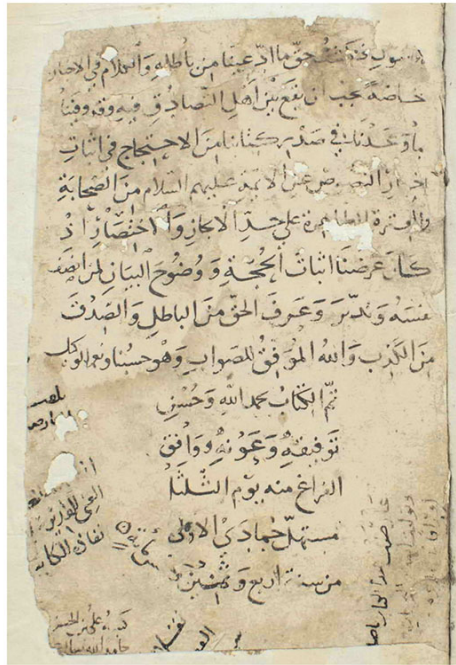


تأريخ الأحاديث عند المستشرقين



نصرت نيل ساز
مرجان شيري محمدآبادي

تأريخ الأحاديث عند المستشرقين



١٢

سلسلة دراسات استشرافية

الجمعية العلمية للمقارنة
المركز الاستراتيجي للدراسات الاستراتيجية

تأريخ الأحاديث عند المستشرقين

نصرت نيل ساز

مرجان شيري محمد آبادي



نيل ساز، نصرت، مؤلف.
تأرخة الاحاديث عند المستشرقين / نصرت نيل ساز ؛ مرجان شيري محمد آبادي ؛ تعريب حسن علي مطر الهاشمي. - الطبعة الاولى. -النجف، العراق. -العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
٣٢٠ صفحة ٢٤٤ سم. - (سلسلة دراسات استشرافية ؛ ١٢)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣٧٨
يتضمن إرجاعات ببلوجرافية : صفحة ٣١٣-٣٢٠.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
١. الحديث-تاريخ. ٢. الاستشراق والمستشرقون. أ. آبادي، مرجان شيري محمد، مؤلف. ب. الهاشمي، حسن علي مطر، مترجم. ج. العنوان.

LCC : BP136 N55 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

تأرخة الأحاديث عند المستشرقين (سلسلة دراسات استشرافية - ١٢)

تأليف: نصرت نيل ساز؛ مرجان شيري محمد آبادي

تعريب: حسن علي مطر

الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى، ٢٠٢٤ م

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

المحتويات

١٣	مقدّمة المركز
١٧	المقدمة
٢٣	الفصل الأول
٣٠	آراء إجناتس جولدتسيهر
٣١	تحقق الاختلاق على نطاق واسع
٣٣	دور الحكومات والعلماء
٣٤	اختلاق الحديث من قبل المتدينين
٣٦	دور الدولة الأموية
٣٩	دور الخلافة العباسية
٤٠	ردود الأفعال تجاه اختلاق الأحاديث
٤١	نقد آراء إجناتس جولدتسيهر
٤٢	الاستنتاجات الكلية من الموارد الجزئية
٤٤	الازدواجية في توثيق الأحاديث
٤٥	التهافت الداخلي
٤٨	كثرة عدد الروايات
٤٨	كثرة عدد روايات الصحابة الأصغر سنّاً

٤٩	أساليب حفظ الحديث ونقله
٥٠	نظرية فؤاد سزكين: النقل المكتوب
٥٢	مصطلحات الطرق المختلفة لتحمل العلم
٥٤	شواهد وجود الآثار المكتوبة
٥٨	الأساليب الخاصّة في إحالة علماء المسلمين
٥٨	نظرية شولر: الشفوي والمكتوب
٦٠	النظام التعليمي الإسلامي
٦١	أ) أساليب أخذ العلم
٦١	ب) أسلوب الأساتذة في إلقاء الدرس
٦٣	ج) أسلوب التلاميذ في ضبط ونقل الطالب
٦٤	د) تحوّل آراء المحدّثين؛ الغلبة التدريجية للنقل المكتوب
٦٦	الدروس المكتوبة أو الكتب الحقيقية
٦٩	كيفية نشر الآثار ودور الرواة
٧١	النقل المسموع أو النقل الشفهي
٧٢	ارتباط الوثيقة مع تدوين المصادر وكتابتها
٧٦	حفظ وتدوين الحديث عند الشيعة
٧٨	آراء جوزيف شاخت
٧٨	التشكيك في وثيقة الروايات الفقهية
٧٩	آراء جوزيف شاخت حول السند
٨١	نقد آراء جوزيف شاخت
٨٢	بداية استعمال السند
٨٢	شروع ظاهرة السند
٨٤	متن واحد بأسانيد مختلفة
٨٥	الإصلاح والتحسّن التدريجي للسند
٨٨	تكثير الطرق
٨٩	اتجاهات المستشرقين حول آراء إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت
٩٤	تحليل واستنتاج

المحتويات ❖ ٧

٩٩	الفصل الثاني
١٠٢	التأريخ على أساس تحليل النصّ
١٠٥	نقد وتقييم
١٠٨	إجناتس جولدتسيهر وعملية التأريخ على أساس المتن
١٠٩	روايات جواز أو عدم جواز كتابة الحديث
١٠٩	الروايات بشأن موقع السنة
١١٣	الروايات المرتبطة باختلاق الحديث
١١٣	الروايات المختلفة من قبل المؤمنين
١١٥	الروايات المختلفة من قبل أصحاب الأفكار التحررية
١١٦	اختلاق الروايات في مواجهة القائلين بكفاية القرآن
١١٧	التأريخ على أساس العثور على الأحاديث في أقدم المصادر
١١٨	العثور على الحديث في أقدم المصادر الموجودة
١١٩	نقد وتقييم
١٢٣	غوتيه جوينبول وعملية التأريخ على أساس أقدم المصادر
١٢٤	تأريخ روايات «النهى عن النياحة على الميت»
١٢٥	جذور مادة «ن وح» في المصادر التاريخية
١٢٦	جذور مادة «ن وح» في المصادر الروائية
١٣١	تأريخ رواية من كذب
١٣١	رواية «من كذب» في المصادر غير العراقية
١٣٥	رواية «من كذب» في المصادر العراقية
١٣٩	التأريخ على أساس مصادر الجوامع الروائية
١٤٣	نقد وتقييم
١٤٨	هارالد موتسكي والتعريف بمصادر مصنف الصنعاني
١٥٤	النتيجة

١٥٧.....	الفصل الثالث
١٥٩.....	التأريخ على أساس تحليل الأسانيد
١٦٠.....	كيفية تطوّر واختلاق الإسناد
١٦٣.....	الحلقة المشتركة
١٧٤.....	خصائص الإسناد المعتمد
١٧٥.....	نقد وتقييم
١٧٦.....	الفرضيات الخاطئة
١٧٩.....	التعميمات الخاطئة
١٨٢.....	الاستفادة من برهان السكوت
١٨٢.....	التناقض في الأسلوب
١٨٤.....	الشواهد على بطلان بعض الآراء
١٨٧.....	هارالد موتسكي وتأريخ روايات جمع القرآن
١٨٨.....	العشور على الروايات في المصدر الأقدم
١٨٩.....	تحليل أسانيد الروايات
١٩٣.....	التأريخ على أساس تحليل الإسناد - المتن
١٩٥.....	مراحل توظيف أسلوب تحليل الإسناد - المتن
١٩٦.....	القواعد المهمة في الأسلوب السندي - المتني
١٩٨.....	نقد وتقييم
١٩٩.....	شولر والتأريخ بواسطة أسلوب تحليل الإسناد - المتن
٢٠٠.....	الحلقات المشتركة الأصلية والتقارير المختلفة
٢٠٠.....	الزهري: التقارير وطرق النقل
٢٠٣.....	التقارير المختلفة لروايات الزهري
٢٠٥.....	ارتباط تقارير الزهري بالحلقات الفرعية المشتركة
٢١١.....	تقارير هشام بن عروة عن أبيه
٢١٧.....	الشاهد الخارجي على تأريخ روايات الوحي الأول
٢١٨.....	عبيد بن عمير

المحتويات ❖ ٩

٢٢٠.....	إعادة تحرير التقارير
٢٢٠.....	تقرير عروة بن الزبير
٢٢٠.....	تقرير الزهري
٢٢١.....	النموذج الأصلي المحتمل: تقرير عبيد بن عمير
٢٢٢.....	النتيجة
٢٢٥.....	الفصل الرابع
٢٢٨.....	تحليل المحتوى
٢٣٩.....	التأريخ
٢٣٩.....	العثور على الروايات في أقدم المصادر
٢٥١.....	النتيجة
٢٥١.....	تحليل الأسانيد
٢٦٥.....	الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة
٢٦٦.....	الطرق المنقولة عن عبد الله بن مسعود
٢٦٧.....	الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة
٢٦٧.....	الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة
٢٦٩.....	الطرق المنقولة عن عثمان بن عفان
٢٦٩.....	الطرق المنقولة عن الزبير بن العوام
٢٦٩.....	الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة
٢٧٠.....	الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الخامسة
٢٧٠.....	الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة السادسة
٢٧١.....	الطرق المنقولة عن المغيرة بن شعبة
٢٧١.....	الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الثانية
٢٧١.....	الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة
٢٧٢.....	الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة
٢٧٣.....	الطرق المنقولة عن أبي قتادة

- ٢٧٣..... الطرق المنقولة عن عقبة بن عامر
- ٢٧٤..... الطرق المنقولة عن أبي هريرة
- ٢٧٥..... الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة
- ٢٧٥..... الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة
- ٢٧٦..... الطرق المنقولة عن سمرة
- ٢٧٦..... الطرق المنقولة عن قيس بن سعد
- ٢٧٧..... الطرق المنقولة عن خالد بن عرفطة
- ٢٧٧..... الطرق المنقولة عن عبد الله بن عمرو
- ٢٧٨..... الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة
- ٢٧٨..... الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة
- ٢٧٨..... الطرق المنقولة عن زيد بن أرقم
- ٢٧٩..... الطرق المنقولة عن ابن عباس
- ٢٨٠..... الطرق المنقولة عن جابر
- ٢٨١..... الطرق المنقولة عن أبي سعيد الخدري
- ٢٨١..... الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقات المختلفة
- ٢٨٢..... الطرق المنقولة عن ابن عمر
- ٢٨٣..... الطرق المنقولة عن سلمة بن الأكوع
- ٢٨٣..... الطرق المنقولة عن أنس بن مالك
- ٢٨٤..... الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الثانية
- ٢٨٥..... الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة
- ٢٨٧..... النتيجة
- ٢٨٧..... الطرق المنقولة عن مالك بن عبادة
- ٢٨٧..... الطرق المنقولة عن مرّة
- ٢٨٨..... النتيجة
- ٢٨٩..... التأريخ على أساس التحليل السندي - المتني
- ٢٩٠..... الحلقات المشتركة لتقريرات الإمام علي عليه السلام وخصائص متونها

المحتويات ❖ ١١

٢٩١.....	الحلقات المشتركة لتقارير ابن مسعود وخصائص متونها.
٢٩٢.....	الحلقة المشتركة لتقارير ابن الزبير وخصائص متونها.
٢٩٣.....	الحلقة المشتركة في تقارير المغيرة بن شعبة وخصائص متونها.
٢٩٥.....	الحلقة المشتركة لتقارير أبي قتادة، وخصائص متونها.
٢٩٥.....	الحلقة المشتركة لتقارير عقبة بن عامر وخصائص متونها.
٢٩٦.....	الحلقات المشتركة لتقارير أبي هريرة وخصائص متونها.
٢٩٨.....	الحلقات المشتركة لتقارير شعبة / سمرة وخصائص متونها.
٢٩٨.....	الحلقة المشتركة لتقارير ابن لهيعة / قيس بن سعد وخصائص متونها.
٢٩٩.....	الحلقات المشتركة لتقارير محمد بن بشر / خالد بن عرفطة وخصائص متونها.
٢٩٩.....	الحلقات المشتركة لتقارير عبد الله بن عمرو وخصائص متونها.
٣٠٠.....	الحلقة المشتركة في تقارير يزيد بن حيان / زيد بن أرقم وخصائص متونها.
٣٠٠.....	الحلقة المشتركة لتقارير أبي عوانة / ابن عباس وخصائص متونها.
٣٠١.....	الحلقة المشتركة لتقارير هشيم / جابر وخصائص متونها.
٣٠١.....	الحلقات المشتركة لتقارير أبي سعيد الخدري وخصائص متونها.
٣٠٣.....	الحلقة المشتركة لتقارير عبيد الله بن عمر / ابن عمر وخصائص متونها.
٣٠٣.....	الحلقة المشتركة لتقارير يزيد بن أبي عبيد / سلمة بن الأكوع وخصائص متونها.
٣٠٣.....	الحلقات المشتركة لتقارير أنس بن مالك وخصائص متونها.
٣٠٤.....	الحلقة المشتركة في تقارير عمرو بن الحارث / مالك بن عباد وخصائص متونها.
٣٠٥.....	الحلقة المشتركة لتقارير شعبة / مرة وخصائص متونها.
٣٠٥.....	النتيجة.
٣١٣.....	المصادر

مقدمة المركز

لقد أدى ظهور الإسلام واتساع رقعته بالكنيسة والحكومات الغربية إلى وضع دراسة تراث وثقافة المسلمين على سلم أولويات الجماعات التبشيرية والاستعمارية لديها. وإنَّ الهيمنة والعمل على نهب مصادر البلدان الشرقية واستغلالها كانت تدعو المستعمرين إلى الحصول على معلومات واسعة ودقيقة بشأن جغرافية هذه البلدان وآدابها وتقاليدها ومعتقداتها ومصادر دينها. إن هذه الحاجة شكّلت أرضية لتوفير الحماية والدعم الشامل والرسمي لهذا النوع من الدراسات، وبذلك أصبح الاستشراق بوصفه حقلاً تخصصياً في الجامعات الغربية يُعنى بدراسة الشرق والبلدان الإسلامية.

وقد شهد القرنان الأخيران جهوداً متزايدة من الغربيين للتعرف على الثقافة والتراث الإسلامي. إن الدوافع الاستعمارية والتبشيرية والسياسية، والاقتصادية أحياناً، وكذلك الأبحاث والدراسات العلمية، من بين الأهداف والغايات التي تدفع بالمستشرقين نحو التعرف على مختلف أبعاد الثقافة الإسلامية. وحالياً شهدت دراسة الإسلام بوصفها فرعاً تخصصياً في مشروع الاستشراق الواسع في المراكز العلمية للغرب توسعاً ملحوظاً، ويتم بحثه في الحقول التخصصية على نحو جاد. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال كتابة الرسائل والأطروحات الجامعية، وتأسيس ونشاط العشرات من الصحف والمجلات التخصصية،

والأصدار السنويّ لمئات الكتب، وإقامة المؤتمرات والمشاريع الدراسيّة المتعدّدة في مختلف الموضوعات والدراسات الإسلاميّة.

وبعد القرآن الكريم، كانت دراسة الأحاديث والروايات الإسلاميّة من بين أهمّ الأبحاث التي حظيت بالاهتمام في الدراسات الغربيّة منذ البداية، وأمّا الدراسات الأهمّ والأكثر تخصّصاً في الغرب حول الروايات الإسلاميّة، فقد بدأت بأعمال ألويس شبرنجر^١ وويليام ميور^٢، ثمّ عمل إجناتس جولدتسيهر^٣ على تدوين الآراء الحديثيّة لشبرنجر وعمل على توسيعها، وعمل جوزيف شاخت^٤ - بتأثير من آراء جولدتسيهر - على تفصيل منهجه وأسلوبه في التشكيك في اعتبار وأصالة الأحاديث، ثمّ عمل غوتيه جوينبول^٥ بدوره على مواصلة نظريّات شاخت من خلال القيام ببعض الدراسات المورديّة في هذا الشأن، وقد بلغ الأمر بهذا النوع من الآثار والنظريّات حدّاً تمّ معه طرح فكرة اختلاق جميع الروايات الإسلاميّة في المؤسّسات الجامعيّة في الغرب رسمياً، وتمّ القبول بهذا الطرح بوصفه فرضيّة مقبولة في دراسات الحديث. إن آراء أمثال إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت، كما حظيت بالاهتمام في صلب الدراسات الغربيّة للإسلام، فقد حظيت كذلك باهتمام العلماء المسلمين وكذلك بعض المستشرقين أيضاً، حيث تمّ تناولها بالدراسة والنقد أيضاً، ومن بين هؤلاء هارالد موتسكي^٦، حيث عمد - في دراسة له حول الجوامع الحديثيّة الأولى غير الرسميّة - إلى نقد أدلّة غوتيه جوينبول^٧ الذي كان قد حمل لواء هذا التيّار بعد جوزيف شاخت. ذهب هارالد موتسكي إلى الاعتقاد بأنّ نظريّات شاخت في باب منشأ الحديث وانتشاره تقوم على أساس فرضيّات قلقة، وأساليب ذات إشكاليّة

-
1. Aloys Sprenger
 2. William Muir
 3. Ignaz Goldziher
 4. Josef Schacht
 5. Gautier Juynboll
 6. Harald Motzki
 7. Gautier Juynboll

وتعميمات اعتباطية، كما ناقش غريغور شولر^١ بدوره في آثاره منع تدوين الحديث وعدم الكتابة مطلقاً، وهو الموضوع الذي شكّل واحداً من أسس استدلال المستشرقين السابقين على إثبات اختلاق جميع الروايات الإسلامية.

وفي المجموع فإنّ دراسات الحديث في الغرب قد تعرّضت لأبحاث مختلفة، من قبيل: إسناد واعتبار الحديث، ومسألة الاختلاق، والنزعة النصّية، وبحث الرواة، والجوامع الروائية والحديثية، وتأريخ الأحاديث، وكتابة الروايات ونقلها، ودراسة شروح الأحاديث، وفقه الحديث ونظائر ذلك. وفي كلّ واحد من هذه الموضوعات تمّ طرح بعض النظريات والآراء الخاطئة أو بعض الشبهات من قبل الباحثين والكتّاب الغربيين أيضاً. إنّ من بين المشاريع الدراسية لهذا المركز والتي تمّ تنظيمها من قبل مجموعة الاستشراق المعاصر، دراسة ونقد آثار الغربيين في خصوص الأحاديث الإسلامية.

وفي الختام نتقدّم بالشكر الجزيل والإمتنان للدكتورة نصرت نيل ساز والدكتورة مرجان شيري، لتصديّ كتابة هذه الدراسة ونشكر جهود سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الدكتور مرتضى مداحي المشرف العلمي على المشروع وسماحة السيد محمّد رضا الطباطبائي - المدير المحترم لوحدة النشر - على ما بذله من جهود في التدقيق والمتابعة، وكذلك نشكر الرئيس المحترم للمركز سماحة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد هاشم الميلاني على ما قدّمه من الإرشادات العلميّة والدعم المؤثّر. نسأل الله سبحانه وتعالى مزيداً من التوفيق والنجاح لجميع الإخوة الباحثين والعاملين على خدمة الفكر الإسلاميّ، بحرمة محمّد وآله الأطهار عليهم السلام.

السيد محسن الموسوي

المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية، مكتب قم

المقدمة

متى؟ أين؟ وكيف؟ ولماذا ظهرت الأحاديث والروايات، أو ظهر نوع خاص من الروايات أو مجموعة خاصّة من الروايات. هذه هي الأسئلة المتداولة بشأن الروايات الموجودة في مختلف المصادر الإسلامية، التي تعرّض لها أو لبعضها جميع الغربيين المهتمّين بالبحث في مختلف الحقول الخاصة بالقرنين الأولين للهجرة. والسبب في ذلك واضح جداً؛ إذ في الاتجاه التاريخي - أي الاتجاه السائد في الأبحاث الإسلامية لدى الغربيين - يجب العمل أولاً على تحديد أصالة المصدر، ليتضح ما هي الفاصلة الزمنية أو المكانية للواقعة التي يتمّ تقريرها. إن الكثير من الغربيين بسبب تشكيكهم في وثيقة الأسانيد، لا يرتضون الادعاءات التاريخية المنبثقة عن الأسانيد التي تنسب رواية إلى النبي الأكرم ﷺ أو أحد الصحابة أو التابعين. ومن هنا فإن تأريخ الروايات يحظى بأهمية خاصّة في دراسات المستشرقين، وإن هذه الأهمية أدت إلى ظهور وإصلاح أو تكميل الأساليب المختلفة في تأريخ الروايات. كانت الأجيال الأولى من الباحثين في الشأن الإسلامي من الغربيين يعتمدون على الروايات بشكل أكبر¹ ولكن منذ منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، ارتفعت نسبة التشكيك في اعتبار الأحاديث، وشهد هذا التشكيك تزايداً ملحوظاً مع صدور كتاب إجناتس جولدتسيهر تحت عنوان (الدراسات الإسلامية) الذي مثل منعطفاً في جهود الغربيين في

1. Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article", p. 211.

بيان التاريخ الأولي للحديث.^١ ومنذ منتصف القرن العشرين للميلاد ومع انتشار آثار المستشرقين - من أمثال: جوزيف شناخت،^٢ وجون وانسبرو،^٣ وباتريسيا كرون،^٤ ومايكل كوك،^٥ ونورمن كالدر^٦ - أحكم تيار التشكيك قبضته، وصار التشكيك في هذا الشأن على حدّ تعبير كيس فرستيغ^٧ - هو الشائع والسائد في بعض المحافل.^٨ ومن غير المسلمين أبدى بعض الباحثين الغربيين - من أمثال: يوهان فك،^٩ وجوزيف فان إس،^{١٠} وغريغور شولر،^{١١} وهارالد موتسكي^{١٢} - برودة فعل تجاه التشكيك. ومن بين المسلمين الذين قاموا بالدفاع عن اعتبار التراث الروائي حظيت آثار بعض المفكرين من أمثال: فؤاد سزكين^{١٣} ومحمد مصطفى الأعظمي - بسبب انتشارها باللغتين الألمانية والإنجليزية - بالاهتمام الأكبر في المحافل العلمية للغربيين. ومن هنا فإن الغربيين عندما يرومون بيان المواقف المختلفة للباحثين المعاصرين بالنسبة إلى وثيقة الروايات الإسلامية، يبدون اهتمامًا خاصًا بأراء هذين المفكرين. وقد عمد مايكل كوك في سياق الاستفادة من المصطلحات الإسلامية إلى تسمية بعض المواقف بالمذهب «الظاهري»، وعبر عن فؤاد سزكين بوصفه «إمام» هذا المذهب، وعبر عن الموقف المقابل بالمذهب «الباطني»، وإلى تسمية جون وانسبرو بوصفه إمام هذا المذهب.^{١٤} وأما هيربرت بيرغ فإنه على الرغم من تسميته لثلاثة اتجاهات (وهي: الاتجاه

1. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 2.

2. Josef Schacht

3. John Wansbrough

4. Patricia Crone

5. Michael Cook

6. Norman Calder

7. Kees Versteegh

8. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*, p. x.

9. Johann Fück

10. Josef van Ess

11. Gregor Schoeler

12. Harald Motzki

13. Fuat Sezgin

14. Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", pp. 217 - 218.

التشكيكي، والاتجاه المتفائل، والاتجاه الوسطي)، فيما يتعلق بوثاقة الروايات والأحاديث، ويسمّي لكل اتجاه عددًا من المسلمين والغربيين، إلا أنه خلص في نهاية المطاف إلى القول بعدم وجود اتجاه وسطي في البين، وكل ما هنالك هو اتجاهان متقابلان يتمثل أحدهما بإجناتس جولدتسيهر، والآخر بفؤاد سزكين.^١ وإنه بعد التعريف بآراء وانسبرو قد ذهب إلى التصريح بأن آراء وانسبرو قد طغت على آراء إجناتس جولدتسيهر، ويجب أن نعتبر التقابل الأصلي قائمًا بين آراء جون وانسبرو وفؤاد سزكين.^٢ كان يتعيّن حتمًا على كل باحث غربي في حقل الحديث أن يحدد موقفه من مختلف الآراء بشأن وثاقة الأسانيد مسبقًا. وإن الباحثين الذين لم يكونوا يرون اعتبارًا لسند الروايات، كان يجب عليهم أن يتخلوا عن الروايات الإسلامية بوصفها مصدرًا تاريخيًا للحصول على المعلومات بشأن القرنين الأولين من الهجرة، أو أن يقتصروا على الاكتفاء بالشاهد الوحيد، ونعني بذلك متون الروايات فقط. وهذا هو الاتجاه الذي سلكه إجناتس جولدتسيهر. وأما جوزيف شاخت فقد استفاد من مختلف الأساليب لتأريخ الروايات، من قبيل: «العثور على الرواية في أقدم المصادر المعتمدة»، و«التحليل السندي»،^٣ و«تحليل المتن». إن هذه الأساليب التاريخية قد تمّ إصلاحها وتكاملت بالتدرّج. لقد اقترنت الدراسات الحديثة في الغرب خلال العقدتين الأخيرين من القرن العشرين للميلاد بتحوّلات على مستوى المعرفة المنهجية؛ من ذلك أولاً: تكامل منهج التحليل السندي لجوزيف شاخت من قبل غوتيه جوينبول^٤ في أبحاث ودراسات متعددة، والآخر: توظيف منهج تحليل «الإسناد - المتن» من قبل مستشرقين، من أمثال: هارالد موتسكي، وجوزيف فان إس، وغريغور شورلر، وآخرين.^٥ إن جميع هذا الأساليب تقوم على مبان وآراء، وتتمّ الاستفادة في كل أسلوب من معايير خاصة.

1. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islām*, pp. 49 - 50.

2. Ibid, p. 83.

٣. وقد عمد جوزيف شاخت - من خلال تقسيم السند إلى قسمين، وهما: الأصيل والمجعول - إلى الاستفادة من ذلك في تأريخ الروايات. انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب.

4. Gautier Juynboll

5. Motzki, "The Collection of the Qurān", p. 16.

ومن الجدير ذكره أنه لم يكن هناك في الدراسات الحديثة قي القرون الأولى مسألة مطروحة بين العلماء المسلمين باسم التأرّخة؛ إذ أن المسألة الأهم لديهم كانت عبارة عن إثبات حجّية الحديث بوصفه مصدرًا لأخذ أحكام الشريعة والتعاليم الدينية. ومع ذلك فإنه حيث تعود شواهد تحقق ظاهرة الوضع واختلاق الحديث إلى عصر النبي الأكرم ﷺ نفسه، وأن العلماء المسلمين قد أدركوا بشكل مبكر أن ظاهرة الاختلاق سوف تأخذ بالاتساع، عمدوا إلى مواجهة هذه الظاهرة بمختلف الأساليب. ولا شك في أن من بين أهم هذه الأساليب والتدابير كان عبارة عن تقييم اعتبار الروايات. وإن الملاكات الأولى لتقييم الروايات موجودة في الآيات القرآنية والروايات النبوية أيضًا. وإن آية تبين خبر الفاسق وروايات عرض الحديث على القرآن الكريم، تعدّ من بين جذور ملاكات التقييم السندي والمتني للأحاديث. وعلى مرّ الأيام أصبحت هذه القواعد - من خلال أبحاث وتأمّلات العلماء - أكثر سعة ودقّة، وأخذ المحدثون يهتمون بتدوين الأحاديث والروايات الصحيحة في آثارهم، وهناك منهم من عمل على جمع الأحاديث الموضوعية والمختلقة أيضًا. وعلى الرغم من أننا لا نجد في آثار علماء الحديث تعبيرًا صريحًا حول تأريخية الروايات، بيد أن مسألة تقييم اعتبار الروايات تربط بمسألة التأريخية بشكل تلويحي^١. وذلك إذ عندما يتمّ تشخيص صحّة حديث ما، إنما يتمّ في الواقع تأييد المنشأ الزمني له، ويبقى هذا العنصر الزمني متغيّرًا بالنظر إلى انتهائه إلى النبي الأكرم ﷺ أو إلى سائر الأئمة المعصومين، أو الصحابة أو التابعين. وأما بالنسبة إلى المنشأ الزمني للأحاديث المختلقة، فيمكن أن تكون هناك حالتان، وهما:

١. الوضع في زمن متأخر عن الشخص الأصلي الذي تم الادعاء بصدور الحديث عنه.

٢. الوضع في زمن ذلك الشخص نفسه.

١. هل يمكن العثور - من خلال البحث في تراث علماء الحديث من المسلمين في مختلف القرون - على شواهد من هنا وهناك على الاهتمام بمسألة تأريخ الروايات؟ للحصول على جواب هذا السؤال، انظر: شيري، مرجان؛ نيل ساز، نصرت، «واكاي قواعد مشترك در شيوه هاي نقد حديث مسلمانان و روش هاي تاريخ گذاري روايات خاورشناسان» (دراسة القواعد المشتركة في أساليب نقد الحديث عند المسلمين وأساليب المستشرقين في تأريخ الروايات)، مطالعات تاريخي قرآن و حديث، العدد: ٦٧، ١٣٩٩ هـ.ش.

وبعبارة أخرى: لو نسب حديث إلى النبي الأكرم ﷺ، ثم تم إثبات اختلاقه ووضعه بالنظر إلى ملاكات نقد الحديث، فإن تحقق هذا الوضع قد يعود إلى عصر النبي الأكرم ﷺ نفسه، أو أن يكون قد حدث الوضع بعد رحيله.

وفيما يلي يجب التعرّض إلى هذا السؤال القائل: بالنظر إلى أساليب ومناهج العلماء المسلمين في تقييم اعتبار الأحاديث، فما هي الحاجة والضرورة إلى التعرّف على أساليب تأرّخ الروايات، التي هي في الأصل ذات منشأ غربي؟ في البداية لا بدّ من الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن الأصل من وجهة نظر كافة المحققين المسلمين - خلافاً للرأي الشائع في الغرب - لا يقوم على اختلاق الرواية. وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام لا يعني القبول بجميع الروايات، فلو ثبت اختلاق رواية بمختلف المعايير، فإنه لا يمكن الاستناد إليها في الأحكام وفي تعاليم الشريعة. وأما إذا كان المحقق المسلم بصدد الحصول على معلومات تاريخية عن القرون الهجرية الأولى، فإنه لا يتخلى عن الروايات المختلفة ببساطة، ويمكنه الاستفادة من تعيين المنشأ التاريخي والجغرافي للرواية في معرفة الأبعاد المتنوّعة للمجتمع والمكان والزمان الذي تمّ فيه اختلاق تلك الرواية. كما أن تأرّخ الروايات التي ثبت اعتبارها بالنظر إلى معايير وملاكات المحدثين المسلمين، من شأنه أن يقدم للباحثين معلومات مهمّة حول كيفية نشر الرواية، والأبعاد الجغرافية لنشرها، ومسار تحوّل متن وسند الرواية. وبطبيعة الحال فإن جميع هذه الموارد رهن بالتقييم والنقد الدقيق لمباني وأساليب تأرّخ الروايات عند الغربيين والعمل على إصلاحها وتحسينها.

وقد تمّ تنظيم هذا الكتاب لهذه الغاية ضمن أربعة فصول. وقد تمّ في الفصل الأول بيان آراء المستشرقين حول وثاقة الأحاديث، وتمّ تبين ونقد آراء إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت. وقد اشتمل الفصل الثاني والثالث على مختلف أساليب تأرّخ الروايات وقواعد كل واحد منها مع ذكر نماذج من أبحاث المختصين الغربيين البارزين في الدراسات الروائية والحديثية. ويختص الفصل الثاني بتعريف ونقد أسلوب «التأرّخ على أساس المتن»، وأسلوب «التأرّخ على أساس العثور على رواية في أقدم المصادر» مع ذكر الأمثلة والنماذج على ذلك. وفي الفصل الثالث تمّ العمل على بيان أسلوبين آخرين، وهما: «التأرّخ

على أساس تحليل الأسانيد»، و«التأريخ على أساس تحليل الإسناد - المتن»، مع بيان الأمثلة والنماذج على ذلك. وأما الفصل الرابع والأخير فهو عبارة عن نموذج عملي لتطبيق القواعد المعتمدة لمختلف أساليب التأريخ لتعيين المنشأ الزماني والمكاني للرواية النبوية القائلة: «من كذب عليّ...». كما يتمّ العمل في هذا الفصل على تقديم معلومات مهمّة حول كيفية نشر هذه الرواية، والمساحات الجغرافية لنشرها، ومسار تحوّل متنها وسندها أيضًا. وقد وقع الاختيار على هذه الرواية لعدّة أسباب، وهي أولاً: إنها من الروايات المهمّة جدًّا والتي يقول المسلمون بتواترها. وثانيًا: إن إجناتس جولدتسيهر يرى أنها رواية مختلفة، وأنها من وضع المسلمين الصادقين في مواجهة تفشي ظاهرة اختلاق الأحاديث. وثالثًا: إن جوينبول يرى - من خلال تأريخ الصورة التركيبية لهذه الرواية مع رواية «النهبي عن النياحة على الميت» - أن نسبة كلا الروايتين إلى النبي ﷺ مختلفة.^١

وفي الختام يجدر بنا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (العتبة العباسية المقدسة)، على توفير الإمكانيات اللازمة لإنجاز هذه الدراسة وطبعها ونشرها، وأن نخصّ بالشكر فضيلة الدكتور مداحي على ما قدّمه من آراء وتسهيلات في هذا الشأن. ونرفع أسمى آيات الشناء إلى علماء الإسلام وجميع الشهداء في سبيل إعلاء كلمة الحق، على أمل أن نكون في هذا المسعى قد تقدمنا خطوة إلى الأمام في مسار خدمة التراث القيم الذي حافظ عليه العلماء المسلمون بجهودهم المضنية والمتواصلة عبر القرون المتوالية.

نصرت نيل ساز

مرجان شير محمد آبادي

٢٤ جمادى الآخرة ١٤٤٤ هـ

١. للوقوف على رأي إجناتس جولدتسيهر ويونبول بشأن هذا الحديث، انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الفصل الأول
المستشرقون ووثائق الأحاديث

يمكن العثور على آثار من الاطلاع القليل للغربيين على الحديث في ردود المسيحيين التي كتبوها منذ القرون الأولى في إطار مواجهتهم للحيلولة دون الاتساع المتزايد لرفعة الإسلام، ومن أجل الدفاع عن العقيدة المسيحية.¹ وعلى الرغم من أن الحديث وكيفية نقله وأهم رواته والمؤلفين للمصادر الحديثية الموسوعية، كان معروفاً في أوروبا منذ القرن السابع عشر للميلاد، إلا أن الدراسات العلمية للحديث قد بدأت من القرن التاسع عشر للميلاد. وقد كانت زيادة منسوب الاهتمام بالحديث تعود إلى ثلاثة عوامل، وهي: ازدهار وتطور اللاهوت المسيحي، وظهور الدراسات التاريخية - الانتقادية بشأن سيرة السيد المسيح ﷺ، وتبلور الاتجاه النقدي للمتن في دراسات العهدين.²

إن الجزء الأكبر من الأبحاث الحديثية في الغرب يعود إلى تأرّخ الأحاديث والروايات. إن أهمية تأرّخ الروايات بالنسبة إلى المستشرقين تنشأ من أمرين، وهما أولاً: ارتباط هذه العملية التّاريخية بأهدافهم وغاياتهم من توظيف الأحاديث، وثانياً: من رؤيتهم حول وثاقّة الروايات والأحاديث.

أما المسلمون فقد كانت لديهم دوافع متنوّعة في الاهتمام بالحديث، بمعنى أنهم كانوا يعتبرون الحديث مصدرًا مهمًا لاستنباط الأحكام الفقهية أو الحصول على التعاليم والمفاهيم الأخلاقية والاعتقادية أو المعلومات التاريخية. وأما الدافع لدى المستشرقين فقد كان يتّسم في الغالب إلى الناحية التّاريخية من الأحاديث، وهو اجسهم الخاصة في الاستفادة من الحديث بوصفه مصدرًا لإعادة صياغة التاريخ الإسلامي في مختلف الحقول، من قبيل: التاريخ والأحداث والوقائع التي شهدتها القرون الأولى، وتاريخ القرآن ومختلف العلوم

1. Griffith, "The Prophet Muḥammad: his Scripture and Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the first 'Abbāsīd Century", 345 - 392.

2. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xiv.

الإسلامية، من قبيل: الفقه والتفسير والكلام والأخلاق وما إلى ذلك، وكذلك تاريخ الأفكار والمؤسسات الدينية. إن الذي يحظى بالأهمية الجوهرية في إعادة صياغة التاريخ هو «نقد المصدر»^١ الذي هو من معطيات المنهج المعرفي في الدراسات التاريخية الحديثة، وإن المراد منه هو تقييم وثيقة وأصالة وصحة المعلومات الواردة في ذلك المصدر. يتمّ في نقد المصدر الجواب عن السؤال القائل: هل الزمان والمكان الذي ينسب المصدر إلى نفسه صحيح أم لا؟ وفيما لو لم يكن هذا الادعاء صحيحًا، يجب العمل على تحديد المنشأ الزماني والجغرافي الحقيقي له. والسؤال المهم الآخر هو: ما هو مقدار الفاصلة الزمانية والمكانية التي تفصل هذا المصدر عن الواقعة التي يخبر عنها؟^٢ من ذلك - على سبيل المثال - أن المنشأ المكاني والجغرافي للأحاديث المنسوبة إلى النبي الأكرم ﷺ في حالة الاعتقاد بوثاقها سوف يكون عبارة عن مكة والمدينة طوال فترة البعثة وعصر النبوة، وأما إذا لم تثبت وثيقة حديث فيجب البحث عن المرحلة الزمنية والرقعة الجغرافية التي تمّ فيها اختلاق هذا الحديث. وفي الحالة الثانية لا تكون هذه الأحاديث المختلفة مجدية في تحديد مكة المكرمة أو المدينة المنورة بوصفها مكانًا لصدور الحديث في الفترة الزمنية الممتدة على طول البعثة، بيد أن الباحثين في الشأن التاريخي يستطيعون الاستفادة منه بوصفه مصدرًا لمعرفة المرحلة الزمانية والمكانية التي تمّ فيها وضع هذا الحديث واختلاقه. كما أن الاهتمام في الاتجاه التاريخي بالمتغيرات الحاصلة في الوثيقة والمستند التاريخي على مرّ الزمان، ومعرفة أسباب هذه المتغيرات، والأشخاص الذين أوجدوها، تحظى بأهمية خاصة أيضًا.^٣

لقد كان المختصون الغربيون في الحديث عند الاستفادة من الرواية للأغراض التاريخية يواجهون هذه الأسئلة، وكان يتعيّن عليهم تحديد موقفهم في هذا الشأن. وعلى هذا الأساس يتعيّن علينا - قبل التعريف بأساليب الغربيين في تأرّخ الروايات - أن نعمل على

1. Source criticism

2. Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", pp. 204 - 205.

٣. إن سيطرة الاتجاه التاريخي لا تقتصر على الدراسات الروائية والحديثية للغربيين فقط، ومن هناك كانت مسألة تأريخ كل القرآن الكريم وأجزائه المتفرقة تشكّل على الدوام هاجسًا كبيرًا بالنسبة لهم؛ إذ يرومون معرفة ما هي المعلومات الخاصة بأيّ مرحلة زمنية أو رقعة جغرافية، والتي يمكنهم استخراجها من القرآن الكريم.

بيان آرائهم بشأن وثيقة الأحاديث.

إن الدراسات الحديثية الأولى في الغرب قد تمت على أيدي أولئك الذين كانوا بصدد تدوين سيرة تاريخية - انتقادية عن حياة النبي الأكرم ﷺ. لقد أدرك المحققون الغربيون أن الحديث يعدّ - بعد القرآن الكريم - واحدًا من أهم مصادر التعرف على تاريخ صدر الإسلام وعلى سيرة النبي الأكرم ﷺ. وبعد ذلك انخرط الباحثون من الراغبين في التحقيق بشأن المؤسسات والأفكار الفقهية والدينية في صدر الإسلام - حيث أدركوا أهمية الحديث - بدورهم في هذا السلك أيضًا^١.

كما سبق أن ذكرنا فإن أهمّ الأسئلة التي تمثلت للمحققين الغربيين، هي: متى وكيف ولماذا ظهر نوع خاص من الروايات والأحاديث؟ وما هي الأساليب التي انتقلت هذه الروايات بواسطتها؟ وما هو مقدار وثيقة الأحاديث؟ وما هي الطرق التي يمكن من خلالها التعرف على الأحاديث الصحيحة وتمييزها من الروايات المختلقة والمحرّفة؟^٢

كان بعض المستشرقين - من أمثال: وليم موير،^٣ وألويس شبرنجر،^٤ ورينهارت دوزي،^٥ من الذين انتشرت أفكارهم جميعًا في الربع الثالث من القرن التاسع عشر للميلاد - يقدّمون إلى حدّ ما صورة متماثلة ومتناظرة عن ظهور وتبلور الحديث. وقد ذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأن شخصية وأفعال النبي الأكرم والمؤسس للدين الجديد، كانت تمثل بشكل طبيعي الموضوع الأصلي للحوارات في عصر النبي. وإن هذا الأمر قد استمرّ بعد رحيل النبي بل وزاد بوتيرة أكبر. وإن السبب في ذلك لا يعود إلى مجرد توقير واحترام المسلمين للنبي الأكرم ﷺ، وإن الاطلاع على هذه النقطة وهي أن القرآن الكريم لم يكن لوحده كافيًا لهداية وتوجيه الحياة العملية للمجتمع الإسلامي - الذي كان يحث الخطى في التوسع والامتداد السريع إلى ما وراء حدود شبه جزيرة العرب - فكان الاهتمام بالسنة النبوية يلعب دورًا محوريًا في هذا الخصوص.

1. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xiv.

2. Ibid, p. xviii.

3. William Muir

4. Aloys Sprenger

5. Reinhart Dozy

ومن هنا فإن المسلمين قد سعوا إلى جمع كافة المعلومات التي يستطيعون جمعها حول النبي الأكرم، وحيثما وجدوا ضرورة إلى ذلك اختلقوا سُنّة ونسبوا إلى النبي.

وتمّ حفظ محتوى الأحاديث في الذاكرة ونقلها إلى الأجيال الأخرى مشافهة. ومع ذلك فإنه في حياة النبي الأكرم ﷺ وحتى ما بعد رحيله كان هناك عدد من الصحابة - على الرغم من المخالفة الرسمية على تدوين الأحاديث - يمارسون كتابة الروايات وتدوينها. وفي أواخر القرآن الأول للهجرة، وبمبادرة من الخلفاء وبعض الدوافع الشخصية، عمد مشايخ الحديث إلى جمع وتدوين الجانب الأعظم من الأحاديث التي توفّرت بين أيديهم. إن هؤلاء المحدثين كانوا ينقلون مجاميعهم الروائية إلى تلاميذهم بشكل رئيس من طريق الدروس مشافهة. وكان التلاميذ بدورهم يعملون على تقرير هذه الدروس، وينقلونها بعد ذلك إلى الأجيال اللاحقة. بيد أنه لم يبق من هذه المجموعات الروائية - التي تمّ تدوينها قبل منتصف القرن الثاني للهجرة - أي أثر للأسف الشديد. إن هذا التراث الروائي أصبح في القرون اللاحقة - من خلال جمع الأحاديث الأخرى، وكذلك اختلاق الروايات - أكثر حجماً، وأخذ ينتشر على شكل مؤلفات مشتملة على تفصيل أكبر.¹

يرى أوائل الباحثين الغربيين المختصين في الروايات أن هناك عاملين رئيسين في تحريف الأحاديث واختلافها، وهما: النقل الشفاهي، والصراعات السياسية والدينية القائمة في المجتمع الإسلامي. لقد أدى ما يزيد على القرن من الزمن من النقل الشفهي للروايات إلى اعتماد كيفية وصحّة نقل الحديث على حافظّة الرواة بشدّة. ومن ناحية أخرى فقد كانت التوجّهات والأحكام المسبقة للرواة، وكذلك تبعيتهم وانتمائهم لمختلف التيارات السياسية والاعتقادية في النزاعات الكثيرة في القرون الأولى وكذلك الآثار الناشئة من اتساع رقعة وتحولات المجتمع الإسلامي تترك تأثيرها تلقائياً على كيفية فهم ونقل الروايات.²

لقد كان المختصون في الحديث من الغربيين يهتمون بآراء الناقلين الأوائل للحديث من المسلمين ومناهجهم وأساليبهم في التمييز بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث المحرّفة

1. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xv.

2. Ibid, p. xvi.

والمختلقة، بل وكان بعضهم يبدى إعجابه وانبهاره بالنتائج التي توصل إليها العلماء المسلمون في هذا الشأن.^١ إلا أنهم جميعاً يتفقون على أن أساليب نقد الحديث المتبعة من قبل المسلمين تقوم في الغالب على دراسة سلسلة سند الرواة، ولا يبدون اهتماماً كبيراً بالشواهد الموجودة داخل متون الروايات، ولا نجد منهم تشدداً بالمقدار الكافي في هذا الشأن.^٢ وإنما أدت إلى ظهور تقسيمات للأحاديث وتصنيفها إلى درجات متفاوتة من الوثاقّة، من قبيل: (الصحيح، والحسن، والموثق). يرى هؤلاء أنه بالنظر إلى أن ظاهرة اختلاق الحديث قد بدأت بعد فترة قصيرة من رحيل النبي الأكرم، فإن الطريق الوحيد المتوفر لمعرفة الروايات المختلفة هو بحث اتصال الأسانيد ووثاقّة الرواة فقط. كما أنهم بالإضافة إلى ذلك يرون في الصيانة العامّة والشاملة للصحابة من النقد، وكذلك امتناع المحدثين عن القيام بأبحاث عقلانية - ونعني بذلك دراسة وتحليل الروايات بعيداً عن المعتقدات المذهبية - مانعاً يحول دون تبلور منهج وأسلوب منتج في نقد الحديث. وبالتالي فإن الأوائل من المختصين الغربيين في الروايات، كانوا يرون أن الواجب في نقد الحديث في المرحلة الجديدة يتلخّص في التعرّف على المقدار القليل من الأحاديث الصحيحة من بين آلاف الروايات المختلفة، ولكنهم في الأعم الأغلب لم يذكروا منهجاً مناسباً للقيام بهذه المهمة بحث يمكن أن يكون بديلاً لأسلوب نقد السند.^٣

يمكن القول بشكل عام: إن الأجيال الأولى من المختصين الغربيين بالحديث، كانوا يعتمدون على الروايات الإسلامية بشكل أكبر، ولكن الأجيال اللاحقة منذ منتصف القرن

١. يقول رينهاردت دوزي في هذا الشأن: إن وجود العبارات المختلفة في الروايات أمر لا يثير تعجّبي (فهو أمر طبيعي)، بل الذي يدعو إلى التعجّب هو وجود الروايات الموثّقة الكثيرة. إن نصف الأحاديث الواردة في صحيح البخاري موثّقة حتى على أساس أشدّ أنواع معايير النقد والتوثيق. انظر:

Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. 2, p. 19, n. 1.

٢. في عام ١٨٤٨ للميلاد، قال جوستاف فايل (١٨٠٨ - ١٨٨٩ م: Gustav Weil) - بعد ذكره أن البخاري من بين ٦٠٠٠٠٠ رواية لم يوثّق سوى ٤٠٠٠٠ رواية - إن الناقد الأوربي يجب عليه أن يرمي في الحد الأدنى بنصف هذا الحجم من الروايات من دون تردد. انظر:

Berg, *The Development of Exegesis in Early Islām: The Authenticity of Muslim Literature from the formative period*, p. 9.

3. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xvii.

التاسع عشر للميلاد أخذت تتجه إلى التشكيك بالنسبة إلى اعتبار الروايات على نطاق واسع. وفي هذه المرحلة أحدثت دراسات إجناتس جولدتسيهر^١ وبعد ذلك أبحاث جوزيف شاخت^٢ في منتصف القرن العشرين بشأن مناشئ الفقه الإسلامي، ثورة في هذا الشأن، وكان لها تأثير راسخ على التشكيك في وثيقة الأحاديث.^٣ وفيما يلي سوف نبحت على نحو الإجمال في آراء إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت، مع بيان أهم الانتقادات الواردة عليها. ومن الطبيعي أن هذه الدراسة سوف تقتصر على آراء هذين الباحثين بما يرتبط نوعاً ما بمسألة التأريخية.

آراء إجناتس جولدتسيهر

لقد كان إجناتس جولدتسيهر يذهب إلى الاعتقاد بوجود نواة موثقة من الأحاديث النبوية، ولكنه يرى أنها في غاية القلّة والندرة. وقد صرّح بأن الصحابة كانوا على الدوام يكرّرون الكلام المبين للنبي، ويسعون إلى حفظ كل ما يقوله في المجالس الخاصة أو العامة فيما يتعلق بالأحكام الدينية أو بيان الأساليب والآداب الصحيحة في الحياة والسلوكيات الاجتماعية بشكل عام من أجل تهذيب وهداية المجتمع. ومع اتساع رقعة الإسلام بفعل الفتوحات، قام الصحابة بنقل هذه الأحاديث إلى الآخرين، ونسبوا إلى النبي مسائل أخرى ظنوا أنها تأتي في إطار خدمة أهداف النبي أو أنهم تصوروا صحتها. وقد استمرت وتيرة اختلاق الأحاديث في الأجيال اللاحقة لمختلف الأسباب والغايات، ومن هنا فإننا نواجه الآن ركائماً كبيراً من الروايات في المصادر والجوامع الرسمية للحديث، ولذلك يتعيّن علينا أن نأخذ موقف الشك فيها بدلاً من الاعتماد عليها.^٤ وهو بخلاف المستشرقين السابقين - الذين كانوا يعتبرون التعريف بالعدد القليل من الأحاديث الصحيحة، وفرزها من بين آلاف الروايات المختلفة أمراً ضرورياً وممكناً - كان يرى أن هذا الأمر مستحيل التحقق؛ وذلك بسبب كثرة الاختلاق في مسار تطوّر الحديث.^٥

1. Ignaz Goldziher

2. Josef Schacht

3. Motzki, "The Question of The Authenticity of Muslim", p. 211.

٤. يُشير إجناتس جولدتسيهر في هذا الكلام إلى مقال رينهات دوزي الذي تقدم ذكره.

5. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 18.

تحقق الاختلاق على نطاق واسع

إن الأدلة الأهم التي يسوقها إجناتس جولدتسيهر على التشكيك في اعتبار الروايات مأخوذة من آراء من سبقه من المستشرقين، مع فارق أنه يذكر لكل واحد منها الكثير من الشواهد من مختلف المصادر، فكان له بذلك الدور الأكبر في توثيق هذه الأدلة. ويمكن بيان هذه الأدلة على النحو الآتي:

١. طول فترة النقل الشفهي، والتدوين المتأخر للجوامع والمصادر الروائية والحديثية.
٢. وجود الروايات المتعارضة في المصادر الروائية.
٣. زيادة عدد الأحاديث المنقولة في المصادر الروائية المتأخرة بالقياس إلى المصادر الروائية المتقدمة.

٤. رواية أكثر الأحاديث عن بعض الصحابة الذين كان لهم الحظ الأقل من صحبة النبي، من أمثال أبي هريرة الدوسي (م: ٥٩ هـ)، قياساً إلى الأحاديث المروية عن الصحابة الذين كانت لهم سابقة عريقة في الإسلام، من أمثال: أبي بكر بن أبي قحافة (م: ١٣ هـ)، وعمر بن الخطاب (م: ٢٣ هـ).

وقد أكد إجناتس جولدتسيهر على تدوين الحديث وكتابته في عصر النبي، ويقول بعدم وجود ما يثبت رفض هذه الفرضية، وهي أن الصحابة كانوا يقومون بكتابة كلام النبي وتعاليمه رعاية وحفظاً لها من النسيان. وقال بأنه لا يمكن القبول بأن الذين كانوا يحرصون على كتابة الحُكْم الصادرة عن الأشخاص العاديين وحفظها، قد أهملوا أو تهاونوا في كتابة وحفظ التراث المأثور عن النبي، لمجرد الاعتماد على النقول الشفوي. بل ويرى حتى تعليم الصحابة لتلاميذهم كان يتم عبر الاستفادة من هذه الصحائف المكتوبة من قبلهم. وقد عمد إلى ذكر أسماء بعض هذه الصحائف - استناداً إلى ما كتبه ألويس شبرنجر - بل ويرى أن عددها أكثر، ولكنه يشكك في وثاققتها، ويحتمل فيها أن تكون من مختلقات الأجيال اللاحقة.^١ وفي بيان تشكل الحديث من قسمين؛ وهما: السند والمتن، ومن خلال الإشارة إلى

1. Ibid, pp. 22 – 24.

أن «المتن» كلمة سابقة على ظهور الإسلام، وأن العرب الأوائل كانوا يستعملون هذه الكلمة للدلالة على «المتن المكتوب»، معتبراً الاستفادة من هذه الكلمة - للتمييز بين قسمي الحديث (وهما: السند والمتن) - دليلاً على ردّ رؤية الذين يقولون بأن الحديث في رؤية المسلمين لم يكن بمقدوره أن يكون مكتوباً، وإنما كان يقتصر أمره على الروايات المنقولة مشافهة. وقد ذهب إجناتس جولدتسيهر إلى اعتبار كراهة كتابة الحديث ظاهرة ناشئة عن بعض الملاحظات والمخاوف اللاحقة والتي ظهرت بعد رحيل النبي¹. وقد أشار إجناتس جولدتسيهر إلى عدد من التعارضات في الأخبار، ومن بينها ما يلي:

(أ) عدم تناغم الأخبار بشأن التهورّ والجرأة في رواية الأحاديث من قبل أشخاص، من أمثال: أبي هريرة الدوسي، مع التقارير المرتبطة بشدّة الاحتياط من قبل مشاهير الصحابة من أمثال: عبد الله بن مسعود (م: ٣٢ هـ)، وعبد الله بن عمر (م: ٧٤ هـ) في رواية الحديث خوفاً من تغيير ألفاظ الحديث أو نسبة حديث مزيف إلى النبي من قبل السامع أو إضافة محتوى إلى نص الحديث من قبل المستمع. وعلاوة على ذلك فإنه يرى في منع عمر بن الخطاب من نشر الروايات التي لا تتناسب مع سياساته، دليلاً على وجود التوجهات المذهبية في الخوف من انتشار الأحاديث.

(ب) ومن ناحية أخرى فإن التقارير التي تتحدّث عن شدّة احتياط بعض الصحابة في نقل الأحاديث، تتعارض بوضوح مع كثرة الروايات المنقولة عنهم في المصادر الروائية². وفي فصل من كتابه (دراسات إسلامية) تحت عنوان «تدوين الحديث»، رأى أن النزاع حول النقل الشفهي أو التحريري للروايات مسألة نظرية، ومن خلال الإشارة إلى استمرار ذلك على مدى عدّة قرون، قد صرّح بأن هذه النزاعات لم يكن لها تأثير على الأسلوب العملي والعام المقبول في كتابة الحديث. ومع ذلك فإنه لا يعتبر المصادر والجوامع المعتمدة مستندة إلى المصادر المكتوبة الأولية، وقال في ذلك: «إن المصادر والجوامع الروائية الرسمية ليست

1. Ibid, pp. 21 – 22.

2. Goldziher, “Disputes over the status of Ḥadīth in Islām”, pp. 55 - 58.

مجموعة من الأحاديث التي تمّ جمعها وتأليفها بشكل انتقادي أو جمع منهجي، أو أن يكون تدوينها منتخبا من المصادر المكتوبة»^١.

وفي الإشارة إلى الأسفار التي كان المحدثون يقومون بها طلباً للحديث، قال بشأن رأي المحدثين بالنسبة إلى أساليب أخذ الحديث: «إن التحصيل من الكتب لم يكن مطلوباً. وذلك لأن الكتب وإن كانت مناسبة في الاستفادة العملية، بيد أن الذي ينشد الحصول على حديث النبي يجب عليه أن يسمعه من لسان رواة الحديث أنفسهم»^٢.

وقد أرّخ إجناتس جولدتسيهر لتدوين النصوص والمتون الروائية والحديثية بنهاية القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث للهجرة، وبذلك يكون قد أحرّج تدوين الحديث إلى قرن أو نصف قرن على ما كان عليه الرأي السائد بين من تقدّم عليه من المستشرقين.

دور الحكومات والعلماء

لقد عمد إجناتس جولدتسيهر من خلال بيان بعض الأمثلة والنماذج عن مختلف المصادر إلى إظهار أن الاختلاق والتحريف قد تمّ لمختلف الدوافع السياسية والفقهية والكلامية والدينية في تاريخ تدوين الحديث. ففي عصر بني أمية تمّ العمل على اختلاق الكثير من الروايات لغرض إضفاء الشرعية على حكم الخلفاء والسياسات المتبعة من قبلهم، وفي شجب أعمال المعارضين لسياساتهم، وقد استمرّ هذا المسار في عصر العباسيين أيضاً. وقد عمد إلى ذكر هذه الأمثلة والنماذج الكثيرة في دراساته المتعددة، بما يتناسب مع موضوع البحث، إلا أن الدراسة الأكثر تفصيلاً في هذا الشأن هي تلك التي ذكرها في الفصل الثاني من المجلد الثاني من كتابه (دراسات إسلامية) تحت عنوان «الأمويون والعباسيون» والتي استغرقت أكثر من خمسين صفحة من حجم الكتاب^٣. وفي هذا الفصل عمد إجناتس جولدتسيهر - من خلال رسم منظومة للسلاطين الأموية والعباسية ومجموعة من الذين لا يفتأ

1. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 168.

2. Ibid, p. 169.

3. Ibid, pp. 38 – 88.

يصفهم بوصف المتقين^١ - إلى بيان مسار تطوّر الحديث، وبما يتناسب مع البحث فقد حكم باختلاق الكثير من هذه الروايات، وتعرّض إلى التأريخ النسبي وتعيين المنشأ الجغرافي لها. وقد أشار في البداية إلى أن المدينة [المنورة] كانت منشأً للسنة وموضعاً لحياة المتدينين، وأما المناطق الأبعد من المدينة وفي نطاق أوسع من الدولة الإسلامية، فقد كان الوعي بالأحكام والقوانين والسنن شحيحاً. ولم يكن الأمراء الأمويون يبدون أدنى هاجس ديني، ولم يكونوا يبذلون أيّ جهد من أجل نشر الحياة الاجتماعية الدينية القائمة على أساس السنة النبوية،^٢ وإنما كانوا يعملون على نشر سنن أخرى. وأما المتدينون فقد كانوا يطالبون بالإصرار على السنة الثابتة والمنسوبة إلى النبي، وحيث أنهم قد يئسوا من توفير الدعم والحماية من قبل الحكومات لهم، فقد لجأوا إلى اختلاق الأحاديث حول تنبؤ النبي بما سوف تؤول إليه أوضاع المجتمع.^٣ وقد ذكر لذلك مثالين من سنن الترمذي (م: ٢٧٩ هـ)، وهما الحديث القائل: «أمراء يكونون بعدي يُميتون الصلاة؛ فصلّ الصلاة لوقتها».^٤ والحديث الآخر: «الملك في قريش، والقضاء في الأنصار».^٥

اختلاق الحديث من قبل المتدينين

لقد تعرّض إجناتس جولدتسيهر إلى التقابل والمواجهة بين المتدينين وبين أجهزة الحكم

1. Pious Muslims, the Pious, Pious People, Religious People.

2. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, pp. 38 - 39.

3. Ibid, pp. 39 – 40.

٤. والصيغة الكاملة لهذه الرواية على النحو الآتي: «يا أبا ذر، أمراء يكونون بعدي يُميتون الصلاة، فصل الصلاة لوقتها كانت لك نافلة، وإلا كنت قد أحرزت صلاتك». الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ج ١، ص ١١٣، دار الفكر، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ. وقد نقل أحمد بن حنبل هذه الرواية عن ثلاثة من الصحابة، وهم: عبد الله بن مسعود، وشداد بن أوس، وأبي ذر الغفاري. انظر على التوالي: أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٤٠٥؛ ج ٤، ص ١٢٤؛ ج ٥، ص ١٥٩. وقد ذهب النووي في شرح كتاب مسلم إلى اعتبار هذه الرواية من الأدلة على نبوة النبي الأكرم، وقد تحققت نبوءة هذه الرواية في عصر بني أمية. انظر: النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٨، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٥. الترمذي، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٢٨٤. لقد اقتصر إجناتس جولدتسيهر على ذكر هذا المقطع من الرواية فقط، وقد ورد في الأصل بعدها: «والأذان في الحبشة، والأمانة في الأزدي، يعني اليماني».

والسلطة بالتفصيل، وأشار إلى أن أمراء بني أمية لم يكونوا يؤكدون على أن سلطتهم ناشئة من سلطة النبي، ولم يكونوا يولون احتراماً لمؤسس القوانين الدينية. وإن مستند إجناتس جولدتسيهر في هاتين القضيتين كلام سعيد بن المسيّب (م: ٩٣ أو ٩٤ هـ) القائل: «أول من أعاد هذا الأمر مُلكاً»^١ وعدم رفع الصلوات من قبل الزبيرين في الحُطْب مدّة اسبلاّتهم على السلطة.^٢ وكان المتدينون يظهرون سخطهم على الحكم الأموي من خلال فضحهم سواء من طريق المواجهة المسلحة أو الامتناع عن إعطاء البيعة لهم، وفي هذا الإطار قاموا باختلاق أحاديث على لسان النبي، ومن بينها الحديث القائل: «الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة، ثم مُلك بعد ذلك».^٣ وفي المقابل كان أمراء بني أمية يسيئون معاملة هؤلاء المتقين. وقد عكف هؤلاء الأتقياء المهمّشون - على غرار الرّبّيين اليهود الذين تمّ تهميشهم من قبل الإمبراطورية الرومانية - على قراءة الشريعة. في حين أنه لم يكن هناك أحد يهتم بأحكام الشريعة، وإنما كان هؤلاء يضعون هذه الأحكام لبناء مجتمعهم المثالي. ذهب جولدتسيهر إلى الادعاء بأن سنّة النبي التي يجب أن يقوم عليها الفقه والشريعة الإسلامية، قد تمّ اختلاقها، وإن المسائل المقدّسة التي كانت تشكل مادّة وأساساً لمحتوى أعمالهم ونشاطهم، قد زوّدهم بها الصحابة والتابعين الذين كانوا يعيشون بين أظهرهم.^٤

وقد أشار جولدتسيهر إلى خبر بشأن مكحول (م: ١١٢ هـ) وشده الرحال لطلب العلم في مصر والعراق والشام، وسعيه الحثيث في العثور على شخص يعلمه حكم الأنفال، واعتبر ذلك بداية للأسفار اللاحقة لطلب العلم،^٥ ويقول إنه بفعل هذه الأسفار انخرط أناس جدد في سلك رواة الأقوال والأحاديث المنسوبة إلى النبي. وقد أرّخ جولدتسيهر لمرحلة اختلاق الأحاديث من قبل المتدينين بفترة ما بعد وفاة الصحابة، أي في الفترة التي لم

١. اليعقوبي، ابن واضح بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٣٢، دار صادر، بيروت.

٢. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج ٣، ص ٧٩.

٣. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٢٢١؛ الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٣٤١.

4. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, pp. 41 - 42.

٥. أبو داود، سنن أبي داود، ج ١، ص ٦٢٥؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، ج ١٠،

ص ٢٥٩، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

فعد ففها أحد من الوسطاء فف النقل عن النفف على قفد الفففة.^١ وفف الواقع ففنه ففدّف أن هؤلاء الأشخاص كانوا ففنبون رأفهم ورأف مشاففهم المباشرفن إلى مرجع فعدّ حتى بالنسبة إلى المساهلفن فف أمر الالفن مصدرًا لا غبار علىه فف الشرففة. إلى هنا فقد اتضح أن إجناتس جولدتسفر كان ففدّف وجود نواة صغفرة من الأحادفث النبوة، وإن المففنفن عملوا على تطوفرها بفاف من إضفاء المرجفة على سُنّة النفف والعمل على نشرها وكذلك مواجهة الحكومات أفصًا. إن المسار التطورف الفف فرفسه إجناتس جولدتسفر لافخالق الفف فف لا فقف عند هذا الفدّ، وبالإضافة إلى المففنفن، فعمل على إظهار دور الدولة الأموة أفصًا، فف فم لففن لففها فف الأساس أفّ همّ أو هافس ففنف.

دور الدولة الأموة

فذهب إجناتس جولدتسفر إلى الالفاء بأن مفرفة «السُنّة» المهورفة قد اكسبت أهمة رسمفة على عهد عمر بن عبء العزفز (م: ١٠١ هـ)، وإنه قد بذل جهودًا فففة من أجل إضفاء الالفاء على السنة حتى فف المناطق البعفة. إن أجهة الخلافة فف إطار العمل على إضفاء الالفاء على أفّ عقفة بفن الناس ووأد المبالفات من قبل الفلقات المففنفة فف مهفها كانت فبف عن ففف، ففإن وفففه فبها وإلا ففنا كانت تعمل على افخالقه. فلو علمنا فف هذا الإطار أن أفقى العلماء كانوا ففشطون بوصفهم من العاملفن الفائفن إلى نشر مافخالقات الففم، فلا عجب فف أن فعمل قادة النظرفاء المنافسفة على افخالق الروافاء لفأفد رؤفهم فف فمف المسائل الإسلامفة الهامة سواء فف المجالات الاعفقافة أو السفاسة، ففف ففصل أسانف هذه الروافاء إلى النفف أو الففل الأول من المسلمفن.^٢ فذهب إجناتس جولدتسفر إلى الالفاء بأن الدولة الأموة لعبت دورًا مزدوجًا فف فأرفخ الففف، وهما: (١) افخالق ونشر الففف. (٢) المنع من نشر بعض الأحادفث الففصفة. وفف سفاق إظهار فففل الففم الأموف فف المنع من نشر الأحادفث اسفنء إلى فأرفخ الففرف (م: ٣١٠ هـ) فف نقل أمر معاوفة بن أبف سفان للمغفرة بن شعبة (م: ٤٩ أو ٥١ هـ) بمنع نقل الففف فف فضائل

1. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 42.

2. *Ibid*, p. 42.

الإمام علي عليه السلام،^١ بيد أنه يذكر أمثلة ونماذج متعددة على الأحاديث المختلفة. وقد أشار إلى أن عبد الملك بن مروان (م: ٨٦ هـ) بسبب خوفه من مبايعة أهل الشام لعبد الله بن الزبير (م: ٧٣ هـ) عند ذهابهم إلى مكة للحج، قام بمنع السفر للحج، واستبدل الحج بزيارة قبة الصخرة. وقد تمّ إلقاء مهمة تبرير هذا التغيير في الحياة الدينية بدوافع سياسية على عاتق العالم التقي! الزهري (م: ١٢٣ أو ١٢٥ هـ)، والذي عمد بدوره في سياق الاضطلاع بهذه المهمة إلى اختلاق حديث «لا تشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد»،^٢ ونسبه إلى النبي، وجهد في نشره.^٣ يرى إجناتس جولدتسيهر أن جميع الروايات المشتملة على تفضيل الشام أو المدينة، والتي تحتوي على جواب بتفضيل الشام،^٤ ناشئة من تأثير الأمويين، ويصرّح بأن الجواب عن هذا السؤال يعود في الأصل إلى ارتباطه بالسؤال الجوهري فيما يتعلق بتفضيل بني أمية على بني هاشم.^٥

يمكن العثور على شواهد من اختلاق الأحاديث في إطار الميول والسياسات الأموية، وكيفية تعاون بعض المتدينين - من أمثال الزهري الذين كان لهم دور في هذا المسار لا لدوافع شخصية (بطبيعة الحال) وإنما لغرض الدفاع عن مصالح الحكم والدولة - في تقارير الخطيب البغدادي (م: ٤٦٣ هـ) حيث تجب ملاحظتها في هذا السياق. وقد تم نقل خبر بعدة طرق عن معمر (م: ١٥٠ أو ١٥٤ هـ) - وهو من تلاميذ الزهري - بواسطة عبد الرزاق (م: ٢١١ هـ) يقول: إن إبراهيم بن الوليد الأموي (م: ١٣٢ هـ) جاء بقرطاس إلى الزهري واستجازه

1. Ibid, p. 44.

٢. اليعقوبي، أحمد بن واضح بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٦١.

3. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, pp. 44 - 45.

٤. وقد أشار جولدتسيهر في الهامش إلى أن الروايات المختلفة في تفضيل الشام قد يمكن العثور عليها في تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ولكنه ليس بمتناول يدي حالياً. ومن هنا فقد أحال في هذا الشأن إلى عناوين الفصول ذات الصلة إلى أثر لكريمر. وبطبيعة الحال فإن المحقق وأحد المترجمين للنسخة الإنجليزية وهو إسترن، يذكر بعض الإحالات عن طبعين لمؤلف ابن عساكر. كما يجبل إجناتس جولدتسيهر في باب المقارنة بين بني أمية وبني هاشم إلى أبي الفرج الإصفهاني وإلى ياقوت. انظر:

Ibid, pp. 46, n. 1.

5. Ibid, p. 46.

فف نشر مءنوءه باسمه، فأءازه. إن هذه الأقرافر أءبء أن الزهرفف كان على اسءءءاء أام للعمل من أجل نشر السفساساء والأهءاف الأموفة بها فمءلك من الأءواء الءفنفة، وعلى الرغم من أعرّضه لأءنّفب الضمفر أءفانًا، إلا أنه لم فكن فسءطفع مءاومة ضءوء الحءومة. وفف رواءة المعمر عن الزهرفف أن الأمراء كانوا فمءلوننا على كءابة الءءفء. إن الزهرفف لم فكن من الأءقفاء المءالففن لسلاطفن الجور،^١ ولم فكن فءءبّ البلاء، بل كان من أفراء ءاشفة الأموففن، وقء رافء الءءاء (م: ٩٥ هـ) فف رحلءه إلى الءء، وءولف أعلفم أبناء هشام بن عبء الملك (م: ١٢٥ هـ)، وكان قاضفًا فف عهد فزفء الأانف (م: ١٠٥ هـ). فف ءفن أن ءلقة المءقفن كانت قء ءرّمء فمفع أنوء الأعاون مع السلءة، ومنعء من الءءول فف أعمل السلطان ولا سففا منها منصب القضاء. ومن هنا ففن الءومة كانت أءعامل بشءة مع فمفع أنوء رفض الأشءاص للمناصب الءوموفة. إن قبول منصب القضاء ءءف فف أءهزة السلءة الجاءرة كان فعءبر ءرامًا ورفر مشروع ءءف فف ءلافة العباسفن أفضًا.^٢

وقء أشار جولءسفر من ءلال ذكر بعض الأمءلة إلى أن أءءل السلءة فف الءءفء - سواء بالاءءلاق أو بالمنع من نشر بعض الأحاءفء - لم فكن بسبب الءوافع السفساسفة للسلءة ءائمًا، بل كان فءء أءفانًا لأهءاف وءافاء قلفة الأهمفة.^٣ من ذلك على سففل المءال أن إءناس جولءسفر فشر إلى مراسم قراءة الءلفاء للءطب على المنابر فف الصلواء ذواء الءطب. فذهب جولءسفر إلى الاعءقاد بأن الءلفاء الراشءفن والزاهءفن الأوائل كانوا فف البءافة فعءلون منابر بسفءة وفقرأون الءطبة واقفن،^٤ إلا أن المءكبرفن من

١. فشر إءناس جولءسفر إلى أن هذا اللقب كان الأقفاء قء ءلعهه على ألك السلالة الءف ملأء العالم بالظلم والجور.
٢. فقول إءناس جولءسفر - اسءناءًا إلى مءءمة كتاب أءب القاضف للءصاف (م: ٢٦١ هـ)، والذف ءولف بءوره منصب القضاء - هناك فف المءابل علماء كانوا من ءلال بعض الأءلة الءفنفة بصدء إءباء جواز ءولف منصب القضاء فف ظلّ ءكم السلطان الجائر. انظر:

Goldziher, *Muslim studies*, Vol. 2, p. 48, n. 13.

3. Ibid, pp. 45 - 52.

٤. أشار اسءرن فف هامشه إلى ءطأ فهم إءناس جولءسفر فف هذه الناءفة، وقال بأن المنابر إنفا أءمء انءاؤها فف الأصل لغرض الجلوس عليها، ولم أءءذ للوقوف. انظر: (Ibid, p. 49. n.1). ومن الجءفر ذكره أن هذا الكلام من اسءرن

بنية أمية - الذين كانوا يعتبرون أنفسهم أفضل من سائر الناس - لم يتحمّلوا هذا الأمر. وقد أضاف معاوية بن أبي سفيان عدّة درجات على المنبر لكي يجلس على مستوى أعلى من الناس، وصنعوا له عددًا من المنابر المعدنية الثمينة. وإن خطب العيد التي كانت تقرأ في الأصل بعد صلاة الجمعة، صاروا يقرأونها قبل الصلاة مخافة تفرّق الناس، وصارت إحدى الخطبتين تقرأ من جلوس والأخرى من قيام. وحيث خالف المتدينون هذه البدعة، فقد تمّ دفع عالم من علماء السلاطين^١ وهو رجاء بن حيوة (م: ١١٢ هـ) ليقول: إن عثمان بن عفان (م: ٣٥ هـ) - الذي يستند الأمويون إليه في إثبات شرعيتهم - كان يفعل ذلك، بل وكانوا يقولون إن هذه هي طريقة علي بن أبي طالب عليه السلام، ثم نسبوا هذا التقليد المختلق إلى النبي. وفي المقابل عمد المخالفون إلى دفع جابر بن سمرة (م: ٧٦ هـ) ليقول: ^٢ «فمن حدّثكم أن رسول الله صلى الله عليه وآله يخطب قاعدًا فقد كذب»^٣.

دور الخلافة العباسية

كان العباسيون - خلافاً للأمويين - يدّعون أنهم يقومون على أسس دينية، حيث كانوا يقولون إنهم أئمة المؤمنين، وإنهم خلفاء رسول الله في هداية المجتمع على المستوى الروحي، وإن لهم منزلة عند الله. ومن هنا فقد تمّ الاعتراف على عهدهم بالسنة رسمياً في إدارة المجتمع، وجهد الخلفاء العباسون لإضفاء صبغة دينية على سلطتهم من خلال تقريب أصحاب الحديث على أصحاب الرأي، فصار لهم نفوذ أكبر منهم، وأخذ علماء الدين يتعاونون مع أجهزة السلطة والبلاط. لقد كان العلماء لتثبيت وترسيخ السنة في المجتمع يرسمون مساراً دقيقاً للخلفاء، ولكنهم في المقابل كانوا يتسامحون تجاه هو الخلفاء وانغماسهم

لا يتنافى مع قراءة الخطبة وقوفاً، بل هو ناظر إلى كلام إجناتس جولدتسيهر القائل بأن الخطباء كانوا يقرأون الخطبة من قيام.

1. Official theologian

٢. قال هيثم بن عدي: إن الخطبة لا تقرأ من جلوس أبداً. انظر:

Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 51. n. 6.

٣. النسائي، أحمد بن شعيب، *السنن الكبرى*، ج ١، ص ٥٣٣، دار الفكر، بيروت، ١٣٤٨ هـ.

في الملدات والشهوات بما يخالف السنة، بل وكانوا يحرفون الأحاديث في سياق تخليص الخلفاء من تأنيب الضمير. وقد أشار إجناتس جولدتسيهر من باب المثال في هذه الشأن إلى واحد من وعاظ السلاطين باسم غياث (م: مجهول التاريخ)؛ حيث اطّلع على ولع وشدة حبّ المهدي العباسي (م: ١٦٩ هـ) باللعب بالطيور، فعمد إلى إرضاء الخليفة عن هذه الهواية المخالفة للسنة من خلال تحريف الحديث النبوي بإضافة كلمة. وقد استنتج جولدتسيهر من ذلك قائلاً: «إن هذه الحكاية تثبت ما الذي كان بمقدور وعاظ السلاطين أن يفعلوه فيما يتعلق بالحديث. كان يجب على علماء الدين أن يلجأوا إلى مثل هذه الأساليب والحيل لكي يجعلوا الأصول النظرية متماهية مع الحياة اليومية. وكان هذا الأمر من أهم أسباب ازدهار ونموّ الحديث في التاريخ»^١.

لقد أدت غلبة أصحاب الحديث إلى قيام مختلف التيارات والاتجاهات الفقهية والكلامية والسياسية - في سياق تأييد ودعم آرائهم وأفكارهم - باختلاق الأحاديث من جهة، وتحريفها من جهة أخرى.^٢

وبالإضافة إلى ذلك فقد لعبت الصراعات والنزاعات المذهبية دوراً مهماً في اختلاق الأحاديث. وعمد بعضهم - من أجل بيان مسألة أخلاقية أو حكمة تربوية بقصد الترغيب والترهيب - إلى اختلاق الحديث ونسبته إلى النبي والصحابة.^٣

ردود الأفعال تجاه اختلاق الأحاديث

في قبال الظاهرة المتفشية لاختلاق الأحاديث، ظهرت ثلاثة مواقف وردود أفعال تجاه هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي:^٤

١. نسبة أحاديث إلى النبي في شجب ظاهرة اختلاق الحديث والوضاعين.

٢. ظهور جماعة باسم القرآنيين، الذين عملوا على نبذ الحديث بالمرّة.

1. Ibid, p. 75.

2. Ibid, pp. 60 - 81.

3. Ibid, pp. 89-125, 145 - 163.

٤. انظر لتفصيل البحث: الفصل الثاني من هذا الكتاب.

٣. تقييم ونقد الحديث من قبل المحدثين.^١

إن تيار نقد الحديث الذي ظهر حوالي سنة ١٥٠ هـ بدلاً من الخوض في متون الروايات، قد انشغل بدراسة وبحث أحوال الرواة؛ ونعني بذلك النقد السندي. وقد كان لهذا الأسلوب في نقد الحديث بدوره بعض التبعات والتداعيات. فقد عمد المختلقون إلى التلاعب بالأسانيد وتغييرها. فعمدوا من جهة إلى تحويل الأحاديث الموقوفة إلى مرفوعة، وعمدوا من جهة أخرى - في إطار رفع بعض الإشكالات، من قبيل: عدم لقاء الراوي للمروي عنه - إلى إدخال المعمّرين ضمن سلسلة السند.

بالنظر إلى هذا المسار الذي يرسمه إجناتس جولدتسيهر لتطور الحديث، لا يكون سند الروايات قابلاً للاعتماد، ولا يمكن الاستناد إليه في عملية تأريخ الروايات.

إن النتيجة النهائية التي يتوصل إليها إجناتس جولدتسيهر هي أنه لا يمكن الاعتماد على الحديث بوصفه مصدرًا للتعرف على تاريخ صدر الإسلام وعصر النبي ﷺ والصحابة. إن الحديث إنما يجدي في التعرف على المراحل اللاحقة لانتشار الإسلام؛ وذلك لأن الجزء الأكبر من الأحاديث قد تبلور في هذه المرحلة.^٢ ومن هنا فإنه - على الرغم من جهود سائر المستشرقين الذين كانوا يسعون إلى إعادة صياغة تاريخ حياة النبي ﷺ من خلال التعرف على الروايات الصحيحة^٣ - كان يسعى من خلال العثور على الروايات المختلفة إلى بيان المسائل والمشاكل الحادثة في مرحلة ما بعد النبي ﷺ.^٤

نقد آراء إجناتس جولدتسيهر

إن أبحاث جولدتسيهر حول مناشئ ومسارات تطور الحديث، كان لها تأثير عميق على الدراسات الإسلامية في الغرب، وقد حظيت بالكثير من الثناء والتبجيل.^٥ ففي الدراسات

1. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, pp. 126 - 144.

2. Ibid, p. 19.

3. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xix.

4. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 19.

5. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xix; Berg, *The Development of Exegesis in Early Islām*, p. 54, n. 34.

الجديدة عموماً يتم اعتبار النتائج التي توصل إليها إجناتس جولدتسيهر بوصفها نتائج قطعية ونهائية، وبذلك فإنهم في المسائل الأساسية - وحتى في الأمور الجزئية - يكتفون بالإحالة إليه فقط.^١ وقد ظهر عدد من العلماء من بين المسلمين والمستشرقين من تعرض لأسلوب واستشهادات واستنتاجات إجناتس جولدتسيهر بالنقد والنقاش.

الاستنتاجات الكلية من الموارد الجزئية

لقد أقام إجناتس جولدتسيهر نظريته الجدلية حول التشكيك - في جميع الروايات الإسلامية في مختلف الحقول التاريخية والأخلاقية، والأهم من ذلك الأمور الفقهية - على تحليله لمتن عدد قليل من الروايات. لا يوجد هناك أدنى شك في نجاح جولدتسيهر في إثبات الوضع والاختلاق في عدد من الروايات المختلفة وتحليله للخلفيات التاريخية لظهورها، بيد أن النقد الأساسي الذي يتم إirاده عليه هو استنتاجاته الكلية من بعض الأمثلة الجزئية. وقد قال بعض الباحثين الغربيين في نقد تعميمات جولدتسيهر: لا يمكن من خلال بيان بعض الروايات التي تكشف في الغالب عن التحولات اللاحقة في المجتمع الإسلامي وتبلور وتكامل مختلف الآراء السياسية والفقهية والكلامية في القرن الهجري الأول، لا يمكن الوصول إلى هذا الاستنتاج الكلي:

«لو تم إخضاع محتوى الجوامع والمصادر الروائية الرسمية بمعايير النقد، فسوف يمكن اعتبار النزر القليل منها مرتبطاً بصدر الإسلام؛ أي المرحلة الزمنية التي يدعى أن هذه الروايات تنتمي إليها. هذا إذا كان هناك وجود في الأصل لهذا النزر القليل من الروايات بطبيعة الحال».^٢

وعلى الرغم من أن جوزيف شاخْت يُسمي هذا الاستنتاج الكلي «اكتشافاً باهراً» يجب

١. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ترجمه: محمود فهمي حجازي، ج ١، ص ١١٧٦، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، ط ٢، قم، ١٤١٢ هـ. إن هذا المؤلف والأثر الضخم يشتمل على اثني عشر مجلداً، وقد تم تأليفه في الأصل باللغة الألمانية. وقد طبعت الأجزاء التسعة الأولى منه ما بين عامي ١٩٦٧ - ١٩٨٤ م. وبعد توقف دام ستة عشر عاماً تمت طباعة الأجزاء الثلاثة الأخيرة منه عام ٢٠٠٠ للميلاد.

2. Goldziher, "Principles of Law in Islām", p. 302.

أن يشكل الحجر الأساس لجميع التحقيقات حول الفقه والشريعة الإسلامية،^١ إلا أن هارالد موتسكي^٢ يرى أنه «لا يمثل اكتشافاً معتبراً» من الناحية التاريخية. إذ أن أقصى ما يمكن لإجانتس جولدتسيهر أن يثبته هو أن ما نسبته واحد بالمئة من هذه الروايات لا يتناسب - من الناحية التاريخية - مع عصر النبي والصحابة، ولكنه توصل من هذا العدد القليل من الروايات إلى تعميم كلي. إن استنتاج إجانتس جولدتسيهر إنما يصحّ في مورد الروايات التي لا تتناسب من الناحية التاريخية مع عصر النبي والصحابة، كأن تكون مشتملة على ألفاظ لم تظهر بوصفها من المصطلحات الخاصة في الموضوعات الفقهية والكلامية والسياسية إلا في مرحلة متأخرة، أو أنها وردت في تأييد أو شجب جناح خاص أو عقيدة بعينها؛ ولكن يبقى هذا السؤال ماثلاً، وهو: ما الذي يمكن فعله بالنسبة إلى الروايات الكثيرة التي لا يمكن إثبات اختلاقها بهذه الطريقة؟^٣

ويذهب يوهان فك^٤ إلى الاعتقاد بأن سعي إجانتس جولدتسيهر في نفي وإبطال جميع الآثار والأدلة على الشخصية التاريخية للنبي في الروايات، ناشئاً من الاتجاه والفهم المادي للتاريخ، وقال في هذا الشأن: «على الرغم من أن النقد الإسلامي [للحديث] على أساس المباني والشواهد الداخلية والخارجية [للأحاديث]، لم ينجح في فصل جميع عناصر الاختلاق عن الروايات، إلا أن نفي جميع أنواع الاعتماد على الروايات استناداً إلى هذه النتيجة، لا يعدو أن يكون تعميماً باطلاً. إن الروايات الإسلامية تشتمل على عدد كبير من المسائل الصحيحة. وإن رأي بعض المستشرقين القائل بأن الروايات إنما هي حصيلة القرنين الأولين [من الهجرة]، وإنما إنما تعمل على إظهار معتقدات الأجيال اللاحقة ورؤيتهم بالنسبة إلى النبي ومعاصريه، قد تجاهلت على نحو جاد التأثير العميق الذي تركته شخصية النبي محمد [ﷺ] على أتباعه».^٥

1. Schacht, *The origins of Muḥammadan Jurisprudence*, p. 4.

2. Motzki, Harald (1948 - 2019).

3. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xx.

4. Fueck, Johann (1894 - 1974).

5. Fueck, "The role of Traditionalism in Islām", p. 15.

لقد تمّ نشر هذه المقالة للمرة الأولى سنة ١٩٣٩ م. كما عمد رابسن بدوره إلى انتقاد تعميمات جولدتسيهر أيضاً.

الازدواجية في توثيق الأحاديث

لم يكن إجناتس جولدتسيهر يعتمد على الروايات في توصيف حياة النبي، ولكنه في الوقت نفسه لم يكن يتردد أبداً في قبول الأخبار والروايات الخاصة بالصحابة وسائر الأشخاص إلى ما بعد جيلين أو ثلاثة أجيال، بوصفها «تقارير تاريخية موثقة وصحيحة» أبداً. إنه في الوقت الذي كان يستدل على «استحالة» تحديد الأخبار الصحيحة وتمييزها من الروايات المختلفة في عصر النبي، عندما يصل إلى المرحلة اللاحقة؛ أي عصر الصحابة وما بعده، لا يبيّن ما هو المعيار الجديد الذي جعل التمييز بين الأخبار الصحيحة والأخبار المختلفة أمراً «ممكناً»¹ من ذلك أنه - على سبيل المثال - لا يبيّن كيف توصل إلى وثيقة هذا الكلام من سعيد بن المسيّب القائل: «أول من أعاد هذا الأمر مُلكاً»، وعدم ذكر الزبيرين للصلاة على النبي عند إلقاء الخطب عندما تمكنوا من الاستيلاء على السلطة، أو أنشطة جماعة هو يسميهم المتدينين في تزيف الأحاديث النبوية لمعارضة الحكومة الأموية، أو الأخبار الخاصة بمكحول وسعيه وترحاله إلى طلب العلم في البلدان المختلفة، أو أمر معاوية في المنع من رواية الأحاديث في فضائل الإمام علي عليه السلام، أو استعداد الزهري للتعاون مع السلطات الأموية، وعشرات الأمثلة والنماذج الأخرى المرتبطة بمرحلة ما بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

كما ذكرنا فإن إجناتس جولدتسيهر في إثبات طول مرحلة النقل الشفهي للحديث بوصفه واحداً من أسباب تحقق الاختلاق والتحريف، يذكر بعض الروايات الدالة على تحرّز الصحابة عن رواية الحديث، وكذلك امتناعهم عن كتابة الحديث، نقلاً عن طبقات ابن سعد (م: ٢٣٠ هـ)²، ولكن لم يتضح كيف صحّت عنده هذه الروايات، وجعل منها مستنداً لنظريته، في حين أن هناك بالإضافة إلى هذه الروايات روايات كثيرة أخرى تؤكد على كتابة الحديث في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، واستمرارها بعد رحيل النبي على الرغم من المنع منها من قبل الحكومات اللاحقة.

1. Motzki, "Ḥadīth: Origins and Developments", p. xxi.

2. Goldziher, "Disputes over the status of Ḥadīth in Islām", pp. 55 - 58.

التهافت الداخلي

إن كلمات إجناتس جولدتسيهر تعاني من التهافت الداخلي في عدد من الموارد المختلفة، نشير فيما يلي إلى بعض منها على سبيل المثال:

١. لقد سعى إجناتس جولدتسيهر إلى إثبات هذه المسألة، وهي أن سنة النبي لم تكن تحظى بالأهمية الكبيرة في حياة المسلمين، وإنما لم تكتسب أهميتها ومنزلتها العالية إلا في فترة لاحقة بجهود جماعة من المتدينين في مواجهة الحكم الأموي، وكذلك جهود عمر بن عبد العزيز، وبعده بجهود علماء من أمثال الشافعي (م: ٢٠٤ هـ) في المرحلة العباسية. وقد استنتج من عدم اطلاع الناس في المدن البعيدة في العالم الإسلامي وعدم علمهم بالسنة، وكذلك من علمانية الأمويين، أن السنة لم تكن تحظى بتلك الأهمية. وبطبيعة الحال فإن هذه النتيجة لا يمكن أن تحصل من هذه المقدمات. ثم إن الأخبار التي ذكرها تثبت أن الناس في جميع الأقطار كانوا يعتبرون أصحاب النبي هم العلماء بالسنة، ولذلك كانوا يرجعون إليهم في مختلف أمور الشريعة. وكان هذا هو الأسلوب الذي أرساه النبي ﷺ تمامًا، فبعد إيمان كل قوم أو قبيلة، كان النبي يرسل واحدًا أو عددًا من الصحابة لتعليمهم ما نزل من آيات القرآن إلى تلك اللحظة، والأحكام والأعمال الشرعية والمفاهيم العقائدية. وعلى هذا الأساس فإن هذه الأخبار بدلاً من أن تثبت ما يدعيه جولدتسيهر، كانت تثبت العكس. يضاف إلى ذلك أن السنة إذا لم تكن تحظى بالأهمية في المجتمع، فما هو الداعي الذي كان يحمل المتدينين ليعملوا على نشر هواجسهم الدينية في إطار الأحاديث بعد إسنادها إلى سنة النبي؟ كما أن الخبر الذي ذكره بشأن أسفار مكحول في طلب العلم، بدوره لا ينسجم مع مدعاه القائل بعدم أهمية سنة النبي؛ إذ أنه يثبت بذلك أن حديث النبي كان منتشرًا حتى في المناطق البعيدة عن المدينة المنورة كمصر والشام والعراق، وكان هناك من الأشخاص من يشد الرحال إلى تلك الأضواء ويسعى حثيثًا من أجل الحصول على حديث النبي ﷺ. يدعي جولدتسيهر أن المتدينين كانوا ينسبون رأيهم ورأي مشايخهم المباشرين إلى مرجع يعد حتى بالنسبة إلى المتساهلين في أمر الدين مصدرًا لا غبار عليه في الشريعة. وهذا الكلام الذي يحكي بدوره عن أهمية ومرجعية سنة النبي أو السنة المنسوبة إلى النبي، لا ينسجم هو

الأخر مع ادعائه القائل بعدم أهمية السنة، وأن المتدينين كانوا يعيشون في عزلة منفصلين عن واقع المجتمع، وينهمكون في تدوين الشريعة للمجتمع المثالي وليس للمجتمع الواقعي. كما أن كلام إجناتس جولدتسيهر بشأن اختلاق الحديث من قبل السلطة الأموية لإضفاء الاعتبار على رأي في المواجهة مع جماعة من المتدينين، يثبت بدوره أهمية السنة في المجتمع الإسلامي، واستمرار هذه الأهمية في جميع المراحل برغم اختلاف الحكومات، ولا ينسجم مع مدّعاء الأول القائم على إضفاء الأهمية على السنة من قبل حلقة المتدينين أو عمر بن عبد العزيز في الحقبة الأموية.

٢. لقد أرّخ جولدتسيهر لمرحلة اختلاق الأحاديث من قبل المتدينين بفترة ما بعد وفاة الصحابة، أي في الفترة التي لم يعد فيها أحد من الوسطاء في النقل عن النبي على قيد الحياة.^١ إن هذا الكلام لا ينسجم مع ما تقدّم منه بشأن أخذ أمور السنة من قبيل المتدينين من الصحابة والتابعين. وكذلك تطرح هذه الأسئلة نفسها، وهي: هل هؤلاء الأشخاص المتدينين هم غير الصحابة والتابعين الذين يقول جولدتسيهر إنهم كانوا يأخذون ما يحتاجون إليه من المسائل من الصحابة والتابعين؟ وهل كان الصحابة والتابعون ينقلون هؤلاء المتدينين مسائل حقيقية أم كانوا ينقلون لهم مسائل زائفة؟

٣. وقد استنتج إجناتس جولدتسيهر من خلال الاستناد إلى تحريف رواية عن النبي من قبل عالم من وعاظ السلاطين في بلاط المهدي العباسي، نتيجة كلية للغاية بشأن عدم اعتبار جميع الأحاديث، في حين أن المهدي العباسي - كما أورد بنفسه في تتمة هذه الرواية - بعد أن اكتشف حقيقة هذا التحريف أمر بقتل جميع ما عنده من الطيور؛ لأنها كانت هي السبب في دفع ذلك العالم إلى تحريف كلام النبي. كما أنه ذكر لإثبات اختلاق الحديث لغرض الترغيب والترهيب قصة مشهورة وقعت لأحمد بن حنبل (م: ٢٤١ هـ) ويحيى بن معين (م: ٢٣٣ هـ) مع واعظ في بغداد.^٢ إن هاتين الروايتين تثبتان من جهة تحقق الاختلاق في الروايات، وهذا لا يعني بطبيعة الحال عدم اعتبار جميع الروايات، ولكنها تثبتان من جهة أخرى الحساسية

1. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 42.

2. *Ibid*, p. 151.

الكبيرة تجاه محتوى الأحاديث، وتثبتان أن الأحاديث وإن كان يتم اختلاقها أحياناً، ولكن ذلك لم يكن بحيث لا يتم اكتشافها والتعرّف عليها. وعلى هذا الأساس فإن اختلاق الأحاديث لا يشكل دليلاً على التشكيك في اعتبار جميع الروايات.

٤. إن الأسلوب الأصلي لجولدتسيهر في تقييم ونقد توثيق الروايات يقوم على المتن ووضع الحديث في حاضنته التاريخية التي كانت تحدث فيها النزاعات السياسية والاجتماعية والاعتقادية والفقهية المتنوعة. إن جولدتسيهر لم يكن ينكر وجود الأحاديث النبوية في عصر النبي بالمطلق، وإنما كان يرى أن أكثر الروايات كانت من اختلاق هذه الصراعات التي ظهرت بعد رحلة النبي الأكرم، ولا سيما في العصر الأموي. وفي هذا الشأن يجب القول أولاً: إن إجناتس جولدتسيهر لا يذكر دليلاً على قلة أحاديث النبي، ومن وجود الدوافع إلى الاختلاق بعد رحيل النبي وحتى تحقق الاختلاق على نطاق واسع لا يمكن أن نصل إلى النتيجة التي استنتجها جولدتسيهر. وإن النقطة الجديرة بالالتفات هي أنه يميّز مرحلة ما بعد رحيل النبي من مرحلة حياة النبي بالكامل. ولكن يجب القول: إن جميع المسائل التي يذكرها جولدتسيهر بوصفها أسباباً لاختلاق الحديث، كانت موجودة في حياة النبي أيضاً، وكان هذا الأمر يستدعي من النبي ﷺ أن يتدخل ويتخذ موقفه منها، وإذا ظهرت مشكلة أو مسألة عمل على بيانها. كان يتعيّن على النبي الأكرم بيان وتوضيح أحكام مجمل القرآن في مختلف المسائل الاعتقادية والفقهية والسياسة والاقتصادية والعبادية والفردية والاجتماعية.^١ وفي ضوء شهادة آيات القرآن فقد كان هناك في تلك المرحلة أشخاص من بين المسلمين يجادلون النبي في مختلف مسائل العقيدة ويخالفونه الرأي في هذا الشأن. وبطبيعة الحال فإن احتمال اختلاق الحديث في حياة النبي الأكرم ﷺ وفي مجتمع صغير مثل مجتمع المسلمين في عصر النبي منخفض جداً؛ إذ كان النبي موجوداً ويمكنه إنكار الحديث المخلوق، ولكن مع ذلك لا ينتفي احتمال الاختلاق بشكل كامل. وحتى اليوم لا نزال نشهد في كافة أنحاء العالم اختلاق الكلام ونسبته إلى الأشخاص الذين يتمتعون بصفة المرجعية والاعتبار في مختلف الحقول والمجالات.

١. كما سبق أن ذكرنا فإن جولدتسيهر قد أذعن صراحة بأن النبي قد بيّن أحكام القرآن الكريم.

كثرة عدد الروايات

إن من بين الأدلة التي يسوقها جولدتسيهر على وقوع الاختلاق في الحديث، هو ازدياد عدد الروايات في المصادر المتأخرة بالقياس إلى المصادر المتقدمة. قال المحققون المسلمون في الجواب: إن كل حديث يشتمل على قسمين، وهما: المتن والسند. وإن أي نوع من أنواع التغيير في واحد من هذين القسمين، يُعتبر أمرًا منفصلاً من وجهة نظر المحدثين. وبالنظر إلى أن عدد الرواة يزداد في كل جيل، وتكون هذه الزيادة في الأجيال اللاحقة تصاعدياً على نحو التوالي العددي، ندرك أن كثرة عدد الأحاديث والروايات تعود إلى اختلافاتهم القليلة في السند، في حين أن متونهم واحدة؛ أو يكون هناك اختلاف قليل حيث يمكن اعتبار هذا الاختلاف القليل ناشئاً من اختلاف الرواة في بيان المطالب.^١ وكذلك لا بدّ من الالتفات إلى أن الكثير من المصادر المتقدمة قد ضاعت، بيد أن رواياتها قد تمّ تشيبتها وضبطها في المصادر المتأخرة.

