

دراسات
مُحكَمَدِيَّة

محفوظة
جميع الحقوق

لمركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق - لندن
الطبعة الأولى
2008

الطبعة الثانية
2009

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع التصوير والنقل
والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها
إلا بإذن خطي من المركز أو المؤلف

دراسات مُحكَمِيَّة

الجزء الثاني

إجنسس جولد قسيهر

ترجمة

د. الصديق بشير نصر



مركز العالم الإسلامي للإستشارات والإستشارات



كم من يد بيضاء قد أسديتها تشني إليك عنان كلِّ ودادٍ
شكّر الإله صنائعاً أوليتها سلكت مع الأرواح في الأجسادِ

إلى

صاحب الفضل والنيل

من له من اسمه حظٌ ونصيبٌ

إلى الصديق الذي أحببته في الله والله

د . العارف النايض

أبو أحمد



(1)

لماذا نترجم هذا الكتاب ؟

كتاب (دراسات محمدية) للمستشرق اليهودي المجري إجنس جولدتسيهر أهم مؤلف يتصل بموضوع الحديث النبوي على الإطلاق، ولم يستطع حتى هذه اللحظة أن يتجاوز نتائج العقل الاستشراقي. وقد استحق مؤلفه أن يُنعت عندهم بأنه (شيخ المستشرقين)، و (عمدة المستشرقين)، وهي ألقاب ونعوت لم يحظ بها إلا القلة من أمثال تيودور نولدكه. وقد تأخرت ترجمته إلى اللغة العربية كثيراً، مع أنه صدر قبل أكثر من 117 عاماً. ولقائل أن يقول ما جدوى ترجمة كتاب مثل هذا؟ هناك جملة من الدواعي تدفع إلى ترجمته:

أولاً: ما من دراسة كتبها الغرب، في تاريخ الحديث والسنة وتاريخ التشريع، منذ صدور الكتاب وحتى يومنا هذا، إلا تأثرت به ونقلت عنه.

ثانياً: ما من جامعة أو معهد علمي يُعنى بالدراسات الإسلامية في بلاد الغرب إلا وجعله مرجعاً لطلابه.

ثالثاً: كل من جاء بعده ممن كتبوا في الموضوع نفسه هم عالةٌ عليه، ولم يكن

بوسعهم تجاوز بحوثه في كتبهم إلا قليلاً، من أمثال: شاخت، وآلفرد
غيوم، وروبسون، ونبول، وآخرين.

رابعاً: ما من دائرة معارف (موسوعة) غربية تحدثت عن السنة والحديث
النبي إلا اعتمدت على نتائجه.

خامساً: عدم ترجمته إلى العربية جعلته منفراً مُحجّباً، يتسم بنوع من القداسة
لا يمّثها نقد ولا استدراك، ولا تصويب.

سادساً: ترجمة النصّ إلى العربية ستميط اللثام عمّا فيه، وسيظهر مبلغ الموضوعية
والمنهجية التي يتحلّى بها كبار المستشرقين، فضلاً عن أنّ ذلك سيفتح باباً
كان موصداً أمام العلماء المسلمين من أهل الاختصاص ممن ليس لهم معرفة
باللغات الأجنبية، وهم أقدرُ بلا ريب على دراسته ونقده.

سابعاً: فضح عمليات السطو التي قام بها بعض كتاب العرب، ممن سلخوا مباحث
كاملة من كتابه، فنسبوها إلى أنفسهم زاعمين أنها من بنات أفكارهم.

ولقائل أن يقول لماذا تأخرت ترجمة هذا الكتاب إلى العربية، مع أنه تُرجم
له كتابان (العقيدة والشريعة) في سنة 1946، و (مذاهب التفسير الإسلامي)
في سنة 1954 ؟

والسبب لا يكمن في صعوبة لغته الأصلية الألمانية، ولا في صعوبة
اللغتين اللتين نُقِلَ إليهما: الفرنسية التي قام بها ليون بريشييه Léon Bercher سنة
1952 تحت عنوان دراسات في الحديث الإسلامي (النبي) Études sur la
Tradition Islamique ، والإنجليزية التي قام بها ستيرن S.M.Stern وباربر
C.R. Barber في سنة 1967 تحت عنوان دراسات إسلامية Muslim Studies
ولكنّ في مصادره ومراجعته حيث كان يشير إلى طبعات حجرية،
وطبعات قديمة نافذة تتفاوت أرقام صفحاتها مع المطبوع، فضلاً عن

