي فيجلون عن الحوض، فأقول: يا رب! أصحابي، فيقول: إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنهم ارتدوا على أديبارهم القهقري»^(٤).

الرواية السادسة: وجاء فيه أيضاً عن عبد الله قال: «قال النبي ﷺ: أنا فرطكم على الحوض، ليرفعن إلي رجال منكم، حتى إذا أهويت لأناولهم اختلجوا دوني، فأقول: أي رب! أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(٥).

الرواية السابعة: جاء في صحيح مسلم عن عبد الله قال: «قال رسول الله ﷺ: أنا فرطكم على الحوض، ولأنازعن أقواماً ثم لأغلين عليهم، فأقول: يا رب! أصحابي أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(٦).

الرواية الثامنة: وجاء فيه أيضاً عن ابن عباس قال: «قام فينا رسول الله ﷺ خطيباً بموعظة، فقال: يا أيها الناس! إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلا- كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين- ألا وإن أول الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم عليه السلام، ألا وإنه سيجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا رب! أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب

(١) المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٤٠.

(٢) المصدر السابق، ج ٧، ص ٢٠٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٨.

(٥) المصدر السابق، ج ٨، ص ٨٧.

(٦) صحيح مسلم، ج ٧، ص ٦٨.

عليهم وأنت على كل شيء شهيد إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم، قال: فيقال لي: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم، وفي حديث وكيع ومعاذ فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(١).

الأمور التي يمكن استفادتها من هذه الطائفة:

إن الاستفادة من هذه الطائفة عدة أمور:

أولاً: المرتدون هم من صحابته المعاصرين له ﷺ

إن الذين وصفهم النبي ﷺ بالارتداد هم من أصحابه الذين كانوا يعيشون في زمنه وذلك للقرائن التالية:

الأولى: قوله: «حتى إذا عرفتهم»، يدل على أن هؤلاء من أصحابه؛ لأن معرفة النبي ﷺ لهم لا تساعد على حمل الحديث على غير ما ذكرناه، وذلك لأن معرفة النبي ﷺ لهؤلاء، إما أن تشمل غير الصحابة من الناس الذين يأتون بعده، وإما أن لا تشملهم، فعلى الأول، يتعين ما ذكرناه بقرينة قوله: «أصحابي»، وكذلك بقرينة قوله: «منكم»، مع ملاحظة أن الخطاب كان موجهاً في ذلك الوقت لمن كان معه من الصحابة، وعلى الثاني، فالأمر أوضح.

الثانية: قوله ﷺ: «أصحابي، أصحابي» الصريح بذلك كما هو واضح، وقد تقدم وجه دلالاته على ذلك في الطائفة المتقدمة.

الثالثة: قوله: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، وقوله: «إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري»، فهو وإن كان يحتمل الصدق على من كان يعيش معه وفي زمنه من الصحابة، وعلى غيرهم ممن جاءوا بعد ذلك، إلا أنه ظاهر في إرادة المعنى الأول بقرينة قوله: «حتى إذا عرفتهم»، الظاهر في المعرفة الناتجة من المعاشرة والمخالطة.

الرابعة: قوله ﷺ: مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِنَّ تَعَذُّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ فإنه واضح الدلالة على أن النبي ﷺ عندما شفع لهؤلاء بقوله: «فأقول: يا رب أصحابي» فقبل له اعتراضاً على شفاعته: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، فإنه ﷺ قد رفع

اعتراضه وتنازل عن إعمال الشفاعة، واستشهد بتلك الآية التي تعني إنني كنت عليهم شهيداً مادمت فيهم وبينهم، وأما بعد أن توفيتي كنت أنت الرقيب عليهم، فإنها ظاهرة - بل صريحة - في أن المراد بهؤلاء الذين كان النبي ﷺ شاهداً عليهم هم الذين عاشوا في زمنه ﷺ وليس الذين جاءوا من بعده.

الخامسة: قوله: «إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم»؛ فإنّ المفارقة بين النبي ﷺ وبين من وصفوا بالارتداد بهذا الحديث لا تصدق إلا على من كان يعيش في زمنه ﷺ وقد فارقتهم بموته، وأما بالنسبة إلى الذين جاءوا بعده ﷺ، فلا يصح في حقهم أن يقال: إن النبي ﷺ قد فارقتهم إلا بنوع من التكلف الذي لا داعي له، خصوصاً مع ملاحظة تلك القرائن التي يعضد بعضها الآخر.

ثانياً: الارتداد في الحديث بمعنى الكفر

إنّ هذا الارتداد الذي وصفهم به هو ارتداد عن الإسلام وهو بمعنى الكفر، وذلك لقرينتين: الأولى: التعبير بلفظ الارتداد، فإنّه عندما يطلق في الآيات والروايات يراد به الارتداد عن الدين، وقد بيّننا وجه ذلك في الطائفة المتقدمة.

الثانية: الذهاب بهم إلى النار كما صرحت الرواية بذلك، والوجه فيه ما ذكرناه في الطائفة المتقدمة.

ثالثاً: حصول الارتداد بمجرد فراق النبي ﷺ

إنّ ارتداد هؤلاء قد حصل منذ فراق النبي ﷺ بقرينة قوله: «لم يزالوا مرتدين منذ فارقتهم» الدال على عدم وجود أي فاصل زمني بين فراقهم إياه وارتدادهم.

رابعاً: علة الارتداد الإحداث في أمر الدين

إنّ سبب الحكم على هؤلاء بالارتداد هو ما أحدثوه في الدين من التغيير والتبديل، وذلك لقوله: «فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحاً سحاً لمن غير بعدي»، أو قوله: «فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك».

خامساً: إن المرتدين قد ماتوا على ردتهم

إنّ هؤلاء قد ماتوا على ردتهم وكفرهم وعدم رجوعهم عن ذلك بقرينة قوله: «إنهم لم يزالوا مرتدين منذ فارقتهم».

الطائفة الثالثة: الروايات التي تدل على القلة

سبق وأن قسمنا الروايات المروية عن النبي ﷺ بما يعرف بـ«حديث الحوض» إلى ثلاث طوائف، وقد انتهينا من البحث في الطائفتين الأولى والثانية منها، وقد وصل بنا البحث إلى استعراض أحاديث الطائفة الثالثة التي تدل على القلة، لنقوم بدراستها وتقييمها وبيان ما يمكن أن يستفاد منها.

الرواية الأولى: جاء في صحيح مسلم عن انس بن مالك، قال: «إن النبي ﷺ قال: ليردن عليّ الحوض رجال ممن صاحبي، حتى إذا رأيتهم ورفعوا إليّ اختلجوا دوني ف لأقولن: أي رب! أصيحابي، أصيحابي، فليقال لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(١).

الرواية الثانية: جاء في صحيح البخاري عن ابن عباس قال: «قام فينا النبي ﷺ يخطب فقال: إنكم محشورون حفاة عراة- كما بدأنا أول خلق نعيده... الآية- وإن أول الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم، وإنه سي جاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول: يا رب! أصيحابي، فيقول الله: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم إلى قوله الحكيم قال: فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم»^(٢).

الرواية الثالثة: جاء في مسند أحمد عن أبي بكره قال: « قال رسول الله ﷺ: ليردن الحوض عليّ رجال ممن صحبني ورآني، فإذا رفعوا إليّ ورأيتهم اختلجوا دوني ف لأقولن: أصيحابي، أصيحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(٣).

الأمور التي يمكن استفادتها من هذه الطائفة:

ويستفاد من هذه الطائفة عدة أمور:

أولاً: قلة عدد المرتدين

إن هؤلاء الذين وصفوا بالارتداد هم عدد قليل، وذلك بقراءة قوله ﷺ: (أصيحابي) بالتصغير وهو يدل على قلة العدد.

(١) صحيح مسلم، ج ٧، ص ٧٠.

(٢) صحيح البخاري، ج ٧، ص ١٩٥.

(٣) مسند أحمد، ج ٥، ص ٥٠.

ثانياً: المرتدون هم من صحابة النبي ﷺ

إنَّ هؤلاء الذين وصفوا بأنَّهم قد ارتدوا هم من صحابة النبي ﷺ وذلك بقريته قوله ﷺ: «رجال ممن صاحبي»، وفي رواية أخرى: «رجال ممن صاحبي ورآني»، وكذلك قوله ﷺ: «أقول: يارب أصحابي».

ثالثاً: حصول الارتداد بمجرد فراقه ﷺ

إنَّ هؤلاء قد حصل لهم الارتداد منذ فراق النبي ﷺ من دون أي فاصل زمني بين فراقهم إياه وارتدادهم، وذلك بقريته قوله: «لم يزالوا مرتدين منذ فارقتهم»، وقوله: «إنَّك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، وقوله ﷺ: «سحقاً سحقاً لمن غير بعدي».

رابعاً: علة الارتداد هو الإحداث في أمر الدين

إنَّ سبب ارتدادهم كان أمراً قد أحدثوه بعده ﷺ.

دراسة مقارنة في الطوائف الثلاثة المتقدمة:

لا شك في أنَّ لحديث الحوض المتقدم مضموناً واحداً، وأنه قد صدر عن النبي ﷺ بألفاظ محددة، وأنَّ له غرضاً معيناً ومهماً قد اهتمَّ النبي ﷺ بإيصاله إلى الأمة الإسلامية لكي تستفيد منه في دينها، وتميَّز على أساسه بين الحق والباطل، لكن الذي نجده أنَّ هذا الحديث قد وصل إلينا بصيغ متعددة وألفاظ مختلفة قد تشترك في جوانب معينة وتختلف في جوانب أخرى، الأمر الذي يجعل الحديث المذكور بسبب هذا التذبذب والاختلاف في صيغته وألفاظه فاقداً لمضمونه الحقيقي، ومضيقاً للغرض الأساسي والهدف الذي من أجله صدر هذا الخبر، وعليه، فإذا كان هذا الخبر بهذه الدرجة من الأهمية كان حري بنا أن نقف على مضمون هذا الخبر ومفاده بشكل محدد وواضح لما يترتب عليه من آثار مهمة وكبيرة قد غفل أو تغافل عنها الكثيرون؛ إذ من غير المعقول أن يكون الغرض من هذا الخبر هو مجرد الإخبار عن ارتداد البعض من صحابته أو أمته من بعده وأنهم سوف يؤخذون إلى النار؛ فإنَّ مثل هذا الإخبار إذا كان لمجرد الإخبار يصبح عديم الفائدة بالنسبة إلينا، فلا بد من افتراض ترتب أثر محدد وراء هذا الإخبار يرتبط بنا مباشرة ويؤثر في حياتنا.

ولأجل كل هذا، فلا بد من دراسة هذا الحديث بكل صيغته التي ورد فيها والمقارنة فيما بينها

بإسبراز جوانب الاشتراك والاختلاف فيما بينها ومحاولة الجمع بين تلك الصيغ المختلفة والخروج بنتيجة محددة وواضحة لكي تتم الاستفادة من هذا الحديث والوقوف على حقيقة الغرض المنشود منه.

جوانب الاشتراك والاختلاف بين هذه الطوائف:

إنّ هذه الطوائف الثلاث من الروايات - التي ورد بها حديث الحوض - يوجد فيما بينها جوانب مشتركة تتفق فيها جميع هذه الطوائف، وجوانب أخرى تختص بها طائفة دون أخرى، وسوف نستعرض أهم جوانب الاشتراك بينها، ثم جوانب الاختلاف.

أولاً: جوانب الاشتراك

إنّ الجوانب المشتركة بين هذه الطوائف وكما اتضح شيئاً ما عند عرضنا للمستفاد من كل طائفة منها، هي:

أولاً: إنّ الذين وصفتهم تلك الأحاديث بالارتداد هم من أصحاب النبي ﷺ الذين عاصروه وعاشوا في زمنه؛ وذلك لقوله ﷺ: «أقول يا رب! أصحابي» أو: «أصحابي»، الظاهر في الصحبة بالمعنى المعروف منها.

ويؤيد ذلك ما ورد في بعضها من قوله ﷺ: «حتى إذا عرفتهم»، وقوله: «أعرفهم ويعرفوني» وغير ذلك من القرائن التي ذكرت.

ثانياً: إنّ الارتداد قد حصل منذ اللحظة الأولى لفراق النبي ﷺ، وذلك بقريته قوله: «لم يزالوا مرتدين منذ فارقتهم»، وقوله: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، وقوله ﷺ: «فأقول: سحقاً سحقاً لمن غير بعدي».

ثالثاً: إنّ الارتداد كان بسبب أمرٍ قد أحدثوه بعده.

ثانياً: جوانب الاختلاف

لم تختلف هذه الطوائف الثلاث فيما بينها إلا في موردٍ واحد، وهو إنّ بعض هذه الطوائف قد عبرت بلفظ «أصحابي» الظاهر في قلة العدد، والبعض الآخر قد ورد فيها لفظ «أصحابي» من دون تصغير، كما أنّ البعض الآخر قد ورد فيها ما يوجب كون الارتداد قد حصل لعدد كبير منهم بحيث لم يخلص منهم إلا العدد القليل بقريته قوله ﷺ: «ولم أراه يخلص منهم إلا كهمل النعم».

مقتضى الجمع بين تلك الطوائف الثلاث هو الأخذ بالطائفة الأولى:

إن مقتضى الجمع بين هذه الطوائف الثلاث من الأحاديث، هو: طرح ظهور الطائفة الثالثة في قلة العدد والأخذ بظهور الطائفة الأولى - وأما الطائفة الثانية، فهي إن لم تكن تناسب الطائفة الأولى فعلى الأقل أنها حيادية بين الطائفتين الأولى والثالثة - في الكثرة، وذلك للوجوه التالية:

الأول: إن جملة من الروايات قد وردت بلفظ «أصحابي»، وهي أكثر عدداً من الروايات التي وردت بلفظ «أصحابي» مصغراً.

الثاني: إن ظهور الطائفة الأولى في الكثرة أوضح وأجلى من ظهور الطائفة الثالثة في القلة؛ وذلك لأن الأولى قد ورد فيها قوله ﷺ: «فلم أراه يخلص منهم إلا كمثل همل النعم»، الصريح في أن الناجين منهم عدد قليل جداً. وفي الطائفة الثانية قد ورد لفظ (أقوام)، الظاهر في الكثرة.

الثالث: إن الروايات التي وردت بلفظ (أصحابي) الدال على القلة، إما أن تكون مروية عن ابن عباس، وإما أن تكون مروية عن أنس بن مالك، ومن الواضح أنه قد ورد عن ابن عباس روايات أخرى بغير هذا اللفظ، كالحديثين الثاني والثالث من الطائفة الثانية المتقدمة، وحينئذ لا يخلو الأمر من أن يكون هذا التغيير والتبديل بالألفاظ منشأه ابن عباس نفسه، أو منشأه من الرواة الذين رَوَوْا عن ابن عباس، ولا يوجد ما يرجح أحد الاحتمالين على الآخر، فيؤخذ بما يوافق الروايات الأخرى التي رواها الآخرون غير ابن عباس كأبي هريرة وغيره؛ فإنها صريحة بإرادة الكثرة كما هو واضح، ومثله نقول بخصوص ما ورد عن أنس بن مالك.

والنتيجة: هي أن دلالة الطائفة الأولى في إرادة الكثرة مما لا سبيل إلى إنكارها أو تقديم غيرها عليها؛ لأنها صريحة بما ذكرناه كما هو واضح.

النتيجة النهائية المتحصلة من حديث الحوض:

إن النتيجة النهائية المتحصلة من حديث الحوض، هي عبارة عن الأمور التالية:

الأول: إخبار النبي ﷺ بأن هناك ارتداداً عن الدين سوف يحصل بعد وفاته.

الثاني: إن الذين حصل لهم الارتداد بمقتضى حديث الحوض هم من صحابة النبي ﷺ الذين

عاصروه وعاشوا في زمنه.

الثالث: إن الارتداد حصل للغالبية العظمى من صحابة النبي ﷺ ولم يخلص منهم إلا القليل.

الرابع: إن الارتداد كان بسبب إحداث أمر يعتبر بدرجة من الأهمية في الشريعة، وهو موجب

للكفر والدخول إلى النار.

الخامس: إن الارتداد الذي أخبر عنه النبي ﷺ حصل بعد فراقه ومنذ اللحظة الأولى لوفاته.

وجه المناسبة بين حديث الحوض وآية الانقلاب:

المتأمل والمنصف في قوله تعالى: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ...الآية﴾ وغيرها من الألفاظ الواردة في الآية الكريمة، يجد - وبوضوح - أن المراد من الآية ومن الحديث المذكور معنى واحد، وأن لهما دلالة واحدة، فكما أن الآية الكريمة قد أخبرت بالارتداد بعد الاعتقاد بقتله، بل وبختمهم على وقوعه، فكذلك الحديث المذكور، فإنه يخبر عن وقوع الارتداد.

والمتأمل في الآية الكريمة يجد أنها تتضمن قضية شرطية تنحل بدورها إلى قضيتين شرطيتين:

إحدهما: أفان مات انقلبتم على أعقابكم.

والثانية: أفان قتل انقلبتم على أعقابكم.

والدليل على هذا الانحلال مع أنه قد يقول قائل بعدم الفرق بين الموت والقتل، وأن هذا من عطف الخاص على العام، هو: أن الظاهر من عطف قوله ﴿قُتِلَ﴾ على قوله ﴿أَفَإِنْ مَاتَ﴾ (أو)، يدل على أن كل من الأمرين سبب مستقل لحصول الارتداد الذي هو الجزاء لذلك الشرط؛ إذ أنه لو كان مراده منهما واحداً، فلن يكون هناك أي فائدة تذكر من هذا التكرار، مضافاً إلى أن الواقعة التي نزلت فيها الآية الكريمة لم يكن فيها لموته ﷺ أي ذكر، بل إن القوم إنما اعتقدوا قتله ﷺ.

غاية الأمر، إن الارتداد في الآية الكريمة التي تعالج تلك القصة، إنما كان لأجل سماعهم واعتقادهم أن رسول الله ﷺ قد قتل، والحديث يخبر عن ارتداد يحصل بعد فراقه وموته، إذ ورد في بعض الروايات قوله: «لم يزالوا مرتدين منذ أن فارقتهم»، أي: منذ اللحظة الأولى لفراقهم بموتك قد حصل لهم الارتداد.

فالآية الكريمة قد أخبرت عن ارتداد آخر غير الارتداد الذي حصل في غزوة أحد، بسبب فرارهم وانهزامهم عن رسول الله ﷺ لأجل اعتقادهم بقتله، بل إنها قد قدمت سبب الارتداد الثاني قبل سبب الارتداد الأول، وقالت: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾، فهي تخبر عن وقوع ارتداد وانقلاب بسبب اعتقادهم بقتله، وعن وقوع ارتداد وانقلاب بسبب موته، فالارتداد بسبب اعتقادهم بقتله قد وقع ولا مجال لإنكاره، فأين الارتداد الثاني الذي أخبرت الآية عن وقوعه، أو

على الأقل التحذير من وقوعه بعد موته؟ لا شك إنَّه نفس الارتداد الذي أخبر عنه الحديث. فالحديث والآية يصبان في مصب واحد، بل إنَّ الحديث جاء مؤكداً لما ورد في الآية الكريمة؛ ومنه يتبين الوجه في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْ مَاتَ﴾، فلا بدَّ من الالتزام إنَّ بوقوع الارتداد بعد موته، وإلا كان إخباراً كاذباً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ومن الواضح أنَّ القضية الشرطية لا بدَّ وأن تكون صادقة عند تحقق شرطها، ومن المعلوم أنَّ الشرط - وهو الموت - قد تحقق، فلا بدَّ وأن يتحقَّق الجزاء قطعاً وهو الارتداد، فالحديث مطابق مضموناً لما ورد في الآية الكريمة.

ولو تنزلنا عن ذلك، وقلنا: إنَّ الآية الكريمة كانت بصدد التحذير من وقوع الارتداد؛ فسوف يكون مفاد الحديث الإخبار عن تحقق ما حذرت منه الآية من الارتداد، ومعه، سوف يكون مضمونه منسجماً تماماً مع مضمون الآية الكريمة.

شبهة إنَّ الآية بصدد التحذير من وقوع الارتداد لا الإخبار عن وقوعه:

إن قلت: إنَّ الآية الكريمة جاءت بصيغة الاستفهام الاستنكاري، وليست بصدد الإخبار عن وقوع الارتداد، بل هي بصدد التحذير من وقوعه.

كان الجواب: أولاً: إنَّ المتأمل في الروايات التي تعرضت لسرد هذه القصة، يجد - وبكل وضوح - أنَّ الارتداد قد حصل فعلاً؛ فقد جاء في تفسير القرطبي في تفسيره لهذه الآية قوله: ﴿أَفَأَنْ مَاتَ﴾ شرط، ﴿أَوْ قُتِلَ﴾ عطف عليه، والجواب «انقلبتم». ودخل حرف الاستفهام على حرف الجزاء لأنَّ الشرط قد انعقد به وصار جملة واحدة وخبراً واحداً. والمعنى: أفنتقلبون على أعقابكم إن مات أو قتل؟ وكذلك كل استفهام دخل على حرف الجزاء فإنَّه في غير موضعه، وموضعه أن يكون قبل جواب الشرط. وقوله: «انقلبتم على أعقابكم» تمثيل، ومعناه: ارتددتم كفاراً بعد إيمانكم، قاله قتادة وغيره. ويقال لمن عاد إلى ما كان عليه: انقلب على عقبيه. ومنه: «نكص على عقبيه». وقيل: المراد بالانقلاب هنا الانهزام، فهو حقيقة لا مجاز^(١).

وجاء عن جلال الدين السيوطي قوله: «وأخرج ابن جرير عن الضحاك قال: نادى مناد يوم أحد حين هزم أصحاب محمد: ألا أن محمداً قد قتل فارجعوا إلى دينكم الأول، فأنزل الله: وما محمد إلا رسول... الآية، وأخرج ابن جرير عن ابن جريج قال: قال أهل المرض والارتياب والنفاق حين فر

(١) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٤، ص ٢٢٦.

الناس عن النبي ﷺ: قد قتل محمد فالحقوا بدينكم الأول، فنزلت هذه الآية، وأخرج ابن جرير، عن السدي قال: «فشا في الناس يوم أحد أن رسول الله ﷺ قد قتل، فقال بعض أصحاب الصخرة: ليت لنا رسولاً إلى عبد الله بن أبي فيأخذ لنا أماناً من أبي سفيان، يا قوم! إن محمداً قد قتل فارجعوا إلى قومكم قبل أن يأتوك فيقتلونكم، قال أنس بن النضر: يا قوم! إن كان محمد قد قتل فإن رب محمد لم يقتل، فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد ﷺ، اللهم إني أعتذر إليك مما يقول هؤلاء، وأبرأ إليك مما جاء به هؤلاء، فشد بسيفه فقاتل حتى قتل، فانزل الله: وما محمد إلا رسول... الآية»^(١).

وجاء عن الطبري: «قال ابن زيد في قوله: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ قال: ما بينكم وبين أن تدعو الإسلام وتقبلوا على أعقابكم إلا أن يموت محمد أو يقتل، فسوف يكون أحد هذين، فسوف يموت أو يقتل»^(٢).

وجاء عنه أيضاً عن ابن إسحاق في تفسير هذه الآية: «أي: لقول الناس: قتل محمد، وانزاهمهم عند ذلك وانصرفهم عن عدوهم، أي: أفإن مات نبيكم أو قتل رجعتم عن دينكم كفاراً كما كنتم، وتركتهم جهاد عدوكم وكتاب الله، وما قد خلف نبيه من دينه معكم وعندكم، وقد بين لكم فيما جاءكم عني أنه ميت ومفارقكم؟ ﴿وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ﴾ أي يرجع عن دينه»^(٣).

وثانياً: إن الاستفهام الإستنكاري حتى لو قيل بأنه لا يدل بنفسه على وقوع الإرتداد فعلاً، ولكنه لا يدل أيضاً على عدم وقوعه؛ لأنه محتمل بشأنهم وإلا فلا معنى للإستنكار حينئذٍ، ومعه، فلا بد من الرجوع إلى الروايات التي تتحدث عن تلك القصة لمعرفة وقوع الإرتداد من عدمه، والرجوع إلى تلك الروايات يؤكد وقوع الإرتداد فعلاً.

وثالثاً: إنه حتى على تسليم أن الآية الكريمة جاءت بصيغة الاستنكار والتحذير من وقوع الإرتداد وليست هي بصد الإخبار عن وقوعه، إلا إن هذا يعني أن احتمال الإرتداد بعد موت النبي ﷺ يكون وارداً بشأنهم، ومع وروده بشأنهم، يكون الحديث دالاً على أن ما أكد القرآن الكريم من ورود مثل هذا الاحتمال، والذي حذر منه قد وقع فعلاً بصريح ما أخبر به النبي ﷺ بهذا الحديث.

(١) الدر المنثور، ج ٢ ، ص ٨٠.

(٢) جامع البيان، ج ٤ ، ص ١٥١.

(٣) نفس المصدر السابق .

المقام الثاني: الوجه في تأويل الحديث وعدم الأخذ بظاهره

بعد أن تبيّن واتضح بما لا غبار عليه أنّ الظاهر الجلي لحديث الحوض هو أنّ عدداً كبيراً ممن يعدون من الصحابة- إن لم نقل الغالبية منهم كما هو صريح بعض الروايات المتقدمة حيث جاء فيها أنه: «لا يخلص منهم إلا كمثل همل النعم»- وصفوا بأنهم مرتدون عن الدين، وأنهم يؤخذ بهم إلى النار، هذا هو الظاهر الجلي من الحديث، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في المقام هو: لماذا التزم القوم بتأويله وصرفه عن ظاهره؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال، لا بدّ من بيان ما تقتضيه القاعدة الأصولية في المقام فنقول: إنّه قد تقرّر في محلّه في علم الأصول أنّ كل ظهور حجّة ما لم تقم قرينة على خلافه، ولا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره إلا بدليل.

وكذلك تقرّر أيضاً فيما لو تعارض الخاص مع العام تقديم الخاص عليه، أي يكون العمل على مقتضى الخاص ويطرح من العام ما كان معارضاً للخاص، كما جاء ذلك عن الرازي في المحصول حيث قال: «المسألة الثالثة: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولاً كان أو فعلاً جائز للدليل الذي مرّ، وأيضاً قد وقع ذلك، أما بالقول، فلأنهم خصصوا عموم قوله تعالى: ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ بقوله ﷺ: القاتل لا يرث، وقوله ﷺ: لا يتوارث أهل ملتين، وأما بالفعل، فلأنهم خصصوا قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ بما تواتر عنه ﷺ: من رجم المحسن، وأيضاً تخصيص السنة المتواترة بالكتاب جائز، وعن بعض فقهاءنا أنه لا يجوز ودليله التقسيم الذي مرّ^(١).

هذا هو المقرّر في علم الأصول كما التزم به القوم، فما هو الوجه إذن في عدم تطبيق هذه القواعد وغيرها فيما نحن فيه؟

قد يستغرب البعض ويقول: إنّ الوجه في ذلك واضح، وهو عبارة عن وجود الأدلة المانعة عن الأخذ بالظاهر، ولأجل ذلك لم يعمل به، وتلك الأدلة عبارة عما ورد في الكتاب والسنة بأن الله تعالى قد رضي عن الصحابة، وأنّ مصيرهم إلى الجنة، فكيف يمكن العمل بظاهر الحديث المخالف لتلك الأدلة؟!

ولكن مثل هذا الاستغراب لا وجه له؛ لأنّ ما ادّعي من أدلة في المقام قد عرفت ما فيها سابقاً،

ونعيد ذكر بعضه هنا لأجل مناسبة البحث؛ إذ غاية ما توصف به الأدلة من القرآن الكريم أنها قطعية الصدور ظنية الدلالة على العموم؛ إذ غاية ما تدل عليه أنها ظاهرة في العموم وليس نصاً فيه، وحديث الحوض أيضاً قطعي الصدور؛ لأنه متواتر وظني الدلالة، بل دلالاته على العموم أقوى من دلالة تلك الآيات الكريمة، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: إنه قد ورد في الحديث ما هو نص في أن الناجين من دخول النار عدد قليل جداً، وهو قوله ﷺ: «ولم أراه يخلص منهم إلا كمثل همل النعم»، ومع هذه القرينة لا يمكن تطبيق الحديث على العدد القليل، وإلا لكان صدر الحديث مناقض لذيله، ومثل هذه القرينة غير موجودة في الآيات القرآنية المدعاة، فكما يمكن حملها على جميع الصحابة، كذلك يمكن حملها على بعضهم، بل يمكن حملها حتى على العدد القليل جداً منهم.

الوجه الثاني: إن لفظ الأصحاب قد ورد في أغلب روايات الحوض ولم يرد مثل هذا اللفظ ولو في آية واحدة من الآيات التي ادعى دلالتها على المطلوب، وإنما وردت ألفاظ وأوصاف عامة يمكن أن تنطبق على القليل والكثير، ولا يضر ذلك في معنى الآية، فمثلاً قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾^(١)، فكما يمكن أن يراد بالآية أن كل الذين بايعوا هم مؤمنون وهم موضع رضا الله تعالى، كذلك يمكن أن يراد بها أن بعض الذين بايعوا تحت الشجرة مؤمنون وليس كلهم، وهم موضع رضا الله تعالى، ولا قرينة في الآية تحدد أي المعنيين هو المراد إلا كونها ظاهرة في العموم.

والكلام هو الكلام في بقية الآيات الأخرى.

إذن، مقتضى التعارض بين داليتين هو أن يؤخذ بأقوى هاتين الداليتين كما هو مقرر في علم الأصول.

لكن، لو تنازلنا عن ذلك وقتنا؛ إنه لا أقوائية في المقام، وإنّ ظهور الحديث في العموم في مرتبة ظهور الآيات في العموم، فلماذا يلتزم بتأويل الحديث ولم يفعل العكس؛ إذ الآيات الكريمة أيضاً قابلة للتأويل والحمل على بعض الصحابة؟

وإن تنازلنا وقتنا؛ إنه لا عموم في الحديث، وإنّ التعارض بينه وبين الآيات هو من تعارض العام والخاص، ففي هذه الحالة فإنّ مقتضى القاعدة هو تخصيص ذلك العام بذلك الخاص،

وتكون النتيجة هي أن بعض الصحابة عدول وموضع رضى الله تعالى، وهذا مما لا خلاف فيه أصلاً.

وأما بالنسبة إلى أدلة النظرية من السنة، فهي وإن وردت بلفظ الأصحاب، ولكن قد عرفت أن بعضها مما لا يمكن التصديق به، كحديث: «أصحابي كالنجوم»، مع تكذيبه أو تضعيفه من قبل كثير من العلماء، والبعض الآخر لا دلالة فيه أصلاً على عدالة الصحابة فضلاً عن إرادة العموم منه، مع أنه للتأويل أحق وأدق من غيره، وهذا واضح لمن لديه أدنى تأمل والتفات وألقى السمع وهو شهيد.

وبعد هذا البيان، لم يبق وجه معقول لصرف النظر عن ظاهر الحديث والوقوع في كلفة التأويل والوقوع في التخبّط.

إذن، إذا لم يكن الوجه في عدم الأخذ بظاهر الدليل هو وجود الأدلة على خلافه، فما هو الوجه إذن؟

إنّ الوجه الحقيقي الذي دعا القوم لعدم الالتزام بظاهر الحديث هو تصحيح ما حصل في سقيفة بني ساعدة من البيعة لأبي بكر، وبالتالي إثبات مبدأ البيعة أو الشورى وإبطال مبدأ النص الذي تدعيه المدرسة الشيعية، وسوف يتضح لك الأمر أكثر عند التعرض لدراسة وبيان ما يمكن أن يكون سبباً حقيقياً لارتدادهم، والتغيير الذي أحدثوه في الدين بعد وفاة النبي ﷺ بحسب ما صرح به الحديث، وهذا ما يتم بحثه مفصلاً في الفصل الأخير من الكتاب إن شاء الله تعالى.

الفصل الخامس

المشاكل التطبيقية التي واجهت نظرية عدالة الصحابة

الفصل الخامس

المشاكل التطبيقية التي واجهت

نظرية عدالة الصحابة

ذكرنا سابقاً أنّ الالتزام بنظرية عدالة الصحابة قد أدى بأصحاب تلك النظرية إلى تأويل كثير من الآيات والأحاديث الصحيحة التي لا ينسجم مضمونها مع تلك النظرية، الأمر الذي أدى إلى الوقوع في الحيرة أحياناً في كيفية التوفيق بين النظرية وبين تطبيقها على بعض الأقوال والأفعال التي صدرت من الصحابة، وهذا يكشف عن مدى الإخفاق الذي وقعت فيه تلك النظرية على مستوى التطبيق، ومن الواضح أنّ تلك الأحاديث والروايات الصحيحة لو أخذ بمضمونها لكانت مخالفة ومنافية لنظرية عدالة الصحابة، بل يمكن القول بأنّها تشكل دليلاً واضحاً على بطلان تلك النظرية بمعناها العام؛ لأنها ليست بأقل دلالة من تلك الأدلة التي تساق لإثبات تلك النظرية كما تبين لك ذلك من خلال البحث عن تلك الأدلة في البحوث السابقة.

وفيما يلي نحاول استعراض أهم تلك الموارد التي يصعب أحياناً التوفيق بينها وبين الالتزام بعدالة عموم الصحابة، لنرى مدى صعوبة تطبيق تلك النظرية عليها. وسوف نقوم بدراسة تلك الموارد تارة مع الالتزام بتلك النظرية، وأخرى بقطع النظر عن تلك النظرية، أي: أننا ندرس الواقعة بما هي هي ومن دون تبين مسبق.

المورد الأول: ما حدث في مرض النبي ﷺ

ذكرت الروايات الصحيحة أنّه عندما مرض النبي ﷺ قال لمن كان يجلس معه في ذلك الوقت من الصحابة: «أتوني اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً»، لكن عمر بن الخطاب وبعض ممن كان معه قد حال بين النبي ﷺ وكتابة ذلك الكتاب.

فقد جاء في مسند أحمد أنه قال: «قال ابن عباس: يوم الخميس، وما يوم الخميس! ثم بكى حتى

بل دمه - وقال مرة: دموعه - الحصى، قلنا: يا أبا العباس، وما يوم الخميس؟ قال: اشتد برسول الله ﷺ وجعه فقال: انتوني اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: ما شأنه؟ أهجر؟ قال سفيان: يعني: هذى، استفهموه، فذهبوا يعيدون عليه فقال: دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه وأمر بثلاث، وقال سفيان مرة: أوصى بثلاث، قال: اخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم، وسكت سعيد عن الثالثة، فلا أدري أسكت عنها عمداً، وقال مرة: أو نسيها، وقال سفيان مرة: وإما أن يكون تركها أو نسيها^(١).

وجاء عنه أيضاً عن ابن عباس أنه قال: «لما حضرت رسول الله ﷺ الوفاة قال: هلم اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب فقال عمر: إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجد وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، قال: فاختلف أهل البيت فاحتصموا، فمنهم من يقول يكتب لكم رسول الله ﷺ، أو قال: قربوا يكتب لكم رسول الله ﷺ، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغط والاختلاف وغم رسول الله ﷺ قال: قوموا عني، فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغظهم»^(٢).

وجاء عن البخاري عن ابن عباس أنه قال: «يوم الخميس وما يوم الخميس؟ ثم بكى حتى خضب دمه الحصباء، فقال: اشتد برسول الله ﷺ وجعه يوم الخميس، فقال: انتوني بكتاب اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: هجر رسول الله ﷺ، قال: دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه، وأوصى عند موته بثلاث: اخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم ونسيت الثالثة»^(٣).

وجاء عنه أيضاً أنه قال: «عن ابن عباس قال: لما اشتد بالنبي ﷺ وجعه قال: انتوني بكتاب اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده، قال عمر: إن النبي ﷺ غلبه الوجد وعندنا كتاب الله حسبنا، فاختلفوا وكثر اللغط، قال: قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع، فخرج ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين كتابه»^(٤).

(١) مسند احمد، ج ١، ص ٢٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٤، و ص ٣٣٦.

(٣) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٣١.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧.

الأمر التي يمكن استخلاصها من هذه الواقعة:

إنَّ أهم ما يمكن استخلاصه من هذه الواقعة هو الأمور التالية:

أولاً: الوصية التي أراد النبي ﷺ كتابتها تعود إلى الناس أنفسهم

مما يمكن استخلاصه من الواقعة السابقة، هو: إنَّ النبي ﷺ لم يرد أن يكتب بتلك الوصية أمراً يتعلق بشأنه الخاص، كوصية أي إنسان يريد أن يموت، فإنَّه من المقطوع به أنَّ النبي ﷺ قد فعل هذا في أيام حياته، بل أراد أن يكتب أمراً يتعلق بالناس أنفسهم بحيث يكون التمسك به عاصماً من الضلال، ويدل على ذلك ما صرَّح به بقوله ﷺ: «أنتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً».

ثانياً: الوصية التي أراد النبي ﷺ كتابتها مانعة من الضلال

كما يمكن أن يستفاد من الواقعة السابقة، هو: إنَّ الذي أراد أن يكتبه النبي ﷺ بذلك الكتاب هو شيء يمنع التمسك به من الضلال والانحراف، وهو غير كتاب الله تعالى؛ بقرينة قول عمر: «حسبنا كتاب الله»، فلو افترضنا أنَّ النبي ﷺ أراد أن يكتب بهذا الكتاب وصية تتعلق بكتاب الله وحده، لكان على النبي ﷺ - ولأجل رفع الاختلاف بين القوم - أن يقول لهم ويخبرهم بأنَّ الذي أراد كتابته هو نفس ما فهمه عمر بن الخطاب، أي: كتاب الله، فلا داعي لاختلافكم.

ثالثاً: حيلولة عمر بن الخطاب دون كتابة الوصية

ومن الواضح من الواقعة السابقة إنَّ عمر بن الخطاب قد حال بين النبي ﷺ وبين كتابة الوصية.

رابعاً: إدراك عمر بن الخطاب لكون الموصى به أمراً غير كتاب الله

والمستفاد أيضاً من الواقعة المنقولة إنَّ عمر بن الخطاب قد أدرك أنَّ النبي ﷺ أراد أن يوصي بشيء غير كتاب الله، ولأجل ذلك قال: «حسبنا كتاب الله»، بمعنى: إنَّه لا حاجة لنا بأي شيء آخر غير كتاب الله، ولو كان عمر بن الخطاب قد فهم من كلام النبي ﷺ أنه أراد أن يوصي بكتاب الله فلن يبقى أي معنى لقوله: «حسبنا كتاب الله».

خامساً: غضب النبي ﷺ من فعل الصحابة في الواقعة المذكورة

ومما هو واضح في الواقعة المذكورة، هو: إنَّ النبي ﷺ قد غضب من ذلك الفعل وقد عبَّر عن ذلك بقوله: قوموا عني وإنَّه لا ينبغي عند نبي تشاجر.

سادساً: من الصحابة من أجاز الهذيان على النبي ﷺ

كما يتضح أيضاً إنَّ من الصحابة الحاضرين عند النبي ﷺ في تلك الواقعة مَنْ كان يجيز عليه الهذيان وعدم الوعي فيما ينطق ويقول في حال مرضه، وذلك بقريظة قول أحدهم أو بعضهم: «إنَّه يهجر»، أو: «غلبه الوجد»، فإن كان ما صدر من أحدهم أو بعضهم القول الأول فالأمر واضح، وإن كان ما صدر هو القول الثاني فهو لا يقبل معنى آخر غير المعنى الذي ذكرناه؛ إذ القائل ليس في مقام الإخبار عن حالته؛ لأنها معلومة لدى جميع الحاضرين، وإنما هو في مقام التعليل بأنَّه لا يعي ما يقول.