وفي مورد زيادة عدد الروايات في كل مجموعة حديثة لا بدّ من الالتفات إلى مسألة تكرار الروايات أيضاً.^٢ إذ من المحتمل أن يقوم المؤلف - بالنظر إلى المعيار الذي اختاره لتبويب كتابه - بتكرار الحديث أكثر من مرة.^٣

كثرة عدد روايات الصحابة الأصغر سنًا

ينظر إجناتس جولدتسيهر إلى ظاهرة كثرة روايات الصحابة الأحدث سنًا والمتأخرين عن الصحابة المتقدمين، بوصفها دليلاً على اختلاق السند. وفي المقابل يذهب يوهان فك إلى اعتبار ذلك علامة على وثاقة واعتبار الأسانيد. إذ يرى أن المحدثين الأوائل عندما قاموا

١. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ص ١٣٦.

Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 156; Abbot, *Studies in Arabic Literary papyri*, vol. 2: *Qurānic Commentary and Tradition*, pp. 68 - 72.

من ذلك على سبيل المثال أن حديث «من كذب...» قد ورد في مصادر أهل السنة حتى عام ٣٠٣ للهجرة - أي في سنة وفاة النسائي - ضمن ١٢٢ متناً، و٢٠٦ سنداً. للمزيد من التفصيل، انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب.

2. Fueck, "The role of Traditionalism in Islām", pp. 14 - 15.

٣. لقد ذكر أحمد بن حنبل - الذي نظم كتابه على أساس مسانيد الصحابة - حديث «من كذب...» ٦٤ مرة في مسند الإمام علي عليه السلام وعدد كبير من الصحابة، من أمثال: عبد الله بن مسعود، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، والزيبر بن العوام وغيرهم. للمزيد من التفصيل، انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب.

بجمع الروايات بعد ما يقرب من نصف قرن من رحيل النبي، وجدوا أن الصحابة - الذين أمضوا سنوات طويلة من حياتهم في الجهاد مع النبي - كانوا قد فارقوا الحياة منذ فترة طويلة، ومن هنا فقد اضطروا إلى التوجه نحو الصحابة الأحدث سنًا. وعلى هذا الأساس تكون قلة عدد روايات الصحابة المتقدمين دليلًا على وثاقة الإسناد^١ وذلك لأن الرواي لو كان بصدد اختلاق الحديث من عنده؛ لكان من المنطقي أن ينسبه إلى الصحابة المتقدمين؛ إذ يتمتعون باعتبار وتقدير أكبر من المتأخرين عليهم. وقد استند جيمس روبسون^٢ بدوره في توثيق الأسانيد إلى هذا الرأي الوجيه من يوهان فوك^٣.

أساليب حفظ الحديث ونقله

خلال القرنين المنصرمين من بحث تأريخ الحديث في الغرب، كانت سنة نقل الحديث على الدوام بحثًا مثيرًا للجدل؛ وذلك لارتباطها بمسألة وثاقة واعتبار الأحاديث. لا شك في أن احتمال وقوع الاختلاق والتحريف في النقل الشفهي أكبر. وعلى الرغم من أن كتابة الحديث لا يمكنها أن تحول دون وقوع الاختلاق والتحريف، ولكنها على كل حال مؤثرة للغاية في الحفظ الأدق للمعلومات وإتقان وتأييد النقل الشفوي. كما سبق أن ذكرنا فإن التصور الأول لدى الباحثين الغربيين للحديث يستند إلى القول بأن رواية الحديث كانت لفترة طويلة تتم مشافهة. ومن هنا فإن آراء إجناتس جولدتسيهر بسبب ردّ هذه الرؤية واعتبار نظرية الأبحاث بشأن كتابة الحديث أو النقل الشفوي له من جهة، والتأكيد على عدم ابتناء الجوامع والمصادر الرسمية للحديث على المصادر المكتوبة السابقة، وكذلك التدوين المتأخر للجوامع والمصادر الحديثة، قد حظيت باهتمام كبير من قبل الباحثين المسلمين والمستشرقين، وهناك منهم من قبل بآرائه وهناك من رفضها وقام بتقدها. وفي هذا البين عمد بعض الناقدین إلى الاكتفاء بنقد عدد من الشواهد والمستندات، إلا أن بعضهم قدّم بالإضافة إلى ذلك نظريات جديدة. وهناك نظريتان جادتان في هذا الشأن،

1. Fueck, "The role of Traditionalism in Islām", p. 14.

2. James Robson.

3. Robson, "The Isnād in Muslim Tradition", p. 174.

وهما أولاً: نظرية النقل المكتوب لفؤاد سزكين،^١ والأخرى: نظرية اقتران النقل الشفهي بالنقل المكتوب لغريغور شولر.^٢

نظرية فؤاد سزكين: النقل المكتوب

لقد ذهب فؤاد سزكين من خلال البحث الدقيق للتقارير المتعددة حول أساليب نقل العلم وكتابة وتدوين الأحاديث وكذلك دراسة أسانيد الروايات والنصوص الروائية إلى بيان هذه النظرية، وهي أن نقل الحديث كان منذ البداية يقوم على أساس المصادر المكتوبة، وعلى الرغم من أن المؤلفين كانوا يعملون على نقل آثارهم بشكل شفوي، بيد أنهم كانوا يأخذون أحاديث بعضهم من مصادر مكتوبة.^٣ إن أهم عناصر نظرية فؤاد سزكين عبارة عن:

مسار تكوين وتطور الكتب الروائية

يرى فؤاد سزكين أن الحكم الصحيح بشأن أصالة ووثاقة مجموع الآثار الإسلامية - بما في ذلك الآثار الروائية - رهن بالفهم الصحيح لكيفية ظهور وتبلور هذه الآثار.^٤ وإنه من خلال دراسة الشواهد المتفرقة الموجودة في المصادر القديمة، يرصد ثلاث مراحل في مسار تطور الكتب الروائية، وهي كالآتي:

(أ) «كتابة الحديث»، بمعنى كتابة الروايات في عصر الصحابة والمتقدمين من التابعين في كتيبات صغيرة يطلق عليها عنوان الصحيفة، من قبيل: صحيفة عبد الله بن عمرو (م: ٦٥ هـ)، أو الدفاتر الروائية لأبي هريرة.

(ب) «تدوين الحديث»، أو جمع المكتوبات المتفرقة في الربع الأخير من القرن الهجري الأول والربع الأول من القرن الثاني.

(ج) «تصنيف الحديث»، وهو عبارة عن تنظيم الروايات وتبويبها على أساس الأبواب والتقسيمات الموضوعية، والذي بدأ منذ حوالي عام ١٢٥ للهجرة فصاعداً.

1. Sezgin, Fuat (1924 - 2018).

2. Schoeler, Gregor

٣. لقد أدت نظرية فؤاد سزكين إلى بحث تفصيلي بين الباحثين الغربيين حول النقل الشفهي والتحرير في القرون الإسلامية الأولى. انظر بعض الأبحاث في هذا الشأن: 162, n. 246, p. "Dating Muslim Traditions", Motzki,

٤. سزكين، فؤاد، تأريخ التراث العربي، ج ١، ص ١١٧.

وبعد ذلك ظهر في أواخر القرن الثاني أسلوب تدوين المسانيد، وفي القرن الثالث تمّ العمل على تهذيب الكتب المنظمة المتقدمة، وظهرت الجوامع الروائية، والتي عُرفت لاحقاً بالصحيح.^١

وفىما يتعلق بالمرحلة الثانية يذهب فؤاد سزكين - ضمن الإشارة إلى أمر عمر بن عبد العزيز (حكم ما بين ٩٧ - ١٠١ هـ)، وخبر: «أول من دوّن الحديث الزهري» - إلى الاعتقاد بأن المعلومات الخاصة بأوائل المكتوبات في مختلف الحقول، وتحوّل الأسانيد والتحقيق في سلسلة رواة الأحاديث، يقنعنا بأن مرحلة الزهري كانت معدّة لنشاط تألّفي من هذا القبيل، وقد كان له دور هام في تدوين الأحاديث. يرى جولدتسيهر أن خبر أمر عمر بن عبد العزيز - استناداً إلى عدم وجوده إلا في تقرير الشيباني (م: ١٨٩ هـ)، نقلاً عن موطأ مالك (م: ١٧٩ هـ) - خبراً مختلفاً، وعدّه سعيّاً من الأجيال اللاحقة من المسلمين من أجل ربط هذا الخليفة الصالح بكتب الحديث.^٢

يرى فؤاد سزكين أن مستند إجناتس جولدتسيهر في القول باختلاق هذا الخبر، ليس كافياً، وأشار إلى أن هذا الخبر منقول بواسطة ابن سعد والبخاري (م: ٢٥٦ هـ)، والدارمي (م: ٢٥٥ هـ) أيضاً.^٣

وفىما يتعلق بالمرحلة الثالثة، أي: مرحلة تصنيف الحديث، عمد فؤاد سزكين إلى التعريف ببعض أوائل المصنفين - في ضوء آثار من قبيل العليل لأحمد بن حنبل، وصحيح الترمذي، وتقديم ابن أبي حاتم (م: ٣٢٧ هـ) - وهم: ابن جريج (م: ١٥٠ هـ) في مكة، ومعمّر بن راشد في اليمن، وسعيد بن أبي عروبة (م: ١٥٦ هـ) في البصرة، وسفيان الثوري (م: ١٥٠ هـ) في الكوفة. ولم يعثر علي آثار هؤلاء المصنفين حتى الآن سوى الجامع لمعمّر، والمناسك لقتادة (م: ١١٧ أو ١١٨ هـ)، بتقرير سعيد بن أبي عروبة، والجامع لربيع بن

١. م. ن، ج ١، ص ١١٩-١٢٢، وص ١٢٦-١٢٨.

2. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 195.

٣. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١٢١، الهامش رقم: ١٢١.

حبيب البصري (م: حوالي ١٦٠ هـ).^١

مصطلحات الطرق المختلفة لتحمل العلم

يذهب فؤاد سزكين إلى الاعتقاد بأن صحّة تقييم الأخبار المرتبطة بكتابة الآثار الإسلامية في مختلف الحقول، رهن بامتلاك تصوّر دقيق عن خصائص الرواية في الإسلام. إنه يرى أن طرق تحمّل العلم أو أخذه من الخصائص الاستثنائية والفدّة في الثقافة الإسلامية، ويرى أن العلة الأساسية والسبب الرئيس في الأفهام الخاطئة في الدراسات الجديدة يعود إلى عدم العلم بهذه الخصائص.^٢ يذهب فؤاد سزكين إلى الاعتقاد بأن عدم الفهم الصحيح من قبل إجناتس جولدتسيهر لبعض المعلومات المندرجة في الكتب الروائية،^٣ وعدم استفادته من كتب أصول الحديث التي لم تكن متوفرة في حينها إلا على شكل مخطوطات،^٤ هي السبب في تأكّيده على النقل الشفوي للحديث حتى القرن الثالث للهجرة.^٥ يعتقد فؤاد سزكين أن وجود النص المكتوب في مختلف أساليب تحمّل الحديث؛ أي: السماع، والقراءة، والإجازة، والمناولة، والكتابة، والوصية والوجادة، لازمًا وضروريًا. وحتى في الأسلوبين الأولين اللذين يمكن فيهما الحفظ أيضًا، كان وجود السند المكتوب من الناحية العملية - بالنظر إلى الشواهد الواردة

١. م. ن، ج ١، ص ١٢٢-١٢٣.

٢. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١١٧، ١٢٣.

٣. وبطبيعة الحال فإن إجناتس جولدتسيهر يشير إلى بعض المصادر الغربية، ويقول إنها تشتمل على معلومات قيّمة حول المصطلحات السندية ومعرفة العناوين التي تمّ وضعها في علوم الحديث، انظر:

Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 19, n. 2

٤. وبطبيعة الحال فإن إجناتس جولدتسيهر أشار في المجلد الثاني من كتابه (دراسات إسلامية) - ضمن التعريف بالمدرسة الأشرفية للحديث في دمشق، ونشاط ابن صلاح (م: ٦٤٢ هـ) - في هامش إلى مخطوطات كتابه في المتحف البريطاني، ومكتبة جامعة سان بطرس بورغ، وقال إن حجم انتشار هذا الأثر الأصيل يتضح من حيث وقوعه موضوعًا للدراسات التفصيلية، كما تمّ تلخيصه، أو العمل على نظمه. انظر:

Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 175, n. 2.

و على كل حال فإن الحكم القطعي بشأن مقدار فهم إجناتس جولدتسيهر لمحتوى كتاب ابن صلاح، يستلزم دراسة جميع آثار جولدتسيهر، مع الأخذ بنظر الاعتبار الفترة الزمنية لتأليف كل واحد منها.

٥. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١١٩، ١٢٠، و١٢٥.

في الكتب الروائية - يُعدّ أمرًا لازمًا.^١ يرى فؤاد سزكين أن استناد إجناتس جولدتسيهر إلى أخبار من قبيل: «كان سعيد بن جبير يكره كتابة الحديث» وقول الزهري: «كنا نكره كتابة العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا أن لا نمنعه أحدًا من المسلمين»،^٢ خاطئ في إثبات عدم كتابة الحديث؛ ويقول: إن هؤلاء الأشخاص أنفسهم كانوا يمارسون كتابة الحديث وتأليف الكتب في هذا الشأن، وإن هذا النوع من التعبيرات يأتي لمجرد الإشارة إلى أسلوب أخذ الحديث، وليس الاعتراض على كتابة الحديث.^٣ وقد أشار أيضًا إلى أن الفهم الخاطئ لعبارة «من كتابه» في بعض الروايات، قد أدّى إلى هذا التصوّر الخاطئ وهو أن جميع الروايات يجب أن تقوم على المصادر الشفوية،^٤ في حين أن هذه العبارة تثبت أن أخذ الحديث على طريقة المكاتبه ومن دون السماع من الشيخ أو القراءة عنده، ولهذا السبب كان العلماء لا يرون له اعتبارًا كبيرًا. لقد أشار إجناتس جولدتسيهر في بحثه حول صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص، نقلًا لهذه الصحيفة من قبل نجل حفيده عمرو بن شعيب (م: ١٢٠ هـ)، ويرى أن سبب عدم اعتبار هذا النقل عند المحدثين المتأخرين يكمن في الخوف والحشية من حفظ الحديث بشكل مكتوب في مرحلة متأخرة.^٥ وقد ذهب فؤاد سزكين إلى تحطّئة هذا التفسير، وقال بأن سبب مخالفة بعض الناقدين لروايات عمرو بن شعيب، يكمن في أنه لم يكن يستطيع رواية هذه الصحيفة إلا بطريقة الكتابة أو الوجداء. وقد استند في هذا الشأن إلى كلام الواقدي

١. م. ن، ج ١، ص ١٢٤ - ١٢٥. وانظر أيضًا:

Siddiqi, *Hadīth Literature*, pp. 158 - 159

٢. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ج ١١، ص ٢٥٨، منشورات المجلس العلمي.

٣. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١٣٩ - ١٤٠. يرى شولر أن ترجمة فؤاد سزكين لكلام الزهري غير صحيحة، ولكنه يقرّ بأن كلمة «الكتاب» في بعض الموارد تأتي للإشارة إلى طريق نقل وتحمل الحديث، ويرى من بين المصاديق والأمثلة على ذلك هذه العبارة بشأن عمرو بن شعيب: «إذا حدّث [عمرو بن شعيب] عن أبيه عن جده، فهو كتاب، ومن هنا جاء ضعفه». ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، ج ٨، ص ٤٤. وللقوقوف على كلام شولر، انظر:

Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islām*, p. 122

٤. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١٣٩ - ١٤٠.

5. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 23.

(م: ٢٠٧ هـ)؛ إذ يقول: ^١ «سألت ابن جريج عن قراءة الحديث على المحدث فقال: ومثلك يسأل عن هذا؟ إنما اختلف الناس في الصحيفة يأخذها ويقول أحدث بها فيها ولم يقرأها، فأما إذا قرأها فهو سواء» ^٢.

كما أشار فؤاد سزكين إلى التفسيرات الخاطئة لإجناتس جولدتسيهر عن المعلومات المتوفرة التي يعتبرها دليلاً على اجتناب الكتابة والورق. ^٣ من ذلك أنه - على سبيل المثال - لا يعتبر هذا الكلام عن أحد المعاصرين لو كيع (م: ١٩٦ هـ): «رأيت وكيعاً وما رأيت بيده كتاباً قط»، دليلاً على امتناع وكيع عن الكتابة واجتناب الورق، ويقول إن هذا الكلام إنما يشير إلى أن وكيع كان يدرّس تلاميذه من حفظه وليس من كتاب. وإن قول أحمد بن حنبل: «عليكم بمصنفات وكيع»، ^٤ يثبت خطأ تفسير إجناتس جولدتسيهر بشكل واضح. ^٥

شواهد وجود الآثار المكتوبة

يذهب فؤاد سزكين من خلال الاستناد إلى الشواهد المختلفة المتفرقة والمبثوثة في الكثير من الأخبار - على شكل جزئيات لا تبدو ذات أهمية بحسب الظاهر - إلى اعتبارها دليلاً على هذه الحقيقة الثابتة، وهي أن كتابة الحديث قد بدأت منذ القرن الهجري الأول. ^٦ وإن هذه الشواهد عبارة عن:

١. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١٤٠ - ١٤١.
٢. ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى*، ج ٥، ص ٤٩٢، دار صادر، بيروت.
3. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 183, n. 6.
٤. قال نعيم بن محمد الطوسي: سمعت أحمد يقول: «عليكم بمصنفات وكيع»، ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، ج ١١، ص ١١١.
٥. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١٣٦ - ١٣٧.
٦. كما قام عدد آخر - غير فؤاد سزكين - من الباحثين المسلمين بجمع الكثير من الشواهد الدالة على أن سنة كتابة الحديث كانت موجودة على عهد النبي الأكرم ﷺ نفسه، وإنه على الرغم من الاعتراض الحكومي الذي لم يكن له تأثير ولم يكن طويل الأمد، كانت هذه الطريقة شائعة بين المسلمين بشكل مستمر. فقد أحصى الباحث الهندي محمد مصطفى الأعظمي ٥٢ صحابياً من الذين كانت لديهم كتابات حديثة، وقال: إن هذه الأخبار تدلّ على أن جميع الأشخاص الذين نقلت عنهم كراهة كتابة الحديث لا يتجاوز عددهم الشخص الواحد أو الشخصين، وبالإضافة إلى ذلك فقد نقل عنهم عكس ذلك أيضاً؛ فقد أثبتت التقارير أن هؤلاء كانوا بأنفسهم يكتبون الحديث وكانوا ينقلونه إلى الآخرين ليكتبوه، أو أنهم كانوا يقتضرون على حثّ الآخرين وتشجيعهم على كتابة الروايات. انظر: Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, pp. 30 - 60

أ) إن الأخبار الدالة على كراهة كتابة الحديث، من قبيل: ما نقل عن أبي موسى الأشعري (م: ٤٩ أو ٥٣ هـ) من أنه قد أتلّف ما كتبه أحد أتباعه، أو وصية الصحابي عبيدة بن قيس (م: ٧٤ هـ) بحرق كتبه، أو ما أظهره الحسن بن محمد بن الحنفية (م: ٩٥ أو ٩٩ هـ) - حفيد الإمام علي عليه السلام - من الندم من كتابة كتاب الإرجاء تلويحًا، يثبت كله أن كتابة الحديث كانت قد بدأت بشكل مبكر جدًا.

ب) الإشارة إلى القراطيس الروائية أو صحف الصحابة والتابعين، من قبيل: صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص، وصحيفة عطاء بن أبي رباح (م: ١٠٤ هـ)، والصحيفة المشتملة على آراء الإمام علي عليه السلام في باب الخيار والتي كانت عند الإمام الحسن بن علي عليه السلام، وكتاب زيد بن ثابت (م: ٤٥ أو ٤٨ هـ) حول الديات، والقراطيس التي أعدها أبو هريرة الدوسي عن روايات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والقرطاس الذي كان يحتفظ به عبد العزيز بن مروان (م: ٨٥ هـ) من أحاديث أبي هريرة، والطومار المشتمل على الصدقات والفرائض، والذي أملاه الشعبي (م: ١٠٣ هـ) على بعض الأشخاص.

ج) الأخبار والروايات الكثيرة بشأن أدوات وكيفية كتابة الحديث عن الصحابة والتابعين، من قبيل: الكتابة على الألواح والقراطيس والأكتاف والجدران وحتى النعلين.

د) رواج المراسلة بين الصحابة والمقدمين من التابعين في المسائل العلمية، من قبيل ما كان من نجدة بن عامر الحروري (م: ٦٩ هـ) - أو نافع بن الأزرق (م: ٦٥ هـ)، إذ كتبا رسائل إلى ابن عباس (م: ٦٨ هـ) يسألانه فيها عن بعض المسائل.

هـ) استنساخ كتب الحديث للاستفادة الشخصية أو للحكام. أرسل عبد العزيز بن مروان - وكان حاكمًا لمصر - رسالة إلى كثير بن مرة الحضرمي (م: ٧٠ أو ٨٠ هـ)، طلب منه فيها أن يستنسخ له أحاديث عن الصحابة باستثناء أحاديث أبي هريرة الدوسي التي كان يمتلك نسخة منها. وتصريح ابن جريج بأنه لم يسمع الحديث من الزهري، ولكنه استنسخ من قراطيسه الحديثية، وقد سبق للزهري أن أجازته في الرواية منها. وجاء في خبر آخر أن ابن جريج أجاز لسليمان بن مجالد^١ - أحد المقرّبين من المنصور الدوانيقي (م: ١٥٨ هـ) - في

١. جاء في النص الألماني لكتاب *فؤاد سنكين* (ج ١، ص ٦٦) بلفظ سليمان بن مجاهد، وهو خطأ. (انظر: ابن حنبل،

استنساخ كتبه، وصرّح بأنه قد حصل على بعضها بطريقة السماع وبعضها الآخر بطريقة العرض. وقد قام حميد الطويل (م: ١٤٢ هـ) باستنساخ كتب الحسن البصري (م: ١١٠ هـ)، وقام معمر بن راشد باستنساخ دفتين حول المغازي عن عثمان الجزري وهو من التابعين.

(و) الشواهد الخاصة بتقييم أساليب تحمّل الحديث. إن هذه الأخبار تثبت أن أخذ الحديث عن طريق الكتابة كان شائعاً منذ القرن الهجري الأول. إن إشارة العلماء إلى طرق أخذ الأحاديث والكتب التي نجدها في الآثار التي تنتمي إلى بداية القرن الثالث، من قبيل: العلل لأحمد بن حنبل، تثبت أن المصطلحات المختلفة لطرق تحمّل الحديث قد ظهرت بشكل مبكر، على الرغم من أن التثبيت النهائي للتعريف - كما هو الحال بالنسبة إلى أي مصطلح آخر - قد تمّ عبر تصرّم الزمن قطعاً، وحتى في بداية الأمر نجد أن بعض الأساليب من قبيل الكتابة، لم يكن يتميز كثيراً من سائر الأساليب الأخرى من قبيل الوجداء. وإذا ما استثنينا مورد ابن جريج - الأنف ذكره في الفقرة السابقة - فقد ذكر فؤاد سزكين شواهد متعدّدة على أخذ الحديث على طريقة المكاتب. قال شعبة (م: ١٦٠ هـ) إن روايات شخصين من التابعين، وهما: عامر الشعبي (م: ١٠٥ أو ١١٠ هـ) وعطاء بن أبي رباح، عن الإمام علي عليه السلام، كانت بطريقة المكاتب. وقد تمّ نقل كتب الصحابي عبد الله بن عمرو بواسطة حفيده شعيب (م: مجهول)، ونجل حفيده عمرو بهذه الطريقة أيضاً. قال سفيان الثوري (م: ١٦١ هـ): «أحاديث إسرائيل عن عبد الأعلى عن ابن الحنفية، قال: كانت من كتاب». وقال ابن أبي حاتم في توضيح هذا الكلام: «يعني أنها ليست بسماع»^١. كان المتقدمون من التابعين يتجنبون الكتابة غالباً، ولكن عندما بدأ الأمراء من بني أمية يستفيدون من هذه الطريقة، اضطر الزهري إلى تأييد هذه الطريقة مرغماً. وقد استنتج فؤاد سزكين من ذلك قائلاً:

«وكل هذه الأخبار عن طرق التحمّل واستخدامها تبيّن لنا أنه في النصف الأول من

أحمد، العلل، تحقيق وصي الله بن محمود عباس، ج ٢، ص ٣١٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣ هـ، ولكن ورد في موضعين من الطبعة الألمانية (ج ١، ص ٥١٧، والهامش رقم: ٧، وص ٨٤٥)، وفي الترجمة العربية لكتاب سزكين ضبط الاسم بشكل صحيح. انظر: سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، ج ١، ص ١٣١. وانظر أيضاً: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Vol. 1. pp. 66, 517, n. 7, p. 845.

١. ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن، الجرح والتعديل، ج ١، ص ٧١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧١ هـ.

القرن الثاني للهجرة، وكذلك في النصف الثاني من القرن الأول، لم يكن تحمّل العلم بطرق (السماع) و(القراءة) وحدهما، بل استخدمت إلى جانب هذا وذلك أيضًا (المكاتبة) و(المناولة) وغيرهما. وعلى كل حال فقد اعتبرت الطريقتان الأوليان أفضل الطريق، وسميتا: الرواية على الوجه»^١.

لقد ذكر فؤاد سزكين شواهد متفرقة؛ ليثبت أن العلماء قد أشاروا - في تقريراتهم حول أسلوب أخذ العلم من الرواة والمحدثين - إلى نقاط دقيقة ومهمّة، من قبيل: ضبط المطالب في مجلس درس الأستاذ بواسطة أحد التلاميذ واستنساخ الآخرين من كتاباته، وكتابة أحاديث الأستاذ من قبل التلاميذ، وعرض المکتوبات على الأستاذ لكي يقرأها، وتصريح العلماء بأن بعض الكتب التي بحوزتهم قد سمعوها عند المؤلف، وبعضها الآخر لم يسمعه، وعرض الكتاب الذي كتبه عن دروس الأستاذ على الشيخ من أجل تصحيحه، وإعارة الكتب أمانة بغية استنساخها، وسؤال الرواة عن كيفية نقل الكتب والإشارة إلى أساليب مختلف العلماء في تحمّل الحديث، والاختلاف بين الأحاديث التي كانت تروى عن حفظ وتلك التي تنقل مكتوبة، ورجوع المحدثين إلى المصادر التي كانت عندهم لغرض إلقاء الدروس أو تأليف الكتب، والبحث في كتب الراوي لغرض العثور على رواية منقولة عنه، بغية التأكد من أصالة الحديث.^٢ وحتى في التقارير الخاصة بالسماع والقراءة والإملاء، تمت الإشارة إلى وجود الكتابات الحديثية أيضًا. وحتى الأسفار الحديثية التي وردت فيها أخبار متعدد في كتب الحديث - ولا سيّما منها تراجم المحدثين - كان الغرض منها هو الحصول في حدود الإمكان على إجازة في رواية الكتب والمزيد من الأحاديث والروايات بأفضل الطرق؛ بمعنى السماع أو القراءة.^٣

١. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١٣٥.

٢. بشأن المورد الأخير، انظر أيضًا:

Modarressi, "Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature", p. xv, n. 14.

٣. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١٢٦ - ١٤٥.

الأساليب الخاصّة في إحالة علماء المسلمين

إن من بين الأمور المهمّة للغاية في فهم السند، أن العلماء الأوائل كانوا في الحصول على التعليم، يفضلون الإحالة إلى السند المشتمل على أسماء الرواة، وليس إلى الكتاب. وقد كان شبرنجر هو أول مستشرق يشير إلى هذه النقطة، وهي أن عبارة «حدثنا» لا تعني مجرد النقل الشفوي، وقد كان الأسلوب الشائع في تلك المرحلة هو الإحالة إلى الكاتب بدلاً من الكتاب.^١ وعليه لو قام مؤلف بجمع المسائل الخاصّة بموضوع مع ذكر سند الأحاديث المتوفّرة لديه، عندما يعمل العلماء بعده على الاستفادة من كتابه، فإنهم يقومون في كتبهم أولاً بذكر

اسم مؤلف المجموعة الأولى، ثم أسماء الرواة الذين ذكرهم. وبذلك كان اسم المؤلف الأول يدخل ضمن سلسلة سند روايات الكتاب اللاحق. وعلى هذا الأساس لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة وهي أن أسانيد الروايات تشير في الغالب إلى طريق حصول المؤلفين للآثار اللاحقة على الكتب السابقة، ولا تشير إلى النقل الشفوي. وبعبارة أخرى: إن أسانيد المصادر الروائية المشتملة على أسماء المؤلفين السابقين والرواة المجازين في هذه المصادر.^٢ وقد عمد فؤاد سزكين في ضوء هذا المبنى إلى التعريف بأسلوب يمكن فيه من خلال تحليل أسانيد الآثار الروائية الموجودة التعرّف على مصادر تلك الآثار، كما يمكن إعادة صياغة الآثار المفقودة أيضاً.^٣

نظرية شولر: الشفوي والمكتوب

لقد عمد غريغور شولر في مقالات متعددة^٤ - ضمن الإشارة إلى الشواهد التي تشكك في

1. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 293 - 299.

٢. سزكين، فؤاد، *تأريخ التراث العربي*، ج ١، ص ١٢٥، وص ١٤٤ - ١٤٥، وص ١٤٧؛

Azami, *On Schacht's Origins*, p.182

٣. للوقوف على هذا الأسلوب، انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب.

٤. لقد صدرت مقالتان من هذه المقالات في عامي ١٩٨٥ و ١٩٨٩ م، بالإضافة إلى مقالتين في عام ١٩٩٢ م باللغة الألمانية. وقد تم نشر هذه المقالات الأربعة بالإضافة إلى مقالتين أخريين، إحداهما حول الشعر العربي الشفوي،

الصحة والاعتبار التام لآراء القائلين بالنقل المكتوب والقائلين بالنقل الشفوي في نقل العلوم - إلى الإتيان بنظرية جديدة، ليعمل من خلالها على التقريب بين هذين الرأيين اللذين يبدوان متعارضين بالكامل، ويجعلهما متناغمين فيما بينهما. يمكن لنظرية غريغور شولر أن تجيب عن الكثير من الأسئلة، من قبيل: سبب وجود التقريبات المختلفة لأثر واحد، وسبب وجود أقوال عن العلماء في الآثار المرتبطة بمرحلة ما قبل عصر حياتهم، واختلافات النقل الموجود عن بعض الآثار القديمة في المصادر اللاحقة مع النسخ المتبقية من هذه الآثار وغيرها مما شكل مستنداً لأنصار النقل الشفوي في إثبات وجهة نظرهم. كما أنه بالإضافة إلى ذلك يعمل على شرح تعارض هذه الشواهد مع النقل المكتوب أيضاً.

يشير غريغور شولر إلى عدم وجود اختلاف جاد في الرأي حول كتابة الحديث في صدر الإسلام، وإنما يدور البحث الرئيس حول هذه النقطة، وهي: هل المصادر الروائية في القرون اللاحقة التي تمّ تدوينها في مختلف الحقول - من قبيل: التاريخ، والتفسير، والحديث، أو حتى الشعر - كانت تقوم على أساس المصادر الشفوية أو على أساس المصادر المكتوبة؟ إذ يصّرّح إجناتس جولدتسيهر من جهة بأنه لم يكن القصد في البداية على النقل الشفوي الصرف للحديث، وهناك بعض الشواهد على كتابة الحديث في صدر الإسلام من حين لآخر، ومن جهة أخرى فقد اعترفت نبيهة عبود كما أقرّ فؤاد سزكين بأنه كانت تصدر في بعض الأحيان معارضات دينية على كتابة الحديث. وعلى هذا الأساس فإن السؤال الجوهرى يقول: هل الآثار التي تمّ تدوينها في مختلف العلوم الإسلامية في الفترة الواقعة ما بين القرن الثاني إلى القرن الرابع للهجرة، وكانت خصيصة البارزة تتمثل في الاستفادة من السند، من قبيل: الموطأ لمالك بن أنس، والمغازي لابن إسحاق (م: ١٥٠ هـ)، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم (م: ٢٦١ هـ)، وتاريخ الطبري وتفسير الطبري، والأغاني لأبي الفرج الإصصهاني (م: ٣٥٦ هـ)، تستند إلى المصادر المكتوبة أو الشفوية؟ وهل يتعيّن علينا في هذا الشأن أن نذهب مذهب إجناتس جولدتسيهر في القول بأن بداية ظهور المصنفات

كانت منذ عصر البخاري ومسلم، أو نذهب مذهب فؤاد سزكين في إعادة تاريخ التدوين إلى ما يسبق ذلك بقرن من الزمن؟

وكما هو ملحوظ فإن السؤال الذي يبحث غرغور شولر عن جوابه لا يقتصر على حقل الحديث فقط، وإنما يشمل في الحقيقة والواقع مختلف العلوم التي يتم فيها انتقال العلم من طريق الرواية، بمعنى: بيان المعلومات عبر ذكر سلسلة السند وصولاً إلى القائل الأصلي للكلام. ومن هنا فإننا في الأمثلة والنماذج المتعددة التي يذكرها لبيان نظريته - بالإضافة إلى الآثار الحديثية والروائية - عناوين كتب متنوعة في حقول مختلفة من العلوم، ومن بينها: التفسير والقراءة والتاريخ واللغة والشعر وحتى علم الطب أيضاً. تقوم نظرية غريغور شولر حول أساليب نقل العلم في القرون الأولى على عناصر متعددة^١ وفيما يلي نشير من بينها إلى موارد كان لها الارتباط الأكبر مع حقل الرواية والحديث.

النظام التعليمي الإسلامي

يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن النقل الشفوي والنقل المكتوب لم يكونا منفصلين عن بعضهما بشكل كامل، وإنما هما أسلوبان يكمل أحدهما الآخر. ومن هنا فإن مناقشات الباحثين والمحققين في إثبات غلبة أحد هذين الأسلوبين على الآخر، ناشئة من عدم التفاتهم إلى الأساليب الخاصة لنظام التعليم في القرون الإسلامية الأولى. وهو النظام الذي في ضوء الالتفات إليه لا نحتاج معه كما فعل أنصار النقل الشفوي إلى تأويل أو تجاهل الإحالات المتكررة إلى «الكتب» و«الدفاتر» و«الصحف» أو «القراطيس» التي كتبها العلماء أو استفادوا منها. كما لا حاجة بنا - على غرار ما صنعه أنصار النقل المكتوب - إلى البحث عن تفسيرات لمصطلحات في السند مما يُشعر بالنقل الشفوي، وأنه لا تتم الإحالة في الإسناد إلى أسماء الكتب إلا في بعض الموارد الاستثنائية^٢. إن الخصائص الجديرة بالاهتمام في هذا النظام عبارة عن:

١. للوقوف على التفصيل بشأن رؤية غريغور شولر، انظر: نيل ساز، نصرت، «ماهيت منابع جوامع روايي اوليه از ديدگاه گرگور شوئلر» (ماهية مصادر الجوامع الروائية الأولى من وجهة نظر غريغور شولر)، مجلة: مطالعات اسلامي: علوم القرآن والحديث، السنة الرابعة والأربعون، العدد: ٨٨، ١٣٩١ هـ.ش.

2. Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islām*, pp. 28 - 43.

(أ) أساليب أخذ العلم

إن من بين الخصائص المهمة في نظام التعليم الإسلامي والتي تعود بجذورها إلى عصر النبي الأكرم ﷺ والعصر الذي كان فيه يعلم أصحابه القرآن وسائر الموارد الأخرى في المسجد،^١ الأساليب المختلفة لتحصيل العلم، واختلاف وتمايز اعتبار وقيمة هذه الأساليب. كان أسلوب «السماع» - بمعنى استماع التلاميذ إلى قراءة الأستاذ أو من يمثله عن النص المكتوب أو من حفظه - يعدّ عمومًا من أعلى أساليب النقل. ولم يكن يساوي السماع سوى «القراءة» التي اكتسبت بعد ذلك عنوان «العرض» أيضًا. إن هذا الأسلوب كان مثل السماع يتم في مجلس الدرس، وكان التلاميذ فيه يحفظون المسائل في حضور الأستاذ، أو كان يقرأ عن مدوناته بصوت مرتفع، وكان الأستاذ يستمع ويصحح. إن هذه المدارس كانت تقام في المجالس أو المجالسات أو الحلقات التي كانت تعقد في المرحلة الأولى في المسجد غالبًا، وأحيانًا في أماكن أخرى، ومن بينها بيت الأستاذ. وبالإضافة إلى هاتين الطريقتين في نقل العلم، سرعان ما ظهر أسلوب الاستنساخ البحث من الدفاتر أيضًا. ولكن ما دام المتن المنشود لم يتم سماعه من مصدر معتبر، كان نقله يعدّ ضعيفًا. وكان التلاميذ يكتبون المسائل في مختلف المجالس، من قبيل: مجالس الإملاء، بل كان بعض التلاميذ يعملون على تدوين بعض المطالب حتى في مجالس السماع أيضًا، وإن كانوا يواجهون عدم رضا الأساتذة أحيانًا.^٢

(ب) أسلوب الأساتذة في إلقاء الدرس

إن أنصار نظرية النقل الشفهي منذ عصر إجناتس جولدتسيهر وهم يستندون في إثبات رؤيتهم إلى شواهد خاصة، من قبيل: «ما رأيت في يده كتابًا قط»،^٣ أو «لم يكن له كتاب، إنما كان يحفظ»،^٤ الواردة - في بعض الوجوه البارزة - في مختلف العلوم، مثل: الفقه والحديث

1. Ibid, p. 48.

2. Ibid, pp. 29 – 30.

٣. ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج ٤، ص ١٠٨.

٤. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، طبعة مصطفى عبد القادر عطا، ج ٨، ص ٢٦٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ هـ.

واللغة. يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن هذا النوع من التعابير ينبغي عدم بحثه خارج المتن والأرضية الأصلية؛ بمعنى التقارير الخاصة بأساليب التعليم السائدة بين العلماء. إن أغلب هذه التعابير - كما أشارت نبهة عبود وفؤاد سزكين صائبين - يُثبت أن هؤلاء العلماء كانوا يدرّسون من دون الاعتماد على مفكرات الدرس. وحيث ورد ذكر هذه التعابير في التقارير بشكل صريح، يتضح من ذلك أنه كان أمرًا استثنائيًا، وليس أسلوبًا متعارفًا ومتداولًا بشكل عام، ولا يمثّل تأكيدًا لتفسير إجناتس جولدتسيهر وفهمه من ذلك أن العلماء كانوا يجتنبون اتخاذ الأوراق والكتب.

وقد عمد غريغور شولر لإثبات هذا الادعاء إلى بحث التقارير المتعددة الخاصة بوكيع بن الجراح، وهو الشخص الذي يعتقد إجناتس جولدتسيهر أنه كان يجتنب الأوراق والكتب. إن وكيع بن الجراح هو من المؤلفين الذين سبقوا البخاري في تأليف المصنفات؛ وقال عنه الخطيب البغدادي: «ما رؤي لو كيع كتاب قط، وأملا عليهم وكيع حديث سفيان عن الشيوخ»^١. إن القول بأن وكيع بن الجراح لم يكن يمتلك أيّ تقرير عن أحاديث سفيان، أو أنه لم يكن يمتلك أيّ نص مكتوب أبدًا، فهم خاطئ. وقد نقل الخطيب البغدادي بعد ذلك بقليل أن وكيع بن الجراح، قال: «ما كتبت عن سفيان الثوري حديثًا قط، كنت أحفظه فإذا رجعت إلى المنزل كتبتّه»^٢.

ولا شك قطعًا في عدم وجود تعارض بين أسلوب كتابة المطالب ومراجعتها عند الحاجة، وبين أسلوب إلقاء الدرس عن حفظ.

وبطبيعة الحال لو أن الأستاذ كان يمتلك مجموعة محدودة من الروايات، كان يمكنه ممارسة نشاطه العلمي دون الاستناد إلى النصوص المكتوبة. بيد أن هذا الكلام بالنسبة إلى العلماء الذين يقال إنهم كانوا قد صنفوا مؤلفات وأعمال ضخمة، مجاني للصواب تمامًا^٣. لا شك في أن هذه النصوص المكتوبة كانت في أغلبها نصوصًا غير رسمية؛ وإن كتابات وكيع بن الجراح، يُجتمّل أن تكون - في ضوء التقارير أعلاه - على شكل مجموعات مرتبة من

١. م.ن، ج ١٣، ص ٤٧٩.

٢. م.ن، ج ١٣، ص ٤٨٠. وقد نقل الخطيب البغدادي هذا الكلام لو كيع بن الجراح بسنتين عن يحيى بن معين.

3. Schoeler, *The Oral and the Written*, pp. 31, 115.

المدونات والدفاتر، وحيث كانت هذه المطالب تنقل عن حفظ، فقد كان من الممكن أن تختلف من درس إلى درس آخر، وقد تكون هذه الاختلافات أساسية في بعض الموارد. وهذا يُعدّ واحدًا من الأسباب الممكنة لظهور اختلاف النقل لأثر ما.

كما أن الأساتذة في مجالس درسه (السماع)، كانوا بنحو وآخر يُلقون مطالبهم بأشكال مختلفة، وعندما كان يتمّ عرض المطالب بطريقة القراءة، فإنهم كانوا يوثقون عن أعمالهم صورًا مختلفة بالكامل.^١

إن من بين الأساليب المهمة التي يتبعها غريغور شولر في بيان نظريته، هو انتهاج الواقعية وإظهار الحقائق من خلال عرض أمثلة متعددة ونماذج مماثلة. ولكي يبلور فهمًا أفضل عن النظام التعليمي الإسلامي، عمد إلى مقارنته بأسلوب إلقاء الدروس في الجامعات المعاصرة، حيث يمكن للأستاذ أن يلقي درسه في فصول مختلفة بإشكال متفاوتة. إن هذه الاختلافات إنما تنشأ من إعادة النظر المتكررة من قبل الأستاذ حول المطالب أو عدم اكتفائه بالنسخة المكتوبة.^٢

ج) أسلوب التلاميذ في ضبط ونقل المطالب

منذ المراحل الأولى كان التلاميذ في الغالب يعملون على كتابة المطالب التي يقوم الأستاذ بقراءتها عليهم من الدفاتر أو يلقيها عليهم من حفظه. وحتى في مجالس الإملاء حيث كان الأستاذ يريد من تلاميذه كتابة المطالب، فإنهم على الرغم من كتابة ما يمليه عليهم مباشرة، كان هذا الأمر يؤدي من الناحية العملية إلى ظهور اختلافات بين كتابات التلاميذ.

وفي مجالس السماع كان التلاميذ في محضر الأستاذ يركزون على حفظ المطالب التي يلقيها عليهم. وكانوا بعد ذلك يتباحثون فيما بينهم حول محتوى الدرس، وبالتالي فإنهم يعملون على ضبط محتويات الدروس في منازلهم، لكي يتمكنوا من الرجوع إليها في المستقبل. وفي بعض الأحيان كان أحد التلاميذ يكتب نسخة لوحده، ثم يقوم الآخرون بالاستنساخ عن كتاباته، من ذلك - على سبيل المثال - أن جميع رواة تفسير مجاهد (م: ١٠٤ أو ١٠٥ هـ)، كانوا يعتمدون في إعداد نسخهم المكتوبة على كتاب القاسم بن أبي بزة

1. Ibid, pp. 32 – 33.

2. Ibid, p. 33.

(م: ١٢٤ هـ)، دون أن يذكروا اسمه في السند.^١

وفي بعض الموارد كان واحد من التلاميذ يقوم بإعداد نسخته الخاصة من خلال الاستفادة من المطالب المكتوبة من قبل سائر التلاميذ الآخرين. إن القراءة الدقيقة لجورج اشتاوت^٢ لمخطوطة نادرة وفريدة تعود إلى القرن الهجري السادس لتفسير مجاهد، تضع بين أيدينا المعلومات الآتية: إن الكاتب قد أخذ هذه النسخة من التفسير مباشرة عن شخصين من مشايخه، وكان كلاهما من الرواة الثقات، وبعد مدة من الزمن بعد انتهاء الدرس استفاد من كتابات ونسخ الآخرين من الذين يحضرون في مجلس الدرس من أجل إعداد نسخته الشخصية.

وفي ظل هذه الظروف لا يبدو ظهور الاختلاف الكبير في النسخ المختلفة أمراً يدعو إلى التعجب كثيراً. وذلك لأن المطالب المأخوذة بطريقة النقل الشفهي - على خلاف مجالس الإملاء - كانت تكتب بعد مدة على أساس مدونات مختلف الأفراد.^٣

(د) تحوّل آراء المحدثين؛ الغلبة التدريجية للنقل المكتوب

يرى غريغور شولر أن فهم فؤاد سزكين من رؤية إجناتس جولدتسيهر بشأن المخالفة الواسعة لكتابة الحديث وترك هذه الطريقة بين المسلمين في القرون الأولى، خاطئ. وقد أشار صائباً إلى أن جولدتسيهر - بالإضافة إلى الإشارة إلى كتابة الحديث في عصر النبي - قد ذهب إلى الاعتقاد بأن النزاعات بين أنصار النقل الشفهي وأنصار النقل المكتوب إنما كانت تعبر في الغالب عن نزاعات نظرية، ولم يكن لهذه النزاعات أي تأثير على الأسلوب المقبول عموماً في كتابة الحديث.^٤ ومن خلال الدراسة الدقيقة التي قام بها غريغور شولر للروايات الخاصة بالمخالفين للنقل المكتوب، أثبت أن العلماء في الحاضرتين الروائيتين المهمتين في العراق - وهما: البصرة والكوفة - كانوا يؤكدون أكثر من غيرهم على النقل الشفهي

١. ابن حبان البستي، محمد، الثقات، ج ٧، ص ٥، ١٣٩٣ هـ.

2. Georg Stauth (1942)

3. Schoeler, *The Oral and the Written*, pp. 31 - 33, 71, 115, 176.

4. Ibid, p. 111.

للحديث، ولم يكونوا يعتمدون على مدوناتهم في نشر الأحاديث بين عامة الناس. تدريجياً، عندما تم نقل مركز المعرفة من هاتين المدينتين إلى مركز الخلافة، بغداد، تم التخلي عن طريقة قراءة الأحاديث من الحفظ. ولم يعد العلماء ينظرون إلى هذا الأسلوب بوصفه امتيازًا يحسب لصاحبه، بل وكانوا يرونه واحدًا من أسباب وقوع المحدثين في الخطأ. لقد كان هذا التحول أمرًا طبيعيًا؛ إذ كانت المطالب قد بلغت حدًا من الكثرة بحيث لم يعد ضبطها في الحافظة والذاكرة أمرًا ممكنًا من الناحية العملية. وقد بدأ هذا التغيير والتحول في الرؤية أولاً بين المحدثين في الشام،^١ وكان للحكومة دور هام في هذا الشأن أيضًا. وبعد وفاة عمر بن عبد العزيز، لم يكن هناك سوى النزر القليل من الصحابة الذين يمكنهم نشر الأحاديث التي كان من شأنها أن تؤدي إلى فضح جهاز السلطة والحكم والكشف عن ماهيته الحقيقية، ومن هنا فقد فترت الضغوط التي كانت تفرض على كتابة الأحاديث. وبعد ذلك صار الأمويون يعملون على إعداد مجموعات روائية خاصة بهم؛ ليستفيدوا منها بوصفها أداة لضمان مآربهم السياسية. ومن هنا قال الزهري: «كنا نكره كتابة العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا أن لا نمنعه أحدًا من المسلمين».^٢ وجاء في خبر آخر عنه: «استكتبني الملوك فأكتبهم؛ فاستحييت الله إذ كتبها الملوك ألا أكتبها لغيرهم».^٣

وأما في خارج الشام - ولا سيما في البصرة والكوفة - فقد كان العلماء يخالفون كتابة الحديث بطريقتين، وهما أولاً: ظهر عدد كبير من الروايات في معارضة الضبط المكتوب للأحاديث. وثانياً: مخالفة تدوين الأحاديث بأمر من الأمويين، والتأكيد غالباً على نقل الحديث عن حفظ.

لقد عمد غريغور شولر - في تأريخه روايات النهي عن كتابة الحديث - إلى الاستفادة من تحليل الإسناد من قبل جوزيف شاخت و غوتيه جوينبول،^٤ ومن خلال رسم جميع طرق نقل هذه الأحاديث، والتعرف على الحلقة المشتركة أو الراوي المشترك، حدد زمن ظهور هذه الروايات في فترة وفاة عمر بن عبد العزيز - أي في أواخر القرن الهجري الأول وبداية القرن

1. Ibid, p. 115 – 116.

٢. الصنعاني، المصنف، ج ١١، ص ٢٥٨.

٣. ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، ج ١، ص ٧٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨ هـ.

4. Gualtherüs (Gautier) Hendrik Albert Juynboll (1935 - 2010).

الهجري الثاني - وعلى الرغم من أنه - خلافاً لجوزيف شاخت وغوتيه جوينبول - لا يعتبر الراوي المشترك مختلفاً للحديث بالضرورة، فقد صرّح قائلاً بأن النتائج الحاصلة من هذا الأسلوب التحليلي، لا تستتبع نتائج قطعية. إن أكثر هؤلاء الرواة المشتركين هم من أهل البصرة والكوفة والمدينة، وإن الروايات المنسوبة إلى الصحابة وحتى بعض الروايات المنسوبة إلى التابعين، أقدم من الروايات المنسوبة إلى النبي الأكرم ﷺ بشأن النهي عن كتابة الحديث.^١ إن أسباب اعتراض هؤلاء العلماء على تدوين الأحاديث في الشام - من وجهة نظر غريغور شولر - عبارة عن:

١. معارضة أهل العراق وسكان المدينة [المنورة] للأمويين. ففي خارج الشام لم يكن الناس يتفاعلون مع الروايات التي يتم تدوينها ونشرها في الشام بأمر من الأمويين، بل وحتى الزهري كان يتم اتهامه باختلاق الأحاديث لصالح الأمويين.
٢. السبب المحتمل الآخر هو أن العلماء كانوا يخشون - في العصر الذي كانت كثرة الفرق الكلامية تهدد الاتحاد الإسلامي بشدة - أن يؤدي السماح للفرق المذهبية والسياسية أو آحاد العلماء بكتابة الحديث إلى مفاخرة هذه الاختلافات، وزيادة الطين بلة.
٣. يمتثل أن يكون المحذّثون في البصرة - وهم من المتكلمين عموماً - يؤثرون الروايات الشفهية؛ لأنها أكثر مرونة في الدفاع عن آرائهم وردّ عقائد الآخرين، ولها جدوائية أكبر بالمقارنة إلى الأحاديث والروايات المكتوبة. فإن تلاعب في التعاليم التي يتم نقلها وحفظها بشكل شفهي يكون هو الأسهل، وذلك من خلال إضافة شيء أو حذفه بشكل متحيز، أو العمل على تحريفها ولا سيما الاختلاق الصريح للحديث.^٢

الدروس المكتوبة أو الكتب الحقيقية

لقد تمّ التمييز الدقيق في اللغة اليونانية من خلال وضع مصطلحين مختلفين بين المفكرات الشخصية التي يُعدّها الأستاذ من أجل الاستذكار أثناء إلقاء الدرس، والأعمال الأدبية التي

١. فيما يتعلق بأسلوب تحليل السند، ومصطلح الحلقة المشتركة والتفاسير المختلفة للحلقة المشتركة، انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب.

2. Schoeler, *The Oral and the Written*, pp. 126 - 127.

يتمّ تأليفها وتنقيحها على أساس القواعد المنهجية المعيّنة. ويُسمّى النوع الأول بـ «الهيبومنيا»^١، ويُسمّى النوع الثاني بـ «السينغراما»^٢،^٣ وأما في اللغة العربية فلا وجود لمثل هذا التمايز.^٤ يقول غريغور شولر - من خلال ذكره نهاذج عن الفهرست لابن النديم (م: ٤٣٨ هـ): إن كتاب التراجم والفهارس العرب كانوا نادرًا ما يفرّقون بين هذين المسارين؛ أي إعداد المفكرات الدراسية والمدوّنات الشخصية من جهة، وتأليف الكتب الحقيقية من جهة أخرى.^٥

وقد قال من خلال الإشارة إلى أن كلمة الكتاب في المراحل الأولى كانت - باستثناء بعض الموارد التي يُشار فيها إلى القرآن الكريم - تستعمل عادة بمعنى «الشيء المكتوب»، و«المفكرات» و«المدوّنات» وغيرها فقط، ولم تكن تشير بشكل عام إلى الكتب الحقيقية. إن المصادر المكتوبة لمؤلفي الجوامع والمصادر الأولية كانت في الغالب على شكل متون غير رسمية ومجموعة مرتّبة من المدوّنات والدفاتر. وقد تنبّه بعض المستشرقين قبل غريغور شولر إلى هذه النقطة. لقد كان ألويس شبرنجر هو أول مستشرق يبحث في مسألة النقل الشفهي في قبال النقل المكتوب، وقال: «يجب علينا أن نميّز بين المفكرات ودفاتر الدرس والكتب المنتشرة». وقال هربرت هورست^٦ في بحثه حول تفسير الطبري: «إن مصادر تفسير الطبري كانت في الغالب عبارة عن الدروس المكتوبة لإسعاف الذاكرة».^٧

يقول شولر لم يكن العلماء المسلمون حتى أواخر القرن الثاني للهجرة، بل وحتى أوائل القرن الثالث للهجرة يضيفون الشكل النهائي والثابت على آثارهم. وهذا الكلام لا يعني أنهم أو تلاميذهم لم يكونوا يمتلكون مسائل مكتوبة بوصفها مفكرات يستعينون بها في إلقاء الدروس أو مساعدة الذاكرة بغية استذكار الطالب عند الحاجة. كما لا يتنفي هذا الاحتمال

1. Hypomnema

2. Syngamma

3. Schoeler, *The Oral and the Written*, p. 46.

4. Ibid, p. 79.

5. Ibid, pp. 35 – 177.

6. Heribert Horst (1925-2012)

7. Schoeler, *The Oral and the Written*, p. 176.

القائل بأن الأستاذ أو شخص آخر قد أعدّ نسخة منقّحة بالكامل عن دروسه. ومع ذلك أن العلماء لم يكونوا في الغالب يتركون كتباً منقّحة بوصفها النسخة النهائية والأخيرة المشتملة على مطالبهم. من ذلك أننا نقرأ - على سبيل المثال - أن مالك بن أنس كان يفضل أن يقوم التلاميذ بقراءة كتابه الموطأ عليه (أسلوب القراءة). وكان في بعض الأحيان يقرأ الكتاب على التلاميذ بنفسه (طريقة السماع)، وفي بعض التقارير أن الأستاذ كان يضع النسخة التي راجعها بنفسه تحت تصرّف تلاميذه (أسلوب المناولة). إن هذه التقارير تثبت أنه قد كتب نسخاً من كتابه بنفسه أو استنسخها الآخرون له قطعاً. ومع ذلك فإنه لم يحدد الشكل النهائي للموطأ، ولم يعمل على إعداد نسخة رسمية تكون هي المبنى والمرجع والإمام للنسخ الأخرى المختلفة. وفي الحقيقة فإن النسخ المختلفة للموطأ إنما هي ضبط للدروس المختلفة التي تمّ إلقاؤها في مراحل مختلفة إما على طريقة السماع أو على طريقة القراءة، وتشير إلى اختلافات كبيرة.

إن هذا المسار يشبه الطريقة المتداولة حالياً في الجامعات المعاصرة؛ حيث يضع الأستاذ المطالب تحت تصرّف التلاميذ على شكل كراسات، ويعمل على إعادة النظر فيها، ولكنه في الغالب لا يطبع كتاباته على شكل كتاب منقح. ولكن التلاميذ يمكنهم أن يعملوا على تنقيحها بعد موت الأستاذ. وإن دروس فريدريش هيغل^١ و فرديناند دو سوسير^٢ من مصاديق هذا الأسلوب. لو أن الأستاذ كان قد وهب دروسه المكتوبة أو تمّ العثور على النسخة المنقّحة بين كتاباته، يمتثل إلى حدّ كبير أن تكون مبنى للتلاميذ في تنقيح المطالب. وفي غير ذلك يكتفي التلاميذ بكتاباتهم.

ولكن هناك شواهد موثوقة تثبت أن بعض العلماء كانوا منذ المراحل الأولية - خلافاً للتصوّر الشائع - يضيفون الشكل النهائي والأخير على كتابهم أو نسخة واحدة منه في الحدّ الأدنى. وبعبارة أخرى: كانوا يعملون على إعداد كتب بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن النماذج على ذلك الكتاب الكبير لابن إسحاق (م: ١٥٠ هـ) في التاريخ، ومجموع أشعار

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

2. Ferdinand de Saussure

المفضّل الضبّي (م: ١٦٤ هـ) بعنوان المفضليات، حيث تمّ إعداد كلا هذين الكتابين بأمر صادر عن الخليفة العباسي المنصور الدوانيقي. ثم انتشرت هذه الكتب لاحقاً من طريق مجالس الدرس، وبسبب هذه الأساليب في إلقاء الدروس من قبل الأساتذة، وأساليب التلاميذ في ضبط المطالب، وصلتنا من هذه الآثار نسخ مختلفة. بيد أنه وعلى كل حال فإن نقلها على أساس المعتقدات التي كانت سائدة آنذاك إنما كان يجوز فيما لو قرئت على الكاتب أو على شخص له طريق إلى الكاتب. إن هذه الموارد تشبه أسلوب تلك الطائفة من الأساتذة المعاصرين الذين ينشرون كراساتهم الدراسية على شكل كتب، بيد أن هذا الأمر لا يمنع الأستاذ من إلقاء هذه المطالب في الدروس اللاحقة بأشكال مختلفة ومصحّحة^١.

وبعد أن ذكر غريغور شولر نماذج أخرى عن الهيومنيا والسينغراما في العلوم الأخرى من قبيل القراءات والنحو^٢ عدّد دوافع مختلفة لاتجاه العلماء نحو نشر تعاليمهم على شكل كتب منقّحة (سينغراما)؛ ومن بينها أولاً: المواجهة مع الحركات المبتدعة والفرق. إن هذا العامل كان سبباً في ظهور أفدّم الكتابات الكلامية، من قبيل: رسالة في القدر المنسوبة للحسن البصري، وكتاب الإرجاء المنسوب لمحمد بن الحنفية. وثانياً: رغبة الخلفاء وأجهزة السلطة بتدوين سياساتهم، وكان هذا الدافع وراء تأليف كتاب الخراج لأبي يوسف (م: ١٨٢ هـ). والدافع الثالث: رغبة السلطات في الحصول على مطالب من قبيل، القرارات التاريخية والشعر وقراءات القرآن وغير ذلك مما كان العلماء يكتفون بإلقائه في مجالس الدرس^٣.

كيفية نشر الآثار ودور الرواة

عندما يتخذ المتن شكل كتاب حقيقي (سينغراما)، كان من الممكن نقله في حلقات الدرس بشكل شفهي (على طريقة السماع والقراءة)، كما يمكن له أن يوجد على شكل نسخة مخطوطة خارج هذه الحلقات^٤. وكانت هذه الآثار في مسار النقل تطراً عليها اختلافات

1. Schoeler, *The Oral and the Written*, pp. 34, 71, 78, 79.

2. Ibid, pp. 49, 72, 78, 79.

3. Ibid, pp. 72 – 73, 81.

4. Ibid, pp. 34, 56, 57.

جزئية أو كلية تميّزها من التقرير الذي أعدّه الأستاذ بنفسه.^١

يرى غريغور شولر أن من بين المعطيات والنتائج الذكية التي توصل إليها فؤاد سزكين، تقديم أسلوب للتمييز بين طائفتين من العلماء المختصين بنقل الآثار، ويقوم هذا الأسلوب على المقارنة المنهجية المنظمة. وكانت الطائفة الأولى من هؤلاء العلماء هم المدوّنون أو المؤلفون الذين يجمعون المطالب من مصادر متنوّعة - (يذهب فؤاد سزكين إلى الاعتقاد بأن جميع هذه المصادر كانت مكتوبة) - والطائفة الثانية هم الرواة الذين كانوا ينقلون هذه الجوامع في حلقات الدرس.

يذهب غريغور شولر إلى التأكيد بأن التمييز الدقيق بين الكتّاب والرواة - في المرحلة الأولى في الحدّ الأدنى - لم يكن ممكناً. ففي الحدّ الأدنى كان أغلب الرواة حتى القرن الثالث للهجرة يعملون على تلخيص أو إصلاح النصوص والمتون التي ينقلونها، أو يضيفون إليها بعض المطالب، وبشكل ما كانوا مؤثرين في تبلور الآثار إلى حدّ كبير.^٢ وأخذت هذه التعديلات بالإضافة والتلخيص تقلّ شيئاً فشيئاً حتى توقفت في منتصف القرن الرابع للهجرة بشكل كامل. وبطبيعة الحال فإن هذه القاعدة ليست على إطلاقها، حيث تسللت بعض الإضافات في القرون اللاحقة من قبل الرواة إلى «المتون الثابتة» أيضاً. فكان التلاميذ في بعض الموارد يكتبون شروح الأستاذ على هامش نسختهم أو بين السطور، وكان من الممكن لهذه الشروح والإضافات أن تتسلل في الاستنساخات اللاحقة إلى المتن الأصلي. والشاهد الآخر على دور الرواة في انتقال الآثار هو نسبة عناوين خاصة متشابهة في التراجم والفهارس - ولا سيّما منها فهرست ابن النديم - إلى مصدرين ومرجعين من جيلين مختلفين. وهذا الأمر يثبت أن جيلاً أو جيلين من العلماء كانوا يعملون على أثر واحد.^٣

إن استفادة العلماء في حلقات الدرس من الكتب الحقيقية (السينغراما)، قد أدّت إلى تبلور

1. Ibid, p. 35.

٢. لقد أشار غريغور شولر إلى أعمال متعددة كان الرواة - بشكل وآخر - مؤثرين في تغيير النسخة الأصلية منها، من قبيل: تفسير مجاهد، وأخبار مكة المشرفة للأزرقي (م: منتصف القرن الثالث للهجرة)، والنوادر في اللغة الذي تعود نواته الأصلية إلى أبي زيد الأنصاري (م: ٢١٥ هـ). انظر الهامش التالي.

3. Schoeler, *The Oral and the Written*, pp. 36 - 39, 50, 56 - 58, 175, 178.

ظاهرة جديدة، وهي سلسلة رواة الكتاب؛ بمعنى السلسلة التي توصل صاحب نسخة من الكتاب إلى الكاتب الأصلي. وفي هذا المورد نجد الإسناد الذي كان يستعمل بالأصالة في الأحاديث والأخبار المفردة فقط، أخذ يُستعمل بالنسبة إلى مجموع الكتاب. ونشاهد هذه الظاهرة في الكتب الخاصة بحقل الحديث والفقه والتفسير والتاريخ واللغة وحتى الطب أيضًا. لقد ظهرت سلسلة رواة الكتاب في آثار من قبيل: الكتاب لسيويه، الذي لا يحتوي المطالب الموجودة فيه على سلسلة السند، كما ظهرت بالنسبة إلى الآثار التي يحتوي كل واحد من المطالب الموجودة فيها على سند مستقل، من قبيل: كتب الحديث والرواية.^١

إن التأثير الآخر الذي كان حلقات الدرس على أسلوب وطريقة نشر الآثار، هو أن الأستاذ كان في بعض الموارد يجمع أجزاء من أعماله التي تدور حول موضوع بعينه، ويعمل على شرحها وإيضاحها. وكان هذا الأمر يحصل حتى بالنسبة إلى الكتب التي اكتسبت شكلاً ثابتاً أيضًا. إن الشكل الذي حصلت عليه هذه المطالب في مسار الاستعمال في حلقات الدرس، وتسلفت في نهاية المطاف إلى التأليفات التي وصلت إلينا، يختلف بشكل وآخر عن شكلها الأصلي.^٢

النقل المسموع أو النقل الشفهي

يذهب غريغور شولر - من خلال الإشارة إلى أننا لا نعثر أبدًا في المصادر العربية الكلاسيكية على عبارات من قبيل: «مشافة - الرواية الشفهية» أو «كتابة - الرواية المكتوبة» التي تعني على التوالي ما يرادف النقل الشفهي والنقل المكتوب بشكل دقيق للإشارة إلى كيفية نقل العلوم، وإن ما نراه في المتون والنصوص من التعبير بـ «الرواية المسموعة»، والذي تمت ترجمته بالرواية الشفهية من طريق الخطأ - إلى القول:

«إن هذا التعبير يؤكد على هذه النقطة وهي أن التلميذ قد سمع المطالب، ولم يكتف بمجرّد استنساخها فقط. إن مسألة أن الأستاذ كان يلقي دروسه من المفكرات المكتوبة أو

1. Ibid, p. 50.

2. Ibid, pp. 38 - 39.

من ذاكرته، أو أن التلميذ كان يكتب المطالب في حلقة الدرس نفسه، أو أنه كان يحفظها أولاً ثم يكتبها لاحقاً، لا يحظى بالكثير من الأهمية، أو أنه لم يتمّ بيانه في هذه العبارة»^١. إن الكثير من الاعتراضات على كتابة العلم تكتسب في ضوء هذه الرؤية معنى جديداً. وفي الحقيقة فإن العلماء إنما كانوا يعارضون الكتابة البحتة خوفاً من انتشار ظاهرة أخذ العلم من مجرد الكتب، من دون الاستعانة بتوضيح وشرح الأستاذ؛ الأمر الذي من شأنه أن يؤدّي إلى الكثير من سوء الفهم والأخطاء في تحصيل ونقل العلوم، ولم يكونوا يخالفون أصل الكتابة. وبالتدرّج شاعت ظاهرة الكتابة على المستوى العملي، ولم تبق هناك مكانة للاعتراض على الكتابة إلا في حقل الأبحاث النظرية في أندية العلماء. وفي بعض حلقات المحدّثين لم يعد الإلقاء عن حفظ - الذي كان يُعدّ نوعاً من المهارة والحذق - أمراً مطلوباً، وأخذت القراءة الحرّة منذ فترة تعدّ واحدة من الأمور التي تؤدّي إلى الأخطاء والاشتباهات. وعلى الرغم من ذلك فقد أدّى تأكيد العلماء على وجوب أخذ العلوم بطريقة السماع أو القراءة، والاعتبار الكبير الذي كانوا يصفونه على هذا الأمر، إلى تظاهر العلماء بأنهم إنما حصلوا على علومهم بهذه الطرق، وليس من طريق استنساخ الكتب. وفي حقل الشعر كان الشعراء يخشون حتى من أن يطلع الآخرون على قدرتهم على القراءة والكتابة.^٢

ارتباط الوثيقة مع تدوين المصادر وكتابتها

كما سبق أن ذكرنا فإن بعض المسشرقين قد استندوا من أجل إثبات التشكيك في وثيقة المتون الروائية والحديثية إلى النقل الشفهي للحديث في القرنين الأولين. يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن الإدراك الصحيح لأساليب النقل في النظام التعليمي الإسلامي، يحول دون وقوعنا في مطبّ آخر، وهو ربط أسلوب النقل بمسألة الوثيقة. من الواضح أن وقوع الاختلاق في المتون والنصوص المكتوبة بسهولة ووقوع الاختلاق في النقل الشفهي؛ وعلى هذا الأساس فلا النقل الشفهي يعدّ بالضرورة دليلاً على عدم الوثيقة، ولا النقل المكتوب يُعدّ دليلاً على الوثيقة.

1. Ibid, p. 41.

2. Ibid, pp. 68 – 70.

وقد أشار شولر في نقد رؤية بعض الباحثين الجدد الذين يربطون النقل المكتوب بمسألة الوثيقة، إلى رأي العلماء المسلمين الذين كانوا يُشككون في اعتبار المطالب التي تم أخذها بمجرد طريقة النقل المكتوب، وإنما كانوا يعتبرون مجرد ما تم أخذه من طريق السماع فقط. إن التشكيك في اعتبار المصادر المكتوبة لم يكن سببه مجرد الملاحظات الاعتقادية، وإنما كان هو الخشية من وقوع الكتاب في الخطأ، والتفاسير الخاطئة أو الاستناد إلى المسائل المختلفة، فهذه الأمور هي الأخرى لها دخل في هذا الأمر أيضًا. ومن هنا فإنهم كانوا يؤكدون على أن الذين يأخذون علمهم من الدفاتر والقراطيس فقط، يقعون في الخطأ، وذلك بسبب عدم اطلاعهم على الرواية المسموعة. إن هذا الاستدلال - بالنظر إلى خصائص الخط العربي الذي كان يُكتب آنذاك من دون تنقيط في الأعم الأغلب - استدلال متقن.¹ كما يمكن الوقوف على أهمية أخذ العلم من الأستاذ، من خلال عناوين «المصحفي» و«الصحفي» التي كانت تطلق على من يمتهن الكتابة على سبيل الذم والاحتقار. وقد ظهرت في حقل قراءة القرآن جماعة باسم «المُصحفيّون» على غرار «الصُحفيّون» في سائر العلوم. وكان هؤلاء يأخذون علومهم من الدفاتر والكتب فقط، وليس من طريق السماع. وكان العلماء يجذرون الناس من هذه الجماعة.² إن هذه التحذيرات لا تقتصر على حقل العلوم الدينية

1. Ibid, pp. 42, 181.

٢. ورد في الكتب الخاصة بأساليب وضوابط أخذ العلم (مثل المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي، والكفاية للخطيب البغدادي)، أو الكتابات الخاصة بكيفية تسلل التصحيف إلى الآثار (من قبيل: أخبار المصحفين وتصحيفات المحدثين وكلاهما لأبي أحمد حسن العسكري)، تحذيرات من سليمان بن موسى (م: ١١٩ هـ) بعبارات مختلفة بشكل وآخر، من قبيل: «لا تأخذوا الحديث عن الصحفيين، ولا تقرأوا القرآن عن الصحفيين» (ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج ٢، ص ٣١)، و«لا تقرأوا القرآن على المصحفين ولا تحملوا العلم عن الصحفيين» (الرامهرمزي، حسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجاج خطيب، ص ٢١١، دار الفكر، ١٤٠٤ هـ)، و«لا تأخذوا القرآن من المصحفين ولا العلم من الصحفيين» (العسكري، أبو أحمد حسن بن عبد الله، أخبار المصحفين، تحقيق: صبحي بدرى السامرائي، ص ٣٢، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦ هـ؛ العسكري، أبو أحمد حسن بن عبد الله، تصحيفات المحدثين، تحقيق: محمود احمد مير، ج ١، ص ٦، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٤٠٢ هـ)، و«لا تأخذوا العلم من الصحفيين» (الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص ١٩٤). إن هذه النماذج التي تعكس نقلاً لكلام واحد بتعبيرات مختلفة

فقط، وإنما تُرى في الحقول الأخرى من قبيل الشعر والطب أيضًا.^١ يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن هذه التحذيرات تشير تلويحًا إلى أن أسلوب النقل المكتوب كان شائعًا في مختلف حقول العلم، رغم أنه كان يواجه بعض الاعتراضات عليه.^٢ وقد رأى أن تأكيد العلماء المسلمين على وجوب النقل المكتوب بالإضافة إلى النقل المسموع مستلهم من الآية رقم ٢٤٢ من سورة البقرة التي ورد فيها الأمر بوجوب كتابة الدين بالإضافة إلى اتخاذ الشهود على ضبط المكتوب في هذا الشأن. إن هذه الآية تثبت أن السند المكتوب يُعدّ أداة ناجعة لمساعدة الذاكر، والتي تؤدي إلى استذكار الطرفين لصيغة المعاملة وشرائطها وكيفيةها. ولكن بالإضافة إلى ذلك تعدّ الشهادة الشفهية ضرورية في تأييد الوثيقة والسند المكتوب أيضًا.^٣

يُشير غريغور شولر إلى أنه في القرون الوسيطة ومن خلال تبلور «النظام الدراسي»، أو بعبارة أخرى: آلية السماع والقراءة؛ حيث كان كل من النقل الشفهي والنقل المكتوب مكملًا للآخر، قد تبلور نظام آخر يمكن له - من وجهة نظر علماء ذلك العصر - أن يشمل على انتشار ونقل موثوق ومعتبر للعلوم.^٤ وقد كتب - من خلال الاستناد إلى نتيجة أبحاث

توضح - على أفضل وجه - كيفية تسلل التغييرات إلى أصل كلام أو نص واحد، وذلك في الآثار التي تمّ تأليفها في الأساس حول ضوابط أخذ العلم أو كيفية تسلل ظاهرة التصحيف إلى المتون.

١. إن من بين النماذج الملفتة التي تشير إلى الاختلاف في أوجه النظر بين العلماء حول أساليب أخذ العلم؛ جواب ابن بطلان (م: ٤٥٨ هـ) عن ابن رضوان (م: ٤٣٥ هـ). لقد كان ابن رضوان عالمًا مسلمًا أخذ علم الطب من الكتب، وكان قد ألف كتابًا في رجحان تعلم علم الطب من الكتب على التعلم على يد الأساتذة. وقد ذكر بالطبيب النسطوري ابن بطلان في الفصل الأول من المقالة المصرية في الإجابة عنه أدلته، ليثبت أنه لو سلمنا المساواة بين تلميذين في القدرة على التعلم، فإن الذي يقرأ عند الأستاذ يتمّ فهمه بشكل أفضل وأيسر من الذي يتمّ أخذه من الكتب مباشرة. وبعد ذكر غريغور شولر لأدلته السبعة، يصرّح بأن الدليل السادس والسابع شكل مبسط عن أدلة علماء الحديث واللغة القائلين بأن الحديث والشعر يجب عدم الاقتصار على استنساخها من الدفاتر والقرايس فقط. انظر:

Schoeler, *The Oral and the Written*, pp. 58 - 60.

2. Ibid, p. 80.

3. Ibid, pp. 82 - 83.

4. Ibid, p. 42.

المستشرقين حول مصادر المؤلفين للجوامع الحديثية والروائية، من أمثال: البخاري، والطبري، وأبي الفرج الإصفهاني، وابن عبد ربّه (م: ٣٢٨ هـ) - قائلًا:

«بالنسبة إلى المؤلفين للجوامع الروائية، لم تكن النسخ المخطوطة التي يمتلكونها من كتب المؤلفين السابقين، وكانوا يتقلون عنها أو يستنسخون منها - أي: الطالب التي كانوا ينقلونها بطريقة الوجداء والكتابة وغيرها - لم تكن تلعب دورًا كبيرًا من الناحية الكمية أو الكيفية. إن عدد وأهمية الروايات - التي كانوا قد حصلوا عليها من دروس المشايخ مباشرة، أو من طريق المفكرات الشخصية أو مفكرات سائر التلاميذ الآخرين أو عن كتابات المشايخ أو استنساخ نسخهم المكتوبة - كان أكثر وأكبر»^١.

يمكن التعرف على هذه الروايات من خلال الألفاظ الواردة في أسانيدھا والتي تثبت الأخذ عن الاستاذ، من قبيل: «حدّثني» و«أخبرني». إذ أن الأشخاص الذين كانوا يحضرون في مجالس الدرس هم وحدهم الذين كان يُسمح لهم بنقل الطالب إلى الآخرين بعبارة «حدّثني» و«أخبرني»^٢. كما يذهب غريغور شولر - استنادًا إلى جيمس بيلامي^٣ - إلى الاعتقاد بأن الأسباب الأصلية لتلف الآثار القديمة، تكمن في رغبة المدوّنين للجوامع في الحصول على امتلاك الطالب بعد تنقيحها وغربلتها، أي: كما كانوا يحصلون عليها في حلقات الدرس. وفي هذه المجالس كان يتم فصل المسار المستمر لانتقاء الصحيح من الفاسد. إن من بين الأدلة والشواهد على هذه الرغبة، الأسفار التي كان يقوم بها بعض الأشخاص لغرض طلب العلم، والتي كانت في الغالب وإلى فترة طويلة تعدّ ضرورية من أجل الحصول على مطالب خاصّة. إن الوصول إلى الكثير من المصادر الأولى إنما كان ممكنًا من طريق الحضور في حلقات دروس المشايخ الذين سبق لهم أن قاموا بجمع هذه الطالب في دفاترهم ومدوّناتهم^٤.

وعلى الرغم من إعلان الكتابة عن انتصارها من الناحية العملية في الثقافة الإسلامية

1. Ibid, pp. 37 – 38.

2. Ibid, p. 57.

3. James A. Bellamy.

4. Ibid, pp. 37 – 40, 56 – 58.

- كما هو الحال بالنسبة إلى الثقافة الإغريقية واليهودية^١ - بيد أن العلماء المسلمين واصلوا الاعتقاد بأن الكتابة في نقل العلم (والدليل الحقوقي المعترف) يجب أن يلعب في الحدّ الأقصى دورًا مساعدًا. إلى فترة ظهور الكتب الحقيقية على نحو ما نعرفه، وحتى بعد هذه المرحلة كان الأسلوب المعترف في نقل العلم - (من الناحية النظرية في الحدّ الأدنى) - هو السماع والقراءة، وهو الأسلوب الذي يستلزم الارتباط المباشر بين التلميذ والأستاذ. وفي المراحل اللاحقة كانت هناك ظاهرة تكشف بوضوح عن ترجيح كفة النقل المسموع الذي يقع في النقطة المقابلة للأسلوب الشائع في الاستساح البحث والصرف من الكتب؛ وتلك الظاهرة هي نظام الإجازة. والأسلوب المؤلف الآخر هو إضافة الإسناد إلى مقدمة المخطوطات الخاصة والمعترية جدًّا، والتي تشتمل في الغالب على آثار دينية، ولكنها قد تشتمل في بعض الموارد على مصادر غير دينية أيضًا. لقد كان الاعتقاد يقوم على أن هذا الإسناد يربط المالك الأخير للنسخة المخطوطة بسلسلة متصلة من الرواة الثقات - الذين أخذوا هذا الكتاب من طريق السماع - بالكاتب.^٢

حفظ وتدوين الحديث عند الشيعة

فيما يتعلق بالمنع المشدّد من كتابة الحديث بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ، واستمرار التداعيات التي ترتبت على ذلك حتى نهاية القرن الهجري الأول، بالإضافة إلى الصحابة الذين واصلوا نقل وكتابة الحديث، فإن الالتفات إلى تيار التشيع - الذي لم يعبأ أبدًا بهذه الأوامر الحكومية - يحظى بأهمية بالغة في الإدراك والفهم الصحيح لتاريخ الحديث وحفظ وتدوين السنة

١. إن من بين النقاط التي أشار لها شولر أنواع الشبه القائم بين الأنظمة التعليمية المختلفة في الفترة الإغريقية والسنة اليهودية، ورواية الشعر في العصر الجاهلي وبين نقل العلوم في المرحلة الإسلامية. يمكن الإشارة - على سبيل المثال - إلى شبه البنية الإسلامية بمجالس الدرس في أواخر المرحلة الإسكندرية، والشبه القائم بين اعتراض العلماء اليهود والمسلمين على نشر التعاليم المكتوبة بين الناس، وليس أصل الكتابة، والشبه القائم بين استدلال سقراط والعلماء المسلمين حول نقاط ضعف المتون والنصوص المكتوبة. للوقوف على هذه الموارد وسائر الموارد الأخرى، انظر:

Ibid, p. 42 - 43, 46 - 49, 112 - 113, 182 - 186.

2. Ibid, pp. 82 - 85, 200.

النبوية. لقد خصص النجاشي الفصل الأول من كتابه في التعريف بآثار الشيعة المكتوبة تحت عنوان «ذكر الطبقة الأولى» بتعريف سته من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام من الذين كانت لهم بعض الكتب. وكان أولهم هو أبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أسلم في مكة، وكان يفخر على أقرانه من الصحابة بأنه بايع البيعتين (أي: بيعة العقبة وبيعة الرضوان)، وأنه قد صلى إلى القبلتين [بيت المقدس والكعبة المشرفة]،^١ وأنه قد هاجر ثلاث مرّات.^٢ وقد ألف كتاباً بعنوان «السنن والأحكام»، وهو يشتمل على أبواب من الفقه مثل: الصلاة والصوم والحج والزكاة، والقضايا. كما كان نجله علي بن أبي رافع بدوره قد ألف كتاباً في أبواب الفقه، مثل: الوضوء والصلاة وغير ذلك.^٣ وقد عمد السيد حسين المدرسي الطباطبائي على إعداد كتاب متمم للفصل الخاص بآثار الإمامية في المجلد الأول لكتاب فؤاد سزكين، وهو بطبيعة الحال يقتصر على التراث الشيعي المكتوب في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة. إنه استناداً إلى نظرية محمد مصطفى الأعظمي وفؤاد سزكين قد ذهب إلى الاعتقاد بأن قراطيس الحديث التي كان يكتبها الرواة الأوائل للحديث من الروايات الشفهية، والتي كانت تسمى بالجزء أو النسخة أو الأصل أو الصحيفة أو الكتاب، هي المصادر الرئيسة للمجموعات الحديثة اللاحقة الأكبر حجماً، وإن سند الروايات يشتمل على أسماء المدوّنين الأوائل للحديث. وقد عمد بالاستفادة من أسلوب فؤاد سزكين^٤ إلى التعريف بالآثار القديمة التي بقي عدد كبير من الروايات المنقولة عنها في الروايات التي جاءت بعدها.^٥

١. ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرب).

٢. وهي: هجرته إلى الحبشة بقيادة جعفر الطيار، وهجرته إلى المدينة المنورة، وهجرته الثالثة مع الإمام علي عليه السلام إلى مدينة الكوفة.

٣. النجاشي، أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي)، ص ٤ - ٩، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، ط ٥، قم، ١٤١٦ هـ.

٤. فيما يتعلق بهذا الأسلوب، انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب.

5. Modarressi, "Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature", pp. xiii -

آراء جوزيف شاخت

لقد عمد إجناتس جولدتسيهر إلى إحداث حالة من التشكيك والتردد في الاعتقاد الشائع والتقليدي، المتمثل في صحة جميع الأحاديث الموجودة في المصادر والجوامع الرسمية للحديث، بيد أن جوزيف شاخت بعد ذلك بستين سنة تقريباً ذهب إلى أبعد من ذلك وأدخل هذا الشك في مرحلة أوسع. فعلى الرغم مما كان يقوله إجناتس جولدتسيهر من الاعتقاد بوجود روايات أصيلة وصحيحة عن النبي الأكرم ولكنها - من وجهة نظره - غير قابلة للتمييز بسبب كثرة وقوع الاختلاق، كان جوزيف شاخت يذهب إلى القول: «علينا أن نتخلى عن هذه التصورات الاعتبارية التي تقول بوجود نواة موثوقة من الأخبار في بداية الأمر، وأنها تصل إلى عصر النبي ثم أضيف لها في المرحلة اللاحقة روايات مختلفة ومنحازة»^١.

التشكيك في وثاقة الروايات الفقهية

لقد ذكر جوزيف شاخت في كتابه (مبادئ الفقه الإسلامي) هذا الرأي القائل: إن الفقه والشريعة الإسلامي لا صلة لهما بالسنة النبوية أبداً، وإن إسناد الفقه إلى الأحاديث النبوية إنما هو من أصداء وغلبة سطوة المحدثين - ولا سيما آراء الشافعي - بين علماء القرن الثاني والثالث للهجرة^٢.

وقد ذهب شاخت إلى الاعتقاد بأن المذاهب الفقهية الأولى كانت تستند في الغالب إلى آراء واستنتاجات العلماء، ثم تمّ إسنادها إلى آراء الصحابة والتابعين لاحقاً. كان إرجاع

فيما يتعلق باستمرار كتابة وتدوين الحديث بين الشيعة، انظر: الحسيني الجلال، *تدوين السنة الشريفة*، ص ١١٣ - ١٩٥، وص ٥٦٣، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٦ هـ ش؛ مهدي راد، *تدوين الحديث*، ص ٢٣٧ - ٣٧٧. وفيما يتعلق بأنواع الآثار المكتوبة لدى الشيعة في مختلف العلوم وفي الحقول الحديثية والروائية المتنوعة في القرون المختلفة على أساس فهرست النجاشي والشيخ الطوسي، انظر: رجائي فرد، أبو الفضل، *ميراث مكتوب شيعه در پنج قرن نخست* (التراث الشيعي المكتوب في القرون الخمسة الأولى)، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٩٩ هـ ش.

1. Schacht, "A Revaluation of Islāmic Traditions", p. 30.

- طبعت هذه المقالة للمرة الأولى سنة ١٩٤٩ م.

2. Schacht, *The origins*, pp. 1 - 3

الروايات إلى الصحابة والتابعين شائعاً لدى الجيلين السابقين على الشافعي، وإما الإسناد إلى روايات النبي فلم يكن يحدث إلا نادراً، وكان ذلك بحكم الاستثناء. وبعد الغلبة التدريجية للمحدثين في منتصف القرن الثاني للهجرة وبجهود من الشافعي لإعلاء سنة النبي على روايات الصحابة والتابعين، اكتسبت الأحاديث النبوية لاستنباط الأحكام اعتباراً خاصاً. وعلى هذه الشاكلة فإن المذاهب الفقهية الأولى حيث لم تستطع الصمود أمام تيار المحدثين، أخذت تعمل على عرض آرائها ونظرياتها في إطار الأسانيد المختلقة للروايات التي يوصلونها إلى النبي.^١

ومن هنا فقد كان جوزيف شاخت يذهب إلى نتيجة مفادها: عدم إمكان القول بتوثيق أي حديث فقهي نبوي إلا إذا ثبت الخلاف، أو القول بأنه كان في الأصل موثقاً، أو أن هذه الروايات وإن كانت مبهمّة - إلى حدّ ما - إلا أنها تظهر انتسابها إلى عصر النبي أو الصحابة. بل يجب اعتبار هذه الروايات معبّرة عن الآراء والمذاهب الفقهية التي ظهرت وتبلورت في مرحلة ما بعد النبي والصحابة، وتمّ عرضها لاحقاً على شكل روايات منسوبة إلى النبي.^٢

آراء جوزيف شاخت حول السند

يمكن تلخيص آراء جوزيف شاخت بشأن السند، ضمن عدد من الأصول المهمّة، على النحو أدناه:

١. يرى جوزيف شاخت أن السند هو الأكثر اختلافاً من بين أجزاء الحديث،^٣ وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن توظيف السند بين المسلمين لم يكن شائعاً بين المسلمين قبل بداية القرن الثاني للهجرة. وقد كان شاخت - من خلال الإشارة إلى رواية عن ابن سيرين (م: ١١٠ هـ): «قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا لنا: سمّوا لنا رجالكم، فيُنظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»^٤ -

1. Ibid, p. 80, cf. pp. 3, 20, 55, 137.

2. Ibid, p. 149.

3. Ibid, p. 163.

٤. مسلم النيسابوري، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، ج ١، ص ١١، دار الفكر، بيروت.

يرى في مقتل الخليفة الأموي الوليد بن يزيد سنة ١٢٦ للهجرة مصداقاً للفتنة، وذلك في الأعوام الأخيرة من عمر الخلافة الأموية. إنه يرى أن هذا التاريخ يعود بشكل مرسوم إلى ما يُعرف بـ «العصر الذهبي القديم»؛ أي العصر الذي لم تكن فيه سنة النبي شائعة بعد.^١

٢. يذهب جوزيف شاخنت إلى الاعتقاد بأن كل رأي أو نظرية يتم السعي فيها إلى اكتساب المقبولية والاعتبار، وذلك من خلال إضافة سند إلى أشخاص مرموقين في صدر الإسلام، أي: النبي أو أحد الصحابة. إن هذا الاختلاق للسند كان يحدث في الغالب دون تدقيق، بحيث كانوا ينسبون رأياً واحداً إلى أشخاص مختلفين.^٢

٣. بالتوازي مع «اختلاق السند»، من طريق الوضع والتحريف، تم العمل على إصلاح الأسانيد وتحسينها، وقد تحقق هذا الأمر بطريقتين، وهما:

(أ) رفع النواقص من قبيل الانقطاع والإرسال؛ بمعنى أن السند الذي ورد في المصادر المتقدمة - من قبيل: الموطأ لمالك بن أنس - بشكل ناقص، تم ذكره في الجوامع والمصادر المتأخرة - مثل صحيح البخاري - بسند كامل. إن هذا الأمر يعبر عن إصلاح السنة في الفترة الزمنية الفاصلة ما بين مالك بن أنس والمؤلفين للكتب الروائية والحديثية اللاحقة.^٣

(ب) نسبة الرواية إلى مرجع أهم؛ بمعنى أن كل جماعة كانت - في خصم النقاش والنزاع المحتدم بين مختلف المذاهب الفقهية - تسعى إلى تقديم رأيها في إطار رواية منسوبة إلى مرجع أكثر اعتباراً. ومن هنا فإن الروايات التي كانت تنقل في بداية الأمر عن التابعي، أخذت تنسب في المراحل اللاحقة إلى الصحابة، وبعد ذلك صاروا ينسبونها إلى شخص النبي. وقد أطلق جوزيف شاخنت على هذه الظاهرة مصطلح «النمو العكسي^٤ للإسناد».° وكما سبق أن ذكرنا فإن إجناتس جولدتسيهر كان قد سمى هذه الظاهرة - بوصفها واحدة من تداعيات غلبة أصحاب الحديث - بتحويل الروايات الموقوفة إلى روايات مرفوعة.^٦

1. Schacht, *The origins*, pp. 36 - 37.

2. Ibid, p. 163.

3. Schacht, *The origins*, pp. 165 - 167.

4. Backward projection = backward growth.

5. Schacht, *The origins*, pp. 156, 157, 165.

6. Goldziher, *Muslim studies*, vol. 2, p. 159.

٤. إن من بين الظواهر الأخرى في تاريخ اختلاق السند من وجهة نظر جوزيف شاخت، هي ظاهرة تعدد الطرق؛^١ بمعنى اختلاق الرواة أو المزيد من المراجع لرأي أو حديث. وبذلك كان يتم نقل نص واحد بعدة أسانيد؛ لیتّم بذلك رفع نقيصة «الخبر الواحد».^٢

نقد آراء جوزيف شاخت

ليس هناك من شكّ أبداً في أن آراء جوزيف شاخت حول مسار تحوّل الفقه الإسلامي، مُستلهمة من آراء إجناتس جولدتسيهر في هذا الشأن، مع فارق أن شاخت قد أقام دراساته في الغالب من خلال التركيز على البحث والتحقيق في آثار الشافعي، والسعي إلى انتقاء شواهد من المصادر الإسلامية في تأييد نظرية إجناتس جولدتسيهر، وتجاهل جميع الشواهد الأخرى التي تخالف رؤيته. إلا أن شاخت كان - خلافاً لجولدتسيهر - يهتم بأسانيد الروايات أيضاً، ويعمل على توظيفها في تأريخ الروايات. وقد حظي عمله باستحسان كثير بسبب اشتغالها على أساليب متنوعة لتأريخ الروايات بالإضافة إلى ما ينطوي عليه من حسن التنظيم والمنهجية.^٣ إن نظريته الأهم - والتي هي «عدم ارتباط الفقه الإسلامي بسنة النبي» - تقف إلى الضدّ تماماً من رؤية المسلمين بشأن دور السنة النبوية في الشريعة والأحكام الإسلامية. إن رؤية المسلمين هذه تستند في الأساس إلى القرآن الكريم الذي يأمر المسلمين في الكثير من آياته باتباع النبي الأكرم ﷺ وإطاعته وامثال أمومر واجتناب نواهيهِ.^٤ لقد ألف العلماء المسلمون الكثير من الكتب حول مكانة السنة من التشريع، وهي تصلح بآجمعها في نقد النظرية الأصلية لجوزيف شاخت. لقد عمد محمد مصطفى الأعظمي إلى

1. Spread of Isnads

2. Schacht, *The origins*, p. 166.

3. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 3; Wansbrough, "Qurānic Studies: sources and Methods of Scriptural Interpretation", p. 179; Rippin, "Tafsir Ibn Abbās and Criteria for dating early Tafsir Texts", p. 61; Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xxiv.

٤. انظر على سبيل المثال: سورة آل عمران (٣)، الآيات: ٣٢، و١٦٩، و٤٠، و٨٣، و١٣٢؛ سورة المائدة (٥): ٩٢؛ سورة الحشر (٥٩): ٧.

نقد رؤية شاخت بأسلوب وتحليل علمي دقيق في كتاب له بعنوان (نقد مبادئ الفقه الإسلامي لشاخت). وإن بعض انتقاداته لجوزيف شاخت عبارة عن:

بداية استعمال السند

لقد ذكر الأعظمي في نقد جوزيف شاخت - القائل بأن السند من أكثر أجزاء الحديث عرضة للاختلاق - الكثير من الشواهد على إثبات توظيف السند واستعماله في حياة النبي الأكرم ﷺ. وقد ذكر أن أصحاب النبي ﷺ كانوا يعملون قطعاً على نقل أقوال أو أفعال النبي لسائر الصحابة الآخرين الذين لم يسمعوها تلك الأقوال ولم يشاهدوا تلك الأفعال. وعندما تكثر وسائط النقل فمن الطبيعي أن يذكر الراوي مصدره في رواية الخبر. وبذلك يتضح أن ذكر الوسائط - والذي اصطلح عليه لاحقاً تسميته بـ «السند» - كان قد بدأ في الحقيقة منذ عصر النبي الأكرم ﷺ، ثم اكتسب في العقد الرابع والخامس من القرن الأول للهجرة أهمية خاصة. وكان المسلمون يبذلون جهوداً حثيثة من أجل تعلم القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، وكانوا يأتون من أقصى بقاع العالم الإسلامي لرؤية الصحابة في بلدانهم وأخذ الحديث عنهم. ومن الطبيعي جداً بعد تعاقب الأجيال أن يزداد عدد رواة الحديث وطرق نقله. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن العدد الكبير للرواة وترامي أطراف الأقطار التي انتشر فيها الحديث بألفاظ متشابهة أو ذات المضمون والمحتوى الواحد، يجعل من تصوّر الاختلاق الكبير في الأسانيد أمراً بالغ الصعوبة إذا لم يكن مستحيلاً^١. إن السؤال المهم الذي يطرحه الأعظمي هو السؤال القائل: لو كانت الأسانيد مختلفة برمتها، فما الذي كان يحمل الوضعين إلى عدم ذكر خصوص الثقات في سلسلة أسانيدهم، فنراهم يروون عن الضعفاء أيضاً؟^٢

شروع ظاهرة السند

فيما يتعلق بعصر تداول ذكر السند بين المسلمين، يذهب الأعظمي - من خلال الإشارة

1. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 154-165; idem, *Studies in Early Hadith Literature*, p. 237.

2. Idem, *Studies in Early Hadith Literature*, p. 242.

إلى كلام ابن سيرين - إلى الاعتقاد بأن تحديد مصداق «الفتنة» من قبل جوزيف شاخت، ناشئ من رؤيته في مورد عدم وجود الأحاديث النبوية في القرن الهجري الأول. يقول الأعظمي:

«إن مقتل الوليد بن عبد الملك لم يكن يُنظر إليه في تاريخ الإسلام بوصفه نهاية للعصر الذهبي أبداً، وإن مصطلح العصر الذهبي إنما كان يُستعمل للتعبير عن انتهاء مرحلة الخلافة الراشدة. هذا بالإضافة إلى حدوث الكثير من الفتن قبل مقتل الوليد، من قبيل: الحرب بين عبد الله بن الزبير وعبد الملك بن مروان والتي وقعت سنة ٧٠ للهجرة. إلا أن الفتنة الأكبر كانت في الحرب بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية بن أبي سفيان، والتي لا تزال تداعياتها وتبعاتها قائمة بين المسلمين إلى يومنا هذا؛ بالإضافة إلى مقتل عثمان بن عفان الذي أدى إلى وقوع الفتنة، وكل ذلك حدث قبل مقتل الوليد»^١.

ثم قال محمد مصطفى الأعظمي في الختام: «لو كان شاخت يرى أن الاستعمال المتعارف والمنظم للسند يعود إلى بداية القرن الثاني، يجب عليه حتماً أن يقرّ بالاستعمال غير المتعارف له في القرن الهجري الأول من حين لآخر. وعليه يرد هذا السؤال القائل: حيث يرى جوزيف شاخت أن ظهور المذاهب الفقهية كان في القرن الهجري الثاني، ويرى أن المحدثين ينتمون إلى مرحلة ما بعد الفقهاء، فمن ذا الذي كان يستفيد من الإسناد في القرن الهجري الأول؟»^٢.

كما أبدى المستشرقون الآخرون آراء مختلفة عن جوزيف شاخت بشأن استعمال السند. فقد ذهب جوزيف هوروفتس^٣ - من خلال الإشارة إلى كلام إجناتس جولدتسيهر حول استفادة الزهري من «الأسانيد الجماعية»^٤ - إلى نتيجة مفادها أن الاستفادة من الأسانيد الأولية والمفردة يجب أن تعود إلى فترة سابقة على هذا التاريخ.