استخدامه في الإشارة إلى ذلك أسلوباً يتناقض مع المنهج العلمي في البحث، فهو مثلاً يشير إلى عنوان الكتاب دون ذكر اسم مؤلفه، والعنوان إما غير مشهور، أو من العناوين المشتركة، فضلاً عن أنّ النصّ المقتبس لا يفهم منه إلى أيّ علم ينتمي حتىّ ننسب ذلك الكتاب إليه مما يسهل التعرف على صاحبه، كأن يقول: «التوضيح» فثمة كتب كثيرة في علوم مختلفة تحمل هذا العنوان. وبعد لأيّ نكتشف أنه كتاب في أصول الفقه لصدر الشريعة، أو يقول: «القرطاس»، فإذا هو كتاب «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس» لابن أبي الزرع. وهو أحياناً يذكر اسم المؤلف دون ذكر اسم الكتاب، كأن يقول المقرئ صفحة كذا، وبعد جهد نكتشف أنه يريد كتابه «التنازع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم»، أو أن يذكر المؤلف بكنيته التي لا يُعرف بها مع عدم الإفصاح عن اسم الكتاب، كأن يقول: أبو المحاسن صفحة كذا، وهو يريد ابن تغري بردي في كتابه «النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة»، أو أن يسمي الكتاب بعنوانه اللاتيني الذي يُعرف به عند الغرب كما فعل مع كتاب *Fragmenta Historicorum Arabicorum* وهو لمؤلف مجهول يحمل عنوان «العيون والحدائق في أخبار الحقائق». نشره المستشرق دي خويه سنة 1868 بلايدن في هولندا. كما كنت أقضي وقتاً طويلاً لأهتدي لشواهد في مطوّلات كتب التراث. ولقد عانيت من هذا ضنكاً شديداً.

عملنا في هذه الترجمة

يرجع عمر هذه الترجمة إلى عقدين من الزمن، حيث كُنْتُ نشرتُ فصوله السبعة الأولى في أعدادٍ من مجلة كلية الدعوة الإسلامية، مشفوعةً برودود تفصيلية على فصوله الثلاثة الأولى، وقد بدأ ذلك مع العدد الثالث من المجلة الصادر في سنة 1986. وقد من الله علينا بتممة الترجمة مع إعداد ردود نقدية على الكتاب جعلناها في كتاب مستقل بعنوان (التعليقات النقدية على دراسات محمدية).

وهذه الترجمة تقتصر فقط على الجزء الثاني من كتاب دراسات محمدية المخصّص لدراسة الحديث النبوي وتطوره. وهو يقع في ثمانية فصول. ألحق بها بعض الملاحق، لم تكن في طبعته الأولى الصادرة في سنة 1890، لم نرثمة ما يدعو إلى ترجمتها، مثل دراسته عن تعظيم الأولياء في الإسلام. وهي دراسة في التصوف وليس في الحديث. وقد استحسننا ما فعله مترجمه إلى الفرنسية مسيو ليون بيرشيه Léon Bercher حيث لم يضمنها في ترجمته الفرنسية على خلاف المترجمين إلى الإنجليزية Stern and Barber. وترجمتنا هذه ليست للنص الأصلي الألماني، ولكنها اعتمدت على الترجمة الإنجليزية، مع مراجعة بعض النصوص على الترجمة الفرنسية. وفي أحيان قليلة حين يكون النص مستغلقاً أو غامضاً في الإنجليزية والفرنسية معاً، نرجع إلى النص الألماني. وحتى هذه الأحيان القليلة يكون فيها النص الألماني لا يخلو من غموض، فلا يرفع الإشكال إلا الشواهد العربية التي يسوقها.

ولعله من المناسب هنا أن نبيّن عملنا في هذه الترجمة بما يعين القارئ ويسر عليه القراءة:

1. لم أتابع المؤلف في أسلوبه في تخريج الأحاديث، حيث يكتفي بذكر رقم الجزء والصفحة. ونظراً لاختلاف الطبقات التي كانت موجودة في عهده، وهي تفاوتت بشكل كبير مع أرقام الصفحات في الطبقات المتداولة رأينا أنه من الأفضل أن نستعيض عن ذلك بذكر اسم الكتاب والباب على نحو: أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب المناسك، باب الوقوف بعرفة). وبذلك يستطيع القارئ أن يهتدي للحديث بيسر وإن تفاوتت الطبقات.
2. الهوامش المحصورة بين قوسين هكذا [.....] هي من صنع مترجم الكتاب إلى الإنجليزية Stern.
3. الهوامش المحصورة بين قوسين مسبوقه بنجمة هكذا * (.....) أو هكذا * [..] هي من صنعي أنا مترجم الكتاب إلى العربية.
4. المصادر المذكورة في الهوامش أحيل فيها على الطبقات المتداولة والمشهورة، اللهم إلا إذا أعوزني الوقوف على الشاهد فأكتفي بذكر الجزء والصفحة كما أورده المؤلف.
5. عند غموض النص أضع شرحاً في المتن بين قوسين هكذا <.....> لبيان مقصود المؤلف، أو لأن المعنى لا يتحقق إلا بذلك.
6. ردّ المصطلحات المستشهد بها إلى لغة العلم الذي تنتمي إليه، ولا أكتفي بترجمتها ترجمة حرفية، لأن ذلك يفقدها معناها، حيث لا يوجد لها مكافئ في اللغات الأوروبية.
7. عند استشهاده ببعض النصوص من مؤلفاته أو مؤلفات غيره من المستشرقين لا أكتفي بالإشارة إليها ولكنني أنقل النص الذي يشير إليه برمته، وأضعه بين قوسين مسبوقاً بنجمة كما بينا سابقاً، هكذا * (جاء في الموضوع المذكور من كتابه الظاهرية:....) أو * (جاء في الموضوع المذكور من