سابعاً: الامتناع عن الكتابة لم يمنع النبي ﷺ من أن يوصي ببعض الوصايا إنَّ النبي ﷺ وعلى الرغم من تنازع القوم واختلافهم فيما أمرهم به من الكتابة، لم يمنعه ذلك من أن يوصي بوصايا ربما كان من بعضها ما أمرهم أول الأمر من كتابته، كما يشهد بذلك ما رواه ابن عباس في إحدى الروايات المتقدمة.

ثامناً: اختلاف الروايات في سبب اختفاء الوصية الثالثة

إنَّ بعض الروايات تتضمن أنَّ النبي ﷺ قد أوصى الحاضرين بثلاث وصايا ولكن لم تصل إلينا الثالثة منها، وقد اختلفت الروايات في بيان سبب ذلك، فتارة تقول إنَّ الراوي نسيها وأخرى تقول إنه سكت عنها.

تحقيق الحال في هذه الواقعة من خلال الكلام في مقامين:

ونحن سوف نقوم بدراسة هذه الواقعة، تارة مع فرض الالتزام بنظرية عدالة الصحابة، وأخرى بقطع النظر عن تلك النظرية، وعليه، سوف يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: دراسة الواقعة على ضوء الالتزام بعدالة الصحابة

ذكرنا سابقاً أنَّ الالتزام بعدالة الصحابة يقتضي طرح كل ما يخالف تلك النظرية، أو تأويله بالشكل الذي يناسب تلك النظرية، ومن المعلوم أنَّ الالتزام بظاهر الحديث المتقدم لا يتناسب مع الإيمان بعدالة الصحابة؛ لأنها سوف تشكل مانعاً من الأخذ بظاهر الحديث.

الالتزام بنظرية عدالة الصحابة يحول دون الأخذ بظاهر الحديث:

إنَّ ما لا ينسجم ولا يتناسب مع الالتزام بنظرية عدالة عموم الصحابة ممَّا هو ظاهر الحديث،

والذي اقتضى تأويله، يكمن في جهات ثلاث، هي:

الجهة الأولى: إن قوله ﷺ: «أتتوني اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً» من الأمر، وهو ظاهر في الوجوب، ومن الواضح أن الالتزام بظاهره مشكل؛ لأنه يلزم الحكم على الصحابة الذين وجه لهم ذلك الأمر بالعصيان والانحراف، وهذا مما لا يمكن لهم الالتزام به لأجل التزامهم بعدالة جميع الصحابة.

الجهة الثانية: إن قول عمر بن الخطاب أو غيره من الصحابة للنبي ﷺ في تلك الواقعة: «إنه يهجر» أو: «إنه هجر»، يدل بظاهره - إن لم يكن صريحاً في ذلك - على اتهام النبي ﷺ بالهذيان والكلام بلا شعور، وهذا ينافي عصمة النبي ﷺ، وعليه، فلو أخذ بظاهر اللفظ لزم أن يحكم على من قال ذلك بالفسق، وحيث إن ذلك لا يتناسب مع القول بعدالة الصحابة، فلا بد من توجيهه.

الجهة الثالثة: لا شك ولا إشكال ولا خلاف بين جميع المسلمين في أن كل ما يصدر من النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وهو ما يعبر عنه بالسنة النبوية فهو حجة، ويجب قبوله والأخذ به، والعمل على وفقه، ومن المعلوم أن الأخذ بظاهر قول عمر بن الخطاب: «حسبنا كتاب الله» مشكل؛ لأنه يعني رفض العمل بالسنة النبوية مع أنها هي المبينة لكثير من الأحكام الشرعية، أو على الأقل رفض العمل ببعضها وهو ما أراد النبي ﷺ بيانه وكتابته في تلك الواقعة.

الالتزام بعدالة عموم الصحابة يقتضي تأويل الحديث:

وبناءً على ما اتضح من الجهات الثلاث المتقدمة، فلا بد من تأويل هذا الحديث والخروج عن ظاهره؛ لما ذكرناه من أن الالتزام بنظرية عدالة عموم الصحابة بالنحو الذي لا يحتمل معه الضلال والانحراف، يحول دون إمكان الالتزام بذلك الظاهر بجهاته الثلاث المذكورة، وقد ذكرت في المقام تأويلات عديدة يظهر للمتأمل فيها عمق التخطئ والحيرة للخروج من ذلك المأزق الذي سببه الالتزام بتلك النظرية، ومدى صعوبة تطبيقها على هذا المورد وغيره من الموارد الأخرى التي ستأتي.

محاولات غير موفقة لتأويل الحديث:

هناك عدة محاولات ذكرها القوم في مقام تأويل الحديث في جهاته الثلاث المتقدمة، سوف نحاول استعراضها واحداً تلو الآخر، وتقويم كل واحدة منها، ويمكن تقسيمها باعتبار موردها إلى أربعة أنواع من المحاولات، وهي:

أولاً: المحاولات المذكورة في تأويل اختلاف الصحابة في أمر النبي ﷺ

المحاولة الأولى: محاولة المازري

قال المازري: «إنما جاز للصحابة الاختلاف في هذا الكتاب مع صريح أمره لهم بذلك؛ لأن الأوامر قد يقارنها ما ينقلها من الوجوب؛ فكأنه ظهرت منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار، فاختلف اجتهدهم»^(١).

خمسة وجوه لبيان فشل هذه المحاولة:

والمحاولة التي ذكرها المازري فاشلة جداً؛ وذلك لوجوه خمسة نذكرها تباعاً:
الوجه الأول: إن هذه المحاولة يأسرة وغير موفقة؛ لأنها من صرف اللفظ عن ظاهره بلا دليل، وما ذكره مجرد احتمال لا يصار إليه إلا مع القرينة، وهي مفقودة في المقام، وقوله: «فكأنه ظهرت منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحتم»، قول بلا دليل كما يشعر به قوله: «فكأنه»، فهو قد جعله احتمالاً من دون أن يقيم عليه دليلاً، ولو كان الأمر كما يدعي، فلماذا اختص بفهمها عمر بن الخطاب دون غيره من الجالسين؟ ولماذا لم يوضح ذلك لمن كان معه ممن خالفه وأصر على لزوم الكتابة؟ ولماذا تركهم النبي ﷺ يتنازعون في ذلك؟ ألم يكن الأولى به أن يبين لهم أن الأمر على نحو الاختيار لا الوجوب؟

إن قلت: لماذا إذن لم يبين لهم أن الأمر للوجوب لا للاختيار؟

كان الجواب: أ- إن كون الأمر على نحو الاختيار لا الوجوب هو الذي يحتاج إلى بيان دون العكس؛ لوضوح أن هناك أوامر كثيرة صدرت في القرآن الكريم والسنة النبوية وفهم منها الأصحاب الوجوب اعتماداً على ظاهرها، ولم يعرف عنهم سؤالاً حول ذلك في مثل تلك الأوامر، وهذا يعني أن الوجوب قد يكفي في بيانه بيان نفس الأمر من دون حاجة إلى شيء آخر زائد على ذلك؛ ولأجل ذلك قال المازري في ما تقدم: «لأن الأوامر قد يقارنها ما ينقلها من الوجوب»، وهذا يعني أن الوجوب لا يحتاج إلى شيء زائد عن الأمر، بخلاف الاستنباط؛ فإنه بحاجة إلى أن يقرن الأمر قرينة تدل عليه.

ب - إن بيان أن الأمر للوجوب لا يرفع الخائف بين الفريقين بخلاف ما لو كان الأمر

(١) فتح الباري، ج ٨، ص ١٠٢، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١١، ص ٩٢.

للاستحباب؛ فإنه بيانه سوف يرتفع الخلاف كما هو واضح؛ والوجه في ذلك، هو: إن الاختلاف حصل لأجل امتناع البعض عن الكتابة لا لأجل إصرار البعض الآخر منهم على الكتابة لكونهم موافقين لظاهر الأمر، والحال أن الطرف الذي امتنع عن الكتابة لا علم له بأن الأمر على نحو الاختيار ومع ذلك امتنع، فكيف إذا صرح النبي ﷺ بذلك فإن النزاع سوف يستحكم قطعاً؟!

الوجه الثاني: إن حمل الأمر على الاختيار لا يقتضي النزاع بين الفريقين ولا يبرر للطرف الممتنع الإصرار على عدم الكتابة؛ إذ ليس من حقه حينئذٍ منع الآخرين ممن يريدون الكتابة.

الوجه الثالث: إن الطرف الذي أصرّ على الكتابة لابد وأن يكون قد فهم أن الأمر على التحتم والوجوب وإلا فلا وجه لإصرارهم على الكتابة، وهذا يعني أنهم لم تظهر لهم قرينة على أن الأمر على سبيل الاختيار لا من كلام النبي ﷺ ولا من مقتضى حاله، فتأويل الحديث وإخراجه عن ظاهره لصالح الطرف الممتنع دون الطرف الآخر، لا وجه له إلا الالتزام بعدالة عموم الصحابة، وقد عرفت عدم الدليل عليها، بل قد قام الدليل على عدمها.

الوجه الرابع: قوله: «قلعه ظهر منه ﷺ من القرائن ما دل على أنه لم يوجب عليهم، بل جعله إلى اختيارهم»، إن أريد به مجرد الاحتمال فهو لا ينفع في دفع الظاهر من القصة؛ لأن الظاهر دائماً يستبطن الاحتمال كما هو واضح، والظاهر حجة حتى مع احتمال إرادة خلافه، وإن أريد به الاستدلال على نفي المخالفة، فمن الواضح أن الاستدلال لا يتم بلعله) وغيره من الاحتمالات.

الوجه الخامس: إن القرائن تدل على أن النبي ﷺ لم يجعل الأمر باختيارهم، وذلك لأمر ثلاثة:

الأول: لأنه لو كان كذلك، فلا وجه لترجيح رأي من امتنع على غيره، فيأمكن من كان يريد الكتابة أن يكتب؛ لأن هذا هو الذي اختاره، فمنع هؤلاء من الكتابة لا ينسجم مع فرض الاختيار.

الثاني: إن التعبير بقوله: «إئتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً»، لا يتلائم مع كون الأمر باختيارهم، بل لو كان الأمر كذلك لكان الأولى له أن يقول لهم: «من أراد أن أكتب له كتاباً لا يضل بعده فليأت بدواة وكتف، ومن لم يرد ذلك فالأمر يعود إليه»، بدلاً من أن يقول لهم ذلك الكلام الذي أوقعهم في الفتنة والنزاع.

الثالث: إن كل ما يكون طريقاً وسبيلاً لنفي الضلال لابد أن يكون واجباً؛ لأن الضلال ضد الهداية وهي واجبة قطعاً، ومن المعلوم أن بيان ما يؤدي التمسك به إلى الهداية يكون واجباً؛ وإلا

لكان النبي ﷺ مخالفاً بوظيفته، وهذا باطل قطعاً، فلا بدّ من الالتزام بأنّ الأمر على الوجوب والتحتّم لا على سبيل الاختيار، وعليه، يكفي لنا ظاهر الأمر للحكم بالوجوب كما هو واضح، فلم يبق سوى استبعاد انحراف من خالف ذلك الأمر ومنع عن كتابة الوصية، وهذا الاستبعاد لا دليل عليه، وهو أول الكلام.

المحاولة الثانية: محاولة أخرى للمازري

وقال أيضاً: «وصمم عمر على الامتناع لما قام عنده من القرائن بأنّه ﷺ قال ذلك عن غير قصد جازم، وعزمه ﷺ كان إما بالوحي وإسا بالاجتهاد، وكذلك تركه، إن كان بالوحي فبالوحي، وإلا فبالاجتهاد أيضاً، وفيه حجة لمن قال بالرجوع إلى الاجتهاد في الشرعيات»^(١).

ثلاثة وجوه لبطلان هذه المحاولة:

وأما هذه المحاولة، فإنها كأختها السابقة فاشلة أشد الفشل، وذلك للوجوه الثلاثة التالية:
الوجه الأول: إنّ هذا من صرف اللفظ عن ظاهره بلا دليل، ولا ذكر مجرد احتمال لا يصار إليه إلا مع القرينة، وهي مفقودة في المقام.

الوجه الثاني: إنّ هذه القرائن المدعاة، إما عالية مستفعاة من ظاهر الحال، وإما لفظية يدل عليها الكلام، والثانية غير موجودة قطعاً ولم يدعها أحد، فلم يبق سوى دعوى القرائن الحالية لو فرض وجودها، ومن السلم أنّ مثل هذه القرائن لم تنته إليها ويستكشفها جميع الجالسين في حينها، بل اختص ذلك بعمر بن الخطاب وحده؛ إذ لا ممتنع غيره كما هو الظاهر من الحديث، وهذا يكشف بالدليل القاطع عن عدم وجود مثل تلك القرائن.

الوجه الثالث: إنّ قوله: «كذلك تركه إن كان بالوحي فبالوحي، وإلا فبالاجتهاد أيضاً، وفيه حجة لمن قال بالرجوع إلى الاجتهاد في الشرعيات»، يحتوي على مغالطة واضحة، وهي أنّ النبي ﷺ لم يثبت عنه أنّه ترك بيان ما أراد كتابته بذلك الكتاب، بل غاية ما يمكن قوله أنّه ﷺ لم يكتب ذلك الكتاب بسبب امتناعهم، والفرق واضح بين هذين الأمرين، فالنبي ﷺ لم يتراجع عن أصل ما عزم عليه؛ لأنّ الكتابة ليست هي المطلوبة بنفسها، بل المطلوب الأصلي يتعلق بما أراد النبي ﷺ كتابته بذلك الكتاب. وتركه للكتابة لا يلزم منه تركه. لأصل ما أراد كتابته، ولا تلازم بين

الأمرين، فأين هذا من مسألة الاجتهاد في الشرعيات؟!

ثانياً: المحاولات المذكورة في تأويل منع عمر عن كتابة الوصية

المحاولة الأولى: محاولة النووي

قال النووي: «وأما كلام عمر فقد اتفق العلماء المتكلمون في شرح الحديث على أنه من دلائل فقه عمر وفضائله وديق نظره؛ لأنه خشي أن يكتب ﷺ أموراً ربما عجزوا عنها واستحقوا العقوبة عليها لأنها منصوصة لا مجال للاجتهاد فيها، فقال عمر: حسبنا كتاب الله؛ لقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، فعلم أن الله تعالى أكمل دينه فأمن الضلال على الأمة، وأراد الترفيه على رسول الله ﷺ، فكان عمر أفتقه من ابن عباس»^(١).

سنة أوجه لبيان وهن هذه المحاولة:

وهذه المحاولة واهنة جداً لسنة أوجه:

الوجه الأول: إن هذا الكلام جارٍ أيضاً في الكتاب الكريم باعتبار أنه توجد فيه أمور منصوصة ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة عليها، لعدم الفرق بين ما هو في القرآن الكريم وبين ما يريد النبي ﷺ كتابته من هذه الناحية.

الوجه الثاني: إن هذا الكلام يقتضي أن يكون عمر أفتقه من النبي ﷺ؛ لأنه إن كان النبي ﷺ يعلم بأنها من الأمور التي يعجز الآخرون عن الإتيان بها ومع ذلك فقد أراد أن يأمر بها، فهذا يعني أنه ﷺ أراد أن يجرحهم نحو العقوبة، وإن لم يكن يعلم ذلك، فهذا يعني أن عمر أفتقه من النبي ﷺ، ومن الواضح أن كلا الأمرين باطل بالضرورة لا محالة.

الوجه الثالث: إن هذا الكلام يعني أن عمر بن الخطاب أكثر رحمة ورأفة وشفقة على الأمة من النبي ﷺ؛ لأن قوله: «لأنه خشي أن يكتب أموراً ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة»، يعني أن عمر بن الخطاب قد خشي ذلك والنبي ﷺ لم يخشاه. وهذا الكلام لا يمكن التصديق به.

الوجه الرابع: قوله: «وأراد أن لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء»، إن أريد به أنه أراد ذلك اجتهاداً منه حتى مع كونه مخالفاً لما يريده النبي ﷺ، فهذا هو الانحراف والضلال بعينه؛ لأنه اجتهاد في قبال النبي ﷺ، وإن أريد به أنه أراد ذلك بعد علمه أن النبي ﷺ يريد ذلك أيضاً، فهو

مما لا دليل عليه أصلاً، بل هو مما يتنافى كلياً مع أمر النبي ﷺ بالكتابة.

الوجه الخامس: إن قوله: «وفي تركه ﷺ الإنكار ... الخ» مما لا دليل عليه بل قام الدليل على خلافه؛ لأن النبي ﷺ لم يترك الإنكار. بل هو استنكر ذلك بقوله: «قوموا عني»، وهذا ليس إقراراً لعمر، بل هو اعتراض على ما أصر عليه من الامتناع، وإلا لكان اعتراضاً منه ﷺ على الذين أصرّوا على الكتابة، وهذا مما لا ينسجم مع أمره ﷺ بالكتابة سواء كان هذا الأمر بنحو الاختيار أو بنحو الوجوب والتحتّم.

الوجه السادس: إن قوله: «فكان عمر أفقه من ابن عباس» كلام باطل لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، حيث قال ابن حجر: «وأما ابن عباس فلا يقال في حقه: لم يكتف بالقرآن، مع كونه حبر القرآن، وأعلم الناس بتفسيره وتأويله»^(١).

المحاولة الثانية: محاولة البيهقي

قال الإمام الحافظ أبو بكر البيهقي في أواخر كتابه دلائل النبوة: «إنما قصد عمر التخفيف على رسول الله ﷺ حين غلب عليه الوجد، ولو كان مراده ﷺ أن يكتب ما لا يستغنون عنه لم يتركه لاختلافهم ولا غيره»^(٢).

أربعة أوجه تثبت فشل هذه المحاولة:

وهذه المحاولة فاشلة أيضاً لوجوه أربعة، هي:

الوجه الأول: إنه لا دليل على ذلك الكلام، بل هو من التهكمات والاحتمالات التي لا تسمن ولا تغني من جوع، ولا رجة لها إلا الالتزام بعدالة عموم الصحابة التي عرفت أنه لا دليل عليها أصلاً، بل عرفت قيام الدليل على عدمها.

الوجه الثاني: إن قوله: «وقامت عنده قرينة بأن الذي أراد كتابته ليس مما لا يستغنون عنه» لا يمكن أن يصدر عن جاهل فضلاً عن من كان له أدنى معرفة؛ إذ كيف يمكن قيام القرينة على ذلك مع وجود قرينة قطعية في كلام النبي ﷺ تثبت أن ما أراد كتابته لا يمكن لأي أحد الاستغناء عنه؛ إذ قال لهم: «اثنوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً»، وهل يمكن تصور أن ما يكون

(١) فتح الباري، ج ٨، ص ١٠٢.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١١، ص ٩٠.

عاصماً من الضلال مما يستغنى عنه!!

الوجه الثالث: إنَّ وصف ابن عباس الامتناع عن كتابة ما أمر النبي ﷺ بكتابته بكونه رزية دليل قاطع على أن ما أراد النبي ﷺ كتابته يعتبر أمراً مهماً لا يمكن الاستغناء عنه، بحيث يعد الامتناع عن كتابته موجباً للرزية، وعليه يكون كلام ابن عباس ووصفه لذلك الأمر بالرزية حاكماً على كل تلك التأويلات التي لا تتعدى كونها مجرد احتمالات لا يتعقلها إلا قائلوها وحدهم لو كانوا فعلاً يؤمنون بها.

الوجه الرابع: لا دليل على أن النبي ﷺ قد ترك ذلك الأمر لأجل اختلافهم وإنما غاية ما يمكن قوله أنه ترك الكتابة، أما نفس الوصية فلم يتركها بدليل أنه أوصاهم بثلاث.

المحاولة الثالثة: محاولة الخطابية

قال الخطابي: «لم يتوهم عمر الغلط فيما كان النبي ﷺ يريد كتابته، بل امتناعه محمول على أنه لما رأى ما هو فيه من الكرب وحضور الموت، خشي أن يجد المنافقون سبيلاً إلى الطعن فيما يكتبه، وإلى حمله على تلك الحالة التي جرت العادة فيها بوقوع بعض ما يخالف الاتفاق، فكان ذلك سبب توقف عمر، لا أنه تعمد مخالفة قول النبي ﷺ، ولا جواز وقوع الغلط عليه حاشا وكلا»^(١).

ثلاثة أوجه لبيان ضعف هذه المحاولة:

ويرد على هذه المحاولة ما يلي من الأوجه:

الوجه الأول: إنه لا دليل على هذا الكلام سوى الالتزام بعدالة عمر وعدم تجويز المخالفة عليه، وهو خروج عن الظاهر بلا مبرر.

الوجه الثاني: إنَّ هذه الخشية المدعاة من عمر بن الخطاب على تقدير التسليم بها، إن كانت مبرراً شرعياً للامتناع عن تنفيذ أمر النبي ﷺ بالكتابة، فهذا يعني عدم مشروعية ما أمر به النبي ﷺ، وهذا باطل بالضرورة، وإن لم تكن كذلك، فهذا يعني مخالفة عمر بن الخطاب لما أمر به النبي ﷺ وهو العصيان والانحراف بعينه.

الوجه الثالث: إنَّ قوله: «لا أنه تعمد مخالفة قول النبي ﷺ، ولا جواز وقوع الغلط عليه حاشا

و«كلا» يستبطن الالتزام بعصمة عمر بن الخطاب، وإلا فمن أين علم بعدم جواز وقوع الغلط عليه؟!

ثالثاً: المحاولات المذكورة في تأويل قول عمر: «حسبنا كتاب الله»

المحاولة الأولى: محاولة ابن بطال

إن قول عمر بن الخطاب: «حسبنا كتاب الله» من فقاهته، قال ابن بطال: «عمر أفقه من ابن عباس حيث اكتفى بالقرآن ولم يكف بن عباس به»^(١).

تقييم هذه المحاولة:

ويرد على هذه المحاولة مايلي:

إن هنا يتم فيما لو التزمنا بأن الاكتفاء بالقرآن وحده دون ما أراد النبي ﷺ كتابته أمرٌ قد أقره النبي ﷺ، وهذا مما لا دليل عليه بل قد قام الدليل على خلافه؛ لأن ما أراد النبي ﷺ كتابته لا يمكن أن يكون خارجاً عن السنة النبوية؛ لأن السنة النبوية عبارة عن كل ما يصدر من النبي ﷺ، وهذا منه بلا إشكال، فيكون مشمولاً لأدلة لزوم الأخذ بالسنة، ولم يجزؤ أحد على القول بالاكتفاء بالكتاب دون السنة، ولأجل ذلك قال ابن حجر: «وأما قول ابن بطال عمر أفقه من ابن عباس حيث اكتفى بالقرآن ولم يكف بن عباس به، وتعقب بأن إطلاق ذلك مع ما تقدم ليس بجيد؛ فإن قول عمر: «حسبنا كتاب الله» لم يرد أنه يكفي به عن بيان السنن»^(٢)، وقال أيضاً: «وأما ابن عباس، فلا يقال في حقه لم يكف بالقرآن مع كونه حبر القرآن وأعلم الناس بتفسيره وتأويله»^(٣).

المحاولة الثانية: محاولة ابن حجر

قال ابن حجر: «فإن قول عمر حسبنا كتاب الله لم يرد أنه يكفي به عن بيان السنة، بل لما قام عنده من القرينة وخشي من الذي يترتب على كتابة الكتاب مما تقدمت الإشارة إليه، فرأى أن الاعتماد على القرآن لا يترتب عليه شيء مما خشيته. وأما ابن عباس فلا يقال في حقه: لم يكف بالقرآن مع كونه حبر القرآن، وأعلم الناس بتفسيره وتأويله، ولكنه أسف على ما فاته من البيان بالتنصيص عليه لكونه أولى من الاستنباط»^(٤).

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) نفس المصدر السابق.

وجوه خمسة لبيان فشل هذه المحاولة:

وهذه المحاولة فاشلة لوجوه خمسة نذكرها تباعاً:

الوجه الأول: إنّه لم يقم دليل واضح على أنّ عمر بن الخطاب لم يقصد بقوله: «حسبنا كتاب الله» الاكتفاء بذلك عن بيان السنة، ومجرد دعوى قيام القرينة عنده مجرد احتمال ولا نعلم ما قرينته.

الوجه الثاني: سلمنا أنّ عمر بن الخطاب لم يكن يقصد بذلك الاكتفاء بالقرآن عن بيان السنة، ولكن لم يتبين لنا أيضاً ما كان قد قصده من ذلك، كما أنّه لم يبيّن للذين اختلفوا معه في وقتها، ويقطع النزاع الذي كان دائراً بينهم في أمر الكتابة، الأمر الذي دعا النبي ﷺ إلى أن يخرجهم ويتردهم بقوله: «قوموا عني».

الوجه الثالث: إنّه من المقطوع به أنّ عمر بن الخطاب قد قصد الاكتفاء بالقرآن عن ما أراد النبي ﷺ بيانه وكتابته في تلك الحال وهو من السنة قطعاً، فصح القول بأنّه اكتفى بذلك عن السنة.

الوجه الرابع: إنّ قوله: «وخشي - أي: عمر - من الذي يترتب على كتابة الكتاب»، لازمه أنّ عمر كان أكثر خشية على الأمة من النبي ﷺ، ولا نعلم له تفسيراً غيره، وهذا مما لا يمكن تعقله أبداً.

الوجه الخامس: إنّ عمر بن الخطاب وكذا غيره من الصحابة لا يحق لهم بأي وجه الاعتراض على ما أمر به النبي ﷺ مهما كانت الدواعي والأسباب، ومهما ظهر عنده من القرائن - إن كان قد حصل ذلك بالفعل - فهي لا تصلح أن تكون مسوغاً للامتناع، بل كان من واجبه في تلك الحالة أن يعرض ما فهمه على النبي ﷺ ويستنقصر عن مراده ومقصوده؛ لأنه لا يوجد غيره أعرف بمراده منه، بدلاً من أن يصير على الامتناع، فالنبي ﷺ موجود بينهم وبالإمكان الرجوع إليه فيما أشكل بينهم.

رابعاً: المحاولات المذكورة في تأويل المراد من قولهم: (هجر)

ذكر ابن حجر في فتح الباري في مقام تأويله لهذا الحديث ما نصه: « قائل ذلك بعض من قرب دخوله في الإسلام، وكان يعهد أنّ من أشدّ عليه الوجد قد يشتغل به عن تحرير ما يريد أن يقول لجواز وقوع ذلك، ولهذا وقع في الرواية الثانية: «فقال بعضهم: إنه قد غلبه الوجد»، والهجر - بالضم ثم السكون - الهذيان، والمراد به هنا ما يقع من كلام المريض الذي لا ينتظم ولا يعتد به

لعدم فائدته، ووقوع ذلك من النبي ﷺ مستحيل؛ لأنه معصوم في صحته ومرضه لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾، ولقوله ﷺ: «إِنِّي لَا أَتَوَلَّى فِي الْغَضَبِ وَالرُّضَا إِلَّا حَقًّا»، وإذا عرف ذلك، فإنما قاله من قاله منكراً على من توقف في امتثال أمره بإحضار الكنف والدواة، فكأنه قال: كيف تتوقف؟! أظن أنه كغيره يقول الهذيان في مرضه؟! امتثل أمره وأحضره ما طلب، فإنه لا يقول إلا الحق»^(١).

وقال أيضاً: «ويحتمل أن بعضهم قال ذلك عن شك عرض له، ولكن يبعده أن لا ينكره الباقون عليه مع كونهم من كبار الصحابة، ولو أنكروا عليه لنقل»^(٢).

أربعة وجوه لبيان فشل هذه المحاولة:

وهذه المحاولة فاشلة جداً لأوجه أربعة نذكرها تباعاً:

الوجه الأول: إن هذه المحاولة تفترض أن من بين الصحابة من توقف في امتثال أمر النبي ﷺ وامتنع عن إحضار ما أمر به من الكنف والدواة، وهذا بنفسه اعتراف صريح بعصيان هؤلاء وعلى رأسهم عمر بن الخطاب ومخالفتهم لأمر النبي ﷺ؛ لأنه هر الذي صمم على الامتناع؛ وذلك باعتراف المازري حيث قال: «وصمم عمر على الامتناع».

الوجه الثاني: إن من قال ذلك إنما قاله لتبرير موقفه وهو امتناعه عن الكتابة في قبال إصرار الآخرين على الامتثال، ويؤكد ذلك الروايات التي جاءت بلفظ (هجر) بدون همزة الاستفهام، مضافاً إلى أن إثبات همزة الاستفهام لا يقتضي الإنكار؛ لأنه ينسجم أيضاً حتى مع الإقرار والاعتقاد بحصول ذلك في حق النبي ﷺ، فيحتمل أن يكون مرا- القائل هو السؤال عن حصول تلك الحالة أو عدم حصولها عند النبي ﷺ، وعليه. فلا دليل على أن من قاله قد قاله إنكاراً على من امتنع عن الكتابة.

الوجه الثالث: إن إصرار البعض من الصحابة الماضرين على الكتابة يعتبر رداً واضحاً على الذين صدرت منهم مثل هذه الكلمات كما هو واضح؛ وذلك لأن الذين أصروا على الكتابة لا يرون ذلك جائزاً في حق النبي ﷺ، ولذلك أصروا على الامتثال وحصل بينهم اللغط والاختلاف، وبهذا يبطل احتمال الثاني!!

(١) فتح الباري، ج ٨، ص ١٠١.

(٢) نفس المصدر السابق.

الوجه الرابع: إنّ الروايات تؤكد أنّ من قال: «غلبه الوجع» هو عمر بن الخطاب كما في رواية البخاري^(١) وغيره، ولا دليل على أنّ من قال: «إنه يهجر» هو شخص آخر غيره، بل يمكن القول إنّ هذه المقولة صدرت من رجل واحد وهو عمر بن الخطاب، غاية الأمر أختلف الرواة في نقلها بلفظ (هجر) تارة ولفظ (غلبه الوجع) تارة أخرى مع الالتفات إلى أنّ المراد من اللفظين معنى واحد، ومن المعلوم أنّ عمر بن الخطاب هو الذي صمم على الامتناع من كتابة الوصية، ومعه، لا مجال للقول بأنّ هذه المقولة صدرت إنكاراً على من امتنع عن الكتابة.

خلاصة القول في مجموع محاولات التأويل السابقة:

الذي يظهر بوضوح من كل تلك التأويلات التي ذكرت في توجيه ما حصل في تلك القصة، سواء ما كان منها بصدد توجيه امتناعهم عن كتابة الوصية، أم ما كان بصدد توجيه قول بعضهم: «هجر»، وقول عمر: «غلبه الوجع»، أم ما كان بصدد توجيه قول عمر: «حسبنا كتاب الله»، هو: إنّها مجرد احتمالات لم يدل عليها دليل يذكر، بل وجدنا أنّ بعضها يلزم منها لوازم فاسدة قطعاً لا تليق بساحة النبي ﷺ، والسؤال الذي ينبغي أن يطرح في المقام من كل باحث منصف هو: ما هو المانع الذي يمنع من الأخذ بظاهر الحديث، بل صريحه في مخالفة هؤلاء لأمر النبي ﷺ ورميهم إياه بما لا يليق؟ ولماذا كل هذا التكلف في كل هذه التأويلات؟

والجواب الوحيد لمثل هذا التساؤل وغيره ليس هو إلاّ الالتزام بعدالة الصحابة وعلى رأسهم هؤلاء الذين تتحدث عنهم القصة المذكورة؛ لأنّ الالتزام بظاهر الحديث لا يتلاءم مع الالتزام بعدالة الصحابة.

ولكن، لا أعتقد أنّ الباحث الموضوعي قد حصل على الإجابة المقنعة؛ لأنه بإمكانه أن يسأل مرة أخرى السؤال التالي: ما هو الوجه أساساً للالتزام بعدالة هؤلاء؟ ولم لا نعتبر مثل هذا الحديث دليلاً على عدم عدالتهم بدلاً عن تكلف التأويل؟

ولا يمكن أن يجاب على هذا التساؤل إلاّ بالقول بأنّ الأدلة الدالة على عدالة الصحابة هي التي اقتضت تأويل هذا الحديث.

ولكن هذا الجواب بنظري سوف يجرب الباحث بدوره إلى التساؤل التالي: هل أنّ أدلة عدالة الصحابة بتلك الدرجة من القوة والوضوح الذي لا يسمح بخروج هذا البعض من الصحابة عن

مدلولها، ويسمح بتأويل هذا الحديث الصريح بمخالفتهم لأمر النبي ﷺ؟
وهنا، لا أظن بالباحث المنصف أن ينتظر الجواب من أي أحد، بل يتحتم عليه أن يبحث بنفسه
وبموضوعية ومنهجية سليمة في أدلة عدالة الصحابة، وسوف يجد الجواب الصحيح والسليم
على مثل هذا التساؤل وغيره من التساؤلات الأخرى.

المقام الثاني: دراسة الحديث بقطع النظر عن نظرية عدالة الصحابة

ذكرنا سابقاً أنّ دراسة الحديث تقع في مقامين، وقد تم إلى هنا بحمده سبحانه وتعالى الكلام
في المقام الأول من هذين المقامين، وقد كان منصباً على دراسة الحديث مع الأخذ بنظر الاعتبار
الالتزام بنظرية عدالة الصحابة، وتصل النوبة الآن إلى الكلام في المقام الثاني، وهو: دراسة
الحديث المذكور بقطع النظر عن تلك النظرية.

دراسة الحديث في هذا المقام تقتضي التركيز على جهتين مهمتين:

إنّ دراسة هذا الحديث والوقوف على حقيقة الأمر فيه، لا بد أن يتم من خلال التركيز على
جهتين مهمتين فيه:

الجهة الأولى: الظهور الأولي للحديث

الذي يظهر من الحديث المتقدم، هو: إنّ النبي ﷺ عندما مرض بمرض الموت، وعلم بأنّه
سوف ينتقل إلى الرفيق الأعلى، قد أمر من كان حاضراً عنده من الصحابة في ذلك الوقت أن
يحضروا له دواءً وكتفاً لكي يكتب لهم كتاباً إذا تمسكوا به كان لهم حصناً منيعاً من الضلال
والانحراف، حيث قال لهم بصريح عبارته: «هلموا اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده»، وعندها تنازع
القوم واختصموا فيما بينهم، فمنهم من قال: «قربوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده»، ومنهم من
قال: «إنّ رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله»، وفي رواية أخرى قالوا:
«هجر رسول الله ﷺ»، وإلى غير ذلك من الألفاظ القريبة من هذا المعنى، وعلى رأس هؤلاء الذين
امتنعوا عن كتابة الكتاب هو عمر بن الخطاب.

والذي يظهر من ذلك كله، أنّ من بين الصحابة الذين كانوا يجلسون حوله في مرضه من
خالف أمر النبي ﷺ بكتابة ذلك الكتاب، بل قد تعدى الأمر إلى أكثر من ذلك، فقد رماه بعضهم بما
لا يليق بشأنه، كقوله: «هجر»، أو: «إنّه يهجر»، بل حتى: «غلبه الوجع»؛ فإنّه يؤول لا محالة إلى ما

تقدم من معاني الألفاظ الأخرى بقريظة ومناسبة المقام، وهذا مما لا يليق بشأن النبي ﷺ الذي قال عنه الله في كتابه الكريم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١).

ونتيجة لذلك الاختلاف والتنازع بحضرة النبي ﷺ فقد طردهم وقال لهم: «ذروني فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، وفي رواية أخرى قال لهم: «قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع»، وهذا يدل بوضوح على أن النبي ﷺ قد أنكر على هؤلاء الصحابة ما هم عليه من اللغط والاختلاف، وإن ذلك كان إيذاءً له ﷺ.

ثم إنه ينبغي الالتفات إلى أمر مهم يمكن استفادته من تلك الروايات المتحدثة عن تلك القصة، وهو أن الذين امتنعوا عن كتابة الوصية - وأولهم عمر بن الخطاب - إما أن يكونوا غالبية الحاضرين بحيث أصبح رأيهم هو النافذ، وإما أن يكون عمر بن الخطاب صاحب نفوذ وتسلط عليهم، الأمر الذي لم يمكنهم من مخالفته وتجاهل رأيه، وعلى كلا التقديرين، فإن هذا يعد ظاهرة خطيرة، ويثير إشكالية مهمة في كيفية الوصول إلى السنة النبوية الصحيحة وكيفية التمييز بين ما صدر منه فعلاً وما لم يصدر، ما دام أصبح ما يقوله النبي ﷺ أو يفعله من أفعال يخضع في قبوله وعدم قبوله إلى أحد ميزانين: إما القوة والتسلط، وإما الاجتهاد والرأي، الأمر الذي يجعلنا نشكك في مدى استعداد القوم في ذلك الوقت لتنفيذ ما أراه النبي ﷺ وأمر به من أوامر ووصايا، الأمر الذي يجعلنا نتقبل بسهولة ما ورد من الأخبار التي تحدثت عن تخلف بعض الصحابة وعصيائهم أمر النبي ﷺ في إنفاذ جيش أسامة، بل لعنهم من قبله، كما ورد ذلك في الملل والنحل للشهرستاني حيث قال: «والخلاف الثاني في مرضه أنه قال: جهزوا جيش أسامة، لعن الله من تخلف عنه، فقال قوم: يجب علينا امتثال أمره وأسامه قد برز من المدينة، وقال قوم: قد اشتد مرض النبي ﷺ فلا تسع قلوبنا مفارقتة والحال هذه، فنصبر حتى نبصر أي شيء يكون من أمره»^(٢).

وقضية جيش أسامة لم يتفرد بها الشهرستاني وحده، بل جاءت الإشارة إليها من غيره أيضاً فقد جاء في شرح صحيح مسلم للنووي: «قوله: وسكت عن الثالثة أو قالها فأنسيتها، الساكت ابن عباس والناسي سعيد بن جبير، قال المهلب: الثالثة هي تجهيز جيش أسامة رضي

(١) النجم ٣: ٤٠ .

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٢٠.

الله عنه»^(١).

وجاء في فتح الباري: «وقال المهلب: بل هو تجهيز جيش أسامة، وقواه ابن بطال بأن الصحابة لما اختلفوا على أبي بكر في تنفيذ جيش أسامة قال لهم أبو بكر: إن النبي ﷺ عهد بذلك عند موته»^(٢).

وإذا كان الحال كذلك في حياته فما بالك به بعد وفاته؟! ومن أين لنا أن نطمئن وتسكن نفوسنا إلى أن ما وصل من روايات عن طريق الصحابة واجتهادات لن تخضع لسياسة الانتقاء والاختيار بحسب ما يراه المتنفذون في ذلك الوقت؟ وهذا من الأمور المهمة التي يمكن من خلالها الكشف عن الأسرار والدواعي الكامنة وراء المنع من تداول الحديث وكتابته، كما أنه يدل على أن هناك منهجاً مرسوماً ومدروساً في كيفية التعامل مع الأحاديث الصادرة عن النبي ﷺ، ويؤيد ذلك كثرة الأحاديث الموضوعية والمكذوبة عليه ﷺ.