1. Azami, *On Schacht's Origins*, p. 168.

2. Ibid, p. 168.

3. Josef Horowitz

4. Collective Isnads

إن المراد من الأسانيد الجماعية هي الموارد التي تذكر فيها جميع الطرق المختلفة لنقل متن واحد.

يذهب جوزيف هوروفتس إلى عدم الاعتقاد بأن توظيف السند في المتون الروائية كان في فترة أبعد من الثلث الأخير من القرن الهجري الأول.^١ وأما جيمس روبسون فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنه في أواسط القرن الأول للهجرة حيث كان أكثر الصحابة قد فارقوا الحياة، كان الذين لم يروا النبي ينقلون عنه بعض الأمور، وكان من الطبيعي أن يسألهم الناس عن مرجعهم وسندهم. إن هذه الظاهرة وإن شهدت تكاملاً تدريجياً، ولكن لا شك في وجود عناصر من السند في كل مرحلة حيث يطالب به الناس. إن جيمس روبسون لا يرتضي المصداق الذي حدّده جوزيف شاخْت للفتنة، وقد ذهب بدوره - مثل محمد مصطفى الأعظمي - إلى الاعتقاد بأن الحرب بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية بن أبي سفيان قد خلقت شرخاً كبيراً بين المسلمين، ولا تزال آثارها مشهودة بينهم إلى يوم الناس هذا. ولكنه مع ذلك يرى أن هذه المرحلة تعدّ مرحلة مبكرة بالنسبة إلى رواج الأسانيد، وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن مصداق الفتنة يعود إلى الأعوام ما بين ٦٤ إلى ٧٢ للهجرة، أي الفترة الزمنية التي ادعى فيها عبد الله بن الزبير الخلافة في مكة، ووقع فيها تحت الحصار.^٢

متن واحد بأسانيد مختلفة

كان جوزيف شاخْت يذهب إلى الاعتقاد بأن عدم الدقّة في اختلاق السند قد أدّى إلى نسبة نظرية واحدة إلى أشخاص مختلفين. وقد عمد إلى ذكر ستة موارد - دون ذكر المتن - حيث تمت نسبة رواية واحدة في الموطأ إلى نافع (م: ١١٦ أو ١١٨ هـ)، وإلى سالم (م: ١٠٦ هـ)، وإلى نافع وعبد الله بن دينار (م: ١٢٧ هـ)، وإلى نافع والزهري.^٣ وقد ذكر الأعظمي هذه الروايات وبحث فيها واحدة واحدة، وطرح هذا السؤال القائل: ما الذي يدعو إلى اعتبار ذكر رواية وخبر واحد بل وحتى نظرية فقهية واحدة عن شخصين دليلاً على اختلاق سندها؟! ألم يكن لهؤلاء الأشخاص من وجود واقعي وخارجي؟ ألا يوجد هناك احتمال أن يكونوا قد حصلوا على معلومات متماثلة من عالم واحد أو عدد من العلماء، مع أن أكثرهم قد عاشوا في مدينة واحدة لما يقرب من ثلاثين

1. Horovitz, "The Antiquity and Origin of the Isnād", pp. 154 - 155.

2. Robson, "The Isnād in Muslim Tradition", pp. 169 - 170.

3. Schacht, *The origins*, pp. 163 - 164.

وأربعين سنة؟ أم أن موضوع الحديث لا يتناسب مع تلك المرحلة التاريخية؟ وبعد بيان أن الرواة المختلفين في الأحاديث ممن لهم متن متشابه، قد أخذوا معلوماتهم من مصدر مشترك، ذهب الأعظمي إلى اعتبار هذه الظاهرة شاهداً على دقة علماء القرن الثاني للهجرة في نقل الحديث.¹

يذهب محمد مصطفى الأعظمي إلى الاعتقاد بأنه حتى لو كانت هناك إشكالات في سند الأحاديث، إلا أن جوزيف شاخت لم يذكر أي دليل متقن، بحيث يؤدي بنا إلى فقدان الثقة بأكثر الرواة، أو أن لا نستند بعد ذلك إلى المصادر الروائية.²

الإصلاح والتحسين التدريجي للسند

إن هذا الاستنتاج من قبل جوزيف شاخت والذي استنتجه من بعض الأمثلة الجزئية، يقوم في الحقيقة والواقع على فرضيتين:

الفرضية الأولى: إن على كل محدث أن يكون مطلعاً على جميع الأحاديث والروايات في عصره. الفرضية الثانية: إن المحدث إذا صار بصدد تأليف كتاب، وجب عليه أن يذكر في كتابه جميع الأحاديث والروايات الموجودة بجميع الطرق والأسانيد.

وعلى هذا الأساس فإنه إذا لم يرد ذكر لحديث في كتاب، يستنتج شاخت من ذلك أن هذا الحديث لم يكن موجوداً في ذلك العصر، أو لو ذكر حديث في الكتب المتأخرة بسند آخر، استنتج شاخت من ذلك أن السند الثاني قد تم اختلاقة في الفترة الزمنية الفاصلة بين مؤلفين، وتم العمل على رفع نواقصه. بناء على استدلال جوزيف شاخت، تكون الأسانيد الأكثر تأخرًا هي الأكمل. إن هذه الفرضيات مبنية على استفادته من البرهان القائم على السكوت.³ إن مصطفى الأعظمي - قبل أن يعمل على نقد الأمثلة السبعة التي ذكرها جوزيف

1. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 168 - 177.

2. *Ibid*, p. 182.

3. يطلق برهان السكوت (*Argumentum e silentio*) على الاستنتاج القائم على السكوت أو فقدان الشاهد المخالف. وفي الدراسات التقليدية بشكل عام يطلق على استنتاج يتم تحصيله من عدم الإشارة إلى موضوع خاص في الآثار الموجود لمؤلف ما حيث لا يكون مطلعاً على ذلك الموضوع.

شاخت بوصفها مستنداً لهذا الاستنتاج - يعمد إلى التذكير بأن المستشرقين لا يلتفتون إلى اختلاف ماهية وأسلوب كتب السيرة والفقه والحديث. إن الفقهاء الأوائل قد أكدوا على أهمية السند مراراً، ولكنهم لم يكونوا يذكرون جميع مراجعهم ومصادرهم رعاية للاختصار. فقد كانت غايتهم الرئيسة هي بيان المسائل الفقهية، وعلى هذا الأساس ربما عمدوا إلى حذف سند الحديث، لا سيما إذا كان الحديث معروفاً ومشهوراً جداً.^١

وعليه ينبغي لكي ندرك اختلاف أسانيد رواية واحدة في مصادر متنوعة بشكل أصح، أن نلتفت إلى بعض النقاط، ومن بينها ما يلي:

١. إن اطلاع هؤلاء العلماء لم يكن كاملاً ولا جامعاً، بمعنى أنهم لم يكونوا مطلعين على جميع الأحاديث والروايات الموجودة في عصرهم.

٢. إن العلماء المسلمين فيما يتعلق برواية الحديث، لم يكونوا يذكرون السند بطريقة واحدة دائماً. وكان لهم أساليب متنوعة في اتباع عملية الاختصار في ذكر السند: أ) حذف كامل السند، وذلك عندما تكون المصادر الأخرى قد أثبتت اطلاعهم على السند.

ب) ذكر بعض السند، من قبيل: الراوي الأول أو الأخير، أو عدد من الرواة من مختلف مواضع السند، وذلك عندما تكون المصادر الأخرى قد أثبتت اطلاعهم على السند.

ج) ذكر مجرد طريق واحد من بين الطرق المتعددة التي كانوا يمتلكونها. كما في المثال الأول الذي أورده جوزيف شاخت؛ حيث يقول الشيباني - راوي موطأ مالك - «قد جاءت في هذا أحاديث مختلفة...».

د) ذكر عبارة «عن رجل» أو «عن ثقة»، عندما يكون قد ذكر اسم هذا الراوي في موضع آخر.

وقد أظهر هذه الأساليب المختلفة في النقل - مع ذكر أمثلة ونماذج من آثار ابن إسحاق،

١. من ذلك أن أبا يوسف - على سبيل المثال - يقول: لقد حذفت السند رعاية للاختصار. أو يقول الشافعي: لقد سمعت حديثاً بسند كامل، ولكنني لا أتذكره في هذه اللحظة. انظر:

ومالك بن أنس، وأبي يوسف، والشيباني، والشافعي - في الملحق الأول من كتابه.^١ ثم عمل محمد مصطفى الأعظمي على بحث ومناقشة جميع أمثلة جوزيف شاخت بدقة، وأثبت في أربعة موارد، ذكر الحديث بسند كامل في آثار المعاصرين لمالك، ولم يكن الأمر بحيث تمّ تكميل السند في الفترة الزمنية الفاصلة بين مالك وأحمد بن حنبل أو البخاري، (الأمثلة رقم: ١ و ٢ و ٤ و ٥).

ومن بين الأمثلة (المثال الثالث)، حديث لم يقبل به المحدّثون بسبب اشتماله على رواية متهمين بالوضع والاختلاق.

والمثال الآخر بدوره إنها يثبت أن الشافعي كان يعتبر هذا الحديث مرسلًا، وقد ذكر الشافعي نفسه بهذه النقطة، بيد أن هذا الأمر لا ينهض دليلاً على عدم وجود الحديث في موضع آخر بطريق أكمل؛ فقد ذكر الشافعي بنفسه قائلًا: «إن جميع العلماء يعلمون بجميع السنن».^٢ إن بعض الأمثلة التي ذكرها جوزيف شاخت في مواضع أخرى من كتابه، تحرم القاعدة التي عمد إلى وضعها بنفسه، من ذلك أن شاخت قد ذكر حديثًا بسند كامل، وقال: إن هذا السند قد تمّ تكميله في عصر مالك بن أنس، في حين أن الشافعي قد ذكر هذا الحديث بسند ناقص، فهل يمكن القول: إن مالك بن أنس الذي كان يعيش قبل الشافعي بأربعين أو خمسين سنة قد عمل على إكمال سند الرواية التي كان الشافعي يريد لاحقًا أن يذكرها بشكل ناقص؟^٣

لقد عمد جوزيف شاخت إلى نقل حديث بسند ناقص عن الشيباني - وهو من فقهاء العراق - وقال بأنه قد نقل من قبل الشافعي بسند كامل. في حين أن الحديث الذي أورده الشافعي يوافق رأي فقهاء العراق. فهل يمكن القبول بأن الشافعي - الذي كانت لديه آراء مخالفة لفقهاء العراق - قد عمل على تكميل واختلاق السند لصالح الرأي المخالف له؟!^٤ كما قام جوزيف شاخت بذكر حديثين ذكرهما مالك بن أنس بسند كامل (متصل)،

1. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 183-184, cf. also pp. 206 - 212.

2. Ibid, pp. 184 - 188; Schacht, *The origins*, pp. 165 - 166.

3. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 195 - 196 (example 4); Schacht, *The origins*, p. 169.

4. Azami, *On Schacht's Origins*, p. 196; Schacht, *The origins*, p. 169.

وقال بأن هذين الحديثين كانا موجودين قبل مالك بسند منقطع. إن فتوى مالك على خلاف هذين الحديثين اللذين ذكرهما بسند كامل، وعليه فإن السؤال الذي يرد هنا هو: هل قام مالك بن أنس باختلاق وتكميل سند رواية تخالف فتواه؟!¹

تكثير الطرق

إن من بين النظريات المهمة الأخرى التي ذكرها جوزيف شاخت في مورد الإسناد، عبارة عن جعل الطرق المختلفة لحديث واحد، لغرض إضفاء الكثير من الاعتبار عليه. وقد ذكر خمسة نماذج على ذلك بوصفها مستندًا لهذه النظرية.

إن الفرضيات المسبقة لهذه النظرية التي يذكرها جوزيف شاخت، هي تمامًا ما ذكرنا آنفاً وقد عمد الأعظمي إلى بحث ومناقشة الموارد التي ذكرها شاخت واحدة واحدة.

المثال الأول بشأن صدور الحكم بالزكاة من قبل عمر بن الخطاب، وقد أورده مالك بن أنس في الموطأ من دون ذكر السند. وقد ورد ذكر هذا الأمر منسوبًا إلى النبي في مسند أحمد بن حنبل والمصادر الحديثية الأخرى بسند كامل.² وبطبيعة الحال فقد ذكر شاخت في الهامش: إن هذا الكلام لا يعني أن عمر لم يصدر الحكم بالزكاة.³ يثبت محمد مصطفى الأعظمي أن جوزيف شاخت قد ذكر في الفصول السابقة رواية، يقول فيها ثامة إن أنس بن مالك قد أعطاه كتابًا بشأن الزكاة عن أبي بكر، وكان أبو بكر قد سمى ذلك الكتاب بـ «حكم الله وسنة النبي». يرى شاخت أن زمن اختلاق هذه الرواية يعود إلى عصر حماد بن سلمة البصري (م: ١٦٧ هـ) وهو الرواي الذي يرد اسمه قبل ثامة في السند.

وعليه لو استندنا إلى ذات كلام شاخت، يتضح أن حكم الزكاة كان موجودًا في عصر مالك مسندًا إلى النبي؛ لأن مالك وحماد بن سلمة كانا متعاصرين، ولم يكن الأمر كما لو تم اختلاق طرق أخرى لهذه الرواية بعد ذلك بقرن من الزمن وفي الكتب الستة ومسند أحمد بن حنبل، ونسبتها إلى النبي الأكرم ﷺ.

1. Azami, *On Schacht's Origins*, p. 196; Schacht, *The origins*, p. 169.

2. Schacht, *The origins*, p. 167.

3. *Ibid*, p. 167.

إن كلام جوزيف شاخت في مورد صدور حكم الزكاة في عهد عمر بن الخطاب بدوره يثير الانتباه أيضًا؛ وذلك لأن الأمر بدفع الزكاة قد ورد في القرآن الكريم، مما يعني أن تطبيق وجريان هذا الحكم كان أمرًا قطعيًا وثابتًا في زمن النبي الأكرم ﷺ حتى من دون الرجوع إلى الروايات أيضًا.^١

وقد أثبت الأعظمي من خلال ذكر نماذج وأمثلة أخرى، أن استدلال جوزيف شاخت إما أن يقوم على هذه الفرضية وهي أنه لو أن حديثًا لم يقع مستندًا في زمن ما من قبل حتى قاض واحد، فإن هذا يعني أن ذلك الحديث لم يكن موجودًا.^٢ أو أنه يقوم على هذه الفرضية وهي أن عدم ذكر الطرق المختلفة لحديث واحد، أو عدم ذكر حديث واحد بسند كامل من قبل أحد المدونين للكتب الفقهية أو الحديثية، من أمثال: مالك بن أنس، يمثل شاهدًا على عدم وجود ذلك الحديث بالطرق المختلفة في زمن ذلك المؤلف. في حين أن الدراسات والأبحاث تثبت أن ذات هذا الحديث قد تم ذكره بأسانيد مختلفة، من قبل العلماء الذين كانوا يعيشون قبل مالك بن أنس.

وفي بعض الموارد نلاحظ - خلافاً للفرضية الثالثة لجوزيف شاخت في مورد الأسانيد - أن الحديث الذي ذكره الشافعي بسند ناقص، قد ذكره مالك بن أنس قبله بما يقرب من نصف قرن بسند كامل.^٣ أو أن الشافعي قد ذكر حديثًا يؤيد رؤية مذهب فقهي آخر بسند كامل.^٤

اتجاهات المستشرقين حول آراء إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت

سبق أن أشرنا إلى أهمية أفكار وآراء إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت، وتأثيرها العميق على الدراسات الإسلامية في الغرب وحتى في العالم الإسلامي أيضًا. وقد بلغت هذه الأهمية حدًا، حتى وجب على كل باحث ومحقق في الغرب أن يحدد موقفه من آراء هذين المفكرين بشكل واضح وصريح. إن التشكيكات التي أثارها كل من جولدتسيهر

1. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 188 - 189; Schacht, *The origins*, p. 167.

2. Azami, *On Schacht's Origins*, p. 192, example 3; Schacht, *The origins*, p. 167.

3. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 195 - 196, example 4; Schacht, *The origins*, p. 169.

4. Azami, *On Schacht's Origins*, p. 196, example 5; Schacht, *The origins*, p. 169

وشاخذت في توثيق الروايات الإسلامية، كانت تؤدّي - من الناحية العملية - إلى تجريد المحققين الغربيين - الذين كان الهاجس الأهم بالنسبة لهم هو البحث التاريخي - من أهم مصادر البحث التاريخي لمختلف أبعاد الإسلام. وبطبيعة الحال فإن ذلك الشك المفرط كان من الناحية العملية يضع أبحاث جولدتسيهر وشاخذت أمام تناقض منهجي جوهري. وذلك لأنّ تصوّر الذي كان يقدّمه جولدتسيهر عن الصراعات السياسية والمذهبية والفقهيّة، ثم تلاه جوزيف شاخذت عن مسار التحول الذي شهده الفقه الإسلامي في القرون الإسلامية الأولى، كان يقوم في الأساس على الروايات. إن المستشرقين من أصحاب الذهنية التّاريخية، سعوا إلى إخراج روايات السيرة من دائرة الشك الذي أثاره كل من جولدتسيهر وشاخذت. فقد سعى كل من فريدريش شيفاللي^١ بقوله إن النتائج التي توصل لها جولدتسيهر إنّما تصدق بالنسبة إلى الروايات الفقهيّة،^٢ ومونتغمري واط^٣ من خلال قوله بأن السيرة النبوية تشتمل على نواة أصيلة من المطالب الصحيحة،^٤ إلى الحفاظ على روايات السيرة. وإن بعضهم من أمثال: يوهان فوك، قد رفض تشكيكات جولدتسيهر صراحة. فقد أكد فوك في مقالة له تحت عنوان «الحديث في الإسلام» - والتي كتبها باللغة الألمانية سنة ١٩٣٩ م - بشكل رئيس على أهمية سنة النبي بين المسلمين، ومن هنا فإنها مفيدة في نقد نظرية جوزيف شاخذت. إنه يرى وحدة الثقافة الإسلامية في مختلف الأقطار وعبر الزمان وأحداث التاريخ، أمرًا ناشئًا من اتجاه روحي وأسلوب حياة مشتركة ألقت بظلالها على جميع مستويات الحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين. وقد كان عامل هذا التلاحم والاتحاد في الثقافة الإسلامية يتمثل في سنة النبي وتأثيرها المستمر على حياة المسلمين على مدى القرون الطويلة.^٥ يرى يوهان فوك أنه لا يمكن فهم النجاح الفذ الذي حققه الإسلام إلا

1. Friedrich Schwally

2. Motzki, "Hadith: Origins and Developments", p. xxi, n. 32.

3. Montgomery Watt William

4. Motzki, "The Collection of the Qurān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", p. 4.

5. Fueck, "The role of Traditionalism in Islām", pp. 3 - 4.

من خلال أخذ الشخصية الاستثنائية للنبي بنظر الاعتبار. وقد تحدّث في ضوء استناده إلى آيات القرآن بشأن دور سنة النبي بالإضافة إلى القرآن في جميع أبعاد حياة المسلمين، قائلاً: «على حدّ تعبير القرآن فإنهم كانوا يعتبرونه (أسوة حسنة)»^١ وأنه (أول المسلمين).^٢ لم يكن هناك ما هو أكثر جاذبية وتأثيرًا من كلام النبي. فكان هو الذي يصدر الأحكام في المسائل الشرعية، ويحدد مقدار الزكاة، ويحيب عن الأسئلة الخاصة بالمناسك والعبادات. ومن هنا فقد كان النموذج النبوي الحي موجودًا منذ البداية مجاورًا لكلام الله. وفي الواقع فقد كان تأثير شخصية النبي من القوّة بحيث بقي تأثيرها العميق على الناس إلى هذا اليوم»^٣.

وكما سبق ذكره، فإنه يرى أن رؤية المستشرقين - القائلين بأن الحديث قد تمّ اختلاقه في القرنين الأولين، وأنه كان يعبر عن مجرد تصوّر الأجيال التي جاءت بعد النبي والذين عاصروه - ناشئة من عدم الالتفات إلى التأثير العميق لشخصية النبي على أتباعه.^٤ ثم قام ببحث ودراسة مسار ظهور الجوامع الروائية عبر التاريخ على نحو الإجمال، وأشار إلى بعض النقاط الهامة، من قبيل: البداية المبكرة لجمع الروايات الخاصّة بمختلف أبعاد حياة النبي من قبل أبناء الصحابة في المدينة؛ وتشكيل الحلقات الحديثية في مسجد المدينة، ونقل سنة النبي إلى المسلمين الذين كانوا يشدّون الرحال من الأقطار البعيدة إلى المدينة شغفًا بمعرفة سنة النبي وأحداث صدر الإسلام؛ وانطلاق ظاهرة نقد الحديث والاهتمام بسند ومتن الحديث في هذه الانتقادات؛ واختلاف آراء المؤلفين للمصادر في قبول الروايات وحتى اختلاف أساليبهم من حيث إظهار اختلاف آراء الصحابة والرواة في مختلف الموضوعات.^٥ ثم توصل إلى نتيجة مفادها:

«إن الاتحاد المذهل والمحير لنمط الحياة الإسلامية على الرغم من التنوع الفردي فيها، خير شاهد على المدعى القائل بأن نقل الحديث الذي تمّ فيه اعتبار السنة على الدوام بوصفها

١. سورة الأحزاب (٣٣): ٢١.

٢. انظر سورة الأنعام (٦): ١٦٣.

3. Fueck, "The role of Traditionalism in Islām", p. 4.

4. Ibid, p. 15.

5. Ibid, p. 5 – 16.

مثالاً ونموذجاً لا يقبل التغيير، كانت له جذور في مجتمع صدر الإسلام في المدينة، ولم تكن ناشئة عن أجزاء من الأفكار غير المنسجمة للأجيال اللاحقة»^١.

إن من بين الانتقادات التي وجهها يوهان فوك على آراء الذين شككوا في وثاقة الأحاديث، هو الخلط بين مناشئ الحديث وبين التدوين المكتوب له.^٢ ففي ضوء ما قاله موتسكي فإن الانتقاد الأكثر جدية الذي تم توجيهه إلى جوزيف شاخنت هو أنه لم يعمل بالمقار الكافي على التفريق بين محتوى الحديث وشكله. إن شكل الحديث هو الصورة الرسمية التي تبلورت في القرن الثاني، وأما محتوى الحديث فيعود إلى زمان أقدم من ذلك بكثير.^٣

لقد كان للباحثين الغربيين أربع توجهات أساسية بالنسبة إلى التشكيك في وثاقة الروايات والأحاديث، وهي على النحو الآتي:

١. الذين رفضوا التشكيكات المفرطة لجولدتسيهر وشاخنت بالمرّة. فبالإضافة إلى يوهان فوك الذي تقدّمت الإشارة إلى آرائه، فإن نبيهة عبود تعدّ في زمرة الراضين لهذا الشك المفرط أيضاً. إن لاتجاه هؤلاء الأشخاص بعض وجوه الاشتراك مع رؤية المحققين المسلمين الذين اطلعوا على آراء الغربيين، وبادروا إلى نقد آراء جولدتسيهر وجوزيف شاخنت. وإن وجه الاشتراك الأهم بين هؤلاء هو أنهم قد قبلوا بهذا المبنى القائل بأن كل حديث يبقى أصيلاً وموثقاً حتى يثبت الخلاف؛ بمعنى أنه ينتمي إلى التاريخ المدعى حتى يثبت العكس.

٢. المستشرقون الذين لم يكتفوا بتأييد تشكيك جولدتسيهر وشاخنت فحسب، بل وكانوا أكثر تطرفاً منها في هذا الشأن. فقد ذهب هؤلاء إلى هذا الأصل القائل باختلاق كل رواية تنسب إلى النبي والصحابة والتابعين، حتى يثبت العكس، ومن هنا فإن بعض هؤلاء لم يكن يستند إلى الحديث بوصفه مصدرًا تأريخياً في التعرّف على تاريخ صدر الإسلام. وعلى رأس هؤلاء، يمكن تسمية جون إدوارد وانسبرو، ثم يليه مايكل كوك، وباتريسا كرون،

1. Ibid, p. 16.

2. Ibid, p. 18.

3. Motzki, "Hadith: Origins and Developments", p. xxiv.

وأندرو ريبين^١ والنقطة الجديرة بالاهتمام هي العثور على تناقض في معرفة الغربيين للإسلام. إن جميع المستشرقين الذين أثاروا غبار الشك في وثيقة الأحاديث بشكل جاد، بمن فيهم إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخنت، لم يشككوا في صلة القرآن بالنبي الأكرم ﷺ، وأنه يمكن على أصداء الأحداث والأوضاع التاريخية لمرحلة عصر النبي من خلال القرآن الكريم، وكانوا يعتبرون القرآن الكريم من أكثر مصادر معرفة سيرة وتعاليم النبي اعتبارًا^٢. وأما جون وانسبرو فإنه من خلال بيان ذات الفكرة الأساسية التي كان جولدتسيهر يطرحها بشأن مجموع الروايات، وكذلك رؤية جوزيف شاخنت لا سيّما حول الروايات الفقهية، كان في مورد الأخبار الخاصة بالقرآن ونسبته إلى النبي، يعتبر القرآن نصًا قد اكتملت صورته النهائية في أواخر القرن الثاني أو أوائل القرن الثالث للهجرة. فقد اعتبر جميع الأخبار الخاصة بالقرآن الكريم والنبي الأكرم من مختلقات الأجيال اللاحقة من المسلمين في القرنين الأولين من الهجرة^٣. وبذلك يخرج حتى القرآن الكريم - بوصفه مصدرًا تاريخيًا - عن متناول يد المحققين الغربيين من أنصار رؤية جون إدوارد وانسبرو.

٣. المستشرقون الذين كانوا قد قبلوا بالتشكيك في وثيقة الروايات، بيد أنهم في مختلف الأبحاث والتحقيقات قاموا بتكميل المنهج التأريخي لجوزيف شاخنت، ومن بين أبرز هؤلاء هو المستشرق غوتيبه جوينبول.

٤. المستشرقون الذين أحجموا عن إصدار الأحكام الكلية في باب مناقش الروايات، وإنما كانوا يصدرون حكمهم بشأن رواية خاصّة أو مجموعة من الروايات أو أنواع خاصة من الأحاديث - من قبيل: الروايات التفسيرية أو الفقهية أو الكلامية - فيما لو أكملوا البحث والنقاش حولها بشكل كامل. وإنهم ضمن تقييم أبحاث المستشرقين السابقين قد

1. Andrew Rippin

2. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", pp. xxv - xxvi; Idem, "The Collection of the Qurān", pp. 1 - 34, 2001, p. 4.

3. Wansbrough, *Qurānic Studies*, pp. 1 - 52; Idem, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islāmic Salvation History*, p. 58.

للقوف على نقد رؤية جون وانسبرو فيما يتعلق بالضبط النهائي لنص القرآن، انظر: نيل سارز، نصرت، *خاورشناسان وابن عباس (المستشرقون وابن عباس)*، ص ٤٩ - ٨١، طهران.

عمدوا كذلك إلى إصلاح وتكميل أساليب تحليل وتأرّخة الأحاديث أيضًا. ويمكن اعتبار جوزيف فان إس،^١ وهارالد موتسكي، وغريغور شورلر، من القائلين بهذا الاتجاه.^٢

تحليل واستنتاج

لقد ذهب العلماء المسلمون منذ القدم، والمستشرقون منذ أن تعرّضوا إلى دراسة النصوص الروائية، إلى اعتبار وقوع الاختلاق والتحريف في الروايات أمر ثابتاً وقطعياً.^٣ وفيما يتعلق بحجم وقوع الاختلاق والتحريف على الرغم من إشارة بعض الأخبار إلى كثرة الأحاديث المختلفة، إلا أن الاعتقاد الغالب يذهب إلى القول بأن العلماء والمحدثين الأوائل من أهل السنة والشيعة، قد بذلوا جهوداً كثيرة لتمييز الأحاديث الصحيحة من المختلفة، وجمعها في بعض المؤلفات. ولكن ظهرت بعد ذلك رؤيتان مختلفتان بشأن المصادر الحديثية والجوامع الروائية للمتقدمين بين الشيعة وأهل السنة. وقد كان الاعتقاد الشائع والغالب بين أهل السنة ولا يزال، هو الاعتقاد القائل بصحة جميع الروايات الواردة في الكتب الستة، ولا سيما منها صحيح مسلم وصحيح البخاري.^٤ ومن بين الشيعة وإن ذهب الأخباريون إلى الاعتقاد بصحة جميع الروايات المذكورة في الكتب الأربعة، إلا أن الأصوليين لا يذهبون إلى القول بصحة أيّ واحد من هذه الكتب، بل ويرون إمكان نقد حتى الأحاديث الواردة في الكتب الأربعة ومناقشتها من حيث المتن والسند أيضًا.^٥

وفي قبال الاعتقاد المبالغ به من قبل أهل السنة القائلين بإفراط بصحة جميع الروايات

1. Josef van Ess

2. Motzki, "Ḥadīth: Origins and Developments", pp. xxvi - xxix; Idem, "The Collection of the Qurān", pp. 4 - 5.

3. Motzki, "Ḥadīth: Origins and Developments", p. 16; Noth, "Common features of Muslim and Western Ḥadīth criticism", p. 309.

٤. انظر في هذا الشأن: نجمي، محمد صادق، سيرتي در صحيحين (جولة في الصحيحين)، ص ٥٧ - ٦٤، شركت سهامی عام، طهران، ١٣٦١ هـ. ش. حيث ذكر رأي علماء أهل السنة من المتقدمين إلى المعاصرين.

٥. الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ج ١، ص ٢٤ - ٣٦، مركز النشر للثقافة الإسلامية، ط ٥، ١٤١٢ هـ.

الواردة في المصادر الحديثية والروائية، ذهب بعض المستشرقين المشككين من أمثال: إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت - من خلال مشاهدة الروايات المنحازة سياسياً وفقهياً وكلامياً وعرقياً وما إلى ذلك، أو لأنها لا تنسجم من الناحية التاريخية مع المرحلة التي يدعى تعلقها بها؛ أي: عصر النبي والصحابة - إلى اتخاذ جانب التفريط، وقالوا بعدم صحة أي حديث عن النبي أو الصحابة،^١ أو إذا كان هناك من وجود لمثل هذه الأحاديث والروايات فهي قليلة جداً.^٢

في حقل نقد الحديث قامت الرؤية الغالبة بين المستشرقين على القول بأن أسلوب نقد الحديث بين العلماء المسلمين يختص بنقد السند فقط، دون التعرّض إلى متن الرواية ومضمونها. إنهم بالنظر إلى ما عثروا عليه في المصادر الروائية والجوامع الحديثية، والذي عبّر عنه إجناتس جولدتسيهر بأنه «يحتوي على أبرز الأخطاء التاريخية»،^٣ أو ينتصر إلى توجهه سياسي أو فقهي أو عقيدة بعينها، قد استتجوا أن هذا الأسلوب غير ناجح في معرفة الروايات المختلفة. قلما عمد المحققون الغربيون في أبحاثهم إلى الاهتمام بدراسة مباني نقد الحديث بين المسلمين ولا سيّما منهم المؤلفون في القرن الثالث للهجرة.^٤

وبطبيعة الحال فقد عمد بعضهم إلى نقد هذا الحكم الكلي بإشارة مقتضبة فقط، وتبّهوا إلى هذه النقطة وهي أن المحدثين المسلمين كانوا في نقد الروايات يهتمون بمتن الحديث أيضاً. يقول جيمس روبسون في هذا الشأن: «إن هذا الرأي القائل بأن السند لا يضمن وثاقه الأحاديث، ليس رهناً بالاتجاه النقدي لدى الغرب بشكل كامل، فإن المحدثين المسلمين - كما يُسب إليهم بشكل عام - لم يكونوا ينخدعون بالأسانيد التي تبدو صحيحة بحسب الظاهر».^٥

ثم أشار روبسون إلى نماذج على الرغم من وثاقه جميع رواياتها عند الحاكم النيسابوري (م: ٤٠٥ هـ) إلا أنه مع ذلك لا يراها صحيحة، وقال في ذلك: «يذهب الحاكم إلى الاعتقاد

1. Schacht, "A Revaluation..." pp. 30 - 31.

2. Goldziher, "Principles..." p. 302.

3. "the crudest anachronisms", C.f. Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 2, p. 141.

4. Motzki, "Ḥadīth: Origins and Developments", p. Lii.

5. Robson, "The Isnād in *Muslim Tradition*", p. 173.

بأن الحديث الصحيح لا يمكن التعرّف عليه من طريق النقل فقط، وهناك عوامل أخرى لها تأثير في هذا الشأن، من قبيل: فهم الحديث، وحفظ وسماع الأحاديث الكثيرة^١.

كما عمد ألبريخت نوث^٢ - من خلال الاستناد إلى مقدمة ابن الجوزي (م: ٥٩٧ هـ) في كتاب (الموضوعات) - إلى إثبات أنه على الرغم من الاعتقاد الشائع بين المسشرقين، فقد كان العلماء المسلمون يهتمون بالمتن في نقد الأحاديث أيضًا، وقد تحدّث ابن الجوزي عن سبع طوائف من الذين كانوا يعملون على وضع الأحاديث بدوافع وأغراض مختلفة، وهم كالآتي:

١. القسم الأول: الزنادقة والمبتدعة الذين قصدوا إفساد الشريعة وإيقاع الشك بها في قلوب العوام والتلاعب بالدين، فاختلفوا الأحاديث وأدخلوها في مؤلفات العلماء والثقات.
٢. قوم كانوا يقصدون وضع الحديث نصرة لمذهبهم.
٣. قوم وضعوا الأحاديث في الترغيب والترهيب؛ ليحثوا الناس - بزعمهم - على الخير ويزجروهم عن الشرّ... ومضمون فعلهم أن الشريعة ناقصة تحتاج إلى تتمّة.
٤. قوم استجازوا وضع الأسانيد لكل كلام حسن.
٥. الذين وضعوا الحديث لتحقيق مطامعهم وغاياتهم الشخصية.
٦. بعض رواة الحديث اللذين وصلوا إلى مكانة من خلال رواية الأحاديث، ليقوا موردًا للإهتمام ويحتفظون على مكاتبتهم، قاموا باندماج نص بعض الأحاديث معًا وقدموها باسناد أحد الروايات الرئيسية.
٧. القصاصون الذين كانوا يعرضون قصصهم على شكل حديث بمختلف الأساليب جذبًا للمخاطبين.

يلاحظ أن متن الحديث في جميع هذه الموارد هو الذي بيّن اختلافه^٣ والحقيقة هي أن نقد الحديث بين المسلمين كان يشمل نقد السند والمتن على السواء.

فيما يتعلق بنقد السند، يتمّ الالتفات إلى خصائص من قبيل: اتصال السند وانقطاعه وخصائص الراوي.

1. Ibid, p. 174.

2. Albercht Noth (1937 - 1999)

3. Noth, "Common features of Muslim and Western Ḥadīth criticism", pp. 312 - 315.

من الضروري الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن ضعف السند لا يكفي لنبذ الرواية، كما أن صحّة السند لا تورث الإطمئنان الكامل بصحّة الحديث. وذلك لأنّ الوضاعين كانوا يعملون أحياناً على اختلاق الحديث، ثمّ يركبون له سنداً صحيحاً^١. كما أن ملاحظة متن الحديث في نقده وتقييمه سابقة تاريخية طويلة وعريقة. فقد ذكروا بعض المعايير، من قبيل: التعارض مع القرآن الكريم، أو التعارض مع السنة في روايات المعصومين عليهم السلام بوصفه أمانة على الوضع والاختلاق، كما ذهب بعضهم منذ القدم إلى اعتبار ركافة اللفظ والمعنى شاهداً على اختلاق الحديث أيضاً.

إن آراء المستشرقين حول وثاقة المجاميع الروائية، وعدم جدوائية أساليب نقد الحديث بين المسلمين، قد أدّى في المرحلة الأخيرة إلى اكتساب «نقد المتن» أهمية خاصّة بين المحققين من المسلمين في حقل الحديث. وعلى هذا الأساس فقد تمّ تقديم معايير متعددة أخرى، من قبيل: التعارض مع العقل، والعلم، والحقيقة، وشخصية المعصوم والتاريخ، وكذلك الانحياز إلى التيارات السياسية والمذاهب الكلامية والمدارس الفقهية، للتعرف على الأحاديث المختلقة^٢.

١. الغفاري، علي أكبر، *تلخيص مقباس الهداية*، ص ١٥٥-١٥٦، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٦٩ هـ ش؛ الدميني، مسفر عزم الله، *مقاييس نقد متون السنة*، ص ٢٤٧، مكتبة العلوم، المدينة المنورة، ١٣٧٤ هـ.

٢. انظر على سبيل المثال: الدميني، مسفر عزم الله، *مقاييس نقد متون السنة*، ص ٥٥-١٠٧، وص ١١٥-٢٠٥، ١٣٧٤ هـ؛ الحاج حسن، حسين، *نقد الحديث في علم الرواية والدراية*، ج ٢، ص ١٣-٥٢، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٥ هـ؛ الجوابي، محمد طاهر، *جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي*، ص ٤٤٥-٤٢٦، نشر وتوزيع مؤسسات؛ السبحاني، جعفر، *الحديث النبوي بين الرواية والدراية*، ص ٥٣-٧٠، مكتبة التوحيد، قم، ١٤١٩ هـ.

الفصل الثاني
التأريخة علي أساس تحليل المتن
والتواجد في أقدم المصادر

لقد ذكرنا في الفصل الأول أن المسألة الأصلية التي شغلت اهتمام الباحثين الغربيين، هي الاستفادة من الحديث بوصفه مصدرًا تاريخيًا، كما كانوا ينظرون إلى القرآن الكريم من هذه الزاوية أيضًا. وقد كانوا يهدفون من وراء ذلك إلى توظيف الحديث لإعادة صياغة الأبعاد المختلفة من تاريخ الإسلام. وفي هذه الرؤية كانت المسألة الأهم عبارة عن التعرف على المنشأ الزمني والجغرافي لظهور الأحاديث، ويتم بحث اعتبار الحديث من الناحية التاريخية فقط؛ بمعنى صحّة الإسناد إلى القائل الأصلي.

إن الأساليب والمناهج التي تمّ توظيفها من قبل المستشرقين في تأرّخ الأحاديث، مقتبسة في الغالب من الدراسات التي تبلورت منذ ما يقرب من القرنين المنصرمين حول الكتب المقدّسة اليهودية والمسيحية.¹ لقد ظهرت هذه الأساليب بالتدريج على ما يزيد على القرن من الدراسات الحديثة الأكاديمية في الغرب، وتمّ نقدها وتكميلها وإصلاحها، وهناك اليوم أساليب متنوّعة لتأرّخ الأحاديث، وهي كالآتي:

١. التأرّخ على أساس تحليل النص.

٢. التأرّخ على مبنى الجوامع والمصادر التي ظهرت فيها الروايات لأول مرّة.

٣. التأرّخ على أساس تحليل الإسناد.

٤. التأرّخ على أساس تحليل الإسناد - المتن.

إن لكل واحد من أساليب تأرّخ الأحاديث مزايا وعيوب، وإن بعضها يقوم على فرضيات تتزعزع نتائج التأرّخ على أساسها. ويجب القول: إننا من خلال التلّفيق بين هذه الأساليب بعيدًا عن فرضيات المؤسسين لها، يمكن البحث في تأرّخ صحيح للأحاديث.

١. آقائي، علي، تاريخ گذارى حديث؛ روشها و نمونهها (تأرّخ الحديث: الأساليب والأمثلة)، ص ١٤، نشر حكمت، طهران، ١٣٩٤ هـ ش.

وفي هذا الفصل سوف نقوم بالتعريف بأسلوبين للتأرّخة على أساس التحليل النصّي والتأرّخة على أساس العثور على رواية في أقدم المصادر، ونعمل على نقدهما وتقييمهما. من ذلك - على سبيل المثال - تمّ من بين أبحاث الغربيين في الاستفادة من الأسلوب الأول انتخاب تأرّخة غوتيه جوينبول لرواية «من كذب»، ورواية «النهي عن النياحة على الميت». وفيما يتعلّق بالأسلوب الثاني تمّ ذكر نماذج من تأرّحات إجناتس جولدتسيهر أيضًا.

التأرّخة على أساس تحليل النصّ

إن من بين أساليب تأرّخة الأحاديث، العمل على تأرّختها على أساس التحليل المتني للروايات. في هذا الأسلوب لا يتمّ البحث في أسانيد الروايات، وإنما يقتصر المحقق في تأرّخة رواية أو طائفة من الروايات على أساس معطيات متون الروايات والشواهد الخارجية.

إن المستشرقين الذين لا يقولون باعتبار أسانيد الروايات، يعملون على تأرّخة الأحاديث من خلال الاستفادة من المتون. إن لهذا المدخل - الذي ينتهج محورية النصّ بالنسبة إلى الأحاديث - ظهور أكبر في أبحاث إجناتس جولدتسيهر الذي كان يشكك في الأسانيد ولا يعتمد عليها، ويعود انتشار التشكيك بشأن أسانيد الروايات بشكل رئيس إلى آرائه وأفكاره.^١ وأما جوزيف شاخث فإنه بدوره وإن كان يستفيد من أسلوب التحليل السند والعثور في الكتاب الذي نقل فيه الحديث أوّل مرّة، في تأرّخة الروايات، ولكنه كان يمنح الأهمية الأكبر للدراسات والأبحاث المتنية، وكلما كان هناك اختلاف بين التاريخ الذي يحصل عليه في ضوء متن الرواية وسندها، كان يعمد إلى ترجيح المتن على السند، ويرفض المعلومات الخاصة بالأسانيد مدعيًا أنها خاطئة أو مختلفة.^٢ كما عمد إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخث إلى الاستفادة من خلال المقارنة بين مختلف تقارير رواية ما.

وبعدهما تمّ توظيف هذا الأسلوب في العديد من الدراسات وتمّ إجراء بعض التعديلات

1. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xlv.

2. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xlv; Idem, "The Abd AL-Razzāq AL-Sanāni as a Source of Authentic A Ḥadīth of the First Century A.H", p. 287.

الفصل الثاني: التأرخة على أساس تحليل المتن والتواجد في أقدم المصادر ❖ ١٠٣

عليه. وفي عقد السبعينات من القرن العشرين للميلاد، عمد مارستون سبايت^١ إلى توظيف أسلوب التحليل الصوري - الذي تمّ إبداعه في دراسة الكتب المقدّسة منذ سنين خلت - في دراسة الروايات الإسلامية، فهو من خلال مقارنة الاختلافات المتنية لمختلف تقارير الرواية، يعمل على إعادة صياغة التطوّر التاريخي لها، ثم يقوم - من خلال الرجوع إلى كتب التراجم والسير والاستناد إلى تاريخ وفاة الوجه البارز في الرواية - بتأرخة تقاريرها.^٢

كما عمد كوك بدوره في مقالة له إلى تأرخة أحاديث آخر الزمان في ضوء الشواهد الخارجية. إن هذا الأسلوب إنما يكون مجدياً وناجحاً بالنسبة إلى الروايات المشتمة على نبوءات حول المستقبل. لقد كان كوك بالنظر إلى الأخبار الغيبية المذكورة في الرواية والمعلومات التاريخية بشأن الوقائع والأحداث التاريخية، يعمل على تحديد التاريخ التقريبي للرواية. وكان يقول مصيباً: إن الرواية التي ترى حادثة تاريخية صحيحة، وحادثة أخرى وقعت بعدها غير صحيحة، إنما تمّ وضعها واختلاقتها في الفترة الفاصلة بين هاتين الحادتين.^٣

إن إجناتس جولدتسيهر الذي قام بتأرخة الروايات على أساس المتون مراراً وتكراراً، لم يقدّم أيّ معيار من قبله في هذا الشأن بشكل صريح، بيد أن هارالد موتسكي قد عمد إلى استخراج هذه المعايير من خلال بعض النماذج من تأرخة الروايات في كتاب دراسات إسلامية، وهي على النحو الآتي:

١. إن الروايات التي تقدّم عن النبي الأكرم ﷺ أو المسلمين الأوائل صورة غير مطلوبة، تعتبر معتبرة ومتقدّمة.^٤

٢. إن العيوب التي نسبتها مختلف الجماعات إلى بعضها، يهتمل أن يكون لها أصل تاريخي.^٥

1. Marston Speight

2. Speight, "The Will of Saed b. a. Waqqās: The Growth of a Tradition", pp. 249 - 267.

3. Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", pp. 217 - 241.

4. Rubin; "Introduction the prophet Muḥammad and the Islāmic Sources", pp. 9 - 10; Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 210.

5. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 210.

٣. إن التهافت التاريخي في متن الرواية يعكس أن الرواية قد ظهرت في زمن أكثر تأخرًا عن المدعى^١.

٤. إن الروايات التي يعبر مضمونها عن المراحل الثانوية لمسار تطوّر وازدهار مسألة ما، أكثر تأخرًا من الروايات ذات المحتوى الأقل تعقيدًا.^٢

وبعد ما يقرب من ستين سنة من إجناتس جولدتسيهر، قام جوزيف شاخت باقتفاء أثره في تأريخ الأحاديث على أساس التحليل المتني. فقد عمد - على أساس الرسائل الفقهية للشافعي - إلى إعادة صياغة مسار تطوّر الفقه طوال القرن الثاني بشكل افتراضي، وقد وضع بعض القواعد للتأريخ على أساس متون الروايات:

١. يجب العمل أولاً - من خلال وضع محتوى الرواية (التي هي عبارة عن مسألة فقهية وجوابها) في المسار العام لتطوّر الفقه - على تاريخها. وبطبيعة الحال فإن مراد جوزيف شاخت هو مسار التطوّر الذي رسمه للفقه الإسلامي بنفسه.

٢. إن النصوص الموجزة أقدم من النصوص التفصيلية.^٣ وبعبارة أخرى: كلما كان النص الروائي أكثر تطوّرًا، أضيف له الكثير من التوضيحات والأغصان والأوراق القصصية.^٤

٣. إن الأصول الفقهية المفتقرة إلى التسميات والعناوين أقدم من تلك التي تُنسب إلى مرجع محدّد.^٥

٤. إن النصوص التي تتضمن مسألة فقهية بشكل تلوحي، أقدم من النصوص التي تشرح وتعمل على تفصيل تلك المسألة.^٦

ومن بين أبحاث المستشرقين الأخرى، يمكن العمل على استخراج القواعد الآتية المستعملة تصريحًا أو تلوحيًا لتأريخ الروايات على أساس النص المستعمل:

1. Ibid, p. 210.

2. Ibid, p. 210.

3. Ibid, p. 211.

4. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 211؛ Powers, "The Will Of Sa'd B. Abi Waqqas: A Reassessmen", p. 36.

5. Motzki, "Ḥadīth: Origins and Developments", p. xlv.

6. Ibid, p. xlv.

١. إن نقل القول غير المباشر، أقدم من نقل القول المباشر.^١
٢. كلما كان واحد من تقارير الرواية، عبارة عن مزيج من عدة عناصر خاصة للتقارير المختلفة لذلك الحديث، يحتمل أن يكون تقريراً ثانوياً، تم وضعه واختلاقه بدافع بيان نصّ أكثر تكاملاً.^٢
٣. إن الإضافة (عبارة أو كلمة) الواردة في أكثر تقارير الرواية، يحتمل أن تكون أقدم من الإضافات الأخرى.^٣
٤. كلما كانت الإضافة في الحديث النبوي كلاماً لأحد الصحابة، كان ذلك معبراً عن مرحلة متقدّمة عن تطوّر الحديث.^٤

نقد وتقييم

يمكن نقد تأرخة الروايات في ضوء المتن من ناحيتين، وهما الناحية المنهجية والناحية المعيارية. فمن الناحية المنهجية يجب القول بأنه لا يمكن العمل - من خلال التحليل المتني البحت والاستناد إلى الشكل والمحتوى - على تأرخة أي نص أو متن بما في ذلك الروايات. فإن جميع الذين ادعوا أنهم قاموا بعملية التأرخة استناداً إلى التحليل المتني البحت، قد استفادوا من الناحية العملية من شواهد ومستندات أخرى أيضاً. ولكنهم في العادة عند الاستفادة من هذه الشواهد لم يشككوا في اعتبارها التاريخي؛ لأنهم إن فعلوا ذلك فسوف يقعون في محذور التسلسل الأمر الذي يجعل جميع أنواع البحث مستحيلة.^٥ ثم إنه لا بدّ من الإشارة إلى أن نتائج التحليلات المتنية يمكن تفسيرها بأنحاء متنوّعة ومختلفة، وفي هذا المسار تكون فرضيات الباحث وأحكامه المسبقة مصيرية وحاسمة جداً، وعلى سبيل المثال

1. Speight, "The Will of Saed b. a. Waqqās", p. 250.

2. Motzki, "Whither Hadīth Studies?", pp. 113 - 115.

3. Van ESS, *Zwischen Hadīth and Theologie*, p. 3.

4. Ibid, p. 17.

5. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p: xlv;

يمكن الإشارة إلى الانتقاد الأول والثالث أدناه.^١ وأما بشأن القواعد التي استعملها المستشرقون في التحليلات المتنية، لا بد من التذكير بعدد من النقاط:

١. إن قاعدة أصالة الأحاديث التي تعكس صورة مذمومة عن النبي الأكرم ﷺ والصحابة غير صحيحة، إذ في ضوء آيات القرآن - بوصفها مصدرًا تاريخيًا - لم يكن جميع المسلمين حتى في عصر حياة النبي الأكرم ﷺ يمتلكون إيمانًا حقيقيًا، وكان هناك بين المسلمين منافقون يؤذون النبي ويؤذون المسلمين الحقيقيين.^٢ يُضاف إلى ذلك أن هناك شواهد تاريخية أخرى تحكي بدورها عن وجود زنادقة ومنافقين في العصور المتأخرة، كانوا يعملون على اختلاق الأحاديث من أجل إضعاف الإسلام وتوهينه.^٣

٢. فيما يتعلق باعتبار الروايات المبيّنة للمراحل الثانوية لمسار تطوّر مسألة ما بوصفها أكثر تأخرًا؛ حيث تكون معلوماتنا بشأن تطوّر المسائل مستندة في الغالب إلى الروايات ذاتها، فسوف يكون هذا الاستدلال من قبيل الدور.^٤

٣. وفيما يتعلق بتقدّم وتأخر المتون على أساس الإيجاز أو التفصيل، يجب القول: يوجد في المقابل، هذا الاحتمال وهو أن تكون النصوص الموجزة والمقتضبة قد تبلورت على أساس التقارير التفصيلية، وبالتالي تكون هي الأخرى أكثر تأخرًا.^٥ كما أن وجود التقارير الطويلة والمقتضبة لرواية واحدة بشكل متزامن، يتعارض مع هذا الاستنتاج.^٦

١. نيل سارز، نصرت، *خاورشناسان و ابن عباس (المستشرقون وابن عباس)*، ص ٦٢ - ٦٣. وللمزيد من الأمثلة،

انظر: م.ن، ص ٦٢ - ٦٥.

٢. التوبة (٩): ٥٦ - ٦١؛ المنافقون (٦٣): ١ - ٨.

٣. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، *الموضوعات*، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ج ١، ص ٣٧، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٦ هـ.

4. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 210.

5. Van Ess, *Zwischen Hadīth and Theologie*, p. 1.

6. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 218.

للوقوف على وجود أمثلة ونماذج للتقارير الموجزة والطويلة لرواية واحدة بشكل متزامن، انظر: ابن أبي شيبة، *المصنف*، ج ٧، ص ٨٩؛ ابن راهويه، *إسحاق*، *المسند*، تحقيق: حسين برد البلوسي، ج ١، ص ٢٧٥، وج ٢، ص ٥٤٣، وج ٣، ص ٨١٩، مكتبة الإيوان، المدينة المنورة، ١٤١٢ هـ. في بحث تمّ تأريخ رواية بداية نزول

٤. فيما يتعلق بوجود نقل الأقوال والروايات المباشرة أو غير المباشرة في الروايات، يجب أن نأخذ هذا الاحتمال بنظر الاعتبار أيضًا، وهو أن التقارير التي كانت في الأصل صريحة وتفصيلية، وكان يتم فيها الاستفادة من نقل الأقوال مباشرة، قد اكتسبت بمرور الوقت صفة أكثر رسمية، وتحولت إلى نقل الأقوال بشكل غير مباشر^١.

ومن بين مختلف المعايير في التأرخة المتنية للرواية، نجد أن المعيار الوحيد الذي يمكن القبول به بعد إضافة بعض القيود، هو أن يكون التهافت التاريخي معبرًا عن اختلاق الرواية في فترة زمنية أكثر تأخرًا. وبطبيعة الحال فإن المستشرقين - من أمثال إجناتس جولدتسيهر وغوتيه جوينبول - قد استفادوا من هذه القاعدة للقول باختلاق كل رواية نبوية مشتملة على الإخبار عن المستقبل. في حين أن النبي الأكرم ﷺ - في ضوء عقيدتنا نحن المسلمين - كان يعلم الغيب بإذن الله، وأنه كان يخبر في بعض الأحيان عن أحداث المستقبل أيضًا.

كما أن العلماء المسلمين كانوا ملتفتين في نقد وتقييم الأحاديث والروايات إلى مخالفة الروايات للأموال التاريخية القطعية أيضًا، من ذلك - على سبيل المثال - أن سليمان بن حرب (شيخ البخاري) الساكن في مكة (م: ٢٢٤ هـ)، قد حكم بضعف راو اسمه محمد بن فضال الجهضمي (م: مجهول)؛ لأنه كان يروي حديث: «نهى النبي ﷺ عن كسر سكة المسلمين الجارية بينهم»، في حين أن ضرب السكك لم يكن معهودًا في عصر النبي الأكرم ﷺ، وإنما كان الحجاج بن يوسف الثقفي (م: ٩٥ هـ) هو أول من ضرب السكة^٢. ولكن كما سبق أن ذكرنا فإن عملية التأرخة استنادًا إلى مجرد التحليل المتني البحث ليست ممكنة، ولكن في

الوحي، وتبين - خلافاً لما يدّعيه جوزيف شاخت - أن التقارير المفصلة والطويلة لهذه الرواية أقدم من تقريراتها الموجزة. (انظر: شيري، مرجان؛ نيل ساز، نصرت، «تاريخ گذارى روايات آغاز نزول وحى بر پیامبر ﷺ در جوامع رواى أهل سنت» (تأريخ روايات بداية نزول الوحي على النبي الأكرم ﷺ في المصادر الروائية لأهل السنة)، مطالعات قرآن و حديث، الربيع و الصيف ١٤٠١ - رقم ٣٠.

1. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 213.

٢. البخاري، إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٣٤، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ؛ وانظر أيضًا: آقائي، علي، «نقد محتوای احاديث در حديث پژوهي اهل سنت» (نقد محتوى الأحاديث في روايات أهل السنة)، جشن نامه استاد محمد على مهدي راد، إعداد: رسول جعفریان، ص ١٨، نشر مؤرخ، طهران، ١٣٩١ هـ ش.

الوقت نفسه يجب القول إن الالتفات إلى النقاط الملحوظة في التحليل المتني، بالإضافة إلى الاستفادة من سائر أساليب التأريخ، يؤدي إلى نتائج أقرب إلى الوثوق والاعتماد. للمزيد من التعرّف على أساليب التأريخ في ضوء التحليل المتني، سوف نذكر فيما يلي أمثلة ونماذج للتأريخ على أساس التحليل المتني لإجناتس جولدتسيهر.

إجناتس جولدتسيهر وعملية التأريخ على أساس المتن

كما سبق أن ذكرنا فإن إجناتس جولدتسيهر يذهب إلى القول باختلاق أغلب الروايات، ولا يرى لها صلة بالنبي الأكرم ﷺ، ويعتقد أنها من تداعيات الأحداث اللاحقة في المجتمع الإسلامي، وفي مختلف الموارد حيث أشار إلى الصراعات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية، عمد إلى تحديد نوع من التقدّم والتأخر بالنسبة إلى طائفة من الروايات. وقد تحدّث في بعض الأحيان عن عملية التأريخ صراحة، ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه قال بشأن الحديث القائل، «إني أوتيت الكتاب ومثله معه»^١ للأسف الشديد لا يمكن تحديد الفترة الزمنية لظهور هذا الحديث ولو على سبيل الاحتمال^٢ وفيما يتعلق بكلمة «المتن» يقول أيضًا: لا يمكن - للأسف - تحديد الاستعمال الأقدم لهذا المصطلح في الآثار الروائية^٣. وهو - إذا ما استثنينا بعض الموارد المعدودة - لا يعير أدنى التفات إلى سند الروايات، وإنما عمد إلى ممارسة عملية التأريخ اعتمادًا على مجرد الاهتمام بالمتن، ومن دون أيّ إيضاح لقاعدة في عملية تأريخ الروايات. لقد كان هاجسه الأهم يكمن في إثبات أن الحديث كان له دور محوري للغاية في الصراعات والاختلافات الكثيرة في المجتمع الإسلامي، وأنه كان يتم توظيف الروايات بوصفها سلاحًا يشهره الطرفان بوجه بعضهما في كل نزاع، كما كانوا يستفيدون من الأحاديث لإضفاء الاعتبار على آرائهم المختلفة والمتعارضة. وقد سبق أن أشرنا إلى جانب من هذه الصراعات في الفصل الأول، وفيما يلي سوف نشير إلى الموارد الأخرى، حيث عمد جولدتسيهر فيها إلى تأريخ مجموعة من الروايات:

١. ابن حنبل، مسند أحمد، ج ٤، ص ١٣١.

2. Goldziher, "Disputes over the Status of Ḥadīth in Islām", p. 58, n. 23.

3. Idem, *Muslim studies*, Vol. 2, p. 21, n. 5.

روايات جواز أو عدم جواز كتابة الحديث

إن إجناتس جولدتسيهر - على الرغم من إقراره بأن المكتوبات الروائية تعدّ القسم الأقدم من المواد الحديثية - إلا أنه شكك في أصالة الصحائف والكتب المنسوبة إلى الجيل الأول من المسلمين، ذكر هذا الاحتمال القائل بأن الأخبار المتعلقة بهذه المكتوبات الروائية تعدّ من مختلفات الأجيال اللاحقة في إطار الدفاع عن الصحائف المتأخرة في مواجهة المخالفين لكتابة الحديث.^١ وبعبارة أخرى: إن أنصار كتابة الحديث قد عمدوا إلى اختلاق أخبار وجود هذه الصحائف القديمة، لكي يستندوا إليها بوصفها دليلاً على جواز كتابة الحديث في عصر النبي الأكرم.

وقد أشار إجناتس جولدتسيهر في معرض بيان ما هي الأحاديث التي لم تكن تواجه اعتراضاً ومخالفة في أمر الكتابة، إلى موارد، من قبيل: أحكام الديات. فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن المسائل المرتبطة بالديات في الحياة اليومية للعرب حيث كانت بالغة الأهمية، فقد كان تدوين الأحكام الخاصة بها أمراً ضرورياً للغاية، وعلى هذا الأساس يمكن تصوّر أن النبي قد رأى - بسبب الأحداث الواقعية - ضرورة إلى إضافة بعض الموارد إلى أحكام القرآن القليلة الواردة بشأن قتل النفس وكفارته. ومن هنا يمكن اعتبار الأحكام الأصلية المرتبطة بالديات جزءاً من المتون والنصوص الأصلية للروايات حقيقة، وحيث أنهم كانوا يعتبرونها صحيحة بشكل عام، لم يكن هناك من يعترض على كتابتها.^٢ وعليه نلاحظ هنا أن إجناتس جولدتسيهر - من خلال قبوله بانتساب الروايات الخاصة بالديات إلى النبي الأكرم ﷺ - يكون في الواقع قد عمل على تأريخها.

الروايات بشأن موقع السنة

يرى إجناتس جولدتسيهر أن قدّم مرجعية السنة النبوية يعود إلى قدّم الإسلام نفسه، بيد أنه يقول: إن دائرة ومساحة وكذلك اعتبار هذه المرجعية أخذت بالاتساع التدريجي يوماً بعد يوم. وقد أشار إلى أن هناك من اعتبر السنة على مستوى القرآن الذي نزل وحيّاً، وبلغ به

1. Ibid, p. 2.

2. Goldziher, "Disputes over the Status of Ḥadīth in Islām", p. 57.

القول في هذه المساواة حدًّا قال معه بإمكان نسخ القرآن بالسنة. وقد عمد إلى تأريخ الأصل القائل بأن «السنة قاضية على القرآن» صراحة، وقال بأن هذا الأصل قد تمَّ اختلاقه في نهاية القرن الأول. وهنا يمكن لنا أن نحس أن مبنى إجناتس جولدتسيهر في هذا التأريخ هو تاريخ وفاة قائل هذا الكلام، وهو يحيى بن أبي كثير (م: ١٢٠ هـ). وقد أشار جولدتسيهر إلى أن بعض الأشخاص - من أمثال الزهري (م: ١٢٤ هـ) ومكحول (م: ١١٢ هـ) - كان لهم آراء مختلفة بشكل متزامن، وكانوا يعتبرون بعض الموارد المنقولة عن سنة النبي من مختصات النبي أو أنهم كانوا يعتبرونها غير قابلة للتعميم.^١ إن هذا النموذج من التقارير التي لم يتردّد جولدتسيهر في القول بصحتها، ولكنه مع ذلك لا يُبيّن ما هي الأسس والمعايير التي جعلته يقول بصحة انتساب هذه الآراء لهؤلاء الأشخاص.

يقول إجناتس جولدتسيهر إن الأنصار المتطرفين للسنة كانوا يعملون - بشكل متزامن - على توسيع دائرة السنة لتشمل جميع الحقول، وكانت هناك جهود تبذل من أجل العثور على شواهد من سنة النبي في جميع الأمور، بما في ذلك بداية الحروب، وأنواع المهور، وتفصيل الأمور الشخصية وما إلى ذلك. لقد كان معيار رسمية رأي أو أصل فقهي يستند إما إلى قيامه على سنة النبي، أو إذا لم يكن حكمًا ثابتًا تم البحث عن شواهد ليدركوا ما هو الحكم الذي حكم به النبي في تلك الموارد والشرائط. إن هذه الطائفة قد اختلفت مجموعات من الروايات، من قبيل:

١. الروايات ذات النبرة الشديدة والقاسية في ذمّ البدع: ذكر جولدتسيهر رواية من صحيح البخاري، يروي فيها الإمام علي عليه السلام في خطبة له رواية عن النبي يقول فيها: «المدينة حرم .. لا يقطع شجرها ولا يحدث فيها حدث، من أحدث فيها حدثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».^٢ ثم قال وفي تقارير أخرى عن الإمام علي عليه السلام بعد حذف كلمة «فيها» تمّ تعميم النهي عن إحداث البدع وعدم حصر ذلك بالمدينة فقط. وقد أسند هذا التقرير إلى سنن أبي داود.^٣ ثم قال إجناتس جولدتسيهر بعد هذا الكلام: «بيد أن الاتجاه

1. Ibid, *Muslim Studies*, vol.2, p. 31.

٢. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٤٥.

3. Goldziher, *Muslim Studies*, vol.2, pp. 25 - 28.

نحو تعميم اللعنة على المبتدعين بشكل مطلق، ظاهر حتى في النصّ الأقدم أيضاً^١. بيد أنه لم يُبيّن لنا كيف علم أن «المتن الأقدم» هو المتن الذي يشتمل على كلمة «فيها». فإن كان ملاك التأرخة هو المصدر الذي عثر فيه على الرواية؛ فيجب القول إن التقارير المتفاوتة لهذه الرواية التي تشتمل على كلمة «فيها» تارة، ولا تشتمل عليها تارة أخرى، موجودة في مسند أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤٠ هـ) الذي ولد قبل البخاري (١٩٤ - ٢٥٦ هـ) بثلاثين سنة^٢.

٢. في الطائفة الأخرى من الروايات، تم التأكيد - ضمن النهي الشديد عن البدعة - على اتباع سنة النبي الأكرم. نقل إجناتس جولدتسيهر رواية: «من يهده الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له، إن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»^٣، عن سنن النسائي (م: ٣٠٣ هـ). ثم قال: ويبدو في تقرير أحدث عن هذه الرؤية بيان ذات هذه المطالب بتفصيل أدق إلى حدّ ما^٤. إن مراده من التقرير الأحداث، رواية «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»^٥، الموجودة في سنن أبي داود (م: ٢٧٥). وعليه فإنه بالنظر إلى أن النسائي كان متأخراً عن أبي داود، يمكن أن نستنتج أن

1. Ibid, p. 28.

٢. للوقوف على خصوص الروايات المأثورة عن الإمام علي عليه السلام من دون الاشتغال على لفظ «فيها». انظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٨١، ١١٩، و١٢٢. وللوقوف على خصوص الروايات المأثورة عن الإمام علي عليه السلام المشتملة على لفظ «فيها». انظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ١٢٦، و١٥١. والروايات المروية عن أنس بن مالك بلفظ «فيها»، انظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٢٢٠، وج ٣، ص ٢٤٢. والروايات المروية عن أبي هريرة بلفظ «فيها»، انظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٣٩٨، و٥٢٦.

٣. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي (السنن الكبرى)، ج ٣، ص ١٨٩، دار الفكر، بيروت، ١٣٤٨ هـ.

4. Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 2, p. 35.

٥. أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: سعيد محمد لحام، ج ٢، ص ٣٩٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٠ هـ.

ملاك إجناتس جولدتسيهر في تعيين تقدّم وتأخر تقارير هذه الرواية لم يكن تقدماً وتأخراً من حيث المصادر، بل من حيث إجمال وتفصيل هذه التقارير، ومن هنا فإنه قد اعتبر التقرير الثاني أحدث من تقرير النسائي؛ لكونه أكثر تفصيلاً. يمكن اعتبار هذه القاعدة واحدة من قواعد تأرخة إجناتس جولدتسيهر على أساس المتن (القاعدة الرابعة التي ذكرها هارالد موتسكي)، ويبدو أن هذه القاعدة هي التي ألهمت جوزيف شاخط في عملية تأرخة الروايات الفقهية.^١ والنقطة الجديرة بالالتفات هي أن دائرة السنة في الرواية الأخيرة قد تجاوزت سنة النبي ﷺ وامتدت لتشمل سنة الخلفاء بعد النبي ﷺ أيضاً.

يقول إجناتس جولدتسيهر: في النقطة المقابلة لهذا الاتجاه في الانتصار المتطرف للسنة، وكذلك التفسير المتطرف للبدعة الذي تجلّى في الروايات المختلفة، ذهب بعض العلماء إلى بيان هذه الرؤية، وهي أنه يجب الفصل والتفريق بين البدعة الحسنة والبدعة القبيحة، وعملوا على بيان ذلك في إطار كلام عن الصحابة وفي مرحلة أحدث من كلام النبي. فقد نقل مالك بن أنس (م: ١٧٩ هـ) أن عمر بن الخطاب قد أثنى على بدعة في الصلاة، بقوله: «نعمة البدعة هذه».^٢ ثم ذكر إجناتس جولدتسيهر هذه النقطة، وهي أن هذا التمايز كان يستلزم كلاماً عن النبي. وعلى هذا الأساس فإن المخالفين المتطرفين قد عمدوا - من خلال اختلاقهم لحديث: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْوَرِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوَزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ. مَنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»^٣ - إلى نسبة هذا التمايز إلى رسول الله. وعليه في ضوء هذا الحديث سوف ترد سنن مستحدثة إلى آخر الزمان. إن هذا الكلام يشير إلى وجود احتمال كبير في أن جوزيف شاخط قد أخذ نظرية تحسين الأسانيد - أي نسبة رؤية ما إلى مرجع أهم^٤ - عن إجناتس جولدتسيهر.

١. الفصل الأول من هذا الكتاب.

٢. مالك، مالك بن أنس، موطأ مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ١، ص ١١٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

٣. النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي (السنن الكبرى)، ج ٣، ص ٨٧.

٤. الفصل الأول والثاني من هذا الكتاب.

الروايات المرتبطة باختلاق الحديث

لقد ذكر إجناتس جولدتسيهر - في الفصل الرابع من كتابه (دراسات إسلامية) تحت عنوان «ردود الفعل تجاه اختلاق الحديث» - أن مختلف طوائف المجتمع الإسلامي قد اتخذت ردود أفعال مختلفة تجاه الظاهرة المتزايدة لاختلاق الحديث. بيد أنها بأجمعها كانت تشتمل على وجه مشترك واحد، وهو الاستفادة من الحديث من أجل بيان آرائهم. وعلى هذه الشاكلة فإن جولدتسيهر يقول باختلاق الأحاديث النبوية الواردة في شجب واستنكار اختلاق الحديث، واستشكال المعاصرين للنبي على بيان تفاصيل الحياة اليومية من قبل النبي، وحديث الأريكة، والأحاديث بشأن النقل عن بني إسرائيل، ويعمل على بيان التأرخة النسبي لها؛ أي مجرد الإشارة إلى الترتيب التاريخي لظهور هذه الروايات. في منظومة ردود الأفعال تجاه ظاهرة الاختلاق التي يرسمها إجناتس جولدتسيهر، يواجه كل واحد من ردود الأفعال بدوره ردود أفعال أخرى من قبل الطوائف الأخرى.

الروايات المختلفة من قبل المؤمنين

لقد عمد بعض الأشخاص - في مواجهة ظاهرة اختلاق الحديث - إلى اختلاق الحديث بحُسن نية. وهي الأحاديث النبوية المختلفة التي تمّ فيها شجب واستنكار اختلاق الحديث وكذلك التلاعب في النصوص القديمة الموثوقة، بشدّة^١. كانت هذه هي طريقة حلّ أولئك الذين كانوا منهمكين في اختلاق ونشر الحديث. فقد كانوا يرون عدم وجود إشكال في اختلاق الحديث في إطار الدفاع عن المذهب الحق، ولكن كان يجب العمل في الوقت نفسه على شجب واستنكار اختلاق الحديث من قبل الطوائف الأخرى^٢. وقد أشار جولدتسيهر - من خلال ذكره لرواية «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^٣ - إلى أن هناك

1. Goldziher, *Muslim Studies*, vol 2, pp. 126 - 127.

2. *Ibid*, p. 128.

٣. لقد أحال إجناتس جولدتسيهر نصاً عربياً إلى كتاب المغازي، بيد أنه بعد ذكر ترجمة الرواية أحالها إلى مصادر متعددة، من قبيل: صحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن ابن ماجه. وقد أشار إلى أنه قد حدث تردّد في سنن ابن ماجه بشأن كلمة «متعمداً». (انظر: *Muslim Studies*, vol. 2, p. 126). وبطبيعة الحال يجب

ثمانين صحابياً قام بنقل هذا الحديث، وقال نقلاً عن (طبقات الحفاظ): إن السمعاني (م: ٥١٠ هـ) كان يمكنه أن ينقل هذه الرواية بأكثر من تسعين طريقاً.^١ قال إجناتس جولدتسيهر من خلال نقد تأريخ ميور: «إن نسبة هذه الرواية إلى صحابة من أمثال عثمان، لا يجعل هذا الكلام قديماً بالمقدار الذي يرغبه ميور».^٢ وهذا واحد من الموارد المعدودة التي أشار فيها جولدتسيهر إلى سند الروايات وتعدّد الطرق إشارة مقتضبة. كما أنه قد التفت إلى اختلاف التقارير، وقال إن حذف كلمة «متعمداً» في بعض التقارير، يُتمثل أن يكون قد تمّ نشره في بعض التقارير للدفاع عن الذين ينشرون الأحاديث ظناً منهم أنها صحيحة ومعتبرة، ثم أضاف قائلاً: إن هذه الغاية يمكن ضمانها بواسطة إضافة هذه الكلمة بطبيعة الحال.^٣ من الواضح هنا أن إجناتس جولدتسيهر قد اعتبر التقرير الذي يخلو من قيد «متعمداً» أحدث زماناً، في حين أن إمكان تقدّمه موجود أيضاً. كما أن غوتيه جوينبول ذهب إلى الاعتقاد بأن إضافة هذا القيد كان متأخراً. وقد أشار جولدتسيهر إلى وجود صور أخرى لهذه الرواية أيضاً، حيث وردت كلمة «تقول» بدلاً من كلمة «كذب»، وذكر نموذجاً لذلك.^٤ كما ذكر ترجمتين لحديثين آخرين فيما يتعلق بالإنذار من اختلاق الحديث من دون ذكر مصدر أيضاً. وقد ذكر مسلم (م: ٢٦١ هـ) هذين الحديثين في مقدمة صحيحه، وهما:

الحديث القائل: «سيكون في آخر أمّتي أناس يُحدّثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فأياكم وإياهم». والحديث الآخر: «يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فأياكم وإياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم».^٥ وقد

القول: إن هذا التردّد كان في الرواية التي ينقلها ابن ماجة عن أنس ابن مالك، ولكنه غير موجود في الرواية التي ينقلها عن جابر. (انظر: ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ١، ص ١٣، دار الفكر).

1. Goldziher, *Muslim Studies*, vol 2, p. 126, n. 4.

2. Ibid, p. 126.

3. Ibid, p. 126, n. 1.

4. Ibid, p. 126, n. 5.

٥. مسلم، صحيح مسلم، ج ١، ص ٩. وقد وردت الرواية الأولى في مسند أحمد بن حنبل أيضاً. (انظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٣٢١).

الفصل الثاني: التأرخة على أساس تحليل المتن والتواجد في أقدم المصادر ❖ ١١٥

أضاف أن هناك تحذيرات أخرى من هذا القبيل ليست منقولة في قالب الأحاديث النبوية، وإنما على شكل أقوال عن الأشخاص الأتقياء من القرن الأول والثاني^١. ولا بدّ من الإشارة بطبيعة الحال إلى أن القولين اللذين ينقلهما إجناتس جولدتسيهر استناداً إلى صحيح مسلم، أحدهما مروى عن ابن مسعود (م: ٣٢ هـ)، والآخر عن عبد الله بن عمرو بن العاص (م: ٦٥ هـ)، وكلاهما من القرن الهجري الأول، ومن هنا لم يتضح سبب حديث جولدتسيهر في هذا المورد عن القرن الثاني للهجرة^٢.

الروايات المختلفة من قبل أصحاب الأفكار التحررية

يقول إجناتس جولدتسيهر: هناك في قبال الطائفة الأولى التي تبيح اختلاق الحديث إذا كان الغرض منه هو الدفاع عن الدين الحق، تذهب طائفة أخرى أكثر تحرراً إلى رفض اختلاق الحديث بجميع أشكاله وأياً كانت ذرائعه ومبرراته. لقد كان هؤلاء يشبتون كيف يمكن العثور على مؤيّدات من الروايات للأفكار الفقهية والكلامية المتعارضة، أو ما ورد في الروايات من المطالب المنكرة من قبل أسمى التعاليم الدينية (من قبيل الصفات الإنسانية المنسوبة إلى الله)، أو ما تمّ بيانه من أساطير العهدين، أو المطالب القرآنية حول بداية الخلق في الأحاديث بشكل قصصي جانح في الخيال. لقد ذهب إجناتس جولدتسيهر من خلال الإحالة إلى مخطوطة من كتاب الحيوان للجاحظ (م: ٢٥٥ هـ)، إلى القول بأن هؤلاء الأشخاص كانوا يعملون - في إطار التشكيك في اعتبار الأحاديث - على استخراج بعض الروايات المشتملة على الخرافات والأساطير المحكية على ألسنة العامة، وتمّ إدخالها في الموروث الدينية بوصفها كلاماً للنبي. والمادّة الأخرى للسخرية تكمن في الإشارة إلى الجزئيات الشخصية والمبتذلة الواردة في

1. Goldziher, *Muslim Studies*, vol 2, p. 128.

٢. لقد ورد هذان القولان متجاورين في صحيح مسلم، على النحو الآتي: (١) «وحدثني أبو سعيد الأشج، حدثنا وكيع، حدثنا الأعمش، عن المسيب بن رافع، عن عامر بن عبدة، قال: قال عبد الله: إن الشيطان ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القوم فيحدثهم بالحديث من الكذب، فيتفرقون فيقول الرجل منهم سمعت رجلاً أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدث»، (٢) «وحدثني محمد بن رافع، حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: إن في البحر شياطين مسجونة أوثقها سليمان، يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآناً». (انظر: مسلم، صحيح مسلم، ج ١، ص ٩).

الروايات والتي لا تنطوي على أهمية تذكر من الأعمال اليومية. يذهب جولدتسيهر إلى الاعتقاد بأن رواية: «إنا نرى صاحبكم يُعلمكم الخراءة» الواردة في سنن النسائي،^١ والتي تمّ وضعها على لسان المعاصرين للنبي، يّتمل أن تكون رؤية للأفراد الأكثر تحرّراً في المراحل الزمنية اللاحقة والذين كانوا يستبعدون صدور هذه الأمور التفصيلية والجزئية من قبل النبي، وكانوا يشككون في اعتبارها الديني. إن هذه الطائفة - التي كان يجب عليها اعتناق الشريعة بوصفها تنتمي إلى الإسلام - كانت تقول إنها لا تؤمن بغير مرجعية القرآن، وقد سعت إلى رفض أيّ شيء يدّعي المرجعية تحت عنوان الحديث أو السنة على مستوى القرآن فيما يتعلق بالأعمال اليومية للإنسان.^٢ وهذا في الواقع هو الاتجاه الذي سلكه القرآنيون.

اختلاق الروايات في مواجهة القائلين بكفاية القرآن

يقول إجناتس جولدتسيهر إن الادعاء القائل بكفاية القرآن قد أثار المؤمنين لأن المواجهة مع نزعة الاكتفاء بالقرآن تبلورت في بنية الأحاديث. ومن بين هذه الطائفة من الروايات، هناك رواية ملفتة للانتباه؛ إذ أنها تثبت شيئين، وهما: (١) الردّ على مخالفة الحديث. (٢) اتجاه أنصار السنة من المؤمنين.^٣ إن مراد جولدتسيهر من الحديث الملفت للانتباه هو حديث الأريكة. وقد نقل ترجمة الحديث القائل: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، لا يوشك رجل شعبان على أريكته، يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه»، استناداً إلى سنن أبي داود،^٤ وذكر بعده ترجمة عبارة: «وإن ما حرّم رسول الله ﷺ كما حرّم الله»، عن سنن الترمذي (م: ٢٧٩ هـ).^٥

١. قال المشركون: إنا لنرى صاحبكم يعلمكم الخراءة؟ قال: أجل نهانا أن يستنجي أحدنا بيمينه ويستقبل القبلة، وقال لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار. (النسائي، السنن، ج ١، ص ٤٤).

2. Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 2, pp. 129- 130; Idem, "Disputes over the Status of Ḥadīth in Islām", p. 59 and n. 26, 28.

3. Ibid, *Muslim Studies*, vol 2, p. 130.

٤. أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٢٩٢.

٥. الترمذي، السنن، ج ٤، ص ١٤٥. كما نقل ترجمة الرواية المنسوبة إلى النبي ﷺ في إشكاله على تصرّفات بعض المسلمين في أحداث فتح حصون خيبر، نقلاً عن كتاب السنن لأبي داود على النحو الآتي: «أيجسب أحدكم متكئاً

الفصل الثاني: التأرخة على أساس تحليل المتن والتواجد في أقدم المصادر ❖ ١١٧

كما يذهب إجناتس جولدتسيهر إلى الاعتقاد بأن جميع الروايات النبوية أو الكلمات المنقولة عن الصحابة في التحذير من النقل عن أهل الكتاب، إنما هي صدى للعلماء المتأخرين الذين يعتبرون الترهات والمهازل الموجودة في الأحاديث قد نشأت عن اعتماد المسلمين على القصصين والمصادر اليهودية. إن تأثير القصص اليهودية والأساطير المسيحية - على حدّ تعبير إجناتس جولدتسيهر - كانت منذ المراحل الأولى موضع تأسف من قبل العلماء المؤمنين. نقل الجاحظ عبارة «حدّث عن بني إسرائيل ولا حرج» عن أعرابي،^١ إلا أن ذات هذه العبارة قد تمّ نقلها على شكل حديث في سنن أبي داود وفي سنن الترمذي بشكل آخر مختلف عن النقل الموجود عند الجاحظ.^٢ ومن الجدير ذكره أن هذه الرواية المذكورة في المصنف لابن أبي شيبة (م: ٢٣٥ هـ) - المتوفى قبل ولادة الجاحظ بعقدين من الزمن - بأربعة طرق، وهي: عن جابر (م: ٦٨ أو ٧٧ هـ)، وعن أبي هريرة (م: ٥٩ هـ)، وعن عبد الله بن عمر، وأبي سعيد الخدري (م: ٧٤ هـ).^٣

التأرخة على أساس العثور على الأحاديث في أقدم المصادر

إن واحداً من بين طرق تأرخة الأحاديث، هو العثور على المصدر الأقدم الذي ورد فيه ذكر الرواية للمرة الأولى؛ إذ من الواضح بدهة أن هذه الرواية كانت موجودة في الحدّ الأدنى في تلك الفترة الزمنية التي تمّ فيها تأليف ذلك الكتاب. يمكن توظيف هذا الأسلوب التأرخة على نحوين، وهما:

١. العثور على الحديث في أقدم المصادر الموجودة.

٢. التعرّف على مصادر الآثار الروائية الموجودة.

على أريكته قد يظن أن الله لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن، ألا وإني - والله - قد عطت وأمرت ونهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر، وإن الله ﷻ لم يُجلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم، إذا أعطوكم الذي عليهم». (انظر: أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٤٤).

1. Goldziher, *Muslim Studies*, vol 2, p. 131, n. 4.

2. Ibid, p. 131.

٣. ابن أبي شيبة، أبو بكر، المصنف، تحقيق: سعيد اللحام، ج ٦، ص ٢٣٥، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

العثور على الحديث في أقدم المصادر الموجودة

في هذا الأسلوب يتمّ تحديد أقدم المصادر الموجودة والمشمّلة على الرواية مورد البحث، وبذلك يثبت وجود تلك الرواية في عصر تأليف ذلك الكتاب في الحدّ الأدنى.

نشاهد في الدراسات الحديثة للمستشرقين شواهد على الاهتمام بأقدم مصدر تمّ العثور فيه على الرواية، لتحديد تاريخ ظهورها. من ذلك - على سبيل المثال - أن ألفونس مينغانا، في تأييد نظرية بول كازانوف - أي نظرية الجمع والنشر الرسمي للقرآن في عصر خلافة عبد الملك بن مروان الأموي (م: ٨٦ هـ)، قد اهتم بالمصدر الأقدم الذي يشتمل على روايات جمع القرآن. يذهب ألفونس مينغانا - من منطلق الاستدلال بأن روايات جمع القرآن من قبل أبي بكر (م: ١٣ هـ)، وعثمان بن عفان (م: ٣٥ هـ) - لم ترد في الطبقات الكبرى لابن سعد (م: ٢٣٠ هـ)، وإن معلوماتنا في هذا الشأن تنحصر بما ورد من الروايات في صحيح البخاري (م: ٢٥٦ هـ) - إلى الاعتقاد بأن هذه الروايات تعود إلى ما بعد عصر ابن سعد برقع قرن من الزمن.^١ إن هذا النمط من الاستدلال يثبت أنه قد قبل تلويحاً بأن الفترة الزمنية لظهور الرواية يمكن تحديدها على أساس المصدر الذي ورد في الحديث أول مرة. وأما الشخص الأول الذي ذكر هذا الأسلوب بوصفه قاعدة واستفاد منه مراراً هو المستشرق الألماني جوزيف شاخنت. فقد استفاد من هذا الأسلوب في تأرّخة الأحاديث الفقهية، وقال في هذا الشأن:

«إن الطريق الأمثل لإثبات عدم وجود رواية ما في فترة محدّدة وزمن خاص، هو أن نثبت أن تلك الرواية بوصفها حجّة فقهية على مسألة يكون الاستناد إليها على فرض وجودها أمراً ضرورياً، ومع ذلك لم يتمّ الاستناد إليها في تلك الفترة. وذلك لأن الروايات كان يُستفاد منها بوصفها حجّة في الأبحاث الفقهية؛ وعليه لو كانت هناك رواية من شأنها تأييد أو ردّ رأي فقهية أو مدرسة فقهية، لوجب الاستناد إليها».^٢

وبعد جوزيف شاخنت، عمد غوتيه جوينبول إلى توظيف هذا الأسلوب في تأرّخة

1. Motzki, "The Collection of the Qurān", pp. 9, 14.

2. Schacht, *The Origins*, pp. 140 - 151.

مختلف أنواع الروايات، مدّعياً أن المدوّنين المسلمين كانوا في الكثير من الموارد يجمعون كافة المطالب التي عمد المدوّنون المتقدمون عليهم إلى جمعها، وإضافتها إلى مطالبهم. وبعبارة أخرى: حيث أن هذا الأمر يُعدّ بمثابة الأصل، وهو أن المصادر الجامعة كانت تشتمل على جميع مطالب المتقدمين، فإن عدم وجود رواية في المصادر الخاصة، يمكن عدّه مشتملاً على دلالات مهمّة تشير إلى التاريخ والمناشئ الجغرافية لتلك الرواية.^١

وعلى هذا الأساس يذهب كل من جوزيف شاخ و غوتيه جوينبول إلى الادعاء بأن زمان ومكان تأليف المصدر الأقدم المشتمل على رواية خاصة، يحدّد المنشأ الزماني والمكاني لظهور تلك الرواية، وأن تلك الرواية لم تكن موجودة قبل تأليف ذلك المصدر. وقد أطلق غوتيه جوينبول على تاريخ المصدر الأقدم الذي تمّ فيه العثور على الرواية عنوان «الحدّ الزمني الأول»،^٢ أو بعبارة أخرى: «الزمن الأكبر» لظهور تلك الرواية.

نقد وتقييم

إن الاستفادة من هذا الأسلوب في عملية تأرخة الرواية، وإن لم تحض باهتمام الباحثين في الشأن الحديث بوصفها قاعدة كلية، ولم يكونوا يشككون في أصل وجوب الالتفات إلى المصدر الأقدم المشتمل على تلك الرواية، بيد أن الباحثين والمحققين لم يرتضوا استنتاج جوزيف شاخ و غوتيه جوينبول في الاستفادة من هذا الأسلوب، وصرّحوا بأن أقصى ما يمكن الحصول عليه بهذا الأسلوب، هو إمكان تحديد «الحدّ الزمني النهائي» أو «الفترة الزمنية الأقدم» لظهور تلك الرواية. إن أهم الانتقادات التي ترد على توظيف هذا الأسلوب من قبل جوزيف شاخ و غوتيه جوينبول، عبارة عن:

١. الاستفادة من البرهان القائم على السكوت وعدم الالتفات إلى سائر الاحتمالات الأخرى: كما سبق أن ذكرنا فإن البرهان المستند إلى السكوت، إنما هو استنتاج قائم على عدم وجود الشواهد في الاستناد التاريخي، لا على أصل وجود الشواهد. إن هذا البرهان في الدراسات التقليدية - أي: الدراسات حول الآثار القديمة - يعني أن يُستنتج من عدم

1. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 98.

2. Terminus post quem

الإشارة إلى موضوع خاص في الآثار المتوفرة عن مؤلف، أنه لم يكن مطلعاً على ذلك الموضوع. إن الاستفادة من هذا البرهان في البحث عن الأثر، تتوقف على بعض الشروط، وهي: وجوب اطلاع المؤلف على ذلك الموضوع الخاص، وأن تكون غاية المؤلف بيان تقرير كامل عن تلك المسألة، وأن يكون الموضوع بالغاً حدًّا من الأهمية بحيث يكون ذكره في تلك الفترة الزمنية أمراً ضرورياً.

لقد كانت فرضية جوزيف شاخت وغوتيه جوينبول في الاستفادة من البرهان القائم على السكوت، تقوم على أن جميع العلماء كانوا مطلعين على كافة الروايات الموجودة في عصرهم، وأن على جميع هؤلاء العلماء أن يذكروا جميع تلك الروايات في كتبهم. وقد أشرنا في الفصل الأول إلى عدم صوابية هاتين الفرضيتين. والنقطة الملفتة للانتباه هي أن جوزيف شاخت وغوتيه جوينبول في معرض الاستفادة من هذا البرهان لم يبيدا أي اهتمام باحتمال عدم اطلاع المؤلف على الرواية، وحكما بعدم وجود تلك الرواية. في حين أن عدم وجود الرواية في مصدر يمكن أن يستند إلى أسباب متعددة، ولا يعني قطعاً عدم وجود تلك الرواية أصلاً. وعلى هذا الأساس يجب في الاستفادة من برهان السكوت أخذ جميع الاحتمالات المختلفة والمتنوعة بنظر الاعتبار، وعدم الاقتصار على التمسك باحتمال واحد، والذهاب إلى التفسير الاعباطي والمزاجي استناداً إلى مجرد ذلك الاحتمال. إن عدم وجود حديث في مصدر ما - فيما لو استثنينا جهل المؤلف به - يمكن أن يستند إلى أسباب أخرى أيضاً، من قبيل: الملاكات والمعايير الخاصة التي كان المؤلف يتبعها في انتقاء الروايات، والأسلوب الخاص للمؤلف في تأليف كتابه، عدم وصول المؤلف إلى المصادر المكتوبة أثناء تأليف ذلك الكتاب، وفقدان بعض المصادر المكتوبة التي كانت متوفرة قبل ذلك، وكذلك نسيان بعض الروايات التي سبق لها أن حفظها.¹ والملفت أنه يمكن العثور على نموذجين من هذه الاحتمالات في مقدمة جوزيف شاخت على كتابه (مناشئ الفقه الإسلامي). ومن بينها أولاً: عدم وصول المؤلف إلى جميع المصادر المكتوبة التي سبق أن كانت بحوزته. فقد ذكر جوزيف شاخت في مقدمة كتابه أنه عند تأليفه لكتابه لم يكن بمقدوره الوصول إلى

1. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 183 - 184; Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 215.

جميع المصادر التي كان يمتلكها عندما كان مقيمًا في القاهرة، ولم يتمكن لذلك من الاستفادة من بعض المصادر المهمّة. وثانيًا: عدم ذكر جميع المطالب التي يمتلكها الكاتب لمختلف الأسباب. لقد عمد جوزيف شاخت - بعد الإعراب عن عميق أسفة من عدم التمكن من الرجوع إلى المصادر المهمّة في الفقه^١ - إلى اختتام مقدمته كتابه بكلام للشافعي، قال فيه - في معرض الإشارة إلى ضياع بعض مؤلفاته - إنه أعرض عن ذكر جميع المسائل المرتبطة بموضوع ما خشية الإطالة والملل.^٢ حيث نشاهد كلا الاحتمالين أعلاه في كلام الشافعي؛ إذ يقول: «غاب عني بعض كتبي، وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما حفظت؛ فاقتصرت خوف طول كتابي، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية دون تقصّي العلم في كل أمره».^٣

٢. تجاهل إمكان وجود التقارير المختلفة عن أثر واحد: كما سبق أن ذكرنا فإن الأحاديث والروايات في القرون الأولى كان يتمّ تدوينها في الغالب من طريق إلقاء الأستاذ للدروس على تلاميذه في المجالس، وليس من طريق مجرد الاستنساخ عن المصادر المكتوبة.^٤ كما لا بدّ من الالتفات أيضًا إلى أن جميع المصادر الحديثة قد تمّ تكميلها بمرور الزمن، وإن جميع الرواة عن عالم واحد لم يحصلوا بالضرورة على مجموعة متماثلة من الروايات.^٥ وعلاوة على ذلك يجب أخذ احتمال وجود تقارير مختلفة عن كتاب واحد بنظر الاعتبار أيضًا. إن هذه الاختلافات يمكن أن تكون نتيجة لعلل وأسباب متنوّعة، ومن بينها:

(أ) إعادة النظر وإصلاح الكتاب من قبل مؤلفه الأصلي. والمثال المشهور على هذا النوع، التغييرات المتكررة التي أدخلها مالك على كتاب الموطأ.

(ب) دور رواة الكتاب. فإن جميع الرواة لأثر واحد لا يكونون قد حصلوا بالضرورة على صيغة واحدة للكتاب من شيخهم. وفي بعض الأحيان قد يتعمّد راوي الكتاب إدخال

١. من قبيل: كتاب الحجج للشيباني (م: ١٨٩ هـ)، وكتاب السنن للشافعي (م: ٢٠٤ هـ)، وكتاب الدييات لابن أبي عاصم النبيل الإصفهاني (م: ٢١٢ هـ)، والمتقى من أخبار الأصمعي (م: ٢١٦ هـ).

2. Schacht, *The Origins*, p. vii.

٣. الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*، إعداد: أحمد محمد شاكر، ص ٤٣١، المكتبة العلمية، بيروت.

٤. هذا الكتاب، الفصل الأول.

5. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 217.

بعض التعديلات عليه، ويقوم بحذف بعض المطالب لمختلف الدواعي والأسباب ومن بينها اختلاف وجهة نظره عن وجهة نظر الكاتب الأصلي. كما صرّح ابن هشام (م: ٢١٣ أو ٢١٨ هـ) في مقدمة سيرته بأنه قد حذف بعض المطالب من سيرة ابن إسحاق (م: ١٥٠ هـ).^١ يضاف إلى ذلك أن الرواة كانوا في بعض الموارد يحصلون على نسخ من كتاب سقطت منه بعض الأوراق، ولم يتمكنوا من العثور عليها.^٢ وعليه بالنظر إلى الموارد أعلاه وإن الدراسات الروائية المعاصرة تستند حاليًا إلى الآثار المطبوعة وليس إلى النسخ المخطوطة، لو لم نعثر في الآثار المطبوعة على مسألة نقلها المؤلفون المتأخرون عن المدونين المتقدمين، علينا أن لا نتعجّل في إصدار الحكم، بل يتعيّن علينا أخذ جميع الاحتمالات المتنوّعة الدخيلة في هذا الشأن بنظر الاعتبار أيضًا.

٣. تجاهل احتمال وجود رواية في المصادر القديمة الأخرى: لقد تعمّد جوزيف شاخت وغوتيه جوينبول تجاهل حقيقة احتمال وجود سابقة للروايات قبل تدوينها في المصادر التي بحثوها.^٣ إن هذا الاستنتاج الكلي بسبب عدم الوصول إلى جميع المصادر القديمة وشحّها، لا يكون صحيحًا بحال من الأحوال؛ وذلك لأنه لو تمّ تجاهل مجرد مصدر واحد (الأعم من المصادر المخطوطة أو المطبوعة)، يمكن لهذا التجاهل أن يُبطل الاستدلال والاستنباط برمته.^٤

١. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ١، ص ٢، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣٨٣ هـ.

2. Motzki, "Whither Hadīth Studies?", p. 93.

3. Motzki, "The Collection of the Qurān", p. 21.

4. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", pp. xlii - xliii.

5. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 219;

من ذلك - على سبيل المثال - أن أحد أهم أدلة غوتيه جوينبول في مقاله «نافع مولى ابن عمر وموقعه في الآثار الروائية للمسلمين» في قوله بعدم الوجود التاريخي لنافع مولى ابن عمر، يستند إلى عدم وجود ذكر له في الطبقات الكبرى، انظر:

Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadīth Literature", pp. 217 - 219.

في حين تم العثور مؤخرًا على نسخة مخطوطة لكتاب الطبقات، تشتمل على ذكر نافع [مولى ابن عمر]، وبذلك يبطل استدلال ثيودور يونبول. انظر:

بالنظر إلى الأدلة أعلاه، فإن هذا الأسلوب يجب الاستفادة منه - كما ذكر هوروفيتس بحق^١ - لتعيين «الحدّ الزمني النهائي»،^٢ وليس «الحدّ الزمني الابتدائي» لظهور الرواية. وبعبارة أخرى: إن نقل رواية في كتاب ما، إنما يشكل دليلاً على وجود تلك الرواية في عصر تأليف ذلك الكتاب وفي مرحلة حياة مؤلفه، وليس محددًا لزمان ظهور تلك الرواية. وفي الختام من الضروري الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن بعض المستشرقين من أمثال جون إدوارد وانسبرو، قد رفض هذا الأسلوب في عملية التأرخة بالمرّة؛ وذلك لأنهم في الأساس ينكرون أن المصادر المنسوبة إلى المؤلفين في القرن الثاني والثالث للهجرة هي من تأليفهم حقًا، ويدّعون أن هذه الآثار قد سلكت مسارًا طويلاً من تجميع المطالب والمسائل وتصحيحها وتقويمها حتى وصولها إلى العلماء التابعين للمدارس أثناء تبلورها وظهورها. وكلما بلغ كتاب ما درجته القصوى من الكمال والرسوخ، تمت نسبتته إلى مرجع أقدم شكلت تعاليمه أساسًا لمضامين ذلك الكتاب. ونتيجة لذلك لا يمكن اعتبار تأريخ ظهور الروايات مساويًا لعصر حياة المؤلفين الذي يتمّ الادعاء بأنهم هم الذين ألفوا تلك الكتب.^٣ وللمزيد من التعرّف على هذا الأسلوب، سوف نذكر فيما يلي نماذج من عملية التأرخة على أساس العثور على المصاديق في أقدم المصادر في دراسات غوتبية جوينبول.

غوتبية جوينبول وعملية التأرخة على أساس أقدم المصادر

لقد عمد غوتبية جوينبول في فصل له بعنوان «رواية من كذب، والنهي عن النياحة على الميت» في كتاب (الرواية الإسلامية)،^٤ إلى العمل على تأرخة طائفتين من الأحاديث؛ إحداهما:

Motzki, Harald, "Whither Hadīth Studies?", p. 65.