- كتاب حياة محمد لوليام ميور...). وفي ذلك خدمة جلية للقارئ.
8. عند استشهاده ببعض النصوص من التراث الإسلامي والتي يكتفي المؤلف بمجرد الإشارة إليها، أنقلها في الهامش تمكيناً للقارئ من الإطلاع عليها حتى يسهل عليه الوقوف على موضع الاستشهاد منها.
9. عند وقوعه في الخطأ، أو الوهم أنه على ذلك في الهامش بقولي: (هذا وهم أو خطأ. راجع تعليقاتنا على هذا الموضوع).
10. يعتمد المؤلف أحياناً عند نقله للنص العربي داخل متن كتابه إلى تفكيكه، فتأتي جملة النصّ العربي مضطربة لا يسهل على القارئ معرفة موطن الاستشهاد منها، ولذلك أسوق الشاهد كاملاً تجنباً لهذا الإبهام.
11. أضفنا في آخر هذا الكتاب ملحقاتاً يتضمن ترجمات لحياة جولدتسيهر من وضع بعض تلاميذه.

د. الصديق بشير نصر

إلى العزيز أوجست مللر اعترافاً
بالصداقة الحقة...
إ. جولد تسيهر

مُقَدِّمَةٌ

ينقلنا الجزء الثاني من كتاب (دراسات محمدية)، وإلى حدّ ما، إلى عَمْرَةَ
العواملِ الشَّعبيةِ والدينيّةِ ذاتِ الأهميّةِ البالغةِ في التَّطوُّرِ التاريخيِّ للإسلام.
والجزء الأكبر من الدراسات الآتية يظهر في هذا الجزء لأول مرة، باستثناء
بضع دراسات سبق نشرها، مثل: تعظيم الأولياء في الإسلام Veneration of
Saints in Islam، والتي كانت في الأصل مقالة كتبها بالفرنسية تحت عنوان:
Le culte des Saints chez les Musulmans
وقد نشرت أولاً في مجلة تاريخ الأديان:
Revue de l'histoire des religions, II, pp.257-351 وقد ضُمَّت إلى هذا
الكتاب في شكل منقّح كلياً.
وبصرف النظر عن كثير من الحذف، فإن بعض المواضع قد زوّدت بمواد
أكثر شمولاً، بينما كانت المواضع الأخرى جديدة إلى حدّ كبير.
والذيّل رقم (2) هو بعينه المقالة التي نشرتها في المجلة الآنفة الذكر،
XVIII، تحت عنوان:

Influences chrétiennes dans la Littérature religieuse de l'islam

وقد شرع في طبع هذا الجزء مع صدور القسم الثاني من كتاب فلهاوزن Skizzen und Vorarbeiten الأمر الذي لم يسر لي الانتفاع بنتائج ذلك الكتاب لاسيما في الفصول الأولى من دراسة «الحديث». وفي هذا المقام أود أن أشير إلى أن الصفحة (70) من كتاب فلهاوزن ذات صلة بالصفحتين (26-27) من الجزء الثاني من فهرست برلين الشامل الذي وضعه ألفرت Ahlwardt الذي يمكن أن يعدّ بحق أكبر ذخيرة للتاريخ الأدبي للحديث النبوي، وهذا لم يتوافر لي إلا قبل تسليم المخطوط بوقتٍ قليل، أي في اللحظة الأخيرة.

أما عن المخطوطات التي رجعت إليها عند كتابة هذا الجزء، فإليك بياناً مفصلاً عنها:

- كتاب السير الكبير، للشيباني. مع شرح للرخسي. (مخطوط ليدن) فارنر رقم 373، ولكن لسوء الحظ لا يمكن التعرف على أصل الكتاب من الشرح الموضوع عليه في المخطوطة المذكورة، والحال نفسها مع مخطوطة قتيبة⁽¹⁾
- كتاب الكفاية في معرفة علوم الرواية للخطيب البغدادي⁽²⁾. (مخطوط ليدن) فارنر رقم 353.
- مختلف الحديث لابن قتيبة. مخطوط ضمن مجموعة فارنر السابقة رقم 882⁽³⁾.
- أدب القاضي لأبي بكر ابن الخصاف. (مخطوط ليدن) فارنر رقم 550⁽⁴⁾.
- كتاب القصاص والمذكورين لابن الجوزي. مخطوط. المجموعة السابقة رقم 998⁽¹⁾.

(1) [كتاب السير الكبير مع شرح الرخسي. نشر في حيدر آباد سنة 1335 - 1336 هـ].

(2) [نشر بحيدر آباد سنة 1357 هـ].

* [نشر بتحقيق الدكتور أحمد عمر هاشم، بيروت، دار الكتاب العربي 1984 م]

(3) [نشر في مصر سنة 1326 هـ].