الجهة الثانية: قوله ﷺ: «كتاباً لن تضلوا بعده»

لا شك في أن الكتاب الذي أراد النبي ﷺ كتابته موجباً لكون التمسك به مانعاً من الضلال وعاصماً من الانحراف، كما أنه لا شك في أن الذي أراد بيانه في ذلك الكتاب هو شيء آخر يضاف إلى القرآن الكريم؛ وذلك لأن كون التمسك بالقرآن مانعاً من الضلال والانحراف من المسلمات والبديهيات عند جميع المسلمين، ولا يختلف في ذلك اثنان أبداً، مضافاً إلى أنه لو أراد أن يوصي بالقرآن الكريم وحده لم يبق معنى لقول عمر بن الخطاب: «حسبنا كتاب الله» كما هو واضح، فلا بد إذن من أن يكون شيئاً آخر مضافاً إلى كتاب الله.

فمن هنا، حري بكل باحث منصف من أن يسأل عن ذلك الشيء الآخر الذي أراد النبي ﷺ بيانه في ذلك الكتاب، بحيث يكون التمسك به مع القرآن مانعاً من الضلال والانحراف، وأي شيء يريده المسلم من أن يبين له الطريق والسبيل المانع من الضلال والانحراف؟ فإنها الغاية القصوى التي يبحث عنها كل إنسان مسلم.

وللوقوف على حقيقة الأمر والحصول على الجواب الوافي بالنسبة إلى السؤال المتقدم، لا بأس بذكر الاحتمالات الواردة بهذا الشأن والتي ذكرها العلماء، ونحاول أن نسلط الضوء عليها

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١١، ص ٩٤.

(٢) فتح الباري، ج ٨، ص ١٠٢.

وندرسها دراسة موضوعية بعيدة عن كل أشكال التعصب والعناد؛ لأننا بحاجة ماسة لمعرفة ما يكون التمسك به مانعاً من الضلال.

قولان في بيان المراد من الكتاب:

قد اختلف العلماء في تأويل قول النبي ﷺ: «أئتوني أكتب لكم كتاباً» على قولين:

القول الأول: إنه أراد بيان مهمات الأحكام

قال النووي في شرح مسلم: «وقيل: أراد كتاباً يبين فيه مهمات الأحكام ملخصة ليرتفع النزاع فيها ويحصل الاتفاق على المنصوص عليه، وكان النبي ﷺ همّ بالكتاب حين ظهر له أنه مصلحة أو أوجى إليه بذلك، ثم ظهر أن المصلحة تركه أو أوحى إليه بذلك ونسخ ذلك الأمر الأول»^(١).

الثاني: إنه أراد التصيّنص على الخليفة من بعده

قال النووي في شرح صحيح مسلم: «اختلف العلماء في الكتاب الذي هم النبي ﷺ به فقيل: أراد أن ينص على الخلافة في إنسان معين لئلا يقع نزاع وفتن»^(٢).
وقال ابن حجر في فتح الباري عند شرحه لهذا الحديث: «قوله: كتاباً، قيل: هو تعيين الخليفة بعده»^(٣).

بطلان القول الأول لوجوه ثلاثة:

والقول الأول من القولين المتقدمين باطل من عدة وجوه:

الأول: إن النبي ﷺ في طيلة حياته قد بيّن كثيراً من الأحكام الشرعية، فهذه السنة النبوية أمامك مليئة بتلك الأحكام، وليس من المعقول أن النبي ﷺ قد ترك بيان بعض الأحكام في طيلة حياته السابقة وأراد أن يبينها في حال مرضه وفي تلك اللحظات القليلة، وخصوصاً مع فرض كونها عاصمة من الضلال والانحراف، لأن النبي ﷺ أراد أن يبين في هذا الكتاب ما لا يضل الإنسان بعده أبداً.

الثاني: إنه على هذا الفرض يكون النبي ﷺ قد تعمد إبقاء تلك الأحكام على إجمالها من دون

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١١، ص ٩٠.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) فتح الباري، ج ٨، ص ١٠١.

أن ينص عليها لمجرد اختلافهم وتنازعهم في أمر الكتابة، وهذا يعني أنه قد ترك الباب مفتوحاً لأجل حصول النزاع والخلاف في المسائل، وهذا ينافي الغرض الذي جاء النبي ﷺ من أجله.

الثالث: إن تلك الأحكام التي أراد النبي ﷺ بيانها بذلك الكتاب، إما أن تعود إلى نفس الأحكام الموجودة في القرآن الكريم مباشرة، وحينئذ، لا حاجة لكتابتها؛ لأنها موجودة بحسب الفرض في القرآن الكريم، مع أن هذا لا يتناسب مع ما قاله عمر بن الخطاب من قوله: «حسبنا كتاب الله»، الذي يدل على أن النبي ﷺ أراد أن يبين شيئاً آخر غير كتاب الله، وإما أن يعود إلى بيان ما في القرآن من أحكام مجملة وآيات متشابهة وتفصيلها وإيضاحها والنص عليها، فهذا ليس شيئاً جديداً يمنع التمسك به من الضلال؛ إذ ما أكثر ما ورد في السنة النبوية من بيان لتلك الأحكام، ولا توجد أي خصوصية لتلك الأحكام التي أراد النبي ﷺ بيانها بحسب هذا الفرض.

وأكثر من ذلك كله، يبقى هذا القول مجرد احتمال لا يصار إليه إلا مع القرينة على ذلك، والحال أنه لا توجد أي قرينة تؤيد هذا الاحتمال.

إن قلت: إن أي قول آخر تفرضه لتعيين المراد من الكتاب يبقى مجرد احتمال أيضاً؛ لأن النبي ﷺ بحسب الفرض لم يبين ما أراد كتابته في ذلك الكتاب.

كان الجواب: أولاً: إنه إذا كان الأمر كذلك يبقى ذلك الاحتمال وارداً ولا نافي له في المقام، ولربما وجدت هناك قرائن لصالحه فيؤخذ به، ويمكن أن يدعى وجود روايات أخرى تكون صالحة لتفسير ما أراد النبي ﷺ بيانه بذلك الكتاب.

وثانياً: إنه لم يثبت أن النبي ﷺ لم يبين ما أراد كتابته بذلك الكتاب، بل غاية ما يمكن أن يقال عنه إنه ﷺ لم يكتب ما أراد كتابته بذلك الكتاب الذي أمرهم بإحضاره، لا أنه لم يبين لهم ما أراد كتابته، فقد جاء في بعض الروايات أنه ﷺ قد أوصى الحاضرين بعدة وصايا، فمن القريب جداً أنه قد أوصاهم ببعض ما كان يريد كتابته بذلك الكتاب، بل من البعيد جداً أن يترك ذلك الأمر لمجرد امتناعهم من الكتابة، ولا دليل على أن النبي ﷺ قد غض النظر عما كان يريد كتابته لأجل امتناعهم عن الكتابة؛ لأن الغرض من الكتابة هو التأكيد على ما كان يريد أن يوصي به، وكونه أقرب إلى الحفظ والصيانة من الضياع والانحراف والتزوير، وإنه إذا اختلف الناس فيما ذكره النبي ﷺ فبالإمكان الرجوع إلى ذلك الكتاب، بخلاف ما إذا كان تبليغ ذلك الأمر بمجرد القول، فإنه مضافاً إلى كونه عرضة للنسيان فهو سبب بسيط جداً لاختلاف النقل إذا أريد تعمد ذلك من

قبل البعض، فإذا أصبح أمر الكتابة غير مقدور- كما هو واقع الحال- فإن هذا لا يمنع من ذكر ذلك قولاً ومشافهةً.

ترجيح القول الثاني:

وبعد أن اتضح ما سبق يصل بنا الكلام إلى القول الثاني، وهو أن النبي ﷺ أراد أن يكتب بذلك الكتاب اسم الخليفة من بعده كما هو أحد القولين في المسألة، فنقول:

عزيزي القارئ أينما كنت وكيفما كنت، كن منصفاً مع نفسك وحلّل تلك الواقعة تحليلاً منطقياً بعيداً عن التعصب والعناد، واسأل نفسك عن الشيء الآخر الذي أراد أن يوصي به النبي ﷺ بحيث يكون التمسك به مانعاً من الضلال والانحراف، ألا يمكن حصره بأمرين:

الأول: أراد أن ينص على الخليفة من بعده، بحيث يكون إماماً للمسلمين كافة.

الثاني: أراد أن يوصي بأمر غير هذا أيّاً كان ذلك الأمر.

والاحتمال الثاني ضعيف جداً؛ لأن أي شيء تفرضه مع كتاب الله لا يصل إلى المرتبة التي يقتضي التمسك بمجموعهما موجباً للمنع من الضلال بعد كتاب الله، بخلاف النص على الإمام والخليفة من بعده؛ فإنه سوف يكون هو المرجع الوحيد في معرفة كتاب الله وبيان أحكامه لكي يتسنى للمؤمنين من التمسك به كما كان ذلك للنبي ﷺ في حياته؛ لوضوح أنه بدون ذلك لا يتسنى للمؤمنين التمسك بكتاب الله؛ لعدم تمكنهم من الاطلاع على كل ما يريده الله سبحانه وتعالى مما جاء في الكتاب الكريم، ويدل على ذلك وبشكل واضح أمران:

الأول: الاختلاف الكبير والواسع بين الأمة في كثير مما ورد فيه.

الثاني: وجود الضلال والانحراف حتى عند الذين يعتقدون بأنهم متمسكون بالكتاب الكريم، فتلك هي الفرق والمذاهب يكفر بعضها البعض الآخر.

وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على ضرورة وجود إمام معصوم يرجع إليه في كل ما يتعلق بالكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة، ويكون هادياً لهذه الأمة حتى يتسنى للأمة حينئذٍ التمسك بالكتاب الكريم، وإلا، فبدونه لا يمكن التمسك بالكتاب الكريم، بل يكون الأمر بالتمسك به حينئذٍ من قبيل التكليف بما لا يطاق.

مضافاً إلى أنه لا شيء أهم عند النبي ﷺ من أن يعين وينصب من يكون حافظاً لشريعته المقدسة التي جاء من أجلها وضحي بالغالي والنفيس في سبيل نشرها، فهل يعقل أنه بعد كل هذا

يتركها عرضةً للأهواء والاجتهادات؟!

مضافاً إلى أنه ليس من المعقول أن غير النبي ﷺ يدرك أهمية هذا الأمر، وأنه لابد من وصية بهذا الشأن والنبي ﷺ يترك الأمر سداً، فقد ثبت أن عمر بن الخطاب عندما حضرته الوفاة لم يشغل أصحابه الحال التي فيها وقالوا له: «أوص يا أمير المؤمنين، استخلف»^(١) فهل يعقل أن النبي ﷺ ترك الوصية بهذا الأمر وغيره من الصحابة يعتبره من أهم الأمور التي يجب على الخليفة أن يفعلها عند وفاته؟!

من هو الخليفة الذي أراد أن ينص عليه النبي ﷺ في هذا الكتاب؟

بعد أن تبين مما تقدم أن النبي ﷺ أراد أن يكتب في ذلك الكتاب اسم الخليفة من بعده، يأتي هنا سؤال يفرض نفسه في المقام، وهو: من هو الخليفة الذي أراد النبي ﷺ أن ينص عليه في ذلك الكتاب؟

الجواب محصور في أحد وجهين:

والجواب على السؤال المذكور يمكن حصره بأحد الوجهين التاليين:

الوجه الأول: أراد أن ينص على أبي بكر

جاء عن البيهقي أنه قال: «وقد حكى سفيان بن عيينة عن أهل العلم قبله أنه ﷺ أراد أن يكتب استخلاف أبي بكر ثم ترك ذلك اعتماداً على ما علمه من تقدير الله تعالى ذلك كما هم بالكتاب في أول مرضه حين قال وارأساه ثم ترك الكتاب وقال يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر ثم نبه أمته على استخلاف أبي بكر بتقديمه إياه في الصلاة»^(٢).

تقييم هذا الوجه:

لا يمكن الركون إلى هذا الوجه وذلك للأمور التالية:

الأمر الأول: إن هذه الدعوى تتضمن أن الله قد نص على أبي بكر بقول النبي ﷺ: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»، وهذا غير صحيح للأسباب التالية:

١- إن عمر بن الخطاب لم يحتج بذلك عندما عقد البيعة لأبي بكر، بل استدل بقوله: «إنه من

(١) صحيح البخاري، ج ٤ ، ص ٢٠٦ .

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، ج ١١ ، ص ٩٠ .

أصحاب رسول الله ثاني اثنين وهو أولى المسلمين بأمرهم»، وكان الأولى له على هذا الفرض أن يستدل بقول النبي ﷺ: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» ويقطع النزاع الذي دار بين المهاجرين والأنصار في أمر الخلافة؛ لأنه نص في ذلك ولا يستطيع أحد تأويله.

٢- إن عمر بن الخطاب قال: «بيعة أبي بكر كانت فلتة وقي الله المسلمين شرها»، حيث إنه قد وصف خلافة أبي بكر بأنها تجلب الشر على المسلمين لولا أن وقاهم الله من ذلك، وهذا لا يتناسب مع كون التمسك بذلك موجباً لنفي الضلال والانحراف الذي صرح به النبي ﷺ فيما أراد كتابته بهذا الكتاب، والذي يعني بالضرورة كونه خيراً محضاً!

٣- إنه يلزم من ذلك لازم باطل قطعاً، وهو الحكم بأن من لم يبايع أبا بكر حتى مات فإنه مات على الكفر؛ لأنه قد جحد ما أراده الله ورسوله حيث يأبى الله ورسوله - بحسب الفرض - إلا أبا بكر، وهذا يعني أن سعد بن عبادة مات على الكفر؛ فقد ثبت في الروايات الصحيحة أنه لم يبايع إلى أن مات^(١)، وكذلك بالنسبة إلى فاطمة الزهراء سلام الله عليها؛ حيث ثبت أيضاً أنها لم تبايع حتى ماتت، بل ذكر أيضاً أنها ماتت غاضبة على أبي بكر، فقد جاء في صحيح مسلم: «فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك، قال: فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت، وعاشت بعد رسول الله ﷺ ستة أشهر، فلما توفيت دفنها زوجها علي بن أبي طالب ليلاً ولم يؤذن بها أبا بكر، وصلى عليها علي»^(٢).

٤- إنه يلزم منه أيضاً الحكم بعصيان بل ارتداد علي بن أبي طالب عليه السلام ومن معه ممن لم يبايعوا أبا بكر طيلة الستة أشهر التي قيل أنه عليه السلام بايع بعدها؛ لأنه بحسب الفرض قد جحد ما كان الله ورسوله يريدونه بل لا يريدون غيره وهو أبو بكر، وهذا باطل بالضرورة كما هو واضح.

الأمر الثاني: إن هذا الاحتمال لا يتناسب مع امتناع عمر بن الخطاب من الكتابة وإصراره على عدمها؛ لأن التنصيص على استخلاف أبي بكر يتناسب تماماً مع ما يراه عمر بن الخطاب من لزوم البيعة إلى أبي بكر، وهذا هو ما كان يريده عمر بن الخطاب، وهذا واضح لمن راجع تفاصيل ما حصل في سقيفة بني ساعدة، ومن البعيد جداً أن يكون ما حصل في السقيفة من موقف لعمر بن الخطاب ورغبته في مبايعة أبي بكر كان موقفاً جديداً.

(١) راجع فتح الباري، ج ٧، ص ٩٥.

(٢) صحيح البخاري، ج ٥، ص ٨٢، صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٥٤.

الأمر الثالث: إنّه لا يتناسب مع ما قاله ابن عباس في وصفه لما حدث في ذلك اليوم بقوله: «إنّ الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب»^(١)؛ لأنّه قد وقع بحسب الفرض ما كان لله ورسوله يريدانه، والذي كان النبي ﷺ يريد أن ينص عليه بذلك الكتاب.

الأمر الرابع: إنّ ما أراد النبي ﷺ كتابته بهذا الكتاب أمراً يمنع التمسك به من الضلال والانحراف ويكون عاصماً منهما مضافاً إلى كتاب الله تعالى ومن المعلوم أنّ هذا يقتضي أن يكون أبو بكر عالماً بالكتاب الكريم بحيث لا تخفى عليه خافية منه، وهذا ما لا يتصف به إلا المعصوم المسدد من الله سبحانه وتعالى والمطهر تطهيراً وهو غير أبي بكر قطعاً.

الوجه الثاني: أراد أن ينص على علي بن أبي طالب عليه السلام

تعين هذا الوجه لخمس قرائن:

وهذا الوجه هو الراجح بل هو المتعين وذلك للقرائن التالية:

القرينة الأولى: إنّ إصرار عمر بن الخطاب على الامتناع عن كتابة ما أراد النبي ﷺ كتابته يكشف عن كونه يدرك جيداً أنّ النبي ﷺ أراد أن ينص بذلك الكتاب على الخليفة من بعده؛ لأنّ هذا الأمر من أول الأمور التي تتبادر إلى ذهن الإنسان في مثل تلك الحالة، كما أنه يدرك جيداً أنّ النبي ﷺ لو أراد أن يوصي لأحد بهذا الشأن لما تعدى ذلك علي بن أبي طالب عليه السلام؛ وذلك للاهتمام الشديد الذي كان النبي ﷺ يوليّه لعلي بن أبي طالب عليه السلام على مرأى ومسمع الصحابة وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، ومن المعلوم أنّ هذا مما لا يرتضيه عمر بن الخطاب نفسه، والتاريخ شاهد على ذلك لمن أراد قراءته بموضوعية.

القرينة الثانية: التطابق أو الترابط بين ما قاله النبي ﷺ: «إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعدى: الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»^(٢)، وبين قوله ﷺ: «أنتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً»؛ فإنّه من الواضح أنّ المضمون في الحديثين واحد؛ إذ في الحديث

(١) صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٣٨.

(٢) مسند أحمد، ج ٣، ص ٥٩.

الأول قد بين أن التمسك بالثقلين - كتاب الله وعترته أهل بيته - عاصم من الضلال، وفي الحديث الثاني أراد أن يكتب بذلك الكتاب ما يكون التمسك به عاصماً من الضلال أيضاً، وهو غير كتاب الله تعالى قطعاً بقريظة قول عمر بن الخطاب: «حسبنا كتاب الله» كما مضى مفصلاً فتعين أن يكون ذلك الشيء الآخر هو النص على علي بن أبي طالب عليه السلام.

القرينة الثالثة: إن التمسك بغير المعصوم والعالم بما في كتاب الله يستحيل أن يكون عاصماً من الضلال؛ لأن الضلال ضد الهدى والحق والسير على الطريق الصحيح والصراف المستقيم، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^(٢)، ومن المعلوم أن ليس كل ما اعتقدناه هدئاً أو حقاً أو صراطاً مستقيماً هو كذلك فعلاً، فلا بد أن يكون العاصم من الضلال معصوماً ومنزهاً من الذنب والرجس وقد طهره الله تطهيراً، وأن يكون مقياساً للحق والهدى، وهو ليس إلا علي بن أبي طالب عليه السلام؛ فقد روى الهيثمي: «عن أبي سعيد يعني الخدري قال: كنا عند بيت النبي ﷺ في نفر من المهاجرين والأنصار فقال: ألا أخبركم بخياركم بخياركم قالوا: بلى، قال: الموفون المطيبون إن الله يحب الموفى التقى ، قال: ومر علي بن أبي طالب، فقال: الحق مع ذا الحق مع ذا»، وفي رواية أخرى: «علي مع الحق أو الحق مع علي»^(٣).

وروى الخطيب البغدادي: «عن أبي سعيد التميمي عن أبي ثابت مولى أبي ذر قال: دخلت على أم سلمة فرأيتها تبكي وتذكر علياً، وقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: علي مع الحق والحق مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض يوم القيامة»^(٤).

القرينة الرابعة: إن النبي ﷺ قد نص في أكثر من مورد وواقعة على علي بن أبي طالب عليه السلام ونصبه بذلك إماماً وخليفةً للمسلمين من بعده، وقد مر الكثير من الأحاديث والروايات الصحيحة التي تثبت ذلك، وأن غاية ما أراده في هذه الواقعة هو توثيق ذلك كتابةً لكي لا يحصل التزوير

(١) يونس: ٣٢.

(٢) الفاتحة: ٦ و ٧.

(٣) مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٢٣٤، و ٢٣٥، تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٣٢٢، تاريخ دمشق، ج ٤٢، ص ٤٤٩.

(٤) تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٣٢٢، تاريخ دمشق، ج ٢٠، ص ٣٦١، و ج ٤٢، ص ٤١٩، و ص ٤٤٩.

والتحريف في ما قاله سابقاً.

القرينة الخامسة: إنّه من المستحيل عقلاً أن يكون النبي ﷺ قد امتنع فعلاً عن بيان ما يكون عاصماً لأمته من بعده من الضلال والانحراف لأجل الامتناع عن الكتابة؛ إذ من الواضح الجلي أنّ الغرض الأساسي يرتبط حتماً بما يريد النبي ﷺ كتابته بذلك الكتاب لا مجرد الكتابة، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من افتراض أن النبي ﷺ إما قد بينه بعد ذلك أو كان قد بينه سابقاً ولكنه أراد تأكيده هنا بالكتابة أو كلا الأمرين معاً، ولا شيء غير النص على علي بن أبي طالب عليه السلام يكون عاصماً من الضلال والانحراف وقد بينه النبي ﷺ سابقاً بقوله: «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

شبهة أن امتناع البعض عن الكتابة لا يبرر ترك الكتابة:

وأما ما يثار من شبهة حول هذه الدعوى مفادها أن امتناع هؤلاء عن الكتابة في هذا الوقت لا يمنع النبي ﷺ من أن يأمر علي بن أبي طالب عليه السلام بكتابة ذلك الكتاب، ثم الاحتجاج به على تنصيبه، فجوابها كالتالي:

إنّ من يطرح هكذا شبهة فهو إنّما يريد الجدل والمغالطة ليس إلّا، وإلّا فالتاريخ يشهد بكل وقائعه أن هناك جبهتين واضحتين ينتمي إليهما المسلمين منذ عهد النبي ﷺ إلى ما بعد وفاته، جبهة أهل البيت عليه السلام ومن معهم من جهة، وجبهة أخرى تقف في قبالهم من جهة أخرى، وما بينهما أناس لا حول لهم ولا قوة، ولا توجد جهة قوية وصاحبة نفوذ يمكن الرجوع إليها لتكون حكماً عادلاً يمكن الرجوع إليها في مثل هذه الأمور، وإذا كان الأمر كذلك، فما فائدة كتاب يكون بيد علي بن أبي طالب عليه السلام يدل على الوصية له، والدليل على ذلك أنهم اجتمعوا في السقيفة وقرروا البيعة لأبي بكر من دون الرجوع إلى أهل البيت عليه السلام والاستفسار منهم بخصوص هذا الأمر، ومن هنا كان النبي ﷺ حريصاً كل الحرص على أن يكتب ذلك الكتاب بمرأى ومسمع من الجبهة المخالفة؛ لأنّه سوف يكون أبلغ في الاحتجاج وأكثر أثراً، بل ربما منع ذلك الجبهة المخالفة حتى من مجرد التفكير بالمخالفة فضلاً عن المخالفة الفعلية، ولأجل ذلك صمموا على عدم حصول الكتابة أمام الحاضرين؛ لأنهم كانوا يدركون جيداً أنّه لو كتب ذلك الكتاب لكان مانعاً قوياً يحول دون تنفيذ ما يصبون إليه؛ لأنّ تحريف أو تأويل ما هو مكتوب أصعب بكثير ممّا هو مسموع، ومن هنا، يمكن القول بأنّ هذه الحادثة قد كشفت وبشكل واضح عن أهم رموز تلك

الجبهة المخالفة وهو عمر بن الخطاب، والذي كان مصمماً على الامتناع عن الإتيان بالدواة والكف الذين أمر رسول الله ﷺ بإحضارهما ليكتب لهم ذلك الكتاب الذي لا يضلون بعده أبداً، ولعمري كيف فرط هؤلاء بما يتفهم من الضلال إن لم يكن ثمنه إلا الدنيا والملك والسلطان؟!

والذي يدعي عدم وجود تلك الجبهة المخالفة، يكفيه إلقاء نظرة سريعة على التاريخ والتأمل في مجمل أحداثه ابتداءً بما دل على بغضه والنيل منه من قبل الكثيرين، الأمر الذي دعا الرسول ﷺ إلى أن يوبخ على هذا الأمر ويحذر منه في أكثر من مورد، فقد جاء عنه ﷺ أنه قال: «يا علي، طوبى لمن أحبك وصدق فيك، وويل لمن أبغضك وكذب فيك»^(١).

وروى الهيثمي في مجمع الزوائد: «عن أم سلمة قالت: أشهد أني سمعت رسول الله ﷺ يقول من أحب علياً فقد أحبني ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أبغض علياً فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله»^(٢).

وجاء في صحيح مسلم عن علي عليه السلام قال: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي الأمي ﷺ إلي أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق»^(٣)، حتى أصبح بغضه عليه ميزاناً لمعرفة المنافق في ذلك الزمان، ومروراً بتجاهلهم له عند اجتماعهم في السقيفة وانشغاله بتجهيز رسول الله ﷺ، وكأنهم قد تناسوا المنزلة التي يحظى بها عند رسول الله ﷺ، والأحاديث الصحيحة الدالة على ذلك كثيرة جداً وقد مرت فلا حاجة إلى إعادتها، وانتهاءً بالخروج عليه في معركتين كبيرتين، وهما معركة الجمل ومعركة صفين، فهل بعد هذا كله يمكن لأحد أن ينكر وجود الجبهتين اللتين أشرنا لهما؟ وما أحسب ذلك إلا عناداً ومكابرة.

فبعد كل هذا، أينفع الكتاب الذي لا يعلم به إلا علي بن أبي طالب عليه السلام ومن كان يقر له بالإمامة والنص إذا لم تكتبه الجبهة المخالفة بأيديها وتشهد عليه بأنفسها؟!!

النتيجة النهائية للبحث في هذا الحديث:

إن الذي يتأمل في هذه القصة وينظر إليها نظرة موضوعية بعيدة عن كل عصبية أو تبين

(١) المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ١٢٥، وقال عنه: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(٢) مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٢٢، وقال عنه: «رواه الطبراني وإسناده حسن».

(٣) صحيح مسلم، ج ١، ص ٦١.

مسبق، يجد بوضوح أن جملة من الصحابة الذين كانوا قد اجتمعوا بحضرة النبي ﷺ في مرضه قد عصوه وخالفوا أمره عندما طلب منهم أن يأتوا له بدواة وكنف لكي يكتب لهم كتاباً لن يضلوا بعده أبداً، لكنهم حرموا أنفسهم والأجيال التي تأتي من بعدهم من ذلك الكتاب الذي يكون عاصماً لهم ولغيرهم من الضلال والانحراف، ويا ليتهم اكتفوا بذلك، بل قاموا بتبرير فعلتهم هذه بما هو أشنع؛ فقد رماه بعضهم بالهجر والهديان، والغريب في الأمر أن منهم من استهون على نفسه عصيان أمر النبي ﷺ ومخالفته، ولم يجرؤ على مخالفة ما أصرَّ عليه عمر بن الخطاب من الامتناع عن تنفيذ الأمر، فأى كارثة وأي مصيبة قد حلت بالمسلمين بعد حرمانهم من ذلك الشيء الذي يكون عاصماً لهم من الضلال والانحراف؟

وخير ما يعبر عن هذه الكارثة العظمى ما جاء على لسان ابن عباس في البخاري حيث قال: « إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب لاختلافهم ولغطهم»^(١).

هذا هو الظاهر الجلي والواضح من هذا الحديث لكل من درسه بموضوعية بعيداً عن الهوى والتعصب والانقياد الأعمى وراء الأهواء والأذواق الكيفية، ولولا مثل هذا الوضوح في الظهور لما وقع الاختلاف الكبير في كيفية تأويل ما حدث في تلك القصة، وقد اتضح لك أن كل تلك التأويلات لا تخضع لأي ضابطة علمية يمكن الاعتماد عليها.

أسئلة موضوعية تتطلب أجوبة موضوعية:

ومن هنا، نجد أن من حق كل باحث موضوعي يريد إعادة النظر في المنهجية المعتمدة سلفاً في كيفية تقييم تلك الأحداث والوقائع، والتعامل معها بحيادية تامة ومن دون أي تبين مسبق أن يبحث عن الجواب المقنع والشفافي لكثير من الأسئلة، التي تفرض نفسها في المقام وغيره، وهي كالتالي:

السؤال الأول: ما هو الشيء الذي أراد النبي ﷺ كتابته بهذا الكتاب الذي يكون التمسك به مانعاً من الضلال والانحراف؟!

السؤال الثاني: هل يعقل أن ما ذكر من تبريرات وتوجيهات للامتناع عن كتابة ذلك الكتاب

يكون كافياً لحرمان الأمة بكاملها من تبيين ذلك الشيء الذي يكون عاصماً من الضلال!؟

السؤال الثالث: هل يعقل أن النبي ﷺ الذي جاء رحمة للعالمين ولأجل هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور وبيان كل ما من شأنه أن يعصمهم من الضلال والانحراف، يغض النظر عن كل ذلك لمجرد أن بعضهم قد امتنع عن كتابة الكتاب، مع العلم أنه إذا امتنعت الكتابة لأجل ما حصل فلا يوجد ما يمنع من بيان ذلك ولو مشافهة!؟

السؤال الرابع: هل أن النبي ﷺ قد بين ما أراد كتابته بذلك الكتاب أم أنه لم يبينه؟

السؤال الخامس: هل يعقل أن ما أراد النبي ﷺ كتابته ليكون عاصماً من الضلال والانحراف هو مجرد بيان بعض الأحكام الشرعية!؟ وهل يعقل أن النبي ﷺ عدل عن تبليغ تلك الأحكام!؟ وهل يعقل أن النبي ﷺ سكت طيلة هذه الفترة من عمره عن تلك الأحكام، واختار تبليغها في هذه الفترة بالذات!؟

السؤال السادس: ما هو الأمر المهم الذي يكون أعظم من ذلك الشيء الذي يكون عاصماً من الضلال والانحراف والذي يجعلنا نترك الأخذ بظاهر الحديث ونحاول تأويله بما عرفت من التأويلات التي لا تعدو كونها تخرصات وتخمينات، بدلاً من أن نبحث بصدق عن ذلك الشيء الذي يمنع التمسك به من الضلال والانحراف!؟

السؤال السابع: هل يمكن للإنسان المسلم المنصف أن يربط بين قول النبي ﷺ: «أنتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده» وبين قوله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً»، ويجعل الحديث الثاني مفسراً لما أراد النبي ﷺ كتابته بذلك الكتاب!؟

السؤال الثامن: هل يحق للإنسان المسلم أن يسأل عن الدليل الذي اقتضى لزوم تأويل هذه الأحاديث والخروج عن ظاهرها!؟

السؤال التاسع: هل أن الالتزام بنظرية عدالة عموم الصحابة يكفي للجواب عن كل هذه التساؤلات!؟ أو أنه يحول دون طرح مثل هذه التساؤلات!؟ وهل أن أدلة عدالة الصحابة بتلك الدرجة من القوة الموجب لتأويل هذه الأحاديث التي تخالفها!؟ ألا يجوز العكس علمياً!؟ ألم يكن حري بالباحث أن يبحث بدقة وعمق وموضوعية في أدلة تلك النظرية بدلاً من التسليم بها بشكل أعمى!؟

المورد الثاني: حديث الحوض المتواتر

ذكرنا سابقاً إن الالتزام بنظرية عدالة الصحابة يواجه مشكلة صعبة على صعيد التطبيق على بعض الروايات التي تخالف بمضمونها هذه النظرية مخالفة صريحة وواضحة، وقد انتهينا من البحث في المورد الأول، ويقع البحث الآن في المورد الثاني منها والمتمثل بما يسمى بـ «حديث الحوض».

يعتبر حديث الحوض المتواتر- والذي نقلناه بجميع صيغه التي ورد فيها عند البحث عن أدلة بطلان نظرية عدالة الصحابة- من الأحاديث التي وقعت مورداً للخلاف والاختلاف في كيفية التوفيق بينه وبين ما التزم به من عدالة عموم الصحابة، وذكرت في هذا المجال عدة تأويلات، سوف نحاول استعراضها جميعاً وتقييمها من خلال مقارنتها بمدلول هذا الحديث، ونبين مدى تماميتها أو عدم تماميتها.

تأويلات الحديث وبيان المراد منه:

اختلفت كلمات القوم في بيان المراد من الحديث اختلافاً كثيراً، وذكروا له عدة تأويلات، وفيما يلي نستعرض أهم تلك الأقوال والتأويلات، ثم نحاول عرضها على جميع صيغ الحديث التي ورد فيها ليتبين مدى صحتها أو عدم صحتها.

التأويل الأول: أن يكون المراد بهم أهل الذنوب والمعاصي

وهو ما ذهب إليه ابن التين حيث قال: «يحتمل أن يكونوا منافقين أو مرتكبي الكبائر»^(١)، واستدل له بحمل كلمة الارتداد في الحديث على الارتداد عن الاستقامة والطريق الصحيح، فيكون المراد بهم أهل المعاصي.

وقال البيضاوي: «ليس قوله: «مرتدين» نصاً في كونه مرتداً عن الإسلام، بل يحتمل ذلك ويحتمل أنهم عصاة المؤمنين المرتدون عن الاستقامة، يبدلون الأعمال الصالحة بالسيئة»^(٢).

وقال النووي: «وقيل: هؤلاء- أي: المرتدين- صنفان، أحدهما: عصاة مرتدون عن الاستقامة لا عن الإسلام، وهؤلاء يبدلون للأعمال الصالحة بالسيئة. والثاني: مرتدون إلى الكفر حقيقة

(١) فتح الباري، ج ١١، ص ٣٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٤.

ناكسون على أعقابهم»^(١)، واستدل له بأن لفظ التبديل الوارد في صيغ الحديث يشمل كلا الصنفين: من كان مستقيماً وانحرف، ومن كان مسلماً وكفر.

وخلاصة الدليل على هذا التأويل: إن لفظ الارتداد كما يحتمل أن يراد منه ظاهره وهو الكفر والخروج عن الإسلام، كذلك يحتمل أن يراد به مجرد الخروج عن طريق الاستقامة، والثاني هو الذي يجب حمل الحديث عليه.

ضعف هذا التأويل لأسباب أربعة:

السبب الأول: إن مجرد كون لفظ الارتداد مردد بين هذين المحتملين لا يكفي لكونه دليلاً على صحة هذا التأويل ما لم تكن هناك قرينة تعين أحد هذين المحتملين.

السبب الثاني: إن الظاهر من لفظ الارتداد عندما يطلق بدون قرينة هو الارتداد عن الإسلام والدين كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾^(٢).

السبب الثالث: إن حمل لفظ الارتداد على الخروج عن الاستقامة لأجل الذنب وتبديل الأعمال الصالحة بالسبيئة يلزم منه الحكم بالردة على عموم المسلمين؛ لأن كافة الناس إلا من عصم الله مذب عاص له.

السبب الرابع: إن المذب تشمله شفاعة النبي ﷺ، وبعض الأحاديث ورد فيها: «يؤخذون إلى النار فأقول: أصحابي، فيقال: لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن غير بعدي»، وهذا يعني أن النبي ﷺ قد رفع اعتراضه في أخذهم إلى النار ولم يعمل شفاعته فيهم، ويؤكد ذلك ما ذكره القاضي حيث قال: «ولا يقول ذلك - أي: سحقاً سحقاً - في مذنب الأمة، بل يشفع لهم ويهتّم لأمرهم»^(٣).

التأويل الثاني: أن يكون المراد بهم أهل البدع والضلالة

وهذا النحو من التأويل هو الذي ذهب إليه الداودي، حيث قال: «لا يمتنع دخول أصحاب الكبائر والبدع في ذلك»^(٤).

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٥، ص ٦٤.

(٢) المائدة: ٥٤.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٥، ص ٦٤.

(٤) راجع: فتح الباري، ج ١١، ص ٣٣٣.

ضعف هذا التأويل لقرينتين:

القرينة الأولى: إن كان ذلك لبيان المراد من لفظ الارتداد الذي ورد في الحديث مع الالتزام بظاهر الحديث في كون المقصود به هم أصحابه الذين كانوا معه، فهذا يعني الالتزام بضلال وانحراف بعض الصحابة .

وإن كان المراد به الإخبار عن أهل البدع والضلالة من المسلمين، الأعم من الذين عاشوا في زمنه ﷺ والذين يأتون من بعده إلى يوم القيامة، فيلزم منه أيضاً القول بضلال وانحراف بعض الصحابة؛ إذ لا معنى لإخراجهم من عموم الحديث.

وإن أريد به أهل البدع والضلالة من المسلمين الذين يأتون من بعده ﷺ إلى يوم القيامة من دون أن يكون شاملاً للصحابة، فهو مخالف لظاهر الدليل جداً، بل مخالف لصريحه في أن المراد بمن أخبر عنهم النبي ﷺ بهذا الحديث هم من أصحابه الذين عاشوا في زمنه، وقد نقلنا القرائن القطعية الدالة على ذلك.

القرينة الثانية: إن الالتزام بكون المراد به أهل البدع والضلالة من أمته، يلزم منه الحكم على الغالبية العظمى من المسلمين إلا القليل منهم بأنهم ضالّون مبدعون، وذلك بقرينة قوله: «فلم أراه يخلص منهم إلا كمثل همل النعم»، وهذا مما لا يلتزم به القائل نفسه.

التأويل الثالث: أن يكون المراد بهم المنافقين

قال ابن التين: «يحتمل أن يكونوا منافقين»^(١).

وقال النووي في ذيل هذا الحديث: «هذا مما اختلف العلماء في المراد به على أقوال، أحدها أن المراد به المنافقون والمرتدون»^(٢).

واستدل له بما يلي:

أولاً: إن المنافقين من جملة الأمة فيحصلون على سيماء الأمة.

ثانياً: إن المنافقين إذا أظهروا النفاق فقد غيروا ما كانوا عليه زمن النبي ﷺ من عدم اظهارهم

النفاق.

(١) راجع فتح الباري، ج ١١، ص ٣٢٣ .

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، ج ٣، ص ١٣٦ .

وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة أيضاً حيث قال: «ومنهم من ثبت على النفاق، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ...﴾ الآية ﴿١﴾، فهؤلاء هم الذين يختلجون دونه»^(١).

واستدل له أنهم قلة للقرائن التالية:

أولاً: قوله: أصحابي بالتصغير، فإنه يدل على قلة عدد المرتدين منهم.

ثانياً: قوله: «ليردن عليّ أقوام»، فلو كان أرادهم جميعاً لقال: «لتردن عليّ» بدون لفظ أقوام.

ثالثاً: إن إرادة الكثرة من الذين أخبر النبي ﷺ عن ارتدادهم من الصحابة لا يتناسب مع قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾^(٢)، وقد كان عددهم ألفاً وخمسمائة نفر، فكيف يجوز أن يرضى الله عز وجل عن أقوام ويحدهم ويضرب لهم مثلاً في التوراة والإنجيل، وهو يعلم أنهم سيرتدون على أعقابهم بعد رسوله ﷺ؟

تقييم هذا النحو من التأويل:

أولاً: مع ابن التين والنووي في تأويلهما

أما تأويل ابن التين والنووي، فإنه ممّا لا يمكن الأخذ بهما لجهتين:

الجهة الأولى: إن كون المنافقين من جملة الأمة لا يستلزم حصولهم على سيماء الأمة؛ لأن تلك السيماء إنما هي سيماء من أثر العبادة والوضوء، وليس المقصود بحسب الرواية أن الارتداد قد وقع لهؤلاء، بل إنّه وقع لغيرهم. والدليل على ذلك ما أخرجه مسلم بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ترد عليّ أمتي الحوض وأنا أذود الناس عنه كما يذود الرجل إبل الرجل عن إبله، قالوا: يا نبي الله! أتعرفنا؟ قال: نعم، لكم سيماء ليست لأحد غيركم، تردون عليّ غرى محجلين من آثار الوضوء، وليصدن عني طائفة منكم فلا يصلون، فأقول: يا رب! هؤلاء من أصحابي، فيجيبني ملك فيقول: وهل تدري ما أحدثوا بعدك؟»^(٣).