1. Rubin; "Introduction the prophet Muḥammad and the Islāmic sources", pp. xiii - xlvi, p. xxix.

2. Terminus ante quem

3. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", pp. xliii - xliv.

- للوقوف على نقد آراء وانسبرو حول تأريخ بعض النصوص التفسيرية القديمة، انظر: نيل ساز، نصرت، خاورشناسان وابن عباس (المستشرقون وابن عباس)، الفصل الخامس والسادس.

٤. يشتمل هذا الكتاب على خمسة فصول، وبناء على ما قاله غوتبية جوينبول نفسه، قد كتبها في الفترة الفاصلة ما بين

عامي ١٩٧٦ - ١٩٨١ م، وأنه قد سبق له أن قدم بعض أجزاءها في المؤتمرات والندوات العلمية، انظر:

روايات «من كذب...»، والأخرى: روايات «النهى عن النياحة على الميت»، واللذان تردان أحياناً في بعض التقارير بشكل مستقل عن بعضهما، وفي بعض التقارير الأخرى مقرونة ببعضها. وقد أكد في المقدمة على أن الخطوة الأولى والأهم في بحث ودراسة كل رواية، تكمن في العمل على تأريخها، وإذا أثبتت النتائج وجود وضع متأخر عن عصر النبي، وجب تحديد المنشأ الجغرافي لذلك الوضع وكيفية تحققه.^١ وقد أشار إلى أن المسلمين قد ذهبوا إلى القول بتواتر هاتين الروايتين، وأما الغربيون فقد ذهبوا إلى الاعتقاد باختلافهما،^٢ ومن هنا فإنه يعتبر بحثه نوعاً من التقييم لمفهوم التواتر أيضاً. وقد صرح غوتيه جوينبول في هذه المقدمة بأن أدلة هذا البحث تقوم على برهان السكوت، وقد أقرّ بأنه لم يعثر في هذا الشأن على دليل أقوى. وقال في تبرير هذا الاستدلال بأن المدوّنين المسلمين كانوا في الكثير من الموارد يجمعون كافة المطالب - التي عمد المدوّنون المتقدّمون على جمعها - ويضمّونها إلى مطالبهم، وهذا هو الأصل في اشتمال المصادر على جميع مسائل المتقدّمين، ومن هنا يمكن اعتبار عدم ورود رواية في المصادر الخاصة مشتملاً على إشارات إلى تاريخ ظهور الرواية ومنشئها الجغرافي.^٣ كما أنه يضع قاعدة يقول فيها: «كلما كانت الرواية أشهر، فإن عدم وجودها في المصادر التي نتوقع وجودها فيها سوف يكون أكثر أهميّة. وبالتالي فإن الإشارة إلى عدم العثور على الرواية - الذي هو عبارة عن برهان السكوت - يصبح هو الأكثر قيمة».^٤ وقد تعرّض أولاً إلى تأرّخة روايات «النهى عن النياحة على الميت»، ثم صار بعد ذلك إلى تأرّخة روايات «من كذب...».

تأرّخة روايات «النهى عن النياحة على الميت»

لقد جاء تأريخ غوتيه جوينبول لروايات النهى عن النياحة على الميت في جزئين، وهما:

Juynboll, *Muslim Tradition*, preface

1. Ibid, p. 96.

٢. وبطبيعة الحال فإنه في إطار بيان الأمثلة والمصاديق إنما يُحيل إلى إجناتس جولدتسيهر فقط، انظر:

Ibid, p. 97, n. 6

3. Ibid, p. 98.

4. Ibid, p. 98.

١. دراسة جذور مادة «ن و ح» في المصادر غير الروائية.

٢. دراسة جذور مادة «ن و ح» في المصادر الروائية.

وفي القسم الأول قال بعدم إشارة القرآن إلى التقليد الجاهلي القائم على النياحة، وإن هذه المادة والمواد الأخرى المرتبطة بها لم ترد في القرآن، كما لم ترد مادة «ب ك ي» بشأن البكاء على الميت أيضاً، وإنما ورد ذكرها في التفاسير فقط على هامش تفسير الآية الثانية عشرة من سورة الممتحنة، ضمن روايات أكثر أسانيداً عراقية، وكذلك عدد من الأسانيد المصرية المشتتة على أسماء لرواة كانوا ينشطون في الشام، أو من دون ذكر أسماء هؤلاء الرواة، لم تتم الإشارة فيها إلى هذا التقليد.^١

جذور مادة «ن و ح» في المصادر التاريخية

لقد عمد غوتيه جوينبول بعد ذلك إلى استعمال مادة «ن و ح» في التقارير الواردة في المصادر التاريخية، ولا سيما منها الأخبار الخاصة باستشهاد حمزة بن عبد المطلب. وقد ورد استعمال هذه المادة في سيرة ابن إسحاق (م: ١٥٠ هـ)، والمغازي للواقدي (م: ٢٠٧ هـ)، يذهب جوينبول إلى الاعتقاد بأن كلا هذين المؤلفين قد أمضيا فترة من عمرهما في العراق، الموطن الأصلي لانتشار هذا التقليد.^٢ يرى غوتيه جوينبول استحالة تعيين الموضع الجغرافي لأسانيد وروايات السيرة والمغازي، بسبب توظيف المؤلفين للأسانيد الجماعية.^٣ ومن هنا فإنه يتجه إلى طبقات ابن سعد (م: ٢٣٠ هـ) حيث تحتوي على سند لواحد من الأخبار المتعلقة باستشهاد حمزة يشتمل على اسم الواقدي، بيد أنه لم يرد فيه استعمال مادة «ن و ح»،

1. Ibid, p. 99.

2. Ibid, p. 100.

٣. الأسانيد الجماعية مصطلح يستعمله الغربيون للدلالة على الأسانيد المختلفة لنص واحد، دون تعيين أي نص هو المتعلق بالسند بشكل دقيق. يرى يونبول أن هذا المصطلح شبيه بكلام لابن حنبل بشأن ابن إسحاق، الذي أورده ابن حجر في التهذيب: «وقال أيوب بن إسحاق بن سامري سألت أحمد فقلت له: يا أبا عبد الله إذا انفرد ابن إسحاق بحديث قبله؟ قال: لا والله، إني رأيتته يحدث عن جماعة بالحديث الواحد ولا يفصل كلام ذا من كلام ذا». (انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٩، ص ٣٨؛

وإن سند التقرير الآخر الذي يشتمل على هذه المادة مدني ولكنه ناقص. إن سند روايات النهي عن النياحة التي ذكرها ابن سعد في الأخبار الخاصة بوفيات أشخاص غير حمزة، عراقي أو شامي، وفي سند واحد باستثناء شخص واحد مجهول، نجد سائر الرواة الآخرين مدنيين. وكذلك هناك سندان في الين يشتملان على اسم الواقدي في طبقات ابن سعد، ولكن حيث لا نمتلك معلومات موثقة بشأن واحد أو اثنين من الرواة فيهما، لا يمكن أن نحكم فيما إذا كانا عراقيين أو شاميين أو مدنيين.^١ إن النقطة المهمة في كلام غوتية جوينبول، هي أنه ملتفت إلى ارتباط المصادر الروائية،^٢ وفيما يتعلق بالأسانيد المشتملة على اسم الواقدي في طبقات ابن سعد التي لا توجد في المغازي، يحتمل أن تكون جزءاً من أثر للواقدي، من قبيل كتاب الردّة مثلاً، الذي لم يصل إلينا. إن هذه النقطة إنها تكمن أهميتها في أن لغوتية جوينبول في تحقيق آخر له بشأن سند في مسند أحمد بن حنبل يحتوي على اسم عبد الرزاق الصنعاني (م: ٢١١ هـ)، فحيث لم يتم العثور على الرواية في مصنف الصنعاني، فقد رأى أنها من اختلاق أحمد بن حنبل.^٣ في حين كان بمقدوره أن يأخذ هذا الاحتمال بنظر الاعتبار أيضاً وهو أن يكون الصنعاني قد ذكر هذه الرواية في أثر آخر له، أو حتى أن يكون أحمد بن حنبل قد أخذ هذه الرواية في بعض الموارد من الصنعاني مشافهة.

جذور مادة «ن وح» في المصادر الروائية

ثم عمد غوتية جوينبول إلى بحث جذور مادة «ن وح» في المصادر الروائية المطبوعة. لم يرد في الجامع^٤ للربيع بن حبيب (م: النصف الثاني من القرن الثاني، حدود ١٧٠ هـ)

1. Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 100 - 102.

٢. لقد كان للباحثين والمحققين - الذين يستفيدون من أساليب تحليل الإسناد وتحليل أسانيد المتن في تأريخ الروايات - اهتمام خاص بهذه الارتباطات، وكانوا يأخذون مختلف الاحتمالات بنظر الاعتبار. انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، ولا سيّما انظر: الفصل الرابع (المشتمل على نماذج متعددة لبيان هذا الارتباط).

3. Juynboll, "Some Isnād-analytical methods", pp. 376 - 377.

٤. لقد تحدّث غوتية جوينبول هنا - أي في (*Muslim Tradition*, p. 103) - عن مجموع روايات الربيع، بيد أنه في بحث روايات «من كذب» يسمّي هذا الأثر في الجوامع العراقية (p. 124) بـ «جامع الربيع». وقد ورد اسم هذا الأثر في النسخة المطبوعة على النحو الآتي: «الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب».

استعمال مادة «ن و ح» أو النياحة، ولكن ورد فيه استعمال مادة «ب ك ي». لا يمكن الحكم بشأن الأسانيد لغياب المعلومات حول الرواة في المصادر الرجالية، ولكن حيث أن الربيع كان من العباد، والمنشأ الأصلي لهذه الجماعة يعود إلى البصرة، فإننا نحتفل في ذلك أن تكون الأسانيد بصرية أيضاً. كما لا توجد مادة «ن و ح» في موطأ مالك (م: ١٧٩ هـ) أيضاً، بيد أن هناك في موطأ مالك^١ رواية تحتوي على مادة «ب ك ي»، تنتقد فيها عائشة (م: ٥٨ هـ) فهم عبد الله بن عمر (م: ٧٣ هـ) للرواية النبوية، ولم يرد هذا القول في الجامع لابن وهب (م: ١٩٧ هـ) بأي واحد من المادتين. إلا أن غوتيه جوينبول يُشير إلى احتمال أن لا تكون النسخ المطبوعة شاملة لجميع الموارد الموجودة في النسخة الأصلية لجامع ابن وهب، وبالنظر إلى أنه كان تلميذاً لمالك، يجب أن يكون كتابه مشتملاً على الأخبار الموجودة في الموطأ.^٢ يجب القول إن أصل الالتفات إلى احتمال وجود الاختلاف بين النسخة المطبوعة لأثر ما وبين النسخة أو النسخ المخطوطة الموجودة لها يحظى بأهمية بالغة، بيد أن غوتيه جوينبول لم يبد اهتماماً كافياً بهذه النقطة أبداً. وأما القول بأن جامع ابن وهب يجب أن يشتمل على جميع المسائل الموجودة في موطأ مالك، فهو مقتبس تماماً من تلك المباني التي تقدّمت الإشارة إليها، ويثبت أن غوتيه جوينبول لا يلفت إلى انتقاء مدونة من بين الروايات المتوفرة لديه أبداً.

المصدر الرابع هو مسند الطيالسي (م: ٢٠٣ هـ)، ومن بين رواياته رواية مثيرة للانتباه، لأنها تشتمل للمرة الأولى على كلام لاثنين من الصحابة، وهما: ثابت بن وديعة (م: مجهول)، وقرظة بن كعب (م: ٣٥ أو ٤٠ هـ)، يفرّق بين النياحة والبكاء، وإن كانت النياحة لا تزال لم يرد النهي عنها بشدة. وقد أكد غوتيه جوينبول - في سياق نفي انتساب

١. وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ؛ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ: أَنَّهَا سَمِعَتْ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ تَقُولُ وَذَكَرَ لَهَا أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمَرَ يَقُولُ: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ: يَغْفِرُ اللَّهُ لِأبي عَبْدِ الرَّحْمَنِ. أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَكُذِبْ. وَلَكِنَّهُ نَسِيَ، أَوْ أَخْطَأَ. إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَهُودِيَّةٍ يَبْكِي عَلَيْهَا أَهْلُهَا. فَقَالَ: «إِنَّكُمْ لَتَبْكُونَ عَلَيْهَا، وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا». انظر: مالك بن أنس، موطأ مالك، ج ١، ص ٢٣٤. وردت هذه الرواية مع رواية أخرى في باب «النهي عن البكاء على الميت».

روايات النهي عن البكاء / النياحة على الميت - على نقطتين، وهما أولاً: المنشأ الجغرافي للأسانيد. فهو يقول إن جميع الأسانيد الخاصة بالبكاء والنياحة عراقية، ولا تحتوي على سند مدني أو مكّي، ويؤكد مرّة أخرى على أن هذه الروايات لا تحتوي على سند حجازي أبداً. وثانياً: يرى غوتيه جوينبول أن ذكر اسم قريظة مهم جداً؛ وذلك لأن النياحة إنها تحققت للمرّة الأولى عند موته في الكوفة. وهذه هي الإشارة الأولى إلى التاريخ في الروايات، ولو قبلنا بأن هذه الرواية المتواترة قد صدرت عن النبي، وجب علينا القول بأن النبي قد نهى وهو في المدينة عن أمر حدث للمرّة الأولى في الكوفة¹.

وفي مصنف ابن أبي شيبة (م: ٢٣٥ هـ) هناك عدد من الروايات بأسانيد كاملة وناقصة في موضوع البكاء والنياحة، وأكثرها عبارة عن أسانيد عراقية، وواحدة منها مكية، وواحدة مدنية / شامية تخلو من مادة «ن و ح»، وواحدة مدنية من دون مادة «ن و ح». وفي مسند أحمد بن حنبل نجد جميع الأسانيد المشتملة على مادة «ن و ح» عراقية، وليس فيها سوى سند ناقص شامي واحد فقط. في مسند أحمد تظهر للمرّة الأولى رواية «من كذب» في تركيب واحد مع رواية «النهي عن النياحة». إن غوتيه جوينبول بالنظر إلى أن ابن أبي شيبة وأحمد بن حنبل كانا متعاصرين، وقد أقاماً لفترة طويلة من الزمن في بغداد، فإنه يعتبر هذا الأمر نوعاً من الإدراج في سند عراقي كان يصل إلى المغيرة بن شعبة (م: ٤٩ - ٥١ هـ) حاكم الكوفة. وذات هذا السند ورد في المصنف للنهي عن النياحة، ولكن من دون رواية «من كذب». كما أن هذا السند لم يرد في مسند الطيالسي على الرغم من نقله لرواية من كذب عدّة مرّات. كما وقد ذكر مسلم بدوره رواية «من كذب» بذات هذا السند، ولكن من دون ذكر قسم النياحة في مقدمة الصحيح، وقد ذكر قسم النهي عن النياحة بذات ذلك السند في باب

1. Ibid, pp. 104, 105.

لا بدّ من الالتفات إلى أن المسشرقين - من أمثال غوتيه جوينبول وإجناتس جولدتسيهر - حيث يرون عدم إمكان إخبار النبي عن أحداث المستقبل، فإنهم يعتبرون أن الإخبار عن المستقبل يحتوي على اضطراب زمني، وبالتالي فإنهم يذهبون إلى القول باختلافها. وأما المسلمون فإنهم يقولون بإمكان أن يُخبر النبي عن الغيب استناداً إلى الوحي الذي ينزل عليه من عند الله سبحانه وتعالى.

الجنائز.^١ كما يقول غوتيه جوينبول - استنادًا إلى الشيخ الكليني (م: ٣٢٩ هـ) - هناك في المصادر الشيعية نهي عن الصيحة على الميت منسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام. كما أشار جوينبول إلى مجموع الفقه لزيد بن علي (م: ١٢١ هـ)، والبحث بشأن وثاقته، واشتغال هذا الأثر على أربع روايات تحتوي على مادة «ن وح»، ويقول لو قبلنا بوثاقه هذا الأثر، فسوف يكون هذا السند هو السند المدني الوحيد الذي يشتمل على مادة «ن وح»^٢. وفي نهاية المطاف فإنه يستنتج قائلاً: حيث لا يوجد لدينا سوى عدد قليل من الأسانيد الشامية والمصرية، وإن سائر الأسانيد عراقية، يجب القول إن النياحة مفهوم عراقي، وإن النياحة لم تكن تقليدًا شائعًا في المدينة؛ إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن ترد الإشارة إليها في القرآن أو في موطأ مالك. وعلى هذا الأساس تكون نسبة روايات النهي عن النياحة إلى النبي صلى الله عليه وسلم - من وجهة نظر غوتيه جوينبول - مختلقة. وقد أشار مرّة أخرى إلى التقرير الخاص بموت قرظة، وفي ضوء الإشارة إلى عدم العلم بالتاريخ الدقيق لوفاة قرظة^٣ قال: لن يكون من غير المعقول لو اعتبرنا السنة أربعين للهجرة بوصفها «الزمن الأبعد لظهور» هذه الرواية^٤. وقد أكد مرّة أخرى على أن هذا التاريخ يعود إلى ما بعد عقدين من بناء الكوفة تقريبًا، وفي حدود ثلاثين سنة بعد رحيل النبي. وقال أيضًا: إن عمر بن عبد العزيز (م: ١٠١ هـ) في الرسالة التي كتبها للتأكيد على شجب وذم النياحة، لم يستند إلى هذه الرواية، وبالنظر إلى انحيازه للحديث يجب القول بأنه لم يكن في تلك الفترة الزمنية مطلعًا على هذه الرواية^٥. إن توظيف غوتيه جوينبول لبرهان السكوت مشهود في جميع هذه الموارد بوضوح. من الضروري الالتفات إلى عدّة نقاط بشأن أسلوب جوينبول في عملية التأريخ:

1. Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 105 - 106.

2. Ibid, p. 106.

٣. لقد سبق لغوتيه جوينبول أن أشار إلى أن بعضهم قد اعتبر في كتاب أسد الغابة أن وفاته كانت في زمن خلافة الإمام علي عليه السلام، وهناك من قال إنها كانت في زمن ولاية المغيرة على الكوفة سنة ٤١ للهجرة. انظر:

Ibid, p. 104, n. 33.

4. Ibid, p. 107.

5. Ibid, p. 107, n. 54.

١. لم يتضح ما هو الملاك الذي يتبعه غوتيه جوينبول في تعيين المنشأ الجغرافي للأسانيد، ويبدو أنه بحسب الظاهر إنما يلتفت إلى الرواة الأكثر تأخرًا في كل سند. من ذلك - على سبيل المثال - إنه لم يقل كم هو عدد الرويات التي عثر عليها في مسند الطيالسي. ومن بين الروايات الثمانية الموجودة في هذا الموضوع في مسند الطيالسي، نجد أن سند رواية عائشة - التي سبقت الإشارة إليها - مكّي بشكل كامل، ومن بين التابعين المذكورين في ثلاثة أسانيد هناك شخصان مدنيان وشخص واحد مكّي. وأما الراويان المتأخران عن طبقة التابعين في جميع الأسانيد - إذا ما استثنينا ذلك السند المكّي بالكامل - فهما عريان.

٢. لقد استند جوينبول إلى موت قرظة، وقال إن النبي قد نهي - وهو في المدينة - عن أمر سوف يحدث في الكوفة بعد ثلاثة عقود من رحيله. إن خبر قرظة قد ورد بشأن أول نياحة في الكوفة، وهذا لا يعني أنه النياحة لم تحدث في الحجاز، إذ ورد في أخبار أخرى نهي النبي أو الصحابة في سياق حدث في المدينة أو مكة.^١ هذا مضافًا إلى أن جوينبول قد نقل في بداية مقدمته عن إجناتس جولدتسيهر أن النياحة على الميت كانت من تقاليد الجاهلية.^٢ كما تمّ عدّها في الروايات بأنها من بين عادات وتقاليد الجاهلية صراحة.^٣

٣. لم يتضح سبب اهتمام غوتيه جوينبول بخلفية الحديث في خصوص هذه الرواية فقط، وتجاهل هذه الخلفية في الروايات الأخرى، من قبيل الرواية التي تتحدّث عن استشهاد حمزة بن عبد المطلب أو وفاة إبراهيم نجل رسول الله ﷺ، أو استناد عمر بن الخطاب إلى هذه الرواية وهو على فراش الموت.

٤. إن من بين أكثر الروايات بيانًا وتوضيحًا في هذا الشأن والتي تمّ فيها الفصل بين البكاء والنياحة وكان من الواضح فيها أن النبي قد نهي عن بعض التقاليد الجاهلية القبيحة

١. من ذلك على سبيل المثال يأتي صدور بعض الروايات في أحداث ما بعد استشهاد حمزة عم النبي، أو بعد وفات إبراهيم نجل النبي، أو أن عمر عندما طعن وأصيب بذلك الجرح الذي أدى إلى مقتله، قد أشار إلى هذا الحديث عندما رأى تفجّع صهيب. انظر: الطيالسي، مسند الطيالسي، ص ٨، وص ٢١٠ - ٢٣٥؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ١٣٧ - ١٣٩، وج ٣، ص ١٩.

2. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 96.

٣. الطيالسي، مسند الطيالسي، ص ٣١٥.

الفصل الثاني: التأرخة على أساس تحليل المتن و التواجد في أقدم المصادر ❖ ١٣١

من قبيل شق الثوب على الميت والصراخ أو التلفظ بها يغضب الرب، هي الرواية التي أجاز فيها النبي عن سؤال عبد الرحمن بن عوف (م: ٣٢ هـ) بعد موت إبراهيم^١.

تأرخة رواية من كذب

ثم تعرّض غوتيه جوينبول - بعد ذلك - إلى تأرخة رواية من كذب، ومن خلال الإشارة إلى أن مادتي «كذب» و«فري» قد ورد استعمالهما في القرآن بشأن المشركين والمنافقين في الغالب، ولا صلة لهما بروايات من كذب، عبّر عن أسفه لعدم الوصول إلى كتاب طرق حديث من كذب علي للطبراني في جمع طرق هذه الرواية^٢. وقد عمد أولاً إلى البحث عن الرواية في المصادر غير العراقية، ثم بحث عنها بعد ذلك في المصادر العراقية.

رواية «من كذب» في المصادر غير العراقية

لقد عمد جوينبول في البحث عن الروايات في المصادر على أساس المعجم الذي أعدّه فنسك^٣ عن الأحاديث النبوية الموجودة في كتب [الصحيح] الستة، ومسند الدارمي، ومسند أحمد بن حنبل^٤، ويقول بأن هذه الرواية الخاصة لم ترد في موطأ مالك ولا في الجامع لابن وهب رغم اشتغالهما على روايات أخرى بشأن الكذب. وعلى هذا الأساس يستتج من ذلك أن هذه الرواية لم تكن موجودة في المصادر الحجازية والمصرية الجامعة قبل عام ١٨٠ للهجرة.

١. انظر على سبيل المثال: ابن أبي شيبة، المصنف، ج ٣، ص ٢٦٦؛ وقد وردت الرواية فيه على النحو الآتي: «حدثنا علي بن هاشم، عن ابن أبي ليلى، عن عطاء، عن جابر، قال: أخذ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم بيد عبد الرحمن بن عوف، فخرج به إلى النخل، فأتي بإبراهيم وهو يجود بنفسه فوضع في حجره، فقال: يا بني لا أملك لك من الله شيئاً وذرفت عينه. فقال له عبد الرحمن: تبكي يا رسول الله؟ أو لم تنه عن البكاء؟! قال إنما نهيته عن النوح عن صوتين أحقّين فاجرين؛ صوت عند نغمة هو ولعب ومزامير شيطان، وصوت عند مصيبة خش وجوه وشق جيوب ورنه شيطان. إنما هذه رحمة ومن لا يرحم لا يرحم. يا إبراهيم لولا أنه أمر حق ووعد صدق وسبيل مأتية وإن أحرانا لتلحق أولانا؛ لحزنا عليك حزناً أشد من هذا، وإننا بك لمحزونون. تبكي العين ويجزن القلب، ولا نقول ما يسخط الرب».

2. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 108.

3. A. J. Wensinck

4. Concordance et indices de la Tradition Musulmane, (1916).

ثم أخذ بعد ذلك يدرس سبب عدم وجود الرواية في سنن النسائي الذي أمضى أكثر عمره في مصر. وفي ضوء الإشارة إلى الرحلات المتعددة للنسائي وأخذه الحديث في مختلف المدن عن الكثير من المشايخ، يطرح غوتيه جوينبول هذا السؤال، ويقول: لماذا لم ينقل النسائي هذه الرواية عن مشايخه، من أمثال: قتيبة بن سعيد (م: ٢٤٠ هـ)، وإسحاق بن إبراهيم بن راهويه (م: ٢٣٨ هـ)، على الرغم وجودهم في أسانيد روايات من كذب؟ وذكر في الجواب عن ذلك احتمالين، [الاحتمال الأول]: إن النسائي لم يأخذ هذه الروايات عن مشايخه، وأنه بعد خروجه من مصر، نسبت إلى مشايخه كذبًا. الاحتمال الثاني: إن النسائي لم يكن يعتمد على هذين الحديثين.^١ وبطبيعة الحال فإن جوينبول ذكر في هامش تفصيلي^٢ له قوله إنه يجب أن نعتبر كلام شاكر محقق مسند ابن حنبل - نقلًا عن المنذري (م: ٦٥٦ هـ) حيث قال بأن النسائي قد ذكر هذه الرواية - كلاً خاطئًا. والملفت أن غوتيه جوينبول بعد ذكر هذا الحكم الجازم والقاطع، عمد إلى ذكر احتمال اختلاف النسخ المطبوعة عن أصل الكتاب والأثر أيضًا، بل وحتى من خلال الإحالة إلى فيض القدير في شرح الجامع الصغير، يقول: إن السيوطي (م: ٩١١ هـ) كان على ما يبدو مطمئنًا إلى أن النسائي قد نقل هذه الرواية بأسانيد تنتهي إلى أنس بن مالك (م: ٩٢ هـ) والزهري. والملفت أكثر أن غوتيه جوينبول يقرّ بأنه لا يمتلك سوى المجلد الأول من الطبعة الجديدة للسنن الكبرى بتحقيق عبد الصمد شرف الدين، ويقول بأنه لا يمكن التوصل إلى الدليل الحاسم والقطعي إلا بعد اكتمال طباعة هذا الكتاب بجميع مجلداته.^٣ ولكن يبدو أن انحيازه إلى عدم وجود هذه الرواية للاستفادة من برهان السكوت، قد دفعه إلى تجاهل جميع هذه الاحتمالات التي ذكرها، وأنه قد حدث في البين تسرع في إصدار الحكم؛ إذ قال بعد ذلك: «لن أتعجب إذا لم يتم العثور فيه على رواية من كذب». وهذا الأمر هو الآخر ينطوي على نوع من عدم التناغم والانسجام في استدلال غوتيه جوينبول، وذلك لأنه إذا لم يكن يتوقع العثور على هذه الرواية، إذن لماذا ذكر ذلك التساؤل حول مشايخ

1. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 109.

2. *Ibid*, p. 109, n. 57.

٣. للوقوف على روايات من كذب في سنن النسائي، انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب.

النسائي؟! يُضاف إلى ذلك أن الاحتمال الثاني الذي ذكره وهو عدم اعتماد النسائي على الحديث، يمثل إقرارًا بهذه النقطة وهي أن المدونين كانوا يعملون على الانتقاء من مجموع الروايات استنادًا إلى مختلف المعايير، وهذا الأمر يتعارض مع المبنى الكلي والاتجاه العام لدى غوتبيه جوينبول القائل بأن المدونين كانوا ينقلون جميع الروايات المأثورة عن المتقدمين.

ثم تعرّض غوتبيه جوينبول بعد ذلك إلى كتاب الرسالة للشافعي (م: ٢٠٤ هـ) - والذي كتبه بعد ربع قرن من وفاة مالك بن أنس - وهو عبارة عن أوّل كتاب جامع حجازي يحتوي على رواية «من كذب». وقد اكتفى جوينبول بمجرد الإشارة إلى اختلاف متن التقريرات الموجودة في الرسالة، وأخذ يبحث في أسانيد الروايات الأربعة المذكورة في الرسالة دون المزيد من التدقيق. وفي ثلاث روايات يرد هناك اسم عبد العزيز بن محمد الدراوردي (م: ١٨٦ هـ) وقد نقل عنه الشافعي عنه في روايتين منها مباشرة، وفي رواية واحدة نقل عنه بالواسطة. يقول غوتبيه جوينبول لو ألقينا نظرة على السند، سوف يتضح لنا أن المسؤول عن نشر هذه الرواية في الحجاز هو الدراوردي. كما أنه كذلك بالنظر إلى أن مشايخ الدراوردي في سنيين كانوا من مشايخ مالك بن أنس، فإنه يعيد طرح هذا السؤال وهو أنه بالنظر إلى علم مالك بن أنس بانتشار ظاهرة الوضع والاختلاق، لماذا لم ينقل هذه الرواية عن هؤلاء المشايخ؟ وفي نهاية المطاف يذهب غوتبيه جوينبول إلى اعتبار تقريرات الشافعي شبيهة بالتقريرات الأولى لرواية من كذب. وكما نلاحظ فإن جوينبول قد ذهب هنا في ضوء الحلقة المشتركة المعكوسة^٢ - أي حيث يكون للدراوردي ثلاثة أشخاص يروي

١. وقد ذكر غوتبيه جوينبول بعض التوضيحات الخاطئة حول سند الرواية التي يرويها الشافعي عن يحيى بن سليم. فهو يقول إن هذه الرواية تنتهي إلى عبد الله بن عمر، وهو أحد الفقهاء السبعة في المدينة. وسند هذه الرواية على النحو الآتي: يحيى بن سليم، عن عبيد الله بن عمر، عن أبي بكر بن سالم، عن سالم، عن بن عمر، أن النبي قال «الَّذِي يَكْذِبُ عَلَيَّ يُنَى لَهُ بَيْتٌ فِي النَّارِ». (الشافعي، الرسالة، ص ٣٩٦). بيد أن هذا السند لا يحتوي على غير سالم بن عبد الله بن عمر من بين الفقهاء السبعة في المدينة. كما أشار غوتبيه جوينبول إلى أن عبيد الله بن عمر (م: ١٤٤ أو ١٤٧ هـ) كان من مشايخ مالك بن أنس أيضًا، وقد ذكر هناك ذات هذا السؤال الذي ذكره بشأن مشايخ عبد العزيز بن محمد الدراوردي أيضًا.

٢. إن هذا المصطلح من إبداعات ثيودور يونبول. انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب.

عنهم، وذلك في أسانيد كتاب واحد - إلى تحديد تاريخ انتشار رواية في مكان خاص. وبطبيعة الحال فإنه لم يقدّم أيّ إشارة لمصطلح الحلقة المشتركة المعكوسة. والأثر الحجازي اللاحق هو مسند الحميدي (م: ٢١٩ هـ) الذي ورد فيه حديث «من كذب» مرّة واحدة بسند سفيان بن عيينة - من لا أحصي - عن أبي هريرة. وبالنظر إلى أن الحميدي كان تلميذاً للشافعي والدروردي فقد عبّر جوينبول عن دهشته واستغرابه من عدم أخذ الحميدي لهذه الرواية من طرقها. كما أشار إلى أن هناك في عصر البخاري أربعة من التابعين، وهم: أبو صالح ذكوان (م: ١٠١ هـ)، وكليب بن شهاب (م: غير معلوم)، ومسلم بن يسار (م: ١٠٥ أو ١٢٥ هـ)، وأبو سلمة (م: ٩٤ أو ١٠٤ هـ)، قد نقلوا هذه الرواية عن أبي هريرة الدوسي، على الرغم من الوجود المتكرر لأسماء هؤلاء الأربعة في أسانيد الروايات التي رواها ابن عيينة، وقد عاش طوال عمره في الكوفة؛ إذن لماذا لم يتمكن من ذكر ولو رواية واحدة بسند عراقي أو مدني صحيح؟ يذهب غوتيه جوينبول إلى الاعتقاد بأن عبارة «من لا أحصي» تشير إلى أن ابن عيينة قد سمع همسة كلام بهذا المضمون في ذمّ واستنكار الكذب على النبي، وكان يعتبر اشتراك كل محدّث في نقله أمراً لازماً وضرورياً.

والنقطة الأخرى التي التفت إليها غوتيه جوينبول هي أن أقوال من قبيل: «حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»، و«حدّثوا عني ولا تكذبوا» التي وردت في المصادر الأخرى بوصفها مقدمة على حديث «من كذب»، قد وردت في مسند الحميدي قبل هذه الرواية، ولكنها لم تصبح بعد جزءاً من الرواية.^١

وعلى الرغم من أن غوتيه جوينبول قد أشار في بداية البحث إلى عدم وجود الرواية في موطأ مالك والجامع لابن وهب، تعرّض مرة أخرى إلى الجامع لابن وهب، وقال: بالنظر إلى وجود الكثير من الأسانيد العراقية الناقصة في هذا الأثر، فإن رواية من كذب كانت في تلك الفترة شائعة في العراق، وأن الطيالسي قد ذكرها أيضاً، فقد أبدى تعجّبه واستغرابه من عدم وجود هذه الرواية في كتاب الجامع لابن وهب. ومع ذلك فقد ورد اسم ابن وهب في سند روايتين بشأن «من كذب»، واحدة في مسند أحمد بن حنبل، والأخرى في نسخة مخطوطة لموطأ

1. Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 112 - 114.

الفصل الثاني: التأرخة علي أساس تحليل المتن و التواجد في أقدم المصادر ❖ ١٣٥

ابن وهب. إن الأسانيد في هذه النسخة المخطوطة أكمل من بردية الجامع، ويحتمل أن يكون من دُونها كان يعيش في القرن الثالث من الهجرة، وقد كان من رواته شخصان من تلاميذ ابن وهب. وقد روى القسم الأول محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (م: ١٨٢ - ٢٦٨ هـ)، والقسم الثاني رواه بحر بن نصر الخولاني (م: ١٨٠ - ٢٦٧ هـ). يذهب غوثيه جوينبول إلى الاعتقاد بأن سنة ولادة هذين الشخصين تمثل «الحد الابتدائي الزمني» لانتشار هذه الرواية في مصر، ويستنتج من ذلك أنه على الرغم من النشاطات الروائية في مصر حتى أواخر القرن الثاني أو حتى أوائل القرن الثالث للهجرة، فإن هذه الرواية هي واحدة من أشهر الروايات المأثورة عن النبي لم تصل إلى بلاد فُتحت بعد نصف قرن من رحيل النبي.

بيد أن دراسة وبحث إسناد هذه الرواية في مصادر القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، تثبت أن هذه الرواية قد نقلت عن ثلاث حلقات مصرية مشتركة، واحدة في طبقة الصحابة، يمثلها عقبة بن عامر (م: ٥٨ هـ)، وشخصان في الطبقات اللاحقة، وعمرو بن الحارث المصري (م: ١٤٧ أو ١٤٩ هـ)، يطرق هذه الرواية: عن مالك بن عبادة الصحابي (م: غير معلوم)، وعبد الله بن لهيعة المصري (م: ١٧٣ - ١٧٤ هـ)، وفي طريق هذه الرواية: عن قيس بن سعد الأنصاري (م: حوالي ٦٠ هـ). وعلى هذا الأساس فإن هذه الرواية - في ضوء التأرخة القائم على مبنى الحلقة المشتركة في منتصف القرن الأول - قد تمّ نقلها في مصر.^١

رواية «من كذب» في المصادر العراقية

ثم عمد غوثيه جوينبول إلى البحث في الجوامع والمصادر العراقية، من أجل العثور على رواية «من كذب»، ويتعرّض في هذا السياق أولاً إلى مسند أبي حنيفة، حيث وردت فيه هذه الرواية من خمسة طرق. وقد عمد جوينبول - من خلال بيان بحث تفصيلي بشأن انتصار أبي حنيفة للرأي والأخبار المضطربة المنقولة بشأن رؤيته بالنسبة إلى منزلة الحديث، وكذلك انتقادات أصحاب الحديث عليه - إلى شرح وإيضاح غايته من وراء تأليف هذا المسند. وقال غوثيه جوينبول بشكل صريح: لقد كان غرضي من ذلك أن أثبت أن أبا حنيفة لم يكن

١. انظر للمزيد من التفصيل: الفصل الرابع من هذا الكتاب.

يحمل هاجسًا تجاه الحديث، وإن المجموعة التي تمّ تأليفها من الأحاديث والروايات التي قيل إنه قد أخذها من شيوخه، ونقلها إلى تلاميذه، إنما هي في الواقع حصيلة جهود أتباع المذهب الحنفي في الأجيال اللاحقة لغرض التخفيف من حدّة التقريع الشديد الذي وجهه الناقدون المتشدّدون إلى أبي حنيفة، الأعم من المعاصرين له من أمثال: شعبة بن الحجاج (م: ١٦٠ هـ)، وعبد الله بن المبارك (م: ١٨١ هـ)، أو أشخاص من الأجيال اللاحقة، من أمثال: يحيى بن سعيد القطان (م: ١٩٨ هـ)، ويحيى بن معين (م: ٢٣٣ هـ)، وابن حنبل^١. وقد وردت رواية «من كذب» في مسند أبي حنيفة، بالأسانيد الآتية:

١. أبو حنيفة، عن قاسم بن عبد الرحمن بن مسعود، عن أبيه، عن جدّه، عن النبي.
٢. أبو حنيفة، عن عطية بن سعد العوفي، عن أبي سعيد، عن النبي.
٣. أبو حنيفة، عن أبي رؤبة شداد بن عبد الرحمن، عن أبي سعيد، عن النبي.
٤. أبو حنيفة، عن سعيد بن مسروق، عن إبراهيم بن يزيد التيمي، عن أنس، عن النبي.
٥. أبو حنيفة، عن الزهري، عن أنس، عن النبي.

وقد بحث غوتيه جوينبول في ضعف هذه الأسانيد على نحو الإجمال. وعلى الرغم من أن الكثير من آراء أبي حنيفة تنتهي إلى ابن مسعود، إلا أن القاسم - حفيد ابن مسعود - لم يكن من مشايخ أبي حنيفة. وفيما يتعلق بالسند الثاني يقول جوينبول: إن عطية ضعيف وكان يتعمّد التعمية ولا يفصح عن مراده من أبي سعيد، كي يدفع السامع أو القارئ إلى الظن بأن المقصود منه هو أبو سعيد الخدري، وليس هو أبو سعيد الكلبي الذي أخذ الرواية عنه. وفي السند الثالث يرد اسم أبي رؤبة وهو تصحيف لأبي ذؤبة. والسند الخامس بدوره ناقص، إذ لم تكن هناك صلة التلميذ والأستاذ بين أبي حنيفة والزهري. إن اسم أنس الذي يرد في الإسنادين الأخيرين، يُرى في الكثير من أسانيد رواية «من كذب»، بيد أن هذين السندين لم يردا في المصادر والجوامع الأخرى.^٢ وقد ذهب جوينبول بسبب هذه الإشكالات إلى الاعتقاد بأن اختلاق هذه الأسانيد كان يفتقر إلى الإتقان، وقال في ذلك: «أميل إلى تسمية هذه الأسانيد بأسانيد أبي حنيفة؛ إذ لا

1. Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 119 - 122.

2. *Ibid*, pp. 122 - 123.

يمكن العثور عليها في المصادر الروائية الرسمية^١. وإن هذه الأسانيد قد تمّ اختلاقها - من وجهة نظره - في فترة زمنية طويلة استغرقت قرنين من الزمن بعد وفاة أبي حنيفة. وقد عمد مرّة أخرى؛ لإثبات عدم انتساب هذه الروايات إلى أبي حنيفة، إلى الاستفادة مرّة أخرى من برهان السكوت، وقال: على الرغم من وجود عبارة في رسالة العالم والمتعلّم - المنسوبة إلى أبي حنيفة - بشأن موبقة الكذب على الله ورسوله، إلا أن هذه الرواية لا يوجد ذكر لها في هذه الرسالة. وكذلك فقد استند أبو حنيفة في رسالته إلى عثمان البتي - الذي يعتبره جوزيف شاخث موثقاً - إلى القرآن، ولكنه لم يستند حتى إلى رواية واحدة. ثم أضاف غوتيه جوينبول قائلاً: لماذا يتعيّن على شخص - سخر من الروايات مراراً - أن ينقل واحدة من أشهر الروايات؟^٢

فيما يتعلق بالشواهد التي يذكرها غوتيه جوينبول، لا نرى حاجة إلى التذكير ثانية بضعف الاستدلال القائم على برهان السكوت.^٣ وأما عدم وجود ما يُسمّى بالأسانيد الخاصة لأبي حنيفة في سائر المصادر والجوامع، فليس بصحيح؛ إذ هناك ثلاثة أسانيد من بين الأسانيد الخمسة يمكن العثور عليها في سائر المصادر، وهي: السند الأول - ولكن من دون القاسم حفيد ابن مسعود - بطبيعة الحال، والسند الثاني، والسند الخامس.^٤ كما أن الدليل الثالث لغوتيه جوينبول هو الآخر مرفوض؛ إذ حتى أشدّ الناقلين للحديث لا ينكرون وجود الحديث بالمطلق، وإن نقل رواية «من كذب» من قبلهم كان بدوره أمراً طبيعياً جداً؛ لأنه يمثل نوعاً من المواجهة مع الانتشار المتزايد لظاهرة اختلاق الحديث.

وبعد ذلك أشار غوتيه جوينبول إلى عدم وجود رواية من كذب في الجامع للربيع بن حبيب، وقال: يمكن لهذا الأمر أن يحدّد لنا «الحدّ الزمني الأول».^٥ ثم انتقل بعد ذلك إلى

1. Ibid, p. 123.

2. Ibid, p. 123.

٣. فيما يتعلق بعلّة استناد جوزيف شاخث إلى هذا الأثر والآثار الأخرى المشابهة له، وكذلك توثيق هذه الرسالة، انظر: نيل ساز، نصرت، *خاورشناسان وابن عباس (المستشرقون وابن عباس)*، ص ٦٥ - ٧٨ - ٧٩، طهران.

٤. لتحليل كامل أسانيد رواية من كذب، انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب.

5. Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 124 - 125.

مسند الطيالسي، وتعرض إلى البحث السندي والمني لروايات من كذب في هذا الأثر، ومقارنته بالآثار المتقدمة والمتأخرة. ومن بين أهم النقاط وجود قيد «متعمداً»^١ في بعض التقارير، حيث لا يمكن - من وجهة نظره - تحديد من هو المسؤول عن هذا الإدراج، والأكثر مدعاة إلى الطمأنينة هو القول بأن هذا الإدراج قد حدث وأصبح متداولاً بين جيل من الرواة بالتدرج، ليتمّ تحديد أن الكذب لم يكن بسبب الغفلة أو النسيان، وإنما كان عن عمد.^٢ والنقطة الأخرى هي أن رواية من كذب في المصادر المتأخرة تشتمل على مقدمة وردت في مسند الطيالسي على شكل رواية مستقلة. ومن خلال هذا البحث توصل غوتيه جوينبول إلى استنتاج قاعدة؛ حيث قال: «كلما كانت الرواية مشتملة على تفاصيل وجزئيات وعناصر أكثر، كان ذلك التقرير أكثر تأخرًا. كما تصدق هذه القاعدة بشأن الأسانيد أيضًا».^٣ وإن شواهد حول الأسانيد هي أولاً: إن أحد التقارير في الجامع لابن وهب كان قد ورد بسند ناقص، جاء في مسند الطيالسي بسند كامل، وثانياً: ورد في سند في مسند الطيالسي تردّد شعبة بالنسبة إلى أن أبا هريرة قال بأنه أخذ هذه الرواية عن النبي، ولكن في المصادر المتأخرة تمّ حذف هذا التردد، وجاءت الرواية على شكل مرفوعة.^٤

وفي نهاية المطاف عمد غوتيه جوينبول إلى تحديد المنشأ الزمني والجغرافي لرواية من كذب بين تاريخ وفاة الربيع بن حبيب والطيالسي في النصف الثاني من القرن الثاني في العراق. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن المسؤول عن هذا الاختلاق هم التلاميذ في الحلقة المشتركة في أسانيد هذه الرواية أو الأفراد الذين عملوا على توظيف أسماء هؤلاء التلاميذ. وإحدى الحلقات المشتركة عبارة عن شعبة بن الحجاج (م: ١٦٠ هـ) في البصرة والكوفة، والأخرى عبارة عن أبي عوانة وضاح بن عبد الله (م: ١٧٦ هـ) في واسط والبصرة، وعبد الله بن لهيعة (م: ١٧٤ هـ)

١. ولكن كما سبق أن أشرنا، فإن إجناتس جولدتسيهر يذهب إلى الاعتقاد بأن كلمة «متعمداً» قد تمّ حذفها في التقارير المتأخرة. انظر: هذا الفصل من هذا الكتاب.

2. Juynboll, *Muslim Tradition*, pp. 126 - 127.

3. Ibid, p. 128.

سبق لإجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت أن عمدا إلى وضع هذه القاعدة.

4. Ibid, pp. 125, 128.

في مصر. في التقارير الأقدم تم استعمال مفردات من قبيل: قال وقول وتقول، حيث تحوّلت لاحقاً إلى كذب وافترى. إن أقدم مقدمات ومؤخرات رواية من كذب تشير إلى الكذب في الحديث، والموارد التي تمت الإشارة فيها إلى مسألة فقهية تعدّ متأخرة بشكل أكبر.^١

يُشير جوينبول إلى ازدياد الأسانيد المختلفة مع مرور الوقت، وأن عدد الأسانيد في مسند أحمد بن حنبل أكثر بكثير من مسند الطيالسي، بل وإنه يشتمل حتى على أسانيد لم تنتقل إلى المصادر والجوامع الرسمية، وإن أغلب تقارير هذه الرواية نشاهدها في كتاب الموضوعات لابن الجوزي (م: ٢٩٥ هـ). هناك واحد وثلاثون سنداً من بين العديد من الأسانيد المذكورة من قبل ابن الجوزي، يعتبرها غوتيه جوينبول من موضوعات ومختلقات القرن الرابع فما بعد، وذلك بسبب عدم وجودها في المصادر والجوامع السابقة.^٢

التأرخة على أساس مصادر الجوامع الروائية

إن أغلب المصادر الإسلامية الموجودة تعود إلى القرن الهجري الثالث، ولكنها تدّعي أنها تشتمل على معلومات أقدم بكثير؛ حيث تمّ نقلها عبر عدّة طبقات من الرواة. كما نعلم كذلك وجود جوامع أقدم تمّ تدوينها في القرن الأول والقرن الثاني للهجرة، ولم يبق منها سوى عناوينها وأسماء مؤلفيها فقط. ومن ناحية أخرى يوجد في المصادر المتوفرة سند لكل حديث، ويمكن لهذه الأسانيد أن تقدم لنا معلومات بشأن تاريخ متن الرواية قبل تثبيتها في الكتب المتأخرة ومصادر الكتب المتأخرة المتوفرة بين أيدينا. وعلى هذا الأساس يمكن من خلال دراسة جميع أسانيد روايات الكتاب والبحث عن الرواة المشتركين في خطوط النقل، التعرّف على مصادر الكتاب ومطالب المؤلفين المتقدمين.^٣ وهكذا من خلال التعرّف على المصدر الأقدم لرواية وردت في كتاب متأخر نسبياً، يتم الرجوع بالرواية إلى الوراء حيث الزمن الأقدم لوجود تلك الرواية؛ أي إلى زمان كتابة المصدر الأقدم. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذا الأسلوب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب العثور على الحديث في أقدم المصادر المتوفرة بين أيدينا.

1. Ibid, pp. 128 - 129.

2. Ibid, p. 130.

3. Motzki, "Dating Muslim Traditions", pp. 242 - 243.

إن الاهتمام بالتعرّف على المصادر المتقدمة التي تم إعداد الآثار الأكثر تأخرًا بواسطة الاستفادة منها، نلاحظه بين الغربيين منذ القرن التاسع عشر للميلاد. فقد أشار ألويس شبرنجر^١ سنة ١٨٥٦ م إلى مصادر ابن إسحاق في السيرة، والواقدي (م: ٢٠٧ هـ) في المغازي. وكذلك صدر في عام ١٨٩٨ م كتاب حول مصادر ياقوت الحموي في معجم البلدان. كما أن المصححين للنصوص العربية في القرون الأولى والوسيطه كانوا بدورهم يهتمون في الغالب بالتعرّف على مصادر المؤلف. كما وقد صدرت أبحاث ودراسات متعددة في مورد المؤلفين ومصادرهم في هذه المراحل. وهكذا فقد توصل يوليوس فلهاوزن حيث عمد إلى التحقيق في حقل تاريخ الإسلام - من خلال الاستلها من التجارب الحاصلة من دراسات العهدين ما بين عامي ١٨٩٩ - ١٩٠٢ م - بشأن مصادر تاريخ الطبري وفتوح البلدان للبلاذري، وأصاب في تعريفه بابن إسحاق، وأبي مخنف (م: ١٥٧ هـ)، وسيف بن عمر (م: ١٨٠ هـ)، والواقدي والمدائني (م: ٢٢٨ هـ)، بوصفهم من المصادر الأصلية للطبري.^٢

لقد عمد هربرت هورست في أطروحته التي كتبها على مستوى الدكتوراه سنة ١٩٥١ للميلاد - من خلال تحليل أسانيد جامع البيان - إلى تحديد مصادر الطبري في تفسيره.^٣ وفي عقد الستينات من القرن العشرين خضعت مصادر أبي الفرج الإصهاني في الأغاني لاهتمام ثلاثة من المستشرقين أيضًا؛ فقد عمد بلاشير^٤ الفرنسي في كتابه (تاريخ الأدب العربي)، وليون زولونديك^٥ الأمريكي، ومانفريد فلايشهامر^٦ الألماني في بحثين مستقلين تحت عنوان (مصادر كتاب الأغاني)، إلى التعريف ببعض مصادر أبي الفرج.^٧

1. Aloys Sprenger (1813 - 1893)

2. Landau-Tasseron, "On the Reconstruction of Lost Sources", pp. 45 - 46. Al-Qantara, 25: 45 - 91.

3. Horst, Heribert, "Die Gewährsmänner im koranlammentar at-Tabari. Ein Beitrag zur kenntnis der exegetischen uberlieferung im Islam" Universitat Zu Bonn, 1951.

4. Blachere, Regis

5. Zolondek, Leon (1925 - 2007)

6. Flieschhammer, Manfred

٧. سزكين، فؤاد، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ص ١٥٣، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ط ١، فرانكفورت، ١٤٠٤ هـ. وانظر أيضًا:

Schoeler, *The Oral and the Written*, p. 178, n. 133.

وفي عام ١٩٥٦ م عمد فؤاد سزكين إلى التعريف بمصادر البخاري في الجامع الصحيح، وعمل على تطبيق منهجه لاحقاً بشأن صحيح مسلم، وتاريخ وتفسير الطبري، والأغاني لأبي الفرج الإصهاني.^١

وفي هذا الشأن حظيت جهود فؤاد سزكين حيث عمد إلى تقديم منهج وأسلوب لمقارنة الأسانيد بشكل منظم - وإن كان يعوزه التدقيق - للتمييز بين المدونين للآثار ورواة الآثار، بالكثير من الاهتمام، بل وقد حظيت بالثناء أحياناً، وشاعت الاستفادة منها في «التعرّف على مصادر أثر ما»، و«إعادة إصلاحها»، أو في واحد من هذين الأمرين. ومن هنا سوف نتعرّص فيما يلي إلى بيان مراده حول أداء الأسانيد وكذلك كيفية الاستفادة منها في التعرّف على المصادر المعتمدة في الجامع الروائي. لقد قال فؤاد سزكين - من خلال التأكيد على البداية المبكرة لنقل الحديث المكتوب واستمرار هذه الطريقة منذ القرن الهجري الأول - باهتمام أسانيد الروايات على معلومات مهمّة:

١. إن الأسانيد لا تدل على الرواية الشفهية مطلقاً، وقد تمّ فيها ذكر أسماء المؤلفين والرواة الحاصلين على إجازة في رواية الكتب.

٢. من خلال المقارنة بين أقدم الكتب الموجودة في حقل الحديث والمصادر الروائية التي ظهرت لاحقاً، لا يمكن إثبات أن الأسانيد تدل على الاقتباس من المتن المكتوب فحسب، بل وكذلك يمكن إثبات أن ترتيب المواد والوثائق وتبويب الآثار في المراحل اللاحقة تعود إلى حدّ كبير إلى الكتب المتقدّمة التي تمّ نقل الأقوال منها.

٣. للتعرف على مصادر مؤلف ما يجب التعرّف في أسانيد كتابه على أصحاب الكتب الذين سبقوه والمتوفرة حالياً بين أيدينا. وقد ذكر فؤاد سزكين مثلاً لتوضيح الارتباط بين المصادر قائلًا: في هذا السند الموجود في صحيح البخاري «حدثنا عبد الله بن محمد، قال: حدثنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر عن همام، عن أبي هريرة» جميع الرواة - إذا ما استثنينا أبا هريرة - من المؤلفين، بيد أنه بدوره كان يمتلك مصدرًا مكتوبًا أيضًا. لم نعثر على مسند مكتوب لعبد الله بن محمد (م: ٢٣٥ هـ)، بيد أن كتب معمر بن راشد (م: ١٥٥ هـ)،

١. سزكين، فؤاد، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ص ١٥٢.

وهمام بن منبه (م: ١٣٠ هـ) متوفرة لدينا. يمكن العثور على جميع الأحاديث المشتملة على هذا الإسناد في مصنف عبد الرزاق وصحيفة همام بن منبه، ويوجد قسم منها في جامع معمر أيضًا. وقد صرح فؤاد سزكين بأن هناك عدّة احتمالات عند مواجهة هذا النوع من الأسانيد:

١. أن يكون البخاري قد استفاد من صحيفة همام بن منبه مباشرة، والآخر قد رواها تلك الصحيفة.

٢. أن يكون البخاري قد استفاد من كتاب أستاذه عبد الله بن محمد، الذي اقتبس من الصحيفة مباشرة.

٣. أن يكون البخاري قد استفاد من مصنف عبد الرزاق، الذي كانت صحيفة همام بن منبه مصدرًا مباشرًا أو غير مباشر له.

وبعد أن عمد سزكين إلى بيان نظريته حول أساليب حفظ ونقل الحديث ومسار تطوّر الكتب الحديثية والمعلومات الموجودة في الأسانيد، قدّم منهجًا لإعادة صياغة المصادر للآثار، على النحو الآتي: «تجمع كل أسانيد الكتاب الذي نبحت مصادره المباشرة في جزازات، وترتب هذه الجزازات وفق أسماء أحدث الرواة ونطلق من الاسم الأول المشترك، باحثين استمرار الحلقات المشتركة^١ في الإسناد ومبدأ تشعبها. إن آخر هذه الأسماء المشتركة هو اسم مؤلف المصدر الذي نقل منه الخبر في الكتاب الذي نبحت مصادره. فإذا كانت أسماء الرواة لا تشارك إلا في الاسم الأول ثم تتشعب بعد هذا، فهذا الاسم الأول هو مؤلف المصدر المباشر، وترجع مادته إلى مصادر مختلفة. وإذا كانت الأسماء مشتركة حتى الحلقة الثانية أو الثالثة مثلاً، فهذا

١. هناك تعريفان مختلفان للحلقة المشتركة في مجموعتين مختلفتين من الأسانيد. ففي ضوء تعريف جوزيف شاخت فيما يتعلق ببحت رواية ذات أسانيد متعددة، تكمن الحلقة المشتركة في الشخص الذي أخذ الرواية من مصدر، ونقلها إلى تلاميذه؛ بمعنى أن متن الحديث قد نقل بعده بواسطة عدد من الرواة، وحدث تفرّق بعد اسمه الموجود في الطرف المتأخر من السند (Schacht, *The Origins*, pp. 171-172). وأما بناء على تعريف فؤاد سزكين، فإنه في بحث وتحليل أسانيد أثر روائي ما، تكون الحلقة المشتركة عبارة عن الشخص الذي يروي عن عدد من المشايخ، ومن هنا يحدث التفرّق بعد ذكر اسمه في الجانب المتقدم من السند. بمعنى أنه الشخص الذي أخذ المسائل المختلفة عن مشايخ متعددين.

الفصل الثاني: التأرخة علي أساس تحليل المتن و التواجد في أقدم المصادر ❖ ١٤٣

يعني أن الأسماء الأولى المشتركة هي أسماء رواة الكتاب، وإن الاسم المشترك الأخير السابق للتشعبات هو اسم مؤلف المصدر.^١ فإذا حدّدنا مصادر كتاب ما نستطيع أيضًا أن نبحث مصادر كل مصدر منها بنفس الجزازات بالطريقة نفسها.^٢

نقد وتقييم

كما سبق أن ذكرنا في الفصل الأول، فإنه بعد بضعة عقود من تقديم فؤاد سزكين لنظريته ومنهجه، صدرت هناك دراسات متعددة لاختبار هذه النظرية - ولا سيّما في الغرب - وكما ذكرنا في بيان نظرية غريغور شولر في الفصل الأول، فقد تنبّه الباحثون والمحققون إلى نقاط مهمّة للغاية؛ حيث يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار في منظومة انتقال العلم والمعرفة ومسار تطور الآثار المكتوبة عبر الزمان. ولكن كما سوف نرى فإن هذه الانتقادات قد أدّت إلى تكميل نظرية ومنهج فؤاد سزكين. وإن أحد أهم الانتقادات التي ذكرها غريغور شولر بوضوح، هو عدم إمكان وضع حدّ دقيق للتفريق بين المؤلفين والرواة في القرون الأولى. إن هذه المشكلة تتجلى بوضوح في كلام فؤاد سزكين، عندما يتحدّث حول أحد الأسانيد التي تتكرر بكثرة في صحيح البخاري. في هذا السند حيث يشتمل على الكثير من المؤلفين، تكون هناك احتمالات متنوّعة حول ما إذا كانت الأسماء المذكورة في السند هي أسماء لمؤلفين أم لرواة. وقد عمد فؤاد سزكين في هذا المورد إلى مجرد بيان مختلف الاحتمالات المتنوّعة دون أن يرجح واحدًا منها على سائر الاحتمالات الأخرى. وفي هذا الشأن لا بدّ من إضافة احتمالين آخرين أيضًا، وهما:

أولاً: أن يكون البخاري قد استفاد من الجامع لمعمر بن راشد، والذي تعدّد صحيفة همام بن منبه مصدرًا له، ويكون الشخصان الواردان في بداية السند راويين لجامع معمر بن راشد. ثانيًا: في مورد الاحتمال الثاني الذي ذكره فؤاد سزكين، يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار إمكان أن لا يكون أستاذ البخاري - عبد الله بن محمد - قد استفاد مباشرة من صحيفة همام بن منبه، بل استفاد من مصنّف عبد الرزاق أو جامع معمر.

١. سزكين، فؤاد، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ص ١٥٢.

٢. سزكين، فؤاد، تأريخ التراث العربي، ج ١، ص ١٥٠.

ومع ذلك فإن فؤاد سزكين لم يتعرّض في مورد مماثل - أي: بحث أسانيد تفسير مجاهد في جامع البيان - إلى شرح الاحتمالات المتنوّعة، وعيّن مصادر الطبري في نقل روايات مجاهد صراحة. وقد ذكر ثلاثة أسانيد لأقوال مجاهد في تفسير الطبري:

١. حدثنا محمد بن عمرو الباهلي، قال: حدثنا أبو عاصم النبيل، قال: حدثنا عيسى بن ميمون، عن ابن أبي نجيج عن مجاهد.
٢. حدثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن ابن أبي نجيج، عن مجاهد.

٣. حدثنا المثنى، قال: حدثنا أبو حذيفة، قال: حدثنا شبل، عن ابن أبي نجيج، عن مجاهد. وقد ذهب إلى أن بالإمكان بواسطة أسلوب تحليل الأسانيد، تشخيص أن الطبري بالسند الأول قد نقل عن كتاب مجاهد، وبالسند الثاني عن تفسير عبد الرزاق / معمر، وبالسند الثالث عن تفسير ابن أبي نجيج، حيث لم يصل إلينا. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن التفاسير المستقلة الواصلة عن مجاهد وعبد الرزاق / معمر، تؤيّد هذا الرأي. إن مراد فؤاد سزكين من التفسير المستقل لمجاهد، النسخة المخطوطة (١٠٧٥) لدار الكتب في القاهرة، وقد طبعت مؤخرًا.^١

وأما لو عمدنا إلى تحليل أسانيد النسخة المستقلة لتفسير مجاهد على أساس نموذج فؤاد سزكين، وجب أن نعتبر آدم بن أبي إياس (م: ٢٢٠ م) كاتبًا؛ لأنه يأتي بوصفه الاسم المشترك الأخير في سلسلة الأسانيد، قبل تشعب الأسانيد.^٢ وكذلك يجب القول إن فؤاد سزكين على ما يبدو لم يدرس أسانيد النسخة المستقلة لتفسير مجاهد؛ إذ أن هذا السند لم يرد في هذه النسخة أصلاً، ومن بين ٢٧١ سند ورد لـ (٢١٣٨) رواية في هذا الكتاب، نجد أن السند الأكثر تكرارًا بعدد ١٧٠٠ مرّة، هو السند الآتي: عبد الرحمن / إبراهيم / آدم / ورقاء / ابن أبي نجيج / مجاهد.^٣ وعلى هذا الأساس لم تكن هذه النسخة من مصادر الطبري قطعًا.

١. مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن طاهر بن سورتى، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، ١٣٦٧ هـ.

2. Leemhuis, "MS. 1075 Tafsir of the Cairene Dar al-kutub and Mugahid's Tafsir", p. 178.

3. Ibid, pp. 169 - 172.

إن النسخة المستقلة لتفسير مجاهد تُشير بوضوح إلى استحالة التحديد الدقيق بين الكتاب والرواية، في المراحل الأولى في الحد الأدنى. كما ذكرنا في بيان نظرية غريغور شولر في الفصل الأول، أن أغلب الرواية حتى القرن الثالث كانوا يعملون على تلخيص أو إصلاح النصوص التي ينقلونها أو يُضيفون عليها بعض المطالب، وكانوا بشكل عام في غاية التأثير على بلورة وظهور الآثار. ومن بين ٤٣٩ رواية تشتمل على ٢٦٩ سند يحتوي على أقوال أشخاص غير مجاهد، رغم عدم كتمان هذه الحقيقة، وهي أن هذه النسخة كانت في الأصل لنقل الروايات التفسيرية لمجاهد، إلا أنها تشير إلى أن رواية هذه النسخة كانوا يضيفون إليه بعض المطالب أثناء مسار النقل.^١

فيما يتعلق بالأسانيد التي نواجه فيها احتمالات متنوعة بسبب تعدد المؤلفين في الأسانيد، بحيث يصعب التمييز بين الرواية والمؤلفين في الأثر، من الضروري التذكير بهذه النقطة، وهي أنه في فهارس أهل السنة، مثل: الفهرست لابن النديم، لم يتم نقل طرق الآثار، وأما في فهرست النجاشي والشيخ الطوسي حيث تم ذكر طريق الآثار، يمكن الاستفادة من هذه الطرق - بوصفها قرينة للترجيح بين الاحتمالات المتنوعة - في التعريف بمصادر الآثار الروائية لدى الشيعة.^٢

وفي الختام من اللازم التذكير بالمراحل المختلفة لتطبيق منهج فؤاد سزكين، بالنظر إلى الموارد التكميلية الناتجة من الأبحاث الأخرى:

١. استخراج جميع أسانيد الأثر الروائي.
٢. ترتيب الأسانيد على أساس الراوي الأخير.
٣. التعرف على الأسماء المشتركة (الحلقة المشتركة).

1. Leemhuis, "MS. 1075 Tafsir of the Cairene Dar al-kutub and Mugahid's Tafsir", p. 171.

٢. نيل ساز، رجائي فرد، «كارکرد فهرست هاي شيخ طوسي و نجاشي در تكميل روش سزكين در بازيابي منابع آثار كهن رواي» (أثر فهارس الشيخ الطوسي والنجاشي في تكميل منهج سزكين في استعادة مصادر الآثار الروائية القديمة)، دوفصلنامه علمي - پژوهشي مطالعات فهم حديث، السنة الرابعة، العدد: ١، ص ١٣٨ - ١٣٩، ١٣٩٦ هـ.ش.

٤. تحديد الأسماء المشتركة التي يوجد التفرُّق أو تشعُّب السند بعدها.

٥. تحديد المؤلفين في سلسلة الأسانيد، وكذلك الالتفات إلى عناوين آثارهم، بغية تقييم وتحديد موضوع أيٍّ منها هو المناسب مع موضوع الأثر الروائي مورد نظرنا.^١ وفي هذا النوع من الموارد إذا كان الأثر مورد النظر في موضوع واحد، كان الأمر سهلاً. وأما إذا كان جامعاً روائياً يشتمل في حدِّ ذاته على كتب وأبواب متنوّعة، فسوف يكون الأمر بالغ التعقيد، ولا بدّ من النظر والاهتمام حتّى بعناوين الكتب والأبواب في ذلك الجامع. وفي هذا المورد لا بدّ من الالتفات إلى نقطتين، وهما: أولاً: إن أسماء بعض المؤلفين لم ترد في فهرس وكتب الرجال. ثانياً: إن الأسماء الموجودة في السند تارة تكون لمؤلفين ولرواة آثار الآخرين أيضاً. من ذلك - على سبيل المثال - أن ابن دريد الذي يمثل الحلقة المشتركة في أسانيد الأغاني، مؤلف وراو في الوقت نفسه.^٢

بعد القيام بهذه المراحل نعتبر الحلقة المشتركة التي تشعُّب السند بعدها، بوصفها مصدرًا للأثر الروائي مورد البحث. وكلما كانت أسماء الرواة في الطبقة الأولى واحدة، ثم تختلف بعد ذلك، كان الاسم الأول هو مؤلف المصدر مورد البحث. وكلما كانت الأسماء إلى الطبقة الثانية أو الثالثة والطبقات الأخرى مشتركة، كان هذا يعني أن الأسماء الأولى المشتركة - التي لا توجد بعد انشعاب السند - لرواة المصدر المستفاد في ذلك الأثر الروائي. عندما يتمّ تحديد مصادر كتاب ما، يمكن بيان وإيضاح مصادر هذه المصادر بهذا الأسلوب أيضاً.

٦. لو كان هناك في سند واحد عدد من المؤلفين، وكانوا بأجمعهم ضمن الحلقة المشتركة، وكان بعدهم تحقق لتشعُّب السند أيضاً، سوف يكون من الصعب تحديد ما هو الأثر أو آثار المؤلفين الذين استفاد منهم، وهنا تبعاً لطول السند وعدد المؤلفين - كما قيل بالنسبة إلى سند في صحيح البخاري - سوف نواجه احتمالات متعددة.

٧. لتقييم احتمالات الفقرة السادسة، في حالة وجود نُسخ الآثار القديمة، يجب العمل على مقارنة الموارد المنقولة عنها في الأثر الروائي مورد البحث بالنسخ المستقلة الواصلة إلينا.

١. م.ن، ص ١٤١-١٤٢.

٢. سزكين، فؤاد، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ص ١٥٣.

ولكن في الاستفادة من هذا المعيار التقييمي يجب الالتفات إلى جميع النقاط المذكورة في التعريف بأسلوب التأرخة على أساس المصدر الأقدم.

وكذلك لا بدّ أن نأخذ بنظر الاعتبار أن أحد الشيوخ كان في مجالس الدرس يعمل في بعض الموارد على جمع وشرح وتوضيح أجزاء من مختلف الآثار الواردة بشأن موضوع خاص. لو تمّ العمل على تحليل التقارير - التي أعدها تلاميذ هؤلاء المشايخ في مجالس الدرس - في ضوء نموذج فؤاد سزكين، وجب اعتبار أولئك الشيوخ من المؤلفين، في حين أنهم ليسوا مؤلفين حقاً؛ لأنهم لم يؤلفوا كتاباً في هذا الشأن، ولم يُنسب لهم أثر في كتب الفهارس بهذا العنوان.

كما لا بدّ من الالتفات إلى نقطتين مهمتين أخريين، وهما أولاً: احتمال الانتساب الخاطئ للآثار القديمة. وثانياً: وجود نص واحد بعناوين مختلفة.^١

٨. في الموارد كما في الفقرة السادسة، وبشكل خاص في المثال الذي ورد ذكره هناك، حيث توجد آثار ثلاثة أشخاص نحن على يقين من كونهم من المؤلفين، ويمكن العثور على جميع الأحاديث المشتملة على هذه الأسناد في مصنّف عبد الرزاق وصحيفة همام، ويوجد بعضها في الجامع لمعمر بن راشد أيضاً، فإن النقطة التي وردت في الفقرة السابعة، لا توصلنا إلى هذه النتيجة القطعية.

٩. الالتفات إلى طرق نقل الآثار، لتكميل منهج فؤاد سزكين والتمييز بين المؤلفين والرواة (مورد الفقرة السادسة) في حالة وجود عدد من المؤلفين في سلسلة الأسانيد، ويكونون بأجمعهم ضمن الحلقة المشتركة، ويقع الانشعاب في السند بعدهم، يجب بحث احتمال وصول المؤلف المتأخر إلى المصدر المتقدم من خلال البحث في طريق نقل الآثار في الفهارس. إن هذا الأمر ليس ممكناً بالنسبة إلى آثار أهل السنة بسبب عدم وجود «طريق لآثار المؤلفين» في فهارس أهل السنة.^٢ وأما عند الإمامية فإن ضبط طرق مؤلفات العلماء في القرون

١. نيل ساز، نصرت، «تبيين و ارزيايى نظريه سزكين درباره شناسايى و بازسازى منابع جوامع روايى» (بيان وتقييم نظرية سزكين حول تعريف وإصلاح المصادر الروائية الجامعة)، ص ٣٤٢-٣٤٣.

٢. وبطبيعة الحال هناك في بعض الآثار، من قبيل: الكشف والبيان حيث يتحدث الثعلبي في المقدمة عن مصادره وعن طرقه إلى هذه المصادر، يمكن العثور على بعض الآثار التفسيرية القديمة. انظر: غولدفلد، إيزياك، مفسرو

الأولى في فهارس، من قبيل: فهرست النجاشي، وفهرست الشيخ الطوسي، يساعد في التعرف على المؤلفين. ويجب أن نضيف إلى هذه الموارد مشيخات الشيخ الصدوق ومشيخات الشيخ الطوسي المشتملة على طرق الكثير من الآثار المهمة. وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة المهمة، وهي أنه لم يتمّ ضبط وإثبات جميع طرق الكتب في هذه المصادر. وفيما يلي للمزيد من التعرف على هذا المنهج، نستعرض نموذج من عملية التأريخ على أساس التعريف بالمصادر في أبحاث هارالد موتسكي.

هارالد موتسكي والتعريف بمصادر مصنّف الصنعاني

لقد عمد هارالد موتسكي في مقالة تفصيلية له - من أجل إظهار حجم وثيقة الأسانيد - إلى دراسة وتحليل مصنّف عبد الرزاق الصنعاني، وقام في هذا السياق بتعريف مصادر الصنعاني في تأليف المصنّف. من خلال نظرة إجمالية إلى المصنّف ندرك أن الصنعاني قد نقل أكثر المطالب عن معمر بن راشد (م: ١٥٣ هـ)، وابن جريج (م: ١٥٠ هـ)، وسفيان الثوري (م: ١٦١ هـ). وفي سياق الدراسة التفصيلية عمد هارالد موتسكي إلى انتقاء ٣١٨٠ رواية من مصنّف عبد الرزاق الصنعاني على سبيل المثال، وأخذ يبحث فيها من عدّة جهات، من قبيل: عدد المروي عنهم من الأصليين، وعدد الروايات المنسوبة إليهم، وعدد المروي عنهم من الفرعيين (الأشخاص الذين لم تنقل عنهم روايات كثيرة)، وعدد المرويات التي تعكس آراء عالم بعينه، وما إلى ذلك. وفي هذه الروايات النموذجية هناك ما نسبته ٣٢٪ من المطالب المنقولة عن معمر بن راشد، و٢٩٪ عن ابن جريج، و٢٢٪ عن سفيان الثوري، ويأتي سفيان بن عيينه (م: ١٩٨ هـ) بعد هؤلاء الثلاثة في الترتيب الرابع بما نسبته ٤٪. وعلى هذا الأساس، يوجد هناك - من وجهة نظر هارالد موتسكي - ثلاثة احتمالات، وهي كالآتي:

١. أن تكون المصادر الأصلية لعبد الرزاق الصنعاني في تأليف المصنّف، عبارة عن المصادر الثلاثة المستقلة لمعمر بن راشد، وابن جريج، وسفيان الثوري.

٢. أن يكون عبد الرزاق الصنعاني قد أخذ هذه المطالب عن هؤلاء الشيوخ الثلاثة من مجالس درسهـم.

٣. أن يكون الصنعاني قد استفاد من كلا هذين الطريقتين في الأخذ عن هؤلاء الشيوخ. ومع ذلك كله لا يمكن أن نتجاهل احتمال الاختلاق من قبل عبد الرزاق في هذا الشأن أيضًا^١.

وقد عمد هارالد موتسكي أولاً إلى مناقشة احتمال الاختلاق. ولهذا الغاية قام بدراسة أسانيد أربعة أشخاص من مشايخ الصنعاني من تلك الزوايا المذكورة أعلاه. من ذلك - على سبيل المثال - أن معمر بن راشد قد أخذ أغلب رواياته عن الزهري (٢٨٪)، وعن قتادة (٢٥٪)، وعن أيوب السخيتاني (١١٪)، وعن المجهولين (٦٪)، وعن ابن طاووس (٥٦٪)، وإن الآراء الخاصة لمعمر بن راشد لا تزيد على (١٪) من مجموع المطالب التي تمّ بحثها ضمن النموذج مورد البحث. وسائر المطالب الباقية والتي تشكل ما نسبته ٢٤٪ مرووي عن سبعة وسبعين شخصاً من مختلف الرواة. في حين أنه في المطالب التي نقلها الصنعاني عن سفيان الثوري، نجد فيها غلبة للآراء الشخصية لسفيان الثوري؛ حيث تشكل ما نسبته ١٩٪ من المطالب.

وعلى هذا الأساس فإن دراسة أسانيد مشايخ الصنعاني، تثبت أن «نموذج أسانيد» كل واحد من مشايخه، يحتوي بدوره على «ذات التنوع» الموجود في أسانيد الصنعاني نفسه. وقد استنتج هارالد موتسكي من ذلك أن كل واحدة من مجموعات مصادر الصنعاني كانت تحظى بهوية خاصة. إذ من المستبعد لوأضع واحد أن يختلق مجموعة على مثل هذا التنوع. وكذلك لا بدّ من الالتفات إلى أنه كلما كانت الأبحاث والدراسات أكثر عمقاً - من قبيل: أخذ موضع سكن الرواة والمحدثين أو الخصائص الغربية والخاصة في النصوص على سبيل المثال بنظر الاعتبار - أمكن العثور على المزيد من الاختلافات في هذه المجموعة. وعلى هذا الأساس فإن الصنعاني لم ينسب إلى أساتذته شيئاً كذباً^٢. وأما الدليل الآخر الذي يذكره

1. Motzki, "The Musannaf", pp. 288 - 289.

2. Ibid, pp. 289 - 290.

هارالد موتسكي على وثاقة الصنعاني في النقل عن أساتذته وشيوخه، فيتمثّل في أسلوب عرض المطالب من قبل الصنعاني؛ فهو بالإضافة إلى النقل المباشر عن مشايخه، كان كذلك ينقل عن هؤلاء المشايخ في بعض الأحيان بالواسطة، من ذلك مثلاً أنه ينقل عن ابن جريج من طريق الثوري أحياناً، كما عمد في بعض الموارد إلى بيان تردده في مورد السند أو عين ألفاظ الحديث أيضاً. يذهب هارالد موتسكي إلى الاعتقاد بأن الواضع الحقيقي لا يعمل على إظهار مثل هذه التردّدات. وعلى هذا الأساس لا يكون مصدر الصنعاني مختلفاً، وقد كان يذكر اسم مصدره الذي أخذ منه الحديث بشكل دقيق.^١

ثم ينتقل هارالد موتسكي إلى المصادر الرجالية والتراجم، ويقول هنالك: إن معلومات هذه المصادر تؤيّد نتائج الأبحاث السندية أعلاه. إذ أن معلومات هذه المصادر تثبت أن مشايخ الصنعاني قد أمضوا سنوات من عمرهم في اليمن، ولا يبعد أن يكون الصنعاني قد أخذ الحديث عنهم. وعلاوة على ذلك فإن جميع هؤلاء الأساتذة والمشايخ كانوا من أوائل المصنّفين، بمعنى أنهم قد دوّنوا الأحاديث على أساس الموضوع. وبالتالي فإن هارالد موتسكي يستنتج من جميع هذه الشواهد أن مصنف عبد الرزاق قد تمّ تدوينه من خلال العمل على تجميع الروايات من آثار أقدم، حيث يمكن في الحدّ الأدنى إعادة صياغتها بالنظر إلى الأسانيد إلى حدّ ما. وبالنظر إلى المعلومات المتوفّرة في بيان سيرة الصنعاني، يمكن القول إنه قد حصل على مصادرهِ الأصلية في الفترة الممتدة ما بين عام ١٤٤ إلى ١٥٣ للهجرة.^٢

وقد أجرى هارالد موتسكي ذات هذه الأبحاث والدراسات في مورد روايات أحد مشايخ الصنعاني، وهو ابن جريج. وقد عمد من بين ٥٠٠٠ رواية منقولة عن ابن جريج في مصنّف الصنعاني إلى انتقاء ٢٠٪ بوصفها عيّنة. وقد أظهرت أبحاثه ودراسته أن ابن جريج قد أخذ رواياته من عدّة رواة، حيث يبلغ عددهم ١٠٧ راو: عطاء بن أبي رباح (٣٩٪)، وعمرو بن دينار (٧٪)، والزهري (٦٪)، وابن طاووس (٥٪) ونظائر ذلك. يذهب هارالد موتسكي إلى الاعتقاد بأن الواضع لا يضطر إلى اختيار مثل هذا المسار الصعب والمعقد، وأن

1. Ibid, p. 290.

2. Ibid, pp. 291 - 292.

ينتقي هذا العدد الكبير من الرواة، وينسب إلى كل واحد منهم أعدادًا مختلفة من الروايات. كما أثبت موتسكي أن أخذ ابن جريج للحديث من الرواة أعلاه - بالنظر إلى معلومات المصادر الرجالية - أمر ممكن للغاية. كما قام هارالد موتسكي بمناقشة ودراسة نموذج من الروايات من زوايا أخرى، من قبيل: حجم الاستفادة من الرأي في منقولات مشايخ ابن جريج؛ وأنواع العلاقة بين مشايخ ابن جريج وبين الجيل السابق من الرواة، والتي تقوم تارة بين الشيخ والتلميذ كما هو الحال بالنسبة إلى العلاقة بين عطاء بن أبي رباح وبين ابن عباس، أو العلاقة الأسرية مثل العلاقة المتمثلة في رواية هشان عن أبيه عروة بن الزبير، أو علاقة العبد المعتق بمولاه كما هو الحال بالنسبة إلى نافع وابن عمر؛ واختلاف مشايخ ابن جريج في عدد الأحاديث التي رووها عن النبي والصحابة أو التابعين؛ مدى التزام مشايخ ابن جريج بذكر السند، الأمر الذي يثبت أن مشايخه المدنيين كانوا ملتزمين بذكر السند بشكل أكبر؛ اختلاف الأسانيد في المصطلحات التي تشير إلى طرق تحمّل الحديث، من قبيل الاستفادة من كلمة «عن» أو «سمعت» بين الرواة. لقد استنتج هارالد موتسكي من هذه الاختلافات البنيوية في الأسانيد أن هذه الاختلافات لا يمكن أن تكون نتيجة لاختلاق منظم، وإنما يجب أن تكون قد ظهرت وتبلورت بالتدرج بمرور الزمن. وقال في ذلك: «إن مجرد وقوع ظاهرة اختلاق الأحاديث، لا ينبغي أن تؤدّي بنا إلى القول باختلاق جميع الأحاديث، أو أنه لا يمكن التمييز بين الأحاديث الصحيحة والمختلقة، ولو باطمئنان نسبي»¹.

ثم عمد هارالد موتسكي في المرحلة التالية إلى بحث أسانيد المصدر الأصلي لابن جريج، أي: عطاء بن أبي رباح (م: ١١٥ هـ) الذي هو واحد من حلقات الوصل بين ابن جريج وطبقة الصحابة. إن لمتون هذه الروايات أسلوبين مختلفين، حيث تشاهد بكثرة متشابهة؛ بمعنى أن نصف المطالب قد ورد في إطار السؤال والجواب، ونصفها الآخر في إطار الإملاء. والقسم الأول يتألف في الغالب من الأسئلة التي طرحها ابن جريج نفسه على ابن عطاء. بيد أن ذات هذه المقارنة في مورد روايات سائر مشايخ ابن جريج تحتوي على نتائج مختلفة. وفي روايات عمرو بن دينار نجد أسلوب السؤال والجواب بنسبة ٩٪،

1. Ibid, p. 292 - 295.

وفي روايات ابن شهاب بنسبة ١٤٪، وفي روايات ابن طاووس بنسبة ٥ / ٥٠٪، وفي روايات عبد الكريم بنسبة ٨٪. ثم إن الأسئلة تظهر على أشكال وصور مختلفة، فمنها المباشر، ومنها غير المباشر وما إلى ذلك. ويرى هارالد موتسكي أن ذات هذا الاختلاف والتنوع في الأسلوب ينفي احتمال وقوع الاختلاق المنظم.

لقد عمد هارالد موتسكي إلى بحث الخصائص الداخلية لمتن هذه الطائفة من الروايات من عدّة جهات، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

١. لقد ذكر عبد الرزاق آراء ابن جريج، وكذلك الآراء التي يرويها ابن جريج عن الجيل السابق عليه. فلو كان ابن جريج واضعاً قد نسب آراءه إلى الجيل السابق؛ لإضفاء المزيد من الاعتبار عليها، إذن لماذا لم يواصل هذا النهج على الدوام وفي جميع الموارد؟
٢. يعمد ابن جريج في بعض الموارد إلى بيان آراء عطاء، وتارة يخالفه في الرأي. وعليه لا يمكن القبول بفرضية أن يقوم ابن جريج باختلاق حديث ثم ينسبه إلى عطاء ثم يقوم بتفسيره أو يعمل على نقده. ولكن يمكن لنا أن نتصور في هذا الشأن أن يقوم التلميذ بالاستماع إلى دروس أستاذه وشيخه في برهة من الزمن، ولا يمتلك تلك الثقة الزائدة بالنفس والتي تحوّل القدرة الكافية على نقدها، ثم تحققت له هذه الثقة والمقدرة لاحقاً.
٣. بالنظر إلى عدد روايات عطاء نجد أنه الأهم من بين الذين يروي عنهم ابن جريج، بيد أن ابن جريج يروي عنه بالواسطة أحياناً.
٤. لقد أعرب ابن جريج في بعض الموارد عن شكه وترديده في مورد «دقة الألفاظ» التي ينقلها عن عطاء أو بيان مراده، الأمر الذي يشكّل دليلاً على صدقه، وكذلك سعيه الجاد إلى النقل الدقيق لكلام أستاذه وشيخه.
٥. لقد أشار ابن جريج في بعض الموارد إلى اختلاف الحديث الذي سمعه من عطاء في أزمنة مختلفة، أو إلى الاختلاف بين الحديث الذي سمعه من عطاء ومن شخص آخر.
٦. إن ابن جريج قد ينسب الجهل إلى عطاء وفي بعض الأحيان ينسب إليه التردد وتغيير الرأي أيضاً، من المستبعد أن يكون واضحاً محترفاً بحيث ينسب آراءه لهذه الغاية إلى الآخرين للحصول على المزيد من الاعتبار.

يذهب هارالد موتسكي إلى اعتبار جميع هذه الشواهد دليلاً على اعتبار هذه الطائفة من الروايات، بمعنى أنها في الأصل كانت أقوالاً لعطاء.¹

إن عطاء لا ينقل الكثير من الروايات عن الصحابة. بيد أن هذا لا يعني أن الروايات في عصره كانت قليلة العدد، بل إنها يشير ذلك إلى مجرد أن الأحاديث كانت تلعب دوراً قليلاً في تعاليمه الفقهية؛ وذلك لأن آراءه تقوم في الغالب على الرأي.² ومن بين الصحابة كان ابن عباس هو الأوفر حظاً في مرويات عطاء. وكان عطاء ينقل هذه الأقوال في الغالب تأييداً لآرائه واجتهاداته الشخصية. ومن هنا ربما نقل كلام ابن عباس وخالفه الرأي أيضاً. ويتنوع نقل عطاء عن ابن عباس فهو يروي عنه بشكل مباشر تارة، أو بالواسطة تارة أخرى. وفي النماذج التي أخضعها هارالد موتسكي للبحث والدراسة لا يوجد بينها أي رواية ينقلها ابن عباس عن النبي. ومن خلال هذه الشواهد يستنتج هارالد موتسكي أن الروايات الموجودة في المصنف بسند ابن جريج / عطاء / ابن عباس، يمكن الاعتماد عليها بشكل عام. وإذا ما استثنينا ابن عباس فإن ابن عطاء إنما يدعي السماع عن عدد محدود من الصحابة الآخرين، من أمثال أبي هريرة وجابر بن عبد الله، وفي بعض الموارد يروي عنهما بالواسطة. وعلى هذا الأساس يمكن استنتاج وجوب أن تكون الروايات التي يرويها عطاء عن الصحابة ويدعي سماعها عنه أصيلة، إلا إذا ثبت خلاف ذلك. كما أشار هارالد موتسكي إلى أن عطاء في الجواب عن الأسئلة التي كانت تُطرح عليه كان يكتفي بمجرد نقل جزء من الروايات التي نقلها في مصدر آخر بتفصيل أكبر. بمعنى أن عطاء كان عالماً بالشكل الكامل للرواية وكان يعمل على تلخيصها. إن هذا الاستنتاج مخالف تماماً لقاعدة جوزيف شاخ التي تقضي بأن متن الرواية كلما كان أكمل، كانت الرواية أكثر تأخرًا.

وفي المرحلة اللاحقة عمد هارالد موتسكي إلى بحث مرويات عطاء عن النبي. إن عدد إحالات عطاء إلى النبي في المرويات التي تحمل شكل السؤال والجواب قليلة جداً، ثم إنها لم تنقل سوى جزء من الحديث أو تكتفي بمجرد الإشارة إليه. بيد أن الأحاديث النبوية في المتون

1. Ibid, pp. 289 – 297.

2. Ibid, p. 299.

التي تنطوي على صيغة الإملاء هي الأكثر، كما أنها هي الأكلمل والأكثر تفصيلاً. ويشير هارالد موتسكي - بطبيعة الحال - إلى أن عدد الأحاديث النبوية التي كان عطاء على علم بها أكثر بكثير من الروايات التي استفاد منها في أدلته الفقهية. إذ في بعض الروايات نجد أن ابن جريج بعد أن يذكر عطاء رأيه حول مسألة، يسأله عن حديث نبوي، فيجيب عطاء بجواب يثبت أنه كان على علم بالحديث النبوي. الشاهد الآخر أن عطاء يذكر قواعد فقهية كان يعتبرها حديثاً نبوياً بشكل صريح، بيد أنه لا يحيلها إلى النبي مباشرة.^١ إن هذه الأحاديث يجب أن تكون قد تمّ تداولها قبل ذلك في عصره، أي يمكن إرجاعها إلى القرن الهجري الأول. وفي نهاية المطاف يصل هارالد موتسكي من دراسته لمصنف عبد الرزاق إلى هذه النتيجة:

«إن نظرية إنكار قيمة التراث الروائي بوصفه مصدرًا تاريخيًا، والتي كان يتبناها إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخنت والكثير غيرهما بمن فيهم أنا، تحرم الدراسات التاريخية بشأن الإسلام في القرون الأولى من مصدر مهم وناجع للغاية».^٢

وعلى الرغم من عدم إصرار هارالد موتسكي على وثاقة الأحاديث المنقولة عن الصحابة؛ بيد أنه يعتبر وجود هذه المرويات في الحد الأدنى مؤشراً على وجود عدد كبير من الأحاديث في العقود الأخيرة من القرن الهجري الأول. إن نتائج أبحاث هارالد موتسكي تعيد تاريخ التقارير المعتمدة حول المرحلة الإسلامية الأولى في الحد الأدنى إلى نصف قرن إلى الوراء، وتصل بها إلى ما يقرب من نهاية القرن الأول للهجرة.^٣

النتيجة

بالنظر إلى الأبحاث المذكورة في هذا الفصل حول أسلوب التأرّخة على أساس التحليل المتني، وأسلوب التأرّخة على أساس العثور على الرواية في أقدم المصادر، يجب القول إن أسلوب التأرّخة على أساس التحليل المتني لا ينطوي على جدوائية كبيرة، وفي الأساس لا يمكن تحديد التاريخ الدقيق لظهور متن ما على أساس الاعتماد على مجرد التحليل المتني

1. Ibid, p. 302.

2. Ibid, p. 307.

3. Versteegh, 1993, pp. 53 - 55.

فقط. كما أن المعايير والقواعد التي تمّ ذكرها في هذا الأسلوب ليست معتبرة، بيد أنه يمكن اعتبار عدم التناغم التاريخي في الرواية مؤشراً على ظهورها في زمان متأخر عن الزمن المدّعى للرواية. ومع ذلك يجب أن تقتزن الاستفادة من هذه القاعدة مع أخذ العقائد الإسلامية بنظر الاعتبار؛ وذلك لأن المستشرقين، من أمثال: إجناتس جولدتسيهر وغوتيه جوينبول - في ضوء هذه القاعدة - يعتبرون كل رواية نبوية مشتملة على الإخبار عن المستقبل رواية مختلقة، في حين أن النبي الأكرم ﷺ - طبقاً لعقيدتنا كمسلمين - كان عالماً بالغيب بما في ذلك أحداث المستقبل بإذن الله، وقد أخبر عنها في بعض الموارد.

ومع ذلك فإن التحليل المتني للروايات الصحيحة يمكن أن يحدد مسار تطوّر الرواية، وما طرأ عليها من التحريفات بالزيادة أو النقص أحياناً. وإن الاستفادة من هذا الأسلوب في مورد الروايات المختلقة بدوره بالإضافة إلى الاهتمام بالمستندات والشواهد التاريخية يمكن أن يقدم لنا معلومات حول دافع الواضع والمختلق والناشرين للرواية في مختلف الأقطار.

وإن أسلوب التأرخة على أساس العثور على الرواية في المصدر الأقدم، إنما يمكنه تحديد «الحدّ الزمني النهائي» لظهور الرواية فقط. وبعبارة أخرى: من خلال العثور على الرواية في المصدر الأقدم يمكن الاطمئنان إلى وجودها في الحدّ الأدنى في عصر تأليف ذلك المصدر، ولا يمكن استنتاج وجودها أو عدم وجودها في العصر السابق على تأليف ذلك المصدر. وبطبيعة الحال يمكن من خلال دراسة سيرة مؤلف المصدر مورد البحث وكيفية أساليب نقله - كما فعل هارالد موتسكي بشأن مصنف عبد الرزاق الصنعاني¹ - بعد الاطمئنان بوثاقته، إعادة الحدّ الزمني الأخير لظهور الرواية إلى الوراء؛ حيث عصر حياة الشخص الذي يروي عنه مؤلف المصدر مورد البحث. والاستفادة الأخرى التي يمكن الحصول عليها من هذا الأسلوب هي بحث الرواية في جميع المصادر الروائية من أجل العلم بالتغيرات المتنية والسندية ومسار تطورها على مدى الشريط الزمني وكيفية انتقالها من مصدر إلى مصدر آخر.

1. Motzki, "The Abd AL-Razzāq Al-Sanāni, pp. 287 - 307.

الفصل الثالث
التأريخة على أساس تحليل الإسناد وتحليل
الإسناد - المتن

لقد تمّ التعريف في الفصل السابق بأسلوبين، وهما: أسلوب «التأرخة على أساس تحليل المتن»، وأسلوب «التأرخة على أساس العثور على الرواية في أقدم المصادر». وقد تمّ في هذا التعريف بيان وتقييم قواعد وقابليات ونواقص كل واحد من هذين الأسلوبين. وفي هذا الفصل سوف نعمل على بيان وتقييم قواعد وأسس أسلوب «التأرخة على أساس تحليل الأسانيد»، و«التأرخة على أساس تحليل الإسناد - المتن». وقد تمّ ذكر تأريخ روايات جمع القرآن من قبل هارالد موتسكي بوصفه نموذجاً لأسلوب التأرخة على أساس تحليل الأسانيد. وفيما يتعلق بأسلوب التأرخة على أساس تحليل الإسناد - المتن، ذكرنا تأرخة روايات بداية نزول الوحي من قبل غريغور شولر.

التأرخة على أساس تحليل الأسانيد

ليس هناك أدنى شك في أن الشخص الأبرز من بين المستشرقين في إبداع وتفصيل وتكامل قواعد مختلف الأساليب عند خوضه في تأرخة الروايات هو جوزيف شاخت. وعلى الرغم من تشكيكه الجاد في اعتبار الأحاديث والروايات الإسلامية، إلا أنه لم يبنذ أسانيد الروايات كما صنع إجناتس جولدتسيهر بالمرّة، بل إنه ضمن قبول بعض آراء جولدتسيهر بشأن اختلاق الأسانيد، عمد إلى وضع بعض القواعد واستفاد منها في عملية تأرخة الروايات. فهو يرى أن السند وإن كان من أكثر أجزاء الروايات اختلاقاً، ولكن حيث أن اختلاق وتكوين السند يتبع نماذج خاصة، فإنه يمكن الاستفادة منه في تأرخة الروايات.¹ وبعد جوزيف شاخت كان غوتيه جوينبول هو الذي عمد بشكل أكبر من الآخرين في توظيف

1. Schacht, *The Origins*, p. 163.

منهج شاخت في التأريخ على أساس الأسانيد، وعمل على بسط هذا المنهج وتكميله.^١ وفيما يلي سوف ندخل في بيان قواعد التأريخ على أساس السند.

كيفية تطوّر واختلاق الإسناد

كما سبق أن ذكرنا فإن جوزيف شاخت كان يعيد بداية توظيف السند إلى أوائل القرن الثاني للهجرة،^٢ وادعى تفشي الاختلاق الواسع للأسانيد في الطبقة السابقة لمالك بن أنس.^٣ يرى شاخت أن ظهور أسماء التابعين الأوائل والصحابة والنبى الأكرم ﷺ في الأسانيد مختلف، بمعنى أنهم لم يكونوا هم الرواة أو قائلان لتلك الأحاديث، بل الأجيال اللاحقة قد نسبوا آراءهم إليهم من خلال اختلاق السند. وهو بالإضافة إلى قوله باختلاق الجزء الأول من الأسانيد، كان يرى بعض الأسانيد - ومن بينها الإسناد الأسري والإسناد الكامل والذي لا تشوبه شائبة النقص - مختلفًا بشكل كامل، وكان يدعي أن الروايات التي تشتمل على سند كامل قد تمّ اختلاقها في مرحلة أبكر من النصف الأول من القرن الثاني، وبالنسبة إلى الروايات التي تمّ اختلاقها في المراحل المتأخرة - في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة مثلاً - يكون الجزء المختلق من السند أطول.^٤

وبعد جوزيف شاخت قام الباحث في الروايات الهولندي المعاصر غوتية جوينبول، في أبحاث متعددة بتوظيف وتفصيل أسلوب التأريخ على أساس التحليل السندي على نطاق واسع. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الاستعمال الأقدم للأسانيد كان في فترة أبكر بكثير من الفترة التي قال بها جوزيف شاخت، حيث أعادها إلى وراء بنصف قرن تقريبًا، واستنادًا إلى كلام ابن سيرين،^٥ كان غوتية جوينبول يرى في خروج عبد الله بن الزبير على حكم بني

1. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 223.

٢. الفصل الأول من هذا الكتاب.

3. Schacht, *The Origins*, p. 163.

4. Schacht, *The Origins*, pp. 171 - 173.

٥. الفصل الأول من هذا الكتاب.