* [وطلع سنة 1966 بالقاهرة وقام على تصحيحه وضبطه محمد زهري النجار].

(4) [انظر، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (3/259). تحقيق عبد الحليم النجار، المطبعة العربية].

- أسانيد المحدثين⁽²⁾، (مخطوط ليدن)، أمين رقم 39 (لاندربرج، فهرست، ص 13 .
والمخطوطات الآتية موجودة ضمن مخطوطات الرفاعية بمكتبة جامعة
لايبزج.
- تقريب النووي (وهو تقريب لمقدمة ابن الصلاح) والمسائل المشورة
(وكلتاها ضمن مجلد واحد، D.C رقم 189)⁽³⁾.
- رحلة عبد الغني النابلسي، المسماة بالحقيقة والمعجاز في رحلة الشام ومصر
والحجاز (رقم 362)⁽⁴⁾.
- الكواكب الدرية للمناوي. رقم (141)⁽⁵⁾.
- طبقات الأبرار للبقاعي. أرقام (234-237).
- إبتغاء القربة باللباس والصحة، لأبي الفتح العوفي. رقم (185).
- أما المخطوطات التي رجعت إليها بشكل لا يكاد يذكر، فقد اكتفيت
بذكرها في هوامش الكتاب، وأما كتب الحديث التي نقلت عنها، فإليك بياناً
بمكان طبعتها وتاريخه:
- البخاري مع شرح القسطلاني، بولاق، 1285 هـ في عشرة أجزاء.
- مسلم مع شرح النووي، القاهرة، 1284 هـ في أربعة أجزاء.
- أبو داود، القاهرة، 1280 هـ في جزئين.

(1) * (نشر سنة 1971 بتحقيق د. مارلين سوارتز. المكتبة الشرقية، بيروت)

(2) * (الظاهر أن مؤلفه مجهول. ولم يعره جولد تسيهر لأحد).

(3) [نشر بالقاهرة سنة 1307 هـ. وترجمة إلى فرنسية م. مارسيه ونشره بالمجلة الآسيوية JA سلسلة (9)،
المجلد (16). ص (315-346، 478-531) لسنة 1900، والمجلد (17) ص (101-149، 193-
232، 524-539) لسنة 1901، والمجلد (18) ص (61-146) لسنة 1901. وكتاب المسائل المأثورة
نشر بالقاهرة سنة 1352 هـ.]

(4) [انتظر، بروكليمان: تاريخ الأدب العربي. (2/457) بالألمانية، وملحقه (2/474) طبع بالقاهرة سنة 1324]

(5) [بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (2/394) بالألمانية، وملحقه (2/417)].

- النسائي، طبعة حجرية، 1282 هـ في جزئين.
 - الترمذي، بولاق، 1292 هـ في جزئين
 - ابن ماجه، طبعة حجرية، دهي، 1282 هـ.
 - الموطأ مع شرح الزرقاني، القاهرة، 1279-1280 هـ في أربعة أجزاء.
 - تنقيح الموطأ لمحمد بن الحسن الشيباني مع شرح عبد الحي، طبعة حجرية، لكهنوء، 1297 هـ.
 - سنن الدارمي، طبعة حجرية، كاونبور، 1293 هـ.
 - مصابيح السنة للبغوي، القاهرة، 1294 هـ في جزئين.
 - وأما الكتب التي أنقل عنها من حين إلى آخر فهي:
 - حياة الحيوان للدميري، الطبعة التي نشرت عقب طبعة بولاق، 1284 هـ.
 - فوات الوفيات للكتبي، الطبعة التي نشرت عقب طبعة بولاق، 1299 هـ.
 - تاريخ الخلفاء للسيوطي، الطبعة التي نشرت عقب طبعة القاهرة، 1305 هـ، وبهامشه كتاب تاريخ الأول للحسن العباسي.
- كما أود أن أعتنم هذه الفرصة لكي أتوجه بالشكر للأصدقاء والزملاء وإدارات المكتبات لتمكينهم إياي من النظر في المصادر الأدبية، ومظان بعض الكتب التي عَزَّ عليَّ العثور عليها. وإنني لمدين بالشكر للسيد فولرس vollers مدير مكتبة «ولي العهد» بالقاهرة الذي كان يميل لدعم الكتاب حيث أمدني ببضعة نصوص ومقتطفات من مخطوطات المكتبة التي يديرها.

إ. جولدتسيهر

يوليه 1890

عن تطوّر الحديث

الحديث والسنة

(1)

لفظة «الحديث» تعني «الحكاية»، أو «الخبر»، وليس هو الخبر الذي بين معتققي العقيدة الواحدة فحسب، بل يراد به كذلك المعلومات أو المعارف التاريخية سواء أكانت دنيوية أم دينية، وسواء أكانت من الماضي البعيد أم من الوقائع أو الأحداث المتأخرة⁽¹⁾.