وفي هذا الحديث دلالة واضحة على أن المرتدين الذين أخبر عنهم النبي ﷺ لا يصلون إلى الحوض، ولا يوجد فيه أي دلالة على أن سيماهم كسيماء غيرهم من الذين يردون عليه الحوض.

(١) تأويل مختلف الحديث، ص ٢١٨.

(٢) الفتح: ١٨.

(٣) صحيح مسلم، ج ١، ص ١٥٠.

وبعبارة أخرى: إنَّ النبي ﷺ بعد أن بين سيماء المؤمنين التي عن طريقها يتم معرفتهم ذكر لمن كان يتحدث معه من أصحابه أنَّ هناك أناساً من أصحابه لا يصلون إلى الحوض، وهذا يدل على أنَّ الذين لهم تلك السيماء هم من المؤمنين الذين يردون عليه الحوض، وأمَّا الذين لا يصلون إلى الحوض، فلم يرد في كلام النبي ﷺ أنَّ لهم تلك السيماء.

الجهة الثانية: إنَّ المقصود بالتغيير والتبديل الذي ورد في كلام النبي ﷺ هو التغيير والتبديل في الدين والشريعة لا في إظهار النفاق وعدمه، والوجه في ذلك هو قوله: «إنَّك لا تدري ماذا أحدثوا بعدك»؛ فإنَّ هذا يدل على إحداث أمر جديد يرجع إلى الدين لا إلى نفس الشخص، والمنافقون لم يكونوا قد غيروا في دينهم شيئاً لم يكونوا عليه، بل استمروا على نفاقهم، ومجرد إظهارهم ذلك بعد زمن النبي ﷺ لا يعد تغييراً في الدين، وإنما هو تغيير لحالة من حالاتهم.

ثانياً: مع ابن قتيبة في تأويله

وأما ما ذهب إليه ابن قتيبة، فهو باطل أيضاً؛ لعدم صلاحية ما ذكره من القرائن لإثبات قلة العدد.

بطلان القرينة الأولى المدعاة:

أما ما يتعلق بالقرينة الأولى، فيرد عليه بالنسبة إليها:

أولاً: إنَّ لفظ (أصحابي) لم يرد في عموم الروايات، بل ورد في بعضها وهو أقل من الروايات التي وردت بلفظ أصحابي، وعليه، فيحتمل أن يكون ذلك من الراوي لا من كلام النبي ﷺ. ومع هذا الاحتمال لا يصلح لأن يكون قرينة على قلة العدد، نعم، هو محتمل القرينية، وقد تقدم سابقاً أنَّ هذه الروايات لا يمكن الاستدلال بها لمعارضتها بما هو أقوى منها دلالة.

وثانياً: إنَّ بعض الروايات قد ورد فيها قرينة قطعية تؤكد على أنَّ المرتدين هم الغالبية العظمى وليس عدداً قليلاً، وهي قوله ﷺ: «فلا أراه يخلص منهم إلا كمثل همل النعم» ولا شك أنَّه عند التعارض يؤخذ بما هو قطعي الدلالة.

بطلان القرينة الثانية المدعاة:

وأما ما يتعلق ببطلان القرينة الثانية، فهو:

أولاً: إنَّ لفظ (أقوام) يدل على الكثرة لا القلة؛ لأنَّه جمع كثرة للفظ (قوم) كما هو واضح، كما أنَّ الظاهر من لفظ (أقوام)، هو: أنَّ هناك فئات متعددة ترد على النبي ﷺ ويحال دونها ودونه لا أنَّهم فئة

قليلة، مع أننا لا نقول بأن جميعهم ارتدوا، فلا معنى لقوله: «ولو كان أرادهم جميعاً... الخ».
وثانياً: إن إرادة الكثرة لا يتوقف على حذف لفظ (أقوام) والاقتصار على قوله: «لتردن علي الحوض»، وإنما يتوقف على ذلك فيما لو أراد استيعاب الجميع.

بطلان القرينة الثالثة المدعاة:

وأما ما يتعلق ببطلان القرينة الثالثة، فهو:

أولاً: لا دلالة في الآية على أن كل الصحابة موضع رضا الله تعالى؛ إذ إن الآية قالت: «رضي الله عن المؤمنين» ولم تقل: «رضي الله عن الذين بايعوا تحت الشجرة»، وهذا يدل على أن موضوع الرضا هو إيمان المبايعين لا مجرد كونهم بايعوا تحت الشجرة وإن لم يكونوا مؤمنين، وإلا نقول له مثل ما قال في القرينة الثانية أنه لو أراد الرضا عن الذين بايعوا تحت الشجرة لحذف لفظ المؤمنين؛ إذ لا حاجة له حينئذٍ.

وثانياً: إن هذه الآية على تقدير تمامية دلالتها فهي مخصصة قطعاً بآيات كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾^(١)، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الأخرى التي تتحدث عن المنافقين.

وثالثاً: إن هذا مشروط بالدوام على الالتزام بالبيعة وأن لا يتعقبها نكاح لها، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢)، فلماذا إذن يؤخذ ببعض الكتاب ويترك بعضه الآخر؟!

ورابعاً: إن الأصحاب أنفسهم لم يكن مرتكزاً عندهم أنهم غير مشمولين بهذا الحديث لكونهم من أصحاب بيعة الشجرة، ويدل على ذلك ما أخرجه البخاري عن العلاء بن المسيب، عن أبيه قال: «لقيت البراء بن عازب فقلت له: طوبى لك، صحبت النبي وبايعته تحت الشجرة، فقال: يا بن أخي، إنك لا تدري ما أحدثناه بعده». وقال البخاري: «فكان ابن مليكة يقول: اللهم نعوذ بك أن نرجع على أعقابنا ونفتن عن ديننا»^(٣).

(١) التوبة: ١٠١ .

(٢) الفتح: ١٠ .

(٣) صحيح البخاري، ج ٥، ص ٦٦.

التأويل الرابع: أن يكون المراد بهم المرتدين من أمة الدعوة

جاء عن ابن حجر أنه قال: «وقيل: هو على ظاهره من الكفر، والمراد من أمتي أمة الدعوة لا أمة الإجابة»^(١)، ورجح بقوله في حديث أبي هريرة فأقول: بعداً لهم وسحقاً، ويؤيده كونهم خفي عليه حالهم ولو كان من أمة الإجابة لعرف حالهم»^(٢).

ثلاثة قرائن ترد هذا التأويل:

القرينة الأولى: إن كان المقصود من قوله: «خفي عليه حالهم» هو عدم اطلاعه على أعمالهم وأفعالهم بعد وفاته، فحينئذٍ لا يفرق بين أمة الإجابة وأمة الدعوة؛ لأن الارتداد بحسب الفرض قد وقع بعد وفاة النبي ﷺ كما نطق بذلك الحديث، فخفاء حالهم عنه لا يصلح أن يكون مؤيداً لما قيل، وإن كان المقصود عدم معرفتهم بأعيانهم، فيرده ما جاء في الروايات من أنه قال: «حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم»، وفي رواية أخرى: «أعرفهم ويعرفونني»، وكذلك ما ورد في بعض الروايات من التعبير بقوله: «ممن صحبني ورآني»^(٣)، وهذا ما أشار إليه ابن حجر بقوله: «وهذا يرد: قوله في حديث أنس: حتى إذا عرفتهم، وكذا في حديث أبي هريرة»^(٤). ومن الواضح أن هذا التعبير لا يتناسب مع حمله على أمة الدعوة؛ لأنه لا أحد منهم قد رأى النبي أو رآه النبي ﷺ.

فهذه الروايات وغيرها تدل بوضوح على أن المراد بالحديث أمة الإجابة، أي أصحابه لا أمة الدعوة.

القرينة الثانية: إن قوله ﷺ: «بعداً لهم وسحقاً» لا يصلح أن يكون دليلاً على أن المقصود بهم أمة الدعوة لا أمة الإجابة، لعدم الفرق بينهما من هذه الناحية؛ إذ إن من ارتد عن الإسلام ومات على ذلك لا تناله شفاعة النبي ﷺ حتى ولو كان من أمة الإجابة.

(١) يقصد بـ(أمة الدعوة) عموم المسلمين، وبـ(أمة الإجابة) خصوص الصحابة الذين كانوا في عهد النبي ﷺ.

(٢) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٢.

(٣) مسند أحمد، ج ٥، ص ٤٨، وص ٥٠، فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٢ ثم قال: «وسنده حسن»، المصنف لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٤١٥.

(٤) فتح الباري، ج ١١، ص ٢٢٢.

القرينة الثالثة: إنَّ حمل الحديث على أمة الدعوة لا أمة الإجابة مخالف لما ورد في الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «إِنَّهُ أَتَى الْمَقْبَرَةَ فَسَلَّمَ عَلَى أَهْلِ الْمَقْبَرَةِ فَقَالَ: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ دَارُ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَآخِقُونَ، ثُمَّ قَالَ: وَدِدْتُ إِنَّا قَدْ رَأَيْنَا إِخْوَانَنَا، قَالَ: فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَلَسْنَا بِإِخْوَانِكَ؟ قَالَ: بَلْ أَنْتُمْ أَصْحَابِي وَإِخْوَانِي الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدَ، وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ لَمْ يَأْتِ مِنْ أُمَّتِكَ بَعْدَ؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا كَانَ لَهُ خَيْلٌ غَرَّ مَحْجَلَةٌ بَيْنَ ظَهْرَانِي خَيْلٌ بِهِمْ دَهْمٌ، أَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهَا؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غَرًّا مَحْجَلِينَ مِنْ أَثَرِ الْوَضُوءِ، وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ، ثُمَّ قَالَ أَلَا لِيَذَانُ رِجَالٍ مِنْكُمْ عَنْ حَوْضِي كَمَا يِزَادُ الْبَعِيرُ الضَّالَّ، أَنَادِيهِمْ أَلَا هَلَمْ، فَيَقَالُ: إِنَّهُمْ بَدَلُوا بَعْدَكَ فَأَقُولُ سَحَقًا سَحَقًا»^(١)، وتلك المخالفة تظهر في موردين:

الأول: إنَّ الرواية قد عبرت بالأصحاب، وقد فرّق النبي ﷺ بين أصحابه وإخوانه عندما قال له أصحابه: «أَلَسْنَا بِإِخْوَانِكَ؟»، فقال لهم الرسول: «بَلْ أَنْتُمْ أَصْحَابِي، وَإِخْوَانِي الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدَ»، فلا معنى لصرف اللفظ عن ظاهره، بل صريحه إلى غيره.

الثاني: إنَّه في نهاية الحديث قد قال: «أَلَا لِيَذَانُ رِجَالٍ مِنْكُمْ عَنْ حَوْضِي كَمَا يِزَادُ الْبَعِيرُ الضَّالَّ، أَنَادِيهِمْ: أَلَا هَلَمْ، فَيَقَالُ: إِنَّهُمْ بَدَلُوا بَعْدَكَ، فَأَقُولُ سَحَقًا سَحَقًا»، ومن الواضح أنّ الضمير في قوله: «منكم» يعود إلى الأصحاب قطعاً لا إلى الإخوان، وإلا لكان الأولى أن يقول: «أَلَا لِيَذَانُ رِجَالٍ مِنْهُمْ عَنْ حَوْضِي».

التأويل الخامس: أن يكون المراد بهم أهل الردة من مانعي الزكاة

وأهل الردة هم الذين قيل عنهم أنّهم منعوا دفع الزكاة إلى أبي بكر. ذكر البخاري في نيل حديث الحوض: «قال محمد بن يوسف الفريري، ذكر عن أبي عبد الله عن قبيصة قال: هم الذين ارتدوا على عهد أبي بكر، فقاتلهم أبو بكر»^(٢). وقال النووي: «قال القاضي: هذا دليل لصحة من تأول أنّهم أهل الردة، ولهذا قال فيهم: سَحَقًا سَحَقًا»^(٣).

(١) مسند أحمد، ج ٢، ص ٣٠٠، ومثله في صحيح مسلم، ج ١، ص ١٥٠.

(٢) صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٤٣.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٥، ص ٦٤.

واستدل لذلك بدليلين:

الأول: إنَّ الرواية وردت بلفظ «أصحابي» وهو يدل على قلتهم، وهذا قرينة على أنهم أهل الردة.

الثاني: إنَّ النبي ﷺ قال فيهم: «سحقاً سحقاً»، وهذا لا يقال لمذنبى الأمة، بل يقال لمن ارتد عن الدين.

والمستفاد من هذا الكلام عدة أمور:

الأول: قلة أهل الردة في زمن أبي بكر كما اعترف صريحاً بذلك.

الثاني: قلة العدد المرتد بعد وفاة النبي ﷺ الذي يحكي عنه هذا الحديث.

الثالث: تفسيره الارتداد بالكفر؛ لقوله: «وهذا لا يقال لمذنبى الأمة، بل يقال لمن ارتد عن الدين».

توقف هذا التأويل على إثبات أمور ثلاثة:

إنَّ تمامية هذا القول - أي حمل الحديث على أهل الردة - يتوقف على إثبات الأمور التالية:

الأمر الأول: إنَّ كل أهل الردة أو على الأقل غالبيتهم كانوا من الصحابة؛ وذلك لأنَّ الذين يخبر

النبي ﷺ عن ارتدادهم هم من أصحابه كما دلت الروايات على ذلك.

الأمر الثاني: إنَّ المرتدين الذين وصفهم الحديث هم عدد قليل؛ وذلك لقلة أهل الردة في زمن

أبي بكر.

الأمر الثالث: إنَّ هؤلاء المرتدين لم يكونوا قد تأولوا منعهم للزكاة.

والوجه في توقف الاستدلال على الأمر الأول، هو: إنَّه لو لم يكن أهل الردة من الصحابة كلهم

أو بعضهم لم يبق معنى لتأكيد الرسول ﷺ على ارتدادهم، والإخبار عن ذلك في أكثر من واقعة؛

إذ ارتداد العدد القليل من الصحابة أو غيرهم خمسة أو عشرة مثلاً أمر طبيعي، ولا يحتاج إلى

هذا التأكيد، وأما توقفه على الأمر الثاني، فلأنَّه لو لم يثبت ذلك - بل ثبت العكس - فلا معنى

لاختصاص الحديث بهؤلاء، بل يشمل غيرهم من الصحابة أيضاً.

وأما توقفه على إثبات الأمر الثالث؛ فلأنَّ هؤلاء إن كانوا قد تأولوا منعهم للزكاة - كأن لا يرون

إلزاماً عليهم دفع الزكاة إلى خصوص أبي بكر - ففي هذه الحالة لا معنى لوصفهم بالارتداد بحيث

يكون مصيرهم إلى النار، بل يكون حالهم حال أصحاب الجمل وأصحاب صفين في خروجهم

على الإمام علي عليه السلام من حيث أنهم تأولوا واجتهدوا، كما يدعى ذلك.

دراسة الأمور الثلاثة المتقدمة وبيان الدليل على بطلانها:

وكل واحد من هذه الأمور الثلاثة لا دليل على إثباته، بل قد قام الدليل على عدمه، وهذا ما سوف يتضح من خلال دراسة كل واحد من هذه الأمور:

الأول: توقف هذا التأويل على الالتزام بقلة عدد الصحابة من أهل الردة

إنَّ أهل الردة مع قلة عددهم - كما اعترف الجميع بذلك - لم يكن من الصحابة فيهم إلا العدد القليل جداً، وهذا ما يؤكد الخطابى حيث قال: «لم يرتد من الصحابة أحد وإنما ارتد قوم من جفاة الأعراب ممن لا نصرة له في الدين، وذلك لا يوجب قدحاً في الصحابة المشهورين، ويدل قوله بالتصغير «أصحابي» على قلة عددهم»^(١). وهذا يعني أنَّ حمل الحديث على أهل الردة مخالف تماماً لظاهره.

الثاني: توقف هذا التأويل على الالتزام بقلة عدد من أخبر عن ارتدادهم

إنَّ غاية ما يمكن التمسك به لإثبات هذا الأمر هو عبارة عن ورود لفظ «أصحابي» بالتصغير في بعض الروايات، وقد ذكرنا مراراً وتكراراً في ما تقدم أنَّ هذا لا يصلح أن يكون قرينة على قلة العدد، بل توجد قرينة على أنَّ الغالبية العظمى منهم قد أخبر النبي ﷺ بارتداده عن الدين، وتلك القرينة هي قوله ﷺ: «فلا أراه يخلص منهم إلا كمثل همل النعم».

الثالث: توقف هذا التأويل على الالتزام بأن مانعي الزكاة لم يكونوا قد تأولوا

من الواضح أنَّه لا يوجد دليل قاطع على نفي حصول ذلك، فيبقى احتمال أنَّهم قد تأولوا منعهم للزكاة وارداً، وذلك لاحتمال أن لا يرون عليهم لزماً دفع الزكاة لشخص الخليفة أبي بكر، إمَّا بدعوى أنَّهم لا يرونه الخليفة الشرعي للنبي ﷺ، وإمَّا بدعوى أنَّهم يرون كفاية تسليمها مباشرة إلى مستحقيها، ويدل على ذلك ما ذكره النووي: «وقد كان في ضمن هؤلاء المانعين للزكاة من كان يسمح بالزكاة ولا يمنعها، إلا أنَّ رؤساءهم صدوهم عن ذلك الرأي وقبضوا على أيديهم في ذلك كبنى يربوع؛ فإنهم قد جمعوا صدقاتهم وأرادوا أن يبعثوا بها إلى أبي بكر فمنعهم مالك بن نويرة من ذلك وفرقها فيهم»^(٢) وأين هذا من إنكار الزكاة وإنكار كونها فريضة الذي هو

(١) راجع فتح الباري، ج ١١، ص ٣٢٢.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١، ص ٢٠٣.

الموجب للارتداد، أما تلك الأمور الأخرى التي ذكرناها في مقام الاحتمال فليست موجبة للارتداد كما هو واضح، وخصوصاً على مبنى مَنْ يقول إنَّهم اجتهدوا فأخطأوا، هذا مضافاً إلى إمكان إقامة الدليل على أن هؤلاء لم يرتدوا أصلاً؛ فقد ذكر ابن حجر عن الخطابي: «وصنف منعوا الزكاة وتألوا قوله تعالى: خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها وصل عليهم إنَّ صلاتك سكن لهم، فزعموا أنَّ دفع الزكاة خاص به ﷺ؛ لأنَّ غيره لا يطهرهم ولا يصلى عليهم، فكيف تكون صلاته سكناً لهم»^(١).

مضافاً إلى قيام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في أيام خلافته برد السبايا والأموال إليهم، وإطلاق المحبوسين منهم، والإفراج عن أسراهم^(٢)، وهذا لا معنى له إلا إذا فرض عدم استحقاقهم للقتل، وهذا يعني أنَّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لم يحكم على هؤلاء بالارتداد، فكيف يمكن حمل الحديث عليهم؟

ويدل على ذلك ما جاء عن ابن حزم في المحلى، حيث قال: «إنَّ أهل الردة كانوا قسمين: قسماً لم يؤمن قط كأصحاب مسيلمة وسجاح، فهؤلاء حرييون لم يسلموا قط لا يختلف أحد في أنَّهم تقبل توبتهم وإسلامهم، والقسم الثاني: قوم أسلموا ولم يكفروا بعد إسلامهم لكن منعوا الزكاة من أن يدفعوها إلى أبي بكر، فعلى هذا قوتلوا، ولا يختلف الحنيفيون ولا الشافعيون في أنَّ هؤلاء ليس لهم حكم المرتد أصلاً، وهم قد خالفوا فعل أبي بكر فيهم، ولا يسميهم أهل ردة، ودليل ما قلنا شعراً لحطيئة المشهور الذي يقول فيه:

أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لهفنا ما بال دين أبي بكر
أيورثها بكرا إذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر»^(٣).

ويشهد لذلك احتجاج عمر على أبي بكر لما عزم على قتال أهل الردة بقول النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بجهه وحسابه على الله»^(٤)، فقال له أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإنَّ الزكاة حق

(١) فتح الباري، ج ١٢، ص ٢٤٥، تحفة الأحوزي، ج ٧، ص ٢٨٢.

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٢٠.

(٣) المحلى، ج ١١، ص ١٩٣.

(٤) صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٤٠.

المال، والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه»^(١).

فقول أبو بكر: «والله لو منعوني عقلاً»، يدل على أن هؤلاء لم يكونوا قد أنكروا الزكاة كفریضة، وإنما امتنعوا عن دفعها إليه، لأنهم لم يرونها باعتقادهم الخليفة الشرعي الذي يجب عليهم تسليم الزكاة له.

حمل الحديث على مانعي الزكاة بعيد غاية البعد:

ومن خلال جميع ما مضى يظهر أن حمل الحديث على ما يصطلح عليهم بـ «أهل الردة» بعيد غاية البعد، فإن القسم الأول منهم لم يؤمن قط كما صرح بذلك ابن حزم، والقسم الآخر منهم وهم الذين منعوا الزكاة فقد ثبت أنهم لم يرتدوا ولكنهم تأولوا ذلك، مضافاً إلى تصريح الخطابي بأنه: «لم يرتد من الصحابة أحد، وإنما ارتد قوم من جفاة الأعراب»، مع أن الحديث يدل بصراحة على أن المرتدين هم من الصحابة أنفسهم ويؤخذ بهم إلى النار، ولا تتألم شفاعة النبي ﷺ، وهذا كله مخالف لهذا التأويل والحمل.

النتيجة النهائية لمجموع تأويلات الحديث:

فتبين من جميع ذلك عدم الدليل على كل هذه التأويلات، ومعه، لا مانع من الالتزام بظاهره، بل بصراحته على ارتداد الغالبية العظمى من الصحابة، مع عدم قابلية تلك الآيات التي تساق عادة لإثبات عدالة جميع الصحابة لمقاومته؛ لأن كلاً من هذا الحديث المتواتر باعتراف الجميع وتلك الآيات قطعي الصدور، وأن دلالة الحديث على ذلك إن لم نقل أنها قطعية فلا أقل من أنها أقوى بكثير من دلالة الآيات على عدالة الجميع كما بينا ذلك سابقاً، فهي أحق بالتأويل - إن كانت لها تلك الدلالة أصلاً - من الحديث نفسه.

وبناءً على ما تقدم، ينبغي على الباحث الموضوعي أن يسלט الضوء من جديد على هذا الحديث، بغية الوقوف على حقيقة الحال فيه، ومعرفة السبب الرئيس وراء حكم النبي ﷺ بارتداد الغالبية العظمى من هؤلاء، وهذا ما سوف نطرحه للبحث في خاتمة الكتاب إن شاء الله تعالى.

خاتمة البحث

النتائج الموضوعية للبحث

خاتمة البحث

النتائج الموضوعية للبحث

وخاتمة للبحث الذي سلطنا عليه الضوء في هذا الكتاب، لا بأس في أن نشير هنا إلى بعض النتائج الرئيسية التي يمكن الخروج بها من خلال هذا البحث، وهي كالتالي:

النتيجة الأولى: عدم تمامية الدليل على مشروعية السقيفة

تبين من خلال البحث أن إثبات مشروعية السقيفة وما حصل فيها من البيعة يتوقف على إثبات أحد أمور ثلاثة:

الأول: الالتزام بالدليل الخاص من آية أو رواية أو إجماع.

الثاني: الالتزام بعدم وجود المانع الشرعي من صحة ما حصل في السقيفة.

الثالث: الالتزام بعدالة جميع الصحابة وعدم تجويز الانحراف بشأنهم.

وقد اتضح من خلال استعراض هذه الأمور الثلاثة عدم التمكن من الالتزام بأي واحد من تلك الأمور، وعليه، فلا دليل على مشروعية السقيفة.

النتيجة الثانية: قيام الدليل على عدم مشروعية السقيفة

طرق ثلاثة لإثبات عدم مشروعية ما حصل في السقيفة:

ويمكن إثبات الدليل على عدم مشروعية السقيفة من خلال الطرق التالية:

الطريق الأول: إن أمر تعيين الإمام والخليفة بيد الله سبحانه وحده

إنّ القول بمشروعية ما حصل في السقيفة من البيعة لأبي بكر لمقام الإمامة والخلافة بعد النبي ﷺ، يستبطن في واقعه وجوهره دعوى أنّ أمر الإمامة والخلافة من حقّ الناس أنفسهم وليس من حقّ الله سبحانه وتعالى، والحال أنّ هذه الدعوى مخالفة لنص القرآن الكريم؛ حيث جاء فيه ما يثبت بشكل قاطع أنّ أمر تعيين الإمام والخليفة بيد الله سبحانه وتعالى وحده وليس للناس

في ذلك أي اختيار، حالها في ذلك حال النبوة، فكما أن أمر تعيين النبي وجعله بيده سبحانه وتعالى وحده، فكذلك أمر تعيين الإمام وجعله، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) فإنه سبحانه وتعالى وصف الإمامة التي طلبها إبراهيم عليه السلام لذريته بأنها عهده الذي لا يعطيه للظالمين، مضافاً إلى أن طلب إبراهيم من الله الإمامة لذريته، يدل على أنها من شؤونه سبحانه وتعالى الخاصة وليس من شؤون الناس واختياراتهم، وإلا فلا معنى لطلبها منه إذا كان أمرها بيد الناس أنفسهم، وقد بينا مفصلاً وجه دلالة هذه الآية على المطلوب خلال البحث.

وخلاصة القول: إن هذه الآية تدل - وبوضوح - على أن الإمامة منصب إلهي حالها في ذلك حال النبوة، وأن أمر جعلها بيده سبحانه وتعالى وحده، ويؤكد هذا المعنى آيات أخرى كثيرة كلها عبرت عن الإمامة بالجعل الإلهي، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾^(٣). فالملاحظ في هذه الآيات، يجد أن مسألة الإمامة ترتبط بالجعل الإلهي وليس أمرها بيد الناس أنفسهم.

إن قلت: إن الله سبحانه وتعالى قال أيضاً: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾^(٤)، فهل هذا يعني أنه نصبهم على الأمة وأمر بطاعتهم والحال أنهم يدعون إلى النار؟! كان الجواب: إن الجعل الإلهي، تارة يكون جعلاً تكوينياً مستلزماً للجعل التشريعي الذي يقتضي وجوب الطاعة، وأخرى يكون جعلاً تكوينياً من دون أن يستلزم جعلاً تشريعياً؛ إما لعدم كونه مورداً للتشريع أصلاً كما في قوله تعالى: ﴿وَقَوْمَ نوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَاباً أليماً﴾^(٥)، فإن مثل هذا الجعل الإلهي لا شك في كونه من الجعل التكويني خاصة؛ إذ لا معنى للتشريع ووجوب الطاعة هنا كما هو واضح، وإما للقرينة العقلية

(١) السجدة: ٢٤.

(٢) الأنبياء: ٧٣.

(٣) القصص: ٥.

(٤) القصص: ٤١.

(٥) الفرقان: ٣٧.

القاضية بعدم إمكان كون ذلك الجعل من الجعل التشريعي كما في مورد الآية: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾؛ فإن الضرورة قاضية بعدم وجوب طاعة مثل هكذا إمام يدعو إلى النار.

وأما بالنسبة للآيات المتقدمة مورد الاستدلال، فإن الجعل الإلهي التكويني فيها لا محالة مستلزم للجعل التشريعي الذي يقتضي وجوب الطاعة؛ لأن طاعتهم حينئذ من طاعة الله سبحانه، ولا شك في أن الإمامة التي طلبها إبراهيم عليه السلام لذريته هي من سنخ إمامة الهدى وليس إمامة الضلال، مضافاً إلى أن قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ لا ينسجم إلا مع إمامة الهدى، والتي لا إشكال في استلزامها لوجوب الطاعة، وكذلك الحال في الآيتين الثانية والثالثة؛ فإن الأمر فيهما واضح جداً لا يحتاج إلى بيان.

الطريق الثاني: تخلف الإمام علي عليه السلام عن البيعة

ويتم من خلال بيان الأمرين التاليين:

الأول: لقد ثبت بالروايات الصحيحة عدم حضور الإمام علي عليه السلام إلى السقيفة، وأنه لم يبايع لا فيها ولا عند حصول البيعة في اليوم التالي في المسجد، وسبب ذلك يعود إلى اعتقاده بأن منصب الإمامة والخلافة من حقه دون غيره، وهذا ما أكده البخاري حيث قال: «وكان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة، فلما توفيت، استنكر علي وجوه الناس، فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن يبايع تلك الأشهر، فأرسل إلى أبي بكر أن اتنا ولا يأتنا أحد معك؛ كراهية لمحضر عمر، فقال عمر: لا والله لا تدخل عليهم وحدك، فقال أبو بكر: وما عسيبتهم أن يفعلوا بي؟ والله لآتينهم، فدخل عليهم أبو بكر، فتشهد علي فقال: إنا قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله، ولم ننفس عليك خيراً ساقه الله إليك، ولكنك استبددت علينا بالأمر وكنا نرى لقرابتنا من رسول الله صلى الله عليه وآله نصيباً»^(١).

الثاني: إنه قد ثبت بالروايات عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قد أخبر بأن علياً مع الحق والحق مع علي^(٢).

(١) صحيح البخاري، ج ٥، ص ٨٢، صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٥٤، صحيح ابن حبان، ج ١١، ص ١٥٣، وج ١٤، ص ٥٧٤.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٢٣٥ جاء فيه: «عن محمد بن إبراهيم التيمي، أن فلاناً دخل المدينة حاجاً فاتاه الناس يسلمون عليه، فدخل فقال: وهذا لم يعنا على حقنا على باطل غيرنا، قال:

وهذا يعني أن المقياس لمعرفة الحق من الباطل والمشروع من غير المشروع هو الموقف الذي يتخذه علي بن أبي طالب عليه السلام، ومن المعلوم - وبحسب ما ثبت بالأمر الأول - أن علي بن أبي طالب عليه السلام لم يبايع لمدة ستة أشهر، الأمر الذي يعني عدم مشروعية ما حصل؛ وإلا لما كان مع الحق وهو ما يخالف قول النبي صلى الله عليه وآله، مضافاً إلى ذلك، أنه كان يرى أنه الأحق بالبيعة من غيره، ولا بد أن يكون ما يراه هو الحق وأن غيره هو الباطل؛ وإلا لما كان مع الحق ولا كان الحق معه وهذا تكذيب للنبي صلى الله عليه وآله.

وعليه، فلا بد من القول بعدم مشروعية ما حصل في السقيفة، والمقياس في ذلك هو موقف الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

إن قلت: إنه ثبت أيضاً أنه بايع بعد ستة أشهر، وهذا يعني أن بيعة أبي بكر كانت حقاً. كان الجواب: إن البيعة ليست كعدمها من حيث الكشف عن كون موردها حقاً أو باطلاً؛ لأن

فسكت عنه، فقال: مالك لا تتكلم؟ فقال: هاجت فتنة وظلمة، فقال لمعيري: إخ إخ، فأنخت حتى انجلت، فقال رجل: إني قرأت كتاب الله من أوله إلى آخره فلم أر فيه إخ إخ، فقال: أما إذ قلت ذلك، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: علي مع الحق أو الحق مع علي حيث كان: قال: من سمع ذلك؟ قال: قاله في بيت أم سلمة، قال: فأرسل إلى أم سلمة فسألها، فقالت: قد قاله رسول الله صلى الله عليه وآله في بيتي، فقال الرجل لسعد: ما كنت عندي قط أُلوم منك الآن، فقال: ولم؟ قال: لو سمعت هذا من النبي صلى الله عليه وآله لم أزل خادماً لعلي حتى أموت. رواه البزار، وفيه سعد بن شعيب ولم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح». وجاء فيه أيضاً: «عن أبي سعيد يعني: الخدري، قال: كنا ثم بيت النبي صلى الله عليه وآله في نفر من المهاجرين والأنصار، فقال: ألا أخبركم بخياركم؟ قالوا: بلى، قال: الموفون المطيبون، إن الله يحب الحضي التقي، قال: ومر علي بن أبي طالب، فقال: الحق مع ذا الحق مع ذا. رواه أبو يعلى ورجاله ثقات»، وجاء فيه أيضاً: «عن زيد بن وهب، قال: بينا نحن حول حذيفة إذ قال: كيف أنتم وقد خرج أهل بيت نبيكم صلى الله عليه وآله فرقتين يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف؟ قلنا: يا أبا عبد الله وإن ذلك لكائن؟ فقال بعض أصحابه: يا أبا عبد الله فكيف نضع إن أدركنا ذلك الزمان؟ قال: انظروا الفرقة التي تدعو إلى أمر علي فالزموها، فإنها على الهدى. رواه البزار ورجاله ثقات»، وجاء في تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٢٢٢: «عن أبي ثابت مولى أبي ذر، قال: دخلت على أم سلمة فرأيتها تبكي وتذكر علياً، وقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: علي مع الحق والحق مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض يوم القيامة»، ومثله في تاريخ دمشق، ج ٢٠، ص ٣٦١، وج ٤٢، ص ٤١٩، و ص ٤٤٩، وقال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٩٧: «قد ثبت عنه في الأخبار الصحيحة أنه قال: علي مع الحق والحق مع علي يدور حيثما دار».

البيعة غاية ما تكشف عنه هو الرضا والتسليم والقبول والإقرار بأن موردها حق، لكن لا مطلقاً، بل لو لم يكن هناك مبرر آخر لها كالخوف والنفية، أو وجود مصلحة أهم من عدم البيعة، أو غير ذلك من الأسباب الأخرى التي يسوغ شرعاً معها ذلك، بخلاف عدمها؛ فإنه يكشف لا محالة عن عدم الرضا وأن موردها ليس حقاً، خصوصاً مع عدم المانع عنها، وخصوصاً مع كونها معلقة بما يثبت كون البيعة باطلة وغير مشروعة، كقوله عنه مخاطباً أبا بكر: «ولكنك استبددت علينا بالأمر وكنا نرى لقرابتنا من رسول الله صلى الله عليه وآله نصيباً».

إن قلت: إن الإمام علياً عليه السلام كان يعتقد ذلك، ولما انكشف بطلان ما يعتقد رجوع وبإيع، لأن ما اعتقده كان حقاً.

كان الجواب: إن هذا يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «علي مع الحق والحق مع علي»، الذي يعني بالضرورة القاطعة أن كل ما يعتقد حقاً فهو حق واقعاً؛ وإلا فلا معنى لأن يكون الحق مع علي كما هو واضح.

الطريق الثالث: التنصيص على علي بن أبي طالب عليه السلام لمقام الإمامة

ذكرنا فيما سبق أن إثبات مشروعية ما حصل في السقيفة يتوقف في رتبة سابقة على الالتزام بعدم وجود النص من النبي صلى الله عليه وآله على شخص بعينه، وإلا فلو كان النبي صلى الله عليه وآله قد نصّ على أحد بعينه ليكون إماماً وخليفةً للمسلمين من بعده، لكان ما حصل في السقيفة انقلاباً وانحرافاً عن جادة الحق والصواب، وهذا مما لا يختلف فيه اثنان؛ إذ أن المخالفة الصريحة لما أمر به النبي صلى الله عليه وآله واختاره بأمر الله سبحانه وتعالى تعد انحرفاً عن الدين وضلالاً عن الهدى، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^(١).

فإن غاية ما يدعيه أصحاب مبدأ البيعة والاختيار هو أن النبي صلى الله عليه وآله مات ولم يوص لأحد بعينه، وقد عرفت أن منهجهم في إثبات ذلك ليس هو عدم وجود النص فعلاً، بل لأن الالتزام بالنص من النبي صلى الله عليه وآله على أحد بعينه يوجب الحكم على الصحابة أو بعضهم بالضللال والانحراف، الأمر الذي لا يمكنهم قبوله؛ لأنه على خلاف مبدأ عدالة جميع الصحابة.

وبعد أن عرفت من خلال ما تقدم في البحث أن الالتزام بعدالة عموم الصحابة وعدم تجويز

الانحراف بشأنهم مما لا أساس له أصلاً، وأن النصوص الدالة على تنصيب الإمام علي عليه السلام إماماً وخليفة للنبي صلى الله عليه وآله من بعده كثيرة جداً، وأن المانع من الأخذ بها ليس هو عدم دلالتها؛ لأنها تشكل بمجموعها دلالة قاطعة غير قابلة للشك والتأويل، بل هو ما يلزم منها من الحكم على أصحاب السقيفة بالضلالة والانحراف، والذي يتبين أنه لا يوجد ما يمنع من الالتزام به، فبعد أن عرفت هذا يظهر - وبشكل واضح - دلالة النصوص الشرعية على تنصيب علي بن أبي طالب عليه السلام لمقام الإمامة والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله، الأمر الذي يعني بطلان ما حصل في السقيفة وعدم مشروعيته، وتلك النصوص وإن كانت قد تقدمت وبيننا كيفية الاستدلال بها، إلا أنه لا بأس بالإشارة إلى بعضها هنا ولو إجمالاً:

فمنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١)، والتي أثبتنا نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام عندما تصدق بخاتمه وهو راکع، وبيننا كيفية دلالتها على مقام الإمامة والخلافة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ النَّبِيِّ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٢).

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله مخاطباً أصحابه: «إني تارك فيكم خليفين: كتاب الله، حبل ممدود ما بين السماء والأرض، أو ما بين السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»، وفي رواية أخرى: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»، وفي رواية أخرى: «إني مخلف فيكم خليفين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «إن علياً مني وأنا منه، وهو ولي كل مؤمن من بعدي»، ومنها: قوله صلى الله عليه وآله لأصحابه في غدير خم: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، ومنها: قوله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، وفي رواية أخرى: «لا ينبغي أن أذهب إلا وأنت خلفتي في كل مؤمن من بعدي، ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «أيها الناس إني وليكم . قالوا: صدقت يا رسول الله، وأخذ بيد علي رضي الله عنه فرفعها فقال: هذا وليي، والمؤدي عني»، ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «لا يؤدي عني إلا رجل من أهل بيتي»، وفي رواية أخرى: «لا يبلغ عني إلا أنا أو رجل مني»^(٣).

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) الأحزاب: ٣٣.

(٣) كل ما ذكرناه من هذه الأحاديث قد تقدمت الإشارة إلى مصادرها فلاحظ.

إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة الدالة بصورة مباشرة أو غير مباشرة على تنصيب النبي ﷺ الإمام علي عليه السلام إماماً وخليفة للمسلمين من بعده.

النتيجة الثالثة: دلالة النصوص الشرعية على عصمة الإمام علي عليه السلام

إنَّ مَنْ يتأمل بموضوعية وتجرد في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، يجد أنها تدل دلالة قاطعة على عصمة الإمام علي عليه السلام؛ فقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن ذلك بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾؛ فَإِنَّ هذه الآية تدل بشكل قاطع على أنَّ إرادته سبحانه وتعالى قد تعلقت بإذهاب الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم تطهيراً، الأمر الذي يعني أنَّ إرادته قد تعلقت بعصمتهم؛ إذ لا معنى لإزهاب الرجس عنهم وتطهيرهم إلا العصمة، وقد ثبت فيما تقدم من البحث أن هذه الآية مختصة بأهل بيت النبي ﷺ وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام، وثبت أيضاً أنَّ الإرادة هنا إرادة تكوينية وليست تشريعية، الأمر الذي لا يمكن معه أن تنفك هذه الإرادة عن المراد.