أمية (٦٣ إلى ٧٣ للهجرة) مصداقاً للفتنة الثانية، وبالتالي فإنه بالنظر إلى ذلك حدّد الربع الثالث من القرن الهجري الأول بوصفه تاريخياً لظهور الإسناد.^١ وقد ذهب جوينبول - على غرار جولدتسيهر وشاخت - إلى القول باختلاق نسبة الروايات إلى النبي الأكرم ﷺ والصحابة، وادعى قائلاً: إن الأشخاص الذين جاؤوا بعد رحيل النبي ﷺ بعدة أجيال في نهاية القرن الأول تقريباً، هم الذين قاموا باختلاق متن الحديث، وكانوا هم المسؤولون عن قسم من السند الذي يربطهم بالمرجع الأقدم الذي يدّعونه والذي غالباً ما يكون هو شخص النبي الأكرم ﷺ. وبعبارة أخرى: إن الصحابة والتابعين في أغلب الموارد لم يكونوا هم المسؤولون عن ظهور أسمائهم في سلسلة الأسانيد؛ وذلك لأنهم كانوا قد رحلوا عن هذه الدنيا قبل توظيف السند، وإنما الذي أسس المتن والجزء الأقدم من السند، هو الذي يقع في المرتبة الثالثة والرابعة أو الخامسة بعد النبي الأكرم ﷺ.^٢ وقد ذهب جوزيف شاخت وغوتبيه جوينبول إلى القول بأن وجود بعض الخصائص في الأسانيد يشكل علامة على اختلاقها أو التقليل من اعتبارها، من قبيل:

١. إصلاح الأسانيد: كما تقدّم أن ذكرنا فإن جوزيف شاخت كان يدّعي أن الأسانيد قد تمت إضافتها إلى الروايات بشكل مزاجي، ثم تمّ العمل على إصلاحها لاحقاً، وتمّ بسطها وتفصيلها نحو الخلف (النموّ العكسي للإسناد)، وعلى هذا الأساس كلما تمّ نقل رواية بعدة طرق، كانت طرقها الأكمل أكثر تأخراً من طرقها الأخرى.^٣

٢. تكثير الإسناد: كان جوزيف شاخت يقول: لو كانت الرواية المذكورة في المصادر المتقدمة من دون سند أو بسند واحد، وكانت منقولة في المصادر اللاحقة بعدة أسانيد، فسوف تكون الأسانيد في المصادر المتأخرة والمشملة على مراجع ورواة أكثر، مختلفة؛ وذلك لأن الأسانيد قد تكثرت منذ عصر الشافعي بواسطة اختلاق المراجع الإضافية لغرض رفع

1. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 210.

2. Ibid, p. 210.

٣. الفصل الأول من هذا الكتاب.

النواقص وإشكال روايات الأحاد.^١ إن القسم الأكبر من طرق مجموعة تقارير الرواية، هو من اختلاق المؤلفين الذين نقلت تقارير تلك الرواية في كتبهم، ولا سيما عندما يكون أحد رواة ذلك الطريق صاحب كتاب، ولم يذكر ذلك الطريق في كتابه.^٢

٣. الإسناد الكامل والخالٍ من النقص: لقد كان جوزيف شاخت يرى أن أفضل الأسانيد وأكملها هو الأكثر منها تأخرًا؛ وذلك لأنه كان - كما سبق أن ذكرنا - يدّعي أن الأسانيد بالتزامن مع نمو مطالب الروايات وإلى حد ما استحالة انفصالها، قد تم إصلاحها بالتدرّج، واستمر هذا الأمر إلى مرحلة الكتابة (القرن الثاني للهجرة).^٣

٤. رواية الأقران: يرى جوزيف شاخت أن الأسانيد المشتملة على رواة مختلفين في طبقة واحدة، غير قابلة للاعتقاد، ويقول بأنها مختلقة.^٤

٥. الرأي المشترك لعدد من العلماء: الادعاء الآخر الذي يذكره جوزيف شاخت هو انتفاء احتمال نقل رأي قديم وأصيل من قبل عدّة أشخاص، ومن هنا كلما نسب رأي واحد بعدّة أسانيد إلى عدّة أشخاص، كان ذلك دليلًا على الاختلاق في السند، وبذلك لا يكون هذا السند معتبرًا.^٥

٦. الإسناد الأسري: يرى جوزيف شاخت أنه كلما كان رواة سند حديث من أفراد أسرة واحدة، لم تكن تلك الرواية مورد البحث معتبرة قطعًا.^٦

٧. الرواة المعمّرون: يذهب غوتيه جوينبول - تبعًا لإجناتس جولدتسيهر - إلى التشكيك في ظاهرة وجود المعمّرين في سند الحديث، ويراها من تداعيات القيمة التي تضيفى

1. Schacht, *The Origins*, pp. 166 - 169.

2. Juynboll, "Some Isnād-Analytical", pp. 198-199, 208-209; Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 225; Idem, "Whither Hadīth Studies?", p. 90.

٣. الفصل الأول من هذا الكتاب.

4. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 221.

5. Schacht, *The Origins*, pp. 163 - 164.

6. Ibid, p. 170.

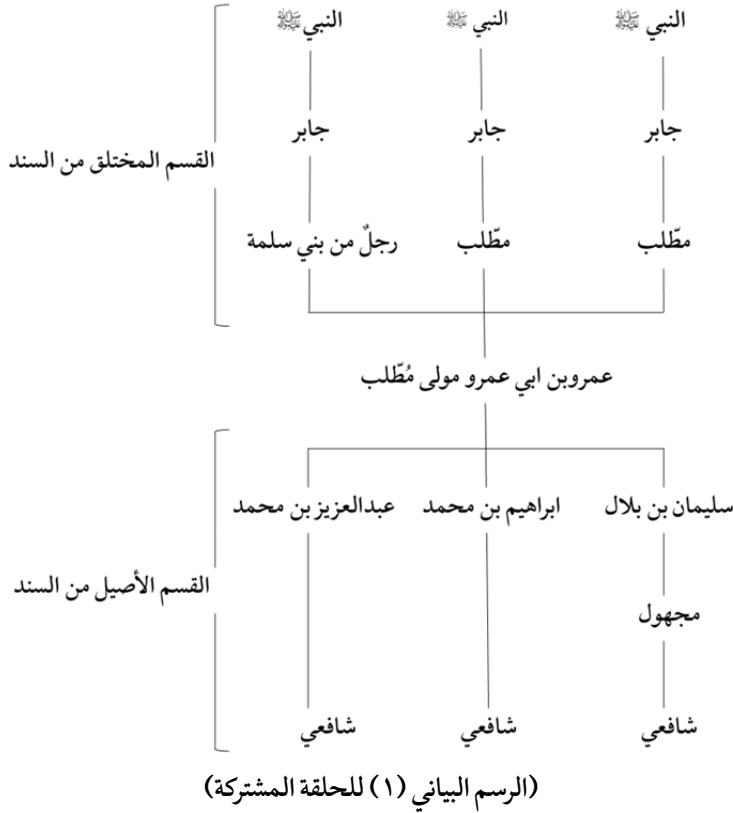
على الإسناد العلي. فهو يدعي أن الفاصلة الزمنية الطويلة بين رحيل النبي الأكرم ﷺ في السنة الحادية عشرة [للهجرة]، وفرض إلزامية ذكر الإسناد في العقد الثامن من القرن الهجري الأول، اقتضى التلاعب في أعمار الرواة. لقد كان اختلاق العمر الطويل للرواة أمراً لا مناص منه في مسار تشكيل الأسانيد، وقد بدأ ذلك بالتزامن مع ظهور الأسانيد تقريباً، وإن أغلب المعمّرين هم من الشخصيات المختلفة؛ لأن إمكان الزيادة في أعمارهم تكون أيسر من اختلاق الأعمار بالنسبة إلى الأشخاص التاريخيين الذين سبق لهم أن ماتوا قبل توفر إمكانية اختلاق وانتشار هذه القصص بشأن أعمارهم الطويلة.¹ من ذلك - على سبيل المثال - تم اختلاق أبناء وهميين لآباء محتملين في التاريخ.²

الحلقة المشتركة

إن من بين شواهد السند التي يمكن لها - من وجهة نظر جوزيف شاخت - أن تكون ناجعة جداً في تأرخة الحديث، وجود الراوي المشترك أو ما يُصطلح عليه بالحلقة المشتركة. في الأحاديث التي تروى بعدة طرق قد يتكرر اسم أحد الرواة في جميع الأسانيد. وقد عمد جوزيف شاخت من خلال رسم بياني لطرق الحديث المختلفة، إلى تقسيمها إلى قسمين، وهما: القسم الأصيل، والقسم المختلق.

1. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn cUmar", pp. 220 - 223; For example Ibid, p. 229.

2. Idem, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", p. 333.



يذهب جوزيف شاخيت إلى الاعتقاد بأن الراوي المشترك هو الذي قام باختلاق متن الحديث، وقال بأن هذا الراوي قد عمد إلى اختلاق متن، وجعل له سنداً يوصله إلى النبي أو الصحابة. إن هذا القسم - أي: القسم الأعلى^١ من الرسم البياني - هو القسم المختلق من

١. لا بدّ من الالتفات - بطبيعة الحال - إلى أن التعبير بالقسم الأعلى أو القسم الأسفل من الرسم البياني للأسانيد يتوقف على طريقة وكيفية رسم هذا الرسم البياني. وإن جوزيف شاخيت الذي كان هو أول من رسم أسانيد الروايات لبيان الحلقة المشتركة، وضع اسم النبي في القسم الأعلى من هذا الرسم البياني. وأما غوتيه جوينبول ففي الرسوم البيانية التي قدمها كان على الدوام يضع قائل المتن - الذي يمكن أن يكون هو النبي أو شخص آخر - في القسم الأسفل من الرسم البياني، ثم ذكر بعد ذلك اسم الراوي أو رواة الحديث في الطبقات اللاحقة. وفي العادة يقوم أغلب المستشرقين إلى رسم هذا المخطط البياني على شاكلة ثيودور يونبول. بيد أن بعض المحققين

السند. ثم قام الآخرون بنقل هذه الرواية عن الراوي المشترك حقيقة. إن هذا القسم من السند - الذي يقع في القسم الأسفل من الرسم البياني - هو القسم الأصيل من السند. وعلى هذا الأساس كلما كان السند متأخرًا - كأن يكون قد تمّ اختلاقه في القرن الثاني أو الثالث للهجرة - كان القسم المختلق من السند أطول. وبطبيعة الحال يقول جوزيف شاخت يجب على الدوام أخذ هذه النقطة بنظر الاعتبار وهي أنه يمكن أن يكون هناك أشخاص مجهولون آخرون قد استفادوا من اسم الراوي المشترك. وعلى هذا الأساس فإن وجود الراوي المشترك يعمل على تعيين الحدّ الزمني الأول؛ أي الفترة الزمنية الأبعد لظهور الرواية.^١ إن جوزيف شاخت من خلال التأكيد على أن أكثر الرواة المشتركين ينتمون إلى الطبقة السابقة على مالك بن أنس، يقول: «يجب البحث عن منشأ أكثر الروايات الفقهية في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، حيث بداية مرحلة الكتابة والتدوين».^٢

لقد وافق غوثيه جوينبول على آراء جوزيف شاخت حول الحلقة المشتركة، وتقسيم السند إلى قسمين، وهما: القسم الأصلي والقسم المختلق، وكذلك الاستفادة من الحلقة المشتركة في تعيين الحدّ الزمني الأول للرواية، وسمّى القسم المختلق من السند بـ «الطريق المنفرد». وقد أوضح سبب اختلاق الطريق المنفرد، قائلاً:

ليس من المقبول أن يكون الحديث منقولاً عن النبي الأكرم ﷺ من قبل صحابي واحد، وأن يقوم تابعي واحد بنقله عن ذلك الصحابي، لينقله عنه تابعي لتابعي واحد، وتنقله في النهاية حلقة مشتركة واحدة.^٣ أو أن يقوم شيخ بإعطاء تلميذه جزءاً من حديث أو صحيفته لغرض استنساخها، وأن يقوم هذا التلميذ بشيء مماثل، والأبعد من ذلك أن يقوم التلميذ الأخير بهذه الطريقة حيث يعطي نسخته إلى تلميذ واحد بغية استنساخها. لا سيما بالنظر إلى

الآخرين من أمثال مصطفى الأعظمي، قد ذكر هذا الرسم البياني من اليمين إلى اليسار؛ بمعنى أنه وضع اسم القائل الأصلي للمتن في جهة اليمين، ثم يذكر إلى يساره اسم الراوي أو رواة الطبقات الأخرى.

1. Schacht, *The Origins*, pp. 172 - 175.

2. Ibid, p. 176.

3. Juynboll, "Some Isnād - Analytical", pp. 184 - 185; Idem, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", pp. 209 -

هذا الادعاء القائل بأن الصحف في صدر الإسلام كان يتم تداولها بين أيدي الصحابة، وإن الندرة النسبية والقيمة العالية للصحف تؤيد هذا المعنى أيضاً، وعلى هذا الأساس فإن الطرق المنفردة^١ ليست تاريخية^٢. وبعبارة أخرى: يذهب غوتيه جوينبول إلى الادعاء بأن النبي ﷺ والصحابي والتابعي والرواة في الطبقات اللاحقة هم القائلون لرواية حقاً، يجب أن يأخذها أشخاص متعددون ويقومون بنقلها، وإن نقل مجرد شخص واحد منهم سوف يدل على اختلاق نسبة الرواية إليهم.

لقد عمد غوتيه جوينبول إلى بسط وتفصيل التأرخة على أساس الحلقة المشتركة، ووضع لها قواعد ومصطلحات جديدة، من قبيل: الحلقة المشتركة الفرعية، والحلقة المشتركة الظاهرية، والحلقة المشتركة المعكوسة، والشبكة العنكبوتية وغيرها من المصطلحات الأخرى التي سنأتي على توضيحها في الأبحاث القادمة.

الحلقة المشتركة الفرعية: إن من بين المصطلحات التي ابتكرها غوتيه جوينبول مصطلح الحلقة المشتركة الفرعية^٣. إن الرواة الذين سمعوا الرواية من الحلقة المشتركة أو من رواة الأجيال اللاحقة بعد الحلقة المشتركة، وينقلونها إلى شخصين أو عدة أشخاص من تلاميذهم، يُطلق عليهم عنوان الحلقة المشتركة الفرعية^٤. إن الحلقة المشتركة الأصلية هي تلك التي تشتمل على عدة (ثلاثة أو أكثر) حلقات مشتركة فرعية^٥. في الرسم البياني (٢)، يكون راوي رقم ١ هو الحلقة المشتركة، وراوي رقم ٥ و ٦ في الطبقة الثانية، وراوي ٨ في الطبقة الثالثة، حلقات مشتركة فرعية.

١. لقد تمّ استعمال مصطلح الطريق المنفرد (Single Strand) في أبحاث ودراسات المستشرقين بمعنيين، وهما: (١) القسم المتقدّم من السند الذي يربط الرواية من الحلقة المشتركة بمرجع الرواية، ويكون شاملاً للأسماء المشتركة. (٢) الأسانيد الفاقدة للحلقة المشتركة أو بعبارة أخرى: لا تشترك مع أي من الأسانيد الأخرى أبداً (انظر: القسم اللاحق). وعليه يمكن تحديد مراد الكاتب من هذا المصطلح بالنظر إلى سياق كلامه. والذي يعنيه هارالد موتسكي هنا من الطرق المنفردة هو الأسانيد الفاقدة للحلقة المشتركة.

2. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 212.

3. Partial common link

4. Juynboll, "Some Isnād-Analytical", p. 184; Idem, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 211; Idem, "(Re)Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", p. 306.

5. Juynboll, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", p. 306.

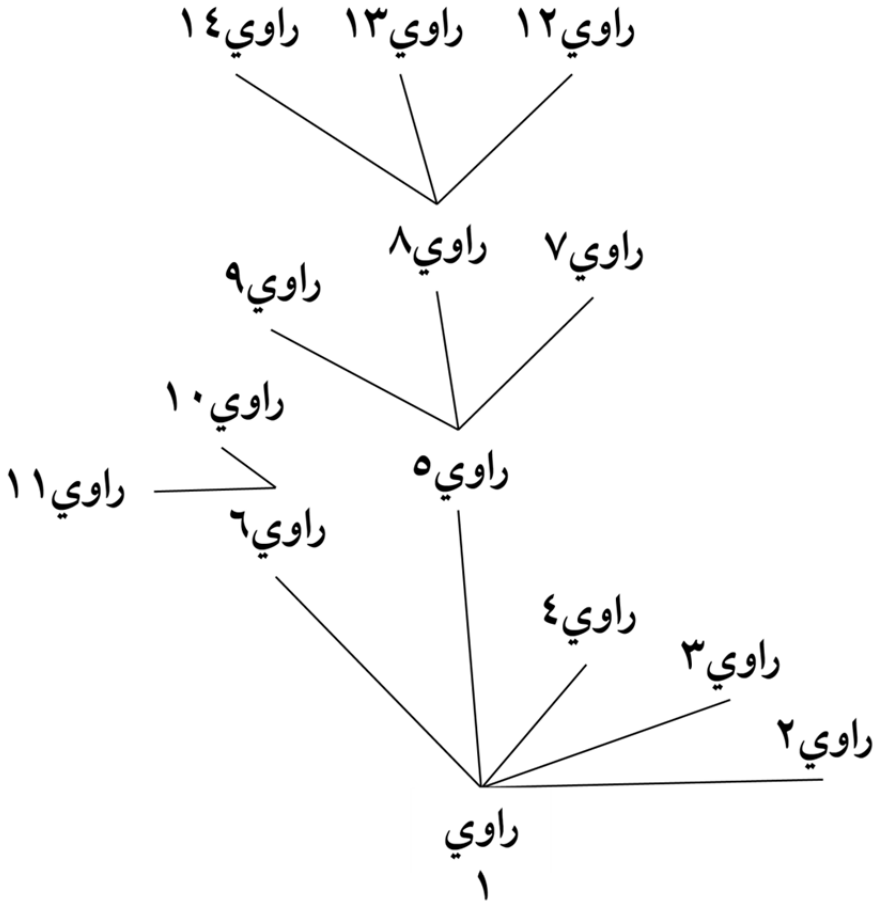
الحلقة المشتركة الظاهرية: المصطلح الآخر الذي أبدعه غوتبية جوينبول، هو مصطلح الحلقة المشتركة الظاهرية.^١ وقال في هذا الشأن: لو كانت الحلقة المشتركة تشتمل على مجرد حلقة مشتركة فرعية، وإلى جوارها رواية منفردون بتلميذ واحد أو تلميذين، يجب اعتبار الحلقة المشتركة حلقة مشتركة ظاهرية تم تجاهلها في تأرخة الرواية. كما يصدق هذا الموضوع بالنسبة إلى الحلقات المشتركة الفرعية أيضًا. وفي مثل هذه الحالة يجب أن ننسب ظهور الحديث إلى الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقات اللاحقة.^٢

الطرق المنفردة: يذهب غوتبيه جوينبول إلى القول بأن الطرق الوحيدة في الرسم البياني لسلسلة أسانيد رواية ما، إنما تكون معتبرة إذا كانت موجودة في جميع طبقات الحلقات المشتركة الفرعية في شبكة الإسناد بين الحلقة المشتركة والمؤلفين للجوامع. فلو أن طريقًا لم يكن يشتمل على هذه الخصيصة يكون طريقًا منفردًا، ويحتمل أن يكون مختلفًا وفاقداً للاعتبار. وبعبارة أخرى: عندما تكون للحلقة المشتركة تلاميذ يبدو أن ما أخذوه من تلك الحلقة، قد نقلوه إلى تلميذ واحد فقط، وإن ذلك التلميذ قد رواه لشخص واحد، وذلك الشخص الواحد رواه إلى واحد وهكذا دواليك، يكون الاعتبار التاريخي لمثل هذا الطريق مشكوكًا فيه، مثل الطريق المنفرد الذي يصل من الحلقة المشتركة إلى النبي الأكرم ﷺ.^٣

1. Seeming Common Link

2. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 214; For example, p. 227; Idem, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", p. 306.

3. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", pp. 211 - 212.



(الرسم البياني (٢) للحلقة المشتركة الفرعية)

وبطبيعة الحال إذا كان الراوي الذي هو تلميذ للحلقة المشتركة حلقة مشتركة قطعية في معظم شبكات الأسانيد الأخرى، سوف ترتقي مكانته إلى حلقة مشتركة فرعية، ويكون طريقه المنفرد معتبرًا^١.

1. Juynboll, "Early Islāmic Society as Reflected in its Use of Isnāds", pp. 151 - 194, p. 159; Idim, "Some Isnād-Analytical", pp. 187 - 190; Idem, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 236.

الشبكة العنكبوتية: ومن بين المصطلحات الإبداعية التي ابتكرها غوتيه جوينبول مصطلح الشبكة العنكبوتية.^١ فكلما كانت سلسلة السند تبدو مشتملة في النظرة الأولى على حلقة مشتركة واحدة، ثم تبيّن بعد ذلك بالنظرة الفاحصة أن جميع هذه الطرق أو أكثرها عبارة عن طرق منفردة، أو بعبارة أخرى لم يكن لأيّ واحد من الرواة أكثر من تلميذ واحد مدّعى، أو أن مجرد واحد أو اثنين منهم له أكثر من تلميذ واحد، اصطلاحنا على تلك السلسلة من السند تسميتها بالشبكة العنكبوتية، حيث تكون مفتقرة للاعتبار التاريخي.^٢ يذهب غوتيه جوينبول إلى احتمال اختلاق هذه الأسانيد في عصر مؤلف أقدم الجوامع الروائية التي نقلت الرواية بواسطة واحد من هذه الطرق المنفردة.^٣ لقد كان لرواة الحديث في جميع المراحل - بما في ذلك المؤلفون للمصادر والجوامع الحديثية الكبرى - يد في إيجاد الطرق المختلفة في السند،^٤ إن الطرق العنكبوتية والطرق المنفردة الواقعة في النصف الأعلى من الشبكة بعد الحلقة المشتركة إلى المؤلفين للجوامع الحديثية المختلفة، من اختلاق ذات مؤلف الجامع الحديثي أو شيخه وأستاذه المدّعى، الذي ورد ذكر الرواية في كتابه للمرّة الأولى.^٥ وفي الرسم (٣) حيث لا يكون بين رواة رقم ١ سوى الراوي رقم ٥ بوصفه حلقة مشتركة فرعية، يسمى الراوي رقم ١ بالحلقة المشتركة الظاهرية، والطرق الموجودة في السلسلة بدورها حيث لا تقطع بعضها، فإن الطرق المنفردة وسلسلة سندها تسمى بالشبكة العنكبوتية.

1. Spidery Bundles

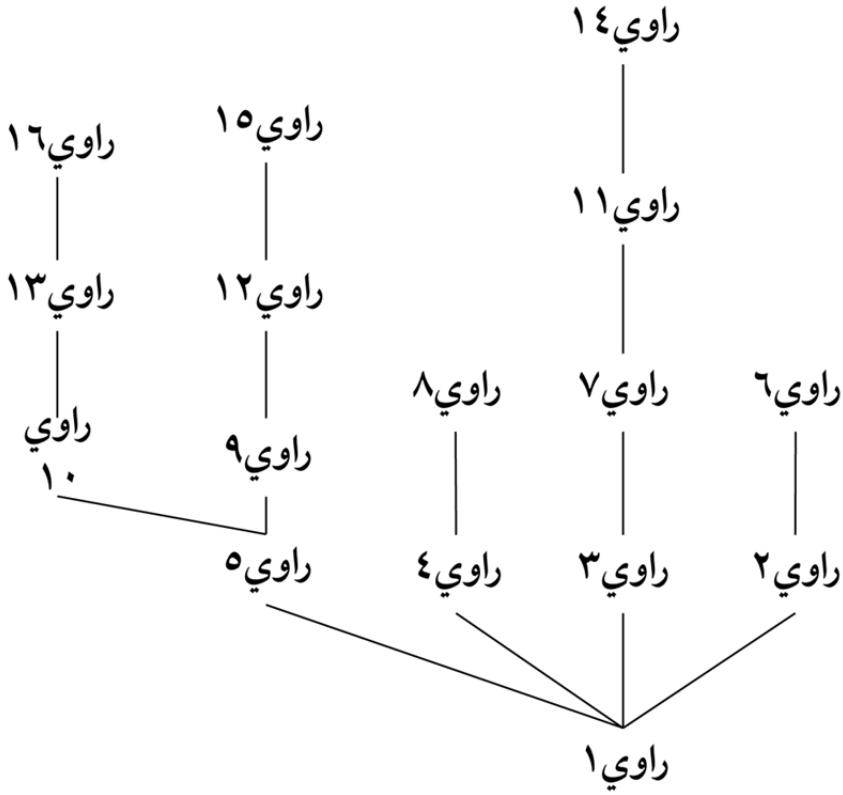
2. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 214; Idem, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", pp. 306 - 307.

3. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 216.

4. Motzki, "Ḥadīth: Origins and Developments", p. xxxix; For Example Juynboll, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", p. 343.

وقد اعتبر جميع المؤلفين للكتب الستة مختلفين للطرق المنفردة المتعددة، واعتبر مسلم هو الأمهر من بينهم في هذا الشأن؛ لاشتمال كتابه على أحاديث منقولة بالطرق المنفردة بشكل أكبر من سائر الكتب الحديثية الأخرى، كما ادعى أن المتابعات والشواهد تثبت وجود أحاديث تقليدية بطرق غاطسة، وهي منقولة في صحيح مسلم أكثر من سائر الصحاح الستة الأخرى.

5. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 212; Idem, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", p. 306.



(الرسم البياني (٣) الشبكة العنكبوتية)

الطرق الطفرة: لقد التفت جوزيف شاخيت إلى هذه النقطة، وهو أنهم كانوا يلتفون أحياناً على أسانيد الحلقة المشتركة، وكان يرى اختلاق هذا النوع من الأسانيد.^١ وقد أطلق غوتيه جوينبول على هذه الأسانيد مصطلح الطرق الطفرة،^٢ وقال بأن المؤسس لها هم المؤلفون للجوامع والمصادر الحديثية أو مراجعهم.^٣ وقد ادعى أن الذين جمعوا الحديث

1. Motzki, "Dating Muslim Traditions", pp. 220 - 223.

2. Diving Strands

3. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 213.

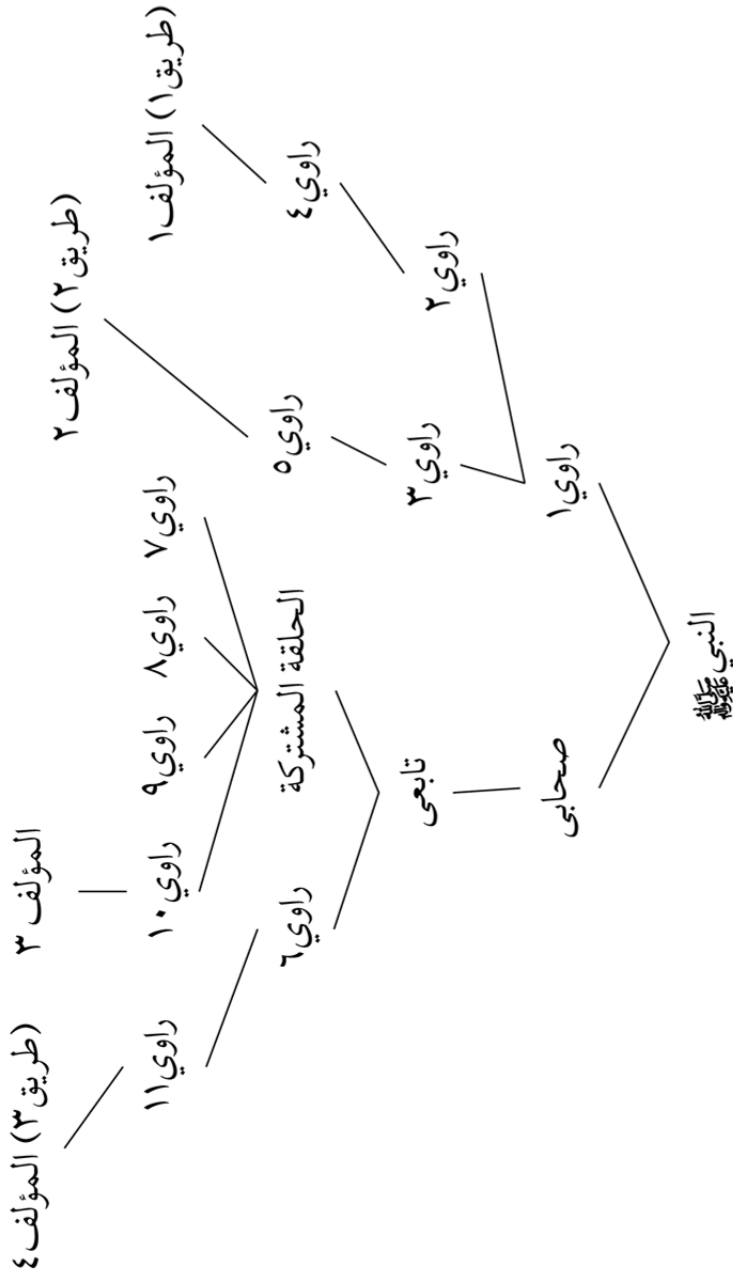
عمدوا منذ بداية القرن الثالث للهجرة - للتخفيف من ثقل اعتبار الرواية عن عاتق الحلقة المشتركة - إلى الاستفادة من الطرق الطفرة نحو الطبقات السفلى من الحلقة المشتركة.^١ وبمرور الزمن أخذ هؤلاء المختلقون للطرق المنفردة يتجهون نحو القيام بغسطات أشد عمقاً.^٢ وكلما كان الغطس نحو أسفل الحلقة المشتركة أكثر عمقاً، كان تاريخ ظهور ذلك الطريق أكثر تأخرًا. وبعبارة أخرى: إن الطرق الطفرة التي تنتهي إلى صحابة أكثر تأخرًا من الطرق الطفرة التي تنتهي إلى التابعي. وإن الطرق الأكثر تأخرًا على الإطلاق هي تلك الطرق الطفرة التي تنتهي إلى رسول الله ﷺ.^٣

في الرسم البياني (٤)، تعدّ الطرق: ١ و ٢ و ٣ من الطرق الطفرة، وإن الطريق ١ ينتهي إلى النبي وهو الأكثر تأخرًا من بينها، وإن الطريق ٣ الذي ينتهي إلى التابعي هو الأكثر تقدمًا من بينها.

1. Idem, "Early Islāmic Society", p. 158.

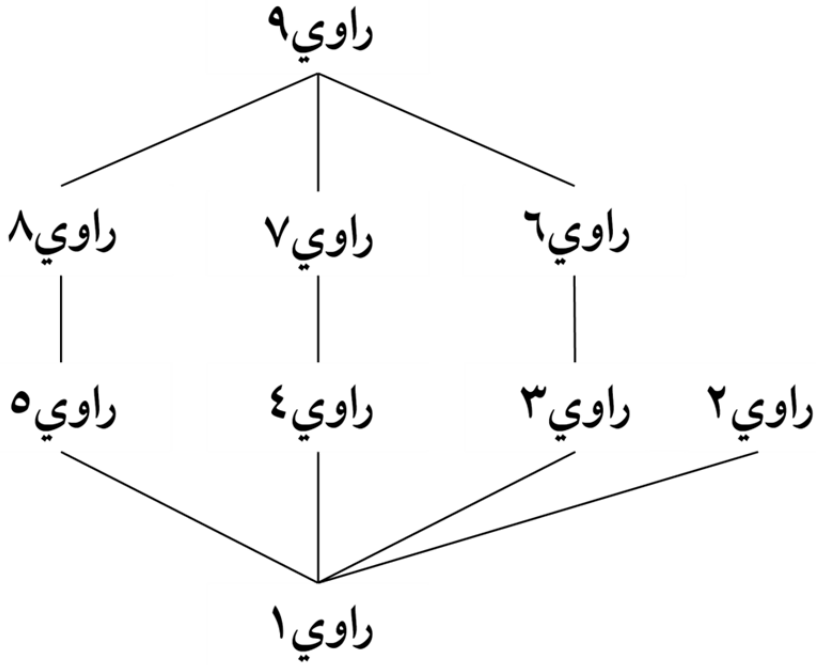
2. Idem, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 215.

3. Idem, "Some Isnād - Analytical", p. 199; Idem, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 215.



(الرسم البياني (٤) طريق الطفرة)

الحلقة المشتركة المعكوسة: لقد سمى غوتيه جوينبول الراوي الذي يروي حديثاً عن عدد من المروي عنهم، بالحلقة المشتركة المعكوسة،^١ وذهب إلى الادعاء قائلاً: إنه قد اختلق قصة عن مجموعة من الأخبار التي أخذها عن مختلف الشيوخ والأساتذة. وعلى هذا الأساس فإنه يشير إلى النقطة النهائية لتكامل وتكوين رواية يحتمل أن تكون قد نشأت عن حقيقة تاريخية، وتم نقلها في الغالب إلى الأجيال اللاحقة مشافهة.^٢ في الرسم البياني الافتراضي (٥)، يُسمى الراوي رقم ٩ الذي يروي عن ثلاث رواة، بالحلقة المشتركة المعكوسة.



(الرسم البياني (٥) للحلقة المشتركة المعكوسة)

إن غوتيه جوينبول من خلال توظيفه لأسلوب ومنهج التأريخ على أساس الحلقة المشتركة، حيث كان يعتبر الحلقة المشتركة مختلفة لصياغة العبارة الأولية للحديث، فإنه كان

1. Inverted Common Link

2. Juynboll, "Early Islāmic Society", pp. 179 - 185.

حيثما واجه رواية قبل حلقتها المشتركة (التي هي عبارة عن صاحب الكتاب نفسه)، تكون الرواية قد ذكرت بواسطة الطرق المنفردة عن رواة آخرين في المصادر السابقة (مصادر ما قبل كتاب الحلقة المشتركة)، بيد أن الحلقة المشتركة تذكر الرواية عن مروى عنه آخر من دون الإحالة إليها، اتهم الحلقة المشتركة بالاختلاق من خلال الاقتباس من الروايات السابقة.^١ وكذلك حيث يكون للرواية حلقتان مشتركتان، فإنه كان يدعى أن حلقة مشتركة مجهولة أو قليلة الاشتهار عمدت في اختلاق الرواية إلى التقليد من حلقة مشتركة أخرى أكثر شهرة.^٢

خصائص الإسناد المعتبر

إن بعض المستشرقين من أمثال غريغور شولر وهارالد موتسكي، ضمن نقدهم لآراء جوزيف شاخ و غوتيه جوينبول بشأن القول باعتبار الحلقة المشتركة مختلفة، والقول باختلاق جميع الأسانيد المنفردة، عمدوا إلى إصلاحها من خلال توظيفهم لمنهجها وأسلوبها. قد اعتبر هؤلاء أن وجود بعض الخصائص في طرق رواية يُشكّل دليلاً ومؤشراً على اعتبار ذلك الطريق. وقد تم استخراج القواعد أدناه من خلال التأمل والتدقيق في أبحاثهم ودراساتهم:

١. كلما كان المؤلف أو الراوي قد نقل رواية بطريقتين، وكان أحد الطريقتين مشتتاً على حلقة أو حلقات مشتركة، وكان الطريق الآخر منفرداً، لا ينبغي اعتبار الطريق المنفرد مختلفاً لمجرد كونه منفرداً؛ إذ من المستبعد تصوّر اختلاق مثل هذا الطريق من قبل ذلك المؤلف أو الراوي. وعلى هذا الأساس يجب العمل على نقد وتقييم الطريق المنفرد بالنظر إلى مختلف الشواهد.^٣

1. Idem, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Hadith Science", pp. 323 - 325.

2. Ozkan, "The Common Link And Its Relation To The Madar", p. 55; Juynboll, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Hadith Science", p. 322.

٣. ومن بين تلك الأدلة والشواهد علو الطريق غير المنفرد؛ إذ أنه بسبب القيمة الكبيرة التي يوليها العلماء المسلمون للإسناد العالي، لا يبدو من المنطقي أن يعمد الفرد - الذي ينقل رواية بسند عال وغير منفرد - إلى تكبّد عناء اختلاق طريق آخر.

وإن استبعاد الدافع إلى الاختلاق يمكن أن ينظر له - بطبيعة الحال - بوصفه يشكّل نوعاً من الاعتبار لذلك الطريق المنفرد.^١

٢. لو أن الراوي ذكر رواية بواسطة راوٍ آخر عن مروّيٍّ عنه، في حين كان بإمكانه أخذ الحديث عن ذلك المروّيٍّ عنه من دون واسطة، وكان في الوقت نفسه قد نقل روايات أخرى عنه من دون واسطة، كان ذلك الراوي وتبعاً له الطريق المنقول عنه معتبراً.^٢ بمعنى أن الراوي مورد البحث ليس مختلفاً للطريق المذكور، وإنه قد أخذ الرواية عن المروّيٍّ عنه المزعوم حقيقة.

٣. كلما كان الراوي (أ) قد ذكر رواية عن مروّيٍّ عنه، وقام راوٍ آخر (ب) قد ذكر تلك الرواية عن مروّيٍّ عنه آخر هو الحلقة المشتركة لتلك الرواية، في حين يكون المروّي عنه للراوي الثاني (ب) أحد شيوخ وأساتذة الراوي الأول (أ)، إلا أن الراوي الأول (أ)، لم ينقل الرواية مورد البحث عنه، دلّ ذلك على اعتبار الراوي الأول (أ) والطريق المنقول عنه؛ إذ ما دام يمكن له نقل الرواية عن الحلقة المشتركة، لا يكون لديه دافع إلى عدم ذكر تلك الحلقة المشتركة وجعل طريق آخر.^٣

٤. كلما كان رواة الحلقة المشتركة، ينتمون إلى مراكز علمية مختلفة ومن المنافسين والخصوم لبعضهم، يكون تواطؤهم على نقلها أو حدوث النقل عنهم من باب الاتفاق مستبعداً للغاية.^٤

نقد وتقييم

فيما يتعلق بآراء المستشرقين حول الأسانيد لا بدّ من الإشارة أولاً إلى أن العلماء المسلمين كانوا منذ القَدَم مهتمّين في نقد الحديث بنقل الحديث بمختلف خصائص السند - من قبيل: تعدّد الطرق، أو النقل من طريق واحد، والنموّ العكسي للإسناد، واستبدال رواة

1. Ibid, pp. 81 - 82, 86.

2. Ibid, pp. 81 - 82, 83.

3. Motzki, "Whither Hadīth Studies?", p. 88.

4. Juynboll, "Some Isnād-Analytical", p. 187.

الأسانيد،^١ والراوي المشترك في طرق الحديث،^٢ ورواية الأقران،^٣ وتفاوت الطرق المختلفة لرواية واحدة مثل الرفع أو الوقف، والإرسال أو الانقطاع وما إلى ذلك^٤ - بشكل خاص.^٥ بيد أن الآراء الخاصة للمستشرقين المشككين - ولا سيّما منهم جوزيف شاخت وغوتيه جوينبول - قد تعرّضت للنقد من قبل الباحثين المسلمين والغربيين، حيث كان لمصطفى الأعظمي وهارالد موتسكي السهم الأكبر في هذا الشأن. وهذه الانتقادات عبارة عن:

الفرضيات الخاطئة

١. إن القول بعدم استعمال الإسناد في عصر النبي الأكرم ﷺ والصحابة ليس مستنداً، وهناك الكثير من الشواهد الدالة على استعمال السند منذ عصر النبي الأكرم ﷺ فصاعداً.^٦

١. انظر على سبيل المثال: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ١، ص ٣٥١، ج ٢، ص ١٦، ٣٠٨، ٣٨٢، ٤١٣، ج ٣، ص ٢٤، ١٤١، ١٧٤، ٢٦٣، ج ٤، ص ١٥١، ٢١٧، ٢٧٥، ٣٤٩، ج ٥، ص ٧٩، ٢٠٤، ٢٦٨، ج ٦، ص ٩، ١٧٢، ٢٩٣، ٣٩٧، ج ٧، ص ٢٨، ٣٤٦، ج ٨، ص ١٣٣، ٢٦٧، ٣٧١، ج ٩، ص ١٦، ١٧٤، ٥٥٦، ج ١٠، ص ٨٤، ٢٥٠، ٤٣٣، ج ١١، ص ٢١٣، ٣٣٥، ٤٣٧، ج ١٢، ص ٧، ١٠٤، ٢٧٢، ج ١٣، ص ٧، ١٦٦، ٢٦٨، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ هـ.

٢. إن هذه الإشارات قد حدثت بأشكال مختلفة، من ذلك - على سبيل المثال - أن المحدثين قد حدّدوا الراوي المشترك بعبارات من قبيل: «مدازهم إلى...»، و«دار على...» و«يَدور على...». (انظر على سبيل المثال: ابن عدي، عبد الله، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، ج ٣، ص ١٧٠، دار الفكر، ط ٣، بيروت، ١٤٠٩ هـ؛ ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٢، ص ٣٦٠).

٣. انظر على سبيل المثال: ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٢٢٦؛ ص ٢٦٥، ج ١٠، ص ٥٠١.

٤. انظر على سبيل المثال: ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٩١، ١٥٥، ٣٧٩، ج ٢، ص ٦٣، ٨٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٩٣، ٣١١، ج ٣، ص ١٧٦، ٣٠٤، ج ٤، ص ٤٠، ٩٢، ١٨٥، ج ١٢، ص ٢٠١.

٥. للمزيد من التعرّف على الأساليب المشتركة في نقد السند من قبل العلماء المسلمين، ومناهج التأريخ على أساس التحليل السندي، انظر: شيري، مرجان؛ نيل سار، نصرت، و«اكاوي قواعد مشترك در شبوه هاي نقد حديث مسلمانان و روش هاي تاريخ گذاري روايات خاورشناسان» (دراسة القواعد المشتركة في أساليب نقد الحديث عند المسلمين وأساليب المستشرقين في تأريخ الروايات).

6. Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 154 - 165.

لقد ورد نموذج لاستعمال السند في الربع الأخير من القرن الأول، في صحيح البخاري، على النحو الآتي: (قال

من ذلك - على سبيل المثال - أن عروة بن الزبير (م: حوالي ٢٢ - ٩٤ هـ) قد استعمل السند وإن بشكل بسيط وابتدائي جدًا وغير منظم.^١ وعلى هذا الأساس لا شك في أن نظام الإسناد ليس أمرًا مختلفًا أو يعود إلى أزمنة متأخرة، بل يشتمل على عناصر واقعية.^٢

٢. إن القول بأن الحلقة المشتركة مختلقة للحديث ليس منطقيًا؛ إذ بناء عليه يكون الصحفي الاستقصائي الذي جمع معلوماته من مختلف المصادر ويقوم بنشرها في الصحيفة، يجب اعتباره مختلفًا للأخبار أيضًا؛ إذ يمكن لجميع قراء الصحيفة أن يحيلوا إليه بوصفه المصدر الوحيد لهم.^٣ ثم إن أخذ الحديث عن شخص واحد (الحلقة المشتركة) من قبل عدد من الأشخاص، إنما يُشير إلى اعتمادهم على ذلك الشخص، وهذا الأمر يثبت وثاقته دون العكس، وعليه فإن عدم وثاقة ذلك الشخص هو الذي يحتاج إلى الدليل.^٤ وفي الحقيقة فإن الحلقة المشتركة هم الأشخاص الأوائل الذين نشروا العلم بشكل محترف حيث عمدوا إلى نقل المطالب إلى تلاميذهم في الأندية العلمية بشكل حُرّفي، وقام كل واحد من أولئك التلاميذ بنقل تلك المطالب إلى شخص أو إلى أشخاص آخرين.^٥ النقطة الأخرى هي إنه من المحتمل أن تكون الحلقة المشتركة قد أخذت الرواية عن شخص يدعيها، كما هي الحالة الطبيعية في نقل الحديث.^٦

٣. إن الافتراض القائل بأن الطريق المنفرد بمعنى الطريق الوحيد لنقل الرواية، أي أن

عمر بن أبي زائدة... فقلت للربيع ممن سمعته؟ فقال: من عمرو بن ميمون؛ فأُتيت عمرو بن ميمون فقلت: ممن سمعته؟ فقال: من ابن أبي ليلى. فأُتيت ابن أبي ليلى، فقلت: ممن سمعته؟ فقال من أبي أيوب الأنصاري يحدثه عن النبي ﷺ. (البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج ٧، ص ١٦٧). إن هذا الخبر يدل على أنه كان يتم السؤال منذ عصر الربيع بن خثيم (م: ٥٣ - ٦٧ هـ)، وابن أبي ليلى (م: ٨٣ هـ) عن سند الرواية.

1. Fueck, "The role of Traditionalism in Islām", p. 5.

2. Robson, "The Isnād in Muslim Tradition", p. 169.

3. Azami, *On Schacht's Origins*, p. 200.

٤. الخطيب، عبد الله بن عبد الرحمن، الرد على مزاعم المستشرقين إجناتس جولدتسيهر ويوسف شاخنت ومن أيدهما من المستغربين، ص ٥٣ - ٥٦، ٢٠١٢ م.

5. Motzki, "The Collection of the Qurān", p. 30.

6. Idem, "Dating Muslim Traditions", p. 238.

الرواية ينقلها عن النبي صحابي واحد، وينقلها عن هذا الصحابي الواحد تابعي واحد الخ، ليس صحيحًا، بل إن الطريق المنفرد يعني مجرد أن الحلقة المشتركة عند نقل الرواية إنما اقتضت على ذكر طريق واحد إلى تلك الرواية فقط، لا أنها لم تكن تمتلك طريقًا آخر لنقلها.^١ وإن الطرق الأخرى لنقل الرواية قد تم نسيانها بسبب عدم نقلها من قبل أي واحد من المؤلفين الأوائل، وبطبيعة الحال كان هناك في بعض الموارد أشخاص يبحثون عن الطرق الأخرى لنقل الرواية التي تم حفظها في التراث الشفهي أو تم حفظها من قبل المؤلفين الفرعيين، وكلما عثروا على مثل هذه الطرق، يغطس طريق أو عدد من الطرق إلى تحت الحلقة المشتركة في شبكة الإسناد،^٢ وهكذا تشكلت الطرق الطفرة، وعلى هذا الأساس يكون القول باختلاق الطرق الطفرة باطلاً.

٤. فيما يتعلق بانتساب نظرية ما إلى مختلف الأشخاص، لا ينتفي احتمال أن يكون للنبي الأكرم ﷺ وأحد الصحابة وأحد التابعين جميعهم رأي فقهي خاص،^٣ أو أن يكون الصحابي والتابعي في الحقيقة قد اختارا ذلك الرأي بعد أن سمعاه من النبي ﷺ، ولكنها لسبب من الأسباب لم يشارا إلى مستند رأيهما.

٥. إن أخذ الرواية من قبل مجموعة من الرواة من بعضهم في طبقة واحدة أمر ممكن، ولا يوجد هناك دليل على عدم اعتبار مثل هذا الإسناد. وقد كان علماء المسلمين ملتفتين إلى هذه الظاهرة، وقد أطلقوا عليها مصطلح «رواية الأقران».^٤ النقطة الأخرى أنه بالالتفات إلى أهمية الإسناد العالي عند المحدّثين، فإن وجود مثل هذا الإسناد الذي يتعارض مع قيمة علو السند، يدلّ على مزيد من وثاقة واعتبار السند دون العكس.

1. Motzki, "Whither Hadīth Studies?", p. 52.

2. Ibid.

3. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 220.

٤. الراوي والمروي عنه إن استويا في السنن أو في اللقى - وهو الأخذ عن المشايخ - فهو النوع من علم الحديث الذي يقال له: (رواية الأقران)؛ لأنه حيثئذ يكون راويًا عن قرينه. (الشهيد الثاني، زين الدين، الرعاية في علم الدراية، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، ص ٣٤٩، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط ٢، قم، ١٤٠٨ هـ).

٦. إن مستند الشك في وجود المعمرين في الأسانيد، هو النظرية القائلة إنه بالنظر إلى المستوى الحضاري العام والثقافة الصحية والسلامة في شبه الجزيرة العربية في القرنين السابع والثامن للميلاد، يكون احتمال بلوغ الكثير من العلماء سن السبعين والثمانين وحتى التسعين في بعض الموارد المعدودة، أمرًا مستبعدًا.^١ بيد أن هذا الافتراض غير وجيه؛ إذ ليس هناك معلومات حول الأوضاع الصحية في ذلك العصر، كما لا توجد معلومات بالنسبة للمئوية لعلماء قد عمروا طويلاً في تلك المرحلة. يضاف إلى ذلك أن النسبة المئوية المرتفعة للرواة المسنين في كتب التراجم، يعود سببها إلى أن هذه الكتب تتحدث في الغالب عن مشاهير العلماء، وفي التراث الإسلامي لم يكن العلماء يبلغون مرحلة الشهرة إلا بعد أن يحضر حلقة دروسهم عدد كبير من التلاميذ، ولا يكون ذلك إلا بعد مضيّ مرحلة طويلة من التدريس والاشتغال في التحصيل، وكلما كان العلماء أكثر تقدماً في السن أصبحوا أكثر شهرة، ويجتذبون أكبر عدد من التلاميذ. ولذلك كان الاختلاف السنوي الكبير بين الأستاذ والتلميذ في الثقافة الإسلامية ظاهرة شائعة.^٢

التعميمات الخاطئة

١. إن القاعدة الكلية القائلة بأن الطرق لا تكون معتبرة إلا إذا كانت هناك في شبكة الإسناد بين الحلقة المشتركة وبين المؤلفين للجوامع حلقات مشتركة فرعية، إنما تقوم على تفسير خاطئ لشبكة الإسناد. وذلك لأنه كلما افترضنا أن راوياً نقل حديثاً إلى عدة أشخاص، وقام كل واحد من هؤلاء الأشخاص برواية ذلك الحديث إلى عدد من الأشخاص، واستمرّ هذا المسار في جميع الطبقات، فإن عدد الرواة في الطبقات المتأخرة سوف يشهد زيادة كبيرة جداً. وعليه لو أخذنا بنظر الاعتبار أن الرواة في الطبقات المتأخرة كان بمقدورهم انتخاب عدد من بين مجموعة كبيرة من المروري عنهم، لن يكون احتمال أن يكون الجميع قد نقلوا عن شيخ مشترك واحد مستبعداً جداً. وعلى هذا الأساس يجب أن تكون الطرق المنفردة في شبكة الإسناد أكثر بكثير من الطرق غير المنفردة. ويحتمل أن يكون هناك دور لبعض العناصر الأخرى في البين، ومنها: البعد

1. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", pp. 220 - 222.

2. Motzki, "Whither Hadīth Studies?", p. 69.

الجغرافي بين الرواة، ونقل الرواية من قبل أشخاص كانوا يعيشون أو يعملون لفترة من الزمن بعيداً عن العواصم العلمية للمسلمين، وإن عدداً قليلاً من تلاميذ شيخ ما كانوا يتحولون بأنفسهم إلى شيوخ في المستقبل. ومن هنا فإن الرواة المنفردين بين الحلقات المشتركة الفرعية والطرق المنفردة التي تشتمل على عدة طبقات، تعدّ من الموارد العادية جداً.^١ ومن ناحية أخرى فإن شبكة إسناد الروايات عبارة عن خطوط ومسارات نقلية تم ذكرها في المؤلفات القليلة لمؤلفين المتأخرين، وقد عمد كل واحد من هؤلاء المؤلفين إلى ذكر طريق واحد أو عدد من الطرق. وإن هذا القسم القليل لا يمكن أن يعكس بنية مجموع النقل.^٢ الأمر الآخر أن احتمال اختلاق الطرق المتداخلة من قبل المؤلفين المتأخرين بدوره وارد أيضاً؛ إذ مما لا شك فيه أنهم كانوا يعرفون الرواة الأصليين المحتملين في كل رواية بشكل جيد، وكان بمقدورهم أن يخلطوا أسانيد تشتمل على هؤلاء الرواة.^٣

٢. إن الحكم العام والكلي باختلاق الأسانيد ليس منطقيًا. فإن انتشار الأحاديث بمضامين وألفاظ متشابهة على نطاق العالم الإسلامي الواسع - كما سبق أن ذكرنا - في فترة لم تشهد أنظمة الارتباط التدويني، يؤيد اعتبار الإسناد، ويجعل من تصوّر اختلاقها على نطاق واسع أمرًا مستحيلًا. كلما توسّعت سلسلة السند، زاد عدد الرواة فيه، وانتشر الحديث في مختلف المناطق بشكل أكثر، وهناك الكثير من الأحاديث التي كان رواها في أكثر الطبقات يقطنون في مناطق متباعدة عن بعضهم، الأمر الذي يجعل من اجتماعهم واتفقهم على هذا الغرض وهذه الغاية أمرًا مستحيلًا. إن لازم ما يدعيه جوزيف شاخت، هو القبول بمحال طبيعي ونفسي؛ وهو القول بأن الأحاديث المتشابهة والمنتشرة بألفاظها ومعانيها - على الرغم من فقدان الأساليب الارتباطية الحديثة والمعاصرة - في مناطق منفصلة عن بعضها، ومع ذلك كان رواها إما يعملون بشكل مستقل على إيصال أسانيدهم إلى مصدر مشترك واحد، أو أنهم كانوا يتواطأون فيما بينهم في هذا الشأن على نطاق واسع.^٤

1. Ibid, pp. 58 - 59.

2. Idem, "Dating Muslim Traditions", p. 229.

3. Motzki, "Whither Hadīth Studies?", pp. 59 - 60.

٤. الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ص ٤٣٢، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ؛ Azami, *On Schacht's Origins*, pp. 155 - 166.

٣. إن القاعدة الكلية القائلة بإيجاد تغييرات في الحديث من قبل الحلقة المشتركة المعكوسة ليست مستدلة، بل من الممكن أن يكون قد أخذ رواية بعينها وبألفاظ متحدة من مختلف الرواة ونقلها عنهم، فيما لو كان الأسلوب المتبع من قبل الرواة هو نقل ألفاظ الحديث بعينها. وفي بعض الموارد حيث تختلف متون الأحاديث يُشير الرواة عموماً عند ذكر الرواية إلى مصدر اللفظ بالقول «واللفظ له»^١.

٤. إن هذه القاعدة الكلية القائلة بأن الإسناد الأكمل مخلق وأكثر تأخرًا، غير صحيحة؛ إذ تمّ في مختلف الأبحاث والتحقيقات إثبات أن بعض الأحاديث النبوية التي نقلت بإسناد كامل، أقدم من الروايات المماثلة لها والتي نقلها الصحابة أو التابعون.^٢

٥. إن تعميم اختلاق جميع الأسانيد الأسرية ليس صحيحًا ولا مستدلًا، وفي الحقيقة والواقع فإن هذا النوع من الأسانيد يُعدّ نوعًا أصيلاً عن تقديم السند؛^٣ إذ من الطبيعي جدًا أن يتمّ تداول الروايات بين أفراد الأسرة الواحدة، ويجب أن يكون هذا النوع من النقل شائعًا وكثيرًا.^٤ وبطبيعة الحال لا يمكن إنكار أن بعض الأسانيد الأسرية مختلفة، ولكن هذا الأمر لا يمكن جعله معيارًا قابلاً للتعميم في القول باختلاق السند؛ إذ لو كان كلام أحد أفراد الأسرة مرفوضًا إلى الأبد، عندها لا يمكن بيان سيرة لأحد.^٥ إن غوتيه جوينبول - الذي يذهب بدوره على غرار جوزيف شاخت - إلى الاعتقاد باختلاق الأسانيد الأسرية، قد أذعن بالاعتبار التاريخي لبعض هؤلاء الأفراد من خلال بيان مثال على ذلك.^٦

١. مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٥، ٣٧، ٥١، ١٤٨، ١٥٤.

2. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 220.

على الرغم من أن كوك كان يصدد الرّد الكلي على أسلوب التأريخ على أساس التحليل السندي، بيد أنه أثبت في بحث حول تأريخ ثلاث روايات خاصة بأحداث آخر الزمان - في ضوء الشواهد الخارجية - أن بعض الأسانيد التي تصل إلى النبي الأكرم ﷺ وكذلك بعض الأسانيد الأكمل والأفضل من الأسانيد التي تنتهي إلى التابعين أو الصحابة أو الناقصة، هي الأقدم. انظر:

Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", p. 229.

3. Robson, "The Isnād in Muslim Tradition", p. 171.

4. Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 221.

5. Azami, *On Schacht's Origins*, p. 197.

6. Juynboll, "Early Islāmic Society", pp. 175 - 177.

الاستفادة من برهان السكوت

في الردّ على نظرية إصلاح وتكثير الأسانيد، يجب القول: إن هذه النظرية - كما سبق أن ذكرنا - تقوم على برهان السكوت وهي خاطئة، فإن اختلاف الأسانيد في مختلف المصادر يعود سببه إلى الماهية المختلفة للكتب.^١

التناقض في الأسلوب

١. لو أن المدارس الفقهية القديمة كانت - في ضوء كلام جوزيف شاخت - قد ظهرت في القرن الثاني من الهجرة، إذن يجب أن يكون تيار أصحاب الحديث قد ظهر في زمن أكثر تأخرًا، وبالتالي فإنه بناء على إقراره واعترافه القائل بوجود الاستفادة غير المنضبطة للسند في مرحلة من القرن الهجري الأول، يرد هذا السؤال القائل: بالنظر إلى عدم وجود فقيه أو محدث في ذلك العصر، فمن كان المستفيد من هذه الأسانيد يأتري؟^٢

٢. إن جوزيف شاخت يذهب إلى القول باعتبار الروايات الموافقة لرؤيته دون أن يقيم عليها أي دليل، ويقول باختلاق الروايات الأخرى، كما أنه كلما وجد حلقة مشتركة في القرن الهجري الأول عمد إلى تجاهلها.^٣ من ذلك - على سبيل المثال - إنه يقبل برواية ينقلها ابن سعد في الطبقات الكبرى من دون سند، في حين يذهب - في الوقت نفسه - إلى الاعتقاد باختلاق ثمانية أحاديث أخرى رواها ابن سعد مع ذكر المصدر والتفاصيل الكاملة، لا شيء إلا لأنها تخالف الرواية الأولى.^٤ ولكن يجب القول: إن اختلاف حديث الصحابة في انتساب عملين مختلفين أو أكثر إلى النبي الأكرم ﷺ يعود إلى عدّة أسباب، نذكر منها ما يلي:

(أ) إن النبي الأكرم ﷺ قام بعمل عبادي - مثل صلاة الليل - في عدّة مواضع بأشكال وصور مختلفة؛ ليثبت أن جميع هذه الصور جائزة، وقام كل واحد من الصحابة بنقل صورة الصلاة التي شاهدها.

١. الفصل الأول من هذا الكتاب.

2. Azami, *On Schacht's Origins*, p. 168.

3. *Ibid*, p. 202.

4. *Ibid*, p. 201; Schacht, *The Origins*, pp. 173 - 175.

ب) قام كل واحد من الصحابة بنقل كلام أو فعل النبي الأكرم ﷺ على أساس فهمه وحمله لكلام النبي أو فعله على الوجوب أو الاستحباب.

ج) أن يروي أحد الصحابة عملاً تم نسخه لاحقاً، دون أن يروي ناسخه.^١
٣. يُقرّ غوتيه جوينبول بإمكان أن تكون الحلقة المشتركة قد أخذت الرواية عن واحد من المعاصرين لها، أو أن يكون مضمون الرواية قديماً ومستلهماً من مقولة قد نقلت قبل عقود وربما في عصر النبي الأكرم ﷺ.^٢ بيد أنه يردّ هذا الاحتمال وينكر أن يكون المصدر المدعى من قبل الحلقة المشتركة مروياً عنه حقيقة. في حين أن هذا الأمر ممكن، كما أن هذا الأمر هو ما عليه الحالة الطبيعية في نقل الحديث.^٣

٤. إن تنظير غوتيه جوينبول حول اختلاق الحديث يؤدّي إلى حيث يتعيّن على القارئ أن يقتنع بأنه أمام شبكة واسعة من الأكاذيب والمؤامرات التي نسجها المحدثون المسلمون على مدى القرون المتبادلة وأثبتوها في كتبهم، وإن هذا الاختلاق العظيم والواسع، وإنهم قد تمكنوا من إخفاء هذا الاختلاق والخداع عن الآخرين. في حين أن غوتيه جوينبول يعترف بأن تصوّر وقوع الاختلاق على نطاق واسع لا يمكن القبول به دون أن يدلّ عليه شاهد في المصادر الرجالية.^٤

٥. إنه فيما يتعلق بقبول معلومات الروايات (في شرح الأحوال) إما أن يعمل بشكل انتقائي جداً، ويقتصر على اختيار مجرّد النصوص المؤيدة لرؤيته، أو يعتمد على تفسير النصوص بتحيز تام.^٥

١. السباعي، مصطفى، السنة ومكاتها في التشريع الإسلامي، ص ٢٠٤، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٧٩ هـ.

2. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", pp. 238 - 239; Idem, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", p. 337.

3. Motzki, "Whither Ḥadīth Studies? ", p. 53.

4. Juynboll, "Some Isnād-Analytical", p. 187.

5. Motzki, "Whither Ḥadīth Studies?", p. 73; Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", pp. 220 - 221.

إنه ينكر تاريخ ولادة مالك، إلا أنه يقبل بالرواية التي تقول بأن مالك بن أنس كان بعد عام ١٣٣ أو ١٣٦ للهجرة بقليل «شاباً» أو «فتى»، ويدعي أن استعمال هذه العناوين بالنسبة إلى شخص بلغ الأربعين من عمره غير مقبول، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون التاريخ المذكور لولادة مالك صحيحاً.

٦. كما عمل غوتيه جوينبول في قبول الحلقات المشتركة بشكل منحاز تمامًا، فعلى الرغم من اعتباره وجود ثلاث حلقات مشتركة فرعية دليلاً على اعتبار الحلقة المشتركة، لم يعمل بذلك في بعض الموارد، من ذلك - على سبيل المثال - قد ذهب إلى اعتبار الزهري (م: ١٢٣ أو ١٢٥ هـ) حلقة مشتركة ظاهرة، على الرغم من وجود ثلاث حلقات مشتركة فرعية.^١

الشواهد على بطلان بعض الآراء

١. إن نقل الآراء الفقهية لعلماء من أمثال ابن جريج (م: ١٥٠ هـ)، دون الإحالة إلى مشايخهم أو المصادر القديمة في الجوامع المتقدمة - من قبيل مصنف عبد الرزاق الصنعاني (م: ٢١١ هـ) - أو مخالفتهم للآراء الفقهية للعلماء السابقين عليهم، تقع في تضاد مع رأي جوزيف شاخ القائل بأن الفقهاء كانوا ينسبون آراءهم الفقهية إلى المتقدمين لإضفاء الاعتبار عليها.^٢

٢. إن التنوع والاختلاف الكبير بين نصوص روايات الراوي (الحلقة المشتركة)، واختلاف أساليب نقل الإسناد من قبله، وتنوع أساليب أحاديث تحمّل حديثه، واعترافه بتردده وشكه في عبارات عن النص أو الراوي في السند واختلاف أساليب نقله، يخالف نظرية اختلاق السند ونص الحديث من قبل الحلقة المشتركة.^٣

٣. يذهب غوتيه جوينبول إلى القول بأن الطرق المنفردة تحت الحلقات المشتركة، من تداعيات المنشأ المتأخر للإسناد في الربع الثالث من القرن الأول. فأولاً كان التابعون يعيشون في تلك المرحلة إلى ما بعد عقدين من القرن الثاني للهجرة، وعليه بناء على رأي غوتيه جوينبول يجب أن تكون الكثير من الحلقات المشتركة من بين التابعين، إلا أن الحلقات المشتركة تشاهد عادة في طبقة أو عدّة طبقات بعد التابعين. وثانياً: إن القول بفرضية أن ذكر الإسناد قد شاع بين الرواة في أواخر القرن الثاني، لا يعني بالضرورة اختلاق المراجع التي ذكروها، كما أنها لا تبيّن الطرق المنفردة قبل الحلقة المشتركة.^٤ وذلك

1. Juynboll, "(Re) Appraisal Of Some Technical Terms In Ḥadīth Science", p. 333.

2. Motzki, the Mussanaf of Abd AL-Razzāq Al-Sanāni, pp. 297 - 298.

3. Ibid, pp. 292 - 297.

4. Idem, "Whither Ḥadīth Studies?", pp. 50 - 52.

لأن الحلقات المشتركة بدلاً من الطريق الواحد كان بمقدورها أن تقوم باختلاق عدّة طرق.
٤. على الرغم من قول غوتيه جوينبول بشأن أنس بن مالك (م: ٩٠ أو ٩٣ هـ): «كان من الصحابة المعمرين، وكان من طول العمر بحيث ملأ الشرخ الزمني الممتد ما بين رحيل النبي الأكرم ﷺ إلى بداية القرن الهجري الثاني، لكن ويا للعجب فإنه على الرغم من توقّر سلسلة الأسانيد التي تبدأ بأنس، ولكن لم تتم الاستفادة منها على ما يبدو»^١. إلا أنه لم يستنتج من هذه النقطة، اعتبار أسانيد أنس.

استنادًا إلى الأدلة أعلاه تكون الحلقة المشتركة عبارة عن الراوي الأول الذي نشر الحديث على نطاق واسع، وإن نقل الحديث عنه من قبل عدد من الأشخاص يؤدي إلى حصول الاعتماد على نشر الحديث من قبله، وتبعًا لذلك الاطمئنان بوجود الحديث في عصره. وهناك أربعة احتمالات بشأن دور الحلقة المشتركة، وهي كالآتي:
الاحتمال الأول: أن يكون هو مختلق الحديث وناشره.

الاحتمال الثاني: أن يكون هو الراوي والمدوّن للحديث وناشره.

الاحتمال الثالث: أن تكون الحلقة المشتركة قد ظهرت بفعل الاختلاق، وليس لها أيّ صلة بالرواية^٢. وقد تمت نسبة واحد من هذه الأدوار في أغلب دراسات المستشرقين إلى الحلقة المشتركة، وحيث أن الحلقة المشتركة في الكثير من الموارد أكثر تأخرًا من جيل التابعين، فقد تم اعتبار ظهور الحلقة المشتركة في الطبقات المتقدمة إما نتيجة للاختلاق أو أنهم عمدوا إلى تجاهلها.

ولكن يجب القول إن هناك احتمالًا رابعًا أيضًا، وهو أن تكون الحلقة المشتركة هي «القائل الأصلي» للخبر وأن يكون هناك أشخاص متعددون قد نقلوا الكلام الذي سمعوه منه. إذا اتضح من خلال الرسم البياني لطرق نقل رواية أن السند قد تشعب بعد القائل الأصلي (النبي، الصحابي، التابعي)، كان ذلك الفرد هو الحلقة المشتركة؛ لأن الشرط الأصلي في الحلقة المشتركة هو تشعب السند بعده. وإن الدليل على مدّعانا هذا هو افتراض

1. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 223.

2. Motzki, *Analysing Muslim Traditions*, p. 236.

جوزيف شاخ و غوتيه جوينبول في القول باختلاق الجزء المتقدّم من السند؛ بمعنى الجزء الذي يربط الحلقة المشتركة في الطبقة الثالثة أو الطبقة الرابعة من السند بالنبي الأكرم ﷺ. إذ كما صرّح غوتيه جوينبول، يذهب التوقع في الظروف الطبيعية إلى نقل الكثير من الأشخاص في طبقة الصحابة للحديث عن النبي، ومن هنا تذهب التوقعات إلى استمرار هذا المسار في الطبقات اللاحقة أيضًا. كما تشير الأخبار فإن النبي الأكرم ﷺ كان يجلس في المسجد ضمن حلقة من أصحابه يعلمهم القرآن والأحكام والتعاليم الدينية، ويدعو الحاضرين ويحثهم على نقل ما سمعوه منه إلى الغائبين بقوله «فليبلغ الشاهد الغائب»^١، وعلى هذا الأساس فإن وقوع النبي في موقع الحلقة المشتركة أمر طبيعي للغاية. إن هذه النقطة تصدق بشأن الصحابة أيضًا؛ وذلك لأن بعض الصحابة منذ بداية الدعوة الإسلامية كانوا يقومون بأمر النبي ﷺ بشد الرحال إلى مختلف الأقطار لنشر تعاليم القرآن الكريم والأحكام الدينية^٢، وعلى هذا الأساس يذهب التوقع إلى قيام العديد من الرواة بأخذ الأحاديث النبوية منهم ونقلها عنهم أو أن يكونوا قد نقلوا كلام الصحابة أنفسهم.

وكذلك لا بدّ من الالتفات إلى أنه بناء على التقريرات التاريخية حول بعض الصحابة - ومن بينهم: ابن عباس (م: ٦٨ هـ)، وجابر بن عبد الله (م: ٦٨ أو ٧٧ هـ) - كانت قد تشكّلت حلقات دراسية^٣، وكان بعض الصحابة قد ألفوا صحائف، من أمثال عبد الله بن عمرو بن العاص (م: ٦٥ هـ) حيث كان قد كتب الصحيفة الصادقة^٤. فإن قام عدد من الأشخاص بنقل الروايات من تلك الصحائف، فإن مؤلف تلك الصحيفة سوف يظهر في موقع الحلقة المشتركة. ومن بين المستشرقين قال لورانس كونراد بوجود الحلقة المشتركة في

١. مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٠٨.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٣٤.

٣. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله، ج ٤، ص ٣٤ - ٣٨، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩ م؛ المزني، جمال الدين، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، ج ٤، ص ٤٥٢، مؤسسة الرسالة، ط ٤، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

٤. ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٣١، ص ٢٦٢؛ وللقوف على المزيد من هذه الآثار؛ سزگين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، ج ١، ص ١٢٦ - ١٣٤.

طبقة الصحابة، وقال غريغور شولر وأندرياس غوركي^١ بوجود الحلقة في طبقة التابعين^٢. وحتى غوتيه جوينبول نفسه قد أقرّ بأن بعض الصحابة في بعض الموارد النادرة جدًا كان هو الحلقة المشتركة ورواية قول النبي الأكرم ﷺ^٣. وقال هارالد موتسكي بدوره إذا اعتبرنا الحلقة المشتركة هو المؤلف والجامع للروايات بشكل منظم، لا يمكن لنا بيان الموارد التي يكون فيها النبي أو الصحابة هم الحلقة المشتركة^٤. وعلى هذا الأساس فإنه قد أذعن بدوره بأن النبي أو أحد الصحابة قد ظهر في موقع الحلقة المشتركة.

كما سبق أن ذكرنا فإن الطرق المشتتة على الحلقات المشتركة الفرعية تدعو إلى الاطمئنان، بيد أن هذا لا يعني عدم وثاقة الطرق المنفردة، بل يجب الحكم بشأن وضعها من خلال دراسة أوضاع روايتها. إن وجود تغييرات في مختلف طرق حديث ما من قبيل: الرفع والوقف وما إلى ذلك، لا يحكي عن اختلاق الإسناد، بل يجب الحكم على أساس جميع طرق الحديث وشرح حال روايتها. إن نقل طريقين للحديث من قبل راو واحد، والنقل بالواسطة عن شيخه، ونقل رواية عن غير الحلقة المشتركة لتلك الرواية، مع كون الحلقة المشتركة هي شيخه وأستاذه، فإن ذلك سوف يكون سببًا في المزيد من الاعتماد على الطرق المنقولة. وفيما يلي سوف نعمل على بيان تأريخ روايات جمع القرآن من قبل هارالد موتسكي بوصفه نموذجًا عن عملية التأريخ على أساس التحليل السندي.

هارالد موتسكي وتأريخ روايات جمع القرآن

لقد عمد هارالد موتسكي إلى العمل على تأريخ روايات جمع القرآن الكريم من خلال اتباع طريقتين وأسلوبين، وهما: أسلوب العثور على الروايات في المصدر الأقدم، وأسلوب تحليل الأسانيد. بيد أن تركيزه على الأسلوب الثاني كان هو الأكثر.

1. Gorke; Andreas

2. Motzki, "Hadīth: Origins and Developments", p. xli.

3. Juynboll, "Some Isnād-Analytical", p. 214.

4. Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey", pp. 241 - 242.

العثور على الروايات في المصدر الأقدم

لقد بدأ موتسكي بحثه بأسلوب العثور على الروايات في المصدر الأقدم، وذلك - بطبيعة الحال - من خلال الالتفات إلى النص واختلاف التقارير ومن بينها لحاظ التفصيل أو الإجمال في المصادر الروائية. هناك أربع روايات مختلفات (ثلاث روايات تفصيلية وواحدة مقتضبة) بشأن جمع أبي بكر في صحيح البخاري، وثلاث روايات (واحدة مفصلة واثنتان مقتضبتان) في المسند لأحمد بن حنبل. وهناك في مسند الطيالسي رواية مشابهة للرواية الأولى لابن حنبل والتي تنتهي بمقاومة زيد بن ثابت (م: ٤٥ هـ) في مواجهة مقترح جمع القرآن، بيد أنها ليست ذاتها ولا ذات رواية البخاري. يذهب هارالد موتسكي إلى الاعتقاد بأن من بين نقاط الضعف والنقص والخلل في دراسات المستشرقين، عدم التفاتهم إلى اختلاف النقل في مصدر واحد، وهو الاختلاف الذي يثبت أن هذه الروايات قد أخذت ونقلت من قبل أشخاص مختلفين يحتمل أنهم كانوا هم الأساتذة أو مشايخ الرواية للذين قاموا بتدوين الحديث. إن الفرضية الأولى لهارالد موتسكي - خلافاً لما يفترضه جوزيف شاخت الذي كان يرى أن الأسانيد التي تكون أكثر طولاً قد وضعت متأخراً - تقول بأن تقرير هذه الظاهرة بشكل تفصيلي مصحوباً بذكر الجزئيات كان موجوداً في أواخر القرن الثاني للهجرة، وقد عمد ابن حنبل والطيالسي إلى اختصارها. وفي المقابل ذهب باتريشيا كرون^١ سنة ١٩٩١ م، إلى ذكر هذا الإشكال وهو أن أصل هذه الرواية كان مختصراً وتم تكميله في منتصف القرن ولك في الحدّ الزمني الفاصل ما بين الطيالسي والبخاري.^٢ إن تأثر باتريشيا كرون في هذا القول بجوزيف شاخت ملحوظ بشكل كامل. وفي حينها لم يكن هارالد موتسكي قادراً على ردّ هذا الإشكال، وأما لاحقاً ومن خلال الوصول إلى المصادر الأقدم - من قبيل: فضائل القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام (م: ٢٢٤ هـ)، وتفسير عبد الرزاق الصنعاني - فقد تمّ الردّ على هذا الكلام من باتريشيا كرون بشكل تام. فهناك في هذين المصدرين روايات كاملة بحجم كمال روايات البخاري، ولكنها في

1. Patricia Crone (1945 - 2015)

2. Motzki, "The Collection of the Qurān", pp. 16 - 18.

الوقت نفسه ليست ذاتها.^١ كما يمكن العثور على رواية جمع أبي بكر في مصدر أكثر قدمًا، وهو الجامع لابن وهب أيضًا. وتأتي أهمية هذا التقرير من حيث اشتماله على الجزء الأخير من الرواية والذي لم يرد ذكره في مسند الطيالسي.^٢ وعلى هذا الأساس يذهب هارالد موتسكي - من خلال أسلوب التأرخة على أساس أقدم المصادر - إلى استنتاج أن روايات جمع أبي بكر تصل إلى الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة.^٣

وفيمما يتعلق بمورد روايات جمع عثمان بن عفان توجد هناك ثلاث روايات، واحدة مفصلة واثنان أكثر اقتضابًا، يمكن العثور عليها في صحيح البخاري. كما وردت تقارير متعددة في هذا الشأن في مسند أحمد بن حنبل وطبقات ابن سعد وفضائل القرآن لأبي عبيد أيضًا. بيد أن هارالد موتسكي بالنظر إلى شاهدين يرى أن التاريخ النهائي لجمع عثمان بن عفان على أساس هذا الأسلوب يعود إلى الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة، الأولى: الرواية التي ينقلها ابن شبة (م: ٢٦٢ هـ) في تاريخ المدينة المنورة عن الطيالسي، بيد أنه لا يمكن العثور عليها في النسخة المطبوعة^٤ للطيالسي، والثانية: التقارير الواردة في جامع ابن وهب.^٥

تحليل أسانيد الروايات

على الرغم من أن هارالد موتسكي قد ادّعى - بعد قيامه بعملية التأرخة على أساس المصدر الأقدم - أنه قد استفاد لاحقًا من أسلوب تحليل أسناد - المتن، ولكن يجب القول: باستثناء

١. ابن سلام، أبو عبيد قاسم، فضائل القرآن، ص ١٥٢-١٥٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦ هـ؛ الصنعاني،

تفسير الصنعاني، ج ١، ص ٢٥٠.

٢. ابن وهب، الجامع، ج ٣، ص ٢٦-٢٧.

3. Motzki, "The Collection of the Qurān", p. 18.

٤. ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة المنورة، ج ٣، ص ٩٩٢، دار الفكر، قم، ١٤١٠ هـ.

٥. إن تأكيد موتسكي على النسخة المطبوعة مهم للغاية؛ لأنه يدل على الاهتمام بعدد من الاحتمالات، وهي:

(١) وجود الرواية في نسخة مخطوطة أخرى لم يتم الاعتماد عليها في الطبعة. (٢) أو كانت هناك مخطوطة لم

تكتشف بعد. (٣) أو كانت هناك مخطوطة في القرون الماضية ثم اندثرت.

٦. ابن وهب، الجامع، ج ٣، ص ٢٨-٢٩.

بعض الإشارات المقتضبة إلى ارتباط مجموعة الأسانيد بمجموعة المتون، لم يبحث في أيّ موضع عن خصائص متن الروايات أبداً، وأوكل تحليل متون هذه الروايات إلى دراسة أخرى.¹ ولهذا السبب فقد اعتبرنا مواصلة مشروعه في تأريخ روايات جمع القرآن قائماً على تحليل الأسانيد. وقد عمد هارالد موتسكي في تأريخ روايات جمع القرآن في عهد أبي بكر على أساس أسلوب تحليل الأسانيد، إلى تقسيم المصادر - بسبب كثرتها - إلى طائفتين، وهما:

أولاً: المصادر التي تعود إلى الأعوام ما بين ١٤١ إلى ٢٥٦ للهجرة، وهي تشمل كتاب المغازي لموسى بن عقبة (م: ١٤١ هـ)، والمسند للطيالسي، وتفسير عبد الرزاق، وفضائل القرآن لأبي عبيد، ومسند أحمد بن حنبل، وصحيح البخاري. وقد أظهر - من خلال رسم بياني خمسة عشر طريقاً لنقل مختلف روايات جمع أبي بكر في هذه المصادر الستة - أن الحلقة المشتركة (cl) في هذه الطرق هو ابن شهاب الزهري (م: ١٢٤ هـ)، حيث يصل بطريق منفرد بواسطة ابن سباق (م: مجهول) إلى زيد بن ثابت؛ أي الراوي الأصلي للخبر. ومن بين رواة الجيل اللاحق بعد الزهري هناك حلقتان مشتركتان فرعتان (pci)، وهما: إبراهيم بن سعد (١٨٣ أو ١٨٤ هـ)، ويونس بن يزيد الإيلي (م: ١٥٢ أو ١٥٩ هـ). ومن بين رواة جيلين بعد الزهري هناك أربع حلقات مشتركة فرعية، وهي عبارة عن: أبو اليمان، وليس (م: ١٧٥ هـ)، وعثمان بن عمر (م: ٢٠٧ أو ٢٠٩ هـ)، ومحمد بن عبيد الله.²

يعمد هارالد موتسكي إلى وضع الرسم البياني الثاني لأسانيد روايات جمع أبي بكر على أساس المصادر الخمسة التي يعود تأليفها إلى الفترة الزمنية الواقعة بعد ستين سنة من البخاري، ونعني بها: الجامع للترمذي، وسنن النسائي، ومسند أبي يعلى (م: ٣٠٧ هـ)، وجامع البيان للطبري (م: ٣١٠ هـ)، والمصاحف لابن أبي داود السجستاني (م: ٣١٦ هـ). وفي أربعة عشر طريق مختلف للرواية في هذه المصادر الخمسة، كما في الرسم البياني السابق نجد الزهري هو الحلقة المشتركة، وإن جميع الطرق - باستثناء طريقين - تصل بطريق منفرد عن ابن سباق إلى زيد بن ثابت. وهناك بين رواة الجيل اللاحق بعد الزهري حلقتان

1. Motzki, "The Collection of the Qurān", p. 27, n. 61.

2. Ibid, pp. 21 - 23, 26.

مشتركتان فرعيتان، وهما: إبراهيم بن سعد (م: ١٨٢ أو ١٨٥ هـ)، ويونس (م: ١٥٩ هـ). ومن بين رواة الجيلين اللاحقين بعد الزهري هناك أربع حلقات مشتركة فرعية، وهم: الدراوردي (م: ١٨٧ هـ)، وعبد الرحمن بن المهدي (م: ١٩٨ هـ)، ويعقوب بن إبراهيم (م: ٢٠٨ هـ)، وعثمان بن عمر.^١

يذهب هارالد موتسكي إلى الاعتقاد بوجود توجيهين لوجود حلقة مشتركة في عشرين متناً وتسعة وعشرين طريقاً^٢ لروايات الجمع في عهد أبي بكر، وهما أولاً: أن تعمل سلسلة الأسانيد على بيان المسار الحقيقي للنقل؛ بمعنى أن الزهري كان هو المصدر الحقيقي لروايات الجمع في عهد أبي بكر. وثانياً: أن تكون الحلقة المشتركة نتيجة للاختلاق المنظم. من ذلك - على سبيل المثال - أن يقوم أحد الأشخاص في جيلين بعد الزهري على اختلاق هذه الرواية، ثم قام المعاصرون لهذا المختلق بترويح الرواية بسنده بعد حذف اسمه، أو حتى مع تغيير اسم المخبر الأول لهذا المختلق إلى اسم آخر، ونتيجة لذلك ظهرت طرق متنوعة لمتن واحد. وفي الأجيال الأبعد تفاقمت الأمور بشكل أكبر حيث تم اختراع سلسلة إسناد جديدة، وكانت في بعض الموارد شبيهة بالأسانيد السابقة، وبذلك فقد اكتسبت هذه الأخبار تقريرات متعددة دون أن تحظى بوثاقة تاريخية، حيث تشترك كل الروايات في راو واحد.

يذهب هارالد موتسكي إلى الاعتقاد بأن الاحتمال الثاني المذكور من قبل بعض المستشرقين - من أمثال مايكل كوك، وغوتيه جوينبول - مرفوض من عدة جهات، فأولاً: إن هذا المسار من الاختلاق مجرد افتراض. وعلى الرغم من حدوث الاختلاق في السند أحياناً، بيد أنه لا يوجد هناك أي دليل على أن الاختلاق كان يحدث على نطاق عام وبشكل منظم وممنهج. وثانياً: إن افتراض الاختلاق في مورد بحثنا يبدو مصطنعاً جداً؛ إذ يستلزم أن يكون عدد كبير من الرواة والمدونين للأحاديث قد سلكوا أسلوباً واحداً في الاختلاق بشكل دقيق، في حين يمكن افتراض أساليب متعددة أخرى. والدليل الثالث والأهم هو أن المقارنة بين متون جميع الأسانيد، تثبت وجود ارتباط دقيق بين متن وأسانيد الروايات. يمكن تقسيم

1. Ibid, pp. 24, 26.

2. Ibid, p. 27, n. 61.

النصوص والمتون - على أساس بعض الخصائص (من قبيل: الإجمال والتفصيل) - إلى طوائف. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أن هذه الطوائف المختلفة مع مختلف طوائف الأسانيد، منسجمة ومتناغمة فيما بينها. إن الارتباط الوثيق بين المتون والأسانيد يقوّي هذا الاحتمال القائل بأن يكون الراوي المشترك نتاج المسار الواقعي للنقل. وذلك لأن القول بالاختلاق يعني أن المختلفين والوضاعين لم يكونوا يكتفون باختلاق الأسانيد الجديدة فقط، بل وعلى أساس ذلك كانوا يعملون على تغيير المتون بشكل منهجي ومنظم للغاية.

وفي ضوء هذا الأسلوب كان هارالد موتسكي - بالنظر إلى تاريخ وفاة الزهري - يرى أن تاريخ روايات الجمع على عهد أبي بكر يعود إلى الربع الأول من القرن الثاني للهجرة. وعليه فإن عملية التأرّخة على أساس تحليل الإسناد تعمل على إرجاع تاريخ هذه الرويات بالقياس إلى المنهج والأسلوب السابق بمقدار نصف قرن من الزمن إلى الوراء.^١

وعلى هذه الشاكلة قام هارالد موتسكي بتقديم رسم بياني لاثنتين وعشرين سلسلة سند ترتبط بروايات جمع القرآن على عهد عثمان بن عفان، من ثمانية مصادر، وهي: فضائل القرآن لأبي عبيد، وتاريخ المدينة لابن شبة، وصحيح البخاري، وجامع الترمذي، وسنن النسائي، ومسند أبي يعلى، وجامع البيان للطبري، ومصاحف ابن أبي داود، وأن الحلقة المشتركة في جميع هذه الأسانيد هو الزهري. وبين رواة الجيل اللاحق للزهري هناك ثلاث حلقات مشتركة فرعية، تتمثل بأشخاص، وهم كل من: إبراهيم بن سعد، ويونس، وعمارة بن غزية (م: ١٤٠ هـ). وفي هذا المورد تختلف متون الروايات فيما بينها أيضًا، ويمكن تقسيمها إلى عدة تقسيمات منسجمة مع الأسانيد المختلفة. وعلى هذا الأساس فإن تاريخ روايات جمع القرآن على عهد عثمان بن عفان يعود بدوره - بالنظر إلى الراوي المشترك - إلى الربع الأول من القرن الثاني.^٢

بيد أن عملية تأرّخة هارالد موتسكي لا تقف عند هذا الحدّ، فهو يذهب - خلافاً لجوزيف شاخت وغوتيه جوينبول - إلى عدم اعتبار الرواة المشتركين مختلفين للحديث، بل

1. Ibid, pp. 26 - 28.

2. Ibid, pp. 28 - 29.

يرى أنهم من أوائل المدوّنين حيث كانوا ينقلون الروايات إلى التلاميذ في مجالس الدرس، بشكل منهجي. يذهب هارالد موتسكي إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد لدينا دليل يمنعنا من الأخذ بكلام الراوي المشترك في أن يكون قد أخذ معلوماته عن شخص معيّن (المروي عنه). ولكي نتمكن من إنكار مدعاه، يجب أن تتوفّر لدينا شواهد متينة من قبيل عدم انسجام تاريخ مرحلة حياتهم مع هذا الادعاء، أو أن نحصل على دوافع محكمة وقوية على تحقق الاختلاق. وفي مورد هذه الروايات لا نمتلك دليلاً محكماً على أن الزهري لم يكن بمقدوره أن يأخذ روايات جمع القرآن على عهد أبي بكر بن أبي قحافة من تابعي غير مشهور مثل ابن سباق (م: مجهول تاريخ وفاته)، أو أن الزهري لم يكن يستطيع أخذ روايات الجمع في عهد عثمان بن عفان من صحابي معروف مثل أنس بن مالك. يرى هارالد موتسكي أن وجود روايات أخرى عن الزهري، حيث تشتمل بالمقارنة مع روايته الأصلية على إضافات واختلافات، ويشير سندها إلى أخذه الروايات عن أشخاص آخرين، مثل: خارجة بن زيد (م: ٩٩ أو ١٠٠ هـ)، وعبيد الله بن عبد الله، وعبد الله بن عتبة (م: ٧٤ هـ)، وسالم بن عبد الله بن عمر (م: ١٠٦ هـ)، تؤيد الاستنتاج المذكور أعلاه. وعلى هذا الأساس فإن هارالد موتسكي يذهب إلى الاعتقاد بأن الزهري قد أخذ هذه الأخبار من الجيل السابق عليه حقيقة، وبالنظر إلى تاريخ وفاة أنس بن مالك يستنتج أن هذه الروايات يجب أن تعود إلى العقود الأخيرة من القرن الأول للهجرة. وقد وجد أن نتائج أبحاثه ترفض نظريات جون إدوارد وانسبرو وجون جيرارد بورتون بشأن منشأ روايات جمع القرآن، وكذلك نظرية فريدريش شيفاللي حول تأخر روايات جمع القرآن في عهد أبي بكر بن أبي قحافة بالنسبة إلى روايات جمع القرآن على عهد عثمان بن عفان.^١

التأرخة على أساس تحليل الإسناد - المتن

إن أسلوب التأرخة بواسطة تحليل السند والمتن أو السندي - المتني، مزيج من أسلوب التأرخة على أساس تحليل السند والتأرخة على أساس التحليل المتني للأحاديث. في هذا

1. Motzki, "The Collection of the Qurān", p. 30 – 31.

الأسلوب بعد تحليل الروايات وبحثها بواسطة كلا الأسلوبين الآنفين، من خلال مقارنة النتائج الحاصلة ودراسة ارتباطها ببعضها، يتمّ العمل على تأرّخة الرواية.

في نهاية عقد الأربعينات من القرن العشرين للميلاد عمد بعض المستشرقين من أمثال: يوهانس هندريك كرامرز^١ - من خلال الرجوع إلى الأسلوب الذي سبق له أن كان متبعًا من قبل أشخاص من أمثال ألويس شبرنجر - إلى تقديم مزيج جامع من أسلوب تحليل السند والمتن. فقد عمد إلى استخراج جميع العلاقات الداخلية للمتون وأسانيد تقارير الحديث، وبذلك فقد حصل على نتائج مهمّة بشأن مناشئه وتطوّراته. وبعده قام جوزيف فان إس ببحث مناشئ روايات القضاء والقدر بأسلوب ماثل. ثم وفي أواخر عقد الثمانينات من القرن العشرين للميلاد، تمّ توظيف هذا الأسلوب مجددًا من قبل غريغور شولر، ولورانس كونراد، وهارالد موتسكي، وماهر جرار^٢، وأندرياس غوركي^٣، ثم تطوّرت وتكاملت بفعل تحقيقات غريغور شولر وهارالد موتسكي^٤. في هذا الأسلوب يتم استخراج معطيات ونتائج أساسية حول مسار نقل الرواية لا من مجرد الأسانيد فحسب، بل ومن مقارنة مختلف التقريرات المتنية واختصاصها بطرق خاصّة. إن هذا الأسلوب لا يوفّر إمكانية التآرّخة الأدق للروايات فحسب، بل ويساعد حتى على إصلاح تاريخ نقل الأحاديث وتغييرات نصوصها ومتونها في مسار النقل أيضًا. إن فرضية هذا الأسلوب عبارة عن هذا الرأي القائل بوجود ارتباط بين الاختلافات السندية والمتنية لرواية إذا كان جزء من مسار النقل حقيقيًا، ومن المستبعد أن يكون هذا الارتباط ناشئًا من الاختلاق المنهجي والمنظّم؛ لأن ظاهرة الارتباط من الاتساع بحيث يجب أن يكون جميع المحدّثين - تقريبًا - مشاركين في عملية الوضع والاختلاق^٥.

1. Kramers, Jan-Hendrik

2. Jarrar, Maher

3. Gorke; Andreas

4. Motzki, "Hadith: Origins and Developments", pp. xlvi - xlix.

5. Idem, "The Murder of Ibn Abi l-Huqayq: on the Origin and Reliability of Some Maghāzi - Reports", pp. 174 - 175; Idem, "Dating Muslim Traditions", p. 250.

مراحل توظيف أسلوب تحليل الإسناد - المتن

١. يتمّ جمع كافة التقريرات المختلفة لرواية ما، من المصدر الروائي الأعم من الجوامع الحديثية وغير الحديثية من قبيل التفاسير.

٢. يتم بيان شبكة من الاختلافات السندية على شكل رسم بياني؛ لكي يتم توثيق مسار النقل بشكل جيّد، ويتمّ تحديد الحلقات المشتركة الفرعية والأصلية. ويتم أخذ الحلقة المشتركة على العجالة متمثلة بالجامع أو الناشر للرواية، باستثناء النبي الأكرم ﷺ وطبقة الصحابة.

٣. من خلال التحليل المتني يتضح ما إذا كانت الحلقة المشتركة عبارة عن الجامع أو الناشر للرواية حقاً أم لا؟

٤. يتم العمل على مقارنة مجموع الاختلافات المتنية بالاختلافات السندية؛ ليتضح ما إذا كان هناك تلاحم وتناغم بينها أم لا؟ ولهذا الغاية يتم العمل أولاً على مقارنة تنوع المتون المتعلقة بمجموعة من الأسانيد الواحدة، ثم العمل بعد ذلك على المتون المتعلقة بمجموعة من الأسانيد المختلفة. إن الخصائص الموحدة في روايات مجموعة الأسانيد المختلفة يحتمل أن تكون ناشئة عن مصدرها المشترك.^١

٥. في حالة وجود التناغم يمكن التوصل إلى نتيجة بشأن المتن الأصلي الذي نقلته الحلقة المشتركة والشخص المسؤول عن التغييرات الحاصلة في مسار النقل بعد الحلقة المشتركة.^٢ فإذا كانت المتون المنقولة عن الحلقة المشتركة ذات خصائص فريدة وممتازة من متون سائر الرواة، أمكن استنتاج اعتبار ذلك المتن. وبعبارة أخرى: أمكن التوصل إلى أن تلك المتون منقولة حقاً عن تلك الحلقة المشتركة، وأن المؤلفين للجوامع الحديثية أو شيوخهم وأساتذتهم لم يقوموا باختلاق سند ومتن الرواية تقليدًا عن حديث الرواة الآخرين؛ إذ من المستبعد جدًّا أن يكون كل واحد من الوضاعين قد عمل على اختلاق متن لطريقه بحيث يكون فيه من جهة قد قلّد نموذجًا متنيًا لحديث حلقة مشتركة أخرى، ومن جهة أخرى يشتمل على الكثير من الاختلافات عنه، وفي الوقت نفسه يشتمل في ذات هذه الاختلافات على خصائص مشتركة

1. Motzki, "Whither Hadīth Studies?", p. 119.

2. Idem, "The Murder of Ibn Abi l-Huqayq", pp. 189 - 190; Idem, "Dating Muslim Traditions", p. 251.

مع النصوص الأخرى للوضاعين والمختلقين.^١ وفي ضوء هذا الأسلوب يمكن الوقوف على ما إذا كانت الرواية قد نقلت في القرن الأول للهجرة أم لا؟ وأما أن تكون هذه الرواية قد صدرت عن النبي الأكرم ﷺ حقاً أم لا، فهو خارج عن متناول هذا الأسلوب. إن استقامة نتائج هذا الأسلوب تزداد وترتفع في ضوء تعدد وتنوع التقارير المتوفرة.

القواعد المهمة في الأسلوب السندي - المتني

يمكن التوصل - من خلال التدقيق في أبحاث المستشرقين الذين عملوا على توظيف منهج التحليل السندي - المتني - إلى استنتاج القواعد التي هي عبارة عن النتائج الحاصلة من الأبحاث على أساس ذلك التحليل. إن هذه القواعد التي يمكن العثور على إشارات إليها في مختلف المقالات، عبارة عن:

١. لقد تمت صياغة التعبير الأولي للحديث من قبل الحلقات المشتركة الأصلية. ثم تحقق نشر الحديث في الطبقات اللاحقة من قبل الحلقات المشتركة الفرعية، ويحتمل أن تكون هذه الحلقات هي المسؤولة عن التغييرات الطارئة على متن الحديث.^٢ ومن خلال المقارنة الدقيقة بين المتون المختلفة لرواية ما، يمكن نسبة التقارير المستصلحة في ذلك المتن إلى مختلف الحلقات المشتركة الفرعية.^٣

٢. كلما تم نقل المتون المختلفة عن راو مشترك (أصلي أو فرعي)، أمكن اعتبار العبارات المشتركة في جميع التقارير من عند الراوي المشترك، واعتبار الاختلافات المتنية ناتجة عن تعديلات من قبل رواة الطبقات اللاحقة.^٤

٣. كلما ذكر في أغلب التقارير المنقولة عن الحلقة المشتركة (الأصلية أو الفرعية) مفردات أو عبارات خاصة، كانت تلك المفردات أو العبارات تعدّ خصوصية خاصة لمتون تلك الحلقة المشتركة.^٥

1. Motzki, "The Collection of the Qurān", pp. 27 - 28; Idem, "Whither Hadīth Studies?", pp. 99 - 100.

2. Ozkan, "The Common Link and Its Relation", p. 47.

3. Juynboll, "Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar", p. 212; Idem, "Early Islāmic Society", p. 155.

4. Ibid, pp. 82 - 109.

5. Ibid, pp. 95 - 106.

٤. عندما ينقل شخصان من رواية الحلقة المشتركة (الأصلية أو الفرعية) تقريرًا بألفاظ متشابهة تقريبًا، يحتمل احتمالًا كبيرًا أن يكون هو ذات التقرير الأصيل لتلك الحلقة المشتركة. وعلى هذا الأساس يكون المسؤول عن اختلاف التقريرات المتنوعة المنقولة عن تلك الحلقة المشتركة، هم الرواة اللاحقون لها.^١

٥. كلما كان تقرير أحد تلاميذ الحلقة المشتركة مشتملاً على خصوصية خاصة، لا توجد في تقريرات التلاميذ الآخرين للحلقة المشتركة، ولم ينقل عن ذلك التلميذ سوى تقرير واحد، لا يمكن تحديد ما إذا كان ذلك التلميذ هو المسؤول عن ذلك التغيير أو الرواة اللاحقين.^٢

٦. حيث يتم في بعض الموارد نقل تقريرين أو عدّة تقريرات مختلفات عن الحلقة المشتركة من قبل تلميذين أو أكثر، يوجد هناك احتمالان، وهما:

(أ) أن تكون الحلقة المشتركة قد نقلت الرواية بعدة ألفاظ مختلفة

(ب) أن لا يكون بعض تلاميذ الحلقة المشتركة أو رواية الطبقات اللاحقة لذلك التلميذ أو التلاميذ قد نقل الرواية بشكل دقيق.^٣ ففي مثل هذه الموارد لا يمكن تحديد من هو المسؤول عن اختلاف التقارير.^٤

٧. كلما كانت رواية التقارير المختلفة عن الحلقات المشتركة الأصلية متعددة، وكانت تقريرات شخص أو شخصين من هذه الحلقات المشتركة مشتملة على إضافات بالنسبة إلى سائر التقريرات الأخرى، كانت تلك الإضافات مرتبطة بتلك الحلقة المشتركة أو الحلقتين المشتركتين، ولا صلة لها بالحلقات المشتركة الفرعية في الطبقات اللاحقة. ولو شوهدت هذه الإضافات - بطبيعة الحال - في بعض وليس جميع التقريرات المنقولة عن الحلقة المشتركة الأخرى، كان احتمال وقوع الخطأ في مسار النقل أو التأثير المتبادل في التقريرات المختلفة قائمًا أيضًا.^٥

1. Ibid, pp. 97 - 98.

2. Ibid, pp. 101 - 113.

3. Idem, "The Murder of Ibn Abi l-Huqayq", pp. 192 - 200; Idem, "Whither Hadīth Studies?", p. 97.

٤. هناك احتمال ثالث في مثل هذه الموارد بطبيعة الحال، وهو أن يكون شخص النبي الأكرم ﷺ، قد قال ذلك الحديث في مواضع أو مواقف مختلفة، بعبارات متفاوتة.