يقول أبو هريرة: «ألا أعلمكم بحديث من حديثكم معشر الأنصار»⁽²⁾، ثم يخبرهم قصة من سلسلة أحداث فتح مكة، وكان يرمي من وراء ذلك أن يقوّي إحساسهم بالتآلف، وذلك لأن العرب الوثنيين أو المشركين العرب اعتادوا أن يتغنّوا ويفتخروا بقصص أيامهم.

(1) وتعني الأحاديث في الاستعمال القديم أيضاً: «قصص من ماضي القبائل». ومن ذلك قولهم: «ومن الحديث مهالك وخلود» (أبيّ بن هريرة، حاشية على الحادية، نشر انجليبان ص 12-13) وفي معلقة زهير: وما الحزب إلا ما عَلِمْتُمْ وَذُقْتُمْ * وما هو عَنَّا بالحديث المرّجَم ولمعرفة المزيد عن كلمة (مرجم)، قارن بها جاء في تاريخ الطبري (3/2179) مثل: رجماً بالنظنون، وقارن به: حكايات من الأحداث اليومية لـ Imraq (40، 1-2، 50، 1).

(2) البلاذري: فتوح البلدان ص 52. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1977 م.

ومن سياق الأساطير والخرافات جعلت لفظة (حديث) لموضوعات القصص⁽¹⁾، ومن ثم كان قولهم: «يصبح حديثاً» بمعنى يصير مثلاً أو مشعلاً تحذيه الأجيال القادمة⁽²⁾، ومنذ فترة مبكرة ظل الاستعمال اللغوي لهذه الكلمة مقصوراً في الدوائر الدينية على نوع من الخبر والحكاية دون أن تُقلَّ من سياقها العام⁽³⁾.

ويقول عبدُ الله بن مسعود: «إنَّ أحسنَ الحديث كتابُ الله، وأحسنُ الهدى⁽⁴⁾ هديُّ محمدٍ⁽⁵⁾». ويبدو أن هذه العبارة التي تلقاها جمهور المؤمنين بنوع من الرضا وقاموا بنشرها على مدى عريض قد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضراً على التكتل: «إنَّ أحسنَ الحديث كتابُ الله تبارك وتعالى، قد أفلح من زينه الله في قلبه، وأدخله في الإسلام بعد الكفر، واختاره على ما سواه من أحاديث الناس، إنه أحسنُ الحديث وأبلغه⁽⁶⁾».

(1) Fragmenta Historiarum arabicarum، [ج 1، لايدن 1868 م]، نشره دي خويه ص 102، 11: «من

أحاديث العرب ومن أشعارها». انظر، ياقوت: معجم الأنياب (4/ 898-899): «ومن أحاديث أهل اليمن».

(2) لمعرفة المزيد عن قولهم: «صار حديثاً» انظر الأغاني (47/14) أو «أحدوثة» المصدر نفسه.

(3) والعينان مجموعان في بيت لأبي كلدة. ذكره أبو فرج في الأغاني (10/120-122):

«ولا تُصيح أحدوثةً مثل قائل
 به يضرب المثل من يتمثل»

(4) القصص المأخوذة من تاريخ ديوب (أي لا صلة له بالموضوعات الدينية) تسمى عادة أخباراً كقول ابن قتيبة

في (الشعر والشعراء): «رواة الحديث والأخبار» ص 4، طبعة ريتزشاوزن Rittershausen. (وفي طبعة دي

خويه ص 3: من المحتمل أن لفظة «أخبار» هنا هي حشو كلام، وأن المقصود هم رواية الحديث).

(4) هُذِي، وهُدَى. لفظان مرادفان للسنّة، وأحياناً يخلآن محلّها. انظر سنن أبي داود (كتاب الصوم، باب

قدر مسيرة ما يقطر فيه).

(5) البخاري (كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله).

• (لاحظ إيهامه القارئ بقوله: يقول عبد الله بن مسعود، في حين أن القائل هو رسول الله ﷺ، وقول

عبد الله بن مسعود وإن كان موقوفاً إلا أنه في حكم الرفع، ثم إن إعراضه عن إيراد المرفوع والاقتصار على

المرفوع ضرب من التندليس. انظر تفصيل الموضوع في تعليقاتنا اللاحقة).

(6) ابن هشام: السيرة النبوية (2/146)، ط (3)، تحقيق السقا والأبياري وشلبي 1971 م. كنا كان في أول الأمر،

ثم تبين بعد أيام من ذلك أن تسمية القرآن بالحديث أمر غير مرغوب فيه فاستبدلت عبارة «أحسن الحديث»

بـ«أحسن الكلام»، انظر سنن ابن ماجه: (باب اجتناب البدع والجدل).

ولمّا كان كتابُ الله هو «الأحسن حديثاً»، وخوفاً من التناقض مع المفهوم العام للكلمة (حديث)، ولأن القرآن أعلى المصادر الشرعية، فُصِرَتْ لفظَةُ (حديث) على أقوال الرسول، إما بمبادرته الخاصة بالكلام، أو إجابته عن سؤال.