وكذلك ما أخبر به النبي ﷺ في أكثر من مورد وواقعة، فمن جملة النصوص الدالة على ذلك قوله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»؛ فَإِنَّ عدم افتراق العترة عن القرآن الكريم بنحو أبدي و بشكل مطلق، يعني بالضرورة عصمة أهل البيت المقصودين بهذا الحديث؛ وذلك للقطع بعصمة القرآن الكريم، فإن لم نلتزم بعصمة أهل البيت ﷺ أيضاً، لكان ذلك يعني افتراقهم عن القرآن، وهذا ما نفاه النبي ﷺ بشكل قاطع بمقتضى هذا الحديث.

وكذلك قوله ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»؛ فَإِنَّ هذا الحديث يدل أيضاً على عصمة الإمام علي عليه السلام؛ وذلك لأنَّ هذا الحديث يعطي لعلي بن أبي طالب عليه السلام كل المنازل التي كانت لهارون من موسى، والتي من أهمها أنه كان معصوماً قطعاً لأنَّه كان نبياً، فبمقتضى هذا التنزيل، يثبت ذلك لعلي أيضاً عما استثناء النبي ﷺ من تلك المنازل وهو النبوة، فيبقى الباقي؛ وإلا كان من المفروض إما استثناء ما لا يريده النبي ﷺ من تلك المنازل لعلي عليه السلام، وإما التصريح بالمنازل التي كان يريدها له، فعدم استثناء غير النبوة يدل على ثبوت المنازل الباقية.

مضافاً إلى ذلك، أنَّ قوله ﷺ: «إلا أنه لا نبي بعدي»، يدل دلالة قاطعة على أنَّ الإمام علي عليه السلام

يحمل من المواصفات ما تؤهله لمقام النبوة لولا أنّها قد ختمت بنبوة نبينا محمد ﷺ، ومن المعلوم أنّ من أهم المواصفات التي ينبغي توفرها في النبي كونه معصوماً، فالتعليل بعدم حصول منزلة النبوة له بالخاتمية بدلاً من التعليل لنفيها عنه بعدم المؤهلات والمواصفات، يدل على أنّ المانع من نيل هذه المنزلة لا يرتبط بشخص الإمام علي عليه السلام، وإنّما هو لأجل كون النبوة قد ختمت به ﷺ، وهذا يعني أنّ الإمام علياً عليه السلام يتمتع بكل المواصفات التي يتمتع بها من يكون في مقام النبوة وإن لم يكن نبياً، الأمر الذي يعني أنّه معصوم قطعاً؛ وإلا كان المناسب أن يقول ﷺ له: إلا أنّك لست نبياً، من دون أن يتعرض إلى المانع عن ذلك.

مضافاً إلى ذلك، أنّ اهتمام النبي ﷺ بنفي النبوة عنه ببيان أنّ المانع من ذلك هو كون النبوة قد ختمت مع علم المسلمين بذلك، لهو إشارة واضحة إلى أنّ الإمام علياً عليه السلام يحمل من المواصفات الفعلية التي ربّما جعلت المسلمين يعتقدون أنّه نبي، باعتبار أنّ مثل هذه المواصفات لا تكون إلا لنبي، فلو أضيف إلى هذا الاعتقاد الناشئ من ملاحظة السلوك الخارجي للإمام علي عليه السلام ما أخبر به النبي ﷺ بأنّ علياً منه بمنزلة هارون من موسى مع علمهم بأنّ هارون كان نبياً، لترسخ هذا الاعتقاد عندهم، فجاء قول النبي ﷺ: «إلا أنّه لا نبي بعدي» ليمنع من حصول مثل هذا الاعتقاد، فلو كان الإمام علي عليه السلام لا يتمتع بمواصفات الأنبياء بحسب السلوك الخارجي وإنّما يتمتع بما يتصف به أي مؤمن فحسب، بحيث يقع منه الظلم والذنب والمعصية، لكان ذلك وحده كافياً لاستثناء مقام النبوة عنه حتى لو لم يرد ذلك الاستثناء في كلام النبي ﷺ، وهذا يعني أنّ عصمته ثابتة بمقتضى السلوك الخارجي أيضاً مضافاً إلى إخبار الله ورسوله عن ذلك.

وهذا المعنى لم يتفرّد به العلماء من أتباع مدرسة أهل البيت عليه السلام، بل اعترف به غيرهم أيضاً كما جاء ذلك عن ابن أبي الحديد حيث قال: «وقد بين رسول الله ﷺ عترته من هي، لما قال: «إني تارك فيكم الثقلين»، فقال: «عترتي أهل بيتي»، وبين في مقام آخر من أهل بيته حيث طرح عليهم كساء. وقال حين نزلت: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ...» ﴿الآية﴾: «اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب الرجس عنهم». فإن قلت: فمن هي العترة التي عناها أمير المؤمنين عليه السلام بهذا الكلام؟ قلت: نفسه وولده، والأصل في الحقيقة نفسه؛ لأنّ ولديه تابعان له، ونسبتهما إليه مع وجوده كنسبة الكواكب المضيئة مع طلوع الشمس المشرقة، وقد نبه النبي ﷺ على ذلك بقوله: «وأبوكما خير منكما». وقوله: «وهم أئمة الحق»، جمع زمام، كأنه جعل الحق دائراً معهم حيثما داروا وذاهباً معهم حيثما

ذهبوا، كما أن الناقة طوع زمامها، وقد نبه الرسول ﷺ على صدق هذه القضية بقوله: «وأدر الحق معه حيث دار». وقوله: «وألسنة الصدق» من الألفاظ الشريفة القرآنية، قال الله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ لما كان يصدر عنهم حكم ولا قول إلا وهو موافق للحق والصواب، جعلهم كأنهم ألسنة صدق لا يصدر عنها قول كاذب أصلاً، بل هي كالمطبوعة على الصدق. وقوله: «فأنزلوهم منازل القرآن» تحته سر عظيم؛ وذلك أنه أمر المكلفين بأن يجروا العترة في إجلالها وإعظامها والانقياد لها والطاعة لأوامرها مجرى القرآن. فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأن العترة معصومة، فما قول أصحابكم في ذلك؟ قلت: نص أبو محمد بن متويه رحمه الله تعالى في كتاب الكفاية على أن علياً عليه السلام معصوم وإن لم يكن واجب العصمة ولا العصمة شرط في الإمامة، لكن أدلة النصوص قد دلت على عصمته، والقطع على باطنه ومغيبه، وأن ذلك أمر اختص هو به دون غيره من الصحابة، والفرق ظاهر بين قولنا: «زيد معصوم»، وبين قولنا: «زيد واجب العصمة» لأنه إمام ومن شرط الإمام أن يكون معصوماً، فالاعتبار الأول مذهبنا، والاعتبار الثاني مذهب الإمامية^(١).

النتيجة الرابعة: قصور الاستدلال بالكتاب والسنة على عدالة الصحابة

إن الالتزام بعدالة عموم الصحابة لمجرد كونهم عاشوا في زمن النبي ﷺ وحاربوا معه لا يوجد ما يدل عليه، لا عقلاً ولا شرعاً، لا كتاباً ولا سنة، وأن كل ما ذكر من أدلة على هذه النظرية لا يصلح لأن يكون مجرد شاهد أو مؤيد فضلاً عن أن يكون دليلاً؛ إذ لا يوجد في تلك الآيات ما يشير إلى هذا المعنى لا من قريب ولا من بعيد، وإن غاية ما تدل عليه تلك الآيات، هو أنها قد أثبتت على من كان مع النبي ﷺ من المؤمنين، ووعدهم بالجنة والرضوان، ولم تخل آية منها من التقييد بالإيمان، مع وضوح أن الله سبحانه وتعالى قد فرق بين المؤمن والمسلم بقوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَكِنَ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(٢)، وعليه، فالاستدلال بهذه الآيات على عدالة جميع الصحابة يعني الالتزام مسبقاً بأن كل صحابي مؤمن، وهذا مصادرة واضحة حيث إنه أول الكلام، ولو ثبت ذلك مسبقاً فلا حاجة معه للاستدلال بتلك الآيات، فإن العدالة بالمفهوم الشرعي لا تفك عن الإيمان كما هو واضح، ومع عدم الملازمة بين الصحبة

(١) شرح نهج البلاغة، ج ٦، ص ٣٧٥.

(٢) الحجرات: ١٤.

والإيمان، فلا بد- لكي يتم الاستدلال بتلك الآيات على عدالة عموم الصحابة- من إثبات إيمان كل صحابي في رتبة سابقة، وبديل آخر غير هذه الآيات، وهذا يعني عدم دلالة تلك الآيات على عدالة عموم الصحابة، وإنما تدل قطعاً على عدالة البعض منهم؛ لأنَّ إيمان بعضهم لا بد من الالتزام به؛ وإلا لكانت تلك الآيات بلا مصداق وهو باطل بالضرورة، ومعه، لا بد من معرفة ذلك البعض وتحديده وتشخيصه، وهذا لا يتم إلا بمراجعة سلوك كل واحد منهم ومواقفه في طيلة صحبته للنبي ﷺ، ومواقفه بعد وفاته ﷺ، وهذا يعني الرجوع إلى قواعد الجرح والتعديل والنظر إلى الصحابة كغيرهم من الناس، يحتمل بشأنهم ما يحتمل بشأن غيرهم من الثبات والاستقامة على طريق الحق والهدى أو الضلال والانحراف عنه.

وأما بالنسبة إلى ما يستدل به من الروايات على تعديلهم، فهو يتوقف أيضاً على الالتزام بعدالتهم في رتبة سابقة؛ وذلك لأنَّ ثبوت هذه الرواية أو تلك والالتزام بصورها إذا لم تكن متواترة، هو بنفسه معتمد على الالتزام بتعديل الراوي لها لمجرد كونه صحابياً؛ وذلك للقطع بعدم تواتر مثل تلك الروايات من جهة، وإنَّه لم يعهد من أصحاب هذه المدرسة الفحص عن حال الصحابي ودراسة سلوكه ومواقفه من جهة ثانية، بل صرحوا بعدم الحاجة إلى ذلك بعد دعوى تعديل الكتاب لهم، وقد تبين بما لا يقبل الشك عدم تامة هذه الدعوى، بل تجدهم قد التزموا بأكثر من ذلك، وذهبوا في مقام التعديل وقبول الرواية عن شخص إلى الاكتفاء بمجرد ثبوت الصحبة له وإن لم يعرف شخصه وحاله، ومن المعلوم عدم الملازمة بين ما قاله الراوي أنه عن النبي ﷺ وبين كونه صادراً منه ﷺ حتى لو كان ذلك الراوي صحابياً، وعليه، فالاستدلال بالروايات التي ينقلها الصحابة على عدالة الصحابة دور واضح، وهو باطل قطعاً، فما لم يتم إثبات صدور تلك الروايات لا يتم الاستدلال بها على العدالة؛ لأنَّ طريق إثبات صدورها منحصر بحسب الفرض بالالتزام بعدالتهم في رتبة سابقة.

عدم وجود ما يقتضي تأويل بعض الأفعال والمواقف:

وبناءً على ذلك، فكل ما جاء في التاريخ من الأفعال والمواقف التي صدرت عن بعض الصحابة تحمل على ظاهرها من دون مبرر لتكلف التأويل، ابتداءً من اعتراض الخليفة الثاني عمر بن الخطاب على النبي ﷺ واتهامه إياه بأنه قد أعطى الدنيا في دينه عندما قرر النبي ﷺ عقد الصلح مع مشركي قريش في الحديبية، حيث قال موجهاً كلامه إلى النبي ﷺ: «لماذا نعطي الدنيا

في ديننا»، ومروراً بمخالفة أمره ﷺ عندما قال لهم في مرضه وهم عنده: «أنتوني بدواة وكف لأكتب لكم ما لن تضلوا بعده أبداً»؛ حيث امتنع عمر بن الخطاب عن تنفيذ أمر النبي ﷺ وقال: «غلبه الوجع، عندكم كتاب الله، حسبنا كتاب الله»، وفي رواية أخرى قال بعضهم: «إنه ليهجر»، ومثل هذا الكلام لا يوصف به شخص عادي، فكيف والحال أنه رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، ومروراً كذلك بمخالفتهم لتنفيذ أمر النبي ﷺ في إنفاذ جيش أسامة، وتخلفهم عن الذهاب معه، ومروراً بتركهم وصية النبي ﷺ في علي بن أبي طالب رضي الله عنه وتعيينه خليفة للمسلمين من بعده، ومروراً أيضاً بقتل الصحابة للخليفة الثالث، والذي لا يخلو الحال فيه عن كونه ظالماً أو مظلوماً، ومروراً بخروج عائشة ومن معها - أمثال طلحة والزبير - على إمام زمانها الذي وجبت عليها البيعة له ولزوم طاعته، وانتهاءً بمحاربة معاوية ومن كان معه للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه وبغيهم عليه، وقتلهم لعمار بن ياسر الذي أخبر عنه النبي ﷺ بأنه تقتله الفئة الباغية، فإن جميع تلك الأفعال والسلوكيات تكشف بما يوجب القطع عن أن الكثير من الصحابة بعد النبي ﷺ قد حاد عن جادة الصواب، فالقول بأنهم لم يفعلوا ما يخالف الدين والشريعة بعيد عن الموضوعية والإنصاف، فضلاً عن وصفهم بالعدالة والقداسة، فهو مما يأباه التاريخ والواقع.

النتيجة الخامسة: لا وجود لهذه النظرية في عهد الصحابة أنفسهم

قد تبين من خلال البحث عموماً أن مسألة عدالة عموم الصحابة لا عين لها ولا أثر يذكر في عهد الصحابة أنفسهم، ولم يكن مرتكزاً في أذهان الكثير منهم أنهم بهذا المستوى الذي يصوره أصحاب تلك النظرية ومن أسس لها من بعدهم، مع أن ما يستدل به على عدالتهم كان موجوداً في ما بينهم، واطلاعتهم على تفاصيله كان أكثر بكثير من اطلاع من جاء بعدهم، فكيف خفي عليهم أنهم بهذه الدرجة عند الله سبحانه وتعالى ونيبه الأكرم ﷺ؟ فالقول بعدالتهم عموماً مما لا يرتضيه حتى الصحابة لأنفسهم؛ وإلا لو كان الأمر كذلك، لما حصل بينهم من المشاجرات والمشاحنات والحروب الطاحنة التي لا دافع لها إلا الأحقاد والضغائن، والتي ورثها الكثير منهم نتيجة لما أحدثه ظهور الإسلام من إزالة عروش آبائهم وأجدادهم التي كانت مبنية على التسلط والظلم والجور.

ولا عجب في ذلك، كيف وأنهم لمجرد أن سمعوا قائلاً يقول: «قد قتل محمد ﷺ»، وإذا بهم يرجعون وبدون تأمل إلى ما هم عليه من الكفر والنفاق، حتى جاء قول الله تعالى فيهم ليوبخهم

على فعلتهم: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾^(١)، وكيف وأنهم لمجرد أن يسمعوا بمجيء قافلة ينفضوا عن نبيهم ﷺ، ويتركوه لوحده، حتى جاء قول الله فيهم: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِماً﴾^(٢).

ومن يرجع إلى التاريخ ويتأمل فيه قليلاً كيف يمكنه أن يدعي هذه الدعوى في حق أناس قد فسق بعضهم البعض الآخر، وكفّر بعضهم البعض الآخر، واستباح بعضهم دم البعض الآخر؟ فهل يعقل أن الصحابة كان ينظر بعضهم للبعض الآخر بهذه القدسية ويحصل ما حصل بينهم؟ وقد لخص التفازاني ما حصل بينهم في سطور تتضمن كل الذي قلناه، فقد قال: «إن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ، والمذكور على ألسنة الثقات، يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طريق الحق، وبلغ حدّ الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد، وطلب الملك والرئاسة»^(٣)، أفبعد هذا يحق لأحد أن يقول بأن جميع الصحابة عدول؟! وكيف يكون ذلك مع عدم التزامهم هم أنفسهم بذلك؟!

النتيجة السادسة: السر الكامن وراء النظرية هو إثبات مشروعية السقيفة

إن من أهم الدواعي الرئيسية والأسرار الكامنة وراء الالتزام بهذه النظرية - بعد أن تبين عدم وجود الأثر لها عند الصحابة أنفسهم في عهد النبي ﷺ - هو عبارة عن تصحيح ما حصل في يوم السقيفة، وإثبات مشروعيته ومشروعية كل ما تبعه، وإبطال كل ما عدا ذلك في ما يتعلق بشأن الإمامة والخلافة، من دعوى النص من قبل النبي ﷺ في أكثر من مورد وواقعة على علي بن أبي طالب عليه السلام ليكون الإمام والخليفة من بعده، كقوله في يوم الغدير: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وقوله: «إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»، وقوله له: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ولا ينبغي أن أذهب إلا وأنت خلفتي»، وقوله: «أهل بيتي فيكم كسفينه نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق أو هلك»، وقول جبرائيل للنبي ﷺ: «لا يبلغ عنك

إلا أنت أو رجل منك»، وقوله ﷺ لمن بايعه من المسلمين: «وأطيعوا من ولّاه الله أمركم ولا تنازعوا الأمر أهله»، وقوله: «يا علي، لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»^(١)، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الأخرى الدالة بوضوح على النص على علي بن أبي طالب عليه السلام، وكذلك أشارت إليه الآيات القرآنية الكثيرة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٢)؛ حيث دلت الروايات الكثيرة على أنها نزلت في حق علي بن أبي طالب عليه السلام، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٣)؛ حيث دلت الروايات على نزولها في حق علي وفاطمة والحسن والحسين عليه السلام، فإنّ هذه الآيات والروايات لو خليت ونفسها، لكانت دالة بالدلالة القطعية على النص والوصية لعلي بن أبي طالب عليه السلام، ولا يوجد ما يمنع عن هذه الدلالة إلا الالتزام بمشروعية البيعة، وما حصل في يوم السقيفة. الأمر الذي لا يمكن معه الجمع بين الأمرين، ولأجل ذلك حاول القوم تأويل هذه الروايات وإخراجها عن مضمونها، أو إنكار ما لا يمكن تأويله منها، والتصرف كذلك في مدلول الآيات بالشكل الذي لا يلزم منه القدر في ما حصل في يوم السقيفة. ومن المعلوم - وكما بينا سابقاً - أنّ الالتزام بمشروعية ما حصل في السقيفة لم ينهض عليه أي دليل خاص، فلا بد لتصحيحه إن من الالتزام بعدالة عموم الصحابة بالنحو الذي لا يحتمل معه مخالفتهم للنبي ﷺ لكي يتم من خلال ذلك تبرير القول بعدم دلالة تلك الآيات والروايات المتعلقة بالإمام علي عليه السلام على الإمامة والولاية، أو إنكارها ووصفها بالوضع تارة وبالضعف تارة أخرى، الأمر الذي يجعل من القول بمشروعية ما حصل في السقيفة أمراً مقبولاً ومعقولاً بعد انتفاء ما يمنع من التصديق به من جهة، وكونه صادراً من أولئك العدول من جهة أخرى. هذا هو السر الكامن وراء الالتزام بعدالة عموم الصحابة ليس إلّا.

فمن الطبيعي جداً أن تعيش هذه الفكرة وتنمو في ظل الحكومات في ذلك الوقت؛ لأنها مما تخدم كثيراً مصالحهم التي يبتغونها ويسعون وراءها، الأمر الذي جعلها عند الكثيرين من الذين جاءوا بعدهم من البديهيّات التي لا تخضع للنقاش؛ لكثرة ما جاء فيها من الروايات التي تنسب إلى

(١) تقدمت الإشارة إلى مصادر جميع هذه الأحاديث في البحوث السابقة فلاحظ.

(٢) المائدة: ٥٥ .

(٣) الأحزاب: من الآية ٣٣.

النبي ﷺ في ما يتعلق بعظيم منزلة الصحابة عند الله ورسوله، والتي تخالف كثيراً ما عليه حالهم الذي حكاه التاريخ الذي كتب بإشراف تلك الحكومات نفسها، ومع ذلك لم يتمكنوا من إخفائه بأجمعه، وقد رأيت أن ما وصل منه - رغم قلته - كاف للوقوف على حقيقة حالهم، وما تلك الروايات التي تخالف ما هم عليه من تلك الحال التي نقلها التاريخ إلا مجرد دعوى لا شاهد لها، إلا ما شهدوا هم به على أنفسهم، أو شهد به ممن ينتفع بهذه الشهادة، ولو دار الأمر بين تلك الروايات الميينة لصفاتهم وبين تلك الصفات التي تكشف عنها أفعالهم وسلوكياتهم، فلا سبيل لقبول تلك الروايات؛ لأن الفعل والسلوك الخارجي لا يمكن أن يتطرق إليه الشك بخلاف تلك الروايات، فإن احتمال وضعها لتبرير سياسة الأمر الواقع مما لا سبيل لنفيه بأي حال من الأحوال.

النتيجة السابعة: السقيفة هي المصداق الوحيد لحديث الحوض المتواتر

إن من جملة الأمور المهمة التي وردت في هذا البحث، عبارة عن الحديث المتواتر، والذي يطلق عليه حديث الحوض، والذي يدل على ارتداد الغالبية العظمى من الصحابة بعد النبي ﷺ، ولم تسلط الضوء في ما سبق على السبب أو الأسباب الموجبة لوصفهم بهذا الارتداد، ونريد هنا أن نقف على ذلك فنقول:

بعد أن تبين بطلان كل تلك التأويلات التي ذكرت لهذا الحديث، وتبين أيضاً عدم وجود المانع من الأخذ بمضمونه وانتقائه عقلاً وشرعاً، وجب علينا البحث بموضوعية عن كل ما يمكن أن يكون سبباً معقولاً ومقبولاً للحكم على أولئك بالارتداد، بل ودخولهم النار وعدم قبول شفاعته النبي ﷺ فيهم، ولكي تتمكن من الوقوف على تلك الأسباب بموضوعية وعلمية، ينبغي لنا العودة إلى ذلك الحديث، وتحديد ما جاء فيه من ألفاظ ومضامين، وتسليط الضوء عليها من خلال ما ورد في الكتاب والسنة، فنقول: قد مر بنا سابقاً دراسة هذا الحديث المتواتر بكل صيغته التي ورد فيها دراسة مستفيضة، وتبين في محله أن الحديث يدل بصراحة ووضوح على الأمور التالية:

الأول: إخبار النبي ﷺ بأنه سوف يحصل ارتداد من بعده.

الثاني: عدم وجود فاصل زمني بين وفاته وبين هذا الارتداد الذي أخبر عن وقوعه.

الثالث: إن سبب هذا الارتداد هو إحداهن أمر في الدين بعد وفاة النبي ﷺ.

الرابع: إن من أخبر النبي ﷺ عن ارتداده هم من صحابته الذين عاشوا في زمنه.

الخامس: إن هؤلاء المرتدين يشكلون الغالبية العظمى من الصحابة بحيث لم ينج منهم إلا العدد القليل.

السادس: إن هؤلاء لا تتألم شفاعة النبي ﷺ ويؤخذ بهم إلى النار.

وبمقتضى ثبوت الأمر الأول- وهو ما قد دل عليه هذا الحديث بصراحة- أن يقع هذا الإخبار الغيبي، ويتحقق فعلاً باعتبار أنه ﷺ لا ينطق عن الهوى، فلا بد من الالتزام بوقوعه، وبمقتضى الأمور الأخرى لا بد من القول بارتداد بعض الصحابة، بل الغالبية العظمى منهم بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة بسبب إحداثهم لأمر في الدين، وتغييرهم وتبديلهم لما جاء به النبي ﷺ من الدين والشرع، فكان حري بكل باحث موضوعي يريد الوصول إلى الحقيقة أن يبحث بدقة عن طبيعة مثل هذا الإحداث والتغيير والتبديل الذي أحدثه أولئك الصحابة؛ لأنه أمر يرتبط بحياة الإنسان ودينه ومصيره، وهذا يقتضي دراسة الفترة الزمنية الممتدة ما بين وفاة النبي ﷺ إلى أواخر حياة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والتأمل في أحداثها، لأن تلك الفترة هي الفترة التي عاشها أغلب الصحابة، والتي يمكن أن ينطبق عليها الحديث المذكور.

ومما تجدر الإشارة إليه في المقام، هو مدى الأهمية التي أولاها النبي ﷺ لهذا الأمر، لأن تواتر هذا الحديث وتعدد رواته بدرجة كبيرة يكشف بما لا يقبل الشك عن أن النبي ﷺ قد كرر هذا الحديث في أكثر من مورد، ولا تفسير لتواتره إلا هذا المعنى؛ إذ لم يعهد عنه ﷺ أنه قد أخبرهم بذلك في مجلس واحد.

وإذا تتبعنا هذه الفترة الممتدة ما بين وفاة النبي ﷺ إلى أواخر خلافة الإمام علي عليه السلام، لوجدنا أنها تمتاز بأربع وقائع رئيسية ثابتة قطعاً في التاريخ، وهي بحسب الأسبقية كالتالي:

الأولى: واقعة السقيفة.

الثانية: واقعة الثورة على الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

الثالثة: واقعة الجمل.

الرابعة: واقعة صفين.

وحينئذٍ لو أردنا معرفة المصداق الحقيقي الذي ينطبق عليه الحديث المتقدم من هذه الوقائع المتقدمة، لا بد لنا من إثبات أمرين رئيسيين في الواقعة لكي تكون هي المصداق الحقيقي للحديث، وهما:

الأول: أن تكون الواقعة منسوبة إلى القسم الأكبر من الصحابة؛ لأنّ الحديث يقول: «ولا أراه يخلص منهم إلا كمثل همل النعم».

الثاني: أن تتضمن الواقعة إحداث أمر جديد في الدين على نحو التغيير والتبديل؛ لأنّ الحديث يقول: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، ويقول: «سحقاً سحقاً لقوم غيروا بعدي».

فالواقعة التي يتوفر فيها كلا هذين الأمرين تكون هي المصادق الحقيقي الذي ينطبق عليه الحديث المتقدم، ومن الناحية الموضوعية، فإنّ مضمون هذا الحديث لا بد وأن ينطبق على إحدى هذه الوقائع، وإلا لكان ذلك الإخبار كذباً، وهو ما لا يمكن تعقله في حق النبي ﷺ، ومن الواضح أن الالتزام بضرورة انطباقه على واقعة معينة من تلك الوقائع يجعل انطباقه على الواقعة الأولى منها أمراً مقبولاً ومعقولاً؛ وذلك لانتفاء المانع من جهة وجود المقتضي من جهة أخرى، فإنّ المانع من انطباقه على الواقعة الأولى أساساً هو الالتزام بعدالة عموم الصحابة، وحيث إنّ الالتزام بضرورة انطباقه على واحدة منها يسقط هذا المانع؛ لأنّ أي واقعة من تلك الوقائع فيها من الصحابة قطعاً، وهذا يعني الحكم على بعض الصحابة بمقتضى الحديث المتقدم بالارتداد عن الدين بعد وفاة النبي ﷺ، ومعه لا مجال للقول بعدالة عموم الصحابة، فينتفي المانع الذي يحول دون تطبيق الحديث على الواقعة الأولى.

وأما من جهة المقتضي، فإنّ النصوص الكثيرة الدالة على النص على علي بن أبي طالب عليه السلام بالإمامة والخلافة تقتضي بنفسها الحكم على ما حصل في السقيفة بعدم المشروعية، وبالتالي اعتبار ما حصل من الصحابة فيها ارتداداً عن الدين وتغييراً وتبديلاً لما قرره النبي ﷺ من أنّ الخلافة بعده لعلي بن أبي طالب عليه السلام، وهناك من القرائن الكثيرة التي تثبت بشكل قاطع انطباق الحديث على ما حصل من الصحابة في يوم السقيفة، وإنّهم هم المقصودون بهذا الحديث الذي أخبر النبي ﷺ بموجبه عن ارتداد الغالبية العظمى منهم، وهذه القرائن هي:

الأولى: الآيات والأحاديث الكثيرة الصادرة عن النبي ﷺ، والتي لو خليت وطبعها لكانت دالة بالقطع واليقين على أنّ الإمامة ثابتة بالنص لعلي بن أبي طالب عليه السلام.

الثانية: ما ورد في الحديث من أنّ سبب الارتداد هو عبارة عن إحداث أمر جديد في الدين بالنحو الذي يكون تغييراً وتبديلاً فيه، فإنّ ما حدث في السقيفة من تقرير مبدأ البيعة لعقد الإمامة والخلافة لهو من أعظم التغيير والتبديل في الدين، بعد ما ثبت بمقتضى الآيات والروايات

الصحيحة أن عقد الإمامة لا يكون إلا بالنص.

الثالثة: إنه قد ورد في الحديث أن هذا التغيير والتبديل إنما يحصل بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة من دون فاصل زمني معتد به بين وفاته ﷺ وبين السبب الموجب لارتدادهم، وهذا المعنى لا ينطبق إلا على ما حصل في السقيفة، حيث إنها حصلت في نفس الساعات التي توفي فيها النبي ﷺ حتى قبل أن يغسل فضلاً عن أن يدفن.

الرابعة: إنه قد ورد في الحديث ما يشير إلى أن النبي ﷺ ابتداءً قد أعمل شفاعته فيهم عندما أخذ بهم إلى النار، وبعد أن قيل له: «إني لا تدري ما أحدثوا بعدك» تراجع عن ذلك وقال: «سحقاً سحقاً لمن غير بعدي»، ومن المعلوم أن مثل هذا لا يقال لمن أذنب ذنباً عادياً، ومن المعلوم أيضاً أن ما حصل في الوقائع الأخرى لا يرتقي بالنسبة للكثير من الصحابة إلى مستوى الارتداد وعدم قبول الشفاعة.

ومن خلال جميع ذلك، يظهر بشكل قاطع بطلان ما حصل في السقيفة وعدم مشروعيته، وإن السبب الموجب لوصف هؤلاء بالارتداد هو تركهم لوصية النبي ﷺ في علي بن أبي طالب عليه السلام.

النتيجة الثامنة: تضعيف الراوي والرواية على أساس المتن والمضمون

بعد أن تبين بطلان ما يسمى بـ (عدالة عموم الصحابة) لعدم الدليل عليها لا من الكتاب ولا من السنة الصحيحة الثابتة بدليل قطعي، يتضح بجلاء الموقف من بعض الروايات الواردة في الكتب الحديثية، والتي تنافي وتخالف بمضمونها الموقف الذي انتهجه الكثير من الصحابة، وخصوصاً ما يتعلق منها بأمر النص والوصية، وتوصف بأنها مكذوبة أو موضوعة، بل يتضح الموقف من تضعيف بعض الرواة الذين يقعون في أسانيد تلك الروايات؛ لا لشيء سوى أنها تخالف ذلك المنهج، أو أن روايتها من الشيعة، أو من الذين يهتمون بالتشيع، فإن المبرر والعامل الرئيسي الذي يكون وراء ذلك هو مخالفتها لما عليه الصحابة من الموقف، وحيث بطل مثل هذا المبرر، فالمفروض لكل باحث موضوعي ومنصف أن يبحث عن تلك الروايات، وأن يتعامل معها كما يتعامل مع غيرها من الروايات الأخرى، فإن من شأن ذلك أن يجعل الباحث متمكناً من تسليط الضوء على جملة من الأمور والحقائق التي كان يستبعدوها ويذهب إلى خلافها بسبب رفضه المسبق لمثل هذه الروايات نتيجة لإيمانه بعدالة جميع الصحابة.

ومنه يتبين السر في عدم ورود الكثير من تلك الروايات في صحيحي مسلم والبخاري مع أنها صحيحة وفقاً للشروط التي اعتمدها في التصحيح، والتي وضعوها للتمييز بين ما هو صحيح من الروايات وما هو ضعيف منها، ويدل ذلك على ما يذكره الحاكم في مستدركه على الصحيحين لكثير من تلك الروايات، والتي يقول عنها عادة بأنها صحيحة وفقاً لتلك الشروط، وأصبحت عبارته في ذلك مشهورة حيث يقول عن كل حديث يذكره: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

وبالتأمل في الكتب الحديثية، نقف بوضوح على طبيعة المنهج المعتمد في التعديل والتجريح والضابطة المعتمدة في ذلك، وإنك سوف تجد أنها تعتمد أساساً على طبيعة الروايات التي ينقلها الراوي، فإن كانت موافقة لما عليه الجو العام السائد في ذلك الوقت، قيل عنه إنه ثقة، وإن كانت مخالفة، قيل عنه إنه كذاب، أو وضاع، أو لم أعرفه، أو رافضي، أو متهم بالتشيع، أو غير ذلك من الأوصاف الأخرى التي توجب بطبيعة الحال سقوط روايته عن الاعتبار.

وسوف نستعرض في ما يلي بعض الشواهد على ذلك:

- ١- ما جاء عن ابن كثير في البداية والنهاية، حيث قال في معرض ذكره لحديث: «فأنا وأهل بيتي مطهرون من الذنوب»: «وهذا الحديث فيه غرابة ونكارة»^(١).
- ٢- ما جاء عنه أيضاً في البداية والنهاية، حيث قال في معرض ذكره لحديث: «يا بريدة لا تقع في علي فإنه مني وأنا منه، وهو وليكم بعدي»: «هذه اللفظة منكورة، والأجلح شيعي، ومثله لا يقبل إذا تقرر بمثلها»^(٢).
- ٣- ما جاء عن ابن تيمية في منهاج السنة، في معرض ذكره لحديث: «هو ولي كل مؤمن بعدي»، حيث قال: «وكذلك قوله: هو ولي كل مؤمن بعدي كذب على رسول الله، بل هو في حياته وبعد مماته ولي كل مؤمن وكل مؤمن وولي في المحيا والممات، فالولاية التي هي ضد العداوة لا تختص بزمان، وأما الولاية التي هي الإمارة فيقال فيها والي كل مؤمن بعدي»^(٣). وقال أيضاً: «وقول القائل علي ولي كل مؤمن بعدي كلام يمتنع نسبته إلى النبي؛ فإنه إن أراد الموالية لم يحتج

(١) البداية والنهاية، ج ٢، ص ٣١٦.

(٢) المصدر السابق، ج ٧، ص ٣٨٠.

(٣) منهاج السنة، ج ٧، ص ٣٩١.

أن يقول بعدي، وإن أراد الإمارة كان ينبغي أن يقول وآل علي كل مؤمن»^(١).

٤- ما جاء عن ابن كثير في رده لحديث الغدير الذي كان يتضمن قول عمر بن الخطاب لعلي بن أبي طالب: «بخ بخ لك يا ابن أبي طالب، أصبحت مولاي ومولى كل مسلم» حيث قال: «قلت: وفيه نكارة من وجوه، منها: قوله نزل فيه اليوم أكملت لكم دينكم، وقد ورد مثله من طريق ابن هارون العبدي عن أبي سعيد الخدري ولا يصح أيضاً، وإنما نزل ذلك يوم عرفة كما ثبت في الصحيحين عن عمر بن الخطاب»^(٢).

٥- ما جاء عن ابن تيمية في منهاج السنة، في معرض ذكره لحديث: «علي مع الحق والحق مع علي»، حيث قال: «فالحق لا يدور مع شخص غير النبي صلى الله عليه وسلم، ولو دار الحق مع علي حيثما دار لوجب أن يكون معصوماً كالنبي صلى الله عليه وسلم»^(٣).

النتيجة التاسعة: بطلان مقولة: إنهم اجتهدوا فأخطأوا

إنّ المناط في إثبات السنة النبوية عند أتباع مدرسة الخلفاء هو ما يرويه الصحابي عن النبي ﷺ بدعوى أنّه سمعه منه، ويكفي في ذلك مجرد أنّ له صحبة ليوم أو يومين، بل حتى لمجرد أنّه رآه ولو للحظة واحدة، بل أكثر من ذلك، حتى لو لم يعرف شخص الراوي عن النبي ﷺ، فالسنة النبوية عند هذه المدرسة هي عبارة أخرى عن ما يرويه الصحابة أنفسهم على أنّه من السنة، فكل رواية يرويها الصحابي تعتبر عندهم صادرة عن النبي ﷺ مهما كان الحال الذي عليه الصحابي؛ بدعوى أنّ الله سبحانه وتعالى قد عدّ لهم ونزّههم، فلا حاجة بعد ذلك للسؤال عنهم، وإنّ كل مخالفة أو خطأ يصدر عن الصحابي مهما كان نوعه فهو متأول ومجتهد، وله في ذلك حسنة حتى لو قتل صحابياً مثله واستباح دمه؛ فإنّ باب الاجتهاد عند الصحابة مفتوح على مصراعيه حتى لو خالف ما هو ثابت في القرآن؛ ولذلك نجد القوم يبررون كثيراً من الأفعال الصادرة عن الصحابة إذا عجزوا عن إنكارها بالقول: إنهم اجتهدوا فأخطأوا من دون أن تكون هناك أي ضابطة في ذلك الاجتهاد، ولا كان له أي حد.

والعجيب إنّ دعوى أنّهم قد اجتهدوا فأخطأوا لا سبيل إليها إلاّ القطع بأنهم قد أخطأوا فعلاً.

(١) المصدر السابق .

(٢) البداية والنهاية، ج ٧، ص ٣٨٦ .

(٣) منهاج السنة، ج ٤، ص ٢٤١ .

والأفما المانع من القول بأنهم اجتهدوا فأصابوا في اجتهادهم؟! وحيث إن القطع بأنهم أخطأوا لا سبيل إليه إلا النصوص الشرعية من الكتاب والسنة القطعية الدالة على أنهم قد أخطأوا فعلاً في هذا التصرف أو ذلك الموقف، ومع وجود تلك النصوص بين أيديهم، فكيف خفيت عليهم ولم يحصل لهم القطع منها وقد حصل ذلك لغيرهم؟! فعندما نقول مثلاً: إن عائشة ومن معها قد أخطأوا في خروجهم على الإمام علي عليه السلام ومحاربه، وكذلك معاوية ومن كان معه، فهذا يعني أن هناك من الأدلة الواضحة والقطعية التي تحرّم الخروج عليه، وهي موجبة للقطع بحسب الفرض، وإلا كيف علمنا نحن بأنهم قد أخطأوا في ذلك؟ ومع وجود تلك النصوص القطعية، كيف جاز لهم الاجتهاد فيها؟ وإذا فرض إمكان تصديق ذلك وحصول مثل هذا الاجتهاد عند معاوية وجيشه ابتداءً، فإنّ هناك ما يمنع منه استمراراً؛ وذلك لوجود ما يوجب القطع لهم بأنهم مخطئون في اجتهادهم، وهو حديث النبي ﷺ وقوله: «ويح عمّار تقتله الفئة الباغية، عمّار يدعوهم إلى الله ويدعونه إلى النار»^(١)، فإنّ هذا الحديث صريح الدلالة على أنّ عمّار يدعوهم إلى الحق، وهم إنّما يدعون إلى النار، ومن المعلوم أنّ لدى معاوية وجيشه العلم بأن عمّار يقاتل في صف الإمام علي عليه السلام، فكان المفروض بهم أن يرجعوا عن اجتهادهم لأجل اكتشافهم بسبب هذا الحديث أنّهم على خطأ في ذلك، فهل يمكن لعاقل بعد ذلك أن يقول: إنّ هؤلاء قد اجتهدوا فأخطأوا؟! بل المفروض حصول القطع عند كل عاقل سوي بأنّ هؤلاء قد تعمدوا ذلك مع علمهم بأنّه بغي وفسوق وظلم وتعدٍ ومحاربة لله ورسوله، ولم يكن الباعث له سوى الحقد والحسد وحب الدنيا والطمع في الملك والزعامة؟

وقد تبين لك عزيزي القارئ أنّ الالتزام بهذه المقولات وأمثالها ممّا لا وجه له سوى الالتزام المسبق بعدالة عموم الصحابة، وقد عرفت أنّ السر الكامن وراء مثل هذا الالتزام ليس هو إلاّ تصحيح ما حصل منهم في يوم السقيفة وإثبات مشروعيته، ومع بطلان تلك النظرية المزعومة، لم يبق وجه معقول لكل مثل هذه المقولات وتلك التأويلات التي ما أنزل الله بها من سلطان، وعليه، فالموضوعية تقتضي التعامل مع تلك الأحداث والوقائع على ما هي عليه من الدلالات الواضحة من الضلال والانحراف، ومن دون حاجة إلى تكلف التأويل الذي لم يخضع لأي ضابطة صحيحة.