5. Van ESS, *Zwischen Hadīth and Theologie*, pp. 10 - 14.

٨. إذا كانت التقارير المنقولة عن راويين مختلفين، متشابهة تمامًا، كان هناك احتمالان:

(أ) إن واحد من التقارير قد شكل نموذجًا للراوي الآخر.^١

(ب) أن يكون كلا المتنين قد أخذنا من مصدر واحد.^٢

٩. إن الأسانيد المقرونة^٣ تجعل من بحث التغييرات في المتون أمرًا غير ممكن؛ إذ لا يمكن

القول ما إذا كان كلا الثقيلين متحدين في الألفاظ أو هناك مجرد تشابه في النقل فقط.^٤

١٠. كلما كانت الرواية مروية في المصادر المختلفة عن راويين بـ «متنين مختلفين»، ولكن

ورد في مصدر واحد عن هذين الراويين «متن واحد»، يجب أن نستنتج أن مؤلف ذلك المصدر

قد أخطأ وأحال متن راو واحد مرةً إليه، ومرةً أخرى إلى راو آخر من طريق الخطأ.^٥

نقد وتقييم

حيث أن أسلوب التأريخ على أساس المتن والسند ينطوي على بحث كلا قسمي الحديث، فإن هذا الأسلوب يشتمل على نتائج أكثر بالقياس إلى سائر الأساليب الأخرى. ولذلك فإن المستشرقين الذين وقفوا على عيوب ونواقص الأساليب الأخرى، قد لجأوا إلى هذا الأسلوب. في توظيف هذا الأسلوب لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنه حيث أن للمسلمين - استنادًا إلى القرآن وبسبب العقائد الإسلامية - معايير في نقد متن الحديث لا يرتضيها المستشرقون، ويمكن التعرّف على بعض الروايات المختلفة على أساسها، ومن بينها رفض بعض الروايات التي تشتمل على أمور تتنافى مع القول بعصمة النبي الأكرم ﷺ. وعلى هذا الأساس كلما تمّ تأريخ حديث مختلف^٦ بما يتطابق مع هذا الأسلوب

١. لتحديد أي واحد من الراويين قد أخذ عن الآخر أو قلده، يجب علينا أن نبحث في عمر الراويين واشتهارهما وتخصصهما.

2. Motzki, "Whither Hadīth Studies?", p. 114.

٣. السند المقرون هو السند الذي يروي فيه الراوي المتن الواحد بسندين أو أكثر.

4. Gurke, "Eschatology, History and the Common Link: A Study in Methodology", p. 198.

5. Ibid, p. 187.

٦. إن هذا الموضوع إنما يصدق بشأن الروايات التي تم القول باختلافها بما يتطابق مع معايير نقد متن الحديث.

في القرن الهجري الأول، نعمل على تحديد قائله بواسطة رفض انتسابه إلى النبي ﷺ، إلا أن المستشرقين في هذه الموارد لا يمكنهم تحديد ما إذا كانت الرواية صادرة عن النبي الأكرم ﷺ أم لا؟ وفيما يلي نذكر نموذجًا من التأرخة على أساس تحليل المتن والسند في أبحاث غريغور شولر.

شولر والتأرخة بواسطة أسلوب تحليل الإسناد - المتن

لقد عمد غريغور شولر في كتابه (سيرة النبي: الماهية والاعتبار) إلى بحث أحد أهم الروايات التي حظيت باهتمام كبير من قبل المستشرقين،^١ ألا وهي الروايات الأولى للوحي على النبي. وهو في هذه الدراسة يجعل الرواية التي تصل بسند عائشة >^٢ عروة بن الزبير > الزهري إلى ابن إسحاق، هي الأصل، واستفاد من أسلوب تحليل متن تقارير مختلف مجموع الروايات الأولى للوحي ومقارنة المتون بشكل دقيق وارتباطها بالأسانيد؛ أي أسلوب تحليل الأسناد - المتن. يمكن اعتبار بحث غريغور شولر مشتملاً على قسمين أصليين، وهما:

القسم الأول: مقارنة الأسانيد والتقارير المختلفة للرواية والتأرخة على أساس الحلقات المشتركة الأصلية التي نشاهدها في أسانيد مختلف تقارير هذه الروايات. إن هذه الحلقات المشتركة عبارة عن: الزهري، وعروة بن الزبير، وعائشة، وابن إسحاق، وعبيد بن عمير.^٣

القسم الثاني: إعادة إصلاح التقارير الأصلية للحلقات المشتركة الأساسية.

١. إن غريغور شولر بعد الإشارة إلى أسماء ثلاثة عشر مستشرقاً قاموا بشكل وآخر بدراسة هذه الروايات، قال: «في

كل كتاب تعرّض بشكل تفصيلي إلى حياة محمد [ص]، يتمّ التعرّض تقريباً للوحي الأول». انظر:

Schoeler, *The Biography of Muhammad*, pp. 38 - 39

٢. < و > علامتان يضعهما غريغور شولر بين أسماء الرواة فيما إذا كان قد استفاد ذكر السند من صدر السند أو من نهايته. وعلى كل حال فإن اسم الراوي الأكثر تقدماً يتم وضعه في القسم الداخلي من كل علامة.

٣. كما سيأتي في سياق البحث فإن غريغور شولر لا يرتضي اعتبار عائشة بوصفها راوياً مشتركاً، كما يُشكك حتى في كون عبيد بن عمير بوصفه راوياً مشتركاً في الأسانيد، وإنما يستند هذا الأمر إلى تحليل بعض المعلومات.

الحلقات المشتركة الأصلية والتقريرات المختلفة

الزهري: التقريرات وطرق النقل

لقد عمد شولر في بداية الأمر إلى تقسيم محتوى أكمل تقرير لرواية بداية الوحي - بسند عائشة < عروة بن الزبير < الزهري الواردة في مصنف عبد الرزاق - إلى أحد عشر قسمًا وترجمة هذه الأقسام، وحدد لبعض الأجزاء اسمًا أيضًا. ولأن هذا التقرير مبنى أصلي لجميع مقارنات المتون في دراسة غريغور شولر، فسوف نعمل على ذكر متن الرواية على أساس تقسيم شولر:

عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، قال: أخبرنا الزهري، قال: أخبرني عروة، عن عائشة قالت:

١. أَوَّلُ مَا بُدِيَءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّادِقَةُ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ مِثْلِ فَلَقَ الصُّبْحَ، ثُمَّ حُبَّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ، فَكَانَ يَأْتِي حِرَاءَ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ، وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ، وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فْتَزَوَّدُهُ لِمِثْلِهَا (رواية التحنن).
٢. فَحِينَ مَا جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي عَارِ حِرَاءَ فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فِيهِ.

٣. فَقَالَ لَهُ: اقْرَأْ - يَقُولُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: اقْرَأْ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: - قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيءٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدُ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيءٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّلَاثَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدُ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ حَتَّى بَلَغَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. (رواية إقرأ).

٤. فَرَجَعَ بِهَا تَرْجُفُ بَوَادِرُهُ، حَتَّى دَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ فَقَالَ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فزَمِّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ (رواية خديجة ١).

٥. فَقَالَ لِحَدِيجَةَ: مَا لِي؟ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ. فَقَالَ: قَدْ خَشِيتُ عَلَيَّ فَقَالَتْ: كَلَّا، وَاللَّهِ لَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ، وَتَقْرِي الصَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ. (رواية خديجة ٢).

٦. ثُمَّ انْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةَ حَتَّى آتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ رَاشِدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ قُصَيِّ وَهُوَ ابْنُ عَمِّ خَدِيجَةَ أَخُو أَبِيهَا، وَكَانَ تَنْصَرُّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ، فَكَتَبَ بِالْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْإِنْجِيلِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ.

٧. فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: أَيُّ ابْنِ عَمِّ اسْمَعُ مِنْ ابْنِ أَحِيكَ، فَقَالَ وَرَقَةُ: ابْنُ أَحِي مَا تَرَى؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا رَأَى، فَقَالَ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى مُوسَى ﷺ، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدْعًا، حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَوْ مُخْرِجِي هُمْ؟ فَقَالَ وَرَقَةُ: نَعَمْ لَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِهَا أَتَيْتَ بِهِ إِلَّا عُودِي وَأُوذِي، وَإِنْ يَدْرِكُنِي يَوْمُكَ، أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا.

٨. ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُؤْفَى.

٩. وَفَتَرَ الْوَحْيَ فِتْرَةً، (رواية الفترة).

١٠. حَتَّى حَزِنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - فِيمَا بَلَّغْنَا - حُزْنًا [بَدَأَ مِنْهُ أَشَدَّ حُزْنًا] عَدَا مِنْهُ مِرَارًا كَيْ يَتَرَدَّى مِنْ رُؤُوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ، فَلَمَّا ارْتَقَى بِذِرْوَةِ جَبَلٍ، تَبَدَّى لَهُ جَبْرِيلُ ﷺ، فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ حَقًّا، (رواية الأفق).

١١. فَيُسْكِنُ ذَلِكَ جَأْشَهُ، وَتَقَرُّ نَفْسُهُ، فَرَجَعَ فَإِذَا طَالَتْ عَلَيْهِ، فَتْرَةُ الْوَحْيِ عَادَ لِثَلِثِ ذَلِكَ، فَإِذَا رَقِيَ بِذِرْوَةِ جَبَلٍ تَبَدَّى لَهُ جَبْرِيلُ ﷺ، فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ.

١٢. ثم ذكر غريغور شولر رواية بسند مختلف تحت عنوان الفقرة ١٢ وهي في بعض الموارد شبيهة بالقسم الحادي عشر من الرواية السابقة: قَالَ مَعْمَرٌ، قَالَ الزُّهْرِيُّ: فَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: بَيْنَا أَنَا أَمْشِي سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ. فَرَفَعْتُ رَأْسِي. فَإِذَا الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسًا عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَجَشَّتْ مِنْهُ رُعْبًا. ثُمَّ رَجَعْتُ فَقُلْتُ: زَمَلُونِي زَمَلُونِي. وَدَثُّونِي. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ) إِلَى (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ).

لقد عثر غريغور شولر على هذه الرواية في مصادر أخرى غير المصنف لعبد الرزاق الصنعاني، ورسم لها مخططًا بيانيًا. وفي جميع الطرق كان الزهري هو الحلقة المشتركة، وقد تشعب السند بعد الزهري، وأما السند قبل الزهري فهو عبارة عن طريق منفرد. وعلى هذا الأساس فإن الفرضية الأولى لشولر هي أن الزهري كان هو الناشر لهذه الرواية، ويقول إن التحليل المتني يؤيد هذا الافتراض أيضًا.¹

إن غريغور شولر يُسمّي الرواية التفصيلية لبداية الوحي بالرواية «المركّبة»؛^١ لأن عناصرها وأجزاءها تظهر على شكل منفرد أو في تركيب مع المضامين الأخرى في سائر الروايات. وقد أشار إلى أن قضية الفترة إذا كانت في رواية الزهري فهي مقترنة لرؤية الملك في الأفق وعزم النبي على الانتحار. إن العنصر الأصلي للزهري في التجربة الأولى للوحي هو رواية إقرأ، وإن رواية الأفق في أنواع النقل الأخرى بنية للإشارة إلى أول الوحي لها دور فرعي. وبعد ذلك نجد غريغور شولر بصدد بحث أمرين، وهما أولاً: هل الزهري هو الذي ألف هذه العناصر أم هو راو متقدّم عليه؟ وثانياً: ما هو التعامل الذي كان لرواية الزهري مع متنه، فهل رووا على الدوام مجموع المتن أم اكتفوا برواية أجزاء منه فقط؟^٢

التقارير المختلفة لروايات الزهري

لقد عمد شولر إلى تقسيم روايات الزهري في مختلف المصادر - على أساس الطول - إلى ثلاثة أقسام، وهي: التقارير القصيرة (تقريران)، والتقارير المتوسطة، والتقارير الطويلة (تقريران)، وأشار في كل واحد من المصادر إلى أيّ تقرير، وإلى أيّ قسم من هذه الأقسام ورد في التقسيمات الاثني عشر الآنف ذكرها. إن جميع الرواة الذين نقلوا مروياتهم عن ابن إسحاق > الزهري، وهم: ابن هشام، والخطيب، والترمذي، وقد ذكروا تقارير قصيرة (القسم ١) لا تتجاوز الجمل الأربع. وقد رمز غريغور شولر لهذا التقرير القصير بـ ١ (SV I). وأما التقرير القصير الثاني (SV II) وهو شامل للقسم ١ و ٢ من التقسيم، فقد رواه البلاذري عن ابن سعد عن الواقدي عن تلميذين من تلاميذ الزهري؛ وهما: معمر ومحمد بن عبد الله بن مسلم، عن الزهري. والتقرير المتوسط الأول (MV I) الشامل للأقسام من ١ إلى ٣ رواه الأزرق في أخبار مكة المشرفة بواسطة بواسطتين عن معمر. يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن قد أخذت هذه المختصرات بواسطة تلاميذ معمر، من أمثال: الواقدي؛ لأن معمر قد أخذ الرواية كاملة من الزهري، ونقلها إلى تلميذه عبد الرزاق، وإن الرواة من أمثال: أحمد بن حنبل وابن حبان قد أخذوا المتن الكامل من عبد الرزاق أيضاً.

1. Conglomerate. (Schoeler, *The Biography of Muhammad*, p. 42).

2. Ibid, p. 42.

والتقرير الطويل بالإضافة إلى معمر، قد نقله تلميذان آخران للزهري، وهما: عُقيل بن خالد (م: ١٤١ هـ أو بعد ذلك بقليل)، ويونس بن يزيد (م: ١٥٩ هـ) أيضًا. وقد ذكر مسلم والبيهقي تقرير يونس (من دون الأقسام: ٨ - ١١)، والبخاري ذكر تقرير عقيل (من دون الأقسام: ١٠ - ١١). كما أنه لم يذكر أيّ منهم «إضافة الفترة»^١ وعزم النبي على الانتحار. ويبدو أن هذا القسم لم يكن موجودًا في تقرير عُقيل أبدًا، بيد أننا نراه في تقرير يونس الذي ذكره أبو عوانة في مسنده.

ويمكن العثور على التقرير الطويل لعُقيل في رواية ناقصة (من دون الأقسام ١ - ٣) في دلائل النبوة للبيهقي. وقد أشار مسلم بدوره - بعد ذكر التقرير الطويل ليونس (من دون ضمّ الفترة) - إلى النقل الناقص لتقرير عُقيل. كما أن البخاري بالإضافة إلى التقرير الطويل لعُقيل كان على علم بتقريره الناقص أيضًا، ويبدو أن هذان التقريران لعُقيل قد تمّ نشرهما من قبل الراوي المشترك بشكل متزامن حتى عصر يحيى بن عبد الله بن بكير (م: ٢٣١ هـ) في طريق البخاري والبيهقي إلى عُقيل.

وقد ذكر البخاري المتن الكامل للرواية مرتين آخرين، ولكن على شكل تقارير تركيبية، عن عُقيل ويونس في كتاب التفسير، وكذلك عن عُقيل وعبد الرزاق > معمر (مع ضمّ الفترة) في كتاب التعبير أيضًا. وقد سمى غريغور شولر تقارير معمر وعُقيل ويونس بالتقارير الطويلة ١ (LV I)؛ إذ باستثناء إضافة الفترة (التي ذكرها عبد الرزاق فقط)، لا يوجد فيها سوى اختلافات متنية يسيرة فقط.

وقد أشار إلى وجود نقل طويل آخر ينقله الطبري بثلاث وسائط عن النعمان بن راشد عن الزهري؛ حيث يختلف عن التقرير الطويل ١ سواء في المطالب أو في الترتيب، ومن هنا فإنه يُسميه بالتقرير الطويل ٢ (SV II).

وهناك نقل ناقص آخر ذكره الطيالسي بواسطة تلميذ آخر للزهري، وهو صالح بن أبي

1. Fatrah annex

لقد سمى غريغور شولر الأقسام: ٩ - ١١ في تقسيماته للرواية، بـ (إضافة الفترة). انظر:

Schoeler, *The Biography of Muhammad*, p. 43.

الفصل الثالث: التأريخ على أساس تحليل الإسناد وتحليل الإسناد-المتن ❖ ٢٠٥

الأخضر، عن الزهري على شكل روايتين؛ تشتمل إحداهما على الأقسام من ١ إلى ٣، والأخرى تشتمل على الأقسام من ٤ إلى ٦.

ثم ينتقل غريغور شولر إلى البحث في كيفية نقل ضمّ الفترة (الأقسام من ٩ إلى ١١) في المصادر. إن هذا القسم من تقرير نقله معمر مرتين بشكل مستقل: وقد ذكره الطبري - الذي لم يكن على ما يبدو مطلعاً على التقرير الطويل لمعمر - بسند عبد الأعلى (م: ٢٤٥ هـ) > محمد بن ثور (م: ١٩٠ هـ) > معمر، وذكره البلاذري بسند أبي الحارث شريح بن يونس^١ > سفيان > معمر. وقد ذكر عبد الرزاق والطبري والبلاذري وأبو عوانة رواية أخرى حول الفترة بعد هذه الإضافة مباشرة، وبطبيعة الحال فإن الأشخاص الثلاثة الأوائل نقلوا عن معمر وأبي عوانة، نقلًا عن يونس^٢.

إن من بين الموارد التي اهتم بها غريغور شولر، ترتيب العناصر المؤلفة للمتن في مختلف التقارير. فقد ذكر أن التقريرين الطويلين لروايات بداية الوحي يختلفان عن بعضهما في ترتيب المطالب. ففي التقرير الطويل ٢ ورد القسم ٤ قبل القسم ٣، كما ورد القسم ١٠ بين هذين القسمين. كما لم يرد فيه القسم ٨ و٩، وهو يشتمل على نهاية مختلفة. وقد أكد غريغور شولر - من خلال الإشارة إلى ترتيب مضامين التقريرين الطويلين - على أن الاختلاف في ترتيب المطالب يؤدي إلى اختلافات جادة في المفهوم. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه، وهو: هل ينشأ هذا الاختلاف من أن الزهري قد نقل تقريرين في مواقف مختلفة أم أن أحد الرواة بين الطبري والزهري أو حتى الطبري نفسه هو الذي تسبب بحدوث هذا الاختلاف؟

ارتباط تقارير الزهري بالحلقات الفرعية المشتركة

لقد عمد غريغور شولر - من أجل العثور على المتن الأصلي للحلقة المشتركة، أي: الزهري - إلى البحث في روايات الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقات المتأخرة عن الزهري، وقد سعى

١. إن شريح بن يونس في سند البلاذري هو في الواقع شريح بن يونس، وقد حدث تصحيف في السند؛ وذلك لأنه:

(١) إن أبا الحارث هو كنية لشريح بن يونس، راوي سفيان بن عيينة (انظر: المزي، تهذيب الكمال، ج ١٠،

ص ٢٢١). لم يرد في كتب الرجال ولا في كتب الروايات ذكر لراو باسم شريح بن يونس.

2. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, p. 43 - 44.

- من خلال العثور على وجوه الاشتراك - إلى إعادة تحرير المتن الأصلي للحلقة المشتركة. وقد عمد في بداية الأمر إلى بحث الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقتين التاليتين بعد الزهري، ثم الحلقات المشتركة الفرعية في طبقة تلاميذ الزهري.

أ) الحلقات المشتركة الفرعية الأربعة في طبقتين بعد الزهري

هناك في الطبقتين اللاحقتين بعد الزهري أربع حلقات فرعية مشتركة، تتألف من: عبد الرزاق، ويونس بن بكير (م: ١٩٩ هـ)، وعبد الله بن وهب (م: ١٩٧ هـ)، وليث بن سعد. يرى غريغور شولر أن فرع عبد الرزاق هو النموذج الأنسب للتحليل؛ وذلك لأن تقريره في صورته الأصلية موجود في المصنف، كما نقل ابن حنبل، وابن حبان، والبيهقي، وأبو نعيم، والواحدى عددًا من تقريراته الفرعية استنادًا إلى ذلك الأصل أيضًا. إن مقارنة هذه الروايات يكشف عن حجم كبير من التطابق وبعض الاختلافات أيضًا. من ذلك - على سبيل المثال - أن الواحدى قد ذكر مجرد المسائل التي كانت مهمة بالنسبة إليه وكانت ترتبط بأسباب النزول، وقد أحدث تغييرات حتى في ترتيب المسائل أيضًا. إن الحلقة المشتركة الفرعية الثانية في هذه الطبقة، هي يونس بن بكير حيث بقي عنه ثلاث روايات، اثنتان منها في كتاب العطاردي، وإحداها في الجامع للترمذي. إن تقريره مختصر ويشتمل على ذات نتائج المقارنة السابقة. إن النقطة الأخرى التي يرى غريغور شولر ضرورة الالتفات إليها هي أن نوع الأثر الذي يتم فيه العثور على الرواية، لا تأثير له في استعراض الألفاظ أو طول التقرير؛ بمعنى أنه لا يوجد لدينا شيء اسمع «التقرير التاريخي» في تقابل مع «التقرير الحديثي». كما أن التقريرين الطويلين اللذين ينقلهما مسلم وأبو عوانة عن عبد الله بن وهب، يشتملان على اختلافات قليلة جدًا. يستتج غريغور شولر من هذه المقارنات أن الروايات الموازية قد طرأت عليها اختلافات قليلة منذ الربع الثالث من القرن الثاني للهجرة فما بعد (٨٠٠ م).^١

ب) الحلقات المشتركة الفرعية الثلاث في الجيل اللاحق للزهري

ثم تعرّض غريغور شولر إلى بحث الحلقات المشتركة الفرعية في الجيل السابق لعبد

1. Ibid, p. 45.

الرزاق؛ أي جيل التلاميذ المباشرين للزهري، ومن بين أهمهم معمر بن راشد، وبأهمية أدنى بمراتب ابن إسحاق ويونس بن يزيد.^١ إن تقارير معمر بن راشد عبارة عن: ملحق حول الفترة، وتقرير قصير ٢، وتقرير متوسط، وتقرير طويل ١، حيث أن هذا المورد الأخير مرتبط بعبد الرزاق بشكل كامل. يذهب غريغور شولر إلى الاستنتاج بأن تقرير معمر بن راشد بالقياس إلى تقرير الجيل اللاحق له - أي: عبد الرزاق - قد تعرّض لتغيرات أساسية بسبب النشاط التنقيحي الذي قام به التلاميذ. وقد اختار غريغور شولر التقارير الثلاثة، وهي: التقرير الطويل ١، والتقرير المتوسط، والتقرير القصير ٢ عن معمر بن راشد، وهي الواردة على التوالي في آثار عبد الرزاق، والأزرقي، وابن سعد، للمقارنة فيما بينها.

إن التقرير القصير الذي ذكره ابن سعد يحتوي على عبارتين أكثر من سائر الروايات المتبقية: «فمكث ... ولم يكن شيء أحبّ ...». إن مقارنة ذلك بفرع ابن إسحاق يُثبت أن هذا كان قسماً من المتن الأصلي. وحيث أن ابن سعد قد نقل عن الواقدي، والواقدي نقل عن شخصين من تلاميذ الزهري، وهما: معمر بن راشد، ومحمد بن عبد الله مسلم، يوجد هنا احتمالان، وهما: (١) كان نقل معمر يشتمل على إضافات عمد عبد الرزاق إلى حذفها. (٢) أن يكون معمر قد حذفها، وفي طريق ابن سعد عن الواقدي أخذ هذه الإضافة بواسطة راوٍ آخر؛ أي: محمد بن عبد الله مسلم، عن التقرير الأصلي للزهري.^٢

وقد مال غريغور شولر إلى ترجيح الاحتمال الثاني؛ وذلك لأن هذه الإضافة غير موجودة في تقرير الأزرقي الذي عمد بدوره إلى النقل عن معمر بن راشد أيضاً. وأما في تقرير الطيالسي - الذي لم يأخذ عن معمر بن راشد، وإنما أخذ عن صالح بن أبي الأخضر - فإنه يشتمل على جزء من تلك الجملة المضافة، وإن كان الطيالسي قد لخص الرواية، وقام كذلك بتقسيمها إلى قسمين.

بالنظر إلى أن البلاذري قد نقل الرواية عن ابن سعد، فإن غريغور شولر قام بالمقارنة بين نقلين في آثارهما المطبوعة، واستنتج من الاختلافات بينها نتيجتين، وهما أولاً: إن البلاذري

١. سبق أن تمّ بحث تقرير يونس بن يزيد في معرض البحث حول التقرير الطويل ١.

٢. لا بد من الالتفات إلى أن هذا القسم على كلتا الصورتين يجب أن يكون موجوداً في النقل الأصلي للزهري.

لم ينقل مطالب ابن سعد بعينها. وثانيًا: إنه قد ذكر تقارير مختلفة إلى حدّ ما سبق له أن كتبها في مجلس أستاذه.^١

ثم ذكر شولر إضافة الفترة عن المصنّف لعبد الرزاق وتفسير الطبري بشكل كامل، ويستنتج من المقارنة فيما بينهما أنه بالإضافة إلى التشابه المفهومي وبعض أوجه الشبه اللفظي بين التقريرين، توجد هناك اختلافات لفظية جادة بينهما. إن النقل الثالث لمعمر بن راشد عن الفترة، والذي ذكره البلاذري، يشتمل على المزيد من الاختلافات، بيد أنه أشبه بنقل الطبري منه إلى نقل عبد الرزاق الصنعاني.

تثبت التحليلات أن بعض الأقسام من تقرير معمر بن راشد قد نقلت بعينها، من قبيل: بداية الرواية، وفي سائر الأقسام حصل نقل بالمعنى، من قبيل إضافة الفترة. وعلاوة على ذلك فإن تقارير معمر بن راشد تحتوي على اختلافات أكبر بالقياس إلى تقارير عبد الرزاق.^٢

إن الحلقة المشتركة الفرعية الأخرى في طبقة تلاميذ الزهري، عبارة عن ابن إسحاق؛ حيث يقوم غريغور شولر ببحث تقارير الأسانيد المتفرّعة عنه؛ أي: تقرير البكائي الذي أورده ابن هشام، وتقرير يونس بن بكير الذي نقله شخصان، وهما: العطاردي والترمذي.^٣

وفي هذه التقارير التي هي قصيرة ولا تتجاوز الأربع جمل، هناك تطابق لفظي - على سبيل المثال، في الجملة الأولى والأخيرة - ولكن هناك بعض الاختلافات أيضًا، من ذلك مثلاً أن عبارة «الرؤيا الصادقة» - التي هي من أقدم عناصر الرواية - جاءت في تقرير البكائي، ولكنها لم ترد في تقرير يونس. بعد الإشارة إلى بعض الاختلافات يصل غريغور شولر إلى نتيجة مفادها أن ابن إسحاق لأسباب تنقيحية وتجنبًا للتكرار، عمد إلى تلخيص هذه الرواية عن الزهري في أربع جمل. إذ أنه بعد المجيء بروايتين أخريين، جاء برواية طويلة (ربما كانت في الأصل رواية واحدة) بشأن بداية الوحي. وقد سمى غريغور شولر هذه الرواية باسم التقرير الطويل ٣ (LV III)، ثم عمد إلى بحثها ومناقشتها.

1. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, pp. 45 - 46.

2. Ibid, pp. 47 - 48.

٣. وعلى هذا الأساس فإنه كما سبق أن ذكرنا فإن يونس بن بكير هو الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقتين اللاحقتين بعد الزهري. كما أن الترمذي يروي عن يونس بواسطة إسحاق بن موسى.

ثم إن غريغور شولر بعد قيامه بمقارنة التقرير طويل ١ الذي رواه عن الزهري ثلاثة من تلاميذه، وهم: معمر بن راشد، ويونس بن يزيد، وعقيل بن خالد، وكذلك تقرير قصير رواه ابن إسحاق عن الزهري، وقال: يمكن افتراض التقرير الأولي عن الزهري مُسلّمًا. بيد أنه يرهن الحكم بشأن اختلافات التقرير الطويل ٢ والتقرير الطويل ١ بمناقشة وبحث التقرير الطويل ٣، وهو الذي لم يُنقل عن الزهري.^١

كما أشار غريغور شولر إلى هذه النقطة أيضًا، وهي أن المؤلفين للجوامع الروائية قد تنبّهوا إلى اختلاف تقارير الزهري. من ذلك - على سبيل المثال - أن مسلم النيسابوري بعد ذكر الرواية نقلًا عن يونس بن يزيد، ذكر الاختلافات التي عثر عليها في تقرير «عبد الرزاق عن معمر» وكذلك «ليث بن سعد عن عقيل بن خالد». ومن جملة هذه الاختلافات أن الفقرات من ١ إلى ٣ لا وجود لها في نقل ليث عن عقيل. يُشير غريغور شولر إلى أن النقل الذي ذكره البيهقي في الدلائل من طريق ليث > عقيل، يؤيد صحة كلام مسلم. ولكن في الوقت عينه هناك لدى البخاري نوعان من النقل عن عقيل. فقد ذكر في قسم أحاديث الأنبياء وقسم التفسير عدّة تقارير قصيرة عن عقيل، حيث يفتقر تقريران إلى الفقرات الابتدائية من الرواية، ولكن توجد هذه الأقسام في تقرير طويل عن عقيل ذكره في باب كيف كان بدء الوحي، ولا تفتقر إلا لضم الفترة فقط. وعلى هذا الأساس يستنتج غريغور شولر أن هناك نوعان من النقل عن عقيل كانا يجريان في وقت واحد.^٢ كما أنه يواصل البحث عن الاختلافات التي أشار إليها مسلم، ويتعقب أثرها في مصادر أخرى، مثل: المصنّف لعبد الرزاق الصنعاني، وكذلك الآثار التي أخذت الرواية عن عبد الرزاق، من قبيل: مسند أحمد بن حنبل، ودلائل النبوة لأبي نعيم وأسباب النزول للواحدي.

إن من بين الاختلافات الملفتة للانتباه من وجهة نظر غريغور شولر، والتي لم يُشر لها مسلم، ولكن ذكرها ابن حجر في شرح صحيح البخاري بشأن الخط الذي كان ورقة بن

1. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, pp. 48 - 49.

2. Ibid, pp. 49 - 50.

نوفل يستطيع قراءته، وهل كان خطأً عربيًا أم خطأً عبريًا. ففي تقرير طويل ذكره عُقيل في صحيح البخاري، وفي تقرير ذكره الطيالسي عن صالح بن أبي الأخضر، ورد التعبير بالكتاب العبراني فقط، وفي سائر التقارير الأخرى، بما في ذلك التقارير التي ذكرها البخاري بسند مرّكب عن يونس + عقيل، وكذلك عن معمر + عُقيل، وهكذا في تقرير ناقص عن عقيل، ورد التعبير بالكتاب العربي. ومن بين الاختلافات الأخرى المورد الذي أشار إليه ابن حنبل وهو أن عبد الله بن المبارك - الذي نقل الرواية عن معمر بن راشد ويونس - كان مترددًا بين عبارتين، وهما «الرؤيا الصادقة» و«الرؤيا الصالحة».

ثمّ أشار شولر إلى هذه النقطة، وهي أن الكثير من الاختلافات المتنية قد حدثت في الكتابة، وقد نشأت بسبب التشابه في صورة كتابة كلمتين، كما في: يخرّيك ويخرّك، أو الصادقة والصالحة، أو فؤاده وبوادره، أو العبري والعربي. إن هذه الموارد تثبت مدى أهمية تأكيد المحدثين على الرواية المسموعة؛ إذ لا شيء من هذا الاختلافات سماعي. وعلى هذا الأساس يستنتج غريغور شولر أن المحدثين وإن كانوا يؤكّدون من الناحية النظرية على الرواية المسموعة، بيد أن نقل الرواية كان يستند في الغالب على مجرد أسلوب الكتابة. لقد كانت الكتابة في عصر مشايخ البخاري ومسلم وحتى في عصر أحمد بن حنبل هي الأسلوب الشائع في تعليم ونقل الحديث.^١ كما أشار غريغور شولر في نهاية المطاف - على نحو الإجمال - إلى الاختلافات التي لم يلتفت إليها العلماء من أمثال الطبري ومسلم.

عروة بن الزبير: التقارير وطرق النقل

إن غريغور شولر الذي كان قد توصل في أبحاثه السابقة إلى نتيجة مفادها أن الزهري هو الذي نشر هذه الرواية، بل وقال بوجود حتى احتمال إعادة صياغة التقرير الأصلي من قبله، طرح هذا السؤال القائل: هل الزهري حقًا قد أخذ هذه الرواية عن عروة بن الزبير؟ وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نرى هل هناك أشخاص آخرون - غير الزهري - قد نقلوا هذه الرواية عن عروة أم لا؟ باستثناء الزهري الذي سبق بحث تقريراته، هناك ثلاثة

١. انظر في هذا الشأن: المصدر الذي بين يديك، الفصل الأول، نظرية فؤاد سنزكين ونظرية غريغور شولر.

أشخاص آخرون قد نقلوا هذه الرواية عن عروة بن الزبير، وهم كل من: هشام بن عروة، وأبو الأسود، ويزيد بن رومان؛ وبذلك يكون عروة هو الراوي المشترك.

تقريرات هشام بن عروة عن أبيه

لقد نقل هشام بن عروة ثلاثة تقارير عن أبيه:

الرواية الأولى: رواها ابن سعد بسنده عن عفان بن مسلم (م: ٢٢٠ هـ) > حماد بن سلمة (م: ١٦٧ هـ) > هشام بن عروة > أبيه. إن هذه الرواية التي سماها غريغور شولر بالتقرير القصير ٣ (SV III)، هي القسم الخامس في تقسيم شولر لتقرير الزهري المفصل. يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن هذه الرواية هي على احتمال كبير من عروة بن الزبير؛ لأن سندها لا يصل إلى عائشة، في حين أنها لو كانت تقليدًا عن تقرير الزهري، لوجب أن يكون سندها بدوره ينتهي - مثل تقريرها - إلى عائشة. يُشير شولر إلى أن الاختلاف القليل لهذا التحرير عن الفقرة الخامسة من تقرير الزهري أمر طبيعي بالنظر إلى أسلوب نقل الحديث في عصر عروة بن الزبير. لا يمكن الحكم بضرر قاطع حول ما إذا كان عروة بن الزبير هو الذي نشر هذه الرواية بهذا الشكل المختصر أو أن شخصًا في الأجيال اللاحقة هو الذي قام بتلخيصها، بيد أن غريغور شولر يقوي الاحتمال الثاني؛ وذلك لأن الروايات التاريخية لعروة بن الزبير لا تكون قصيرة في العادة. الأمر الآخر أن ابن سعد قد ذكر الأحاديث في فصل نزول الوحي بشكل قصير وملخص، وحتى تقرير الزهري قد ذكره بشكل قصير جدًا. وعلى هذا الأساس هناك احتمال كبير في أن يكون هو المسؤول عن تلخيص الرواية، وأن هشام بن عروة كان قد سمع من أبيه رواية أطول. وإن الرواية الثانية لهشام عن أبيه، تؤيد هذا الاحتمال.^١

وأما الرواية الثانية فقد ذكرها الزبير بن بكار (م: ٢٥٦ هـ) بهذا السند: مصعب بن عبد الله (م: ٢٣٣ هـ) > الضحّاك بن عثمان (م: ١٨٠ هـ) > عبد الرحمن بن أبي الزناد > هشام بن عروة > أبيه.

1. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, pp. 51 - 52.

إن متن هذه الرواية شبيه بالقسم السابع من تقسيمات غريغور شولر للتحليل المفصل للزهري، وإن شولر للأسباب التي ذكرها في مورد الرواية السابقة، قد اعتبرها مستقلة عن تقرير الزهري. إن من بين اختلافات هذه الرواية عن تقرير الزهري أن السيدة خديجة قد ذهبت إلى ورقة بن نوفل بمفردها. إن هذا العنصر موجود في رواية عن ابن إسحاق لا تصل إلى عروة بن الزبير. والاختلاف الآخر هو أن الوارد في هذا التقرير عبارة «ناموس عيسى» في حين أن الوارد في سائر التقارير «ناموس موسى». وفي هذا المورد يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن الزبير بن بكار هو المسؤول عن تلخيص الرواية؛ إذ أن المعلومات الخاصة بورقة بن نوفل كانت مهمة بالنسبة إليه.

الرواية الثالثة ذكرها العطاردي بسند يونس بن بكير > هشام بن عروة > عروة، ورواها الطبري بسند أبي كريب (م: ٢٤١ هـ) > وكيع > هشام بن عروة > عروة. إن هذه الرواية تدور حول الفترة ونزول سورة الضحى، وقد ورد فيها اسم جبرائيل بشكل صريح، وهي تمثل من وجهة نظر غريغور شولر شاهداً على أن هشام بن عروة قد سمع من أبيه خبراً بشأن بداية الوحي.

لقد تعرّف غريغور شولر من خلال مقارنة هذه الروايات الثلاثة بتقرير الزهري على العناصر المشتركة بينها، وهي عبارة عن الأقسام الآتية: ٥ و٧ و٩ و٢ و٣.١ ومن الجدير ذكره أن الأسانيد الأربعة لهذه التقارير الثلاثة، تثبت أن هشام بن عروة هو الحلقة المشتركة الفرعية؛ لأن هناك أربعة أشخاص يروون عنه.

تقارير أبي الأسود عن عروة

هناك تقريران آخران ينتهيان إلى عروة بن الزبير، وردا في المصادر المتأخرة، بسند ابن لهيعة (م: ١٧٤ هـ) عن أبو الأسود (م: ١٣١ هـ أو بعدها بقليل) > عروة: تقرير طويل يُسميه غريغور شولر بالتقرير الطويل ٤ (LV IV). وذكره البيهقي في دلائل النبوة و الأخرى تحرير ناقص ذكره ابن الحجر و يسميه غريغور شولر بالتقرير القصير ٤ (SV IV). وقد

سمّى شولر هذين التقريرين بتقريرات ابن لهيعة؛ لأن ابن لهيعة هو الذي ينقل هذين الخبرين. لقد ذكر البيهقي رواية طويلة من دون ذكر السند بقوله: «وكان فيما بلغنا»، وقال في نهايتها: «وقد ذكر ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير هذه القصة بنحو من هذا، وزاد فيها ففتح جبريل...»^١. إن سند هذه الرواية لا ينتهي إلى عائشة، وقد تمّ تلخيصها بالنسبة إلى تقرير الزهري عن عروة في بعض الموارد، وتمّ إدخال بعض الإضافات عليها أحياناً. ومن بين هذه الإضافات رواية شق صدر النبي، إذ يقول البيهقي إنها لم تنشأ من عروة بن الزبير. لقد عمد غريغور شولر إلى تقسيم محتوى التقرير الطويل الرابع إلى تسعة أقسام، وذكر ترجمة هذه الأقسام وكذلك محتوى التقرير القصير الرابع، وقرر اختلافاتها عن تقرير الزهري أيضاً. ومن بين هذه الاختلافات يمكن الإشارة إلى بسط سجادة من الياقوت واللؤلؤ للنبي الأكرم في التقرير الرابع الطويل، وكذلك ما ورد في تقرير ابن لهيعة من ظهور الملك في الأفق قبل رواية إقرأ. وفي التقرير الطويل ليس هناك ذكر للغار، وأما في النقل القصير فقد تمت الإشارة إلى حراء، ولم يرد فيها خبر غطّ الملك للنبي، وطبقاً لتقرير طويل لم يقل الملك للنبي إقرأ سوى مرة واحدة فقط. وإن أحد المضامين المضافة في التقرير الطويل حفر جبرائيل حفرة وتعليم النبي كيفية الوضوء والصلاة. وفي التقرير القصير تمّ وصف جبرائيل بتفصيلات وجزئيات خيالية.

وقد صرّح غريغور شولر بأننا على الرغم من جميع اختلافات التقريرات التي تمّ بحثها حتى الآن لا زلنا بالنظر إلى الموارد المشتركة نواجه حدثاً يصل إلى عروة بن الزبير. يحصل غريغور شولر من هذه المقارنة على نتائج بشأن مسار نقل المتون. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن هذه الاختلافات تثبت أنه بالإضافة إلى التغييرات السهوية وغير المتعمّدة، هناك أيضاً تدخلات متعمّدة كانت في بعض الأحيان جزءاً من مسار النقل أيضاً، وأنه قد حصل في بعض الموارد تبديلات لأغراض كمالية وإضافات خيالية. يرى الناقدون المسلمون أن مسؤولية جميع الموارد في نقل التقريرين الأخيرين تقع على عاتق ابن لهيعة الذي هو من الرواة الضعفاء.

١. جاء في هذا القسم تعليم جبرائيل للنبي كيفية الوضوء والصلاة. انظر: البيهقي، أحمد، دلائل النبوة، ج ٢،

إن اختلاف النقل ينفي احتمال الاختلاق عن بعضها، وبالنظر إلى أسلوب النقل بالمضمون والمعنى في ذلك العصر، يقوى احتمال وجود مصدر مشترك. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الرواية المركبة؛ أي الرواية الطويلة المشتملة على عناصر متنوّعة قد نقلها عروة بن الزبير أول مرّة، وإن الزهري قد سمع هذه الرواية منه حقيقة. بالنظر إلى هذه الموارد يصل شولر إلى هذه النتيجة، وهي: إن هذه الرواية كانت معروفة ومنتشرة في القرن الأول من الهجرة.

وقد أشار غريغور شولر تميماً للبحث إلى هذه النقطة أيضاً، وهي أن هناك تقرير متأخر ذكر أبو نعيم في دلائل النبوة، وهو ينتهي إلى يزيد بن رومان (م: ١٣٠ هـ) > عروة بن الزبير > عائشة، وهو يشبه النقل الطويل لابن لهيعة إلى حدّ كبير، ومن الواضح أن أحدهما قد نقل عن الآخر.^١

عائشة

لقد عمد شولر - من خلال الإشارة إلى العلاقة الأسرية التي تربط عروة بن الزبير بعائشة، حيث قال: من الطبيعي جداً أن يكون عروة بن الزبير قد سمع من خالته عائشة بعض الأمور عن بداية الوحي - إلى بحث الروايات التي ترتبط بالرواية المذكورة بشكل وآخر، ويصل سندها إلى عائشة. وهناك رواية مركبة وهي قديمة إلى حدّ ما تشتمل على «رواية إقرأ» ممتزجة بـ «رواية شرح الصدر»، نقلاً عن عائشة، وليس فيها عروة بن الزبير، وهي موجودة في مسند الطيالسي ودلائل النبوة لأبي نعيم. وقد ذكر الطيالسي الرواية بهذا السند: حدثنا حماد بن سلمة قال: أخبرني أبو عمران الجوني > رجل > عائشة، وأبو نعيم بسند: «أبو بكر بن خالد > الحارث بن أبي أسامة > داود بن المحبر > حماد بن سلمة > أبو عمران الجوني > يزيد بن بابنوس > عائشة». في هذين السندين نجد أن الراوي المشترك هو حماد بن سلمة، ويبدو أنه كان قد أعدّ ونشر الكثير من التقارير عن رواية بداية الوحي. ومن هنا يمكن القول إن الراوي السابق له - وهو أبو عمران الجوني - هو المسؤول عن هذا التقرير المركّب من عدّة روايات. إن عناصر هذه الرواية عبارة عن: التحنّث، وتسليم الأحجار والأشجار على النبي، ورواية الأفق، ورواية شرح الصدر، حيث تحتوي على أدوار محورية،

1. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, pp. 54 - 57.

وتشمل رواية إقرأ، وتسليم الأحجار والأشجار على النبي ثانية. إن رواية إقرأ في هذا التقرير المركب أشبه بتقرير الزهري منها إلى تقرير ابن لهيعة وتحتوي نصوص الأقدم على مضمون «غط النبي» بواسطة الملك و لكن السجادة لم تذكر.

وتفتقر إلى المضمون المتأخر والمشتمل على البساط. يرى غريغور شولر أن هذه الرواية لا تحتوي على شاهد يثبت أن الذي يروي عن عائشة هو عروة بن الزبير. لأن «الرجل» أو الأشخاص اللاحقين لم يكن لديهم دافع إلى الاختلاق عن علم، وقد يكونون قد عملوا على مجرد مزج عدد من الروايات ببعضها. وإن وجود كلمة «عن» في القسم المتقدم من السند، يثبت أنه لم يكن هناك أي ادعاء بالنسبة إلى الارتباط المباشر. ومع ذلك لا يمكن القول إن مدون هذا التقرير المركب، لم يكن يعلم بتقارير عروة بن الزبير، ويمكن أن يعود سبب رفع السند إلى عائشة إلى معرفته بتقرير الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة أو حتى من دون أن يكون هناك سبب. يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن استبدال «رجل» في تقرير أبي نعيم بأحد مشايخ الجوني - وهو يزيد بن بابنوس^١ - يمثل نموذجاً على تحسن الأسانيد. كما يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن عدم انتهاء سند جميع روايات عروة إلى عائشة، يمثل دليلاً آخر على أن عروة بن الزبير لم يكن هو الراوي عن عائشة.^٢

ابن إسحاق: التقارير وطرق النقل

لقد سمى غريغور شولر تقريراً طويلاً، كان الراوي المشترك في أسانيد المختلفة هو ابن إسحاق، بالتقرير الطويل ٣ (LV III). لقد نقل هذا التقرير كل من ابن هشام والعتاردي والطبري. وقد أشار إلى أن ألويس شبرنجر - بسبب تشابه هذا التقرير^٣ مع تقريرين طويلين عن الزهري - على الرغم من اختلاف أسانيد هذه التقارير، قد عدّها بأجمعها قائمة على

١. حيث أن يزيد بن بابنوس لا يُعدّ راوياً معتبراً (العقيلي، محمد بن عمرو، الضعفاء، تحقيق: أمين قلعي، ج ٤، ص ٣٧٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١١، ص ٢٧٦)، فمن المستبعد أن يكون حصل إصلاح في السند، وذلك لأن إضافته إلى السند لا يُحسن من وضع السند.

2. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, pp. 57 - 59.

٣. وبطبيعة الحال فإن ألويس شبرنجر لم يُشر إلى وجود هذا التقرير في كتاب العطاردي. انظر: Ibid, 59.

مصدر مشترك.

إن غريغور شولر - ضمن تقديمه لرسم بياني بطرق نقل هذه الرواية في المصادر الثلاثة المذكورة، وكذلك في كتاب البلاذري - قال: يتضح من بيان ابن إسحاق^١ أن الذي يروي عنه هو وهب بن كيسان (م: ١٢٧ أو ١٢٩ هـ) من موالي آل الزبير، وأن عبد الله بن الزبير الذي كان في حينها ينشط في المدينة المنورة ضد الخليفة الأموي، قد طلب من عميد بن عمير (م: ٦٨ هـ) - وهو أحد القصاص - أن يروي له قصة بداية الوحي. ثم قرّر غريغور شولر محتوى هذه الرواية على أساس أكمل تقرير ذكره الطبري في اثني عشرة فقرة، واستنتج أن كل التقرير الطويل الثالث أكثر تفصيلاً بالقياس إلى التقرير الطويل ١ و ٢ ويشتمل على المزيد من التفاصيل والجزئيات والعناصر القصصية ومزيد من التكرار، وخصوصيتها الأبرز أنها قد حدثت ليلاً وفي منام النبي ولم تحدث في يقضته.

من بين الروايات الثلاثة التي يُعدّ ابن إسحاق هو الحلقة المشتركة فيها، نجد تقرير الطبري وابن هشام أكثر شبهة ببعضهما، وأن حجم الاختلاف بينهما بمقدار ما يتوقع من النقل المكتوب، قليل. وقد عمد ابن هشام إلى تلخيص المتن وعمد إلى حذف القسمين اللذين يرتبطان بـ «خوف النبي من صيرورته شاعراً أو مسحوراً»، و«عزمه على الانتحار». مما ذكره ابن هشام في المقدمة من أنه يحذف الموارد المرفوضة أو المشتملة على الدم، يتضح أن ما تمّ حذفه من هذه الرواية كان عن علم ولم يكن ناشئاً عن السهو أو النقل بالمعنى في النقل الشفهي. لقد تمّ في نقل العطاردي حذف السند سهواً، وكأن هذه الرواية كانت تتمة للرواية القصيرة السابقة. ويرى أن غريغور شولر أن من المستبعد أن يكون العطاردي قد ركّب بين المتنين عن علم؛ إذ ليس هناك من دليل على حذف السند الصحيح. وبعد أن أشار غريغور شولر إلى بعض الاختلافات الأخرى بين هذه التقارير الثلاثة يصل إلى نتيجة مفادها أن جميع هذه التقارير الثلاثة تقوم على متن أطول وأكثر انسجاماً من ابن إسحاق،

١. قال ابن إسحاق: حدثني وهب بن كيسان، مولى آل الزبير، قال: سمعت عبد الله بن الزبير وهو يقول لعبيد بن عمير بن قتادة الليثي: حدثنا يا عميد، كيف كان بدء ما ابتدئ به رسول الله ﷺ من النبوة حين جاءه جبريل عليه السلام... انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ١٥٥.

ويجتمل أن يكون ترتيب أجزائه كان على النحو الآتي: التقرير القصير ١ (SV I) - لرواية تسليم الأحجار والأشجار على النبي - للرواية الطويلة ٣ (LV III). لقد عمد ابن هشام إلى تهذيب وتلخيص هذا المتن عن علم، وقام العطاردي بتقرير بعض أجزائه ناقصة، وكان ذلك منه ناشئاً عن السهو والخطأ، وأما الطبري فقد نقل المتن بأمانة، وربما رواه على الصورة الأصلية للرواية. يرى غريغور شولر أن إعادة تحرير المتن الأولي لابن إسحاق أمر ممكن، ولكن لا يمكن الحكم بشأن أساليب النقل على نحو قاطع، لأن النقل الشفهي لا يمكن أن يكون نقلاً لألفاظ الفقرات الطويلة لفظاً لفظاً، والنقل المكتوب لا يمكن أن يوضح الاختلاف بين التقارير الثلاثة. وعلى هذا الأساس من الأفضل - بالنظر إلى المصادر الرجالية - أن نقول بأن الاختلافات من جهة تنشأ من الخصائص والنواقص الموجودة في النظام التعليمي (من قبيل سقوط بعض المطالب أثناء الإملاء)، كما تنشأ من ناحية أخرى من التحقيقات والتهذيبات الواعية للمدوينين.^١

الشاهد الخارجي على تأريخ روايات الوحي الأول

ذكر غريغور شولر في قسم يحمل عنوان «ملحق: كدمن ومحمد»، أن كلاوس فان سي^٢ - وهو من المتخصصين في الدراسات الإسكندنافية - قد أشار إلى أن أحد آباء الكنيسة واسمه بيد مكرم^٣ (م: ٧٣٥ م) قد ذكر خبراً مماثلاً لأخبار بداية الوحي على النبي في كتاب ألفه سنة ٧٣١ م. تدور القصة حول أخ أمي اسمه كدمن،^٤ حاز على نعمة تمجيد الرب بلسان قومه. إن جزئيات وتفاصيل هذه القصة تشبه «رواية إقرأ»، وحيث أن هذه القصة من هذه الناحية قد حدثت في منام كدمن، فإنها أشبه بتقرير ابن إسحاق منها إلى تقرير الزهري. وكما قال فان سي فإن تبعية هذه القصة للرواية العربية أمر لا يمكن إنكاره، وإن هذا الانتقال يجتمل أن يكون قد حدث في الفترة الزمنية الفاصلة ما بين عامي ٧٢٥ إلى

1. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, pp. 59 - 62.

2. Klaus von See (1927 - 2013).

3. Venerable Bede

4. Caedmon

٧٣٠ للميلاد، أي العقد الأول من القرن الثاني للهجرة، وهي الفترة التي شهدت التعايش السلمي بين المسلمين والمسيحيين في أوروبا. إن اكتشاف فان سي يحظى بأهمية في هذا الموضوع الجدلي فيما يتعلق بالارتباط الأدبي بين أوروبا والشرق، بيد أن أهمية هذا الاكتشاف في تأريخ الرواية مورد البحث تكمن من جهة أنها تثبت أن الرواية على نحو ما ذكرها ابن إسحاق، كانت موجودة ومنتشرة في العالم قبل عقود من التحقيق النهائي للكتاب الذي ألفه بطلب من الخليفة العباسي المعروف بالمنصور. من الواضح أن القصاصين الذين دخلوا إسبانيا مع الفاتحين المسلمين هم الذين قاموا بنشر هذه الرواية في أوروبا المسيحية على نطاق واسع. وعلى هذا الأساس فإن غريغور شولر بالإضافة إلى أسلوب تحليل الإسناد - المتن، قد استفاد حتى من شاهد من خارج التراث الإسلامي لتأريخ الرواية أيضًا.

عبيد بن عمير

إن غريغور شولر من خلال إشارته إلى أن بعض الباحثين قد درسوا الاختلافات الملحوظة بين تقرير الزهري وابن إسحاق، عمد بنفسه إلى شرح وتوضيح هذه الاختلافات مرة أخرى بالتفصيل، ليستنتج في نهاية المطاف أن تقرير ابن إسحاق (LV III) قد اشمل على المزيد من الجزئيات والتفصيلات، وإن الخبر فيه أشبه بالقصة منه إلى الحديث. إن هذا الأمر بالنظر إلى أن الذي ذكر الخبر الأصلي في محفل عام هو أحد القصاصين واسمه عبيد بن عمير، لا يدعو إلى التعجب كثيرًا. بيد أن رغبة الزهري في الاكتفاء بالأصول، قد أدّى إلى أن يتخذ تقريره صورة الحديث بشكل أكبر. وعلى الرغم من ذلك فإنه يؤكد على أن هذين التقريرين على الرغم من الخصائص المتفاوتة والتباين في بعض الجزئيات، إلا أنها يحتويان على خصائص مشتركة مهمة، ومن بينها أن الأجزاء المركبة فيهما، بل وحتى ترتيبها لا سيّما في التقرير الطويل ١ والتقرير الطويل ٣ متشابه.

التقرير الطويل ١: رؤيا النبي / التحنّث / ظهور الملك - إقرأ - خديجة ١ و ٢ - ورقة - التفكير في الانتحار + الأفق (= الفترة).

التقرير الطويل ٣: التحنّث / ظهور الملك - إقرأ - التفكير في الانتحار + الأفق خديجة

٢ - ورقة.

وأما في التقرير الطويل ٢ فإن هناك اختلافًا جادًا في ترتيب المضامين: رؤيا النبي / التحنث / خديجة ١ (زملوني) - التفكير في الانتحار - إقرأ - خديجة ٢ - ورقة.
وفي التقريرين الطويلين ٢ و ٣ كان جواب النبي للملك عبارة عن «ما أقرأ»، وفي التقرير الطويل ١ عبارة عن «ما أنا بقارئ».

بعد إيضاح بعض أوجه الشبه المهمة، يُشير شولر إلى أن ألويس شبرنجر - بالنظر إلى أنواع الشبه أن تقرير ابن إسحاق (LV III) وتقرير الزهري > عروة (LV I, LV II) - قد استنتج أنها ناشئان من مصدر مشترك.^١ وقد ذهب كل من ألويس شبرنجر وغوتيه جوينبول إلى الاعتقاد بأن التقرير الطويل ٣، يحتوي على مخبر أصلي صحيح، وهو عُبيد بن عمير. إن هذا الافتراض يُمكن ألويس شبرنجر من توضيح انتهاء السند إلى عائشة في تقرير الزهري، دون أن يتهم الزهري أو عروة باختلاق الحديث بشكل متعمد. وقد أكد ألويس شبرنجر على أن وهب بن كيسان كان بمقدوره أن يأخذ هذه الرواية بشكل غير مباشر عن عُبيد بن عمير، وأن يأخذها مباشرة عن مولى عروة الذي كانت هذه الرواية متداولة في أسرته. يذهب غريغور شولر إلى القبول باعتبار عُبيد بن عمير بوصفه راويًا أصليًا، ولكنه يرى أنه لا ينبغي مثل ألويس شبرنجر التأكيد كثيرًا على أن يكون وهب بن كيسان هو الناقل عن عروة بن الزبير، بل يمكن أخذ رواية أسرية بوصفها مصدرًا بنظر الاعتبار، بحيث يكون نقل عروة بن الزبير ناشئًا عنها وكذلك نقل وهب بن كيسان أيضًا. وبذلك فإنه يسعى إلى صياغة طريق نقل يكون فيه عُبيد بن عمير هو الحلقة المشتركة، وكان له راويان، وهما: (١) مختلف الأفراد من آل الزبير. (٢) وهب بن كيسان.

وفيما يتعلق ببيان سبب انتهاء تقرير الزهري > عروة إلى عائشة، بينما لا ينتهي تقرير هشام > عروة إلى عائشة، يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن عروة لم يذكر مصدرًا لروايته، وإن الزهري - بعد أن رأى أن أغلب روايات عروة تنتهي إلى عائشة - كان هو الذي

١. وقد قبل هذا الرأي كل من ثيودور نولدكه، وفريدريك شفالي، وزهيلم، وثيودور يونبول. انظر:

Schoeler, *The Biography of Muhammad*, p. 66.

قام بإضافة اسم عائشة إلى هذا السند من عنده، دون أن يقصد بذلك خداع المخاطبين. وفي نهاية المطاف يستنتج غريغور شولر أن التقريرات الطويلة ١ و ٢ و ٣ تقوم على خبر مركّب من عناصر مختلفة قد أعدّها عبّيد بن عمير، وانتقلت من طريق آل الزبير إلى عروة بن الزبير ووهب بن كيسان.^١

إعادة تحرير التقريرات

تقرير عروة بن الزبير

يرى غريغور شولر - بالنظر إلى نقصان التقرير القصير ٣، وخصائص القصص في التقرير الطويل (٣) والتغييرات المقصودة عمداً في التقرير الطويل (٤) أن تقرير الزهري أقرب إلى تقرير عروة بن الزبير من سائر الموارد الأخرى. يذهب شولر إلى الاعتقاد بأن عروة بن الزبير قد عمد بنفسه إلى حذف عناصر القصة من التقرير الأولي، أي: تقرير عبّيد بن عمير، في حين أن وهب بن كيسان لم يعمد إلى حفظ هذه العناصر فحسب، بل وقام بتفصيلها أيضاً. إن غريغور شولر من خلال المقارنة بين مختلف التقريرات، وتعيين الموارد المشتركة في التقريرات التي تحتوي على عروة بن الزبير في سندها، قد تعرّف على هذه المضامين في تقرير عروة: رؤيا النبي - رواية التحنّث - رواية الأفق (رؤية الملك أو سماع صوته الذي يُسميه بالرسول) - رواية خديجة (خوف النبي من كونه مسحوراً أو كاهناً) - القصد إلى الانتحار - طمأنة خديجة للنبي وتهدئة روعه - رواية إقرأ (نزول الوحي في اليقظة على نحو الاحتمال - تكرار الطلب من قبل الملك - امتناع النبي - غطّ النبي من قبل الملك - نزول الوحي في نهاية المطاف) - رواية ورقة.^٢

تقرير الزهري

يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن الاختلافات الواردة في تقريرات الزهري لم تحدث صدفة ولم تكن ناشئة عن مسار النقل، وإنما نشأت عن وعي وقصد. وقد عمد في توضيح

1. Schoeler, *The Biography of Muhammad*, p, 63 – 68.

2. Ibid, pp. 67 – 70.

اختلاف عبارة «ما أقرأ» في التقرير ٢، عن عبارة «ما أنا بقارئ» في التقرير الطويل ١، إلى الإشارة إلى تقرير متأخر أورده البيهقي بسند ليث > عقيل > الزهري > محمد بن نعمان بن بشير، جاء فيه التعبير بـ «ما أنا بقارئ». وهو يعتقد أن هذه الرواية إذا كانت موثقة، فإن الزهري قد روى عن شخص آخر غير عروة بن الزبير، ويحتمل أن يكون الزهري في بعض الموارد قد أحل عبارة محمد بن نعمان «ما أنا بقارئ» محل عبارة عروة بن الزبير «ما أقرأ». وقد عمد غريغور شولر - من خلال الإشارة إلى أن الأزرقى قد نقل رواية عن عبد الله بن مسعود الصنعاني > معمر > الزهري، أجب فيها النبي مرتين عن سؤال الملك قائلًا: «ما أنا بقارئ»، وقال في المرّة الثالثة «ما أقرأ» - إلى طرح هذا الاحتمال، وهو أنه ربما كان الزهري قد نقل ذات مرّة تقريرًا عن مشايخه يشتمل على كلا التعبيرين، وإن كان في أغلب المجالس يذكر عبارة عروة بن الزبير. يذهب غريغور شولر إلى الاعتقاد بأن التقرير الطويل ٢ للزهري هو الأقدم، ويقول بأن التقرير الطويل ١ قد اختلقه الزهري نفسه من خلال التغيير في ترتيب المضامين وحتى إضافة قضية الفترة. والسبب على ما يبدو أن هناك في تلك الفترة اختلافًا حول أول ما نزل من الوحي، ومن ذلك أن هناك - على سبيل المثال - رواية عن يحيى بن أبي كثير (م: ١٢٩ هـ) - المعاصر للزهري - تم فيها اعتبار سورة المدثر هي السورة الأولى. وفي ردّة فعل من الزهري على هذا الرأي عمد إلى صياغة التقرير الطويل ١ تم فيه اعتبار سورة المدثر بوصفها أول الوحي بعد الفترة، لا أنها أول الوحي على الإطلاق.^١

النموذج الأصلي المحتمل: تقرير عبيد بن عمير

كما سبق أن أشرنا فإن غريغور شولر يعتبر رواية عبيد بن عمير (م: ٦٨ هـ) هي المنشأ لتقرير وهب بن كيسان وكذلك عروة بن الزبير، وي طرح في الحد الأدنى عدّة فرضيات في هذا الشأن، وذلك على النحو الآتي:

١. تمّ في روايته تحديد الآيات من ١ - ٥ من سورة العلق بوصفها أول الآيات نزولًا بشكل صريح. ويتمّ تأييد هذه النقطة برواية نقلها ابن أبي شيبه، والبلاذري، وابن سعد،

والطبري بسند عن عبيد بن عمير وعبد الرزاق بسند مختلف قليلاً عن عبيد.
 ٢. إن رواية عبيد بن عمير قصة طويلة ومركبة؛ إذ كان من المتوقع من القصاصين أن يسردوا قصة تفصيلية ومثيرة ومحبوكة السبك لإرضاء السامعين.
 ٣. إن العناصر القصصية الموجودة في تقرير ابن إسحاق عن وهب بن كيسان (إذا ما استثنينا القليل من البقايا فإن سائر الموارد التي لا توجد في متن الزهري، يحتمل أن تكون قد تمّ تنقيحها بواسطة عروة بن الزبير)، مأخوذة من تحرير عبيد بن عمير.
 وفي الجواب عن السؤال القائل: هل كان عبيد بن عمير هو من اختلق هذه الرواية؟ قال غريغور شورل: إذا كان خبر عروة - حول ما إذا كان عبيد قد نقل هذه الرواية في بلاط عبد الله بن الزبير - صحيحاً، فحيث أن مخاطبيه كانوا مطلعين على الأمر، كان بمقدوره أن يضيف إلى الرواية بعض الفروع والتشعبات، ولكنه لم يكن يستطيع أن يعمل على تحريف الحقيقة بشكل جوهري.¹

النتيجة

في ضوء الأبحاث المتقدمة، يمكن القول: إن أسلوب التحليل السندي - المتني من أدق أساليب تقييم الروايات من بين مختلف أساليب تأرّخة الروايات. إن المستشرقين من خلال مشاهدة نواقص أسلوب التحليل المتني البحث، وأسلوب التحليل السندي البحث، عمدوا إلى التركيب بين هذين الأسلوبين للتأرّخة على أساس التحليل السندي - المتني. وفي تطبيق هذا الأسلوب، يجب العمل أولاً على تقييم الرواية على أساس معايير نقد المتن الإسلامي؛ إذ من الممكن على ما يبدو أن يكون النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام هم الحلقة المشتركة في الرواية التي تمّ إحراز اختلاقها من قبل المسلمين، في حين أن الرواية لم تصدر عنهم حقاً. وفي هذه الصورة يمكن لتأرّخة الرواية أن يضع بأيدينا معلومات حول زمان ومكان الاختلاق ومن هم المختلقون وما هي دوافعهم إلى الاختلاق. إذا كانت الرواية من الناحية الكلامية صحيحة، فسوف يمكن الحصول - من خلال تأرّختها - على معلومات بشأن

1. Ibid, pp. 73 - 74.

كيفية انتشارها في مختلف الأقطار، وما هي العناصر الأصلية لنشرها، وكذلك التحولات التي طرأت على المتن عبر الزمن، ومن هم الذين تسببوا في ذلك.

في التأرخة على أساس السند تعدّ الحلقة المشتركة في سند الرواية، عبارة عن الراوي الأقدم في سلسلة سند الرواية، والذي ينقل الرواية عنه راويان أو أكثر، ولا بد من الالتفات فيما إذا كان عدد رواة الحلقات المشتركة قليلاً يُحتمل - بطبيعة الحال - أن تكون الحلقة المشتركة ظاهرية، وأنها قد ظهرت بفعل الاختلاق أو التحريف والتصحيف. إن الحلقة المشتركة تثبت وجود الرواية في عصرها. ويمكن للحلقة المشتركة أن تكون هي قائل الرواية والراوي ونشرها أو اختلاقها. بعد تشخيص الحلقة المشتركة يجب تحديد المروي عنه ورواته، لكي تتضح كيفية ارتباطهم وإمكان أخذهم الرواية من بعضهم وزمان ومكان نشاطهم. وبذلك يتمّ تحديد ما إذا كانت الحلقة المشتركة ظاهرية أو أصلية.

إن الحلقات المشتركة الفرعية، عبارة عن رواة في سلسلة سند الروايات، حيث يكون لها راويان أو أكثر، وقد جاؤوا بعد الحلقة المشتركة الأصلية للرواية. كما يجب في تعيين الحلقات المشتركة الفرعية تحديد ارتباطهم بالمروي عنه ورواتهم. والحلقة المشتركة المعكوسة عبارة عن الراوي الذي ينقل الرواية عن مرويين عنهما أو أكثر، وكلما كانت الأسانيد والمتون المنقولة عنه مختلفة، كان هذا الأمر سبباً للمزيد من الاطمئنان بوثاقته؛ إذ من خلال امتلاك تقرير واحد عن الرواية، لا تكون هناك لديه حاجة إلى اختلاق تقارير أخرى.

في تأرخة الروايات على أساس التحليل السندي - المتني، بعد التحليل السندي للرواية وتشخيص حلقاتها المشتركة، يتمّ العمل - من خلال مقارنة المتون المنقولة عن الحلقات المشتركة للرواية - بحث نقاط تشابه هذه المتون، لكي يتضح ما إذا كان رواتها قد نسبوا إليها متناً واحداً تقريباً أم لا؟ وكلما تمّ تشخيص تقريرين أو أكثر منسوبة إلى الحلقة المشتركة، فسوف يتمّ طرح ثلاثة احتمالات، على النحو الآتي:

١. أن تكون الحلقة المشتركة عبارة عن الراوي أو المختلق لعدة تقارير مختلفة عن هذه

الرواية حقيقة.

٢. إن بعض رواته كانوا هم السبب في حدوث هذه التغييرات.

٣. أن يكون انتساب أحد هذه التقارير أو جميعها إليه مختلفاً.
وهذا الاحتمال الأخير يكون هو الأقوى في الموارد التي يكون عدد رواة الحلقة المشتركة اثنين أو ثلاثة مرتبطين ببعضهم أو غير موثقين.
إن الخصائص الواردة في متون حلقة مشتركة أصلية أو فرعية واحدة فقط، تكون من إضافات هذه الحلقة المشتركة إلى الرواية. فإذا لم ترد الخصوصية إلا في واحد من تقارير رواية ما، لم تكن هذه الخصوصية أصيلة، وإنما هي من إضافات أحد الرواة.

الفصل الرابع

تأريخ رواية «من كذب»

إن من بين الروايات النبوية المشهورة رواية التوعد بالعقاب على من تعمّد الكذب على رسول الله ﷺ، وتحظى هذه الرواية بأهمية بالغة من قبل الشيعة وأهل السنة، الأمر الذي أدّى إلى زيادة نقلها في المصادر الشيعية والسنية^١ وعمد أكثر المؤلفين الذين ألفوا كتباً حول الروايات الموضوعية والمختلقة والضعيفة، إلى الاستدلال بهذه الرواية لإثبات وجود الروايات المختلقة والموضوعية، وبيان أهمية كتبهم التي ألفوها في هذا الشأن. وقد ذهب جميع العلماء المسلمون تقريباً إلى القول بأن هذه الرواية معتبرة، وذهب الكثير منهم إلى القول بتواترها.^٢ لقد عمد الطبراني (م: ٣٦٠ هـ) - وهو من كبار المحدثين من أهل السنة في القرن الرابع للهجرة - إلى تأليف كتاب جمع فيه الطرق المتعددة لمختلف تقارير هذه الرواية، ورواها عن ستين شخصاً من الصحابة.^٣ وقد نقل النووي (م: ٦٧٦ هـ) - شارح

١. لقد ورد نقل هذه الرواية في الكثير من المصادر الشيعية، ولكن حيث أن مصادرنا الإحصائية تقتصر على مصادر القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، فإننا في هذه المقالة سوف نحجم عن ذكر أكثر المصادر الشيعية. وإن بعض المصادر الشيعية التي تشتمل على هذه الرواية عبارة عن: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٦٢؛ النعماني، الغيبة، ص ٨١؛ الشيخ الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ج ٤، ص ٣٦٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ؛ الشيخ الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢١٢؛ ابن شعبة الحراني، تحف العقول، ص ١٩٣؛ الشيخ المفيد، الإرشاد، ج ١، ص ١٢٣؛ السيد المرتضى، الأمالي، ج ١، ص ١٣٧؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، ص ٢٢٧، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٤١٤ هـ؛ الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص ٤٤٠.

٢. تقي زاده، «تأملی در حدیث نبوی «من کذب علیّ متعمداً» (تأمل حول الحديث النبوي «من كذب عليّ متعمداً»)، مطالعات اسلامي: علوم قرآن و حدیث، العدد المتوالي: ٣ / ٨١، ١٣٨٧ هـ.ش.

٣. لقد عمد الطبراني في كتابه (طرق حديث من كذب عليّ) إلى ذكر رواية أو عدد من الروايات عن هؤلاء الأشخاص المذكورين في كتابه. (الطبراني، سليمان بن أحمد، طرق حديث من كذب عليّ، تحقيق: محمد حسن الغفاري، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ١٤١٧ هـ).

صحيح مسلم - عدّة أقوال حول عدد رواة حديث (من كذب علي)، وذلك على النحو الآتي: في حدود أربعين شخصاً، وستون صحابياً، وسبعة وثمانون شخصاً، واثنان وستون صحابياً، ومثني شخص. ^١ وقد تمّ نقل هذه الروايات في ٣٢ مصدرًا روائياً في القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، عن ٢٨ صحابياً، وأربعة من التابعين، والإمام الصادق عليه السلام، بـ (١٢٢) متناً، و(٢٠٦) سنداً.

وعلى الرغم من كثرة نقل هذه الرواية واعتبارها الكبير عند علماء المسلمين، ذهب بعض المستشرقين - ومن بينهم إجناتس جولدتسيهر وغوتيه جوينبول - كما سبق أن ذكرنا في الفصل السابق، إلى القول بأن هذه الرواية مختلفة وفاقدة للاعتبار. وفي هذا الفصل بعد جمع التقريرات والطرق المختلفة لهذه الرواية من مصادر القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، لغرض البحث الدقيق لمختلف متون الرواية، سوف نعمل على تحليل محتواها، ثم نعمل بعد ذلك على تأريخها بثلاثة أساليب، وهي:

١. أسلوب التأريخ على أساس العثور على الرواية في أقدم المصادر.
 ٢. أسلوب التأريخ على أساس التحليل السندي والحلقة المشتركة.
 ٣. أسلوب التأريخ على أساس التحليل السندي - المتني.
- وذلك بغية تحديد المنشأ الزمني والمكاني لهذه الرواية، ونشرها ومسار تطورها المتني عبر الزمن.

تحليل المحتوى

إن تحليل المحتوى أسلوب لجمع المعلومات في العلوم الاجتماعية، حيث يتمّ الوصول - من خلال توصيف وتقييم المتن وعلى أساس الخصائص البارزة له - إلى نتيجة حول علاقات الظهور والتبلور، ومراد الكاتب، وتأثير الخطاب على المخاطب أو على الأحوال الاجتماعية. ^٢ يتمّ في هذا الأسلوب دراسة مجموع المتن بهدف تبويب العناصر المفهومية في الخطاب، وأعداد

١. النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١، ص ٦٨.

٢. اتسلندر، روش های تجرّبی تحقیق اجتماعی (الأساليب التجريبية للتحقيق الاجتماعي)، ص ٦٤ - ٦٨.

النتائج المترتبة عليها، وحضور أو غياب الوحدات المفهومية، ويتم بواسطة الأرقام والنسب المثوية رفع الخطوات الأولى للتفسير على أساس الأصول العلمية والمنطقية.^١ إن هدف المحقق في تحليل المحتوى من توصيف وتفسير المتن، استنباط وكشف أبعاد من الحقائق والأوضاع الاجتماعية، أو بعبارة أخرى: شرائط إنتاج المتون التي يتم العمل على تحليلها.^٢

يتم العمل في هذا الفصل - لغرض التحليل المتني للروايات - على الاستفادة من أسلوب تحليل المحتوى؛ بأن يتم العمل أولاً على بحث متون الروايات، وتشخيص مقولاتها (موضوعاتها الأصلية)، ثم يتم العمل على تعيين المقولات الفرعية (الموضوعات الفرعية الواقعة في ذيل المقولات، وبعد ذلك يتم العمل على تشخيص رموز (الموضوعات الأكثر فرعية أو الكلمات المفتاحية)، وفي الختام نرسم جدولاً بيانياً ويتم تشخيص الرموز الموجودة في كل رواية في هذا الجدول. وحيث أن ذكر الرموز والمفاتيح في الجدول يؤدي إلى تضخم حجم الجدول، سوف نشير إلى المفاتيح والرموز بالحروف اللاتينية، وذلك بأن نستعمل حرفاً لاتينياً بوصفه معرفاً للمقولات الفرعية، ويتم تشخيص هذه المقولات الفرعية من خلال إضافة الأس إلى ذلك الحرف. إن قالب الجدول على النحو الآتي، بأن يتم ذكر مقولات الرواية في الطبقة العليا منه، وتأتي المقولات الفرعية في الطبقة اللاحقة. ثم في الطبقة التالية ترد أسماء المصادر المشتمة على الرواية بحسب الترتيب الزمني، واسم راوي الحديث عن النبي الأكرم ﷺ، وفي العمود اللاحق يتم ذكر معرف المفاتيح والرموز الموجودة في كل رواية.^٣ إن رسم هذا الجدول يسمح لنا بأن ندرك بيسر عدد الروايات في كل مصدر، ومن هم رواتها، وبأي مقولات أصلية ومقولات فرعية وما هي رموز ومفاتيح ذكرها. كما يمكن لنا أن نلاحظ ببساطة ما هي التغيرات المتتالية التي تعرضت لها الرواية في

١. باردن، لورنس، تحليل محتوا (تحليل المحتوى)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: مليحة آشتياني؛ محمد يميني دوزي

سرخايب، ص ٣٧، انتشارات دانشگاه شهيد بهشتي، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

٢. للمزيد من الاطلاع، انظر: باردن، تحليل محتوا (تحليل المحتوى)، ص ٨ و ١٨ و ٤١؛ اتسلندر، بيتر، روش های

تجربى تحقيق اجتماعى (الأساليب التجريبية للتحقيق الاجتماعي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بيجن كاظم زاده،

ص ٦٥، انتشارات آستان قدس رضوي، طهران، ١٣٧١ هـ.ش.

٣. إن ترتيب روايات كل مصدر في الجدول يقوم على أساس ترتيب ذكر الروايات في كل مصدر.

مختلف المصادر من قبل رواة متعددين أو من قبل راو واحد. تتمّ الاستفادة في هذا الجدول من التأرّخة على أساس العثور على الرواية في أقدم المصادر، والتحليل السندي - المتني، وبذلك يتمّ العمل على بحث متون الروايات بشكل دقيق.

إن تحليل محتوى روايات النهي عن الكذب على رسول الله ﷺ، يثبت أن هناك في الروايات المذكورة مقولتان، أو بعبارة أخرى يوجد فيها موضوعان أصليان، حيث يشتمل كل واحد منهما على عدّة مقولات فرعية (موضوع فرعي)، إن هذه الموضوعات الفرعية بدورها تحتوي على مفاتيح ورموز خاصة (موضوعات أكثر فرعية):

المقولة الأولى: فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية، مع المقولات الفرعية:

(أ) فضاء صدور الرواية = A، مع رموز: كذب شخص على رسول الله ﷺ = A¹، نهى النبي الأكرم ﷺ عن الادعاء الكاذب بالنسب إلى أب أو شخص = A²، نهى النبي ﷺ عن كتابة الحديث = A³، نهى النبي عن النياحة على شخص من الأنصار = A⁴، في ضمن خطبة في عيد الأضحى = A⁵، في عهد أو خطبة في حجة الوداع = A⁶.

(ب) فضاء استناد الصحابة إلى الرواية = B، مع رموز: إثبات وجود الأحاديث المختلفة B¹ = علة عدم نقل الرواية عن النبي ﷺ = B²، التأكيد على صحّة روايته عن النبي ﷺ = B³، اتهام شخص بالكذب = B⁴.

المقولة الثانية: أصل الرواية مع مقولات فرعية:

(أ) القسم التمهيدي = C، مع رموز: النهي عن الكذب على الآخرين = C¹، الأمر بإبلاغ تعاليم النبي ﷺ إلى الآخرين = C²، النهي عن كتابة الحديث = C³، الوصية بالقرآن = C⁴، التأكيد على رواية الحديث الصحيح عنه = C⁵، النهي عن الإكثار في النقل عن النبي ﷺ = C⁶؛ الإذن بنقل الحديث عن بني إسرائيل = C⁷، توقع السؤال من الصحابة حول أحاديث النبي ﷺ = C⁸، التنبؤ بانتصار المسلمين = C⁹، إعلان عن خبر عدم إمكان تجسّم الشيطان في النوم على صورة النبي ﷺ = C¹⁰، الأمر بالتسمية باسمه = C¹¹.

(ب) النهي عن الكذب على النبي ﷺ = D، مع رموز: من كذب عليّ متعمداً = D¹؛ من تعمد عليّ كذباً = D²؛ من كذب عليّ كذبة متعمداً = D³؛ من كذب عليّ / إن الذي يكذب

علي = D^4 ؛ من كذب / قال عليّ ما لم أقل = D^5 ؛ لا تكذبوا عليّ = D^6 ، من قال عليّ ما لم أقل متعمداً = D^7 ، إن كذبا عليّ ليس ككذب أحدكم = D^8 ، من حدّث عني كذبا = D^9 ، من افتري علي كذبا = D^{10} ، من روى عني حديثاً / حدّث بحديث وهو يرى أنه كذب = D^{11} .

ج) حال الذي يكذب على النبي ﷺ = E ، مع رموز: أكذب الكاذبين = E^1 ؛ أحد الكاذبين = E^2 ؛ أحد الكاذبين = E^3 .

د) عقوبة الكذب على النبي ﷺ = F ، مع رموز: فليتبوأ مقعده من / في النار = F^1 ؛ فليتبوأ مقعده من جهنم = F^2 ؛ فليتبوأ مضجعا من النار = F^3 ؛ فليتلمس لجنبه مضجعا من النار = F^4 ؛ فليتبوأ / بيني له بيت في النار = F^5 ؛ يلج / يولج النار = F^6 ؛ فليتبوأ بيتاً من جهنم = F^7 ؛ فإن له بيتاً في النار = F^8 ؛ فهو في النار = F^9 ؛ فليتبوأ مضجعا من جهنم = F^{10} ؛ لم يرح رائحة الجنة = F^{11} ؛ وقى الشفاعة = F^{12} ، كلف أن يعقد شعيرة وإلا عذب = F^{12} .

و) القسم الأخير = G ، مع رموز: رواية حول قصد عدم إعطاء حق الزوجة وطرف المعاملة = G^1 ، رواية حول حقيقة رؤيا الشخص الصالح = G^2 ، النهي عن تفسير القرآن بدون العلم / بالرأي = G^3 ، النهي عن نصره الباطل = G^4 ، النهي عن شرب الخمر = G^5 ، تحريم لبس الثوب الحرير = G^6 ، النهي عن النياحة = G^7 ، خبر حول وضع الصحابة في القيامة = G^8 .

جدول تحليل المحتوى (رواية من كذب)

اصل الرواية				فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية					
القسم النهائي	عقوبة الكذب على النبي ﷺ	حال المفترى على النبي ﷺ	النهي عن الكذب على النبي ﷺ	القسم التمهيدي	فضاء الاستناد إلى الرواية	فضاء صدور الرواية	الراوي عن النبي ﷺ	المصدر	التسلسل
	F ¹		D ¹		B ¹		امام علي ؑ	كتاب سليم	١
	F ⁵		D ⁴				ابو سعيد خُدري	جامع معمر	٢
	F ¹		D ¹	C ²			حسن بصرى	"	٣
	F ¹		D ¹			A ¹	سعيد بن جبير	"	٤
G ⁵	F ⁷ /F ¹⁰		D ¹				قيس بن سعد	جامع ابن وهب	٥
	F ¹		D ⁵				ابو هريرة	الرسالة شافعي	٦
	F ⁵		D ⁴				ابن عمر	"	٧
	F ⁴		D ⁴		B ²		ابو قتادة	"	٨
			D ⁶	C ² /C ⁷			ابو هريرة	"	٩
	F ¹		D ⁵		B ²		عثمان	مسند طيالسي	١٠
	F ⁶		D ⁶				الامام علي ؑ	"	١١
	F ¹		D ⁵		B ²		زبير	"	١٢
	F ¹		D ¹				ابن مسعود	"	١٣
	F ¹		D ¹				"	"	١٤
		E ²	D ¹¹				مغيرة بن شعبة	"	١٥
		E ²	D ¹¹				سَمُرَة	"	١٦
	F ¹		D ¹				انس	"	١٧

اصل الرواية				فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية					
القسم النهائي	عقوبة الكذب على النبي ﷺ	حال المفترى على النبي ﷺ	النهي عن الكذب على النبي ﷺ	القسم التمهيدي	فضاء الاستناد إلى الرواية	فضاء صدور الرواية	الراوي عن النبي ﷺ	المصدر	التسلسل
	F ¹		D ¹				ابوهريرة	"	١٨
	F ⁷		D ⁵		B ³		عُقْبَةُ بن عامر	جزء اشيب	١٩
G ¹	F ¹³		D ¹		B ²		صهيب	مصنف صَنَعَانِي	٢٠
	F ¹		D ¹	C ² /C ⁷			عبدالله بن عمرو	تفسير صَنَعَانِي	٢١
			D ⁶	C ² /C ⁷			ابوهريرة	مسند حميدي	٢٢
	F ¹		D ¹				"	"	٢٣
	F ¹		D ¹		B ⁴		عمار	المعيار والموازنة	٢٤
	F ¹		D ¹				بلا سند	غريب الحديث ابن سلام	٢٥
	F ¹		D ⁴		B ²		زبير	طبقات الكبرى	٢٦
		E ³	D ¹¹				سَمْرَةَ	مسند ابن جعد	٢٧
	F ¹		D ¹				انس	"	٢٨
		E ³	D ¹¹				مغيرة بن شعبة	"	٢٩
	F ¹		D ¹				انس	"	٣٠
	F ¹		D ⁴		B ³		ابوسعيد خُدري	"	٣١
		E ³	D ¹¹				الامام علي عليه السلام	مصنف ابن ابي شيبة	٣٢
	F ¹		D ¹				انس	"	٣٣

اصل الرواية				فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية					
القسم النهائي	عقوبة الكذب على النبي ﷺ	حال المفترى على النبي ﷺ	النهي عن الكذب على النبي ﷺ	القسم التمهيدي	فضاء الاستناد إلى الرواية	فضاء صدور الرواية	الراوي عن النبي ﷺ	المصدر	التسلسل
	F ¹		D ¹				عبدالله بن عمرو	"	٣٤
	F ¹		D ¹		B ²		زبير	"	٣٥
	F ¹		D ¹		B ⁴		خالد بن عرْفُطَة	"	٣٦
	F ¹		D ⁵	C ⁵ /C ⁶			ابوقَتادة	"	٣٧
	F ¹		D ⁷	C ⁵ /C ⁶			"	"	٣٨
	F ¹		D ¹				ابوسعيد الخُدري	"	٣٩
	F ¹		D ¹				"	"	٤٠
	F ¹		D ⁵				ابوهريرة	"	٤١
	F ¹		D ⁴	C ⁸			رجل	"	٤٢
	F ¹		D ¹				جابر	"	٤٣
	F ¹		D ¹				انس	"	٤٤
	F ¹		D ¹				ابن عباس	"	٤٥
	F ¹		D ⁴ /D ⁸				مغيرة بن شعبة	"	٤٦
	F ¹		D ¹				زيد بن ارقم	"	٤٧
G ²	F ¹		D ¹		B ³		ابوهريرة	مسند ابن راهويه	٤٨
	F ⁹		D ⁴		B ²		عمر	مسند ابن حنبل	٤٩
	F ⁵		D ²				عثمان	"	٥٠

اصل الرواية				فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية					
القسم النهائي	عقوبة الكذب على النبي ﷺ	حال المفترى على النبي ﷺ	النهي عن الكذب على النبي ﷺ	القسم التمهيدي	فضاء الاستناد إلى الرواية	فضاء صدور الرواية	الراوي عن النبي ﷺ	المصدر	التسلسل
	F ¹		D ¹				الامام علي عليه السلام	"	٥١
		E ¹	D ¹¹				"	"	٥٢
	F ¹		D ¹				"	"	٥٣
	F ¹		D ⁴		B ²		زبير	"	٥٤
	F ¹		D ¹	C ⁵			ابن عباس	"	٥٥
G ³	F ¹		D ¹	C ⁵			"	"	٥٦
	F ¹		D ¹	C ⁹			ابن مسعود	"	٥٧
G ⁴	F ¹		D ¹	C ⁹			"	"	٥٨
	F ²		D ¹				"	"	٥٩
	F ¹		D ¹	C ¹		A ²	عبدالله بن عمرو	"	٦٠
	F ¹		D ¹	C ² /C ⁷			"	"	٦١
	F ¹		D ¹	C ¹⁰			ابو هريرة	"	٦٢
	F ¹		D ¹	C ² /C ³ /C ⁷		A ³	"	"	٦٣
	F ¹		D ¹	C ² /C ³			ابو سعيد الخدري	"	٦٤
	F ⁸		D ¹				"	"	٦٥
	F ¹		D ¹				"	"	٦٦
	F ¹		D ¹ /D ⁶	C ² /C ⁷			"	"	٦٧
	F ¹		D ¹ /D ⁶	C ² /C ³ /C ⁷			"	"	٦٨

اصل الرواية				فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية					
القسم النهائي	عقوبة الكذب على النبي ﷺ	حال المفترى على النبي ﷺ	النهي عن الكذب على النبي ﷺ	القسم التمهيدي	فضاء الاستناد إلى الرواية	فضاء صدور الرواية	الراوي عن النبي ﷺ	المصدر	التسلسل
	F ¹		D ¹				انس	"	٦٩
	F ¹		D ¹				"	"	٧٠
	F ¹		D ¹				"	"	٧١
	F ¹		D ¹		B ²		"	"	٧٢
	F ¹		D ¹ /D ⁴				"	"	٧٣
	F ¹		D ¹				"	"	٧٤
	F ¹		D ¹				"	"	٧٥
	F ¹		D ¹				"	"	٧٦
	F ¹		D ¹				"	"	٧٧
	F ¹		D ¹				جابر	"	٧٨
G ⁵	F ³ /F ⁷		D ³		B ³		قيس بن سعد	"	٧٩
	F ¹		D ¹				سلمة بن اكوع	"	٨٠
	F ¹		D ¹				معاوية بن ابي سفيان	"	٨١
G ⁶	F ¹		D ¹		B ³		عُقْبَةَ بن عامر	"	٨٢
G ⁷	F ¹		D ¹ /D ⁸		B ³		مغيرة بن شعبة	"	٨٣
G ⁷	F ¹		D ¹ /D ⁸		B ³	A ⁴	"	"	٨٤
	F ²		D ¹		B ³		زيد بن ارقم	"	٨٥
	F ²		D ¹		B ⁴		خالد بن عُرْفُطَةَ	"	٨٦

اصل الرواية				فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية					
القسم النهائي	عقوبة الكذب على النبي ﷺ	حال المفترى على النبي ﷺ	النهي عن الكذب على النبي ﷺ	القسم التمهيدي	فضاء الاستناد إلى الرواية	فضاء صدور الرواية	الراوي عن النبي ﷺ	المصدر	التسلسل
	F ¹		D ⁹				زبير	سنن الدارمي	٨٧
	F ¹		D ¹				يعلى بن مرة	"	٨٨
	F ¹		D ⁷	C ⁵ /C ⁶			ابوقتاده	"	٨٩
	F ¹		D ²		B ²		انس	صحيح بخاري	٩٠
	F ¹		D ⁵				سلمة بن اكونع	"	٩١
	F ¹		D ¹	C ¹⁰ /C ¹¹			ابوهريرة	"	٩٢
G ⁷	F ¹		D ¹ /D ⁸				مغيرة بن شعبة	"	٩٣
			D ¹	C ¹			عايشة	تاريخ كبير بخاري	٩٤
			D ⁴				ابوهريرة	"	٩٥
	F ¹¹		D ⁴	C ¹			اوس بن اوس	"	٩٦
	F ¹²		D ⁴				انس	"	٩٧
	F ¹		D ¹		B ⁴		عمار	"	٩٨
G ⁵	F ⁵		D ³				قيس بن سعد	فتوح مصر و اخبارها	٩٩
	F ¹ /F ⁵		D ¹⁰				مالك بن عبادة	"	١٠٠
	F ² /F ⁷		D ¹⁰	C ⁴ /C ⁵ /C ⁸		A ⁶	"	"	١٠١
	F ¹		D ¹				بلا سند	الايضاح	١٠٢

اصل الرواية				فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية					
القسم النهائي	عقوبة الكذب على النبي ﷺ	حال المفترى على النبي ﷺ	النهي عن الكذب على النبي ﷺ	القسم التمهيدي	فضاء الاستناد إلى الرواية	فضاء صدور الرواية	الراوي عن النبي ﷺ	المصدر	التسلسل
	F ¹		D ²		B ²		انس	صحيح مسلم	١٠٣
	F ¹		D ¹ /D ⁸				مغيرة بن شعبة	"	١٠٤
	F ¹		D ¹				"	"	١٠٥
	F ¹		D ¹	C ² /C ³			ابوسعيد خُدري	"	١٠٦
	F ⁶		D ⁶				الامام علي	سنن ابن ماجه	١٠٧
	F ¹		D ⁵				ابوهريرة	"	١٠٨
		E ³	D ¹¹				الامام علي ؑ	"	١٠٩
	F ¹		D ⁵				الامام الصادق ؑ	محاسن	١١٠
	F ¹		D ¹		B ²		زبير	سنن ابوداود	١١١
	F ¹		D ¹				بلا سند	تأويل مختلف الحديث	١١٢
	F ⁵		D ¹				انس	سنن الترمذي	١١٣
G ³	F ¹		D ¹	C ⁵			ابن عباس	"	١١٤
	F ¹		D ¹		B ³		امام علي ؑ	"	١١٥
	F ¹		D ¹	C ² /C ⁷			عبدالله بن عمرو	العمر و الشيب	١١٦
	F ¹		D ¹				طلحه	غريب الحديث حربي	١١٧
	F ²		D ⁵	C ⁴ /C ⁵ /C ⁸		A ⁶	مالك بن عبادة	الآحاد والمثاني	١١٨

اصل الرواية				فضاء الصدور والاستناد إلى الرواية					
القسم النهائي	عقوبة الكذب على النبي ﷺ	حال المفترى على النبي ﷺ	النهي عن الكذب على النبي ﷺ	القسم التمهيدي	فضاء الاستناد إلى الرواية	فضاء صدور الرواية	الراوي عن النبي ﷺ	المصدر	التسلسل
	F ¹		D ¹	C ⁸			رجل	"	١١٩
G ⁸	F ¹		D ¹	C ⁸		A ⁵	رجل	"	١٢٠
	F ¹		D ²				انس	سنن الكبرى نَسَائِي	١٢١
G ⁶	F ¹		D ³		B ³		عُقْبَةُ بنِ عامر	"	١٢٢

التأريخ

عمدنا في القسم السابق إلى تحليل مضمون روايات «من كذب»، وفي هذا القسم سوف نعمل على تأريخ هذه الروايات بمختلف الأساليب.

العثور على الروايات في أقدم المصادر

تمّ نقل روايات «من كذب» ب (١٢٢) متناً، و (٢٠٦) سنداً، في (٣٢) مصدرًا روائياً من مصادر القرون الإسلامية الثلاثة الأولى؛ ثلاثة منها مصادر شيعية، وهي: (كتاب سليم، وكتاب الإيضاح، وكتاب المحاسن)، وسائر المصادر الأخرى، من مصادر أهل السنة.

إن المصدر الأقدم لهذه الرواية هو كتاب سليم بن قيس (م: القرن الهجري الأول).^١ هناك تقرير لسليم بن قيس عن الإمام علي عليه السلام يحتوي على كلتا المقولتين من الرواية، بيد أنها

١. هناك شكوك في صحّة نسبة هذا الكتاب إلى سليم بن قيس. (انظر: السيد الخوئي، أبو القاسم، معجم الرجال،

في المقولة الأولى تشتمل على مجرّد المقولة الفرعية لفضاء الاستناد إلى الرواية برمز (إثبات وجود الأحاديث المختلفة = B^1) فقط، وفي المقولة الثانية على مقولتين فرعيتين، وهما الكذب على رسول الله ﷺ، وجزاء الكذب.^٢

المصدر الثاني: الجامع لمعمر بن راشد (م: ١٥١ هـ)؛ حيث احتوى على ثلاثة تقارير؛ واحد بسند متصل عن أبي سعيد الخدري، وتقريران بسندين منقطعين؛ أحدهما عن سعيد بن جبير، والآخر عن الحسن البصري في باب (الكذب على النبي ﷺ). إن تقرير أبي سعيد الخدري والحسن البصري، يشتملان على المقولة الثانية من الرواية فقط، وفي تقرير الحسن تمت إضافة المقولة الفرعية للجزء التمهيدي برمز (الأمر بإبلاغ تعاليم شخص (النبي ﷺ)) إلى الآخرين = C^2)، وفي تقرير سعيد بن جبير، تمت إضافة المقولة الفرعية لفضاء صدور الرواية برمز (كذب شخص على النبي ﷺ = A^1) أيضاً، وهو الوارد في هذا التقرير فقط.^٣

المصدر الثالث: الجامع لابن وهب (م: ١٩٧ هـ)، وهو تقرير عن قيس بن سعد مذكور في كتاب الأشربة منه. وفي هذا التقرير وردت لأول مرة المقولة الفرعية للقسم الأخير من الرواية برمز (النهي عن شرب الخمر = G^5).

وفي الرسالة للشافعي (م: ٢٠٤ هـ)، هناك أربعة تقارير؛ تقرير واحد عن أبي قتادة، وتقريران عن أبي هريرة، وتقرير واحد عن ابن عمر. ولم ينقل عن أيّ واحد من مراجع هذه الرواية تقرير في المصادر السابقة، وقد ورد رمز (علة عدم نقل الرواية عن النبي ﷺ = B^2) أول مرة في هذا المصدر في تقرير أبي قتادة، ورمز (إجازة نقل الحديث عن بني إسرائيل = C^7) في تقرير لأبي هريرة.