يقول أبو هريرة: «قلت: يا رسول الله من أسعدُ الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ فقال: لقد ظننتُ يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحدٌ أولى منك لما رأيت من حرصك على الحديث. أسعدُ الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله من قبل نفسه»⁽¹⁾.

وردد الصحابةُ الأتقياءُ أقوالَ النبي الغامضةَ في وقار واحترام، وحاولوا حفظَ كلِّ شيء قاله النبيُّ لأجل تهذيب الجماعة الإسلامية وإرشادها، وكلَّ ما أمَرَ به - على الصعيدين العام والخاص معاً - فيما يتصل بممارسة الواجبات الدينية، أي نظام الحياة بشكل عام والسلوك الاجتماعي، سواء في الماضي أو المستقبل.

وعندما قادتهم الفتوحاتُ السريعةُ المتتاليةُ إلى بلدان بعيدة نقلوا تلك الأحاديث النبوية إلى أولئك الذين لم يسمعوها بآذانهم. وبعد موت النبي أضافوا كثيراً من الأقوال النافعة التي ظنوا أنها تتفق مع رأيه، وأنها في نظرهم ستنسب إليه شرعاً.

وتلك الأحاديث تعاملت مع الممارسة الدينية والقانونية (الشرعية) التي طوّرت تحت إشراف النبي، وُعِدَّت قاعدةً لكلِّ العالم الإسلامي.

والصحابَةُ هم الذين كوّنوا المادةَ الأوليةَ للأحاديث التي تزايدت بسرعة خلال الأجيال اللاحقة بسبب العوامل التي ستوضح في الأبواب اللاحقة.

وفي غيبة الدليل الأصيل يكون من ضرور التهور اختيار أيّ منها يُنسب

(1) البخاري (كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار). * (وأخرجه البخاري في موضع آخر من صحيحه، في كتاب العلم، باب الحرص على الحديث)

إلى الأجيال التي جاءت بعد موت النبي. والمعرفة الشخصية الدقيقة بهذه الكمية المهولة من الأحاديث والتي ضُمَّت إلى بعضها في جوامع صُنِّتت بعناية تغري بالحذر والشك، لا بالثقة والتفاؤل.

ونحن في هذا المقام لا يمكننا الوثوق في هذه الأحاديث بالقدر نفسه الذي فعله دوزي بالنسبة لجزء كبير منها⁽¹⁾. ولكن - إلى حد بعيد - يمكن أن نعدَّ الجزء الأكبر من تلك الأحاديث على أنه نتيجة لتطور الإسلام الديني والتاريخي والاجتماعي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين.

والحديث لا ينفَع وثيقة لتاريخ الإسلام في مراحل نشأته الأولى، ولكنه يمكن أن يُعدَّ إلى حدٍّ ما انعكاساً للترعات التي ظهرت في الجماعة أثناء المراحل الناضجة من تطوره.

وهو مجوي - أي الحديث - دليلاً غير ذي قيمة لتطور الإسلام في سنيه الأولى التي كان يكون فيها نفسه في وحدة كاملة منظمّة من القوة المؤثرة الفعالة. وهنا تكمن القيمة الحقيقية لدراسة الحديث وتقديرها، وأنها ذات أهمية بالغة لفهم الإسلام وفي أي من أطواره البارزة صحبته مراحل متعاقبة في وضع الحديث.

(2)

يتكون كل حديث من جزأين، الجزء الأول وهو سلسلة الرواة الذين يتناقلونه عن بعضهم من مصدره إلى آخر راوٍ فيهم، على أساس عدالة كل واحد منهم.

(1) يقول دوزي Dozy :

"Je métonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (car résulte de la nature même des choses), mais qu'elle contienne tant de parties authentiques (d'après les critiques les plus rigoureux. la moitié de Bokhâri mérite cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ils se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère". Essai sur l'histoire de l'Islamisme, Trans V. Chauvin.p.124.

وتعرف هذه السلسلة بسند الحديث أو إسناده⁽¹⁾.

والجزء الثاني هو (متن الحديث)، وهو نص الكلام المنقول. ويمكن ملاحظة ان كلمة (متن)⁽²⁾ لفظة جاهلية، ولم تُعْنِ في الأصل نصّ الحديث، وكانت تستعمل في العربية القديمة للدلالة على «النص المكتوب». ومن

(1) من المهم جداً معرفة طبيعة الإسناد أو معرفة الفوارق التي وضعها علماء مصطلح الحديث وعبروا عنها بشكل اصطلاحي مستنبط في غاية الإحكام، وهي معرفة مفيدة حتى لأغراض النقد الحديث، ومناقشة هذه الفوارق والمصطلحات هنا يؤدي إلى نوع من التكرار غير الضروري، لذلك نكتفي هنا بعرض ما كتب سابقاً في هذا الموضوع حسب الترتيب الزمني:

- (1) E.E.Salisburi,
" Contribution From original sources to our knowledge of the science of Muslim Tradition ", JAOS , VII(1862)pp.60 -142(cf. 'Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte', Beitrag Zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie, Leibzig, 1884 , pp.22 , note i).
- (2) Rev.E.Sell
The Faith of Islam (London , and Madras,1880),pp.70-72.
- (3) T.P.Hughes
A dictionary of Islam (London 1885),s.v. tradition, pp. 639-46.
- (4) F.Risch
Commentar des " Izz al-Din Abū ' Abdallāh über die Kunstausdruck der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen, Leiden, 1885.