النتيجة العاشرة: انتقال أمر الخلافة من البيعة إلى التعيين

من المفارقات العجيبة التي نجدها في أمر الخلافة بعد النبي ﷺ، هو أنّ مشروعية السقيفة وما حصل فيها، يبتني أساساً على إنكار فكرة التعيين من قبل النبي ﷺ، ودعوى أنّ النبي ﷺ قد بلغ الشريعة وأكمل الدين ولا حاجة بعد ذلك لتعيين إمام أو خليفة من بعده، وأنّ الأمر حينئذٍ يرجع إلى المسلمين من بعده فيختارون من بينهم من يكون إماماً للأمة عن طريق مبدأ البيعة أو الشورى، وهذا المبدأ هو الذي أصبح من خلاله أبو بكر خليفة للمسلمين بعد النبي ﷺ، ولكن الذي حصل بعد ذلك، هو أن عاد الخليفة الأول إلى فكرة التعيين التي كان رفضها من قبله ومن بعض المسلمين في ذلك الوقت مبرراً لوصوله إلى الخلافة، فإنّه قبل أن يموت أمر بتعيين عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين من بعده، فقد روى البخاري في صحيحه: «حدثنا محمد بن يوسف، أخبرنا سفيان عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله ابن عمر قال: قيل لعمر: ألا تستخلف؟ قال: ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ﷺ»^(١).

وجاء عن الباقلاني ما نصّه: «عهد لأبي بكر إلى عمر: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر خليفة رسول الله ﷺ، وآخر عهده بالدنيا، وأول عهده بالآخرة، ساعة يؤمن فيها الكافر، ويتقي فيها الفاجر. إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن بر وعدل فذاك ظني به ورأيت فيه، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت لكم، ولكل امرئ ما اكتسب من الإثم، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»^(٢).

وجاء عنه أيضاً عن عبد الرحمن بن عوف، قال: «دخلت على أبي بكر في علته التي مات فيها، فقلت: أراك بارئاً يا خليفة رسول الله، فقال: أما إني - على ذلك - لشديد الوجع، ولما لقيت منكم - يا معشر المهاجرين - أشد عليّ من وجعي. إني وليت أموركم خيركم في نفسي، فكلكم ورم أنفه أن يكون له الأمر من دونه»^(٣).

وجاء عن ابن سعد في الطبقات عن عائشة، قالت: «لما حضرت أبا بكر الوفاة استخلف عمر، فدخل عليه علي وطلحة فقالا: من استخلف؟ قال: عمر، قالوا: فماذا أنت قائل لربك؟ قال: أبالته

(١) صحيح البخارى، ج ٨، ص ١٢٦.

(٢) إعجاز القرآن، ص ١٢٧.

(٣) إعجاز القرآن، ص ١٣٨، مجمع الزوائد، ج ٥، ص ٢٠٢، المعجم الكبير، ج ١، ص ٦٢.

تفرقاني؟ لأننا أعلم بالله وبعمركم، أقول: استخلفت عليهم خير أهلك»^(١).

وجاء في الدر المنثور عن عائشة أنها قالت: «كتب أبي في وصيته سطرين: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به أبو بكر بن أبي قحافة عند خروجه من الدنيا حين يؤمن الكافر وينتهي الفاجر ويصدق الكاذب، إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن يعدل فذاك ظني به ورجائي فيه، وإن يجر ويبدل فلا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»^(٢).

وإذا كان الشغل الشاغل للخليفة الأول وهو في مرض الموت التفكير والاهتمام في من يتولى أمر الأمة من بعده حتى ولى عليها عمر بن الخطاب، فإنه سوف يحتج أمام الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ بأنه قد ولى عليهم خير أهله، فيا عجباً هل كان الخليفة الأول أحرص على الأمة من نبيها الذي ضحى بكل ما أوتي في سبيلها؟ وهل غاب عن النبي ﷺ في ذلك الوقت أمر أمته؟! إن قلت: إن ما حصل من أبي بكر لم يكن تنصيباً لعمر بن الخطاب، وإنما كان ذلك مجرد ترشيح له، والأمة حينئذ بالخيار بين قبول ذلك ورفضه.

كان الجواب: أولاً: إن هذا يخالف ما قاله عمر بن الخطاب: «إن أستخلف فقد استخلف أبو بكر، وإن لم أستخلف لم يستخلف رسول الله ﷺ»، إذ لو كان الأمر يرتبط ببيعة الناس أنفسهم وليس باستخلاف أبي بكر لعمر، لما كان هناك معنى لما قاله عمر بن الخطاب: لأنه في هذه الحالة لا فرق بين ما فعله النبي ﷺ وما فعله أبو بكر من حيث تركهما أمر الخلافة بيد الناس.

ثانياً: إنه يخالف أيضاً ما ورد في الرواية عن عائشة من اعتراض الإمام علي عليه السلام وطلحة على أبي بكر بقولهما: «فماذا أنت قائل لربك؟» إذ لو كان الأمر مجرد ترشيح لم يبق وجه معقول لتمثل هذه المقولة، كما لم يبق وجه معقول لقوله لهما: «أقول: استخلفت عليهم خير أهلك»، بل كان الأولى أن يقول لهم في تلك الحالة: «إن الأمر يعود إلى الأمة، فإن رضيت به فيها، وإلا اختارت من بينها من تراه صالحاً لذلك».

ثالثاً: إن هذا يخالف ما ذهب إليه العلماء من القول بأن خلافة عمر بن الخطاب كانت استخلافاً وتعييناً؛ فقد قال أبو سعيد النيسابوري: «الخلافة بعد أبي بكر لعمر، وطريق ثبوته استخلاف أبي بكر إياه، ثم الخلافة بعده لعثمان، وطريق إثباته الشورى والاختيار؛ فإن عمر لما خرج، جعل

(١) الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٢٧٤.

(٢) الدر المنثور، ج ٥، ص ١٠١، ومثله أيضاً في تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٣٦٨.

الأمر في ستة: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير...»^(١).

النتيجة الحادية عشرة: احتجاج القوم بأحاديث المنافقين والنواصب

نتيجة للالتزام بنظرية عدالة عموم الصحابة وما نتج عنه من تأويل أفعالهم مهما كان نوعها التزاماً بمقولة: «إنهم اجتهدوا فأخطأوا»، أصبح من الطبيعي عندهم تصحيح الروايات والأحاديث والاحتجاج بها وإن وقع في سندها من هو منافق أو متهم بالنفاق، بل حتى لو كان ناصبياً، وهم وإن لم يصرحوا بذلك تصريحاً، لكن مقتضى وجود المنافقين من بين الصحابة والتابعين يجعلنا نعلم بأن بعض الروايات عن الصحابة والتابعين ينتهي سندها إلى من هو منافق، ومعه، لا يمكن العمل بتلك الروايات إذا لم تقطع بعدالة أصحابها، وهذا مما لا طريق لإثباته إذا كانت كل أفعالهم مؤولة بأنهم اجتهدوا فأخطأوا، مضافاً إلى أن من بين الصحابة والتابعين من ثبت نفاقه ونصبه بمقتضى إخبار النبي ﷺ وبيانه للميزان الذي يتم على أساسه تمييز المنافق عن غيره بقوله: «يا علي لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق» مع القطع بأن من بين الصحابة والتابعين من كان مبغضاً لعلي بن أبي طالب عليه السلام باتفاق الفريقين، فيكون منافقاً وناصبياً، وهذا ما أكده ابن حجر بقوله: «وقد كنت استشكل توثيقهم الناصبي غالباً وتوهينهم الشيعة مطلقاً، ولا سيما أن علياً ورد في حقه لا يحبه إلا مؤمن ولا يبغضه إلا منافق»^(٢).

وقال أيضاً: «والأصل فيه أن الناصبة اعتقدوا أن علياً رضي الله عنه قتل عثمان أو كان أعان عليه، فكان بغضهم له ديانة بزعمهم، ثم انضاف إلى ذلك أن منهم من قتلت أقاربه في حروب علي»^(٣).

وفيما يلي نستعرض بعض الشواهد على ذلك:

١- توثيقهم حريز بن عثمان والرواية عنه مع أنه كان يبغض علياً عليه السلام

جاء عن ابن حجر في تهذيب التهذيب أنه قال: «قال الحسن بن علي الخلال: سمعت عمران بن إياس: سمعت حريز بن عثمان يقول: لا أحبه، قتل آبائي، يعني علياً»^(٤).

(١) الفنية في أصول الدين، ج ١، ص ١٨٦.

(٢) تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٤١١.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٠٩، ومثله في: تاريخ مدينة دمشق، ج ١٢، ص ٢٤٨، تاريخ بغداد،

وذكر المزي في تهذيب الكمال: «وقال أحمد بن سعيد الدارمي، عن أحمد بن سليمان المروزي: سمعت اسماعيل بن عياش قال: عادل حريز بن عثمان من مصر إلى مكة فجعل يسب علياً ويلعنه»^(١).

وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب: «حدثنا اسماعيل بن عياش، سمعت حريز بن عثمان يقول: هذا الذي يرويه الناس عن النبي ﷺ أنه قال لعلي: أنت مني بمنزلة هارون من موسى، حق ولكن أخطأ السامع، قلت: فما هو؟ فقال: إنما هو أنت مني بمنزلة قارون من موسى، قلت: عمن ترويه؟ قال: سمعت الوليد بن عبد الملك يقوله وهو على المنبر، وقد روي من غير وجه أن رجلاً رأى يزيد بن هارون في النوم فقال له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي ورحمني وعاتبني، قال لي: يا يزيد كتبت عن حريز بن عثمان؟ فقلت: يا رب ما علمت إلا خيراً، قال: إنه كان يبغض علياً»^(٢).

وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب: «وقال إبراهيم بن الجنيد عن ابن معين: حريز وعبد الرحمن بن يزيد بن جابر وابن أبي مريم هؤلاء ثقات، وقال ابن المديني: لم يزل من أدركناه من أصحابنا يوثقونه، وقال دحيم: حمصي جيد الإسناد صحيح الحديث، وقال أيضاً ثقة، وقال المفضل بن غسان: ثبت، وقال البخاري: قال أبو اليمان: كان حريز يتناول رجلاً ثم ترك، وقال أحمد بن أبي يحيى عن أحمد: حريز صحيح الحديث إلا أنه يحمل على علي، وقال المفضل بن غسان: يقال في حريز مع تثبته أنه كان سفينياً، وقال العجلي: شامي ثقة وكان يحمل على علي، وقال عمرو بن علي: كان ينتقص علياً وينال منه، وكان حافظاً لحديثه، وقال في موضع آخر: ثبت شديد التحامل على علي، وقال ابن عمار: يتهمونه أنه كان ينتقص علياً ويروون عنه ويحتجون به ولا يتركونه»^(٣).

وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: «حريز بن عثمان الرحبي الحمصي، ورحبة: بطن من حمير، كان متقناً ثباتاً، لكنه مبتدع، روى عن عبد الله بن بشر الصحابي، وعن خالد بن معدان، وراشد بن

ج ٨، ص ٢٦١، ضعفاء العقيلي، ج ١، ص ٢٢١.

(١) تهذيب الكمال، ج ٥، ص ٥٧٦، وقال: «إسنادها جيد، الدارمي ثقة اتفق عليه البخاري ومسلم، وأحمد بن سليمان صدوق أخرج له البخاري في الصحيح، وإسماعيل بن عياش صدوق في روايته عن أهل بلده، وهو حمصي»، ومثله عن ابن حجر في تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٢) تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٨.

سعد، وخلق، وعنه بقية، ويحيى الوحاظي، وعلى بن الجعد، وخلق، قال علي بن عياش: جمعنا حديثه في دفتر نحواً من مائتي حديث، فأتينا به، فتعجب، وقال: هذا كله عني؟ وقال معاذ بن معاذ: لا أعلم أني رأيت شامياً أفضل منه. وقال أبو داود: سألت أحمد عنه، فقال: ثقة ثقة. ولم يكن يرى القدر. وكذا وثقه ابن معين وجماعة. وقال الفلاس: كان ينال من علي، وكان حافظاً لحديثه. سمعت يحيى القطان يحدث عن ثور بن يزيد، عنه. وقال أبو حاتم: لا أعلم بالشام أثبت منه. وقال أبو اليمان: كان يتناول رجلاً ثم ترك. وقال أحمد بن أبي يحيى عن أحمد: حريز صحيح الحديث، إلا أنه يحمل على علي^(١).

وجاء في تفسير القرطبي أنه قال: «وقال سهل بن عمار: رأيت يزيد بن هرون في المنام بعد موته فقلت له: ما فعل الله بك؟ فقال: أتاني في قبري ملكان فظان غليظان، فقالا: ما دينك؟ ومن ربك؟ ومن نبيك؟ فأخذت بلحيتي البيضاء رجاء ألمتي يقال هذا! وقد علمت الناس جوابكما ثمانين سنة أكتبت عن حريز بن عثمان؟ قلت: نعم، فقالا: إنه كان يبغض علياً فأبغضه الله»^(٢).

٢- توثيقهم خالد بن سلمة والرواية عنه مع أنه كان يبغض علياً عليه

قال المناوي: «قال ابن عدي: خالد- يعني خالد بن سلمة- لين. وقال ابن معين: ثقة لكنه يبغض علياً»^(٣).

وقال العقيلي: «خالد بن سلمة الفأفاء المخزومي، حدثنا أحمد بن علي الأبار قال: حدثنا محمد بن حميد قال: حدثنا جرير قال: كان خالد بن سلمة الفأفاء رأساً في المرجئين، وكان يبغض علياً»^(٤).

وذكر عبد الله بن عدي في الكامل: «كان خالد بن سلمة الفأفاء رأساً في المرجئة ويبغض علياً»^(٥).

وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء: «الفأفاء، الإمام الفقيه، أبو سلمة خالد بن سلمة بن العاص بن هشام بن المغيرة، القرشي المخزومي الكوفي الفأفاء، حدث عن سعيد بن المسيب، وأبي بردة،

(١) ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٤٧٥ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٩، ص ٣٦٣.

(٣) فيض القدير، ج ٣، ص ٥٢٤.

(٤) ضعفاء العقيلي، ج ٢، ص ٥ .

(٥) الكامل لابن عدي، ج ٣، ص ٢١ .

والشعبي، وموسى بن طلحة، وعروة بن الزبير. وعنه ابنه عبد الله، وشعبة، والثوري، وزائدة، وهشيم وآخرون. هرب إلى واسط من بني العباس، فقتل بها مع الأمير ابن هبيرة. وقد روى عنه عمرو بن دينار مع تقدمه، وثقه أحمد وابن معين، وكان مرجحاً ينال من علي رضي الله عنه. قتل في أواخر سنة اثنتين وثلاثين ومئة، وهو من عجائب الزمان، كوفي ناصبي، ويندر أن تجد كوفياً إلا وهو يتشيع»^(١).

وقال البخاري في التاريخ الكبير: «خالد بن سلمة المخزومي الفأفاء عن الشعبي وأبي بردة روى عنه الثوري وابن عيينة وزكريا بن أبي زائدة»^(٢).

وقال عنه أحمد بن حنبل: «خالد بن سلمة المخزومي ثقة»^(٣).

وقال الرازي: «خالد بن سلمة المخزومي الفأفاء القرشي الكوفي روى عن الشعبي وأبي بردة وموسى بن طلحة روى عنه يحيى بن سعيد الأنصاري والثوري وابن عيينة وسهل بن اسلم سمعت أبي يقول ذلك. قال أبو محمد روى عنه شعبة. حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل فيما كتب قال أبي: خالد بن سلمة المخزومي ثقة. ذكره أبي عن إسحاق من منصور عن يحيى بن معين انه قال: خالد بن سلمة ثقة. حدثنا عبد الرحمن قال سمعت أبي يقول: خالد بن سلمة المخزومي الفأفاء شيخ يكتب حديثه»^(٤).

وقد روى له الإمام أحمد في مسنده^(٥)، وكذلك مسلم في صحيحه^(٦)، وكذلك ابن ماجة في سننه^(٧)، وكذلك الترمذي في سننه^(٨)، وكذلك البيهقي في سننه^(٩).

٣- توثيقهم قتادة والرواية عنه مع أنه كان يبغض علياً

قال الذهبي: «وقال عفان: قال لنا قيس بن الربيع: قدم قتادة الكوفة، فأردنا أن نأتيه، فقيل لنا: إنه

(١) سير أعلام النبلاء، ج ٥، ص ٣٧٣.

(٢) التاريخ الكبير، ج ٣، ص ١٥٤.

(٣) العلل لابن حنبل، ج ٢، ص ٤٨٣.

(٤) الجرح والتعديل، ج ٣، ص ٣٣٤.

(٥) مسند أحمد، ج ٦، ص ٧٠، وص ٩٣، وص ١٥٣، وص ٢٧٨.

(٦) صحيح مسلم، ج ١، ص ١٩٤.

(٧) سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١١٠، وص ٦٣٧.

(٨) سنن الترمذي، ج ٥، ص ١٣١، وص ٣٦٤.

(٩) السنن الكبرى، ج ٢، ص ٤٠٠، وج ٥، ص ٣٣٦، وج ١٠، ص ٢٧٤.

يبغض علياً رضي الله عنه فلم نأته، ثم قيل لنا بعد: إنه أبعد الناس من هذا، فأخذنا عن رجل عنه»^(١).

٤- توثيقهم عبد الله بن شقيق والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً

جاء عن الذهبي في ميزان الاعتدال: «عبد الله بن شقيق، بصري ثقة لكنه فيه نصب، قال يحيى القطان: كان سليمان التيمي سئى الرأي في عبد الله بن شقيق، وقال ابن عدي: لا بأس بحديثه إن شاء الله. وروى أحمد بن زهير عن يحيى بن معين هو- أي عبد الله بن شقيق- من خيار المسلمين، لا يطعن في حديثه، وروى الكوسج عن يحيى: ثقة، وكذا وثقه أبو زرعة وأبو حاتم، وقال ابن خراش: ثقة، كان يبغض علياً»^(٢).

وجاء عن المزي في تهذيب الكمال: «قالوا: وكان عبد الله بن شقيق عثمانياً، وكان ثقة في الحديث، وروى أحاديث صالحة. وقال صالح بن أحمد، عن علي: سمعت يحيى بن سعيد يقول: كان سليمان التيمي سئى الرأي في عبد الله بن شقيق. وقال أحمد بن حنبل: ثقة، وكان يحمل على علي. وقال أبو بكر بن أبي خيثمة عن يحيى بن معين: ثقة، من خيار المسلمين، لا يطعن في حديثه، وقال أبو حاتم: ثقة. وقال ابن خراش: كان ثقة، وكان عثمانياً، يبغض علياً، وقال أبو أحمد بن عدي: ما بأحاديثه إن شاء الله بأس. وقال الهيثم بن عدي، ومحمد بن سعد: توفي في ولاية الحجاج بن يوسف على العراق. وقال خليفة بن خياط: مات بعد المئة. وقال غيرهم: مات سنة ثمان ومئة. روى له البخاري في الأدب، والباقون»^(٣).

٥- توثيقهم قيس بن علقمة والرواية عنه مع أنه كان يسب علياً عليه السلام

قال الإمام أحمد: «حدثني عبد الله، حدثني أبي، حدثنا يحيى بن سعيد، عن صدقة بن المشي، حدثني رياح بن الحرث بن المغيرة: إن شعبة كان في المسجد الأكبر وعنده جاء رجل يدعى سعيد بن زيد، فحياه المغيرة بن شعبة وأجلسه ثم رجليه على السرير، فجاء رجل من أهل الكوفة- وهو قيس بن علقمة- فاستقبل المغيرة فسب وسب، فقال: يا مغيرة من يسب هذا؟ قال: يسب علياً»^(٤).

(١) سير أعلام النبلاء، ج ٥، ص ٢٧٢، مسند أبي الجعد، ص ١٥٩.

(٢) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج ٢، ص ٤٣٩.

(٣) تهذيب الكمال، ج ١٥، ص ٩١.

(٤) مسند أحمد، ج ١، ص ١٨٧، سنن أبي داود، ج ٢، ص ٤٠٢، تهذيب الكمال، ج ١٠، ص ٤٥٠.

٦- توثيقهم المغيرة بن شعبة والرواية عنه مع أنه كان يسب علياً عليه السلام

قال الإمام أحمد: «حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا وكيع، حدثنا شعبة عن الحر عن عبد الرحمن بن الأحنس، قال: خطبنا المغيرة بن شعبة فقال من علي»^(١).
وقال العجلي: «المغيرة بن شعبة الثقفي من أصحاب النبي»^(٢).
وقال ابن حبان: «المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي، أبو عبد الله، وقد قيل: أبو عيسى، أصيبت عينه يوم اليرموك، مات بالكوفة وهو وال عليها سنة خمسين وله سبعون سنة، وكان من دهاة قريش»^(٣).

٧- توثيقهم أبا لبيد لمارة بن زيار الجهضمي والرواية عنه مع كونه ناصبياً

قال ابن سعد في الطبقات: «أبو لبيد، وأسمه لمارة بن زيار الأزدي، ثم الجهضمي، سمع من علي عليه السلام، وكان ثقة وله أحاديث»^(٤).
وقال المباركفوري: «وثقه ابن سعد، وقال حرب: سمعت أهدأ يثني عليه، وقال في التقريب: إنه ناصبي أجلد»^(٥).

وقال ابن حجر: «وقال موسى بن اسماعيل: عن مطر بن حمران، كنا عند أبي لبيد، فقيل له: أحب علياً؟ فقال: أحب علياً وقد قتل من قومي في غداة واحدة ستة آلاف؟! وذكره ابن حبان في الثقات، وقال عباس الدوري: عن يحيى بن معين، حدثنا وهب بن جرير عن أبيه عن أبي لبيد وكان شتاماً. قلت: زاد العجلي: قال وهب: قلت لأبي: من كان يشتم؟ قال: كان يشتم علي بن أبي طالب»^(٦).
وقال العجلي في الضعفاء: «لمارة بن زيار بن أبي لبيد، بصري، حدثنا محمد بن عيسى، حدثنا عباس قال: سمعت يحيى، حدثنا وهب بن جرير، حدثنا أبي عن أبي لبيد وكان شتاماً، قلت لأبي: ما كان يشتم؟ قال: نراه علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه»^(٧).

(١) مسند أحمد، ج ١، ص ١٨٨، ومثله في مسند أبي يعلى، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٢) معرفة الثقات، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٣) مشاهير علماء الأمصار، ص ٧٥.

(٤) الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٢١٢.

(٥) تحفة الأحوذى، ج ٤، ص ٣٩٣.

(٦) تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٤١٠.

(٧) ضعفاء العجلي، ج ٤، ص ١٨.

وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: «لمازة بن زبار، أبو الوليد، بصري حضر وقعة الجمل، وكان ناصبياً ينال من علي رضي الله عنه، ويمدح يزيد»^(١).

وقال ابن حجر في لسان الميزان: «لمازة بن زبار، أبو الوليد، بصري حضر وقعة الجمل، وكان ناصبياً ينال من علي رضي الله ويمدح يزيد»^(٢).

ولكن، وعلى الرغم من ذلك كله، كان أحمد بن حنبل يعتبره صالح الحديث ويثني عليه؛ فقد قال الرازي: «حدثنا عبد الرحمن، حدثنا حرب بن اسماعيل الكرمانى فيما كتب إليّ قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: كان أبو ليبيد صالح الحديث، وأثنى عليه ثناءً حسناً»^(٣).

وقد روى له الإمام أحمد في مسنده^(٤)، وابن ماجة في سننه^(٥)، والدارقطني في سننه^(٦).

وقال المزي: «روى له أبو داود، والترمذي، وابن ماجة»^(٧).

وقد ذكره الذهبي في مَنْ له رواية في الكتب الستة حيث قال: «لمازة بن زبار، أبو ليبيد الجهضمي عن عمر وعلي، وعنه جرير بن حازم وجماعة، فيه نصب، وثق»^(٨).

٨- توثيقهم عكرمة والرواية عنه مع أنه كان يبغض علياً عليه السلام

قال شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: «عكرمة، مولى ابن عباس - البخاري والسنن الأربعة - صدوق حافظ عالم، كذّبه مجاهد وابن سيرين ومالك، وقال حماد: قيل لأيوب: أكانوا يتهمون عكرمة؟ فقال: أما أنا فلم أكن أتهمه، وقال أحمد: كان يرى رأي الخوارج الصفرية، وقال ابن المديني: كان عكرمة يرى رأي نجدة، وقد وثقه جماعة واحتجوا به»^(٩).

(١) ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٤١٩.

(٢) لسان الميزان، ج ٤، ص ٤٩٢.

(٣) الجرح والتعديل، ج ٧، ص ١٨٢، ومثله عن ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، ج ٥٠، ص ٣٠٥، ومثله عن المزي في تهذيب الكمال، ج ٢٤، ص ٢٥١.

(٤) مسند أحمد، ج ٢، ص ١٦٠، وج ٤، ص ٣٧٦.

(٥) سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٠٣.

(٦) سنن الدارقطني، ج ٤، ص ٢٠٣.

(٧) تهذيب الكمال، ج ٢٤، ص ٢٥٢.

(٨) الكاشف في معرفة مَنْ له رواية في كتب الستة، ج ٢، ص ١٥١.

(٩) ذكر أسماء مَنْ تكلم فيه وهو موثق، ج ١، ص ١٣٦.

٩ - توثيقهم عمر بن سعد والرواية عنه مع أنه شارك في قتل الحسين عليه السلام

قال الرازي في الجرح والتعديل: «عمر بن سعد بن أبي وقاص الزهري، كوفي، روى عن أبيه، سمعت أبي يقول ذلك، قال أبو محمد: روى عنه العيزار بن حريث، وأبو إسحاق الهمداني، وأبو بكر بن حفص، ويزيد بن أبي حبيب، والمطلب بن عبد الله بن حنطب، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي لبيبة، حدثنا عبد الرحمن، حدثنا أبو بكر بن أبي خيثمة فيما كتب إلي، قال: سألت يحيى بن معين عن عمر بن سعد أتقنه هو؟ فقال: كيف يكون من قتل الحسين بن علي رضي الله عنه ثقة؟»^(١).

وقال العجلي: «عمر بن سعد بن أبي وقاص، مدني، ثقة، كان يروي عن أبيه أحاديث، وروى الناس عنه، وهو الذي قتل الحسين، قلت: كان أمير الجيش ولم يباشر قتله»^(٢).

١٠ - توثيقهم عمران بن حطان والرواية عنه مع أنه كان رأس الخوارج

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: «عمران بن حطان، ابن ظبيان، السدوسي، البصري، من أعيان العلماء، لكنّه من رؤوس الخوارج، حدث عن عائشة وأبي موسى الأشعري وابن عباس، روى عنه ابن سيرين وقتاده ويحيى بن أبي كثير، قال أبو داود: ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج، ثم ذكر عمران بن حطان وأبا إحسان الأعرج، قال الفرزدق: عمران بن حطان من أشعر الناس؛ لأنه لو أراد أن يقول مثلنا لقال ولسنا نقدر أن نقول مثل قوله، حدث سلمة بن علقمة عن ابن سيرين، قال: تزوج عمران خارجية، وقال: سأردها، قال: فصرفته إلى مذهبا، فذكر المدائني أنها كانت ذات جمال وكان دميماً، فأعجبه يوماً فقالت: أنا وأنت في الجنة؛ لأنك أعطيت فشكرت، وابتليت فصبرت، قال الأصمعي: بلغنا أن عمران بن حطان كان ضيفاً لروح بن زباعة، فذكره لعبد الملك فقال: اعرض عليه أن يأتينا فهرب»^(٣).

وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: «إنّ عمران صدوق في نفسه، قد روى عنه يحيى بن أبي كثير وقتادة ومحارب بن دثار، وقال العجلي: تابعي ثقة، وقال أبو داود: ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج، فذكر عمران بن حطان وأبا حسان الأعرج»^(٤).

(١) الجرح والتعديل، ج ٦، ص ١١١، تهذيب الكمال، ج ٢١، ص ٢٥٧.

(٢) معرفة الثقات، ج ٢، ص ١٦٦.

(٣) سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٢١٤.

(٤) ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٢٣٦.

وقال المزني: «ذكره محمد بن سعد في الطبقة الثانية من أهل البصرة . وقال العجلي: بصري، تابعي، ثقة . وقال أبو داود: ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج، ثم ذكر عمران بن حطان، وأبا حسان الأعرج . وذكره ابن حبان في كتاب الثقات»^(١).

١١ - توثيقهم خالد بن عبد الله القسري والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً

قال الذهبي في ميزان الاعتدال: «خالد بن عبد الله القسري البلجي الأمير عن أبيه عن جده: صدوق لكنه ناصبي بغض ظلوم، قال ابن معين: رجل سوء يقع في علي»^(٢).
وقال أبو يعلى الموصلي: «خالد بن عبد الله القسري، الأمير الكبير، قال الذهبي: صدوق، لكنه ناصبي بغض ظلوم، ومع هذا فقد صحح حديثه كما يأتي، وقال ابن معين: رجل سوء يقع في علي: وسئل سيار أبو الحكم: كيف تروي عن مثل خالد؟ فقال: إنه أشرف من أن يكذب. وقال ابن حجر في التقريب: أمير الحجاز، ثم الكوفة، ليست له رواية عندهما، ولم يحكم عليه بشيء، ووثقه ابن حبان، وصحح الحاكم والذهبي حديثه»^(٣).

١٢ - توثيقهم خلف بن هشام والرواية عنه مع أنه كان يشرب الخمر

قال المزني في تهذيب الكمال: «قال الحافظ أبو القاسم، هبة الله بن الحسن الطبري: وجدت فيما حدث به أبو القاسم الحسين بن أحمد بن إبراهيم الفرائضي، قال: سمعت عباساً الدوري - وسئل عن حكاية عن أحمد ابن حنبل في خلف بن هشام - فقال: لم أسمعها من أحمد، ولكن حدثني أصحابنا أنهم ذكروا خلفاً البزار عند أحمد، فقيل: يا أبا عبد الله، إنه يشرب؟ فقال: قد انتهى إلينا علم هذا عنه، ولكن هو والله عندنا الثقة الأمين شرب أو لم يشرب، وقال عباس: ووجهني خلف إلى يحيى، فقال: أحب أن تقول لأبي زكريا يحيى بن معين: كانت عندي كتب عن حماد بن زيد، فحدثت بها، وبقي منها رقاع، بعضها دارس، فاجتمعت عليه أنا وأصحابنا فاستخرجناها، فما ترى أن أحدث بها؟ قال: فقال لي: قل له: حدث بها يا أبا محمد فإنك الصدوق الثقة»^(٤).

وقال ابن حبان في الثقات: «خلف بن هشام البزار، أبو محمد البغدادي، يروى عن مالك وأبي

(١) تهذيب الكمال، ج ٢٢، ص ٣٢٢ .

(٢) ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٦٢٢ .

(٣) مسند أبي يعلى، ج ٢، ص ٢١٢ .

(٤) تهذيب الكمال، ج ٨، ص ٣٠١ .

عوانة، حدثنا عنه شيوخنا الشامي وأبو يعلى وغيرهما، مات ببغداد يوم السبت لسبع مضين من جمادى الآخرة سنة تسع وعشرين ومائتين، وكان خيراً، فاضلاً، عالماً بالقراءات، كتب عنه أحمد بن حنبل، وكان من الحفاظ المتقنين»^(١).

وقال ابن حجر: «خلف بن هشام بن ثعلب، ... روى عن مالك وحماد بن زيد وهشيم، وأبي الأحوص وأبي شهاب وأبي عوانة والدروري وجماعة، وعنه: مسلم وأبو داود وابن أبي خيثمة، وإبراهيم الحربي وعباس الدوري وعبد الله بن أحمد بن حنبل وأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري الكاتب، والحسين بن الفهم وأبو زرعة وأبو حاتم وموسى بن هارون، ومحمد بن يحيى بن سليمان المروزي وعبد الله بن محمد البغوي وغيرهم، قال اللالكائي: سئل عباس الدوري عن حكاية عن أحمد بن حنبل في خلف بن هشام، فقال: لم أسمعها، ولكن حدثني أصحابنا إنهم ذكروه ثم أحمد فقيل: إنه يشرب، فقال: قد انتهى إلينا علم هذا، ولكنه والله عندنا الثقة الأمين، وقال عباس: ووجهني خلف إلى يحيى فقال: كانت عندي كتب حماد بن زيد فحدثت بها، وبقي عندي رقاع بعضها دارس، فاجتمعت عليه أنا وأصحابنا فاستخرجناها، فهل ترى أن أحدث بها؟ قال لي: قل له: حدث بها يا أبا محمد فإنك الصدوق الثقة، وقال النسائي: بغدادي ثقة، وقال الدارقطني: كان عادياً فاضلاً قال أعدت صلاة أربعين سنة كنت أتناول فيها الشراب على مذهب الكوفيين، قال موسى بن هارون وغير واحد: مات في سنة في جمادى الآخرة، وكذا قال ابن حبان، وزاد: وكان خيراً فاضلاً عالماً بالقراءات، كتب عنه أحمد بن حنبل، قلت: وحكى الخطيب في تاريخه عن محمد بن حاتم سنان، قال سألت يحيى بن معين عن خلف البزار فقال: لم يكن يدرى إيش الحديث، قال الخطيب أحسبه سأله عن حفاظ الحديث وثقاته فأجابه بهذا، والمحفوظ عن يحيى توثيق خلف، وقال أبو عمرو الداني: قرأ القرآن عن سليم، وأخذ حرف نافع عن إسحاق المسيبي، وحرف عاصم عن يحيى بن آدم، وهو إمام في القراءات، وله اختيار حمل عنه متقدم في رواية الحديث، صاحب سنة ثقة مأمون»^(٢).

وقال في تقريب التهذيب: «خلف بن هشام بن ثعلب بالمثلثة والمهملة، البزار، بالراء آخره، المقرئ البغدادي، ثقة، له اختيار في القراءات، من العاشرة، مات سنة تسع وعشرين»^(٣).

(١) الثقات، ج ٨، ص ٢٢٨.

(٢) تهذيب التهذيب، ج ٣، ص ١٣٤.

(٣) تقريب التهذيب، ج ١، ص ٢٧٢.

وقال عنه الذهبي في الكاشف: «خلف بن هشام البزار، أبو محمد البغدادي المقرئ، عن مالك وشريك، وعنه مسلم وأبو داود وأبو يعلى والبغوي، من نبلاء الأئمة»^(١).

١٣- توثيقهم أسد بن وداعة والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً

قال أبو داود: «بلغني عن يحيى بن سعيد قال: كان أسد بن وداعة وأزهر بن عبد الله الحرازي يقعان في علي بن أبي طالب رضي الله عنه»^(٢).

وقال العقيلي في الضعفاء: «أسد بن وداعة، شامي، حدثنا محمد، حدثنا عباس قال: سمعت يحيى قال: حدثنا أزهر الحراني وأسد بن وداعة وجماعة يجلسون يسبون علي بن أبي طالب، وكان ثور بن يزيد في ناحية لا يسب، فإذا لم يسب جروا برجله»^(٣).

قال ابن حبان: «أسد بن وداعة، أبو العلاء، من عباد أهل الشام وقرائهم، قتل سنة ست وثلاثين ومائة»^(٤).

١٤- توثيقهم إسحاق بن سويد العدوي والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً

وثقه أحمد وابن معين والنسائي، وهو من رجال صحاح البخاري ومسلم وأبي داود والنسائي.

قال ابن حجر: «إسحاق بن سويد بن هبيرة العدوي، وثقه ابن معين والنسائي والعجلي، وقال: كان يحمل على علي بن أبي طالب، وذكره أبو العرب في الضعفاء فقال: من لم يحب الصحابة فليس بثقة ولا كرامة، قلت: له عند البخاري حديث واحد في الصيام مقروناً بخالد الحذاء، وروى له مسلم وأبو داود والنسائي»^(٥).

وقال أيضاً: «إسحاق بن سويد بن هبيرة العدوي البصري، صدوق، تكلم فيه للنصب»^(٦).

وقال أيضاً: «إسحاق بن سويد بن هبيرة العدوي التميمي البصري. روى عن ابن عمر وابن

(١) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ج ١، ص ٢٧٤.

(٢) سؤالات الآجري لأبي داود، ج ٢، ص ٢٢٦.

(٣) ضعفاء العقيلي، ج ١، ص ٢٦، ومثله في تاريخ ابن معين، ج ٢، ص ٣٢٦.

(٤) مشاهير علماء الأمصار، ص ١٨٢، الثقات، ج ٤، ص ٥٦.

(٥) مقدمة فتح الباري، ص ٢٨٧.

(٦) تقريب التهذيب، ج ١، ص ٨٢.

الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر والعلاء بن زياد العدوي ومعاذة صاحبة عائشة وغيرهم . وعنه شعبة والحمدان وابن عليّة ومعتمر بن سليمان وعروة الإعرابي وعلى ابن عاصم وجماعة . قال أحمد: شيخ ثقة، وقال ابن معين والنسائي: ثقة . وقال ابن سعد: كان ثقة إن شاء الله، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وتوفي في الطاعون في أول خلافة أبي العباس سنة (١٣١)، روى له البخاري مقروناً . قلت: هو حديث واحد في الصوم، وكان إسحاق فاضلاً له شعر، وذكره العجلي فقال: ثقة، وكان يحمل على علي، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو العرب الصقلي في الضعفاء: كان يحمل على علي تحاملاً شديداً، وقال: لا أحب علياً . وليس بكثير الحديث، ومن لم يحب الصحابة فليس بثقة ولا كرامة»^(١) .

وقال أيضاً: «إسحاق بن سويد العدوي، رمى بالنصب»^(٢) .

وقال ابن سعد في الطبقات: «إسحاق بن سويد العدوي، وكان ثقة إن شاء الله»^(٣) .

وقال العجلي: «إسحاق بن سويد العدوي، بصري ثقة، وكان يحمل على علي رضي الله عنه»^(٤) .

قال الرازي في الجرح والتعديل: «حدثنا عبد الرحمن، حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل فيما كتب إلي قال: قال أبي: إسحاق بن سويد شيخ ثقة . قال: ذكره أبي عن إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين انه قال: إسحاق بن سويد ثقة . سمعت أبي يقول: إسحاق بن سويد صالح الحديث»^(٥) .

وقال عمر بن شاهين: «إسحاق بن سويد ثقة»^(٦) .

وقال سليمان بن خلف الباجي: «إسحاق بن سويد بن هبيرة العدوي التميمي الشاعر، أخرج البخاري في الصوم عن معتمر بن سليمان عنه، وعن خالد الحذاء مقروناً به عن أبي بكر، قال أبو عبد الله هو حديث واحد، قال عمرو بن علي: مات سنة إحدى وثلاثين ومائة، قال أبو حاتم الرازي: هو صالح الحديث، وقال أحمد بن زهير: سمعت يحيى بن معين يقول: إسحاق بن سويد

(١) تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٢٠٦ .