المصدر التالي؛ مسند الطيالسي (م: ٢٠٤ هـ) بتسع تقارير: تقرير عن الإمام علي عليه السلام، وتقريران عن ابن مسعود، وتقرير عن عثمان، وتقرير عن الزبير، وتقرير عن المغيرة بن شعبة، وتقرير عن أبي هريرة، وتقرير عن سمرة، وتقرير عن أنس. وهذا هو المصدر الأول

١. الجدول، ح ١.

٢. ورد هذا التقرير في نهج البلاغة أيضاً.

٣. الجدول، ح ٢ - ٤.

الذي ينقل تقارير عن ابن مسعود، وعثمان، والزبير، والمغيرة، وسمرة، وأنس. وفي تقرير المغيرة وسمرة ورد برمز (وضع المفتري على النبي ﷺ = E) لأول مرة. وفي المصدر السادس: جزء الأشيب البغدادي (م: ٢٠٩ هـ)، أول من ذكر تقريراً عن عقبة بن عامر، وجاء برمز (التأكيد على صحة الرواية عن النبي ﷺ = B³) لأول مرة في هذا التقرير. وفي المصدر اللاحق، مصنف الصنعاني (م: ٢١١ هـ) هناك أربعة تقارير: ثلاثة تقارير في باب (الكذب على النبي ﷺ)، عن أبي سعيد الخدري، وسعيد بن جبير، والحسن البصري، وقد وردت في الجامع لمعمر، وتقرير عن صهيب بن سنان في باب (الرجل يتزوج المرأة لا ينوي أن يؤدّي صداقها)، حيث يشتمل على رمز (رواية حول قصد عدم إعطاء الزوجة حقها وطرف المعاملة = G¹). وقد ورد هذا الرمز في هذا التقرير فقط. وفي المصدر الثامن: تفسير الصنعاني، ورد ذكر تقرير عن عبد الله بن عمرو بن العاص في هامش قوله تعالى «لأنذركم به ومن بلغ»^١. إن هذا هو المصدر الأول الذي ينقل رواية «من كذب» عن عبد الله بن عمرو.

الحميدي (م: ٢١٩ هـ)، ذكر بدوره في المسند تقريرين عن أبي هريرة. في المصدر العاشر: المعيار والموازنة، ذكر أبو جعفر الإسكافي (م: ٢٢٠ هـ) تقريرين بلا سند، أحدهما عن الإمام علي عليه السلام، على هامش عنوان (كلامه عليه السلام حول سبب اختلاف الأحاديث الواردة عن رسول الله وأن المعتمد منها هو ما يرويه هو عن رسول الله ﷺ، وأما ما يرويه غيره فلا بد من التثبت فيه والتماس قرينة على صدقه)، الواردة كذلك في كتاب سليم بن قيس أيضاً، والآخر عن عمار بن ياسر تم نقله في ذيل عنوان (كلام عمار بن ياسر من أمير المؤمنين عليه السلام في أن يتكلم مع ابن عمر ومحمد بن مسلمة. ثم كلام أمير المؤمنين عليه السلام في المتخلفين عنه).

وفي المصدر اللاحق، غريب الحديث لابن سلام، تقرير بلا سند عن النبي الأكرم ﷺ. المصدر اللاحق، الطبقات الكبرى لابن سعد (م: ٢٣٠ هـ)، الذي أورد تقريراً عن الزبير بن العوام في مسنده.

١. سورة الأنعام (٦)، الآية رقم: ١٩.

المصدر الثالث عشر: مسند ابن جعد (م: ٢٣٠ هـ) هناك سبعة تقارير، أحدها عن ابن مسعود، متن واحد بسندين في موضعين من الكتاب عن المغيرة بن شعبة، وتقرير عن سمرة، وتقرير عن أبي سعيد الخدري، وثلاثة تقارير عن أنس. وتقرير عن ابن مسعود،^١ وواحد من التقارير الثلاثة لأنس،^٢ بهذا السند والمتن في مسند الطيالسي.

المصدر اللاحق، كتاب العلم لزهير بن الحرب (م: ٢٣٤ هـ)، ورد ذكر تقرير عن عبد الله بن عمرو، تم نقله بواسطة راو واحد عن الصنعاني، وجاء في تفسير الصنعاني.^٣

المصدر الرابع عشر: المصنف لابن أبي شيبة (م: ٢٣٥ هـ)، ورد ذكر واحد وعشرين تقريراً عن هذه الرواية في أبواب (ما ذكر من علامة النفاق) و(في تعمد الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء فيه). عن عشرة من الصحابة، وهم: ابن مسعود، والزيبر، وأبو هريرة، وسمرة، وخالد بن عرفة، وعبد الله بن عمرو، وزيد بن أرقم، وابن عباس، وجابر وابن عمر، بتقرير عن كل واحد منهم، وعن مرة الخير / رجل بتقرير واحد، وعن خمسة من الصحابة، وهم: الإمام علي عليه السلام، والمغيرة بن شعبة، وأبو قتادة، وأبو سعيد الخدري، وأنس، حيث روى كل واحد منهم الرواية بتقريرين. إن واحداً من تقريري الإمام علي عليه السلام، تقرير في مسند الطيالسي،^٤ وذلك بطبيعة الحال بزيادة المروي عنه لابن أبي شيبة. وجاء تقرير ابن مسعود باختلاف في المروي عنه لابن أبي شيبة في مسند الطيالسي،^٥ وأحد التقريرين اللذين نقلهما عن المغيرة باختلاف في الراويين في نهاية السند (الرواة المتأخرون)،^٦ وتقرير سمرة بذات السند في مسند ابن جعد.^٧ التقرير الذي نقله ابن أبي شيبة عن عبد الله بن عمرو، مع اختلاف في الذين روى عنهم في الرسالة

١. الجدول، ح ١٣.

٢. الجدول، ١٧.

٣. الجدول، ج ٢١.

٤. الجدول، ح ١١.

٥. الجدول، ح ١٣.

٦. الجدول، ح ٢٩.

٧. الجدول، ح ٢٧.

للسافعي^١. ومن الجدير ذكره أن ابن شيبه بعد نقل تقرير عن أنس، نقل طريقاً إلى الإمام علي عليه السلام، وأحجم عن ذكر متنه بالإحالة إلى متن آخر^٢، إلا أن ذلك المتن لم يرد في النسخة المطبوعة للكتاب، ولكنه ورد في مصدر أكثر تأخرًا في مسند أحمد بن حنبل^٣. وهذا الكتاب هو المصدر الأول الذي نقل تقارير عن خالد بن عرفطة، وزيد بن أرقم، وابن عباس، وجابر ومرة الخير / رجل.

المصدر الخامس عشر: مسند ابن راهويه (م: ٢٣٧ هـ)، ذكر تقريراً عن أبي هريرة، ورد فيه رمز (رواية حول حقيقة رؤيا شخص صالح = G²).^٤ إن هذا التقرير هو الرواية الوحيد التي تحتوي على هذا الرمز المذكور.

وفي المصدر اللاحق، مسند أحمد بن حنبل (م: ٢٤١ هـ)، لقد اشتملت هذه الرواية على أكثر التقارير، ب(٦٤) تقريراً، عن عشرين صحابياً وتابعي واحد. سبعة تقارير عن الإمام علي عليه السلام، وتقرير واحد عن عمر، وستة تقارير عن ابن مسعود، وتقريرين عن عثمان، وتقريرين عن الزبير، وستة تقارير عن المغيرة بن شعبة، وتقريرين عن عقبة بن عامر، وأربعة تقارير عن أبي هريرة، وثلاثة تقارير عن سمرة، وتقرير واحد عن معاوية، وتقرير واحد عن قيس بن سعد، وتقرير عن خالد بن عرفطة، وثلاثة تقارير عن عبد الله بن عمرو، وتقرير واحد عن زيد بن أرقم، وتقريرين عن ابن عباس، وتقرير واحد عن جابر، وخمسة تقارير عن أبي سعيد الخدري، وتقريرين عن ابن عمر، وتقرير واحد عن سلمة بن الأكوع، واثني عشر تقريراً عن أنس، وتقرير واحد عن سالم بن عبد الله. وإن تقرير عمر ومعاوية لم يردا إلا في هذا المصدر. وإن تقرير سلمة بن الأكوع إنما شوهد أول مرة في هذا المصدر. وهناك أربعة تقارير عن الإمام علي عليه السلام برموز متشابهة، واختلافات متنية جزئية،

١. الجدول، ح ٧.

٢. ابن فضيل عن الأعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن علي مثل حديث ابن فضيل عن الأعمش عن حبيب.

٣. الجدول، ح ٥١.

٤. الجدول، ح ٤٨.

وردت في مسند الطيالسي^١ أيضًا. كما يمكن العثور على تقرير لابن مسعود في مسند الطيالسي^٢ أيضًا. وقد ذكر أحمد بن حنبل تقريرًا آخر لابن مسعود في موضعين؛ أحدهما بسندين، وفي موضع آخر بسند آخر^٣. وقد تمّت رواية أحد تقريريّ عثمان عن ثلاثة مرويين عنهم، وقد ورد ذلك في مسند الطيالسي^٤ أيضًا. وقد تمّ نقل واحد من التقريرين المنقولين عن الزبير باختلاف في الذي يروي عنه أحمد، في مصنف ابن أبي شيبة^٥ أيضًا. وقد ورد ذكر تقريرين للمغيرة بن شعبة في مسند الطيالسي مع اختلاف في المروي عنهم، وجاء هذان التقريران مع اختلاف متني جزئي ورموز متماثلة في موضعين من مسند أحمد بن حنبل^٦. وإنّ واحدًا من التقريرين اللذين نقلهما أحمد بن حنبل عن عقبه بن عامر، قد ذكر في جزء ابن الأسيب البغدادي^٧ أيضًا. ورد واحد من تقريرات أبي هريرة مع اختلاف في المروي عنه عند أحمد، في مسند الطيالسي^٨، وتقرير آخر له في مسند ابن راهويه^٩. ذكر أحمد بن حنبل ثلاثة تقارير عن سمرة، حيث نقل واحدًا منها عن مرويين عنها، وإنّ أحد الذين يروي عنهم قد نقل الرواية على شاكلة تقرير مسند الطيالسي^{١٠}، وروى الآخر على شاكلة تقرير مسند ابن جعد، والاختلاف بينهما يكمن في تغيير الرمز، والتقريران الآخران مع اختلاف في الذين يروي عنهم أحمد بن حنبل، وتمّ ذكر اختلاف متني جزئي في موضعين من الكتاب، وقد ورد هذا التقرير في مسند ابن جعد أيضًا^{١١}. ونقل أحمد بن حنبل تقريرين عن عبد الله بن عمرو في موضعين؛ أحدهما في موضع

١. الجدول، ح: ١١.

٢. الجدول، ح: ١٥.

٣. الجدول، ح: ٥٩.

٤. الجدول، ح: ١٠.

٥. الجدول، ح: ٣٥.

٦. الجدول، ح: ١٥.

٧. الجدول، ح: ١٩.

٨. الجدول، ح: ١٨.

٩. الجدول، ح: ٤٨.

١٠. الجدول، ح: ١٦.

١١. الجدول، ح: ٢٧.

بسند واحد، وفي موضع آخر بسندين، وأحد هذين السندين مروى عن الصنعاني، وجاء هذا التقرير في تفسير الصنعاني.^١ وفي واحد من تقارير عبد الله بن عمرو، ورد رمز (النهى عن الكذب على الآخرين = C^١) لأول مرة في رواية من كذب. نقل أحمد بن حنبل تقريرين عن عبد الله بن عمر، حيث يحتويان على رموز متشابهة واختلافات متنية جزئية، وقد تمّ نقلهما في الرسالة للشافعي^٢ بنفس السند، ولكن مع اختلاف في المروى عنهم. كما نقل أحمد بن حنبل ذات هذا التقرير في موضع آخر مع هذا الاختلاف المهم، وهو أن سندها ينتهي إلى سالم بن عبد الله، في حين أن سالم في التقارير السابقة كان ينسب هذه الرواية إلى أبيه (ابن عمر)، وهناك تقريران آخران لأنس بن مالك، تمّ نقلهما في مصنف ابن أبي شيبة،^٣ مع اختلاف في الذين يروى عنهم أحمد بن حنبل.

المصدر اللاحق، منتخب مسند عبد بن حميد (م: ٢٤٩ هـ)، نقل في مسند ابن عمر تقريراً عن ابن عمر، مع اختلاف في الذي يروي عنه عبد بن حميد في الرسالة للشافعي.^٤

المصدر الثامن عشر: سنن الدارمي (م: ٢٥٥)، وردت هذه الرواية في أبواب (اتقاء الحديث عن النبي صلى الله عليه و[آله] وسلم والتثبت فيه)؛ (البلاغ عن رسول الله صلى الله عليه و[آله] وسلم، وتعليم السنن) و(تأويل حديث رسول الله)، بعشرة تقارير. حيث نقل الدارمي تقريراً واحداً عن كل من: الزبير، وأبي قتادة، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، وابن عباس، وجابر، ويعلى بن مرة، وثلاثة تقارير عن أنس بن مالك. ولم يرد تقرير يُعلى بن مرة في غير سنن الدارمي. والتقرير الذي نقل عن أبي هريرة، جاء في مسند ابن راهويه،^٥ مع اشتراك في الراويين بعد أبي هريرة أيضاً. وجاء التقرير المنقول عن ابن عباس مع اختلاف في الذي يروي عنه الدارمي، في مصنف ابن أبي شيبة،^٦ وتقرير جابر، في مسند أحمد

١. الجدول، ح: ٢١.

٢. الجدول، ح: ٧.

٣. الجدول، ح: ٤٤.

٤. الجدول، ح: ٧.

٥. الجدول، ح: ٤٨.

٦. الجدول، ح: ٤٥.

بن حنبل.^١ إن التقرير الذي نقله الدارمي عن عبد الله بن عمرو، هو ذات تقرير تفسير الصنعاني.^٢ ومن بين التقارير الثلاثة التي نقلها الدارمي عن أنس بن مالك، جاء تقريران منها في مسند أحمد بن حنبل،^٣ إن هذين التقريرين متن متماثل تقريباً، وقد نقلها بخمسة أسانيد، والتقرير الثالث جاء في مصنف ابن أبي شيبة.^٤

المصدر اللاحق صحيح البخاري (م: ٢٥٦ هـ)، حيث نقل لها ثمانية تقارير في الأبواب: (أثم من كذب على النبي صلى الله عليه [وأله] وسلم)، و(ما يكره من النياحة على الميت)، و(ما ذكر عن بني إسرائيل) و(من سمى بأسماء الأنبياء). نقل البخاري عن سبعة من الصحابة للرواية تقريراً واحداً عن كل واحد منهم، وهم: الإمام علي عليه السلام، والزبير، والمغيرة بن شعبة، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو، وسلمة بن الأكوع وأنس بن مالك. إن البخاري نقل التقرير المنقول عن الإمام علي عن ابن جعد، وهو ذات التقرير الوارد في مسند الطيالسي^٥ ومسند ابن جعد. إن تقرير الزبير هو ذات التقرير الذي نقله ابن سعد في الطبقات الكبرى^٦ بأربعة أسانيد، وقد نقلها البخاري بواحد من أسانيد ابن سعد. وإن التقرير الذي نقله البخاري عن عبد الله بن عمرو، هو ذات تقرير تفسير الصنعاني.^٧

المصدر التاسع عشر: ذكر البخاري في الأدب المنفرد في باب (مسح الأرض باليد)، تقريراً عن أبي قتادة، ورد في الرسالة للشافعي^٨ أيضاً، وفي نهاية هذا التقرير قال قتادة إن النبي عند نقل هذه الرواية مسح الأرض بيده.

١. الجدول، ح: ٧٨.

٢. الجدول، ح: ٢١.

٣. الجدول، ح: ٧٢.

٤. الجدول، ح: ٣٣.

٥. الجدول، ح: ١١.

٦. الجدول، ح: ٢٦.

٧. الجدول، ح: ٢١.

٨. الجدول، ح: ٨.

المصدر العشرون: ذكر البخاري في التاريخ الكبير ستة تقارير لهذه الرواية عن عمار بن ياسر، وخالد بن عرفطة، وعائشة، وأبي هريرة، وأنس بن مالك، وأوس بن أوس. لم يرد تقرير عائشة وأوس بن أوس إلا في هذا الأثر. إن سند تقرير خالد بن عرفطة منقطع، بيد أنه قد ذكر في مصنف ابن أبي شيبة^١ بسند متصل.

في المصدر اللاحق وهو فتوح مصر وأخبارها للقرشي المصري (م: ٢٥٧ هـ)، ورد نقل ثلاثة تقارير، أحدها عن قيس بن سعد، ومنتين بسند واحد عن مالك بن عبادة. إن هذا الكتاب هو أول مصدر ينقل رواية عن مالك بن عبادة (في عهد أو خطبة في حجة الوداع = A^٦)، كما ذكر لأول مرة في واحد من تقريريه.^٢

المصدر اللاحق، هو الإيضاح للفضل بن شاذان (م: ٢٦٠ هـ)، وهو مصدر شيعي ذكر هذه الرواية في ثلاثة مواضع بلا سند.

المصدر الثالث والعشرون: نقل مسلم (م: ٢٦٩ هـ) في مقدمة الصحيح ستة تقارير. فقد عمد في البداية إلى نقل متن الرواية ببيان (أثر مشهور عن النبي ﷺ)، ثم بعد ذكر سند واحد عن سمرة،^٣ قام بإرجاع سندين عن المغيرة^٤ إلى متن الرواية. إن الذي يروي عنه مسلم في كلا السندين هو ابن أبي شيبة الذي أورد الرواية في مصنفه. وقد ذكر مسلم تقريرين آخرين عن المغيرة، وتقرير عن أبي هريرة، وتقرير عن أبي سعيد الخدري، وتقرير عن أنس بن مالك. وجاء تقرير أبي هريرة في مسند الطيالسي.^٥

وفي المصدر اللاحق، نقل في سنن ابن ماجه (م: ٢٧٣ أو ٢٧٥ هـ) في أبواب: (التغليظ في تعمّد الكذب على رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم) و(من حدث عن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم حديثاً وهو يرى أنه كذب)، اثني عشر تقريراً: ثلاثة تقارير عن الإمام علي عليه السلام، وتقرير عن ابن مسعود، وتقرير عن الزبير، وتقرير عن المغيرة بن

١. الجدول، ح: ٣٦.

٢. الجدول، ح: ١٠١.

٣. الجدول، ح: ٢٧.

٤. الجدول، ح: ٢٩.

٥. الجدول، ح: ١٨.

شعبة، وتقرير عن أبي قتادة، وتقرير عن أبي هريرة، وتقرير عن سمرة، وتقرير عن جابر، وتقرير عن أبي سعيد الخدري، وتقرير عن أنس بن مالك.

في واحد من التقارير الثلاثة التي ينقلها ابن ماجة عن الإمام علي عليه السلام، نجد أن الذي يروي عنه ابن ماجة هو ابن أبي شيبة الذي وردت الرواية في مصنفه^١. وقد نقل ابن ماجة تقرير ابن مسعود عن أربعة من الذين يروي عنهم، ومن بينهم ابن أبي شيبة، الذي جاء في المصنف، وقبله في مسند الطيالسي^٢. ونقل تقارير الزبير^٣ وسمرة عن اثنين من الذين يروي عنهم، أحدهما ابن أبي شيبة وقد ذكره في المصنف، وبطبيعة الحال فإن تقرير سمرة قد ورد قبل المصنف في مسند ابن جعد^٤ أيضًا. وقد روى ابن ماجة تقرير أبي قتادة عن ابن أبي شيبة، وهو المنقول في المصنف^٥. وجاء التقرير المنقول عن جابر^٦ وأنس بن مالك^٧ في مسند أحمد بن حنبل، وتقرير أبي سعيد الخدري مع اختلاف في المروي عنه في مصنف^٨ ابن أبي شيبة.

المصدر الخامس والعشرون: نقل في المحاسن للبرقي (م: ٢٧٤ هـ)، في باب: (عقاب الكذب على الله وعلى رسول الله وعلى الأوصياء)، تقرير عن الإمام الصادق عليه السلام، وقد عدَّ الإمام علي عليه السلام في بداية هذا التقرير الكذب على الله وعلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الأوصياء من الكبائر، ثم نقل هذه الرواية.

وفي سنن أبي داود (م: ٥٧٥ هـ)، في باب: (في التشديد في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم)، لم يرد سوى تقرير واحد عن الزبير.

١. الجدول، ح: ٣٢.

٢. الجدول، ح: ١٣.

٣. الجدول، ح: ٣٥.

٤. الجدول، ح: ٢٧.

٥. الجدول، ح: ٣٧.

٦. الجدول، ح: ٧٨.

٧. الجدول، ح: ٧٥.

٨. الجدول، ح: ٤٠.

وفي المصدر اللاحق، وهو تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري (م: ٢٧٦ هـ)، تمّ نقل مجرد تقرير واحد بلا سند.

المصدر السابع والعشرون: ورد في سنن الترمذي (م: ٢٧٩ هـ) في أبواب: (في تعظيم الكذب على رسول الله ﷺ)، (من روى حديثاً وهو يرى أنه كذب)، و(ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل)، و(ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه) و(مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه)، رواية سبعة تقارير عن ستة من الصحابة. تقريران عن الإمام علي عليه السلام، أحدهما في سنن ابن ماجه^١ وتقرير عن ابن مسعود الوارد في مسند الطيالسي^٢، وتقرير عن المغيرة بن شعبة الوارد في مسند ابن جعد^٣، وتقرير عن عبد الله بن عمرو، المنقول في تفسير الصنعاني^٤ أيضاً. وقد اكتفى الترمذي بذكر هذه الرواية عن ستة من الصحابة، ولكنه يذكر تسعة عشر شخصاً من الذين كان لهم نقل في هذا الشأن، ومن بين هؤلاء الصحابة الستة - وهم كل من: أبي بكر (م: ١٣ هـ)، وأبي موسى الأشعري (م: ٤٢ إلى ٥٣ هـ)، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل (م: ٥١ أو ٥٢ هـ)، وبريدة بن حصيب (م: ٦٣) ساكن المدينة والبصرة ومرو،^٥ وأبي أمامة الباهلي (م: ٨١ أو ٨٦ هـ)، وعمرو بن عبسة (م: مجهول) - لا يمكن العثور على رواية في المصادر المطبوعة عن القرون الثلاثة الأولى^٦. كما ذكر طريقين بلا متن عن الإمام علي عليه السلام، ورد أحدهما في مصنف ابن أبي شيبة، والآخر في مسند ابن حنبل، وطريق بلا متن عن سمرة، وقد ذكره مع المتن في مسند ابن جعد.

المصدران اللاحقان، كتاب (العمر والشيب) وكتاب (الصمت وآداب اللسان)، لابن أبي الدنيا (م: ٢٨١ هـ). ورد في الكتاب الأول تقرير عن عبد الله بن عمرو بلا سند

١. الجدول، ح: ١٠٧.

٢. الجدول، ح: ١٤.

٣. الجدول، ح: ٢٩.

٤. الجدول، ح: ٢١.

٥. المزي، تهذيب الكمال، ج ٤، ص ٥٣.

٦. نقل الطبراني في كتاب طرق حديث من كذب علي، رواية أو روايات عن هؤلاء الأشخاص. (انظر: الطبراني، طرق حديث من كذب علي، ص ٤٩، و١٢٠، و١٦٨، و٣١٠، و٣١٠، و٣١٣، و٣٢٥).

بالإحالة إلى البخاري، نقل في صحيح البخاري وقبل ذلك في تفسير الصنعاني^١. وفي كتاب الصمت وآداب اللسان ورد ذكر تقريرين؛ أحدهما المغيرة بن شعبة، والذي ورد ذكره في مسند الطيالسي^٢، وتقدير عن سمرة ورد ذكره في مسند ابن جعد^٣.

المصدر الثلاثون: في غريب الحديث للحري (م: ٢٨٥ هـ) ورد نقل تقرير عن طلحة بن عبيد الله، ولم يرد ذكر رواية عن طلحة في أي مصدر آخر.

في المصدر اللاحق، ورد في الأحاد والمثاني، لابن أبي عاصم (م: ٢٨٧ هـ)، ذكر خمسة تقارير؛ تقرير عن الزبير جاء في سنن أبي داود^٤ أيضًا، وتقدير عن خالد بن عرفطة الذي نقل عن ابن أبي شيبة، وجاء ذكره في المصنف^٥ أيضًا. وقد نقل ابن أبي عاصم تقريرًا عن مالك بن عباد وتقديرين عن مرة الخير / رجل، وروى أحد تقارير مرة عن ابن أبي شيبة، ولكنه يختلف عن التقرير الموجود في المصنف برمز واحد^٦.

المصدر الثاني والثلاثون والأخير، هو السنن الكبرى للنسائي (م: ٣٠٣ هـ). نقل النسائي في باب (من كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم)، خمسة تقارير؛ تقرير عن الزبير والذي جاء في مسند أحمد بن حنبل^٧ وتقدير عن عقبة بن عامر، وتقدير عن أبي هريرة، وقد نقله النسائي بواسطة راو واحد عن الطيالسي، وجاء في المسند^٨ وتقديرين عن أنس بن مالك؛ أحدهما منقول في المصنف لابن أبي شيبة^٩.

١. الجدول، ح: ٢١، ١١٦.

٢. الجدول، ح: ١٥.

٣. الجدول، ح: ٢٧.

٤. الجدول، ح: ١١١.

٥. الجدول، ح: ٣٦.

٦. الجدول، ح: ٤٢، ١١٩.

٧. الجدول، ح: ٥٤.

٨. الجدول، ح: ١٨.

٩. الجدول، ح: ٤٤.

النتيجة

في ضوء الأبحاث الآتية أدناه، نحصل على النتائج الآتية:

١. فيما لو قبلنا بوثاقة كتاب سليم بن قيس، كان هذا الكتاب هو المصدر الأقدم لهذه الرواية، وأما في غير هذه الحالة فسوف تكون هذه الرواية - على أساس الجامع لمعمر - موجودة في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة.
٢. إن أكثر تقارير هذه الرواية، منقولة من قبل أحمد بن حنبل.
٣. إن نقل تقرير عن عبد الله بن عمرو في تفسير الصنعاني، وعدم ذكره في مصنفه، وذكر سند من قبل ابن أبي شيبة، والإشارة إلى متنه، وذكر مراجع أخرى للرواية من قبل الترمذي، تثبت علمهم بتقارير أكثر من الموارد التي ذكروها في كتبهم، وهذا الأمر يخالف نظرية جوزيف شاخ و غوتيه جوينبول في التأريخ على أساس أقدم المصادر.^١
٤. طبقاً لنظرية تكثير وإصلاح الأسانيد بمرور الزمن، تم نقل المزيد من الأسانيد والمراجع لهذه الرواية في مختلف المصادر، إلا أن هذا الأمر لا يدل على صحة هذه النظرية وتكثير أسانيد الرواية بواسطة الاختلاق، بل يجب دراسة هذه الظاهرة من خلال التحليل السندي.
٥. هناك احتمال كبير في أن يكون مسند الطيالسي، ومصنف الصنعاني، ومصنف ابن أبي شيبة، من مصادر مسند أحمد بن حنبل، وأحد مصادر صحيح مسلم وسنن ابن ماجه، ومصنف ابن أبي شيبة؛ لأن أحمد قد أورد في مسنده تقريراً أو تقارير عن الطيالسي والصنعاني وابن أبي شيبة، كما أورد مسلم وابن ماجه في كتابيهما تقارير عن ابن أبي شيبة، حيث جاءت في كتب الطيالسي والصنعاني وابن أبي شيبة دون تغيير يُذكر.

تحليل الأسانيد

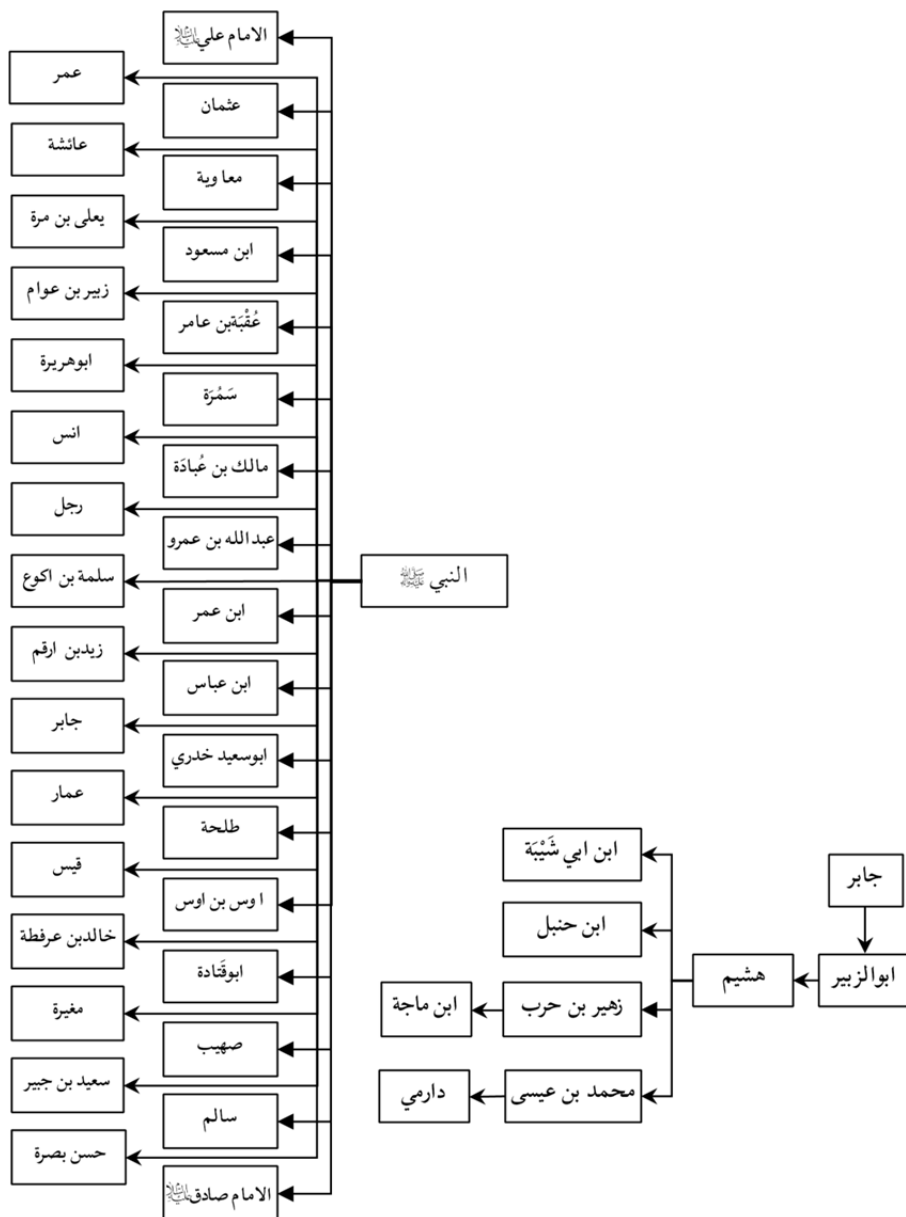
لغرض تأريخ هذه الروايات بواسطة أسلوب التحليل السندي والحلقة المشتركة، يتم العمل أولاً على رسم جدول بياني بطرق الروايات، ثم الطرق المنقولة عن الصحابة والتابعين، وتعيين الحلقات المشتركة الأصلية والفرعية. إن الحلقة المشتركة الأصلية لهذه

١. الفصل الثاني من هذا الكتاب.

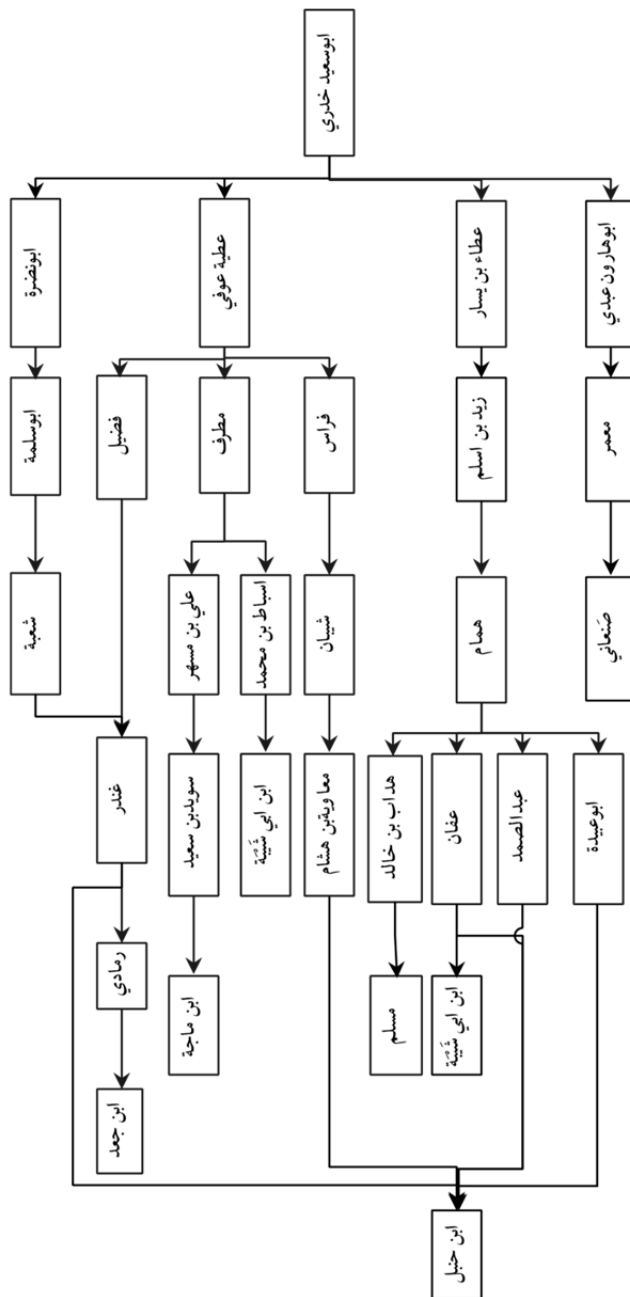
الرواية، هو النبي الأكرم ﷺ بـ (٢٨) راوياً، رواها أربعة من التابعين أيضاً بسند منقطع عن النبي أيضاً. بالنظر إلى أن النبي الأكرم ﷺ هو الحلقة المشتركة الأصلية لهذه الرواية، نأخذ الحلقة المشتركة الأولى في الروايات المنقولة عن كل صحابي أو تابعي بوصفها الحلقة المشتركة الأصلية بنظر الاعتبار.

لقد تمّ نقل هذه الرواية بطريق منفرد عن ثمانية من الصحابة، وهم كل من: عمر بن الخطاب (م: ٢٣ هـ)، وطلحة بن عبيد الله القرشي المدني (م: ٣٦ هـ)، وعمار بن ياسر (م: ٣٧ هـ)، وعائشة بنت أبي بكر (م: ٥٨ هـ)، ومعاوية بن أبي سفيان (م: ٦٠ هـ)، وصهيب بن سنان الرومي (م: ٧٣ هـ)، وأوس بن أوس - ساكن دمشق - (م: مجهول)، ويعلّى بن مرة الكوفي (م: مجهول)، وثلاثة من التابعين، وهم: سعيد بن جبير الكوفي (م: ٩٥ هـ)، وسالم بن عبد الله (م: ١٠٦ هـ)، والحسن البصري (م: ١١٠ هـ)، والإمام الصادق عليه السلام. وفيما يلي نبحت الطرق غير المنفردة لهذه الرواية.

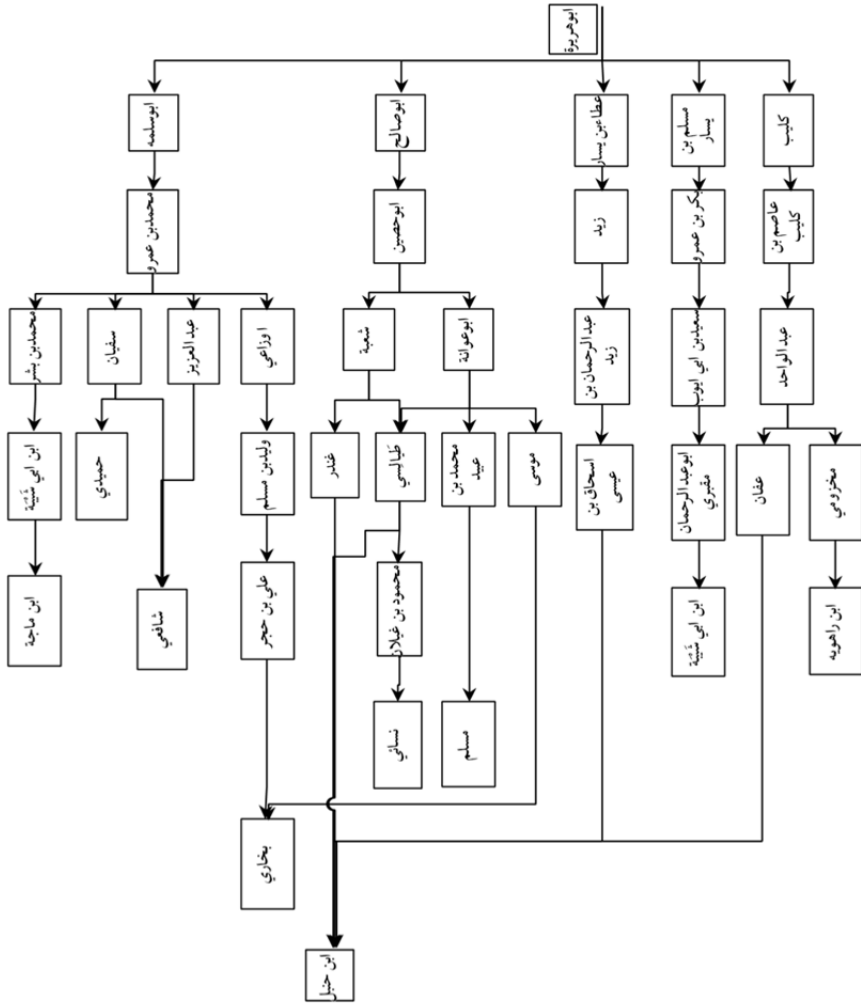
١. طرق رواية النبي ﷺ



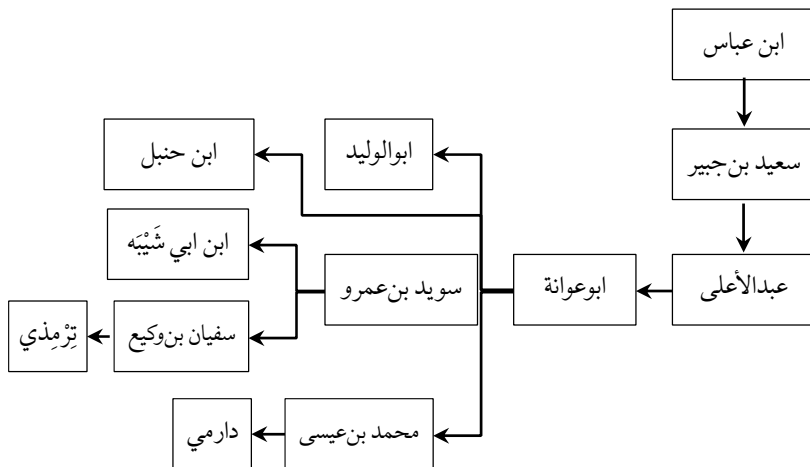
٣. طرق رواة ابوسعيد الخدري



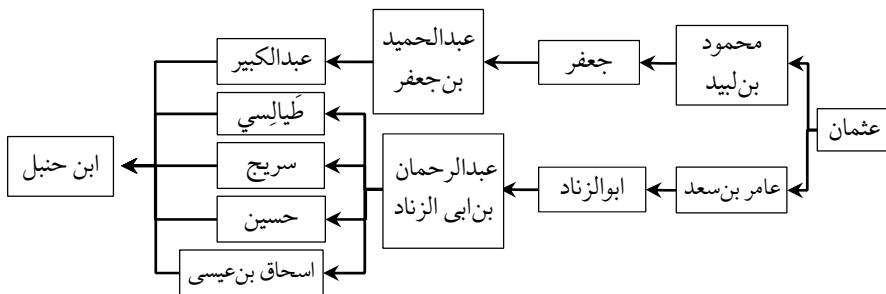
٤. طرق رواية ابوهريرة



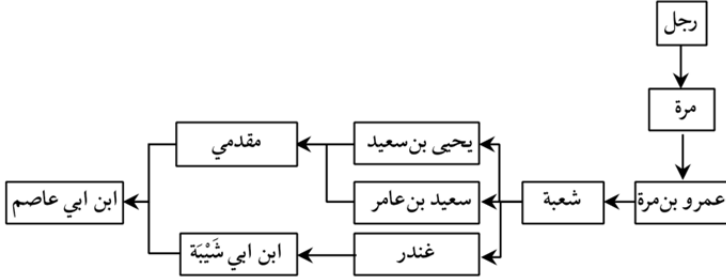
٥. طرق رواية ابن عباس



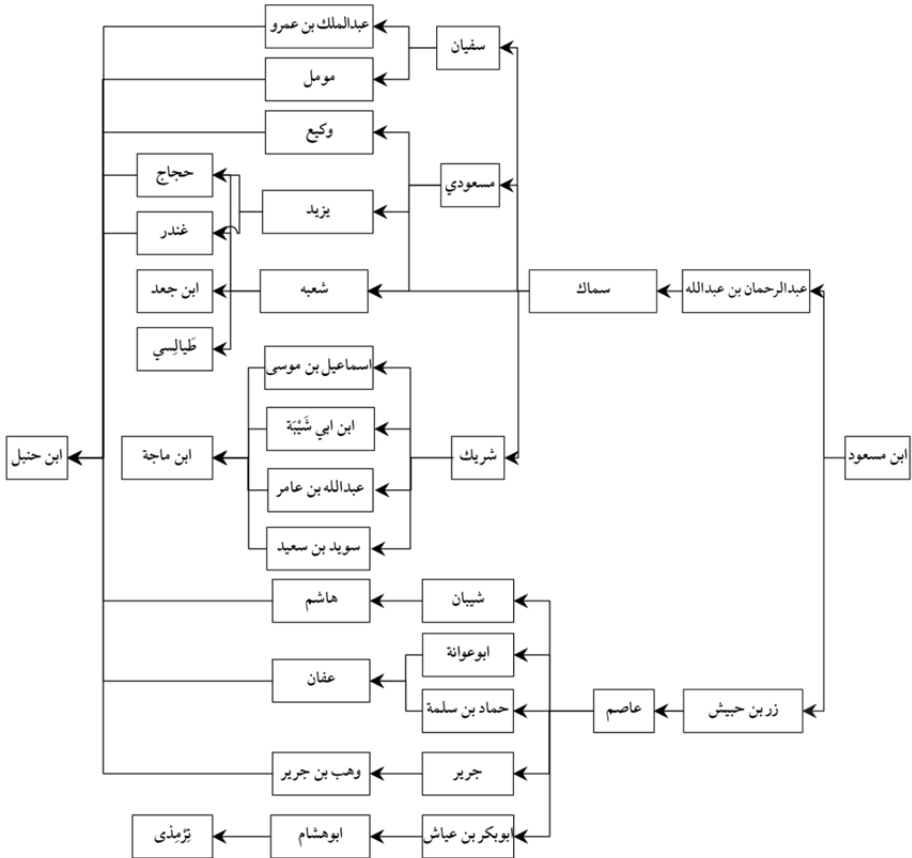
٦. طرق رواية عثمان



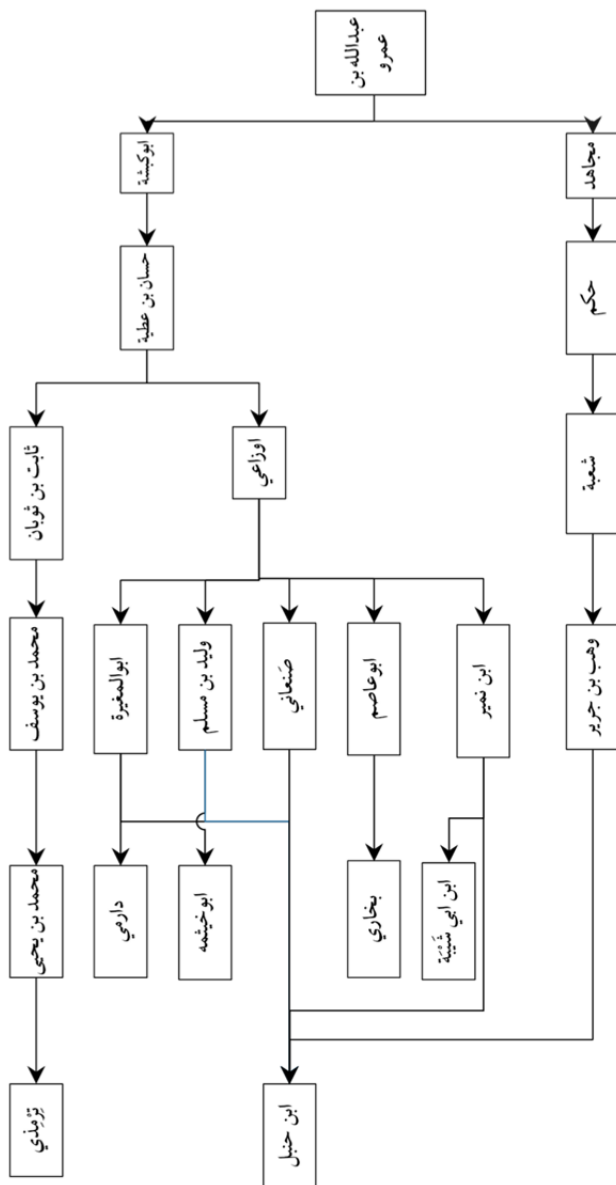
٧. طرق رجل (راو مجهول)



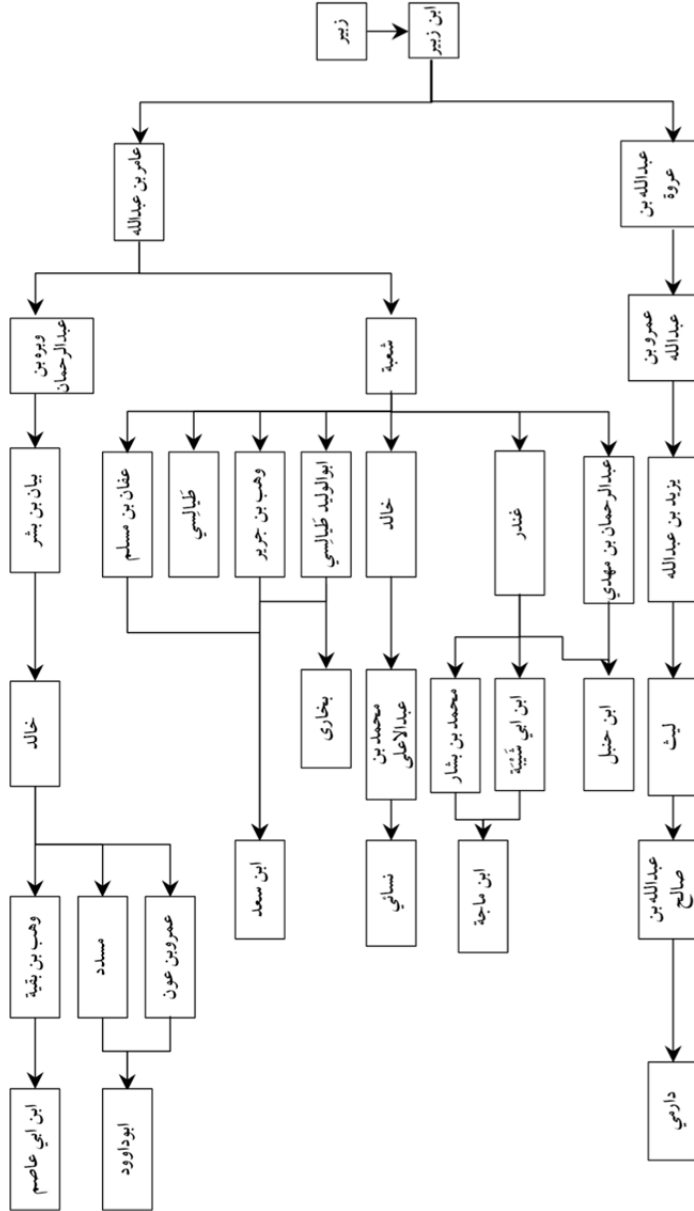
٨. طرق رواة ابن مسعود



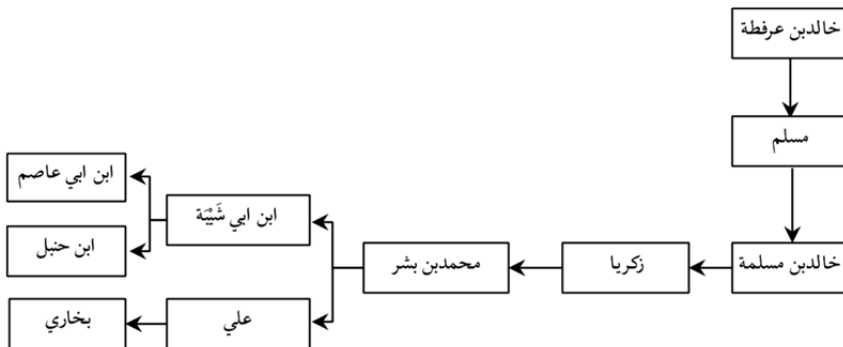
٩. طرق رواية عبدالله بن عمرو



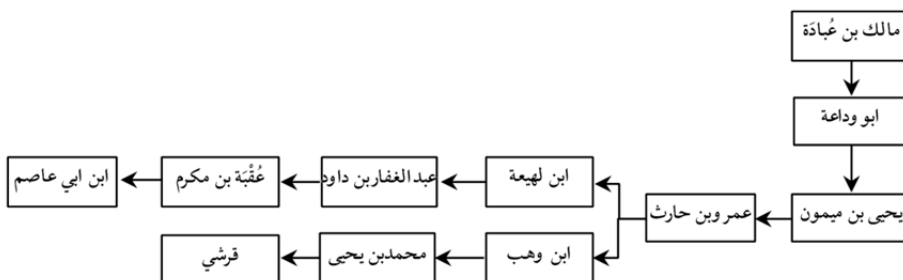
١٠. طرق رواية زبير بن عوام



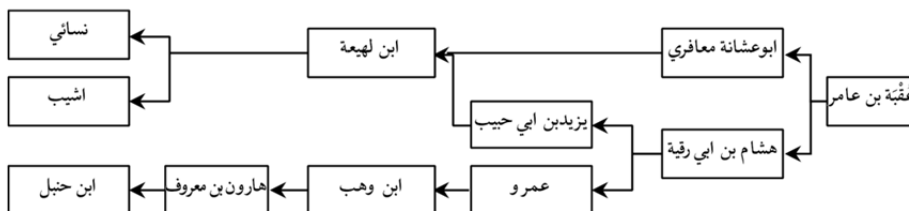
١١. طرق رواية خالد بن عرفطة



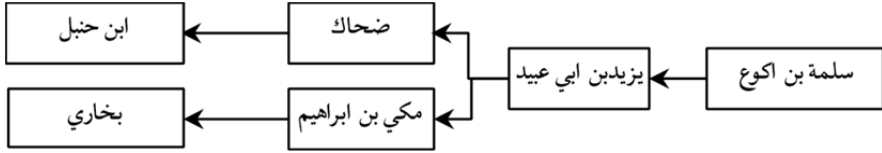
١٢. طرق رواية مالك بن عبادة



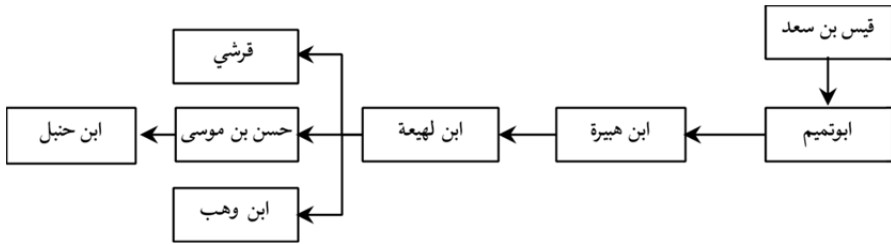
١٣. طرق رواية عقبة بن عامر



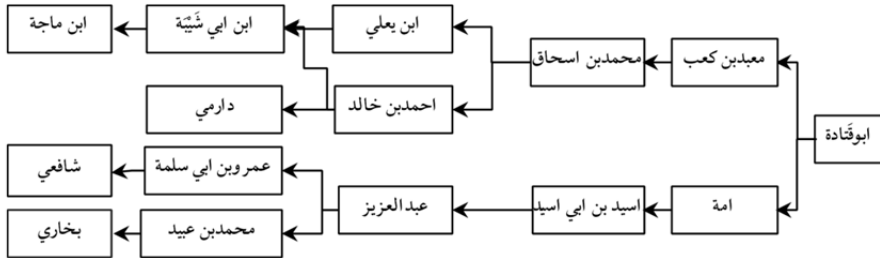
١٤. طرق رواية سلمة بن اكوع



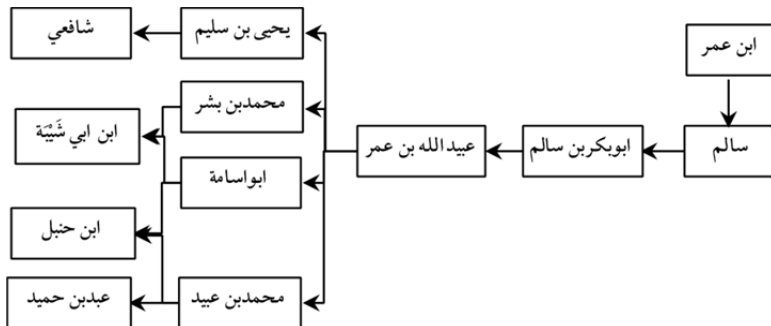
١٥. طرق رواية قيس بن سعد



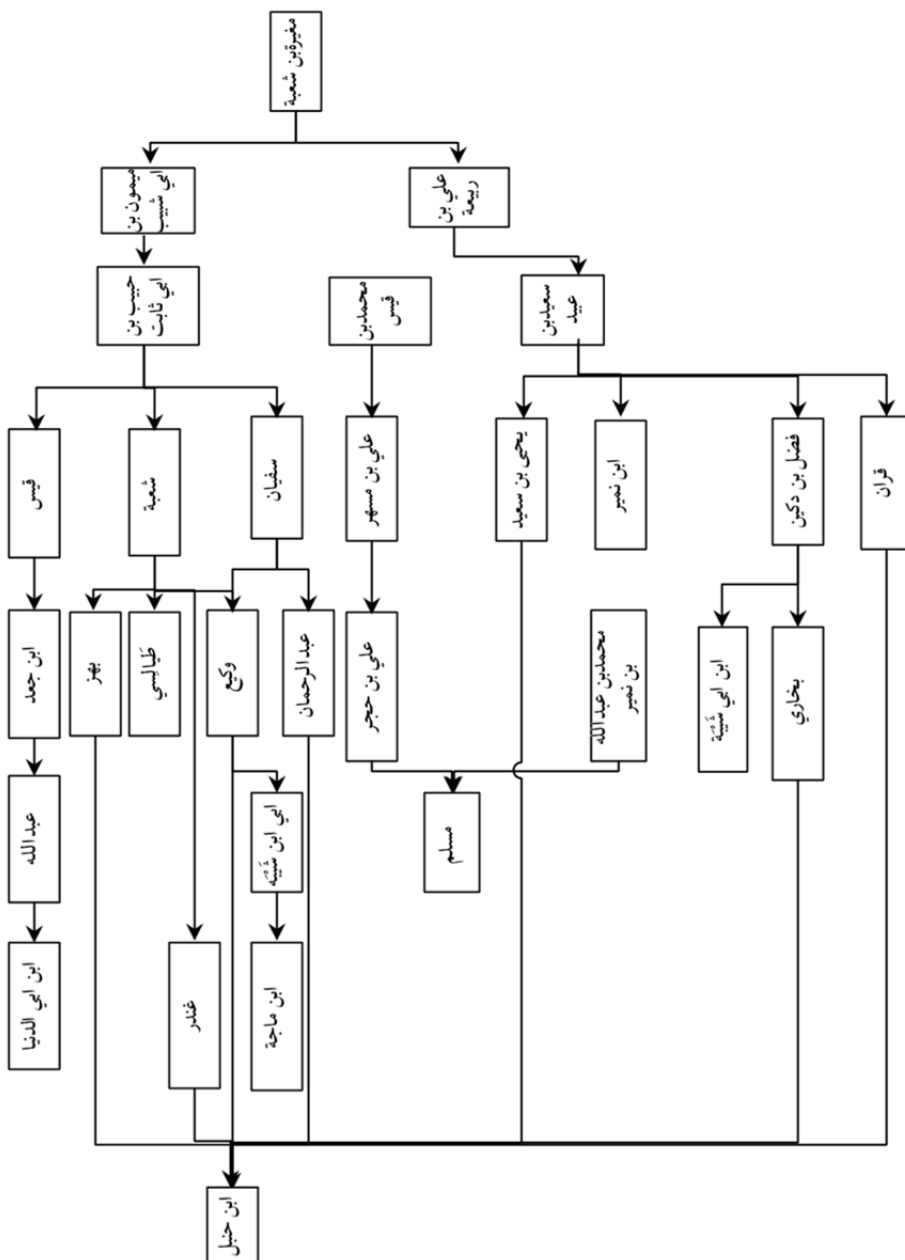
١٦. طرق رواية ابو قتادة



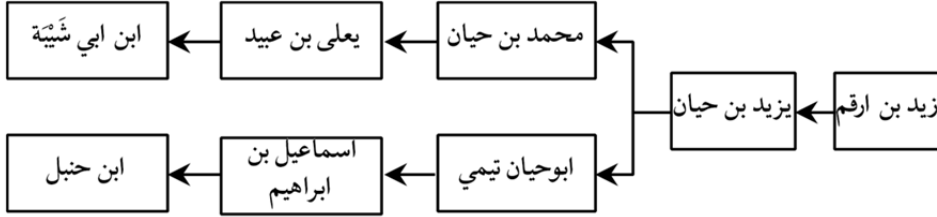
١٧. طرق رواية عبد الله بن عمر



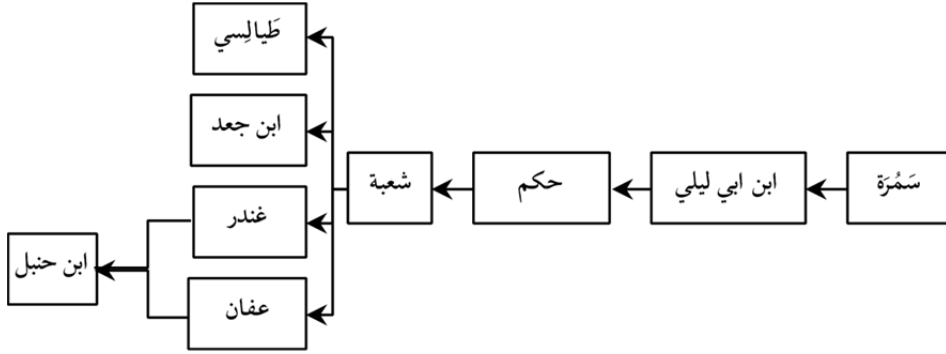
١٨. طرق رواية مغيرة بن شعبة



١٩. طرق رواية زيد بن أرقم



٢٠. طرق رواية سمرة بن جندب



الطرق المنقولة عن الإمام علي عليه السلام

تمّ نقل هذه الرواية بأربعة وعشرين طريقاً عن الإمام علي عليه السلام، وإن الإمام عليه السلام بوجود خمسة رواة عنه يُعدّ الحلقة المشتركة، لا الآخرون من الرواة، ورواته هم كل من: أبو عبد الرحمان عبد الله بن حبيب الكوفي (م: ٧٤ هـ)، وعبد الرحمان بن أبي ليلى الكوفي (م ٨٣ هـ)، وسليم بن قيس الكوفي (م: القرن الهجري الأول)، وربيعي بن حراش الكوفي (م: ١٠٠ أو ١٠٤ هـ) وثعلبة بن يزيد الكوفي (م: مجهول). ويعدّ جميع هؤلاء الرواة من رواة الإمام علي عليه السلام، وكان بمقدورهم أخذ الحديث عنه. وفي الطبقة اللاحقة ليس هناك واحد من الرواة يمثل الحلقة المشتركة الفرعية.

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة

لدينا في الطبقة الثالثة - أي: بعد طبقتين من الإمام علي عليه السلام - حلقتان مشتركتان، وهما:

١. الحكم بن عتيبة: الحكم بن عتيبة الكوفي (م: ١١٣ أو ١١٥ هـ)، روى عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وروي عنه الأعمش الكوفي (م: ١٤٧ - ١٤٨ هـ)، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الكوفي (م: ١٤٨ هـ). وكلا هذين الراويين من الناحية الزمانية والمكانية بحيث يستطيعان أخذ الرواية عن الحكم، ولكن لا واحد منهما يمثل الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة اللاحقة.

٢. منصور بن المعتمر: منصور بن المعتمر الكوفي (م: ١٣٢ هـ)، روى عن ربعي بن حراش، وعن منصور روى شعبة بن الحجاج (م: ١٦٠) - وهو أول من تعرّض لعلم الرجال في العراق، وفي أواخر حياته سكن البصرة^١ - كما روى شريك بن عبد الله الكوفي (م: ١٧٧ هـ) عن منصور أيضًا. وكان بإمكانها أخذ الرواية عن منصور، وهما يمثلان الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة اللاحقة.

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة

لدينا في الطبقة الرابعة حلقتان مشتركتان فرعيتان بعد منصور بن المعتمر، وهما:

١. شعبة بن الحجاج: روى عن شعبة سبعة أشخاص، وهم كل من: خالد بن الحارث البصري (م: ١٨٦ هـ)، ومحمد بن جعفر (م: ١٩٣ أو ١٩٤ هـ) البصري - وهو ربيب شعبة والمعروف بـ غندر^٢ - ويحيى بن سعيد القطان البصري (م: ١٩٨ هـ)، وأبو داود الطيالسي البصري (م: ٢٠٤ هـ)، والحجاج بن محمد (م: ٢٠٦ هـ) ساكن بغداد والبصرة ومصيصة وثغر^٣، وعلي بن جعد البغدادي (م: ٢٣٠ هـ)، وحسين (م: مجهول). نقل أحمد بن حنبل في

١. المزي، تهذيب الكمال، ج ١٢، ص ٤٧٩ - ٤٩٥.

٢. م. ن، ج ٢٥، ج ٢٥، ص ١ - ٥.

٣. م. ن، ج ٥، ص ٤٥١ - ٤٥٧.

سند واحد من طرقه إلى هذه الرواية عن شخص اسمه حسين، وحيث لا يوجد راو باسم حسين بين رواة شعبة، لا يمكن تحديد هوية هذا الشخص على نحو القطع واليقين. ويحتمل أن يكون هو الحسين بن علي الجعفي الكوفي (م: ٢٠٣ - ٢٠٤ هـ)؛ لأن أحمد بن حنبل قد روى الكثير من الروايات عنه، وقد ذهب محققو مسند أحمد إلى القول بأن حسين المذكور في هذا السند هو حسين الجعفي. وعلى كل حال ليس لهذا الأمر تأثير على نتيجة تحقيقنا. إن جميع رواة شعبة كان يمكن لهم أخذ الحديث عنه. وقد أورد الطيالسي وابن جعد الرواية في كتابيها، ويعدّ غندر ويحيى بوصفها الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة اللاحقة.

٢. شريك بن عبد الله: روى عنه كل من وكيع بن الجراح الكوفي (م: ١٩٦ أو ١٩٨ هـ) - شيخ الحديث في الحجاز والعراق^١ - وإسماعيل بن موسى الكوفي. إن إسماعيل في الطبقة اللاحقة هو يمثل الحلقة المشتركة الفرعية ورواويان آخران في الطبقة اللاحقة روي عنه. النتيجة: في ضوء الأبحاث أعلاه، كانت الرواية المنقولة عن الإمام علي عليه السلام، موجودة في الكوفة قبل عام ٤٠ للهجرة، ثم انتشرت في البصرة من قبل شعبة بن الحجاج قبل سنة ١٦٠ للهجرة، وفي المرحلة اللاحقة تمّ نشرها في سائر الأقطار الإسلامية بواسطة الرواة في الطبقات المتأخرة والمؤلفين للمصادر الروائية.

الطرق المنقولة عن عبد الله بن مسعود

لقد أسلم عبد الله بن مسعود (م: ٣٢ هـ) في مكة المكرمة، وهاجر إلى الحبشة ثم إلى المدينة المنورة، وشارك في معركة بدر وكان له حضور في سائر غزوات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.^٢ وقد تمّ نقل الرواية عنه بتسعة عشر طريقاً، فهو بوجود راويين عنه، يمثل الحلقة المشتركة الأصلية لهذه الرواية: نجله عبد الرحمن بن عبد الله الكوفي (م: ٧٩ هـ)، وزر بن حبيش الكوفي (م: ٨٢ أو ٨٣ هـ). وكان بمقدورهما أخذ الحديث عن ابن مسعود، ولا أحد منهما يمثل الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة اللاحقة.

١. المزي، تهذيب الكمال، ج ٣٠، ص ٢٦٢-٢٨٤.

٢. م. ن، ج ١٦، ص ١٢٢.

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة

في الطبقة الثالثة - أي: بعد طبقتين من ابن مسعود - هناك حلقتان مشتركتان فرعيتان، وهما:

١. سماك: روى سماك بن حرب الكوفي (م: ١٢٣ هـ) عن عبد الرحمن بن مسعود، وروى عن سماك أربعة من الرواة، وهم كل من: (١) المسعودي، عبد الرحمن بن عبد الله الكوفي (م: ١٦٠ هـ)، وقد عمل على نشر الحديث في الكوفة والبصرة وبغداد ومكة.^١ (٢) شعبة بن الحجاج (م: ١٦٠ هـ). (٣) سفيان الثوري الكوفي (م: ١٦١ هـ). (٤) شريك بن عبد الله الكوفي (م: ١٧٧ هـ). وكان بمقدور جميع هؤلاء الأربعة أن يأخذوا الحديث عن سماك، وهم يمثلون الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة اللاحقة.

٢. عاصم: روى عاصم بن بهدلة الكوفي (م: ١٢٧ - ١٢٨ م) عن زرّ بن حبيش، وهو يمثل الحلقة المشتركة الفرعية وروى عنه خمسة رواة آخرون، وهم كل من: (١) شيبان بن عبد الله (م: ١٦٤ هـ) ساكن البصرة والكوفة وبغداد،^٢ (٢) حماد بن سلمة البصري (م: ١٦٧ هـ)، (٣) جرير بن حازم البصري (م: ١٧٠ هـ)، (٤) أبو عوانة وضاح بن عبد الله الواسطي البصري (م: ١٧٥ أو ١٧٦)، (٥) أبو بكر بن عياش الكوفي (م: ١٩٢ أو ١٩٤ هـ). ويعدّ حماد بن سلمة هو الحلقة المشتركة الفرعية الوحيدة في الطبقة اللاحقة.

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة

لدينا في الطبقة الرابعة خمس حلقات مشتركة فرعية، وهي:

١. المسعودي: نقل المسعودي (م: ١٦٠ هـ) عن سماك، وروى عن مسعود كل من شعبة بن الحجاج (م: ١٦٠ هـ) من أقرانه، ويزيد بن زريع البصري (م: ١٨٢ أو ١٨٣ هـ)، ووكيع بن جراح الكوفي (م: ١٩٦ أو ١٩٨ هـ). إن شعبة ويزيد هما الحلقة المشتركة الفرعية

١. م. ن، ج ١٧، ص ٢١٩-٢٢٧.

٢. م. ن، ج ١٢، ص ٥٩٢-٥٩٨.

في الطبقة اللاحقة. إن نقل شعبة عن المسعودي زاد في اعتبار الطرق المنقولة عن المسعودي وشعبة؛ لأن شعبة قد روى هذه الرواية عن سماك بواسطة ومن دون واسطة أيضًا.

٢. شعبة بن الحجاج: روى شعبة تقرير ابن مسعود عن مرويين عنهما، وهما: سماك والمسعودي، وهو الحلقة المشتركة المعكوسة،^١ ونقل عنه الطيالسي وابن جعد في كتابيهما. كما يُمثل شعبة بدوره الحلقة المشتركة الفرعية في تقرير الإمام علي عليه السلام.

٣. سفيان الثوري: روى سفيان عن سماك، ونقل راويان عن سفيان، وهما: عبد الملك بن عمرو البصري (م: ٢٠٤ أو ٢٠٥ هـ)، ومؤمل بن إسماعيل البصري (م: ٢٠٦ هـ)، وقد كان ساكنًا في مكة المكرمة لفترة من الزمن.^٢ ولا أحد من هذين الراويين هو الحلقة المشتركة.

٤. حماد بن سلمة: روى حماد عن عاصم بن بهدلة، وله راويان، وهما: الطيالسي (م: ٢٠٤ هـ)، وعفان بن مسلم البصري (م: ٢١٩ هـ) الذي سكن في بغداد.^٣ وقد ذكر الطيالسي هذه الرواية في مسنده.

٥. شريك بن عبد الله: روى شريك عن سماك، وهو يمثل الحلقة المشتركة الفرعية وروى عنه أربعة رواة آخرين وهم كل من: أبو بكر بن أبي شيبة (م: ٢٣٥ هـ) صاحب المصنف، وعبد الله بن عامر الكوفي (م: ٢٣٧ هـ)، وسويد بن سعيد (م: ٢٤٠ هـ)، وإسماعيل بن موسى الكوفي (م: ٢٤٥ هـ). ذكر ابن أبي شيبة هذه الرواية في كتابه، ونقلها عنه ابن ماجه في سننه. كما رواها ابن ماجه في سننه عن ثلاثة رواة آخرين أيضًا.

النتيجة: في ضوء الأبحاث أعلاه، كانت رواية ابن مسعود موجودة في الكوفة - في الحد الأدنى - ويعود وجودها إلى ما قبل عام ٣٢ للهجرة، ثم انتشرت بواسطة رواته في البصرة ومكة وبغداد.

١. للوقوف على هذا المصطلح، انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب، ص ٨٨.

٢. م. ن، ج ٢٩، ص ١٧٦-١٧٩.

٣. م. ن، ج ٢، ص ١٦٠-١٧٦.

الطرق المنقولة عن عثمان بن عفان

لقد تمّ نقل هذه الرواية عن الخليفة الثالث عثمان بن عفان، بخمسة طرق، وله راويان هما: محمود بن لبيد المدني (م: ٩٦ أو ٩٧ هـ)، وعامر بن سعد بن أبي وقاص المدني (م: ٩٦ أو ١٠٤ هـ). وفي ثلاث طبقات بعد عثمان بن عفان، يمثل عبد الرحمن بن أبي الزناد (م: ١٧٤ هـ) الحلقة المشتركة الفرعية وروى عنه أربعة من الرواة الآخرين. والمروي عنه هو أبوه أبو الزناد، عبد الله بن ذكوان المدني (م: ١٣٠ أو ١٣١ هـ)، ورواته عبارة عن: حسين بن علي بن وليد الجعفي (م: ٢٠٣ أو ٢٠٤ هـ)، الطيالسي (م: ٢٠٤ هـ)، سريج بن النعمان البغدادي (م: ٢١٧ هـ) وإسحاق بن عيسى (م: مجهول). وحيث أن عثمان بن عفان هو الحلقة المشتركة في هذا التقرير، فإن هذه الرواية كانت منتشرة في المدينة المنورة قبل عام ٣٥ للهجرة.

الطرق المنقولة عن الزبير بن العوام

تم نقل هذه الرواية بخمسة عشر طريقاً عن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي المدني (م: ٣٦ هـ). ولم ينقلها عنه سوى نجله عبد الله بن الزبير (م: ٧٢ أو ٧٣ هـ). ويمثل عبد الله الحلقة المشتركة مع راويين عنه، وهما نجله عامر (م: حوالي ١٢٤ هـ)، ونجل أخيه عبد الله بن عروة المدني (م: مجهول) الحلقة المشتركة.

الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة

في الطبقة الثالثة؛ أي: بعد طبقتين من الزبير بن العوام، يمثل عامر بن عبد الله الحلقة المشتركة الفرعية وراويان آخران روى عنه، وهما: جامع بن شداد الكوفي (م: ١١٨ - ١٢٨ هـ)، ووبرة بن عبد الرحمن الكوفي (م: ١٠٦ - ١٢٠ هـ).^١ وكلاهما كان بمقدوره من الناحية الزمانية أن يأخذ

١. توفي وبرة في فترة حكم خالد بن عبد الله القسري (١٠٦ - ١٢٠ هـ). (انظر: المزي، تهذيب الكمال، ج ٣٠، ص ٤٢٦-٤٢٨ هـ).

الحديث عن عامر، كما كان يمكنها سماع الحديث عن عامر من الناحية المكانية أيضًا، وذلك من خلال سفرهما إلى المدينة المنورة أو مكة المكرمة لغرض أخذ الحديث أو لغرض الحج والزيارة.

الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الخامسة

لا يوجد لدينا حلقة مشتركة في الطبقة الرابعة. وأما في الطبقة الخامسة فإن شعبة بن الحجاج يمثل الحلقة المشتركة الفرعية. فقد روى شعبة عن جامع بن شداد ويمثل هو الحلقة المشتركة الفرعية ويروى عنه سبعة رواة آخرين. وكان حتى الآن هو الحلقة المشتركة الفرعية في طرق ثلاثة تقارير لهذه الرواية؛ وهي عبارة عن تقرير الإمام علي عليه السلام، وتقرير ابن مسعود، وتقرير الزبير. وإن رواية شعبة هم كل من: (١) خالد بن حارث (م: ١٨٦ هـ)، (٢) محمد بن جعفر غندر (م: ١٩٣ أو ١٩٤ هـ)، (٣) عبد الرحمن بن المهدي (م: ١٩٨ هـ)، (٤) أبو داود الطيالسي (م: ٢٠٤ هـ)، (٥) وهب بن جرير البصري (م: ٢٠٦ هـ)، (٦) عفان بن مسلم (م: ٢١٩ هـ)، (٧) هشام بن عبد الملك، أبو الوليد الطيالسي (م: ٢٢٧ هـ). إن جميع رواة شعبة بصريون، وقد أورد أبو داود الطيالسي هذا التقرير في المسند. وقد لعب شعبة الدور الأكبر في نشر هذا التقرير.

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة السادسة

هناك لدينا حلقتان مشتركتان فرعيتان في الطبقة السادسة، وهما:

١. خالد بن عبد الله: روى خالد بن عبد الله الواسطي (م: ١٧٩ أو ١٨٢ هـ) عن بيان بن بشر الكوفي (م: مجهول)، ويمثل هو الحلقة المشتركة الفرعية وثلاثة رواة آخرون روى عنه، وهم كل من: (١) عمرو بن عون الواسطي (م: ٢٢٥ هـ) وهو ساكن البصرة،^١
- (٢) مسدد بن مسرهد البصري (م: ٢٢٨ هـ)، (٣) وهب بن بقية الواسطي (م: ٢٣٩ هـ)؛ حيث كان له حلقة درس في بغداد لفترة من الزمن.^٢

١. م. ن، ص ١٧٧ - ١٨٠.

٢. م. ن، ج ٣١، ص ١١٥ - ١١٨.

٢. غندر: روى غندر عن شعبة، وروى عن غندر كل من ابن أبي شيبه في المصنف ومحمد بن بشار البصري (م: ٢٥٢ هـ). وايضاً يمثل غندر - بعد شعبة - الحلقة المشتركة الفرعية في تقرير الإمام علي عليه السلام.

النتيجة: في ضوء الأبحاث الآتية، كان تقرير الزبير موجوداً في المدينة المنورة ومكة المكرمة قبل عام ٧٣ للهجرة وهو العام الذي توفي فيه عبد الله بن الزبير (الحلقة المشتركة في هذا التقرير)، ثم انتشرت هذه الرواية بواسطة الرواة في الطبقات اللاحقة في كل من واسط والكوفة والبصرة والبغداد.

الطرق المنقولة عن المغيرة بن شعبة

أسلم المغيرة بن شعبة (م: ٤٩ أو ٥١ هـ) في السنة الخامسة من الهجرة، وشارك في الفتوحات الإسلامية في خلافة أبي بكر وعمر بن الخطاب، وفي حرب صفين اعتزل النزاع بادئ الأمر ثم انحاز إلى معاوية بن أبي سفيان، وتولى في خلافة معاوية منصب حاكم الكوفة.^١ لقد تمّ نقل ستة عشر طريقاً عن المغيرة، وإن المغيرة هو الحلقة المشتركة وراويان آخران روى عنه وهما: ميمون بن أبي شيبه الكوفي (م: ٨٣ هـ)، وعلي بن ربيعة الكوفي (م: مجهول).

الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الثانية

إن أحد الراويين عن المغيرة وهو علي بن ربيعة هو الحلقة المشتركة الفرعية وراويان آخران روى عنه، وهما: محمد بن قيس الكوفي (م: مجهول)، وسعيد بن عبيد الكوفي (م: مجهول)، وكلا الراويين يُعدّ من رواة علي بن ربيعة.^٢

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة

في الطبقة الثالثة - أي: بعد طبقتين من المغيرة - لدينا حلقتان مشتركتان فرعيتان، وهما:

١. المزي، تهذيب الكمال، ج ٢٨، ص ٣٦٩-٣٧٦.

٢. م. ن، ج ١٠، ص ٥٤٩-٥٥٠؛ ج ٢٦، ص ٣١٨-٣٢١.

١. حبيب بن أبي ثابت: روى حبيب بن أبي ثابت الكوفي (م: ١١٩ - ١٢١ هـ) عن ميمون بن ربيعة، وهو يمثل الحلقة المشتركة الفرعية، وثلاثة رواة آخرون رووا عنه وهم: (١) شعبة بن الحجاج (م: ١٦٠ هـ)، (٢) سفيان الثوري (م: ١٦١ هـ)، (٣) قيس بن ربيع الكوفي (م: ١٦٥ - ١٦٨ هـ).

٢. سعيد بن عبيد: روى سعيد عن علي بن ربيعة، وهو يمثل الحلقة المشتركة الفرعية وأربعة من الرواة الآخرين رووا عنه وهم: (١) قران بن تمام الكوفي / البغدادي (م: ١٨١ هـ)، (٢) يحيى بن سعيد القطان البصري (م: ١٩٨ هـ)، (٣) عبد الله بن نمير الكوفي (م: ١٩٩ هـ)، (٤) أبو نعيم الفضل بن دكين الكوفي (م: ٢١٨ - ٢١٩ هـ).

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة

هناك لدينا ثلاث حلقات مشتركة فرعية في الطبقة الرابعة:

١. شعبة بن الحجاج: روى شعبة عن حبيب بن أبي ثابت، وله أربعة رواة، وهم كل من: غندر (م: ١٩٣ أو ١٩٤ هـ)، ووكيع بن جراح (م: ١٩٦ - ١٩٨ هـ)، وهب بن أسد البصري (م: حوالي عام ٢٠٠ هـ)، وأبو داود الطيالسي (م: ٢٠٤ هـ). وقد ذكر الطيالسي هذه الرواية في مسنده.

٢. سفيان الثوري: روى سفيان عن حبيب بن أبي ثابت، وهو يمثل الحلقة المشتركة الفرعية وروايان آخران روى عنه وهما: وكيع بن جراح، وعبد الرحمن بن المهدي (م: ١٩٨ هـ).

٣. الفضل بن دكين: روى الفضل عن سعيد بن عبيد، وله روايان هما: ابن أبي شيبة والبخاري في كتابيهما.

النتيجة: في ضوء الأبحاث الآنفه كان لرواية المغيرة وجود في الكوفة قبل عام ٥١ للهجرة، ثم انتشرت بعد ذلك في البصرة.

الطرق المنقولة عن أبي قتادة

نقلت عن أبي قتادة الحارث بن ربيعي (م: ٥٤ هـ) الذي شارك في معركة أحد والخندق والغزوات اللاحقة^١ أربعة طرق، وأبوقتادة هو يمثل الحلقة المشتركة وراويان آخران روى عنه وهما: معبد بن كعب الأنصاري المدني (م: مجهول)، وأم أسيد بن أبي أسيد المدني (م: مجهول) وحيث أن أم أسيد مجهولة، فمن الأوثق أن لاعتبر أبا قتادة الحلقة المشتركة. في الطبقة الثالثة؛ أي: بعد طبقتين من أبي قتادة، يعدّ ابن إسحاق المدني (م: ١٥١ هـ) - مؤلف السيرة - الحلقة المشتركة وراويان آخران روى عنه. والذي يروي عنه ابن إسحاق هو معبد بن كعب، وقد روى عن ابن إسحاق كل من يحيى بن يعلى الكوفي (م: ١٨٠ هـ) وأحمد بن خالد (م: ٢١٤ هـ). لم ترد هذه الرواية في النسخة المطبوعة لسيرة ابن إسحاق.

في الطبقة الرابعة، يُعدّ عبد العزيز بن محمد المدني (م: ١٨٧ هـ) هو الحلقة المشترك الفرعية. وهو يروي عن أسيد بن أبي أسيد، ويروي عنه عمرو بن أبي سلمة الدمشقي (م: ٢١٢ - ٢١٤ هـ) الذي سكن مصر في آخر حياته^٢ ومحمد بن عبد الله المدني (م: مجهول).

النتيجة: في ضوء الدراسة أعلاه، كانت رواية أبي قتادة موجودة في المدينة المنورة حتى ما قبل سنة ١٥١ للهجرة - وهي سنة وفاة ابن إسحاق - في الحد الأدنى، ثم انتشرت بعد ذلك في الكوفة ودمشق ومصر.

الطرق المنقولة عن عقبة بن عامر

تمّ نقل هذه الرواية عن عقبة بن عامر (م: ٥٨ هـ) - وهو الصحابي الذي كان في حرب صفين في صفوف جيش معاوية بن أبي سفيان، وتولى حكم مصر في عهد معاوية لفترة من

١. م. ن، ج ٣٤، ص ١٩٤ - ١٩٧.

٢. م. ن، ج ٢٢، ص ٥١ - ٥٥.

الزمن^١ - بأربعة طرق. وقد روى عنه راويان، وهما: هشام بن أبي رقية المصري (م: ١١٥ هـ)، وأبو عشانة المعافري المصري (م: ١١٨ هـ).
 إن كلا الراويين عن عقبة بن عامر في الطبقة اللاحقة يمثلان الحلقة المشتركة الفرعية، وهما: (١) هشام بن أبي رقية (وله راويان، وهما: يزيد بن أبي حبيب المصري (م: ١٢٨ هـ)، وعمرو بن الحارث المصري (م: ١٤٧ - ١٤٩ هـ)). (٢) أبو عشانة المعافري (وله راويان أيضاً، وهما: عمرو بن الحارث، وعبد الله بن لهيعة المصري (م: ١٧٣ أو ١٧٤ هـ)). ولعمرو بن الحارث مرويان عنها فيكون بذلك حلقة مشتركة معكوسة. وقد انتشرت رواية عقبة بن عامر في مصر قبل عام ٥٨ للهجرة.

الطرق المنقولة عن أبي هريرة

دخل أبو هريرة الدوسي (م: ٥٨ هـ) إلى المدينة المنورة في السنة السابعة من الهجرة وأسلم هناك،^٢ وذهب في خلافة معاوية إلى دمشق. وقام بنقل الحديث في كل من الشام والحجاز والعراق والبحرين.^٣ وقد تمّ نقل هذه الرواية عنه بخمسة عشر طريقاً. ورواته هم كل من:
 (١) عطاء بن يسار المدني (م: ٩٤ هـ)، (٢) أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف (م: ٩٤ أو ١٠٤ هـ) التابعي المدني، (٣) ذكوان أبو صالح السمان (م: ١٠١ هـ) المدني / الكوفي،^٤ (٤) مسلم بن يسار المصري (مصاحب أبي هريرة)، وقد كانت وفاته في إفريقيا في زمن خلافة هشام بن عبد الملك (م: ١٠٥ أو ١٢٥ هـ)،^٥ كليب بن شهاب الكوفي (م: مجهول). لا أحد من هؤلاء الرواة هو الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة اللاحقة.

١. م. ن، ج ٢٠، ص ٢٠٢-٢٠٥.

٢. م. ن، ج ٣٤، ص ٣٧٨.

٣. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٦٧، ص ٢٩٧-٣١٣.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٢٢٦؛ خليفة بن خياط، طبقات بن خليفة، ص ٢٥٣.

٥. المزي، تهذيب الكمال، ج ٢٧، ص ٥٥٤-٥٥٦.

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة

في الطبقة الثالثة - أي بعد أبي هريرة بطبقتين - هناك حلقتان مشتركتان فرعيتان، وهما:

١. أبو الحصين الكوفي: روى عثمان بن عاصم أبو الحصين الكوفي (م: ١٢٨ أو ١٣٢ هـ) عن ذكوان، وله راويان، وهما كل من: شعبة بن الحجاج وأبو عوانة وضاح بن عبد الله (م: ١٧٥ أو ١٧٦ هـ).

٢. محمد بن عمرو: روى محمد بن عمرو بن علقمة المدني (م: ١٤٤ - ١٤٥ هـ) عن أبي سلمة، وله أربعة رواة، وهم كل من: الأوزاعي عبد الرحمن بن عمرو (م: ١٥٧ هـ)، وعبد العزيز بن محمد المدني (م: ١٨٧ هـ)، وسفيان بن عيينة (م: ١٩٨ هـ) الكوفي ساكن مكة المكرمة^١، ومحمد بن بشر الكوفي (م: ٢٠٣ هـ).

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة

هناك ثلاث حلقات مشتركات في الطبقة الرابعة، وهم:

١. شعبة بن الحجاج: روى شعبة عن أبي الحصين، ويمثل شعبة الحلقة المشتركة الفرعية وراويان آخران (وهما: غندر والطيالسي) روى عنه. وكان حتى الآن يمثل الحلقة المشتركة الفرعية في تقارير خمسة من الصحابة، وهم: الإمام علي عليه السلام، وابن مسعود، والزبير بن العوام، والمغيرة بن شعبة، وأبو هريرة الدوسي.

٢. أبو عوانة: روى أبو عوانة عن أبي الحصين، وروى عن أبي عوانة ثلاثة رواة، وهم كل من: الطيالسي، وموسى بن إسماعيل البصري (م: ٢٢٣ هـ)، ومحمد بن عبيد البصري (م: ٢٣٨ هـ).

٣. سفيان بن عيينة: روى سفيان عن محمد بن عمرو، وروى عن سفيان كل من الشافعي والحميدي.

النتيجة: في ضوء ما تقدّم يتضح أن تقرير أبي هريرة قد تمّ نقله في المدينة المنورة وفي الكوفة قبل عام ٥٨ للهجرة، ثم انتشر بعد ذلك في مصر والبصرة.

الطرق المنقولة عن سمرة

سمرة بن جندب (م: ٥٨ أو ٦٠ هـ) - الصحابي ساكن البصرة - تولى حكم البصرة والكوفة لفترة من الزمن من قبل زياد بن أبيه^١ وقد روي عن سمرة بأربعة طرق، وراويها هو عبد الرحمن بن أبي ليلى الكوفي (م: ٨٣ هـ).

إن الحلقة المشتركة الوحيدة في تقرير سمرة تقع في الطبقة الرابعة - أي بعد ثلاث طبقات من سمرة - متمثلة بشعبة بن الحجاج، وله أربع رواة، وهم كل من: غندر (م: ١٩٣ أو ١٩٤ هـ)، والطيالسي (م: ٢٠٤ هـ)، وعفان بن مسلم (م: ٢١٩ هـ)، وابن جعد (م: ٢٣٠ هـ). وقد روى الطيالسي وابن جعد هذه الرواية في كتابيهما.

والنتيجة هي أن رواية سمرة قد انتشرت في البصرة في الحد الأدنى منذ ما قبل عام ١٦٠ للهجرة سنة وفاة شعبة، وبالنظر إلى أن شعبة كان حتى الآن راويًا لخمسة تقارير عن هذه الرواية، يمكن القول بثوق إنه لم يكن لديه دافع إلى اختلاق هذا التقرير، وإنه قد أخذ هذه الرواية عن الحكم بن عتيبة الكوفي (م: ١١٣ أو ١١٥ هـ) حقًا، وإن هذا التقرير كان موجودًا في الكوفة قبل عام ١١٥ للهجرة.

الطرق المنقولة عن قيس بن سعد

إن قيس بن سعد الأنصاري الخزرجي المدني (م: حوالي عام ٦٠ هـ)، هو الصحابي الذي روى هذه الرواية بدوره أيضًا. والحلقة المشتركة لتقريره في الطبقة الرابعة - أي: بعد ثلاث طبقات من قيس بن سعد - هو عبد الله بن لهيعة المصري (م: ١٧٣ أو ١٧٤ هـ). وقد روى عن عبد الله بن هبيرة المصري (م: ١٢٦ هـ)، وله ثلاثة رواة، وهم كل من: (١) عبد الله بن

وهب المصري (م: ١٩٧ هـ)، ٢) حسن بن موسى الأشيبي البغدادي (م: ٢٠٩ هـ) وهو القاضي في طبرستان والموصل وحمص، وكانت وفاته في الرّي،^١ ٣) عبد الرحمن بن عبد الله القرشي المصري (م: ٢٥٧ هـ). إن الفاصلة الزمنية بين عبد الرحمن بن عبد الله القرشي المصري (م: ٢٥٧ هـ)، وبين ابن لهيعة كبيرة جدًا، وبالنظر إلى أن وفاة عبد الرحمن القرشي المصري كانت عمر يناهز السبعين عامًا تقريبًا،^٢ فإن نقله عن ابن لهيعة يُعدّ مستحيلًا، وبذلك يكون سنده منقطعًا. وقد نقل ابن وهب هذه الرواية في الجامع، ونقلها القرشي المصري في كتابه فتوح مصر وأخبارها.

الطرق المنقولة عن خالد بن عرفطة

ومن الأصحاب الذين رووا هذه الرواية هو خالد بن عرفطة الكوفي (م: ٦١ هـ)، وقد نقلت عنه بأربعة طرق. والحلقة المشتركة لهذا التقرير في الطبقة الخامسة - أي: بعد أربع طبقات من خالد بن عرفطة - هو محمد بن بشر الكوفي (م: ٢٠٣ هـ)، وقد روى عن زكريا بن أبي زائدة الكوفي (م: ١٤٧ أو ١٤٩ هـ)، وروى عنه كل من ابن أبي شيبة في المصنف، وعلي بن المديني البصري (م: ٢٣٥ هـ). وبالنظر إلى أن ابن بشر كان راويًا لتقرير أبي هريرة أيضًا، يمكن القول إنه قد أخذ هذا التقرير عن زكريا بن أبي زائدة حقًا. والنتيجة هي أن تقرير خالد بن عرفطة كان في الحد الأدنى موجودًا قبل عام ١٤٩ في الكوفة، ثم انتقل إلى البصرة.

الطرق المنقولة عن عبد الله بن عمرو

عبد الله بن عمرو بن العاص القرشي (م: ٦٥ - ٦٨ هـ)، الصحابي وصاحب الصحيفة الصادقة، تولى منصب والي مصر عن حكم بني أمية، واستوطن الشام لفترة من الزمن.^٣ تم

١. م. ن، ج ٦، ص ٣٢٨-٣٣٣.

٢. م. ن، ج ١٧، ص ٢١٥.

٣. البخاري، التاريخ الكبير، ج ٥، ص ٤٥؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٣١، ص ٢٣٨ - ٢٩١.

نقل الرواية عن عبد الله بن عمرو بأحد عشر طريقاً، وهو يمثل الحلقة المشتركة وراويان آخران روى عنه، ورواته هم كل من: مجاهد بن جبر المكي (م: ١٠٠ أو ١٠٤ هـ)، وأبو كبشة السلولي الشامي (م: مجهول). ولا أحد من هذين الراويين هو الحلقة المشتركة الفرعية.

الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة

في الطبقة الثالثة - أي: بعد طبقتين من عبد الله - يُشكّل حسان بن عطية البصري / الشامي (م: مجهول) الحلقة المشتركة الفرعية، وهو يروي عن ابن كبشة، ويروي عن حسان بن عطية كل من: (١) الأوزاعي عبد الرحمن بن عمرو الشامي (م: ١٥٧ هـ) وقد سكن في اليمامة ودمشق وبيروت. (٢) عبد الرحمن ثابت بن ثوبان الشامي الدمشقي (م: مجهول).

الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الرابعة

في الطبقة الرابعة يمثل الأوزاعي الحلقة المشتركة الفرعية وخمسة من الرواة الآخرون رووا عنه. ورواته هم كل من: الوليد بن مسلم الدمشقي (م: ١٩٥ هـ)، وعبد الله بن نمير الكوفي (م: ١٩٩ هـ)، وعبد الرزاق بن همام الصنعاني (م: ٢١١ هـ) وهو الذي ذكر الرواية في المصنف، وأبو المغيرة عبد القدوس بن الحجاج الشامي الحمصي (م: ٢١٢ هـ)، وأبو عاصم الضحاك بن مخلد البصري (م: ٢١١ أو ٢١٤ هـ).

النتيجة: لقد انتشر تقرير عبد الله بن عمرو في الشام وفي مكة المكرمة قبل عام ٦٨ للهجرة، ثم انتقل إلى البصرة والكوفة وبيروت ودمشق وحمص واليمن، وقد لعب الأوزاعي الدور الأكبر في انتشار هذه الرواية.

الطرق المنقولة عن زيد بن أرقم

زيد بن الأرقم الأنصاري (م: ٦٦ أو ٦٨ هـ) المدني - سكن في الكوفة - وشارك في سبع عشرة غزوة، وكان من خاصّة أصحاب الإمام علي عليه السلام، وكان له حضور في معركة صفين

أيضاً^١. تمّ نقل هذه الرواية عن زيد بن الأرقم من طريقين، وراويها هو يزيد بن حيان التيمي الكوفي (م: مجهول). والحلقة المشتركة الوحيدة في هذا التقرير هو يزيد، وله راويان، أحدهما: نجل أخيه أبو حيان التيمي يحيى بن سعيد بن حيان (م: ١٤٥ هـ)، والآخر: محمد بن حيان البغوي (م: ٢٢٧ هـ)، ساكن بغداد^٢. وأما في السند المنقول عن محمد بن حيان - المذكور في مصنف ابن أبي شيبة - فقد وقع فيه تصحيف؛ إذ كان محمد بن حيان تصحيفاً عن أبي حيان التيمي؛ وذلك أولاً: رغم جهالة تاريخ وفاة يزيد بن حيان، ولكنه بالنظر إلى تاريخ وفاة أبي حيان التيمي (سنة: ١٤٥ هـ)، تكون الفترة الزمنية الفاصلة بين وفاة يزيد بن حيان ومحمد بن حيان أكثر من ثمانين سنة. ثانياً: إن محمد بن حيان لا يُعدّ من رواة يزيد بن حيان. وثالثاً: إن راوي محمد بن حيان في هذا الطريق هو يُعلَى بن عُبيد الكوفي (م: ٢٠٧ أو ٢٠٩ هـ)، وهو لا يُعدّ من رواة محمد بن حيان، بل هو من رواة أبي حيان التيمي.

وعلى هذا الأساس فإن الحلقة المشتركة لهذا التقرير هو أبو حسان التيمي لوجود راويين عنه، وهما: إسماعيل بن إبراهيم ابن عليّة (م: ١٩٣ هـ) البصري / الكوفي، وقد سكن بغداد في آخر حياته^٣. ويُعلَى بن عُبيد الكوفي (م: ٢٠٧ أو ٢٠٩ هـ). والنتيجة أن هذا التقرير كان موجوداً في الحدّ الأدنى في الكوفة قبل عام ١٤٥ للهجرة، ثم انتقل إلى البصرة وبغداد.

الطرق المنقولة عن ابن عباس

نقل عن عبد الله بن عباس (م: ٦٨ هـ) بخمسة أسانيد. ولد ابن العباس عم النبي الأكرم ﷺ قبل الهجرة بثلاثة أعوام في شعب أبي طالب، وتوفي سنة ٦٨ للهجرة في الطائف عن واحد وسبعين أو اثنين وسبعين عاماً^٤. وراويها هو سعيد بن جبير الكوفي (م: ٩٥ هـ)،

١. م. ن، ج ١٠، ص ٩-١٢.

٢. م. ن، ج ٢٥، ص ١٢١-١٢٣.

٣. المزي، تهذيب الكمال، ج ٣، ص ٢٣-٣٣.

٤. م. ن، ج ١٥، ص ١٥٤-١٦٢.

وإن الحلقة المشتركة الوحيدة لهذا التقرير في الطبقة الرابعة - أي: بعد ثلاث طبقات من ابن عباس - هو أبو عوانة وضاح بن عبد الله الواسطي / البصري (م: ١٧٥ - ١٧٦ هـ). والذي يروي عنه أبو عوانة هو عبد الأعلى بن عامر الكوفي (م: مجهول)، ورواة أبي عوانة عبارة عن: محمد بن عيسى البغداد (م: ٢٢٤ هـ) سكن مدة من الزمن في الشام،^١ وهشام بن عبد الملك، أبو الوليد الطيالسي (م: ٢٢٧ هـ)، وأحمد بن حنبل (م: ٢٤١ هـ)، وسويد بن عمرو الكوفي (م: مجهول). والنتيجة هي أن تقرير ابن عباس كان في الحد الأدنى موجودًا في واسط والبصرة قبل عام ١٧٦ للهجرة، ثم انتشر بعد ذلك في الشام والكوفة.