ولا يجد القارئ قيمة كبيرة في هذه الكتابات عن الاسناد، لأنها لم تخصص في الأصل لهذا الغرض. وأما الكتابات ذات الأهمية الأساسية في موضوعنا فهي:

دراسات شبرنجر المتنوعة، والتي تعد أول تعامل علمي مع الحديث. وهي:

- (5) Sprenger's studies:
Notes on Alfred. V. Kremer's edition of Wakidy's Campaigns , JASB. XXV(1856), pp.53-74,199-220.
On the origin of writing down historical records among the Musulmans, Ibid, p.303-29, 375-81.
Über das Traditionswesen bei den Arabern, ZDMG, X, (1856), pp.1-17.
His excursus 'Die Sunna', Leben und lehre des Mohammad, III (1865), pp. Ixxvii-civ
- (6) William Muir: The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira (London , 1858) , pp.xxviii-cv (suggestive remarks on tendentious traditions)
(وفي الصفحات المشار إليها إشارة إلى الأحاديث التي تنزع إلى اتجاه معين)

- (7) Alfred von kremer
Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen,(Vienna, 1875),pp.474-504. On isnad terms ,p.480.
- (8) C. Snouck Hurgronje
' Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam, BTLV, IV, part 6 (1883) pp.36-65, of the offprint. Development of the Concepts of sunna and ijma, [Verspreide Geschriften,II,PP.33-58] [Verspreide Geschriften,II,PP.33-58]

(2) ومن معاني كلمة (متن) أنها تطلق على جزء من جسم الانسان، وهذا لا يعنينا هنا.

* (يعني هنا (الظهر) وهو من معاني الثن لغة).

المعروف أن (الأطلال) في الشعر الجاهلي تشبه غالباً بالكتابة⁽¹⁾. فهي تُشَبَّه تارة بكتابات الرهبان النصارى الغامضة، أو بكتابة الفرس زمن كسرى⁽²⁾. كما تشبه بالوشم⁽³⁾، وبالنفوش البالية على السيوف القديمة والأغهاد⁽⁴⁾... الخ. وهذا زهيرٌ يصف، ذات مرة، الأطلال المهجورة⁽⁵⁾ بأنها الرقش⁽¹⁾ على الرق (المحيل) البالي⁽²⁾.

(1) كما تشبه بالوحي، وهذا يتردد كثيراً في شعر العرب. كقول زهير (15، 5) طبعة لاندبرج ص 104 بيت (3). أو أن تشبه بالوحي - بضم الواو وكسر المهملة - كما في معلقة لبيد بيت (2) والذي فسر بالكتابة.

* (البيت المعني من قصيدة زهير هو:

لَسَمَ ظَلَّلَ كَالْوَحْيِ عَابَ مَنَازِلَهُ عَفَا الرَّسُّ مِنْهُ فَالرَّسِيْسُ فَعَايِلَهُ

* والبيت المعني من معلقة لبيد هو:

فَعَدَّاعُ الرُّيَّانِ عُرِّيَ رَشْمُهَا خَلَقًا كَمَا صَمِنَ الوُجْيُ سِلَامُهَا

قال الزوزني: الوحي: الكتابة. وقال التبريزي: الوحي جمع وحي وهو الكتاب. ومن هذا القبيل قول السمرّاز بن مُنْقِد (المفضليات. تحقيق شاكر وهارون، ط (3) ص 89):

وترى منها رُشوماً قد عَفَّتْ ويثلُ خَطَّ اللّامِ في رَحِي الرُّيُوسِ

(2) وثمة شواهد أخرى في كتاب سيجموند فرانكل Sigmund Frankel

Die aramaischen Fremdwörter (im Arabischen, Leiden, 1886)

وقارن ذلك بإضافاتي في الجزء الأول ص 111. ملاحظة رقم (1). وقد يذكر أحدهم ما جاء في شعر الهدليين: (آياتها عفر). وعند فلهاوزن: (آياتها سغر)، وفي الأغاني (21/ 148) (آياتها سطر).

* (البيت المقصود هنا لأبي صخر الهدلي كما في الأغاني (ج 21) أخبار أبي صخر الهدلي ونسبه) وهو قوله:

لَيْلٌ بَدَاتِ الجَيْشِ دَارُ عَرَفْتُهَا وَأخرى بَدَاتِ البَيْنِ آيَاتُهَا سَطُرُ

(3) انظر المفضليات ص 105. تحقيق شاكر وهارون، وشرح ديوان الهدليين للسكري (3/ 1249)، ومعلقة طرفة. بيت (1)، المتخل عند ياقوت (1/ 414)، ديوان لبيد ص 151 بيت (2)، معلقة زهير بيت (2)، ديوان زهير، قصيدة (15) بيت (3) أو (صفحة رقم 166 بيت (3) من طبعة لاندبرج)، ديوان عنتره. قصيدة (27) بيت (1).