(٢) مقدمة فتح الباري، ص ٤٦٠ .

(٣) الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٢٤٣ .

(٤) معرفة الثقات، ج ١، ص ٢١٩ .

(٥) الجرح والتعديل، ج ٢، ص ٢٢٢ .

(٦) تاريخ أسماء الثقات، ص ٣٥ .

ثقة بصري، قال النسائي: هو ثقة بصري»^(١).

وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء: «إسحاق بن سويد ابن هبيرة التميمي، البصري، أحد الثقات»^(٢).

١٥- توثيقهم نعيم بن أبي هند والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً

قال المزني في تهذيب الكمال: «نعيم بن أبي هند، واسمه النعمان بن أشيم الأشجعي الكوفي، وأبوه له صحبة، وهو ابن عم أبي مالك الأشجعي سعد بن طارق بن أشيم. روى عن إبراهيم النخعي، وربيع بن حراش، وسلمان أبي حازم الأشجعي، وسويد بن غفلة، وأبي وائل شقيق بن سلمة، ونييط بن شريط الأشجعي، وإبيه أبي هند الأشجعي، وابن سمرة بن جندب. روى عنه أبان بن عبد الله البجلي، والأجلح بن عبد الله الكندي، والحسن بن سالم بن أبي الجعد، والزيبر بن الخريت، وزباد بن خيثمة، وسلمة بن نبيط بن شريط، وسليمان التيمي، وشعبة بن الحجاج، وشيبان بن عبد الرحمان، وعثمان البتي، ومحمد بن جحادة، ومغيرة بن مقسم الضبي، وابن عمه أبو مالك الأشجعي قال أبو حاتم: صالح الحديث، صدوق. وقال النسائي: ثقة. وذكره ابن حبان في كتاب الثقات. قال عمرو بن علي: مات سنة عشر ومئة. استشهد به البخاري. وروى له أبو داود في المراسيل، والباقون»^(٣).

وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: «نعيم بن أبي هند صدوق. قال أبو حاتم: قيل للثوري: لم تسمع من نعيم بن أبي هند؟ قال: كان يتناول علياً رضي الله عنه. قلت: ولأبيه أبي هند النعمان بن أسماء الأشجعي صحبة، ونعيم لون غريب، كوفي ناصبي. قال أبو حاتم: صدوق. وقال النسائي: ثقة. وقال الفلاس: مات سنة عشر ومائة»^(٤).

قال ابن حجر: «نعيم بن أبي هند النعمان بن أشيم الأشجعي ثقة رمي بالنصب من الرابعة مات سنة عشر ومائة»^(٥).

(١) التعديل والتجريح، ج ١، ص ٣٦٠.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ٤٧.

(٣) تهذيب الكمال، ج ٢٩، ص ٤٩٧.

(٤) ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ٢٧١.

(٥) تقريب التهذيب، ج ٢، ص ٢٥١.

١٦- توثيقهم أزهر بن عبد الله الحمصي والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً

وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي، قال المباركفوري: «أزهر بن عبد الله الحرازي الحمصي، يقال: هو أزهر بن سعيد، تابعي حسن الحديث لكنه ناصبي ينال من علي رضي الله عنه»^(١).

وقال المزني في تهذيب الكمال: «وأزهر هذا كان ناصبياً ينال من الإمام علي رضي الله تعالى عنه - نسأل الله العافية - لذلك تكلموا في مذهبه مع توثيقهم له في الجملة». قال مغلطاي: وقال أبو داود: كان يسب علياً. وفي موضع آخر، قال أبو داود: إني لأبغض أزهر الحرازي، حدثت عن الهيثم بن خارجة، حدثنا عبد الله ابن سالم الأشعري عن أزهر قال: كنت في الخيل الذين سبوا أنس بن مالك فأتينا به الحجاج، وكان مع ابن الأشعث وكان يحرص عليه، فقال: لولا أنك لك صحبة لضربت عنقك، فختم يده. وقال أبو محمد ابن الجارود في كتاب الضعفاء: كان يسب علياً، وقال أبو الفتح الأزدي - فيما ذكره ابن الجوزي - يتكلمون فيه. وقال ابن خلفون في التتقات: تكلموا في مذهبه. وقال ابن وضاح: ثقة شامي. قال بشار: وذكره العجلي فقال: شامي ثقة، وقال الذهبي في الميزان: تابعي حسن الحديث، لكنه ناصبي ينال من علي رضي الله عنه. وقال الحافظ ابن حجر: لم يتكلموا إلا في مذهبه، وقد وثقه العجلي، قال بشار أيضاً: إذا صح أنه كان يسب علياً رضي الله عنه فهو ضعيف إن شاء الله، لا يحتج به ولا كرامة»^(٢).

وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: «أزهر بن عبد الله الحرازي الحمصي، يقال: هو أزهر بن سعيد تابعي حسن الحديث، لكنه ناصبي ينال من علي رضي الله عنه»^(٣).
وذكر المزني في تهذيب الكمال: «قال بشار: لا يكون الناصبي صدوقاً، بل هو ضعيف إن شاء الله»^(٤).

وهناك شواهد كثيرة أخرى نكتفي منها بالمقدار الذي ذكرناه.

فلو تأملت قليلاً عزيزي القارئ في الشواهد المتقدمة، لوجدت أن العدالة عند البعض لا تتنافى

(١) تحفة الأحوذى، ج ٩، ص ٣١٠.

(٢) تهذيب الكمال، ج ٢، ص ٢٢٨.

(٣) ميزان الاعتدال، ج ١، ص ١٧٣.

(٤) تهذيب الكمال، ج ٢٤، ص ٢٥٢.

مع النفاق ولا مع شرب الخمر ولا مع قتل المؤمن ولا مع النصب والعداء لأهل بيت النبي ﷺ، وإلا فما معنى الرواية عن المنافق وشارب الخمر وقاتل النفس المؤمنة والاحتجاج بحديثه؟! وكيف يكون ثقة من كان مبغضاً لعلي بن أبي طالب عليه السلام، وناصباً للعداوة له، وقاتلاً للإمام الحسين عليه السلام؟! وقد قال رسول الله ﷺ كما رواه ابن مسعود: «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ آمَنَ بِي وَمَا جِئْتُ بِهِ وَهُوَ يَبْغِضُ عَلِيًّا فَهُوَ كَاذِبٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ»^(١).

وروى الهيثمي في مجمع الزوائد: «عن أم سلمة قالت: أشهد أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أحب علياً فقد أحبني، ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أبغض علياً فقد أبغضني، ومن أبغضني فقد أبغض الله»^(٢).

وهل تأمن عزيزي القارئ بعد ذلك على دينك إذا وصل إليك عن طريق من هو منافق أو متهم بالنفاق، بل وصل عن طريق الفاسق؛ لأن من أبغض علياً أو كان متهماً بذلك فهو منافق أو متهم بالنفاق؟! والمنافق فاسق بنص القرآن الكريم، فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣)، وقد أمرنا الله تعالى بالتبين عند مجيء الفاسق بالنبأ حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٤).

وإذا كان الحال كما ترى بمن هو منافق أو متهم بالنفاق، فما بالك بمن لا يعرف حاله من بين الصحابة الذين نعلم بوجود المنافقين فيما بينهم بنص الكتاب والسنة؟!.

(١) تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٢٨٠، مناقب الخوارزمي، ص ٧٦.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٣٢ وقال عنه: «رواه الطبراني وإسناده حسن».

(٣) التوبة: ٦٧.

(٤) الحجرات: ٦.

مصادر البحث

مصادر البحث

١- القرآن الكريم.

حرف الألف

- ٢- الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار النشر: دار الكتب العلمية-بيروت، سنة النشر: ١٤٠٤هـ، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: ٢.
- ٣- إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٦ عدد الأجزاء: ١.
- ٤- الآحاد والمثاني، ابن أبي عاصم (ت ٢٨٧هـ)، الطبعة: الأولى ١٤١١ هـ، المطبعة: دار الدراية للطباعة والنشر والتوزيع السعودية- الرياض، تحقيق: الدكتور باسم فيصل أحمد الجوابرة، الناشر: دار الدراية، المجلدات: ٦.
- ٥- أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري من أعلام القرن الثالث الهجري، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٣٩٤ هـ.
- ٦- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، المطبعة: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: ١٤١٥ هـ، المجلدات: ٨.
- ٧- أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر (ت ٤٩٠هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار النشر: دار المعرفة- بيروت، سنة النشر: ١٣٧٢هـ عدد الأجزاء: ٢.
- ٨- إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت ٤٠٢هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة: الثالثة، الناشر: دار المعارف بمصر.
- ٩- أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠ هـ)، الطبعة: الأولى ١٤١٥ هـ، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ٣.
- ١٠- أسباب نزول الآيات، أبو الحسن علي ابن أحمد واحدي النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، الطبعة: ١٣٨٨هـ الناشر: مؤسسة الحلبي وشركاه- القاهرة، المجلدات: ١.
- ١١- أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن

- عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، الناشر: انتشارات اسماعيليان - طهران، المجلدات: ٥.
- ١٢- الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة: مؤسسة الكتب الثقافية، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤٠٩هـ المجلدات: ١.
- ١٣- الإكمال في رفع الارتياح عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، الحافظ ابن مأكولا (ت ٤٧٥هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، المجلدات: ٧.
- ١٤- أصول الدين، جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت -، الطبعة: الأولى ١٩٩٨م، تحقيق: عمر و فيق الداعوق، عدد الأجزاء: ١.
- ١٥- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي ومؤسسة النور، الطبعة: الثانية ١٤٠٢ هـ، المطبعة: مؤسسة النور، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، المجلدات: ٤.
- ١٦- الإحكام في أصول الأحكام، الحافظ علي بن حزم الأندلسي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، المطبعة: مطبعة العاصمة بالقاهرة، الناشر: زكريا علي يوسف، المجلدات: ٨.
- ١٧- اختلاف الحديث، محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، المجلدات: ١.
- ١٨- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار النشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٢هـ، عدد الأجزاء: ٤.
- ١٩- أساس البلاغة، الزمخشري، دار الفكر - بيروت.
- ٢٠- الإتيان (إتيان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن)، محمد بن محمد بن محمد الغزي (ت ١٠٦١هـ)، تحقيق: خليل محمد العربي، دار النشر: الفاروق الحديثة - القاهرة، الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ، عدد الأجزاء: ٢.
- ٢١- أضواء البيان، الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، سنة الطبع: ١٤١٥ - ١٩٩٥م، المطبعة: بيروت - دار الفكر للطباعة والنشر، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٢٢- آداب الزفاف في السنة المطهرة، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٩هـ عدد الأجزاء: ١.

٢٣- إمتاع الأسماع، المقرئزي(ت٨٤٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الأجزاء: ١٤.

حرف الباء

٢٤- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين ابي بكر بن مسعود الحنفي(ت ٥٨٧ هـ)، الطبعة: الأولى ١٤٠٩ هـ، الناشر: المكتبة الحبيبية - باكستان، المجلدات: ٧.

٢٥- البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير الدمشقي(ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق: علي شيري، المطبعة: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ، الناشر: دار إحياء التراث العربي، المجلدات: ١٤.

٢٦- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي(ت ٧٩٤ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى ١٣٧٦ هـ، الناشر: دار أحياء الكتب العربية- القاهرة، المجلدات: ٤.

حرف التاء

٢٧- تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري(ت ٣١٠هـ)، التحقيق: نخبة من العلماء الأجلاء، الناشر: مؤسسة الأعلمي - بيروت، المجلدات: ٨.

٢٨- تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة(ت ٢٧٦ هـ)، المطبعة: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، تحقيق: الشيخ إسماعيل الاسعدي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ١.

٢٩- تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحيم المباركفوري(ت ١٣٥٣هـ)، المطبعة: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤١٠ هـ، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

٣٠- تهذيب الكمال، أبو الحجاج يوسف المزي(ت ٧٤٢هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة: الرابعة ١٤٠٦هـ، الناشر: مؤسسة الرسالة.

٣١- تاريخ مدينة دمشق، الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر(ت ٤٩٩ هـ)، دراسة وتحقيق: علي شيري، المطبعة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، المجلدات: ٧٠.

٣٢- تاريخ بغداد، تأليف الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي(ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، المطبعة: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الناشر: دار الكتب

العلمية بيروت - لبنان ، الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ ، المجلدات: ١٤ .

٣٣- تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، طبعة- مقابلة على نسخة بخط المؤلف وعلى تهذيب التهذيب وتهذيب الكمال،

الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ ، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ٢ .

٣٤- التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، الحافظ أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد ابن أيوب الباجي المالكي(ت ٤٧٤ هـ)، دراسة وتحقيق: أحمد ليزار أستاذ بكلية اللغة العربية بمراكش، المجلدات: ٣ .

٣٥- تاريخ أسماء الثقات، الحافظ أبي حفص عمر بن شاهين(ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق: صبحي السامرائي، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، الناشر: الدار السلفية حولي - شارع تونس، المجلدات: ١ .

٣٦- تهذيب التهذيب، الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني(ت ٥٢٨ هـ)، الطبعة: الأولى ١٤٠٤ هـ ، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المجلدات: ١٢ .

٣٧- تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، الحافظ ابن حجر العسقلاني(ت ٨٥٢ هـ) ، الناشر: دار الكتاب العربي- بيروت، المجلدات: ١ .

٣٨- تاريخ ابن معين ، يحيى بن معين برواية عثمان بن سعيد الدارمي(ت ٢٨٠هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد محمد نور سيف، الناشر: دار المأمون للتراث.

٣٩- التاريخ الصغير، محمد بن إسماعيل البخاري(ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، الطبعة: ١٤٠٦هـ، المطبعة: دار المعرفة، الناشر: دار المعرفة- بيروت، المجلدات: ٢ .

٤٠- تاريخ الخلفاء، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الناشر : مطبعة السعادة - مصر، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، عدد الأجزاء : ١ .

٤١- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني(ت ٤٠٣هـ)، تحقيق : الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، الطبعة : الثالثة، سنة الطبع : ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، المطبعة : مؤسسة الكتب الثقافية، الناشر : مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - لبنان.

٤٢- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، الناشر : وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب ، ١٣٨٧هـ ، تحقيق : مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، عدد الأجزاء : ٢٢ .

- ٤٣- تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ١٧٧٤ هـ)، المطبعة: دار المعرفة، الطبعة: ١٤١٢ هـ، الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان، المجلدات: ٤.
- ٤٤- التحرير والتنوير من التفسير، المكتبة الشاملة، الاصدار الأول.
- ٤٥- تفسير البحر المحيط، أبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، الطبعة: الأولى ١٤٢٢ هـ المطبعة: لبنان - بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، الأجزاء: ٨.
- ٤٦- التفسير الكبير، الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، الطبعة: الثالثة، عدد الأجزاء: ٣٢.
- ٤٧- التاريخ الكبير، أبو عبد الله البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، الناشر: المكتبة الإسلامية - ديار بكر، المجلدات: ٩.

حرف التاء

- ٤٨- الثقات، الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت ٣٥٤ هـ)، الطبعة: الأولى ١٣٩٥ هـ، المطبعة: مطبعة المجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، المجلدات: ٩، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية.

حرف الجيم

- ٤٩- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، الطبعة: ١٤١٥ هـ، المطبعة: دار الفكر، الناشر: دار الفكر - بيروت، المجلدات: ٣٠.
- ٥٠- الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن ابي حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي (ت ٣٢٧ هـ)، الطبعة: الأولى، المطبعة: مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الهند سنة ١٢٧١ هـ / ١٩٥٢ م، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٥١- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، الطبعة: الأولى ١٤٠١ هـ، المطبعة: دار الفكر، الناشر: دار الفكر - بيروت، المجلدات: ٢.
- ٥٢- جامع الرسائل (رسالة في تحقيق التوكل)، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: محمد رشاد، رفيق سالم، عدد الأجزاء: ١
- ٥٣- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، الطبعة: ١٣٩٨ هـ، المطبعة: بيروت - دار الكتب العلمية، الناشر: دار الكتب العلمية.

٥٤- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، المطبعة: دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة: ١٤٠٥ هـ، الناشر: مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، المجلدات: ٢٠.

حرف الحاء

٥٥- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٥هـ، عدد الأجزاء: ١٠.

٥٦- حواشي الشرواني، عبد الحميد الشرواني (ت ١١١٨هـ)، المطبعة: دار إحياء التراث العربي - بيروت، المجلدات: ١٠.

حرف الخاء

٥٧- خصائص أمير المؤمنين، أحمد بن شعيب النسائي الشافعي (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق وتصحيح: محمد هادي الأميني، الناشر: مكتبة نينوى الحديثة، المجلدات: ١.

حرف الدال

٥٨- الدر المنثور، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الطبعة: الأولى ١٣٦٥هـ المطبعة: الفتح - جدة، الناشر: دار المعرفة، المجلدات: ٦.

٥٩- دقائق التفسير، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، الناشر: مؤسسة علوم القرآن - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، عدد الأجزاء: ٣.

حرف الذال

٦٠- ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، أبو عبد الله الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد شكور أمير الميادين، الناشر: مكتبة المنار - الزرقاء، الطبعة: الأولى ١٤٠٦هـ، عدد الأجزاء: ١.

حرف الراء

٦١- الرياض النضرة في مناقب العشرة، أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري أبو جعفر (ت ٦٩٤هـ)، تحقيق: عيسى عبد الله محمد مانع الحميري، دار النشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى ١٩٩٦م، عدد الأجزاء: ٢.

٦٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل (ت ١٢٧٠هـ)، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، عدد الأجزاء: ٣٠.

حرف الزاي

٦٣- زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن ابن علي ابن محمد الجوزي

القرشي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، الطبعة: الأولى ١٤٠٧هـ، المطبعة: دار الفكر، الناشر دار الفكر- بيروت، المجلدات: ٨.

٦٤- زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الناشر: الإدارة العامة للطبع والترجمة- الرياض، الطبعة: الأولى ١٤١٠هـ، عدد الأجزاء: ١.

٦٥- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت، الطبعة: الرابعة عشر ١٤٠٧ هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، عدد الأجزاء: ٥.

حرف السين

٦٦- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، المطبعة: دار الفكر، المجلدات ١٠، الناشر: دار الفكر- بيروت.

٦٧- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق: مجدي بن منصور بن سيد الشورى، المطبعة: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ٤.

٦٨- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت ٢٧٥ هـ)، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المجلدات: ٢.

٦٩- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة: التاسعة ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد.

٧٠- السنة، الحافظ أبي بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك (ت ٢٨٧ هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الالباني، المطبعة: المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤١٣ هـ، الناشر: المكتب الإسلامي بيروت- لبنان، المجلدات: ١.

٧١- سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العليم عبد العظيم البستوي، الطبعة: الأولى ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، المطبعة: مكتبة دار الاستقامة، مؤسسة الريان، الناشر: مكتبة دار الاستقامة، بيروت - لبنان، المجلدات: ٢.

٧٢- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، الإمام محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت ٩٤٢ هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الطبعة:

- الأولى ١٤١٤ هـ، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، المجلدات: ١٢.
- ٧٣- سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الامام السندي، الطبعة: الاولى سنة ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت.
- ٧٤- سنن ابي داود، الحافظ ابي داود سليمان بن الاشعث السجستاني(ت ٢٧٥ هـ)، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، الطبعة: الأولى ١٤١٠ هـ، المطبعة: دار الفكر - بيروت، الناشر: دار الفكر - بيروت، المجلدات: ٢.
- ٧٥- السنن الواردة في الفتن، عثمان بن سعيد المقرئ الداني، الناشر: دار العاصمة - الرياض، الطبعة: الأولى ١٤١٦ هـ، تحقيق: د. ضياء الله بن محمد إدريس المباركفوري- عدد الأجزاء: ٦.
- ٧٦- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي(ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المطبعة: دار الفكر للطباعة والنشر، الناشر: دار الفكر- بيروت ١٤٠٣ هـ المجلدات: ٥.

حرف الشين

- ٧٧- شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، عبيد الله بن أحمد المعروف بالحاكم الحسكاني الخذاء الحنفي النيسابوري، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد باقر المحمودي، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي مجمع أحياء الثقافة الإسلامية، الطبعة: الأولى ١٤١١ هـ المجلدات: ٢.
- ٧٨- شرح العمدة في الفقه، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ، تحقيق: د. سعود صالح العطيشان، عدد الأجزاء: ٤.
- ٧٩- شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني(ت ٧٩١ هـ)، الطبعة: الأولى ١٤٠١ هـ، المطبعة: باكستان - دار المعارف النعمانية، الناشر: دار المعارف النعمانية.
- ٨٠- شرح المواقف، القاضي الجرجاني (ت ٤٨٢ هـ)، تحقيق: علي بن محمد الجرجاني، الطبعة: الأولى ١٣٢٥ هـ، المطبعة: مطبعة السعادة - مصر.
- ٨١- شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد المعتزلي(ت ٦٥٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة: الأولى ١٣٧٨ هـ، المجلدات: ٢٠.

حرف الصاد

- ٨٢- صحيح البخاري، محمد ابن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، المطبعة: دار الفكر- بيروت، الطبعة: طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول ١٤٠١ هـ، الناشر: دار الفكر-

بيروت، المجلدات: ٨.

- ٨٣- صحيح مسلم، مسلم ابن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت.
- ٨٤- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، محمد ابن حبان (ت ٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، المطبعة: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية ١٤١٤هـ الناشر: مؤسسة الرسالة، المجلدات: ١٦.
- ٨٥- الصواعق المحرقة، أبي العباس أحمد بن محمد بن محمد بن علي ابن حجر الهيتمي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى ١٩٩٧م، تحقيق: عبدالرحمن بن عبد الله التركي وكامل محمد الخراط، عدد الأجزاء: ٢.
- ٨٦- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ المطبعة: دار العلم للملايين، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، المجلدات: ٦.

حرف الضاد

- ٨٧- الضعفاء الكبير «ضعفاء العقيلي»، الحافظ أبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق: الدكتور عبد المعطى أمين قلنجي، الطبعة: الثانية ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ٤.
- ٨٨- الضعفاء الصغير، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، الطبعة: ١٤٠٦هـ، المطبعة: دار المعرفة، الناشر: دار المعرفة - بيروت، المجلدات: ١.

حرف الطاء

- ٨٩- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ)، الناشر: دار صادر بيروت، المجلدات: ٨.

حرف العين

- ٩٠- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، تحقيق وتخريج: الدكتور وصي الله بن محمد عباس، المطبعة: المكتب الإسلامي بيروت، الناشر: دار الخاني - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، المجلدات: ٣.
- ٩١- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، الطبعة: ١٤٠٩هـ المطبعة: صدر، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، المجلدات: ٨.
- ٩٢- عون المعبود شرح سنن أبي داود، العلامة أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي مع

شرح الحافظ شمس الدين ابن قيم الجوزية، المطبعة: دار الكتب العلمية، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة: الثانية ١٤١٥ هـ، المجلدات: ١٤ .

حرف الغين

٩٣- غاية المرام في علم الكلام، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الأمدي، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- القاهرة ١٣٩١هـ، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، عدد الأجزاء: ١ .

٩٤- الغنية في أصول الدين، أبو سعيد عبدالرحمن بن محمد، الناشر: مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى ١٩٨٧م، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، عدد الأجزاء: ١ .

حرف الفاء

٩٥- الفايق في غريب الحديث ، العلامة جار لله محمود بن عمر الزمخشري(ت ٥٨٣ هـ)، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين ، المطبعة: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٧ هـ ، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، المجلدات: ٣ .

٩٦- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني(ت ٨٥٢هـ) ، المطبعة: دار المعرفة والنشر بيروت- لبنان، الطبعة: الثانية، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت- لبنان، المجلدات: ١٣ .

٩٧- فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني(ت ٢٤١هـ) ، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ، تحقيق: د. وصي الله محمد عباس، عدد الأجزاء: ٢ .

٩٨- الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري أبو محمد، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، عدد الأجزاء: ٥ .

٩٩- الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٦هـ، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، عدد الأجزاء: ٥ .

١٠٠- الفردوس بمأثور الخطاب، أبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمداني(ت ٥٠٩ هـ)، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار النشر: دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة: الأولى ١٩٨٦م، عدد الأجزاء: ٥ .

١٠١- فضائح الباطنية ، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، عدد الأجزاء: ١ .

- ١٠٢- فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، العلامة محمد عبد الرؤوف المناوي (ت ١٣٣١هـ)، تحقيق: أحمد عبد السلام، المطبعة: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١٥ هـ، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ٦.
- ١٠٣- فضائل الصحابة، احمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، المطبعة: دار الكتب العلمية- بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، المجلدات: ١.
- ١٠٤- فتح القدير (الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير)، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، المطبعة: عالم الكتب، الناشر: عالم الكتب، المجلدات: ٥.
- ١٠٥- الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠ هـ)، تحقيق: الدكتور عجيل جاسم النمشي، الطبعة: الأولى سنة ١٤٠٥ هـ، المجلدات: ٤.

حرف القاف

- ١٠٦- القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، المطبعة: دار الفكر- دمشق، الطبعة: الثانية ١٤٠٨ هـ، المجلدات: ١.

حرف الكاف

- ١٠٧- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن الذهبي دمشقي (ت ٧٤٨ هـ)، المطبعة: دار القبة للثقافة الإسلامية، الناشر: مؤسسة علوم القرآن المملكة العربية السعودية - جدة، الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ، المجلدات: ٢.
- ١٠٨- الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد عمر هاشم، الناشر: دار الكتاب العربي، المطبعة: دار الكتاب العربي بيروت- الطبعة: ١٤٠٥ هـ، المجلدات: ١.
- ١٠٩- كشف الخفاء ومزيل الألباس، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت ١١٦٢هـ)، الطبعة: الثالثة ١٤٠٨هـ الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، المجلدات: ٢.
- ١١٠- الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ)، تحقيق: الدكتور سهيل زكار، الطبعة: الثالثة ١٤٠٩هـ المطبعة: دار الفكر، الناشر: دار الفكر- بيروت، المجلدات: ٧.

- ١١١- الكامل في التاريخ، ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، الطبعة: ١٣٨٦هـ المطبعة: دار صادر - دار بيروت، الناشر: دار صادر للطباعة والنشر - دار بيروت للطباعة والنشر.
- ١١٢- كنز العمال، علاء الدين علي المنقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ

بكري حيانى، الشيخ صفوة السقا، المطبعة: مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت،
المجلدات: ١٦.

حرف اللام

١١٣- لباب القول في أسباب النزول، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي
الشافعي المتوفى ٩١١ هـ، ضبطه وصححه: الأستاذ احمد عبد الشافي، المطبعة: دار الكتب
العلمية، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، المجلدات: ١.

١١٤- لسان الميزان، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية ١٣٩٠ هـ، المجلدات: ٧.

١١٥- اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، الناشر: دار الكتب العلمية -
بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٥ هـ، عدد الأجزاء: ١.

١١٦- لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، عبدالملك بن عبدالملك بن يوسف الجويني (ت
٤٧٨ هـ)، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، مراجعة التحقيق: محمود الخضيرى، الطبعة:
الأولى، سنة الطبع: ١٣٨٥ - ١٩٦٥م، الناشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر
- الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١١٧- لسان العرب، ابن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١ هـ)، الطبعة ١٤٠٥ هـ، المطبعة: دار
احياء التراث العربي، الناشر: نشر أدب الحوزة، المجلدات: ١٥.

حرف الميم

١١٨- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني (ت ٢١١ هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن
الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي، المجلدات: ١١.

١١٩- موارد الضمآن إلى زوائد ابن حبان، علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، تحقيق: محمد
عبد الرزاق حمزة، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، المجلدات: ١.

١٢٠- المحلى، ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، تحقيق: الشيخ احمد محمد شاکر، الناشر: دار
الفکر- بيروت، المجلدات: ١١.

١٢١- مسند أحمد، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، المطبعة: دار صادر بيروت، الناشر: دار صادر
بيروت.

١٢٢- مسند ابى داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي البصري الشهير بأبى

داود الطيالسي (ت ٢٠٤ هـ)، المطبعة: دار الحديث بيروت - لبنان ، الناشر: دار الحديث ،
المجلدات: ١ .

١٢٣- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، تحقيق: الدكتور
يوسف عبد الرحمن المرعشلي، المجلدات ٤، الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان ١٤٠٦ .

١٢٤- المعجم الأوسط، سليمان ابن أحمد ابن أيوب اللخمي الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق: ابراهيم
الحسيني، المطبعة: دار الحرمين، الناشر: دار الحرمين، المجلدات: ٩ .

١٢٥- المعجم الكبير، سليمان ابن أحمد ابن أيوب اللخمي الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق: حمدي
عبد المجيد السلفي، المطبعة: دار احياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، الناشر: مكتبة ابن تيمية-
القاهرة، المجلدات: ٢٥ .

١٢٦- معرفة علوم الحديث ، الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)،
تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، الناشر: دار الآفاق الجديدة- بيروت،
الطبعة: الرابعة ١٤٠٠ هـ، المجلدات: ١ .

١٢٧- المصنف ، ابن أبي شيبة الكوفي (ت ٢٣٥ هـ)، تحقيق: سعيد محمد اللحام، الطبعة: الأولى
١٤٠٩ هـ المطبعة: دار الفكر، الناشر: دار الفكر، المجلدات: ٨ .

١٢٨- مسند ابن الجعد، علي بن الجعد بن عبيد الجوهري (ت ٢٣٠ هـ)، تحقيق: عبد الله بن محمد
البغوي (ت ٣١٧ هـ)، الشيخ عامر أحمد حيدر ، المطبعة: دار الكتب العلمية- بيروت ، الناشر: دار
الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ١ .

١٢٩- المعجم الصغير ، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، المطبعة: دار
الكتب العلمية- بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت ، المجلدات: ٢ .

١٣٠- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)،
تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى
١٣٨٢ هـ .

١٣١- معرفة الثقات ، الحافظ أحمد بن عبد الله العجلي (ت ٢٦١ هـ) ، الطبعة: الأولى ١٤٠٥ هـ ،
الناشر: مكتبة الدار بالمدينة المنورة، المجلدات: ٢ .

١٣٢- مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني، المطبعة: دار
المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، المطبعة: دار المعرفة للطباعة والنشر،

- الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان، المجلدات: ١.
- ١٣٣- مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، الإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت ٣٥٤ هـ)، تحقيق وتعليق: مرزوق علي إبراهيم، الطبعة: الأولى ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، المطبعة: دار الوفاء، الناشر: دار الوفاء، المجلدات: ١.
- ١٣٤- مسند الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، عدد الأجزاء: ١.
- ١٣٥- مسند ابن راهويه، الإمام إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي (ت ٢٣٨ هـ)، الطبعة: الأولى ١٤١٢ هـ، تحقيق: الدكتور عبد الغفور عبد الحق حسين برد البلوسي، المطبعة: مكتبة الإيمان، الناشر: مكتبة الإيمان - المدينة المنورة - المجلدات: ٥.
- ١٣٦- مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣ هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة: ١٤١٦ هـ، المطبعة: دار الكتب العلمية، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ١.
- ١٣٧- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، الطبعة: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م بيروت - لبنان، المطبعة: دار الكتب العلمية، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ١٠.
- ١٣٨- المناقب، الموفق بن أحمد البكري المكي الحنفي الخوارزمي، تحقيق: فضيلة الشيخ مالك المحمودي، عدد الأجزاء: جزء واحد، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الثانية ١٤١١ هـ. ق.
- ١٣٩- مسند أبو يعلي الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى التميمي (ت ٣٠٧ هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، المطبعة: دار المأمون للتراث، الناشر: دار المأمون للتراث، المجلدات: ١٣.
- ١٤٠- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الطبعة: الثانية ١٤١٢ هـ، المطبعة: مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، المجلدات: ٦.
- ١٤١- المسند، أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي (ت ٢١٩ هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن العظيمي، المطبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٩ هـ، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، المجلدات: ٢.

- ١٤٢- المنتخب من ذيل المذيل، ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، الناشر: مؤسسة الأعلمي - بيروت.
- ١٤٣- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ، عدد الأجزاء: ١٨.
- ١٤٤- معاني القرآن، أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ)، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ الناشر: جامعة أم القرى - السعودية، المجلدات: ٦.
- ١٤٥- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الناشر: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني، عدد الأجزاء: ٢.
- ١٤٦- المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، الناشر: دار الجليل - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عدد الأجزاء: ٣.
- ١٤٧- منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، الناشر: مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، عدد الأجزاء: ٨.
- ١٤٨- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، عدد الأجزاء: ٣٥.
- ١٤٩- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن محمد بن علي البعلي أبو الحسن، الناشر: جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، تحقيق: د. محمد مظهر بقاء، عدد الأجزاء: ١.
- ١٥٠- مقدمة ابن خلدون (تاريخ ابن خلدون)، ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، الطبعة: الرابعة، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٥١- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار النشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.
- ١٥٢- المستصفي في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة: ١٤١٧هـ، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، المجلدات: ١.
- حرف النون**
- ١٥٣- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الأجزري (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ المجلدات: ٥.
- ١٥٤- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي ابن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)، الناشر: دار الجليل - بيروت، المجلدات: ٩.

١٥٥- نظم درر السمطين، جمال الدين محمد بن يوسف بن الحسن بن محمد الزرندي الحنفي المدني (ت ٧٥٠هـ)، الطبعة: الأولى ١٣٧٧ هـ المجلدات: ١.