الطرق المنقولة عن جابر

جابر بن عبد الله الأنصاري المدني (م: ٦٨ أو ٧٧ هـ) من أصحاب رسول الله ﷺ، كانت له حلقة درس في المسجد النبوي، وكان من آخر اصحاب رسول الله ﷺ في المدينة المنورة،^٢ وقد صحب الحسن والحسين.^٣ هناك أربع طرق عن جابر، وراويها هو أبو الزبير محمد بن مسلم المكي (م: ١٢٨ هـ). إن الحلقة المشتركة الوحيدة لهذا التقرير هو الراوي عن أبو الزبير، هشيم بن بشير الواسطي (م: ١٨٣ هـ)، حيث كان له حلقة درس في مكة والكوفة والبصرة وبغداد.^٤ ورواته هم كل من: محمد بن عيسى البغدادي (م: ٢٢٤ هـ)، وأبو خثيمة زهير بن حرب (م: ٢٣٤ هـ) الساكن في بغداد.^٥ وابن أبي شيبة (م: ٢٣٥ هـ)، وأحمد بن حنبل (م: ٢٤١ هـ) وقد ذكر ابن أبي شيبة وأحمد بن حنبل في آثارهما. والنتيجة هي أن تقرير جابر كان موجودًا في الحد الأدنى قبل عام ١٨٣، وكان يتم تداوله في مكة والكوفة والبصرة وبغداد.

١. م. ن، ج ٢٦، ص ٢٥٨ - ٢٦٤.

٢. م. ن، ج ٤، ص ٤٥٤ - ٤٤٣.

٣. الطوسي، الرجال، ص ٩٣ - ٩٩.

٤. المزي، تهذيب الكمال، ج ٣٠، ص ٢٧٢ - ٢٨٨.

٥. م. ن، ج ٩، ص ٤٠٢ - ٤٠٦.

الطرق المنقولة عن أبي سعيد الخدري

سعد بن مالك الأنصاري من أصحاب رسول الله ﷺ، وهو المعروف بأبي سعيد الخدري (م: ٧٤ هـ) المدني^١. تمّ نقل هذه الرواية عنه بأحد عشر سندًا وهو الحلقة المشتركة وروى عنه أربعة رواة. ورواته هم كل من: عطاء بن يسار المدني (م: ٩٤ هـ)، وأبو نضرة العبدي، المنذر بن مالك البصري (م: ١٠٨ - ١٠٩ هـ)، وعطية بن سعد العوفي الكوفي (م: ١١١)، وأبو هارون العبدي، عمارة بن جوين البصري (م: ١٣٤ هـ). ومن الناحية الزمنية هناك فاصلة كبيرة بين أبي سعيد الخدري وأبي هارون العبدي، وأما نقل أبي هارون عن سعيد فهو ممكن، وبطبيعة الحال فإن تضعيف أبي هارون من قبل علماء الرجال^٢ بالإضافة إلى هذه الفاصلة الكبيرة، يكون نقله عن أبي سعيد موضع ترديد. وعلى كل حال فإن هذا الأمر لا يحدث تغييرًا في كون أبي سعيد الخدري هو الحلقة المشتركة.

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقات المختلفة

هناك في طرق تقرير أبي سعيد في الطبقات المختلفة، أربع حلقات مشتركة.

١. من بين رواة أبي سعيد الخدري، عطية العوفي يمثل الحلقة المشتركة الفرعية وروى عنه ثلاثة رواة. فراس بن يحيى الكوفي (م: ١٢٩ هـ)، ومطرف بن طريف الكوفي (م: ١٤١ - ١٤٣ هـ)، والفضيل بن مرزوق الكوفي (م: مجهول).
٢. في الطبقة الثالثة، أي بعد طبقتين من أبي سعيد، يُعدّ مطرف بن طريف هو الحلقة المشتركة الفرعية وروى عنه علي بن مسهر (م: ١٨٩ هـ) الكوفي وقاضي الموصل^٣، وإسباط بن محمد الكوفي (م: ٢٠٠ هـ).
٣. في الطبقة الرابعة، يعدّ همام بن يحيى البصري (م: ١٦٣ - ١٦٥ هـ) هو الحلقة المشتركة

١. م. ن، ج ١٠، ص ٢٩٤.

٢. م. ن، ج ٢١، ص ٢٣٢ - ٢٣٦.

٣. م. ن، ج ٢١، ص ١٣٥ - ١٣٩.

الفرعية. والذي يروي عنه يحيى هو زيد بن أسلم المدني (م: ١٣٦ هـ)، ولهمام أربع رواة، وهم كل من: عبدالصمد بن عبد الوارث البصري (م: ٢٠٦ أو ٢٠٧ هـ)، وعفان بن مسلم البصري (م: ٢١٩ هـ)، وهديبة بن خالد البصري (م: ٢٣٥ أو ٢٣٩ هـ)، وأبو عبيدة. لا يُوجد بين رواة همام شخص باسم أبي عبيدة، وإن الطريق مورد البحث قد ورد في مسند أحمد بن حنبل، حيث عدّه شراح ابن حنبل عبد الواحد بن واصل، ولكن لم يذكر في شرح حال أيّ واحد منهم همام وعبد الواحد بن واصل، بوصفهما راو أو مروى عنه بالنسبة إلى الآخر. ومع ذلك فإنه بسبب نقل ما لا يقل عن ثلاثة رواة عن همام، يكون هو الحلقة المشتركة الفرعية.

النتيجة: في ضوء الدراسات أعلاه، فقد تمّ نقل تقرير أبي سعيد الخدري في المدينة المنورة قبل عام ٧٤ للهجرة، ثم انتشرت لاحقاً في البصرة والكوفة والموصل.

الطرق المنقولة عن ابن عمر

عبد الله بن عمر بن الخطاب (م: ٧٤ هـ)، وقد أسلم في مكة المكرمة مع أبيه وهاجر إلى المدينة، وشارك في وقعة الخندق والغزوات اللاحقة^١. وقد نقلت عنه هذه الرواية بسنة أسانيد. وراويه هو نجله سالم (م: ١٠٦ هـ). والحلقة المشتركة لهذا التقرير في الطبقة الرابعة - أي في الطبقة الثالثة بعد ابن عمر - هو عبيد الله بن عمر بن حفص المدني (م: ١٤٤ - ١٤٧ هـ). وقد روى عبيد الله عن أبي بكر بن سالم بن عبد الله المدني (م: مجهول)، وأربعة رواة آخرين، وهم كل من: يحيى بن سليم المكي / الطائفي (م: ١٩٣ - ١٩٥ هـ)، وأبو أسامة حماد بن أسامة الكوفي (م: ٢٠١ هـ)، ومحمد بن بشر الكوفي (م: ٢٠٣ هـ)، ومحمد بن عبيد الكوفي (م: ٢٠٥ هـ). ونتيجة لذلك يكون تقرير ابن عمر موجوداً في الحد الأدنى في المدينة المنورة قبل عام ١٤٧ للهجرة، ثم انتقل بعد ذلك إلى مكة المكرمة والطائف والكوفة.

الطرق المنقولة عن سلمة بن الأكوع

تمّ نقل هذه الرواية عن سلمة بن الأكوع (م: ٧٤ هـ) وهو من أصحاب النبي ﷺ، وقد شهد بيعة الرضوان^١. والرواي عن سلمة مولاة يزيد بن أبي عبيد الحجازي (م: ١٤٦ أو ١٤٧ هـ) ساكن المدينة، والحلقة المشتركة الوحيدة لهذا التقرير براويين، وهما: أبو عاصم الضحاك بن مخلد البصري (م: ٢١١ أو ٢١٤ هـ)، ومكي بن إبراهيم البلخي (م: ٢١٤ أو ٢١٥ هـ)، وكان له حلقة درس في بغداد أيضًا^٢. والنتيجة هي أن تقرير سلمة بن الأكوع كان موجودًا في المدينة المنورة في الحد الأدنى قبل عام ١٤٧ للهجرة، ثم انتقل بعد ذلك إلى البصرة وبلخ وبغداد.

الطرق المنقولة عن أنس بن مالك

أنس بن مالك (م: ٩٠ أو ٩٣ هـ) المدني، ساكن البصرة وخادم النبي الأكرم ﷺ وصاحبه. عندما هاجر النبي الأكرم ﷺ إلى المدينة المنورة، قامت أمّ أنس بأخذه إلى النبي ليقوم بخدمته، وكان عمره في حينها يتراوح ما بين ثمان إلى عشر سنوات، وظل ملازمًا للنبي الأكرم ﷺ يخدمه إلى آخر حياته^٣. إن أكثر طرق هذه الرواية (٣٥ طريقًا) قد تمّ نقلها عن أنس. وهو يمثل الحلقة المشتركة وعشرة رواة روى عنه. ورواته هم كل من: (١) قتادة بن دعامة البصري (م: ١١٧ أو ١١٨ هـ). (٢) حماد بن أبي سليمان الكوفي (م: ١١٩ أو ١٢٠ هـ). (٣) ابن شهاب الزهري (م: ١٢٣ أو ١٢٥ هـ) كان ساكنًا في المدينة والشام^٤. (٤) عبد العزيز بن صهيب البصري (م: ١٣٠ هـ). (٥) عاصم بن سليمان الأحول البصري (م: ١٤١ أو ١٤٣ هـ). (٦) سليمان بن طرخان التيمي البصري (م: ١٤٣ هـ) وقد سكن الكوفة لفترة

١. م. ن، ج ١١، ص ٣٠٠-٣٠٢.

٢. م. ن، ج ٢٨، ص ٤٧٦-٤٨٣.

٣. م. ن، ج ٣، ص ٣٥٣-٣٧٨.

٤. م. ن، ج ٢٦، ص ٤١٩-٤٤٣.

من الزمن وكان قاضياً في المدائن.^١ (٧) عتاب مولى هرمز البصري (م: مجهول). (٨) عيسى بن طهمان البصري (م: مجهول)، ساكن الكوفة، وقد سعى إلى تحصيل العلم في بغداد أيضاً. (٩) محمد بن بشر الكوفي (م: ٢٠٣ هـ). (١٠) عبد الرحمن. لقد ورد الطريق المنقول عن عبد الرحمن في التاريخ الكبير للبخاري، وحيث أن راوي عبد الرحمن في السند المذكور هو يعقوب بن أبي سارة الذي لم تنقل عنه رواية أخرى، وإن يعقوب بن أبي سارة ليس براو عن واحد من ثلاث الذين يحملون اسم عبد الرحمن (عبد الرحمن بن الأصم، وعبد الرحمن بن جبير، وعبد الرحمن بن أبي ليل) ويروون عن أنس، لا يمكن تحديد من هو عبد الرحمن المذكور في الطريق مورد البحث. وإن محمد بن بشر بسبب الفاصلة الزمنية الطويلة التي تفصله عن أنس بن مالك والتي تقدّر بـ (١١٠) سنوات، لا يمكن أن يكون راوياً عنه. وعلى هذا الأساس فقد حدث خطأ في طريقه المذكور في مصنف ابن أبي شيبة وسنن الدارمي، فإن راوي محمد بن بشر في هذا الطريق هو عاصم الأحول الذي ينقل ذات هذه الرواية عن أنس من دوان واسطة. وعلى كل حال فإن أنس بن مالك مع ما لا يقل عن ثمانية رواة آخرين، يمثل الحلقة المشتركة.

الحلقة المشتركة الفرعية في الطبقة الثانية

هناك بين رواة أنس، أربع حلقات مشتركة فرعية:

١. عبد العزيز بن صهيب: لقد روى عن عبد العزيز أربع رواة، وهم: شعبة بن الحجاج، وعبد الوارث بن سعيد البصري (م: ١٨٠ هـ)، وهشيم بن بشير (م: ١٨٣ هـ)، وإسماعيل بن إبراهيم، ابن عليّة (م: ١٩٣ هـ).
٢. عاصم الأحول: نقل راويان عن عاصم بن سليمان الأحول، وهما: أبو معاوية ضرير الكوفي (م: ١٩٤ - ١٩٥ هـ)، وإبراهيم بن سليمان البغدادي (م: مجهول).

١. م. ن، ج ١٣، ص ٤٨٥ - ٤٩١.

٢. م. ن، ج ٢٢، ص ٦١٧ - ٦٢٠.

٣. سليمان التيمي: إن رواية سليمان بن طرخان التيمي خمسة أشخاص، وهم كل من: شعبة بن الحجاج، ويزيد بن زريع (م: ١٨٢ أو ١٨٣ هـ)، وابن سليمان التيمي المعتمر بن سليمان البصري (م: ١٨٧ هـ)، وإسماعيل بن إبراهيم، ابن علي (م: ١٩٣ هـ)، ويحيى بن سعيد القطان (م: ١٩٨ هـ).

٤. عتاب: روى عن عتاب مولى هرمز راويان، وهما: شعبة بن الحجاج وهاشم. إن الطريق المنقول عن هاشم قد ورد في مسند أحمد بن حنبل، ويرى شراح مسنده أنه هاشم بن قاسم. لم يذكر علماء الرجال لعتاب سوى راو واحد (شعبة)، ومن بين رواة الحديث ليس هناك سوى رجلين باسم هاشم بن قاسم، وهما: (هاشم بن قاسم بن شيبه (م: ٢٠٦ هـ)، وهاشم بن قاسم البغدادي (م: ٢٠٥ أو ٢٠٧ هـ)، ولا أحد مهتماً راوياً لعتاب. أما هاشم بن قاسم البغدادي، فهو راوي الحديث عن شعبة بن الحجاج، وقد روى عنه أحمد بن حنبل أيضاً، وعلى هذا الأساس يحتمل أن يكون هاشم المذكور هو المقصود في السند، وأنه قد حدث خطأ في السند، وإن هاشم قد روى عن شعبة وليس عن عتاب، وإن عتاب ليس هو الحلقة المشتركة الفرعية.

الحلقات المشتركة الفرعية في الطبقة الثالثة

هناك في الطبقة الثالثة - أي في الطبقة الثانية بعد أنس بن مالك - ثلاث حلقات مشتركة فرعية:

١. شعبة بن الحجاج: وقد نقل شعبة تقرير أنس بن مالك عن خمسة من الذين يروي عنهم، وهم كل من: قتادة بن دعامة، وحماد بن أبي سليمان، وعبد العزيز بن صهيب، وسليمان التيمي، وعتاب مولى هرمز. وعليه يكون هو الحلقة المشتركة المعكوسة. وقد روى عنه تسعة أشخاص، وهم كل من: (١) أبو قطن عمرو بن هيثم البصري (م: ١٩٨ هـ).
- (٢) الحرمي بن عمارة البصري (م: ٢٠١ هـ). (٣) الطيالسي (٤) الحجاج بن محمد (م: ٢٠٦ هـ).
- (٥) يزيد بن هارون الواسطي (م: ٢٠٦ هـ)، أحد مشايخ مصر والعراق. (٦) عثمان بن عمر

البصري (م: ٢٠٧ أو ٢٠٩ هـ). (٧) أسد بن موسى المصري (م: ٢١٢ هـ). (٨) سليمان بن حرب البصري (م: ٢٢٤ هـ) كان قاضيًا في مكة لفترة من الزمان، وكان له حلقة درس في بغداد أيضًا. (٩) ابن جعد. وقد نقل الطيالسي وابن جعد هذا التقرير في كتابيهما. ومن بينهم نجد الحرمي بن عمارة وحده في الطبقة اللاحقة الحلقة المشتركة الفرعية وروى عنه راويان آخران وهما: عبيد الله بن عمر البصري / البغدادي (م: ٢٣٥ هـ)، وأبو عبد الله الأسلمي (م: مجهول)، الحلقة المشتركة الفرعية، حيث بسبب مجهولية واحد من هذين الراويين، لا يمكن اعتبار الحرمي حلقة مشتركة.

٢. ليث بن سعد: هو ليث بن سعد (م: ١٧٥ هـ) أبو الحارث المصري، له كتاب. ذهب إلى العراق سنة ١٦١ للهجرة.^٢ روى ليث عن الزهري، ورواته ثلاثة أشخاص، وهم: قتيبة بن سعيد البلخي (م: ٢٤٠ هـ)، ومحمد بن رمح المصري (م: ٢٤٢-٢٤٣ هـ)، وإسحاق. وقد ورد الطريق المنقول عن إسحاق في مسند أحمد بن حنبل، ويرى المحققون للمسند أنه إسحاق بن عيسى، ولم يذكر علماء الرجال سوى شخصين باسم إسحاق بن عيسى، وهما: (إسحاق بن عيسى بن نجيج البغدادي (م: ٢١٤ أو ٢١٥ هـ)، وإسحاق بن عيسى البصري (م: مجهول))، ولم يرو أيّ منهما عن ليث، وبطبيعة الحال فإن أحمد بن حنبل روى عن إسحاق بن عيسى بن نجيج. ولم يذكر علماء الرجال سوى إسحاق بن فرات المصري (م: ٢٠٤ هـ) بوصفه راويًا عن ليث، بيد أنه ليس مرويًا عنه بالنسبة إلى أحمد بن حنبل، وعليه لا يمكن أن نعمل على تشخيص إسحاق مورد البحث بضرر قاطع. وعلى كل حال فإن ليث هو الحلقة المشتركة الفرعية الذي في الحد الأدنى روى راويان آخران عنه.

٣. ابن عليّة: روى إسماعيل بن إبراهيم، ابن عليّة عن عبد العزيز بن صهيب، وهو الحلقة المشتركة وأربعة رواة رووا عنه وهم كل من: زهير بن حرب (م: ٢٣٤ هـ)،

١. م. ن، ج ١١، ص ٣٨٤-٣٩٣.

٢. م. ن، ج ٢٤، ص ٣٧٣-٣٨٩.

وإسحاق بن إبراهيم، ابن راهويه المروزي (م: ٢٣٧ هـ) مؤلف السند وكانت له رحلات علمية كثيرة إلى مختلف الأقطار الإسلامية.^١ أحمد بن حنبل وأبو خثيمة، علي بن حجر المروزي (م: ٢٤٤ هـ) الذي أخذ العلم في بغداد، ثم أخذ ينشر الحديث في مرو.^٢

النتيجة

إن إنس بن مالك هو الحلقة المشتركة لتقريره، وقد تمّ نقل روايته في المدينة المنورة وفي البصرة قبل عام ٩٣ للهجرة، ثم انتشرت في العراق والحجاز والشام ومصر ومرو.

الطرق المنقولة عن مالك بن عباد

أبو موسى العاقبي مالك بن عباد (م: مجهول) صحابي من أهل المغرب وساكن في مصر،^٣ هو الراوي الآخر لهذه الرواية بسندين. إن الحلقة المشتركة لتقريره في الطبقة الثالثة بعده، عمرو بن الحارث المصري (م: ١٤٧ - ١٤٩ هـ)، وقد نقل عن يحيى بن ميمون المصري (م: ١١٤ هـ)، وله راويان، وهما: عبد الله بن هبة (م: ١٧٣ - ١٧٤ هـ)، وعبد الله بن وهب المصري (م: ١٩٧ هـ). إن هذه الرواية لم ترد في الكتب المطبوعة والتوفرة لابن وهب.

الطرق المنقولة عن مرة

تمّ نقل هذه الرواية عن شراحيل الكوفي (م: ٧٦ هـ) التابعي المعروف بمرة الخير ومرة الطيب^٤ بأربعة طرق، وقد روى عن شخص مجهول (رجل). وهو الراوي لروايات عن أربعة من الصحابة الذين ترجع إليهم هذه الرواية، وهم: الإمام علي عليه السلام، وعمر، وابن مسعود، وزيد بن أرقم، ويحتمل أن يكون مراده من (رجل) واحداً من هؤلاء الأربعة. وبطبيعة الحال بالنظر إلى

١. م. ن، ج ٢، ص ٣٧٣-٣٨٩.

٢. م. ن، ج ٢٠، ص ٣٥٥-٣٦٠.

٣. البخاري، التاريخ الكبير، ج ٧، ص ٣٠٢.

٤. المزي، تهذيب الكمال، ج ٢٧، ص ٣٧٩-٣٨١.

منع الرواية عن الإمام علي عليه السلام في حياة مرّة من قبل بني أمية، واضطرار بعض الرواة إلى إضمار اسم الإمام وعدم التصريح به، يحتتمل أن يكون مرّة قد أخذ هذه الرواية عن الإمام علي عليه السلام. والراوي عن مرّة هو نجله عمرو (م: ١١٦ هـ)، وراوي عمرو هو شعبة بن الحجاج. ولشعبة ثلاث رواة، وهم: غندر (م: ١٩٣ أو ١٩٤ هـ)، ويحيى بن سعيد (م: ١٩٨ هـ)، وسعيد بن عامر البصري / المصري (م: ٢٠٨ هـ). والنتيجة أن تقرير مرّة كان يتمّ تداوله في البصرة قبل عام ١٦٠ للهجرة في الحدّ الأدنى، ثم انتشر بعد ذلك في مصر أيضًا.

النتيجة

في ضوء الأبحاث أعلاه، نحصل على النتائج الآتية:

١. كما سبق أن ذكرنا فإن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هو الحلقة المشتركة الأصلية لهذه الرواية، وقد رواها عنه ثمانية وعشرون راويًا، وعليه تكون هذه الرواية قد تمّ تداولها في الحدّ الأدنى قبل السنة العاشرة للهجرة في المدينة المنورة، ثم انتشرت من قبل الصحابة في الكوفة ومكة والبصرة والشام ومصر.
٢. هناك عشرة من الصحابة، وهم: الإمام علي عليه السلام، وابن مسعود، وعثمان، والمغيرة بن شعبة، وأبو قتادة، وعقبة بن عامر، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو، وأبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، هم الحلقة المشتركة لهذه الرواية.
٣. لقد كانت الكوفة هي أول منطقة انتشر فيها تقارير أربعة من الصحابة عن هذه الرواية، وهم كل من: الإمام علي عليه السلام قبل عام ٤٠ هـ، وابن مسعود قبل عام ٣٢ هـ، والمغيرة بن شعبة قبل عام ٥١ هـ، وأبو هريرة قبل عام ٥٨ هـ.
٤. لقد كانت المدينة المنورة هي الأخرى أول منطقة انتشر فيها تقارير أربعة من الصحابة عن هذه الرواية، وهم كل من: عثمان بن عفان قبل عام ٣٥ هـ، والزيبر بن العوام قبل عام ٧٣ للهجرة، وأبو هريرة قبل عام ٥٨ هـ، وأبو سعيد الخدري قبل عام ٧٤ هـ، وأنس بن مالك قبل عام ٩٣ هـ.

٥. لقد كانت مكة المكرمة هي أول منطقة انتشرت فيها تقارير الزبير بن العوام قبل عام ٧٣ هـ، وعبد الله بن عمرو قبل عام ٦٨ هـ.

٦. لقد انتشر تقرير أنس بن مالك في البصرة قبل عام ٩٣ للهجرة، وانتشر تقرير عقبة بن عامر قبل عام ٥٨ في مصر، وتقرير عبد الله بن عمرو قبل عام ٦٨ في الشام.

٧. لقد لعب شعبة بن الحجاج الدور الأهم في انتشار التقارير المختلفة لهذه الرواية. وهو الحلقة المشتركة لتقارير ستة من الصحابة، وهم كل من: الإمام علي عليه السلام، وعبد الله بن مسعود، والزبير بن العوام، والمغيرة بن شعبة، وأبو هريرة الدوسي، وأنس بن مالك، وواحد من التابعين وهو مرة بن شراحيل، وكان راويًا لتقارير معاوية وأبي سعيد الخدري. وقد عمد إلى نشر التقارير المختلفة لهذه الرواية في البصرة على نطاق واسع، وبالنظر إلى نقل الطرق والمتون المختلفة من قبل شعبة بن الحجاج، يكون هو الراوي لها حقًا.

٨. لقد كانت الأسانيد المختلفة لهذه الرواية - خلافاً لنظرية تكثير وإصلاح الأسانيد^١ - موجودة في الحد الأدنى عن أحد عشر صحابياً ما بين الثلث الثاني من القرن الهجري الأول إلى نهاية هذا القرن. ولو اعتبرنا جامع معمر هو المصدر الأقدم لهذه الرواية، فقد كانت هذه الأسانيد موجودة في حوالي ما قبل قرن إلى نصف قرن من تأليف هذا الكتاب. بيد أن الجامع لم يشتمل على غير تقرير صحابي واحد فقط وهو أبو سعيد الخدري.

التأريخ على أساس التحليل السندي - المتن

لغرض تأريخ روايات الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أساس التحليل السندي - المتن، يتم بحث ومناقشة الروايات المنقولة عن كل واحد من الحلقات المشتركة بشكل مستقل.

الحلقات المشتركة لتقارير الإمام علي عليه السلام وخصائص متونها

لقد تمّ نقل هذه الرواية عن الإمام علي عليه السلام بتسعة متون وأربعة وعشرين سنداً. ولا شيء من رموز ومفاتيح هذه التقارير مشترك في جميعها، وفيما يلي سوف نعمل أولاً على دراسة تقارير الحلقات المشتركة الفرعية بعد الإمام علي عليه السلام وهو الحكم بن عتيبة، ومنصور بن المعتمر، ثم نعمل بعد ذلك على دراسة سائر التقارير الأخرى.

١. الحكم بن عتيبة: لقد نقل عن الحكم أربعة أسانيد وثلاثة متون، ولها رموز واحدة.^١ وتقديره على النحو الآتي: «من حدّث عني حديثاً يرى أنه كذب، فهو أحد الكاذبين».

٢. منصور بن المعتمر: نقل عن منصور خمسة عشر سنداً وثلاثة متون، وهناك متنان متحدان،^٢ والمتن الآخر مختلف.^٣ وبعد منصور لدينا حلقتان مشتركتان فرعتان: شعبة بن الحجاج باثني عشر سنداً، ومتن نقله عنه سبعة رواة برموز واحدة واختلافات طفيفة، ويُعدّ شريك بن عبد الله مع متنين مختلفين عن راويين وثلاثة أسانيد. وتقدير شعبة على النحو الآتي: «لا تكذبوا عليّ؛ فإنه من يكذب عليّ يلج النار». إن واحداً من التقريرين المنقولين عن شريك مماثل لتقرير شعبة.^٤ وعليه فإن تقرير منصور هو ذات تقرير شعبة. ولكن حيث لم يُنقل عن شريك سوى تقريرين مختلفين فقط، فإنه لا يمكن تحديد المسؤول عن التقرير المختلف بضرر س قاطع، وهنا يتمّ طرح عدد من الاحتمالات:

١. أن يكون أحد الرواة بعد شريك هو المسؤول عن هذا التغيير.

٢. أن يكون شريك هو الذي روى الرواية بتقريرين، وقام كل واحد من رواه برواية

واحد من التقريرين.

٣. أن يكون الذي يروي عنه شريك وهو منصور رويًا للتقريرين المختلفين، وقام

١. الجدول، ح ٣٢، ٥٢، ١٠٩.

٢. الجدول، ح ١١، ١٠٧.

٣. الجدول، ح ١١٥.

٤. الجدول، ح ١٠٧.

شريك بنقل كلا التقريرين عنه، بيد أن شعبة لم يرو سوى تقرير واحد. وبالإضافة إلى التقارير المنقولة عن الحلقات المشتركة بعد الإمام علي عليه السلام، هناك ثلاثة تقارير أخرى عن ثلاثة رواة مختلفين (سليم، وثعلبة، وأبو عبد الرحمن)، منقولة عن الإمام علي عليه السلام أيضاً، حيث لها رموز موحّدة، ولم يرد إلا في واحد منها رمز (الاستناد إلى الرواية في: إثبات وجود الأحاديث المختلفة = B¹) حيث لم يرد في التقريرين الآخرين. والقدر المشترك بينها على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». في ضوء الأبحاث الآنفه فقد تمّ نقل ثلاثة تقارير مختلفات (تقرير الحكم، وتقرير منصور، وتقرير سليم، وثعلبة وأبي عبد الرحمن)، عن الإمام علي عليه السلام، وليس بين بعضها أيّ رمز مشترك. وبالنظر إلى أن ثلاثة رواة وهم: (سليم، وثعلبة وأبو عبد الرحمن)، قد نقلوا تقريراً واحداً عن الإمام علي عليه السلام، يجب أن يكون تقريرهم منقولاً عن الإمام علي عليه السلام، وإن المسؤول عن التغيير الحاصل في التقريرين الآخرين هو حلقاتها المشتركة الفرعية، أي: الحكم ومنصور.

الحلقات المشتركة لتقارير ابن مسعود وخصائص متونها

تمّ نقل تسعة عشر سنداً وخمسة متون عن رواية ابن مسعود، ثلاثة تقارير متحدات وإن رمزي (من كذب عليّ متعمداً = D¹؛ فليتبوأ مقعده من / في النار = F¹) مشتركان في جميع التقارير الخمسة.^١ وعلى هذا الأساس فإن رواية ابن مسعود كانت - في الحد الأدنى - على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

إن اختلاف التقريرين الآخرين يكمن في إضافة رمز (التنبؤ بانتصار المسلمين = C⁹) إلى كلا التقريرين، ورمز (النهي عن نصره الباطل = G⁴) إلى أحدهما. إن رمز (C⁹) إنما ورد في هذين التقريرين، ورمز (G⁴) إنما ورد في تقرير واحد من بين جميع تقارير رواية من كذب.

إن الحلقة المشتركة الفرعية بعد ابن مسعود، هو سهاك بن حرب لوجود راويين (المسعودي وسفيان الثوري). وعلى هذا الأساس فإن رواية سهاك كانت تحتوي في الحد الأدنى على الرمز (C⁹)، ونقلها عنه راويان. وبطبيعة الحال فإن تقارير راويين آخرين عن سهاك (شعبة وشريك)، إنما تشتمل على رمزي (D¹ / F¹) فقط. وهنا يرد احتمالان، وهما:

١. إن سهاك بن حرب قد نقل رواية ابن مسعود على نحوين، مرّة من دون إدخال أيّ تغيير عليها، ومرّة أخرى بإضافة عبارة عليها.

٢. إن سهاك قد أخذ كلا شكلي الرواية عن ابن مسعود، ونقلها كما أخذها عنه.

الحلقات المشتركة لتقارير عثمان بن عفان وخصائص متونها

تمّ نقل متنين عن عثمان بن عفان بخمسة أسانيد، وفي هذين التقريرين لا يوجد أيّ رمز مشترك. والمشارك الوحيد فيها مقولتان فرعيتان فقط، وهما: (النهي عن الكذب على رسول الله ﷺ = D وجزاء الكذب على رسول الله ﷺ = F)، وعلى هذا الأساس لا يمكن تحديد تقريره.^١

الحلقة المشتركة لتقارير ابن الزبير وخصائص متونها

في التقارير المنسوبة إلى الزبير بن العوام، يُمثّل عبد الله بن الزبير هو الحلقة المشتركة وروى عنه راويان وقد تمّ نقل خمسة عشر سنداً وستة متون عنه، وإن رمز (فليتبوأ مقعده من / في النار = F¹) مشترك في جميعها، وأن رمز (الاستناد إلى الرواية في بيان علة عدم نقل الرواية عن النبي الأكرم ص = B²) في خمسة متون منها.^٢ وعلى هذا الأساس فإن هذين الرمزین كانا موجودين في رواية ابن الزبير. حيث ورد رمز (من كذب عليّ متعمداً = D¹) في روايتين، ورموز (من كذب عليّ / إن الذي يكذب عليّ = D⁴) في روايتين و رمز (من كذب / قال عليّ ما لم أقل = D⁵ ومن حدّث عني كذباً = D⁹) في رواية واحدة. وجاء رمز

١. الجدول، ح ١٠، ٥٠.

٢. الجدول، ح ١٢، ٢٦، ٣٥، ٥٤، ٨٧، ١١١.

(D⁹) في تقرير واحد من بين جميع تقارير رواية من كذب، إذن ذلك خاص لتقرير عبد الله بن عروة أحد رواة ابن الزبير. وإن التقارير الخمسة الأخرى قد نقلت عن عامر بن عبد الله هو الحلقة المشتركة الفرعية بعد ابن الزبير، وفي أربعة تقارير يمثل شعبة الحلقة المشتركة الفرعية بعد عامر. وحيث أن رمز (D¹) جاء في واحد من هذه التقارير الأربعة لشعبة^١، وتقرير الراوي الآخر عن عامر (وبرة)^٢، يُحتمل أن يكون هذا الرمز كان موجوداً في تقرير عامر، وتبعاً لذلك في تقرير ابن الزبير أيضاً.

وبالتالي فإن تقرير ابن الزبير تقريباً على النحو الآتي: «ما لي لا أسمعك تحدّث عن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم، كما يُحدّث عنه أصحابه؟ قال: أما إني لم أفارقه منذ أسلمت، ولكنني سمعت منه كلمة: (من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)».

الحلقة المشتركة في تقارير المغيرة بن شعبة وخصائص متونها

تمّ نقل ستة عشر سنّداً وثمانية متون عن المغيرة بن شعبة. وليس هناك أيّ رمز مشترك في جميع تقاريره. وفيما يلي سوف نعمل على بحث وتحديد تقارير الحلقات المشتركة الفرعية بعده المتمثلة بعلي بن ربيعة وحبيب بن أبي ثابت.

١. علي بن ربيعة: تمّ نقل ستة تقارير عن ابن ربيعة؛ حيث يشترك فيها رمز (فليتبوأ مقعده من / في النار = F¹).^٣ وفي خمسة تقارير تنقل عن راويين مختلفين يشترك رمز (من كذب عليّ متعمداً = D¹). وعلى هذا الأساس يكون تقرير علي بن ربيعة على النحو الآتي تقريباً: «من كذب عليّ متعمداً؛ فليتبوأ مقعده من النار».

وبعد علي بن ربيعة يُعدّ سعيد بن عُبَيْد هو الحلقة المشتركة الفرعية و أربعة رواة آخران رووا عنه مع خمسة متون. وفي تقريريه يشترك رمزان، وهما: (إن كذباً علي ليس ككذب

١. الجدول، ح ٣٥.

٢. الجدول، ح ١١١.

٣. الجدول: ح ٤٦، و٨٣، و٨٤، و٩٣، و١٠٤، و١٠٥.

أحدكم = D^8 ، و(فليتبوأ مقعده من / في النار = F^1)، كما جاء رمز (من كذب عليّ متعمداً $D^1 =$ في أربعة تقارير أيضاً. والنقطة الأخرى هي أنه في ثلاثة تقارير منها والتي تروى عن ثلاثة رواة لسعيد، ورد رمز (النهي عن النياحة = G^7) أيضاً، وبالتالي فإن تقريره في الحد الأدنى على النحو الآتي: «إن كذباً عليّ ليس ككذب على أحد، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، سمعت رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم، يقول: إنه من نبح عليه، يُعذب بما نبح عليه». وعلى هذا الأساس يحتمل أن يكون رمزا (D^8 / G^7) من إضافات سعيد بن عبيد إلى تقرير علي بن ربيعة، ولكن حيث أن لعلي بن ربيعة راويين فقط، وإن قسماً من تقاريرهما مشتركة، لا يمكن الحكم بشأنها على نحو الجزم واليقين، ولا يمكن تجاهل احتمال اختصار تقريره من قبل راويه الآخر محمد بن قيس.

٢. حبيب بن أبي ثابت: تمّ نقل تقريرين عن حبيب بن أبي ثابت برمزتين. ويعد رمز (من روى عني حديثاً / حدّث بحديث وهو يرى أنه كذب = D^{11}) مشترك بينهما.^١ وجاء في أحد التقريرين رمز (أحد الكاذبين = E^2) وفي التقرير الآخر رمز (أحد الكاذبين = E^3). وبالتالي فإن روايته على النحو الآتي: «من حدّث بحديث وهو يرى أنه كذب، فهو أحد الكاذبين / الكاذبين».

وبسبب الاختلاف الكبير بين تقارير الحلقتين المشتركتين الفرعيتين بعد المغيرة، لا يمكن تحديد تقريره، وترد في هذا المورد ثلاثة احتمالات، وهي:

١. أن يكون المغيرة راوياً لكلا التقريرين.
٢. إن هذه الرواية قد نسبت إليه كذباً.
٣. أن يكون المغيرة راوياً لواحد من هذين التقريرين، وتمّ اختلاق التقرير الآخر ونُسب إليه كذباً.

الحلقة المشتركة لتقارير أبي قتادة، وخصائص متونها

نقل عن أبي قتادة أربعة متون وأربعة أسانيد، ليس لها رمز مشترك^١. وبعده لدينا حلقتان مشتركتان فرعيتان.

١. محمد بن إسحاق: إن ابن إسحاق راو لثلاثة تقارير براويين، حيث تشترك فيها رموز (التأكيد على نقل الحديث الصحيح عن النبي الأكرم ﷺ = C⁵، والنهي عن الإكثار من الرواية عن النبي الأكرم ﷺ = C⁶، فليتبوأ مقعده من / في النار = F¹). إن وجود رمز (من قال عليّ ما لم أقل = D⁵) في تقرير أحد راوييه، ورمز (من قال عليّ ما لم أقل متعمداً = D⁷) في تقريرين للراوي الآخر. إن اختلاف هذين الرمزين يكمن وجود وعدم وجود قيد (متعمداً)، وعلى هذا الأساس يكون تقرير ابن إسحاق في الحد الأدنى على النحو الآتي: «إياكم وكثرة الحديث عني، فمن قال عليّ فليقل حقاً أو صدقاً، ومن تقول عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار».

٢. عبد العزيز بن محمد: لقد عمد راويا عبد العزيز إلى نقل متن واحد عنه تقريباً، وهو شبيه بتقرير عبد الله بن الزبير، وهو يشتمل على رمز (علة عدم نقل الرواية عن النبي الأكرم ﷺ = B²). وعلى هذا الأساس يكون تقريره على النحو الآتي: «قلت لأبي قتادة: ما لك لا تحدّث عن رسول الله كما يحدث الناس عنه؟ قالت فقال أبو قتادة: سمعت رسول الله يقول من كذب علي فليتلّمس لجنبه مضجعاً من النار».

طبّقاً لما تقدّم لا يمكن تحديد تقرير أبي قتادة، وهناك بشأن تقريره ثلاثة احتمالات، على غرار ما تقدم من الاحتمالات بشأن تقرير المغير بن شعبة.

الحلقة المشتركة لتقارير عقبة بن عامر وخصائص متونها

تم نقل أربعة أسانيد وثلاثة متون عن عقبة بن عامر. وإن رمز (التأكيد على صحّة الرواية

عن شخص النبي الأكرم = B^3 وحده هو المشترك في تقريراته. وبعد عقبة لدينا حلقتان مشتركتان فرعتان.

١. هشام بن أبي رقية: نقل عن هشام بن أبي رقية تقريران لا يختلفان إلى في رمز واحد،^١ حيث تمّ تبديل رمز (من كذب علي متعمداً = D^1) إلى رمز (من كذب عليّ كذبة متعمداً = D^3) في تقرير آخر. وبالنظر إلى أن راوي التقرير المشتمل على الرمز (D^1) هو عمرو بن الحارث، يكون هو الحلقة المشتركة المعكوسة لهذه الرواية، وفي تقريره عن الراوي الآخر لعقبة الذي هو أبو عشانة المعافري، جاء رمز (من كذب / قال عليّ ما لم أقل = D^5)، وفي ضوء تعدّد تكرار الرمز (D^1) في تقارير رواية من كذب، يكون هناك احتمال كبير في أن يكون ما نقله عمرو بن الحارث أدق من الراوي الآخر لهشام الذي هو يزيد بن أبي حبيب، وأن رواية هشام على النحو الآتي: «هذا رجل فيكم يُخبركم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قم يا عُقبة. فقام عُقبة بن عامر، فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يقول: من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. وأشهد أني سمعته يقول: من لبس الحرير في الدنيا، حُرّمه أن يلبسه في الآخرة».

٢. أبو عشانة المعافري: إن كلا راويه قد نقلنا عنه تقريراً برموز متحدة، وتقريره على النحو الآتي: «لا أقول على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ما لم يقل. سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: من كذب عليّ ما لم أقل؛ فليتبوأ بيتاً من جهنم». طبقاً لما تقدّم من الأبحاث لا يمكن تحديد تقرير عُقبة بن عامر بضرر قاطع، وهناك ثلاثة احتمالات بشأن تقريره، على غرار ما تقدّم بشأن تقرير المغيرة وأبي قتادة.

الحلقات المشتركة لتقاريرات أبي هريرة وخصائص متونها

تمّ نقل خمسة عشر سنناً واثنى عشر متناً عن أبي هريرة. ليس هناك أيّ رمز مشترك فيها جميعاً.

وفيما يلي سوف نعمل أولاً على بحث تقارير الحلقات المشتركة الفرعية بعده، وهم كل من أبي الحصين ومحمد بن عمرو، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بحث سائر التقارير الأخرى.

١. أبو الحصين: تمّ نقل ستة أسانيد عن أبي الحصين، وثلاثة متون؛ حيث يشترك فيها رمزي (من كذب عليّ متعمداً = D^1 ؛ فليتبوأ مقعده من / في النار = F^1).^١ وفي التقريرين المنقولين عن راوييه، يعدّ رمز (الإخبار عن عدم تجسّم الشيطان في المنام على شكل النبي الأكرم ﷺ = C^{10}) مشتركاً أيضاً. وبالتالي فإنّ تقرير أبي الحصين يكون في الحد الأدنى على النحو الآتي: «من رأي في المنام فقد رأي؛ إن الشيطان لا يتصوّر بي، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

٢. محمد بن عمرو: تمّ نقل خمسة أسانيد وخمسة متون عن محمد بن عمرو، ولا يوجد في أيّ واحد منها رمز مشترك.^٢ ومن بين هذه التقارير الأربعة هناك تقريران يشبهان تقريرين آخرين؛ تقريران عن سفیان بن عيينة، على النحو الآتي: «حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، وحدّثوا عني ولا تكذبوا عليّ»، والتقريبان الآخران عن الراويين الآخرين لمحمد بن عمرو: «من قال عليّ ما لم أقل؛ فليتبوأ مقعده من النار». والتقريب الآخر رواه الأوزاعي، وقد ورد نقله في التاريخ الكبير للبخاري بشكل منقوص، ويرمز (من كذب عليّ = D^4) فقط. وبالنظر إلى أن راويي محمد بن عمرو - وهما: عبد العزيز، ومحمد بن بشر - قد نقلوا عنه تقريراً مشابهاً، يحتمل أن يكون التقرير المنقول عنهما هو تقرير محمد بن عمرو.

كما أن سفیان بن عيينة راو لتقرير آخر برمزي (D^1 / F^1)، ولكن بعبارة مبهمّة وهي: (حدثني من لا أحصي^٣ عن أبي هريرة)، حيث لم يتمّ تحديد المروي عنهم، ويشتمل هذا التقرير على الرمزين الأخيرين في تقرير أبي الحصين.

وبالإضافة إلى التقارير أعلاه، تمّ نقل ثلاثة تقارير أخرى عن رواة أبي هريرة:

١. الجدول: ح ١٨، ٦٢، و ٩٢.

٢. الجدول: ح ٦، ٧، و ٢٢، و ١٠٨.

٣. الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تقرير عن عطاء بن يسار برموز $(D^1 / F^1 / C^7 / C^3 / C^2)$ ، ومسلم بن يسار برمزي (D^5 / F^1) وكليب بن شهاب برموز $(G^2 / F^1 / D^1 / B^3)$. وإن الرمز المشترك الوحيد في هذه التقارير الثلاثة هو الرمز (F^1) .

من خلال المقارنة بين رموز تقارير حلقتين مشتركيتين فرعيتين، وسائر رواة أبي هريرة، يتضح أن رمزي (D^1 / F^1) في تقارير أبي الحصين وعطاء وكليب، ورمزي (D^5 / F^1) في تقارير محمد بن عمرو ومسلم بن يسار، مشتركة. وعلى هذا الأساس إننا يمكن الادعاء بأن الرمز (F^1) هو وحده المنقول في تقرير أبي هريرة، وبالنظر إلى أن رمز (من كذب عليّ متعمداً) = D^1 قد ورد في تقارير ثلاثة أشخاص من رواة أبي هريرة، وإن الاختلاف المهم فيه مع رمز (من كذب / قال عليّ ما لم أقل = D^5)، يكون في حذف قيد (متعمداً)، وبالنظر إلى حقيقة أن حذف كلمة أو عبارة يحصل بشكل أسهل من إضافتها، يُتأمل أن يكون تقرير أبي هريرة في الحد الأدنى على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمداً؛ فليتبوأ مقعده من النار».

الحلقات المشتركة لتقارير شعبة / سمرة وخصائص متونها

كما سبق أن ذكرنا فإن الحلقة المشتركة في تقرير سمرة بن جندب هو شعبة، وقد نقل عنه أربعة أسانيد ومنتان. وإن كلا التقريرين يشتملان على رمزين فقط، ويشتركان في رمز (من روى عني حديثاً / حدث بحديث وهو يرى أنه كذب = $D11$) ويختلفان في رموز (أحد الكاذبين = E^2) و(أحد الكاذبين = E^3)^١. وعليه فإن تقرير شعبة / سمرة على النحو الآتي تقريباً: «من روى عني حديثاً وهو يرى أنه كذب، فهو أحد الكاذبين / الكاذبين».

الحلقة المشتركة لتقارير ابن لهيعة / قيس بن سعد وخصائص متونها

ذكرنا أن ابن لهيعة هو الحلقة المشتركة في تقارير قيس بن سعد. فقد نقلت عنه ثلاثة أسانيد وثلاثة متون، لم يشترك فيها سوى رمز (النهي عن شرب الخمر = G^5) فقط، وفي

تقريرين منها يُعدّ رمزا (من كذب عليّ كذبة متعمداً = D^3 ؛ فليتبوأ بيتاً من جهنم = F^7) مشتركين.^١ والنتيجة هي أن تقرير ابن لهيعة / قيس بن سعد، تقريباً على النحو الآتي: «من كذب عليّ كذبة متعمداً فليتبوأ بيتاً من جهنم، ألا ومن شرب الخمر أتى عطشاناً يوم القيامة، وكل مسكر خمر، وإياكم والغبراء».

الحلقات المشتركة لتقاريرات محمد بن بشر / خالد بن عرفطة وخصائص متونها

قلنا إن محمد بن بشر هو الحلقة المشتركة في تقرير خالد بن عرفطة، وقد نقل عن ابن بشر أربعة أسانيد ومنتان، حيث يشترك فيها رمز (اتهام شخص بالكذب = B^4 ؛ من كذب عليّ متعمداً = D^1). ويكون الاختلاف بينها في رمزي (فليتبوأ مقعده من / في النار = F^1) و(فليتبوأ مقعده من جهنم = F^2). وبعد محمد بن بشر يُعدّ ابن أبي شيبه هو الحلقة المشتركة الفرعية وروى عنه راويان آخران، وهو راو لكلا تقريري ابن بشر، وإن الاختلاف الموجود في الرمز الأخير موجود في تقريراته أيضاً.^٢ وحيث جاء رمز (F^1) في واحد من هذين التقريرين كما هو الحال في تقرير الراوي الآخر لمحمد بن بشر، يجب أن يكون هذا الرمز قد جاء في تقرير خالد أيضاً، وإن تقريره على النحو الآتي: «ذكر المختار فقال: كذاب، ولقد سمعت النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم يقول: من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

الحلقات المشتركة لتقاريرات عبد الله بن عمرو وخصائص متونها

نقل عن عبد الله بن عمرو بن العاص أحد عشر سنداً وخمسة متون عن راويين، ويشرك فيها رمزا (D^1 / F^1).^٣ وبعد عبد الله بن عمرو يُعدّ حسان بن عطية، وبعد حسان يُعدّ الأوزاعي

١. الجدول، ح ٥، ٧٩، و ٩٩.

٢. وفي الأصل فقد تمّ نقل أربعة متون في أربعة مصادر مختلفة عن محمد بن بشر، ولكن حيث أن ثلاثة منها متحدة تقريباً ولا تختلف أسانيداً إلا في راو واحد أو راويين متأخرين، فقد عدناها متناً واحداً، وحصرننا عدد المتون المنقولة عنه بمتين فقط.

٣. الجدول، ح ٢١، و ٣٤، و ٦٠، و ٦١، و ١١٦.

هما الحلقة المشتركة الفرعية. إن جميع رواة الأوزاعي قد نقلوا عنه متناً واحداً، وليس من بينهم سوى راو واحد - وهو عبد الله بن نمير - نقل عن الأوزاعي تقريرين؛ أحدهما مشابه لتقرير سائر رواة الأوزاعي، فهو يشتمل على الرموز ($D^1 / F^1 / C^2$)، وتقريره الآخر يشتمل على رمزين فقط، وهما: (D^1 / F^1). وبالتالي يُحتمل أن يكون ابن أبي شيبه - الذي ذكر هذا التقرير في باب (في تعمد الكذب على النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم وما جاء فيه) في المصنّف - إنما ذكر بما يتطابق مع عنوان الباب، مجرد القسم المنشود له من هذا التقرير وحذف الباقي. وعلى هذا الأساس يكون تقرير الأوزاعي على النحو الآتي: «بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». وتقرير الراوي الآخر لحسان، ثابت بن ثوبان كذلك أيضاً؛ فيكون تقرير حسان كذلك أيضاً.

وأما تقرير الراوي الآخر لعبد الله بن عمرو، فهو لا يشترك مع تقرير حسان بن عطية إلا في رمزي (D^1 / F^1) فقط، وعلى هذا الأساس إنما يمكن الادعاء بأن هذين الرموزين كانا موجودين في تقرير عبد الله بن عمرو، وإن تقريره في الحد الأدنى على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمداً؛ فليتبوأ مقعده من النار».

الحلقة المشتركة في تقارير يزيد بن حيان / زيد بن أرقم وخصائص متونها

ذكرنا أن يزيد بن حيان هو الحلقة المشتركة لتقريرين عن زيد بن أرقم. والمشارك فيهما هو رمز (من كذب على متعمداً = D^1) فقط.^١ وبالتالي لا يمكن تحديد تقريره بضرر س قاطع.

الحلقة المشتركة لتقريرات أبي عوانة / ابن عباس وخصائص متونها

ذكرنا أن أبا عوانة هو الحلقة المشتركة في تقارير ابن عباس، فقد نقل عنه خمسة أسانيد وأربعة متون، حيث يشترك فيها رمزان، وهما: (D^1 / F^1).^٢ وفي ثلاثة تقارير منها يشترك رمز (التأكيد على النقل الصحيح عنه ﷺ = C^5) أيضاً. والنقطة الأخرى هي أن أحمد بن

١. الجدول، ح ٤٧، و ٨٥.

٢. الجدول، ج ٤٥، و ٥٥، و ٥٦، و ١١٤.

حنبل هو راوي هذه الرواية عن أبي عوانة بلا واسطة، وعن أبي الوليد عن أبي عوانة بالواسطة، الأمر الذي يُشكّل سبباً لاعتمادنا على نقل أحمد بن حنبل بشكل أكبر. إن تقريره مع الواسطة إنما يشتمل على مجرّد الرموز الثلاثة المذكورة، وأما في تقريره بالواسطة، فيشتمل على الرمز (G³) أيضاً. وبالنظر إلى وجود هذا الرمز في تقارير شخصين من الرواة الأربعة لأبي عوانة وبالنظر إلى اعتبار نقل أحمد بن حنبل عن أبي عوانة، يُحتمل قوياً أن يكون أبو عوانة قد نقل الرواية على صورتين؛ مرّة مع الرمز (G³) ومرّة من دونه. وعلى هذا الأساس تكون تقارير أبي عوانة على النحو الآتي:

١. «اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم؛ فإنه من كذب عليّ متعمّداً، فليتبوأ مقعده من النار».
٢. «اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم؛ فإنه من كذب عليّ متعمّداً، فليتبوأ مقعده من النار، ومن كذب في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده من النار».

الحلقة المشتركة لتقارير هشيم / جابر وخصائص متونها

في التقارير المنقولة عن جابر يُعدّ هشيم هو الحلقة المشتركة، وقد نقلت عنه أربعة أسانيد وثمان برموز متشابهة.^١ وتقريره على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمّداً، فليتبوأ مقعده من النار».

الحلقات المشتركة لتقارير أبي سعيد الخدري وخصائص متونها

نقل عن أبي سعيد الخدري أحد عشر سنداً وعشرة متون، حيث لا يوجد فيها أيّ رمز مشترك.^٢ وبعد أبي سعيد الخدري لدينا حلقتان مشتركتان فرعتان، وهما:

١. عطية العوفي: نقل عن عطية أربعة أسانيد وثلاثة متون، ولم يرد فيها رمز مشترك.^٣
- وأما المفتاحين (D¹ / F¹) فقد نقلنا في تقريرين، وعلى هذا الأساس يحتمل أن يكون تقرير

١. الجدول، ح ٤٣، و٧٨.

٢. الجدول، ٢، ٣١، ٣٩، ٤٠، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ١٠٦.

٣. الجدول، ٣١، ٤٠، ٦٥.

عطية على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار». من الجدير ذكره أن رمز (F¹) في أحد التقارير قد تحوّل إلى (فإن له بيتا في النار = F⁸)، وحيث لم يرد هذا المفتاح إلا في تقرير واحد من بين جميع تقارير رواية من كذب، فإنه لا يكون أصيلاً.

٢. همام بن يحيى: نقل عن همام خمسة أسانيد ومتون، حيث يشترك فيها رمزان، وهما (D¹ / F¹)، وإن رمز (الأمر بإبلاغ تعاليم شخص النبي ﷺ إلى الآخرين = C²) قد ورد في أربعة تقارير أيضاً.^١ وبعد همام نجد أن عفان بن مسلم بسندين ومتنين هو الحلقة المشتركة الفرعية، وأن واحداً من تقريريه يشتمل على الرمز (C²)، وإن التقرير الآخر الوارد في مصنف ابن أبي شيبة لا يحتوي على هذا الرمز، وبالنظر إلى النقطة التي ورد ذكرها بشأن المصنف،^٢ فإن تقرير عفان كان يشتمل على هذا الرمز، وعليه فإن هذا الرمز كان موجوداً في تقرير همام أيضاً. والنقطة الأخرى هي أنه في تقارير ثلاثة أشخاص من أربعة لرواة همام، نقل رمز (النهي عن كتابة الحديث = C³)، وعليه يحتمل قوياً أن يكون هذا الرمز قد وجد في تقرير همام أيضاً، وأن تقريره في الحد الأدنى على النحو الآتي: «لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن، فمن كتب عني شيئاً فليمحّه»، وقال: «حدّثوا عني، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

طبقاً للأبحاث أعلاه، نجد في تقارير حلقتين مشتركتين فرعيتين من تقارير أبي سعيد الخدري، هناك اشتراك في رمزين، وهما: (D¹ / F¹)، كما أن تقرير أبي نضرة - وهو الراوي الآخر لأبي سعيد الخدري - يشتمل على هذين الرمزين.^٣ ونتيجة لذلك فقد تمّ نقل هذين الرمزين في تقارير ثلاثة أشخاص من الرواة الأربعة لأبي سعيد، وإن تقريره في الحد الأدنى على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

١. الجدول، ٣٩، ٦٤، ٦٧، ٦٨، ١٠٦.

٢. قسم الحلقات المشتركة لتقارير عبد الله بن عمرو وخصائص متونها.

٣. الجدول، ح ٦٦.

الحلقة المشتركة لتقارير عبيد الله بن عمر / ابن عمر وخصائص متونها

قلنا إن عبيد الله بن عمر بن حفص في تقارير ابن عمر هو الحلقة المشتركة مع أربعة رواة، حيث نقلوا نصاً برموز متشابهة واختلافات جزئية^١، وتقديره على النحو الآتي: «إن الذي يكذب عليّ يبنى له بيت في النار».

الحلقة المشتركة لتقارير يزيد بن أبي عبيد / سلمة بن الأكوع وخصائص متونها

يزيد بن أبي عبيد هو الحلقة المشتركة في التقريرين المنقولين عن سلمة بن الأكوع، وإن تقريره في الحد الأدنى على النحو الآتي: «من كذب عليّ، فليتبوأ مقعده من النار». وإن اختلاف تقريره يكمن في ذكر وعدم ذكر القيد المهم المتمثل في كلمة (متعمداً)^٢.

الحلقات المشتركة لتقارير أنس بن مالك وخصائص متونها

لقد تمّ نقل التقارير الأكثر لهذه الرواية عن أنس بن مالك بخمسة وثلاثين سنداً وتسعة عشر متناً. وهناك أحد عشر تقريراً فقط منقولاً عن مختلف الرواة يشتمل على الرمز (D^1 / F^1) ، في سبعة عشر تقرير جاء رمز (F^1) و في أربعة عشر تقريراً رمز (D^1) ونتيجة ذلك أن تقرير أنس بن مالك كان على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار».

إن أحد الحلقات المشتركة الفرعية بعد أنس بن مالك هو عبد العزيز، وإن تقرير شخصين من رواه الأربعة - وهما: شعبة وهشيم - مماثل لتقرير أنس، بيد أن تقريرين من التقارير الثلاثة لأحد رواه وهو ابن عليه، وكلا تقريريه راويه الآخر وهو عبد الوارث، تحتوي على بعض الاختلافات. وفي جميع التقارير الثلاثة تحول رمز (من كذب عليّ متعمداً = D^1) إلى (من تعمد عليّ كذباً = D^2)، وفي تقريرين منها تمت إضافة رمز (سبب

١. جاء في الرسالة للشافعي على سبيل المثال: «يبنى له بيت في النار»، ونقل في المصنف لابن أبي شيبة على شكل «يبنى بيتاً له في النار».

٢. الجدول، ح ٨٠، ٩١.

عدم نقل الرواية عن النبي الأكرم ﷺ (B^2)، إلى الرواية أيضًا. يحتمل أن هذه التغييرات لم تحدث من قبل رواة عبد العزيز، بل كان هو الراوي لكلا الصيغتين من الرواية. والنقطة الأخرى هي أنه جاء في أحد التقريرات المنقولة عن أنس بن مالك، رمز (لم ير رائحة الجنة = F^{11}).^١ وحيث لم ينقل هذا الرمز إلا في تقرير واحد من بين جميع تقارير من كذب، ليس أصيلاً، وأن راوي هذا التقرير عن أنس مجهول أيضًا (عبد الرحمن).^٢ وقد نقل في تقرير واحد من بين تقارير أنس، رمز (فليتبوا / يُبنى له بيت في النار = F^5)، وراوي هذا التقرير هو قتيبة بن سعيد وهو واحد من ثلاثة رواة لبيث بن سعد. وحيث أن الراويين الآخرين لبيث لم ينقلا هذا الرمز، وإن الترمذي مؤلف هذا التقرير في كتابه قد أخذ هذه الرواية مباشرة عن قتيبة، وذكر أن هذا الحديث على هذا النحو من أنس غريب، يمكن اعتبار قتيبة هو المسؤول عن هذا التغيير بكل ثقة.

ومن الجدير ذكر أنه في واحد من تقارير أنس ورد نقل كلا الرمزين (من كذب عليّ متعمداً = D^1) و (من كذب عليّ = D^4)،^٣ وقد نقل أحمد بن حنبل هذا التقرير عن شخصين من المروي عنهم، وأحدهما أبو قطن عمرو بن هيثم ذكر الرواية من دون قيد (متعمداً)، والآخر يزيد بن هارون ذكر الرواية بهذا القيد. وبالنظر إلى تقرير أنس يكون نقل يزيد هو الدقيق.

الحلقة المشتركة في تقارير عمرو بن الحارث / مالك بن عباد وخصائص متونها

ذكرنا أن عمرو بن الحارث هو الحلقة المشتركة في تقارير مالك بن عباد، وقد نقل عنه سندان وثلاثة متون.^٤ وقد نقل عن ابن وهب - وهو أحد الراويين لعمرو بن الحارث بسند

١. الجدول، ح ٩٧.

٢. قسم الطرق المنقولة عن أنس.

٣. الجدول، ح ٣٢.

٤. الجدول، ح ١٠٠، ١٠١، ١١٨.

واحد وفي مصدر واحد - تقريران أحدهما مختصر والآخر مفصّل، وإن تقرير الراوي الآخر لعمر ومفصّل أيضاً. وإن التقريرين المفصلين شبيهين ببعضهما إلى حدّ كبير، ولا يختلفان إلا في رمزين فقط، وفي ضوء الرموز الموحّدة في التقريرين، يكون تقرير عمر وعلى النحو الآتي: «إن صاحبكم هذا لغافل أو هالك إن رسول الله صلى الله عليه [وأله] وسلم قام خطيباً في حجة الوداع فقال عليكم بالقرآن، وسترجعون إلى أقوام يشتهون الحديث عني، فمن عقل عني شيئاً فليحدّث به، ومن افتري عليّ كذباً فليتبوأ مقعده من جهنم».

الحلقة المشتركة لتقاريرات شعبة / مرّة وخصائص متونها

في التقرير المنقول عن مرّة الخير عن رجل، يُعدّ شعبة هو الحلقة المشتركة، وقد نقل عنه أربعة أسانيد وثلاثة متون، يشترك فيها رمزان وهما (C^8 / F^1) . والاختلاف المهم بينها يكمن في الرموز (من كذب عليّ متعمداً D^1) و(من كذب عليّ D^4)؛ بمعنى أن الاختلاف بينهما يكمن في وجود وعدم وجود قيد (متعمداً). ونتيجة لذلك فإن تقرير شعبة / مرّة، يكون تقريباً على النحو الآتي: «قد رأيتموني وسمعت مني وستسألون عني، فمن كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار».

النتيجة

في ضوء الأبحاث المتقدمة، نحصل على النتائج الآتية:

١. إن القدر المشترك للتقاريرات المنقولة عن عشرة من الصحابة، وهم: الإمام علي عليه السلام، وابن مسعود، والزيبر بن العوام، وأبو هريرة الدوسي، وخالد بن عرفطة، وعبد الله بن عمرو، وابن عباس، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، كالآتي: «من كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار». إن تقاريرات واحدة من الحلقتين المشتركةتين الفرعيتين بعد المغيرة بن شعبة وعقبة بن عامر تحتوي على هذا القسم أيضاً. كما أن التقاريرات المنسوبة إلى أربعة من الصحابة الآخرين والتي نقلت بطرق مفردة، وكذلك جميع التقاريرات الثلاثة المروية من دون سند في المصادر الثلاثة، وهي: غريب الحديث لابن

سلام، والإيضاح وتأويل مختلف الحديث، تشتمل على القسم أعلاه أيضًا. وعلى هذا الأساس تكون العبارة أعلاه منقولة عن النبي الأكرم ﷺ.

٢. بالنظر إلى أن الحكم بن عتيبة هو أحد الحلقات المشتركة الفرعية في تقارير الإمام علي عليه السلام، وإن الراوي والمروي عنه شعبة هو الحلقة المشتركة في تقارير سمرة بن جندب، وتقرير الحكم عن الإمام علي عليه السلام يحتوي على الرمزين (E^3 / D^{11})، وإن تقرير سمرة بن جندب / ابن أبي ليلى / الحكم / شعبة / يشتمل على الرمز (D^{11}) وعلى أحد رمزي (E^2) و(E^3)، وفي ضوء النتيجة التي حصلنا عليها بشأن تقرير الإمام علي عليه السلام، ندرك ما يلي: أ- إن الحكم قد عمد إلى تغيير تقرير الإمام علي عليه السلام. ب- في تقرير شعبة / سمرة، يوجد رمز (E^3)، وليس رمز (E^2). ج- لقد عمد شعبة إلى نقل تقرير سمرة كما أخذه عن الحكم دون أن يحدث فيه أيّ تغيير. ولكن لا يمكن بطبيعة الحال تحديد ما إذا كان الحكم قد أحدث تغييرًا في رواية سمرة أم لا.

٣. بالنظر إلى أن خصائص تقارير شعبة عن الصحابة المتعددين متفاوتة، يمكن القول إنه هو الراوي لهذه التقارير عن الذين يروي عنهم حقًا، وإن رواياته كانت دقيقة تقريبًا وتخلو من الإشكال.

٤. حيث تبين أن رواية النبي الأكرم ﷺ تشتمل في الحد الأدنى على رمزي (D^1 / F^1)، يمكن القول بأن هذه الرموز كانت موجودة في تقارير المغيرة بن شعبة وعقبة بن عامر الذي هو واحد من حلقتيها المشتركة، وقد نقلنا هذين الرمزين.

٥. تمّ نقل هذا الرمز في تقرير أبي قتادة؛ حيث تردّدنا في مورد ذكر أو عدم ذكر قيد (متعمّدًا).

٦. إن تقارير سلمة بن الأكوع ومرة / رجل، التي تشتمل على الرمز (F^1)، وترددنا في اشتهاها على أيّ واحد من الرمزين (D^1) و(D^4)، يمكن القول إنها تشتمل على الرمز (D^1)، وإن القسم المشترك فيها على النحو الآتي: «من كذب عليّ متعمّدًا، فليتبوأ مقعده من النار».

تحليل واستنتاج

إن تأريخ رواية «من كذب» يُثبت صدور هذه الرواية عن النبي الأكرم ﷺ قبل السنة الحادية عشرة للهجرة ورحيل النبي الأكرم ﷺ، وقد تمّ نشر هذه الرواية من قبل ثمانية وعشرين صحابياً. وقد تمّ نقل هذه الرواية بتقاريراتها وطرقها المتعددة في مختلف الأجيال وجميع المناطق الإسلامية تقريباً. وقد رواها في طبقة التابعين ثلاثة وستون تابعياً، وفي طبقة تابعي التابعين رواها ستة وستون شخصاً، وفي الطبقة اللاحقة ثلاثة وتسعون شخصاً، وفي الطبقة الخامسة تسعون شخصاً، حيث نشرها في الحجاز والعراق والشام ومصر واليمن وواسط وبلخ، وتمّ تدوينها في الكثير من المصادر الروائية. وعلى هذا الأساس تكون هذه الرواية منقولة في جميع الطبقات من قبل عدد كبير من الرواة، وبذلك يكون تواترها واضحاً.

ولكن حيث ورد ذكر ستة فضاءات مختلفة لصدورها - ما بين (كذب شخص على رسول الله ﷺ = A¹، ونهي النبي الأكرم ﷺ عن الادعاء بالكاذب بالنسب إلى أب أو شخص = A²، ونهي النبي ﷺ عن كتابة الحديث = A³، ونهي النبي عن النياحة على شخص من الأنصار = A⁴، وفي ضمن خطبة في عيد الأضحى = A⁵، وفي عهد أو خطبة في حجة الوداع = A⁶). حيث نقل كل واحد منها عن شخص واحد، ولا يمكن تحديد أنه أيّ واحدة من الفضاءات الصدور هي الفضاء الصحيح لصدور الرواية. ويحتمل أن يكون النبي الأكرم ﷺ قد صدر عنه هذا الكلام في مواضع مختلفة. وبطبيعة الحال هناك فضاءان لصدور هذه الرواية (ضمن خطبة في عيد الأضحى = A⁵، وفي عهد أو خطبة في حجة الوداع = A⁶) متحدان تقريباً؛ بمعنى أن أحد الراويين قد أكد على يوم إلقاء الخطبة، بينما أشار الآخر إلى سفر الحج الذي أُلقيت فيه تلك الخطبة، وعلى هذا الأساس، يُحتمل أن يكون فضاء صدور هذه الرواية، أو في الحد الأدنى واحد من فضاءات صدورها كان ضمن خطبة في حجة الوداع في يوم عيد الأضحى. وكذلك يُحتمل أن يكون الراوي قد مزج هذه الرواية برواية أخرى عند نقلها، أو أن يكون هناك مختلف عمداً إلى خلق فضاء لغرض إخفاء وضعه واختلاقه مستفيداً بسوء نية من رواية من كذب، فقام بتأطير عملية اختلاقه ضمن رواية نبوية مقرونة إلى هذه الرواية. من ذلك - على سبيل المثال - أن الرواية المنقولة عن أبي

هريرة تعتبر فضاء صدور رواية «من كذب»، هو كتابة أحاديث النبي الأكرم ﷺ ونهيه في هذا الشأن، موضع ترديد.^١ إن صحة كل واحد من هذه الاحتمالات يجب اختبارها من خلال تأرخة سائر الروايات المشتملة على واحد من فضاءات صدور هذه الرواية، وهذا يحتاج إلى تحقيقات جديدة.

وعلى كل حال فإنه بالنظر إلى نقل هذه الرواية عن النبي الأكرم ﷺ بواسطة ثمانية وعشرين صحابياً، واعتبار عشرة منهم حلقة مشتركة، فإن صدور هذه الرواية عن النبي الأكرم ﷺ يكون قطعياً. وإن محتوى هذه الرواية، يعكس اختلاق الحديث كذباً على النبي الأكرم ﷺ من قبل أشخاص عاصروا حياة النبي. كما أن رواية منقولة عن سعيد بن جبير،^٢ وتقريباً مروياً عن الإمام علي عليه السلام في كتاب سليم بن قيس، والمعيار والموازنة للإسكافي،^٣ ونهج البلاغة، يدلان بدورهما على كذب بعض الأشخاص على النبي الأكرم في تلك المرحلة أيضاً. والنقطة الأخرى هي أن عملية الاختلاق ووضع الحديث كذباً على لسان رسول الله ﷺ قد تمت بلا شك في مرحلة كان فيها النبي الأكرم ﷺ يحظى بشعبية ومطلوبية اجتماعية؛ وذلك لأن الذي يعمل على اختلاق الحديث إنما يقوم بذلك رجاء الحصول على امتيازات ومكاسب في هذا الشأن. هناك موردان لهذه الرواية يرجعان تاريخ صدورهما إلى سفر الحج،^٤ وأحدهما يؤكد على أن النبي الأكرم ﷺ إنما تحدّث برواية من كذب في حجة الوداع بالتحديد. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هذه الرواية قد صدرت عن النبي الأكرم ﷺ في الحقبة المدنية، وفي السنوات الأخيرة من حياة النبي، منذ السنة السابعة

١. فيما يتعلق بعدم اعتبار روايات النهي عن كتابة الحديث، انظر: ديارى بيدگلي، محمد تقي، «نقد و بررسى علل و انگیزه های منع نگارش حدیث» (نقد و مناقشة أسباب و دوافع منع كتابة الحديث)، ص ٣٦-٥٣، پژوهش های فلسفی کلامی، العدد: ١، خريف عام: ١٣٧٨ هـ ش؛ دارابی، مرتضى؛ ملكي، يدالله؛ تابان، جعفر، «فلسفه ی جدال منع نگارش حدیث نبوی در قرن اول» (فلسفة النزاع حول المنع من كتابة الحديث النبوي في القرن الأول)، مجلة: پژوهش های اعتقادی کلامی، العدد: ٣٣، ص ٢٥٧-٢٨٤، ربيع عام: ١٣٩٨ هـ ش.

٢. الجدول، ح ٤.

٣. الجدول، ح ١.

٤. الجدول، ح ١٠١، ١١٨، ١٢٠.

للهجرة فلاحقًا؛ حيث تمكن المسلمون من الذهاب لأداء فريضة الحج. وفي المرحلة اللاحقة قام بعض أصحاب النبي الأكرم ﷺ بنقل ونشر هذه الرواية، وإن نقل المتن الأصلي لرواية «من كذب عليّ متعمدًا، فليتبوأ مقعده من النار» من قبل الصحابة في الأبحاث والتحقيقات، قطعي. وأما بشأن صحة انتساب المقولة الأولى من الرواية (فضاء الصدور، والاستناد إلى الرواية)، وأي واحد من الرموز الواقعة تحت مقولة القسم التمهيدي = C، والقسم الحتامي = C من الرواية، إلى الصحابة الذين هم مصدر ذلك التقرير، فلا يمكن الجزم به على نحو قاطع. وإنما القطعي هو انتساب رمز (علة عدم نقل الرواية عن النبي الأكرم ﷺ = B²) إلى عبد الله بن الزبير هو القطعي، دون النسبة إلى الزبير الذي هو مرجع عبد الله.

ومع ذلك يمكن الحدس بكل واحد من الرموز الواقعة تحت مقولة الاستناد إلى الرواية التي تمّ بيانها من قبل بعض الصحابة أو رواتهم، من ذلك مثلًا أنه بالنظر إلى الشرائط الاجتماعية - السياسية في تلك المرحلة، والمنع من رواية الحديث بأمر من الخليفة الأول، والتزام بعض الصحابة بهذا المنع، قام بعض الصحابة أو المقربين منهم بالاستناد إلى هذه الرواية في بيان علة عدم نقل الرواية عن النبي الأكرم ﷺ (B²). وكذلك فيما يتعلق برمز التأكيد على رواية الشخص عن النبي الأكرم ﷺ (B³)، بالنظر إلى الانتشار الواسع لاختلاق الحديث في عصر الأمويين، فإن وجود هذا الرمز في التقرير الأصيل لبعض الصحابة من أمثال المغيرة بن شعبة - الحاكم الأموي - بسبب اتهام الحكومة باختلاق الحديث، وأمثال أبي هريرة عامل معاوية والذي كان يخلق الأحاديث في إطار مصلحة السياسات الأموية، أمر محتمل.

وفيما يتعلق بمقولة القسم التمهيدي للرواية، إنما يمكن القول على أساس الحلقات المشتركة الأصلية أو الفرعية لبعض الروايات، ما يلي:

١. ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٤، ص ٦٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ أبو ريّه، محمود، شيخ المضيرة أبو هريرة، ص ٢٠٢ - ٢٧٠، مؤسسة انصاريان، قم.

١. إن رمز التنبؤ بانتصار المسلمين = C⁹، كان موجودًا في الكوفة منذ الثلث الأول من القرن الثاني في تقرير ابن مسعود (قبل عام ١٢٣ هـ سنة وفاة سماك بن حرب). وحيث أن هذه النبوءة قد تمّ بيانها بشكل كلي ولا تشير إلى حادثة بخصوصها، لم يكن هناك من دافع إلى اختلافها، ويحتمل أن يكون رواها هو ابن مسعود. وإن إخبار القرآن الكريم بانتصار المسلمين يؤيد صدور هذا التنبؤ من قبل النبي الأكرم ﷺ.
٢. إن رمز الإعلان عن خبر عدم تجسم الشيطان في المنام على صورة النبي الأكرم ﷺ = C¹⁰، قد انتشر في الكوفة في الثلث الأول من القرن الثاني في تقرير أبي هريرة (قبل عام ١٢٨ أو ١٣٢ هـ، سنة وفاة أبو الحصين الكوفي).
٣. إن رموز التوصية بالقرآن الكريم = C⁴، والتأكيد على رواية الحديث الصحيح عن النبي الأكرم ﷺ = C⁵، وتوقع سؤال الصحابة عن أحاديث رسول الله ﷺ = C⁸، قد انتقلت إلى مصر منذ النصف الأول من القرن الثاني في تقرير عقبة بن عامر (سنة ١٤٧ أو ١٤٩ هـ، سنة وفات عمرو بن الحارث).
٤. إن رموز الأمر بإبلاغ تعاليم شخص (النبي الأكرم ﷺ) إلى الآخرين = C²، والإذن بنقل الحديث عن بني إسرائيل = C⁷، تم نقلها منذ النصف الأول من القرن الثاني في تقرير أبي هريرة (قبل وفاة حسان بن عطية).^١ وحيث أن النبي الأكرم ﷺ هو مصدر الدين وهو قدوة المسلمين، فقد كان إبلاغ تعاليمه إلى الآخرين ضروريًا، وإن النبي ﷺ قال لمخاطبيه في هذا الشأن: «فليبلغ الشاهد الغائب».^٢ ومن هنا يمكن الوثوق بصدور مفهوم الرمز (C²) عن النبي الأكرم ﷺ. وأما بشأن الإذن برواية الحديث عن بني إسرائيل = C⁷ ومفهومه، هناك اختلاف حول هذا الأمر بين العلماء المسلمين.^٣
٥. إن رموز التأكيد على نقل الحديث الصحيح عن النبي الأكرم ﷺ = C⁵، والنهي عن

١. حيث لم يتم تحديد تاريخ وفاة حسان، فقد تمّ الحصول على هذه النتيجة على أساس تاريخ وفاة الأوزاعي (م: ١٥٧ هـ) الذي هو روايته.

٢. مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٠٨.

٣. Kister, M. J. Ḥaddithū 'an Banī Isrā'īla Wa-Lā Ḥaraja: A Study of an Early Tradition, Israel Oriental Studies 2 (1972): 215-39.

الإكثار من نقل حديث النبي الأكرم ﷺ = C⁶، كانت موجودة في المدينة المنورة في النصف الأول من القرن الثاني في تقرير أبي قتادة (قبل عام ١٥١ هـ، سنة وفاة ابن إسحاق).

٦. تمّ نقل رمز توقع السؤال من الصحابة عن أحاديث النبي الأكرم ﷺ = C⁸، في البصرة، منذ الربع الثالث من القرن الثاني في تقرير مرة (قبل عام ١٦٠ هـ، سنة وفاة شعبة بن الحجاج).

٧. لقد تمّ نشر رموز الأمر بإبلاغ تعاليم شخص (النبي الأكرم ﷺ) إلى الآخرين = C² والنهي عن كتابة الحديث = C³، في البصرة منذ الربع الثالث من القرن الثاني في تقرير أبي سعيد الخدري (قبل عام ١٦٥ هـ، سنة وفاة همام بن يحيى).

٨. كان رمز التأكيد على نقل الحديث الصحيح عن النبي الأكرم ﷺ = C⁵، موجوداً في البصرة، منذ الربع الثالث من القرن الثاني في تقرير ابن عباس (قبل عام ١٧٥ أو ١٧٦ هـ، سنة وفاة أبي عوانة).

فيما يتعلق بالمقولات الفرعية في القسم الأخير من الرواية، بالنظر إلى أن الراوي في أكثر التقارير المشتملة على هذه المقولة الفرعية،^١ يُشير بعد ذكر رواية من كذب من خلال بيان (سمعت) أو ما يُشبه هذه العبارة إلى أنه ينقل رواية أخرى، لا شيء من رموز هذه المقولة الفرعية كان موجوداً في رواية من كذب المنقولة عن النبي الأكرم ﷺ، بل هي من إضافات الصحابة أو رواتهم في الطبقات اللاحقة على الرواية. وفي ضوء الأبحاث والتحقيقات المبذولة هنا، إننا يمكن في الحد الأدنى تحديد الفترة الزمنية للرموز الثلاثة لهذه المقولة الفرعية:

١. تمّ نقل رمز تحريم لبس الثوب الحرير = G⁶، في مصر، منذ بداية القرن الثاني في تقرير عقبة بن عامر (قبل عام ١١٥ هـ، سنة وفاة هشام بن أبي رقية).

٢. تمّ نشر رمز النهي عن النياحة = G⁷، في الكوفة، منذ الربع الرابع من القرن الثاني في تقرير المغيرة بن شعبة (قبل وفاة سعيد بن عبيد).^٢

١. من بين تسع روايات من أربع عشرة رواية تشتمل على هذه المقولة الفرعية، نجد الراوي في واحد من التقارير الثلاثة الشاملة للنهي عن شرب الخمر = G⁵، يجرب بعد ذكر رواية من كذب ببيان (سمعت)، عن نقل رواية أخرى.

٢. حيث أن تاريخ وفاة سعيد غير محدد، تمّ الحصول على هذه النتيجة في ضوء تاريخ وفاة أحد رواته وهو قران بن

٣. كان رمز النهي عن شرب الخمر = G^5 ، موجودًا في مصر، منذ الربع الثالث من القرن الثاني في تقرير قيس بن سعد (قبل عام ١٧٤ هـ، سنة وفاة عبد الله بن لهيعة).
بغية تقييم كيفية انتساب كل واحد من رموز المقولتين الفرعيتين في القسم التمهيدي والختامي إلى النبي الأكرم ﷺ والصحابة المشهودين، يجب العمل على بحث ودراسة جميع الروايات الشاملة لكل واحد من رموز هاتين المقولتين في أبحاث وتحقيقات أخرى.

المصادر

- ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧١ هـ.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر، المصنف، تحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٦ هـ.
- ابن النديم البغدادي، محمد بن اسحاق، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد.
- ابن حبان البستي، محمد، الثقات، ١٣٩٣ هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
- _____، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ هـ.
- ابن حنبل، أحمد، العلل، تحقيق وصي الله بن محمود عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- _____، المسند، دار صادر، بيروت.
- ابن راهويه، إسحاق، المسند، تحقيق: حسين برد البلوسي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ١٤١٢ هـ.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
- ابن سلام، أبو عبيد قاسم، فضائل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦ هـ.
- ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة المنورة، دار الفكر، قم، ١٤١٠ هـ.
- ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمه ابن الصلاح)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨ هـ.
- ابن عدي، عبد الله، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، ط ٣، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
- ابن عساكر، علي بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥ هـ.

- ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.
- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣٨٣ هـ.
- ابن وهب، عبد الله، الجامع تفسير القرآن، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ٢٠٠٣ م.
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: سعيد محمد لحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٠ هـ.
- أبو ريّ، محمود، شيخ المضيرة أبو هريرة، مؤسسة انصاريان، قم.
- اتسلندر، بيتر، روش های تجریمی تحقیق اجتماعی (الأساليب التجريبية للتحقيق الاجتماعي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بيجن كاظم زاده، انتشارات آستان قدس رضوي، طهران، ١٣٧١ هـ ش.
- الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ.
- آقائي، علي، «نقد محتوي أحاديث در حديث پژوهي اهل سنت» (نقد محتوى الأحاديث في روايات أهل السنة)، جشن نامه استاد محمد علي مهدوي راد، إعداد: رسول جعفریان، نشر مؤرخ، طهران، ١٣٩١ هـ ش.
- _____، تاريخ گذاري حديث؛ روش ها و نمونه ها (تأريخة الحديث: الأساليب والأمثلة)، نشر حكمت، طهران، ١٣٩٤ هـ ش.
- باردن، لورنس، تحليل محتوا (تحليل المحتوى)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: مليحة آشتياني / محمد يميني دوزي سرخايب، انتشارات دانشگاه شهيد بهشتي، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.
- البخاري، إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ هـ.
- البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩ م.
- البيهقي، أحمد، دلائل النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- تقي زاده، «تأملی در حديث نبوی «من كذب عليّ متعمداً» (تأمل حول الحديث النبوي «من كذب عليّ متعمداً»)، مطالعات اسلامي: علوم قرآن و حديث، العدد المتوالي: ٣ / ٨١، ١٣٨٧ هـ ش.
- الثعلبي، أحمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ هـ.

- الجوابي، محمد طاهر، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي، نشر وتوزيع مؤسسات.
- الحاج حسن، حسين، نقد الحديث في علم الرواية والدراية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- الحسيني الجلالي، تدوين السنة الشريفة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٦ هـ ش.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، طبعة مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ هـ.
- _____، حديث السنة من التابعين، إعداد: محمد رزق طرهوني، دار فواز للنشر، ١٤١٢ هـ.
- الخطيب، عبد الله بن عبد الرحمن، الرد على مزاعم المستشرقين إجناتس جولدتسيهر ويوسف شاخنت ومن أيدهما من المستغربين، ٢٠١٢ م.
- الخطيب، محمد عجاج، السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٨ هـ.
- الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، مركز النشر للثقافة الإسلامية، ط ٥، ١٤١٢ هـ.
- دارابي، مرتضى؛ ملكي، يد الله؛ تابان، جعفر، فلسفه ی جدال منع نگارش حدیث نبوی در قرن اول (فلسفة النزاع حول المنع من كتابة الحديث النبوي في القرن الأول)، مجلة: پژوهش های اعتقادی کلامی، العدد: ٣٣، ربيع عام: ١٣٩٨ هـ ش.
- الدارقطني، علي بن عمر، العلل، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دارطبية، الرياض، ١٤٠٥ هـ.
- الدميني، مسفر عزم الله، مقاييس نقد متون السنة، مكتبة العلوم، المدينة المنورة، ١٣٧٤ هـ.
- ديارى بيدگلي، محمد تقي، «نقد و بررسی علل و انگیزه های منع نگارش حدیث» (نقد ومناقشة أسباب ودوافع منع كتابة الحديث)، پژوهش های فلسفی کلامی، العدد: ١، خريف عام: ١٣٧٨ هـ ش.
- الرافي، عبد الكريم، فتح العزيز، دار الفكر.
- الراهرمزي، حسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجاج خطيب، دار الفكر، ١٤٠٤ هـ.
- رجائي فرد، أبو الفضل، ميراث مكتوب شيعه در پنج قرن نخست (التراث الشيعي المكتوب في القرون الخمسة الأولى)، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٩٩ هـ ش.
- السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٧٩ هـ.
- السبحاني، جعفر، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، مكتبة التوحيد، قم، ١٤١٩ هـ.
- سزكين، فؤاد، تأريخ التراث العربي، ترجمه: محمود فهمي حجازي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، ط ٢، قم، ١٤١٢ هـ.

- _____ ، محاضرات فى تاريخ العلوم العربية والإسلامية، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ط ١، فرانكفورت، ١٤٠٤ هـ.
- سلفى، محمد لقمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنّداً ومتمناً ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، الرياض، ١٤٠٨ هـ.
- السيوطى، جلال الدين، الإتقان فى علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ هـ.
- الشافعى، محمد بن إدريس، الرسالة، إعداد: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت.
- الشهيد الثانى، زين الدين، الرعاية فى علم الدراية، تحقيق: عبد الحسين محمد على البقال، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ط ٢، قم، ١٤٠٨ هـ.
- الشيخ الصدوق، محمد بن على، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: على أكبر الغفارى، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٤ هـ.
- شيرى، مرجان / نيل ساز، نصرت، «تاريخ گذارى روايات آغاز نزول وحى بر پیامبر در جوامع رواي أهل سنت» (تأرّخة روايات بداية نزول الوحى على النبى الأكرم ﷺ فى المصادر الروائية لأهل السنة)، مطالعات قرآن و حديث، العدد ٣٠، ١٤٠١ ش.
- _____ ، «واكوي قواعد مشترك در شيوه هاي نقد حديث مسلمانان و روش هاي تاريخ گذاري روايات خاورشناسان» (دراسة القواعد المشتركة فى أساليب نقد الحديث عند المسلمين وأساليب المستشرقين فى تأرّخة الروايات)، مطالعات تاريخي قرآن و حديث، العدد: ٦٧، ١٣٩٩ هـ ش.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى، منشورات المجلس العلمى.
- _____ ، تفسير عبد الرزاق الصنعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠ هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، الرجال، تحقيق: جواد قيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٥ هـ.
- _____ ، المعجم الأوسط، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ.
- _____ ، طرق حديث من كذب على، تحقيق: محمد حسن الغفارى، دار البشائر الإسلامى، لبنان، ١٤١٧ هـ.
- الطيالسى، سليمان بن داود، المسند، دار المعرفة، بيروت.

- العسكري، أبو أحمد حسن بن عبد الله، أخبار المصحفين، تحقيق: صبحي بدري السامرائي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- _____، تصحيحات المحدثين، تحقيق: محمود أحمد ميرة، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٤٠٢ هـ.
- العسكري، مرتضى، أحاديث أم المؤمنين عائشة، التوحيد للنشر، ط ٥، ١٤١٤ هـ.
- العقيلي، محمد بن عمرو، الضعفاء، تحقيق: أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- العيني، بدر الدين، عمدة القاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الغفاري، علي أكبر، تلخيص مقباس الهداية، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.
- غولدفلد، إيزياك، مفسر و شرق العالم الإسلامي (مقدمة الكشف والبيان للثعلبي)، عكا، ١٩٨٤ م.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
- مالك، مالك بن أنس، موطأ مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- المباركفوري، عبد الرحمن، تحفة الأحمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ هـ.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- المرصفي، سعد، المستشرقون والسنة، مؤسسة الريان، بيروت.
- المزني، جمال الدين، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط ٤، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- مسعودي، علي بن حسين، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج دوم، قم: دارالهجرة، ١٤٠٤ ق.
- مسلم نيشابوري، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، بيروت: دار الفكر.
- مهدي راد، محمد علي، تدوين الحديث، دارالهادي، بيروت، ١٤٢٧ ق.
- نجاشي، احمد بن علي، فهرست اسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي)، ج پنجم، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٦ ق.
- نجمي، محمد صادق، سيرى در صحيحين (جولة في الصحيحين)، شركة سهامى عام، طهران، ١٣٦١ هـ ش.
- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، ١٣٤٨ هـ.

- نفیسی، شادی، *درایة الحدیث*، نشر سمت، طهران، ۱۳۹۴ هـ.ش.
- النووی، یحیی بن شرف، *شرح صحیح مسلم*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ.
- نیل ساز، رجائی فرد، «کارکرد فهرست های شیخ طوسی و نجاشی در تکمیل روش سزکین در بازیابی منابع آثار کهن روایی» (آثر فهارس الشیخ الطوسی والنجاشی فی تکمیل منهج سزکین فی استعادة مصادر الآثار الروائیة القديمة)، *دوفصلنامه علمی - بجهوشی مطالعات فهم حدیث*، السنة الرابعة، العدد: ۱، ۱۳۹۶ هـ.ش.
- نیل ساز، نصرت، «تاریخ گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، السنة الرابعة والأربعون، العدد: ۱، ۱۳۹۰ هـ.ش.
- _____، «تیین و ارزیابی نظریه سزکین درباره شناسایی و بازسازی منابع جوامع روایی»، *مجله: پژوهش های قرآن و حدیث*، السنة السابعة والأربعون، العدد: ۲، خریف و شتاء عام ۱۳۹۳ هـ.ش.
- _____، «ماهیت منابع جوامع روایی اولیه از دیدگاه گرگور شوئلر» (ماهیت مصادر الجوامع الروائیة الأولى من وجهة نظر غریغور شولر)، *مجله: مطالعات اسلامی: علوم القرآن و الحدیث*، السنة الرابعة والأربعون، العدد: ۸۸، ۱۳۹۱ هـ.ش.
- _____، *خاورشناسان و ابن عباس (المستشرقون و ابن عباس)*، انتشارات علمی و فرهنگی، طهران، ۱۳۹۳ هـ.ش.
- الیعقوبی، ابن واضح بن أبی یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، ج ۲، ص ۲۳۲، دار صادر، بیروت.

- Abbot, Nabia, *Studies in Arabic Literary papyri*, II: Qurānic commentary and Tradition, The University of Chicagopress, U.S.A., 1967.
- Azami, M.M, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- _____, *Studies in Early Ḥadīth Literature*, American trust Publications U.S.A., 1978.
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islām: The Authenticity of Muslim Literature from the formative period*, Surrey, Uk: Curzon press, 2000.
- Cook, Michael, "Eschatology and the Dating of Traditions", in *Ḥadīth: Origins and Development*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, pp: 217 - 241.
- Fueck, Johann, "The role of Traditionalism in Islām", in *Ḥadīth: Origins and Development*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004.
- Goldziher, Ignaz, "Disputes over the Status of Ḥadīth in Islām", in *Ḥadīth: Origins and Development*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004.

- _____ , “Principles of Law in Islām”, In the Historian's History of the world, Newyork, 1904.
- _____ , *Muslim studies*, ed.S.M. Stern, translated by C.R. Barber and S. M. Stern. 2 Vols. George Alien, London, 1967 - 1971. II, p. 19, n. 1.
- Griffith, Sidney, “The Prophet Muḥammad: his Scripture and Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbāsid Century”, in: The Life of Muḥammad, ed. Uri Rubin, Aldershot: Ashgate, 1999, p. 345 -392.
- Gurke, Andreas, “Eschatology, Histoty and the Common Link: A Study in Methodology”, in: Method and Theory in the Study of Islāmic Origins, ed. Herbert Berg, Brill, 2003, pp. 179 - 208.
- Horovitz, Josef, “The Antiquity and Origin of the Isnād”, in Ḥadīth: Origins and Development, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 154 - 155.
- Horst, Heribert, “Die Gewährsmänner im koranlammmentar at-Tabari. Ein Beitrag zur kenntnis der exegetischen uberlieferung im Islām” Universitat Zu Bonn, 1951.
- Juynboll, G. H. A, “(Re) Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science”. Der. Islām, Vol. 8, No. 3, 2001, pp. 303 - 349.
- _____ , “Early Islāmic Society as Reflected in its Use of Isnāds”, in museon: revue detudes orientales 107i - ii, 1994, pp. 151 - 194.
- _____ , “Nāfi‘ the mawlā of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim Ḥadīth Literature”, Der. Islām, Vol. 70, Issue 2, 1993. Pp. 207 - 244.
- _____ , “Some Isnād -Analytical Methods Illustraed on the Basis of Several Women-Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature”, in Ḥadīth: Origins and Development, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004.
- _____ , *Muslim Tradition*, Cambridge University Press, 2010.
- Kister, M. J. Ḥaddithū ‘an Banī Isrā’īla Wa-Lā Ḥaraja: A Study of an Early Tradition, Israel Oriental Studies 2 (1972): 215-39.
- Landau-Tasserou, “On the Reconstruction of Lost Sources”, Al-Qantara, 2004. Pp. 45 - 91.
- Leemhuis, F, “1075 Tafsir of the Cairene Dar al-kutub and Mugahid’s Tafsir”. In: Peters, R. (ed.) Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants, 1981, p. 169 - 180. Leiden.
- Modarressi, Hossein, *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shīte Literature*, Oneworld Publications, Oxford, 2003.
- Motzki, Harald, “Dating Muslim Traditions: A Survey”, Arabica, LII, 2, 2005, pp. 204 - 253
- _____ , “Ḥadīth: Origins and Developments” In Ḥadīth, ed. Harald Motzki, Ashgate Publishing Ltd, Great Britain, 2004.
- _____ , “The Abd AL-Razzāq Al-Sanāni as a Source of Authentic A Ḥadīth of the First Century A.H”, in Ḥadīth Origins and Developments, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004. pp. 287 - 307.
- _____ , “The Collection of the Qurān A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, Der Islām, 78, 2001, pp. 1 - 34.
- _____ , “The Murder of Ibn Abi l-Huqayq: on the Origin and Reliability of Some Maghāzi-Reports”, inThe Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources, ed. Harald Motzki, Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 170 - 239.

- _____, “The Question of The Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article”, In: Method and Theory in the Study of Islāmic Origins, ed. Berg, 1997, pp. 211 -257.
- _____, “Whither Ḥadīth Studies?”, Analysing Muslim Traditions, Volume: 78, 2009, pp. 47 – 124.
- Noth, Albercht, “Common features of Muslim and Western Ḥadīth criticism”, in Ḥadīth: Origins and Development, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004.
- Ozkan, Khalit, “The Common Link and Its Relation to The Madar”, Islāmic Law and Society, Vol. 11, No. 1, 2004, pp. 42 -77.
- Powers, David, “The Will of Sa'd B. Abi Waqqas: A Reassessmen”, Studia Islamica, No. 58, 1983, p. 33 - 53.
- Rippin, Andrew, “Tafsir Ibn Abbās and Criteria for dating early Tafsir Texts”, Jerusalem Studies in Arabic and Islām, XIX (1994). (Reprinted In Rippin, The Qurān and its Interpretative tradition), st Edmundsbury Press, U.K., 2001.
- Robson, James, “The Isnād in Muslim Tradition”, in Ḥadīth: Origins and Development, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004.
- Rubin; Uri, “Introduction the prophet Muḥammad and the Islāmic sources”; in The Life of Muḥammad, ed. Uri Rubin, Aldershor: Ashgate, 1999.
- Schacht, Joseph, “A Revaluation of Islāmic Traditions”, in Ḥadīth: Origins and Development, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004.
- _____, *The origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford University press, Great Britain, 1979.
- Schoeler, Groger, *The Biography of Muḥammad*, Nature and authenticity, (translated: Uwe Vagelpohl, New York, 2011.
- _____, *The Oral and the Written in Early Islām*, (translated by Uwe Vagelpohl), New York, 2006.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Frankfurt/Main, 1967.
- Siddiqi, M.Z, *Ḥadīth Literature its Origin, Development, Special features and Criticism*, calcutta University, Calcutta, 1961.
- Speight, Marston, “The Will of Saed b. a. Waqqās: The Growth of a Tradition”, Der Islām, Volume 50 Issue 2, 1973, p. 249 - 267.
- Van ESS, Josef, *Zwischen Ḥadīth and Theologie*, Walter de Gruyter, 1975.
- Versteegh, C. H. M., “Greek Translations of the Quran in Christian Polemics (9th Century)”, ZDMG, vol. 141, no. 1, 1991.
- Wansbrough, John, *Qurānic Studies: sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, New York, 2004.
- _____, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islāmic Salvation History*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

هذا الكتاب

تأرخة الروايات التي ثبت اعتبارها بالنظر إلى معايير وملاكات المحدثين المسلمين، من شأنه أن يقدم للباحثين معلومات مهمة حول كيفية نشر الرواية، والأبعاد الجغرافية لنشرها، ومسار تحوّل متن وسند الرواية. الكتاب الذي بين يديك قام بالتقييم والنقد الدقيق لمباني وأساليب تأرخة الروايات عند الغربيين والعمل على إصلاحها وتحسينها وتقديم نموذجاً لتطبيق هذا الأسلوب.



الإسلاميات

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com