حرف الياء

١٥٦- ينابيع المودة لذوي القربى، سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (ت ١٢٩٤هـ)، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، الطبعة: الأولى ١٤١٦هـ المطبعة: دار الأسوة، الناشر: دار الأسوة للطباعة والنشر، المجلدات: ٣.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات

المقدمة ٥

مدخل البحث

بيان الأسس العامة

التي تمثل المنهج العلمي لهذا البحث

- أهم الأسس التي يعتمد عليها البحث..... ١٢
- الأول: قيام الإجماع على وجوب الإمامة بعد النبي ﷺ..... ١٢
- الثاني: قيام الإجماع على انعقاد الإمامة بالنص والاستخلاف..... ١٣
- الثالث: الالتزام بانعقاد الإمامة بالإختيار نتيجة وليس أصلاً..... ١٤
- الرابع: عدم الدليل على انعقاد الإمامة بالاختيار عدا ما حصل في السقيفة..... ١٦
- الخامس: الدليل الوحيد المدعى على عدم النص هو التمسك بفعل الصحابة..... ١٧
- السادس: العقل لا يمنع من ارتداد الأمة فضلاً عن ارتداد البعض منها..... ١٨
- السابع: افتراض وجود النص لا يلزم منه ارتداد جميع الصحابة..... ١٩
- الثامن: الموضوعية تقتضي البحث في منشأى الاختلاف في عرض واحد..... ٢١
- التاسع: القطع بمشروعية السقيفة يتوقف على القطع بعدم النص..... ٢١
- العاشر: الاختلاف في تقييم الصحابة مفترق الطرق بين الفريقين..... ٢٥
- الحادي عشر: الكتاب والسنة هما الميزان الوحيد في تقييم أفعال الصحابة..... ٢٧
- الثاني عشر: المنهج العلمي الذي يجب اتباعه في تقييم واقعة السقيفة..... ٢٩

الفصل الأول

الصحابة وما جرى في السقيفة

- بيان ما جرى في السقيفة..... ٣٥
- الحقائق الموضوعية التي يمكن الوقوف عليها من خلال واقعة السقيفة..... ٣٧
- الحقيقة الأولى: وقوع التشاجر والتناحر بين الصحابة في أمر الخلافة..... ٣٧
- الحقيقة الثانية: عدم الاستدلال في الواقعة بالنصّ المباشر على أبي بكر..... ٣٨
- الحقيقة الثالثة: إنّ عمر بن الخطاب هو الذي مكنّ أبا بكر من الخلافة..... ٣٩
- أمران مهمان يظهران ممّا سبق..... ٤٠

- ٤٠..... الحقيقة الرابعة: عدم الدليل على أن بيعة الأنصار كانت طوعاً
- ٤١..... الحقيقة الخامسة: ظهور منطق القوة في تحصيل البيعة
- ٤٢..... ابن أبي الحديد وهذه الحقيقة
- ٤٢..... ثلاثة أمور تنكشف مما ذكره ابن أبي الحديد
- ٤٣..... الحقيقة السادسة: تخلف بعض أكابر الصحابة ومعارضتهم لأمر البيعة
- ٤٤..... الحقيقة السابعة: استناد عمر في أحقية أبي بكر بالخلافة إلى آية الغار
- ٤٥..... الحقيقة الثامنة: لا دور للبيعة في ثبوت من له حق الولاية على الأمة
- ٤٧..... أمر في غاية الأهمية يتضح مما سبق
- ٤٧..... الحقيقة التاسعة: نقطة الخلاف تكمن في تحديد من هو المنصوص عليه
- ٤٨..... الحقيقة العاشرة: التنازع في أمر الخلافة والنبى لم يدفن بعد
- ٤٨..... الحقيقة الحادية عشرة: حسم أمر الخلافة عند المهاجرين قبل السقيفة
- ٥٠..... الحقيقة الثانية عشرة: بطلان مشروعية البيعة لأبي بكر بنفس مبدأ البيعة
- ٥١..... الحقيقة الثالثة عشرة: غياب مبدأ الشورى تماماً في تلك الواقعة
- ٥١..... الحقيقة الرابعة عشرة: عدم الدليل على طلب الأنصار الخلافة لأنفسهم
- ٥٢..... الحقيقة الخامسة عشرة: عدم التطرق لموقف النبي ﷺ من أمر الخلافة
- ٥٣..... الحالة السابقة لا تخلو من أحد أمرين تاليين
- ٥٣..... الأمر الثاني لا يمكن تفسيره إلا بأحد وجوه أربعة
- ٥٧..... الحقيقة السادسة عشرة: عدم التفكير بإشراك أهل البيت في أمر الخلافة
- ٥٨..... التقييم الموضوعي لواقعة السقيفة يقتضي الكلام في مقامين
- ٥٨..... المقام الأول: دراسة الواقعة بقطع النظر عن الالتزام بعدالة الصحابة
- ٥٩..... المقام الثاني: دراسة الواقعة مع الالتزام بعدالة الصحابة
- ٦٠..... ظهور الاختلاف الكبير في النتائج على ضوء الدراستين المتقدمتين
- ٦١..... توقف الحكم بمشروعية ما حصل في السقيفة على أحد أمور ثلاثة

الفصل الثاني

إثبات مشروعية السقيفة بدعوى قيام الدليل الخاص

- ٦٥..... الدليل الأول: دعوى الإجماع على البيعة لأبي بكر

- ٦٥.....تقريب الاستدلال
- ٦٦.....الاستدلال بالإجماع المتقدم يتضمن دعويين
- ٦٦.....الأولى: إجماع الصحابة على البيعة لأبي بكر
- ٦٦.....الثانية: كشف الإجماع عن مشروعية ما قام به الصحابة
- ٦٧.....بطلان الدعوى الأولى بالالتفات إلى الأمرين التاليين
- ٦٧.....الأمر الأول: لا إجماع على أن الإمامة والخلافة لا تثبت إلا بالبيعة
- ٦٨.....الأمر الثاني: لا إجماع على البيعة لأبي بكر
- ٦٨.....ما ذكره صاحب الرياض النضرة يدل على عدم حصول الإجماع
- ٦٩.....ما قاله ابن عبد البر يدل على عدم حصول الإجماع
- ٦٩.....ما قاله الآمدي يدل على عدم حصول الإجماع
- ٦٩.....شبهة أن تخلف من تخلف عن البيعة لا يضر بانعقاد الإجماع
- ٧١.....بطلان الدعوى الثانية بعدم الدليل على حجية الإجماع المدعى
- ٧١.....لا دليل على حجية الإجماع محل البحث من الكتاب
- ٧٢.....لا دليل على حجية الإجماع محل البحث من السنة
- ٧٥.....تنبيه مهم: الخلاف في تحديد من ينعقد به الإجماع يحول دون تحقق الإجماع
- ٧٩.....الدليل الثاني: الاستدلال بأية الشورى
- ٧٩.....تقريب الاستدلال
- ٧٩.....تحقيق الحال في هذا الاستدلال

الفصل الثالث

إثبات مشروعية السقيفة بدعوى عدم وجود المانع الشرعي

- ٨٣.....المانع الشرعي الذي يمكن افتراضه في المقام هو النص على أحد بعينه
- ٨٤.....الخطأ المنهجي الذي أدى إلى الالتزام بعدم وجود النص
- ٨٥.....المنهج الصحيح يكمن في الإجابة على بعض الأسئلة الموضوعية
- ٨٦.....تعريف الإمامة
- ٨٧.....وقوع البحث في مقامات ثلاثة
- ٨٧.....المقام الأول: في أن الإمامة من شؤونه تعالى الخاصة به

- الأدلة على كون الإمامة من شؤونه تعالى المختصة به ٨٧
- الدليل الأول: آية: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ٨٧
- تقريب الاستدلال بالآية الشريفة ٨٧
- دلالة الآية على ثلاثة مطالب رئيسية ٨٨
- المطلب الأول: إن الإمامة من شؤونه تعالى المختصة به ٨٨
- المطلب الثاني: إن غير المعصوم لا يكون إماماً ٨٩
- وقفه خاصة مع ما ذكره الإيجي في المواقف ٩٠
- كلام بشير العجب والدهشة ٩١
- خلاصة الكلام في المطلب الثاني ٩٢
- المطلب الثالث: إن في ذرية إبراهيم من هو إمام دون أن يكون نبياً ٩٢
- الدليل الثاني: آية أولى الأمر ٩٣
- تقريب الاستدلال ٩٣
- بيان آخر لكيفية الاستدلال بالآية ٩٥
- المستفاد من الآية الكريمة أمران ٩٥
- كل من الأمرين السابقين يقتضي النص على ولي الأمر ٩٥
- الدليل الثالث: جعل الإمامة بالاختيار يلزم منه نقض الغرض ٩٩
- الدليل الرابع: كون الإمامة بالاختيار ينافي وجوب الطاعة ١٠٠
- المقام الثاني: في بيان أن طريق الإمامة منحصر بالنص ١٠١
- المقام الثالث: الأدلة المثبتة للنص والوصية لعلي بن أبي طالب عليه السلام ١٠٢
- الدليل الأول: آية التطهير ١٠٤
- الاستدلال بهذه الآية يتم من خلال مقامين ١٠٤
- المقام الأول: في بيان دلالة الآية الكريمة ١٠٥
- خمسة وجود تدل على أن الإرادة في الآية تكوينية لا تشريعية ١٠٦
- الوجه الأول: لا وجه لاختصاص الإرادة التشريعية بمن نزلت فيهم الآية ١٠٦
- الوجه الثاني: التصريح بالإرادة التشريعية لا يصح بدون بيان الأوامر والنواهي ١٠٦
- الوجه الثالث: إن متعلق الإرادة لا ينسجم مع كونها تشريعية ١٠٨

- الوجه الرابع: الشمل على الإرادة التشريعية يستلزم اللغوية ١٠٨
- الوجه الخامس: بيان النبي ﷺ يدل على كون الإرادة تكوينية ١٠٨
- شبهة أن الإرادة التكوينية في المقام تستلزم الجبر ١٠٨
- ورود نفس الشبهة المتقدمة في عصمة الأنبياء ١١٠
- دلالة الآية محل البحث على عصمة المقصودين بها ١١٠
- المقام الثاني: في بيان المراد من (أهل البيت) في الآية الكريمة ١١١
- الكلام في هذا المقام يقع في جهتين ١١١
- الجهة الأولى: دراسة واقع وسلوك كل من يحتمل دخول تحت هذه الآية ١١١
- الجهة الثانية: الرجوع إلى الروايات في تشخيص المصدر. لهذه الآية ١١٤
- العلماء على ثلاثة أقوال في هذه المسألة ١١٤
- الروايات المؤيدة للقول باختصاصها بأزواج النبي ﷺ ١١٤
- الروايات المؤيدة للقول باختصاصها بعليّ رفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ١١٥
- التحقيق في روايات القولين يقتضي ترجيح القول الثاني ١١٩
- موقف عكرمة من أهل البيت عليهم السلام ١٢٢
- عدم الدليل على القول الثالث ١٢٢
- النتيجة المتحصلة من الآية الكريمة محل البحث ١٢٣
- الدليل الثاني: آية التصديق بالخاتم ١٢٤
- بيان دلالة الآية من خلال البحث في جهات ثلاث ١٢٤
- الجهة الأولى: في بيان سبب نزول هذه الآية ١٢٥
- وقوع الاختلاف في سبب نزول هذه الآية على أربعة أقوال ١٢٥
- الروايات المؤيدة للقول بنزولها في حق عبادة بن لصات ١٢٦
- الأمر التي يمكن استخلاصها من هذه الروايات ١٢٧
- الروايات المؤيدة للقول بنزولها في حق أبي بكر ١٢٨
- الأمر التي يمكن استخلاصها من هذه الروايات ١٢٨
- الروايات المؤيدة للقول بنزولها في جميع المؤمنين ١٢٨
- الأمر التي يمكن استخلاصها من هذه الروايات ١٣٠

- ١٣١ دلالة الآية وفقاً للطوائف الثلاث من الروايات
- ١٣١ الروايات المؤيدة للقول بنزولها في حق علي بن أبي طالب
- ١٣٤ الأمور التي يمكن استخلاصها من هذه الروايات
- ١٣٤ دلالة الآية وفقاً لهذه الروايات
- ١٣٥ التقييم الموضوعي لكل واحد من الأقوال المتقدمة
- ١٣٦ طرق ثلاثة لتقييم الأقوال المتقدمة في بيان سبب النزول
- ١٣٦ الطريق الأول: ملاحظة نفس الروايات وبقطع النظر عن دلالة الآية
- ١٣٦ بيان حقيقة الحال في القول الأول
- ١٣٧ بيان حقيقة الحال في القول الثاني
- ١٣٧ بيان حقيقة الحال في القول الثالث
- ١٣٨ بيان حقيقة الحال في القول الرابع
- ١٣٩ الطريق الثاني: تقييم تلك الروايات بلحاظ ما تقتضيه كل طائفة منها
- ١٣٩ أولاً: ما تقتضيه الطوائف الثلاث الأولى من تلك الروايات
- ١٤١ ثانياً: ما تقتضيه الطائفة الرابعة من هذه الروايات
- ١٤١ تقييم ما تقتضيه هذه الروايات وفقاً للمواصفات التي ذكرت في ذيل الآية
- ١٤٢ الأوصاف الواردة في الآية خارجية مشيرة وليست أوصافاً كلية
- ١٤٣ شبهة مخاطبة المفرد بلفظ الجمع
- ١٤٤ الطريق الثالث: الرجوع إلى المعايير التي وضعت لتحديد أسباب النزول
- ١٤٦ مرجح آخر لصالح روايات القول الرابع
- ١٤٨ تعين القول الرابع من هذه الأقوال
- ١٤٨ نتيجة البحث في الجهة الأولى
- ١٤٨ الجهة الثانية: في بيان المصداق لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا)
- ١٤٩ للعلماء قولان في هذه المسألة
- ١٤٩ أدلة القائلين بشمول الآية لعموم المؤمنين
- ١٥٠ تمامية الاستدلال بالدليلين السابقين تتوقف على أمور ثلاثة
- ١٥٠ لا طريق لإثبات ما يتوقف عليه الاستدلال

- نتيجة البحث في الجهة الثانية ١٥١
- الجهة الثالثة: بيان معنى الولاية الواردة في الآية ١٥١
- قولان في معنى الولاية الواردة في الآية ١٥٢
- تنبيه مهم يرتبط بهذه المسألة ١٥٢
- الوجوه المعتمدة لدى أصحاب القول الأول ١٥٢
- تقييم هذه الوجوه ١٥٣
- الوجوه المعتمدة لدى أصحاب القول الثاني ١٥٥
- الوجه الأول: دلالة التركيب اللغوي الذي وردت فيه الآية على ذلك ١٥٥
- الوجه الثاني: عدم إمكان إرادة الناصر أو المحب من لفظ الولي ١٥٦
- على تقدير التردد في معنى الولي فالترجيح لصالح القول الثاني ١٥٧
- القرائن على عدم كون الولاية في الروايات المتقدمة بمعنى المحب أو الناصر ١٥٩
- الإشكالات التي أثيرت حول الآية في جهاتها الثلاث المبحوثة ١٥٩
- الإشكال الأول: الآية ليست نازلة في علي بن أبي طالب عليه السلام ١٦٠
- جواب الإشكال ١٦٠
- الإشكال الثاني: ورود اللفظ في الآية بصيغة الجمع ١٦٠
- جواب الإشكال ١٦٠
- الإشكال الثالث: الواو في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ ليست واو الحال ١٦١
- جواب الإشكال ١٦١
- قرينتان على كون الواو في الآية حالية ١٦٢
- الإشكال الرابع: إخراج الآية عن عمومها تعطيل لدلالاتها ١٦٤
- جواب الإشكال ١٦٤
- الإشكال الخامس: لا وجه للمدح على إعطاء الزكاة في حال الصلاة ١٦٥
- جواب الإشكال ١٦٥
- الإشكال السادس: إيتاء الزكاة في القيام أمكن من إيتاءها في حال الركوع ١٦٦
- جواب الإشكال ١٦٦
- الإشكال السابع: إن علياً عليه السلام لم يكن عليه زكاة ولم يكن له خاتم ١٦٧

- ١٦٧ جواب الإشكال
- ١٦٨ الإشكال الثامن: إن إيتاء غير الخاتم في الزكاة خير من إيتاء الخاتم
- ١٦٨ جواب الإشكال
- ١٦٩ الإشكال التاسع: المدح في الزكاة إخراجها على الفور لا أن ينتظر سؤال السائل
- ١٦٩ جواب الإشكال
- ١٧٠ الإشكال العاشر: ورود الآية في سياق النهي عن موالة الكفار
- ١٧٠ جواب الإشكال
- ١٧٠ الدليل الثالث: حديث الغدير: «من كنت مولاه فعلي مولاه»
- ١٧١ بيان دلالة هذا الحديث من خلال البحث في مقامين
- ١٧١ المقام الأول: بيان دلالة الحديث على ضوء القرائن الداخلية
- ١٧١ القرينة الأولى: الظروف الاستثنائية التي بقي فيها هذا الحديث
- ١٧٣ القرينة الثانية: إلفات النبي ﷺ نظر المسلمين إلى قرب رحيله
- ١٧٤ القرينة الثالثة: تقرير النبي ﷺ أصحابه على أنه أولى بهم من أنفسهم
- ١٧٥ القرينة الرابعة: تهنئة الصحابة ومبايعتهم للإمام علي عليه السلام في تلك الواقعة
- ١٧٦ المقام الثاني: بيان دلالة الحديث على ضوء القرائن الخارجية
- ١٧٦ القرينة الأولى: احتجاج الإمام علي عليه السلام بهذا الحديث
- ١٧٦ القرينة الثانية: الروايات الأخرى التي لا يمكن معها التأويل
- ١٧٧ القرينة الثالثة: لزوم تعمّد الإجمال من قبل النبي ﷺ وهو باطل
- ١٧٨ الوجوه التي ذكرت لتأويل الحديث
- ١٧٩ الوجه الأول: جعل الولاية التي بين النبي ﷺ وبين المؤمنين لعلي عليه السلام
- ١٧٩ مناقشة هذا الوجه
- ١٧٩ الوجه الثاني: المقصود من الخبر أن يعلم الناس أن ظاهر علي كباطنه
- ١٨٠ مناقشة هذا الوجه
- ١٨٠ الوجه الثالث: ورود هذا الخبر على سبب معين
- ١٨٠ مناقشة هذا الوجه
- ١٨١ الوجه الرابع: الرد على أهل النفاق الذين طعنوا في علي في قصة الإفك

- ١٨١ مناقشة هذا الوجه.....
- ١٨١ خلاصة القول في هذه التأويلات.....
- ١٨١ الإشكالات التي أثيرت حول هذا الحديث.....
- ١٨١ الإشكال الأول: عدم الاحتجاج بهذا الحديث في واقعة السقيفة.....
- ١٨٢ جواب الإشكال.....
- ١٨٢ الإشكال الثاني: لو كان علي عليه السلام منصوباً للإمامة لما حق له التنازل عن ذلك.....
- ١٨٢ جواب الإشكال.....
- ١٨٣ الإشكال الثالث: عدم تواتر هذا الحديث والاختلاف في صحته.....
- ١٨٣ جواب الإشكال.....
- ١٨٣ الإشكال الرابع: عدم فهم الصحابة هذا المعنى دليل على عدم دلالاته.....
- ١٨٤ جواب الإشكال.....
- ١٨٥ الإشكال الخامس: زهاب الصحابة إلى خلافه دليل على الإمامة.....
- ١٨٥ جواب الإشكال.....
- ١٨٥ الإشكال السادس: لو كان يريد الولاية لعبرَ بـ«الأولى».....
- ١٨٥ جواب الإشكال.....
- ١٨٦ الإشكال السابع: لا يستقيم أن تحمل الولاية على الإمامة.....
- ١٨٦ جواب الإشكال.....
- ١٨٧ النتيجة المتحصلة من هذا الحديث.....
- ١٨٧ اعتراف أبي حامد الغزالي بدلالة الحديث على ما ذكرناه.....
- ١٨٨ الدليل الرابع: حديث المنزلة.....
- ١٨٨ تقريب الاستدلال بهذا الحديث.....
- ١٩١ الإشكالات التي أثيرت حول حديث المنزلة.....
- ١٩١ الإشكال الأول: المنع من صحة هذا الحديث.....
- ١٩١ جواب الإشكال.....
- ١٩٢ الإشكال الثاني: لا دلالة في الحديث إلا استخلافه على أهله.....
- ١٩٢ جواب الإشكال.....

- الإشكال الثالث: غاية ما يدل عليه الحديث هو استخلافه على الأمة في تلك الفترة... ١٩٢
- جواب الإشكال..... ١٩٢
- الإشكال الرابع: الالتزام بظاهر الحديث يوجب الأخذ بكل ما يقتضيه هذا الظاهر..... ١٩٣
- جواب الإشكال..... ١٩٣
- الإشكال الخامس: نفاذ أمر هارون في قومه لأجل كونه نبياً لا كونه خليفة..... ١٩٤
- جواب الإشكال..... ١٩٤
- الإشكال السادس: إنَّ النبي استخلف غير علي استخلاقاً أعظم من استخلاف علي.. ١٩٤
- جواب الإشكال..... ١٩٤
- الدليل الخامس: حديث الثقلين..... ١٩٥
- تقريب الاستدلال بهذا الحديث من خلال ثلاثة أمور..... ١٩٦
- دلالة الحديث على أمرين رئيسيين..... ١٩٧
- دلالة الحديث على ما ذكرنا تتم من ثلاث جهات..... ١٩٨
- الإشكالات التي أثيرت حول حديث الثقلين..... ١٩٨
- الإشكال الأول: المنع من صحة هذا الحديث..... ١٩٩
- جواب الإشكال..... ١٩٩
- الإشكال الثاني: معارضة هذا الحديث بحديث «وسنتي»..... ٢٠٠
- جواب الإشكال..... ٢٠٠
- عدم إمكان الالتزام بصدور حديث: «وسنتي» لوحده فقط..... ٢٠١
- ترجيح حديث (كتاب الله وعترتي) عند التعارض..... ٢٠٣
- الدليل السادس: حديث السفينة..... ٢٠٤
- تقريب الاستدلال..... ٢٠٤
- الدليل السابع: حديث: «لن يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك»..... ٢٠٥
- تقريب الاستدلال..... ٢٠٦
- لا اختصاص لهذا الحديث بهذه القصة..... ٢٠٧
- فائدة مهمة: دلالة الحديث على أنَّ أبا بكر ليس من النبي في شيء..... ٢٠٩
- شبهة وجواب..... ٢١٠

- ٢١١ الدليل الثامن: حديث البيعة.....
- ٢١١ تقريب الاستدلال.....
- ٢١٢ الروايات الواردة في توضيح المراد ب(الأمر) الوارد في الحديث.....
- ٢١٤ خلاصة ما يدل عليه الحديث.....
- ٢١٥ الدليل التاسع: «يا علي! لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق».....
- ٢١٥ دلالة الحديث على عصمة الإمام علي عليه السلام.....
- ٢١٦ إشكالان على الاستدلال بهذا الحديث.....
- ٢١٦ الإشكال الأول: دلالة الحديث على فضيلته لا على عصمته.....
- ٢١٦ الجواب على هذا الإشكال.....
- ٢١٧ الإشكال الثاني: لو دل هذا الحديث على العصمة للزم القول بعصمة الأنصار.....
- ٢١٨ الجواب على هذا الإشكال.....
- ٢١٩ النتيجة الموضوعية للبحث في الفصلين المتقدمين.....

الفصل الرابع

إثبات مشروعية السقيفة بالالتزام بعدالة عموم الصحابة

- ٢٢٣ تمهيد يقع في عدة نقاط.....
- ٢٢٤ النقطة الأولى: الجذور التاريخية لهذه النظرية.....
- ٢٢٧ النقطة الثانية: المنع من كتابة الحديث وتدوينه بل حتى تداوله.....
- ٢٢٧ عمر بن الخطاب يمنع من كتابة الحديث وتدوينه.....
- ٢٢٨ الآثار المترتبة على منع تدوين الحديث.....
- ٢٢٩ محاولة التخلص من تلك الآثار عن طريق الالتزام بعدالة الصحابة.....
- ٢٣٠ سياسة الأمر الواقع وتأثيرها في تدوين السنة.....
- ٢٣٠ النقطة الثالثة: تأثير نظرية عدالة الصحابة في المنظومة الفكرية السنية.....
- ٢٣١ توهم واعتقاد فاحش الضعف.....
- ٢٣١ النقطة الرابعة: معرفة السنة الصحيحة لا ينحصر بالالتزام بهذه النظرية.....
- ٢٣٢ النقطة الخامسة: لا ضابطة في تحديد معنى الصحابي.....
- ٢٣٤ ضعف منهجي فاحش في كيفية تعريف الصحابي.....

- ٢٣٤ ارتباك كبير في تحديد معنى الصحابي
- ٢٣٥ النقطة السادسة: الغرض الحقيقي من وراء معرفة معنى الصحابي
- ٢٣٥ النقطة السابعة: الصحبة لا تساوي العدالة ولا تقتضيها
- ٢٣٦ الصحبة عند القوم تساوي العدالة!!
- ٢٣٦ النقطة الثامنة: الطريق الصحيح هو تحديد المفهوم أولاً
- ٢٣٨ سؤال بسيط يفرضه البحث في المقام
- ٢٣٨ تعريف الصحابي
- ٢٣٨ بيان المعنى اللغوي للصحابي
- ٢٣٩ بيان المعنى العرفي للصحابي
- ٢٤٠ بيان المعنى الاصطلاحي للصحابي
- ٢٤٠ التعريف الأول: الصحابي كل مَنْ رآى النبي ﷺ من المسلمين
- ٢٤٢ تحقيق الحال في هذا التعريف
- ٢٤٣ وقفة خاصة مع ما ذكره أبو نعيم الأصفهاني
- ٢٤٤ التعريف الثاني: الصحابي كل مَنْ أقام مع رسول الله ﷺ سنة وغزا معه غزوة
- ٢٤٤ تحقيق الحال في هذا التعريف
- ٢٤٤ التعريف الثالث: الصحابي من لقي النبي ﷺ وكان مؤمناً ومات على الإسلام
- ٢٤٥ تحقيق الحال في هذا التعريف
- ٢٤٦ خلاصة القول في تعريف الصحابي
- ٢٤٦ الأدلة المدعاة على نظرية عدالة الصحابة
- ٢٤٧ الدليل الأول: دعوى قيام الدليل العقلي على عدالة الصحابة
- ٢٤٧ صيغتان لتقريب الاستدلال بالدليل العقلي
- ٢٤٧ الصيغة الأولى: مَنْ قابل النور المحمدي أشرق عليه وظهر أثره في قلبه
- ٢٤٧ تحقيق الحال في هذا النحو من الاستدلال
- ٢٥٠ الصيغة الثانية: إنكار عدالة الصحابة إبطال للكتاب والسنة
- ٢٥٠ تحقيق الحال في هذا النحو من الاستدلال
- ٢٥١ مغالطة واضحة في دعوى الملازمة المذكورة

- ٢٥٢ قيام الدليل على خلاف المدعى
- ٢٥٣ الدليل الثاني: دعوى الإجماع على عدالة الصحابة
- ٢٥٤ كلمات القوم تدل على عدم تحقق الإجماع.....
- ٢٥٥ الإجماع على الحكم والاختلاف في تحديد موضوعه تهافت صارخ
- ٢٥٦ مثال بسيط لتوضيح الفكرة
- ٢٥٧ الدليل الثالث: دعوى دلالة القرآن الكريم على عدالة الصحابة
- ٢٥٧ الآية الأولى المدعى دلالتها على عدالة الصحابة.....
- ٢٥٧ تقريب الاستدلال بالآية الكريمة.....
- ٢٥٨ تحقيق الحال في هذا الاستدلال
- ٢٥٨ وجوه أربعة تبطل الاستدلال المذكور بالآية الكريمة.....
- ٢٦٧ خلاصة القول في الآية الكريمة وفقاً لقواعد تشخيص الدلالة
- ٢٦٨ الآية الثانية المدعى دلالتها على عدالة الصحابة.....
- ٢٦٩ تقريب الاستدلال.....
- ٢٦٩ تحقيق الحال في هذا الاستدلال
- ٢٧٠ شبهة وجواب.....
- ٢٧٢ الآية الثالثة المدعى دلالتها على عدالة الصحابة
- ٢٧٢ تقريب الاستدلال.....
- ٢٧٢ تحقيق الحال في هذا الاستدلال
- ٢٧٥ الآية الرابعة المدعى دلالتها على عدالة جميع الصحابة.....
- ٢٧٥ تقريب الاستدلال.....
- ٢٧٥ مناقشة هذا الاستدلال
- ٢٧٧ الآية الخامسة المدعى دلالتها على عدالة جميع الصحابة
- ٢٧٧ تقريب الاستدلال.....
- ٢٧٨ تحقيق الحال في هذا الاستدلال
- ٢٧٩ الآية السادسة المدعى دلالتها على عدالة جميع الصحابة.....
- ٢٧٩ تقريب الاستدلال.....

- ٢٨٠ تحقيق الحال في هذا الاستدلال
- ٢٨١ إشارة مهمة
- ٢٨١ الدليل الرابع: دعوى دلالة السنة الشريفة على عدالة جميع الصحابة
- ٢٨١ أمر مهم لا بد من الالتفات إليه في المقام
- ٢٨٢ الحديث الأول: الله الله في أصحابي
- ٢٨٢ تحقيق الحال في الاستدلال بهذا الحديث
- ٢٨٢ الجهة الأولى: الكلام في الحديث من حيث السند
- ٢٨٣ الجهة الثانية: الكلام في الحديث من ناحية الدلالة
- ٢٨٥ الحديث الثاني: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»
- ٢٨٥ تقريب الاستدلال بهذا الحديث
- ٢٨٥ تحقيق الحال في الاستدلال بهذا الحديث
- ٢٨٥ الجهة الأولى: الكلام في الحديث من حيث السند
- ٢٨٦ الجهة الثانية: الكلام في الحديث من حيث الدلالة
- ٢٨٦ ملاحظة في غاية الأهمية
- ٢٨٧ الأحاديث الأخرى التي يستدل بها في المقام

قيام الدليل على بطلان

نظرية عدالة عموم الصحابة

- ٢٨٩ الدليل الأول: الواقع التاريخي لمواقف الصحابة يشهد ببطلان النظرية
- ٢٩٠ أهم المصاديق الدالة على ذلك
- ٢٩٠ الأول: خروج الصحابة على الخليفة الثالث وقتله
- ٢٩٠ اعتراض لا أساس له
- ٢٩٠ دفع الاعتراض
- ٢٩٣ الثاني: خروج عائشة على إمام المسلمين وخليفتهم
- ٢٩٤ الثالث: خروج معاوية على إمام المسلمين وخليفتهم
- ٢٩٥ الرابع: مخالقات الصحابة لرسول الله ﷺ
- ٢٩٥ الدفاع عن مواقف الصحابة بمقولة: «إنهم اجتهدوا فأخطأوا» دفاع فاشل جداً

- ٢٩٦ الكلام في بيان فشل هذه المقولة يقع في مقامين
- ٢٩٦ المقام الأول: بيان موضوع ومورد هذه المقولة
- ٢٩٨ المقام الثاني: ما يلزم من الالتزام بمقولة: «إنهم اجتهدوا فأخطأوا»
- ٢٩٩ الدليل الثاني: دلالة القرآن الكريم على بطلان نظرية عدالة الصحابة
- ٢٩٩ الآية الأولى: آية الانقلاب على الأعقاب
- ٢٩٩ تقريب الاستدلال بهذه الآية
- ٢٩٩ الاعتراض المدعى على الاستدلال بهذه الآية
- ٢٩٩ جواب هذا الاعتراض من وجهين
- ٣٠١ الآية الثانية: آية: «المنافقون والذين في قلوبهم مرض»
- ٣٠١ تقريب الاستدلال بهذه الآية
- ٣٠٢ الاعتراض المدعى على الاستدلال بهذه الآية
- ٣٠٢ جواب هذا الاعتراض
- ٣٠٣ الآية الثالثة: آية: «فمن نكث فإنما ينكث على نفسه»
- ٣٠٣ تقريب الاستدلال بهذه الآية
- ٣٠٤ الاعتراض المدعى على الاستدلال بهذه الآية
- ٣٠٤ جواب هذا الاعتراض
- ٣٠٥ الدليل الثالث: دلالة السنة الشريفة على بطلان نظرية عدالة الصحابة
- ٣٠٥ الحديث الأول: قوله ﷺ: «في أصحابي اثنا عشر منافقا»
- ٣٠٥ تقريب الاستدلال بهذا الحديث
- ٣٠٦ الاعتراض المدعى على هذا الاستدلال
- ٣٠٦ جواب الاعتراض
- ٣٠٧ الحديث الثاني: قوله ﷺ: «إن في أصحابي منافقين»
- ٣٠٧ تقريب الاستدلال بهذا الحديث
- ٣٠٧ الحديث الثالث: قوله ﷺ: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»
- ٣٠٧ تقريب الاستدلال
- ٣٠٨ الحديث الرابع: حديث الحوض

- ٣٠٨ الكلام في هذا الحديث يقع في مقامين
- ٣٠٨ المقام الأول: بيان ما يدل عليه الحديث
- ٣٠٩ دراسة الحديث بصيغته المختلفة التي جاء بها
- ٣٠٩ الطائفة الأولى: الروايات التي تدل على الكثرة
- ٣٠٩ الأمور التي يمكن استفادتها من هذه الطائفة
- ٣١١ الطائفة الثانية: الروايات التي وردت بصيغة الإطلاق
- ٣١٢ الأمور التي يمكن استفادتها من هذه الطائفة
- ٣١٥ الطائفة الثالثة: الروايات التي تدل على القلة
- ٣١٥ الأمور التي يمكن استفادتها من هذه الطائفة
- ٣١٦ دراسة مقارنة في الطوائف الثلاثة المتقدمة
- ٣١٧ جوانب الاشتراك والاختلاف بين هذه الطوائف
- ٣١٨ مقتضى الجمع بين تلك الطوائف الثلاث هو الأخذ بالطائفة الأولى
- ٣١٨ النتيجة النهائية المتحصلة من حديث الحوض
- ٣١٩ وجه المناسبة بين حديث الحوض وآية الانقلاب
- ٣٢٠ شبهة إن الآية بصدد التحذير من وقوع الارتداد لا الإخبار عن وقوعه
- ٣٢٢ المقام الثاني: الوجه في تأويل الحديث وعدم الأخذ بظاهره

الفصل الخامس

المشاكل التطبيقية التي واجهت

نظرية عدالة الصحابة

- ٣٢٧ المورد الأول: ما حدث في مرض النبي ﷺ
- ٣٢٩ الأمور التي يمكن استخلاصها من هذه الواقعة
- ٣٣٠ تحقيق الحال في هذه الواقعة من خلال الكلام في مقامين
- ٣٣٠ المقام الأول: دراسة الواقعة على ضوء الالتزام بعدالة الصحابة
- ٣٣٠ الالتزام بنظرية عدالة الصحابة يحول دون الأخذ بظاهر الحديث
- ٣٣١ الالتزام بعدالة عموم الصحابة يقتضي تأويل الحديث
- ٣٣١ محاولات غير موفقة لتأويل الحديث

- أولاً: المحاولات المذكورة في تأويل اختلاف الصحابة في أمر النبي ﷺ ٣٣٢
- المحاولة الأولى: محاولة المازري ٣٣٢
- خمسـة وجوه لبيان فشل هذه المحاولة ٣٣٢
- المحاولة الثانية: محاولة أخرى للمازري ٣٣٤
- ثلاثة وجوه لبطلان هذه المحاولة ٣٣٤
- ثانياً: المحاولات المذكورة في تأويل منع عمر عن كتابة الوصية ٣٣٥
- المحاولة الأولى: محاولة النووي ٣٣٥
- سـتة أوجه لبيان وهن هذه المحاولة ٣٣٥
- المحاولة الثانية: محاولة البيهقي ٣٣٦
- أربعة أوجه تثبت فشل هذه المحاولة ٣٣٦
- المحاولة الثالثة: محاولة الخطابي ٣٣٧
- ثلاثة أوجه لبيان ضعف هذه المحاولة ٣٣٧
- ثالثاً: المحاولات المذكورة في تأويل قول عمر: «حسبنا كتاب الله» ٣٣٨
- المحاولة الأولى: محاولة ابن بطال ٣٣٨
- تقييم هذه المحاولة ٣٣٨
- المحاولة الثانية: محاولة ابن حجر ٣٣٨
- وجوه خمسـة لبيان فشل هذه المحاولة ٣٣٩
- رابعاً: المحاولات المذكورة في تأويل المراد من قولهم: (هجر) ٣٣٩
- أربعة وجوه لبيان فشل هذه المحاولة ٣٤٠
- خلاصة القول في مجموع محاولات التأويل السابقة ٣٤١
- المقام الثاني: دراسة الحديث بقطع النظر عن نظرية عدالة الصحابة ٣٤٢
- دراسة الحديث في هذا المقام تقتضي التركيز على جهتين مهمتين ٣٤٢
- الجهة الأولى: الظهور الأولي للحديث ٣٤٢
- الجهة الثانية: قوله ﷺ: «كتاباً لن تضلّوا بعده» ٣٤٤
- قولان في بيان المراد من الكتاب ٣٤٥
- القول الأول: إنّه أراد بيان مهمات الأحكام ٣٤٥

- الثاني: إنّه أراد التنصيص على الخليفة من بعده..... ٣٤٥
- بطلان القول الأول لوجوه ثلاثة..... ٣٤٥
- ترجيح القول الثاني..... ٣٤٧
- من هو الخليفة الذي أراد أن ينص عليه النبي ﷺ في هذا الكتاب؟..... ٣٤٨
- الجواب محصور في أحد وجهين..... ٣٤٨
- الوجه الأول: أراد أن ينص على أبي بكر..... ٣٤٨
- تقييم هذا الوجه..... ٣٤٨
- الوجه الثاني: أراد أن ينص على علي بن أبي طالب عليه السلام..... ٣٥٠
- تعين هذا الوجه لخمس قرائن..... ٣٥٠
- شبهة أن امتناع البعض عن الكتابة لا يبزر ترك الكتابة..... ٣٥٢
- النتيجة النهائية للبحث في هذا الحديث..... ٣٥٣
- أسئلة موضوعية تتطلب أجوبة موضوعية..... ٣٥٤
- المورد الثاني: حديث الحوض المتواتر..... ٣٥٦
- تأويلات الحديث وبيان المراد منه..... ٣٥٦
- التأويل الأول: أن يكون المراد بهم أهل الذنوب والمعاصي..... ٣٥٦
- ضعف هذا التأويل لأسباب أربعة..... ٣٥٧
- التأويل الثاني: أن يكون المراد بهم أهل البدع والضلالة..... ٣٥٧
- ضعف هذا التأويل لقرينتين..... ٣٥٨
- التأويل الثالث: أن يكون المراد بهم المنافقين..... ٣٥٨
- تقييم هذا النحو من التأويل..... ٣٥٩
- أولاً: مع ابن التين والنووي في تأويلهما..... ٣٥٩
- ثانياً: مع ابن قتيبة في تأويله..... ٣٦٠
- التأويل الرابع: أن يكون المراد بهم المرتدين من أمة الدعوة..... ٣٦٢
- ثلاثة قرائن ترد هذا التأويل..... ٣٦٢
- التأويل الخامس: أن يكون المراد بهم أهل الردة من مانعي الزكاة..... ٣٦٣
- توقف هذا التأويل على إثبات أمور ثلاثة..... ٣٦٤

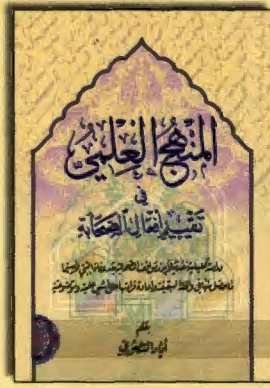
- ٣٦٥ دراسة الأمور الثلاثة المتقدمة وبيان الدليل على بطلانها
- ٣٦٧ حمل الحديث على مانعي الزكاة بعيد غاية البعد
- ٣٦٧ النتيجة النهائية لمجموع تأويلات الحديث

خاتمة البحث

النتائج الموضوعية للبحث

- ٣٧١ النتيجة الأولى: عدم تمامية الدليل على مشروعية السقيفة
- ٣٧١ النتيجة الثانية: قيام الدليل على عدم مشروعية السقيفة
- ٣٧١ طرق ثلاثة لإثبات عدم مشروعية ما حصل في السقيفة
- ٣٧١ الطريق الأول: إن أمر تعيين الإمام والخليفة بيد الله سبحانه وحده
- ٣٧٣ الطريق الثاني: تخلف الإمام علي عليه السلام عن البيعة
- ٣٧٥ الطريق الثالث: التنصيص على علي بن أبي طالب عليه السلام لمقام الإمامة
- ٣٧٧ النتيجة الثالثة: دلالة النصوص الشرعية على عصمة الإمام علي عليه السلام
- ٣٧٩ النتيجة الرابعة: قصور الاستدلال بالكتاب والسنة على عدالة الصحابة
- ٣٨٠ عدم وجود ما يقتضي تأويل بعض الأفعال والمواقف
- ٣٨١ النتيجة الخامسة: لا وجود لهذه النظرية في عهد الصحابة أنفسهم
- ٣٨٢ النتيجة السادسة: السر الكامن وراء النظرية هو إثبات مشروعية السقيفة
- ٣٨٤ النتيجة السابعة: السقيفة هي المصداق الوحيد لحديث الحوض المتواتر
- ٣٨٧ النتيجة الثامنة: تضعيف الراوي والرواية على أساس المتن والمضمون
- ٣٨٩ النتيجة التاسعة: بطلان مقولة: إنهم اجتهدوا فأخطأوا
- ٣٩١ النتيجة العاشرة: انتقال أمر الخلافة من البيعة إلى التعيين
- ٣٩٣ النتيجة الحادية عشرة: احتجاج القوم بأحاديث المنافقين والنواصب
- ٣٩٣ ١- توثيقهم حريز بن عثمان والرواية عنه مع أنه كان يبغض علياً عليه السلام
- ٣٩٥ ٢- توثيقهم خالد بن سلمة والرواية عنه مع أنه كان يبغض علياً عليه السلام
- ٣٩٦ ٣- توثيقهم قتادة والرواية عنه مع أنه كان يبغض علياً عليه السلام
- ٣٩٧ ٤- توثيقهم عبد الله بن شقيق والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً
- ٣٩٧ ٥- توثيقهم قيس بن علقمة والرواية عنه مع أنه كان يسب علياً عليه السلام

- ٦- توثيقهم المغيرة بن شعبة والرواية عنه مع أنه كان يسب علياً عليه السلام ٣٩٨
- ٧- توثيقهم أبا ليبيد لمامة بن زيار الجهضمي والرواية عنه مع كونه ناصبياً ٣٩٨
- ٨- توثيقهم عكرمة والرواية عنه مع أنه كان يبغض علياً عليه السلام ٣٩٩
- ٩- توثيقهم عمر بن سعد والرواية عنه مع أنه شارك في قتل الحسين عليه السلام ٤٠٠
- ١٠- توثيقهم عمران بن حطان والرواية عنه مع أنه كان رأس الخوارج ٤٠٠
- ١١- توثيقهم خالد بن عبد الله القسري والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً ٤٠١
- ١٢- توثيقهم خلف بن هشام والرواية عنه مع أنه كان يشرب الخمر ٤٠١
- ١٣- توثيقهم أسد بن وداعة والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً ٤٠٣
- ١٤- توثيقهم إسحاق بن سويد العدوي والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً ٤٠٣
- ١٥- توثيقهم نعيم بن أبي هند والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً ٤٠٥
- ١٦- توثيقهم أزهر بن عبد الله الحمصي والرواية عنه مع أنه كان ناصبياً ٤٠٦
- مصادر البحث ٤٠٩
- فهرست الموضوعات ٤٢٧



إن مسألة عدالة عموم الصحابة تعتبر مفترق الطرق بين أتباع مدرسة الخلفاء وأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام؛ حيث إن كل اختلاف أو نزاع بين المدرستين في أي مفردة من مفردات المنظومة الفكرية الإسلامية، يتأثر بشكل مباشر بكيفية النظر إلى هذه المسألة وكيفية التعامل معها، فالخلاف الحاصل بين المدرستين - منذ انتهاء عصر الصحابة إلى وقتنا الحاضر - في مسألة الإمامة والخلافة من حيث كونها بالنص أو بالاختيار، يرجع في واقعها وحقيقتها إلى الاختلاف في كيفية النظر إلى أولئك الصحابة، وما حصل منهم في سقيفة بني ساعدة؛ فقد اعتبر أتباع مدرسة الخلفاء أن ما حصل منهم في تلك الواقعة من البيعة لأبي بكر، دليل قاطع على عدم النص من النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أحد بعينه لتولي منصب الإمامة والخلافة، بينما اعتبر أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، أن ذلك لا يصلح بأي شكل من الأشكال لأن يكون دليلاً على عدم النص .

والكتاب الذي بين يديك يسأط الضوء على هذه المسألة المهمة والحساسة، بهدف تقييمها والوقوف على حقيقة الحال فيها على أسس علمية وموضوعية، بعيداً عن أي تبني مسبق أو تعصب أعمى يحول دون ذلك.

المؤلف