(4) انظر شواهد ذلك في: ديوان طرفه، وقارن بالأغاني (2/ 121).

* (يعني قول طرفه:

أَتَعْرِفُهُ رَسَمَ الدَّارِ قَرَأَ مَنَازِلَهُ كَتَفَنَ البَيْنَ زُحْرَفَ الوُجْيِ مَائِلَهُ

وقول حنين الحيري كما في الأغاني:

يَلْرُحُ كَمَا تَلْرُحُ عَلَى جُفُونِ الصَّبَقِ الجَلَلِ

(5) قارن بقول طرفه:

وكلمة (المتن) وجمعها (المتون) تنتمي إلى طائفة من المعاني تستخدم في هذه التشبيهات، كقول الشاعر:

وجلا السيول عن الطلول كأنها زُبُرٌ تُجَدُّ متونها أقلامُها⁽³⁾
ونجد التشبيه نفسه مع شيء من التهذيب عند شاعر متأخر كالأحوص الذي يقول في وصفه للمنازل المهجورة: دوارس كالعين في المهرق⁽⁴⁾.

ليس لكلمة (العين) هنا معنى محدد ما لم تفسر بأنها ما تقع عليه العين من الكتابة⁽⁵⁾. وعندما تستبدل كلمة (المتن) بكلمة (العين) يستقيم الوصف مع

كُطُورِ الرَّقِّ رَقَّتْهُ بِالضُّحَى مُرَقَّتْشَ يَشِيئُهُ

وفي المفضليات: «كما رقت العنوان في الرق كاتب». انظر شعر الهذليين 280، 5، 6، وقارن بما ورد في الأغاني من شعر المتأخرين (75/2).

* (ما في المفضليات هو عجز بيت للأخض بن شهاب التغلبي، صلوه: لابن حطان بن عوف منازل ويعني بما ورد في الأغاني من شعر المحدثين قول جميل بن معمر كما رواه في أخبار ابن عائشة ونسبه: إِنَّ الْمَنَازِلَ هَيَّجَتْ أَطْرَابِي وَأَسْتَمَجَمْتُ آيَاتَهَا بِجَوَابِي قَفْرٌ تَلَوَّحُ بِذِي اللَّجِينِ كَأَنَّهَا أَنْضَاءُ رَسْمٍ أَوْ سَطُورِ كِتَابٍ)

(1) واستخدم لفظه (جميل) لوصف الأطلال كذلك. انظر الأغاني (83/3)، وهذا يفسر خطابهم للأطلال:

قَالُوا السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَطْلَالَ قَلَّتِ السَّلَامُ عَلَى الْمَحِيلِ

انظر الميداني (235/2)، وقارن بما في ياقوت (648/3): الظلل المحول.

(2) وفي ديوان زهير (رقا محيلاً) (لاندرج ص 788، البيت رقم 2). * (بلين) وتحسب آياتهن عن فرط حولين وقرأ محيلاً

(3) معلقة (ليد رقم 8). وترجم كريمر في كتابه Über die Gedichte des labyd ص 6 لفظه (متونها) بـ(سطورها).

* (يعني قول ليد:

وَجَلَا السُّيُورُ عَنِ الطُّلُولِ كَأَنَّهَا زُبُرٌ تُجَدُّ مَتُونَهَا أَقْلَامُهَا)

(4) انظر الأغاني (124/7).

(5) كلمة (عين) مقابلة لكلمة (ضبار). انظر شرح اشعار الهذليين (741/2). وكذلك كلمة (أثر) مقابلة لكلمة (عين) بمعنى الشيء ذاته. كقول ليد: (لا عين منه ولا أثر). انظر الميداني 1/111: «تطلب أثراً

بعد عين». قارن: D.H.Müller, Burgen und Schlöser, I, p.88,8.

مجموعة التشبيهات التي استشهدنا بها، مثل: الكتابة القديمة، آثار الديار
المندرسة... إلخ.

ومن هذا السياق نكتسب لفظة (المتن) معنى (النص المكتوب)⁽¹⁾. والشأن
نفسه مع لفظة (العين)، وهي كلمة قديمة تعني النص المنقول شفهاياً⁽²⁾.

وإختياراً كلمة (المتن)⁽³⁾ لوصفِ نَصِّ حديثِ ماء، أي نَصِّ مدوّن،
يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة، بمعنى أن ذلك لا يستلزم نقد
السند بقدر ما يستلزم نقد المتن. ويمكن أن يعدّ هذا دحضاً لما يفترضه
المسلمون من أن الحديث لم يدوّن في بدايته، وإنما نُقِلَ شفهاياً. وإنّ تدوين

(1) على المرء أن يقاوم إغراء وجود هذا المعنى في كلام كعب بن زهير لراويه أيضاً، الأغاني (ج 15 - أخبار
كعب بن زهير): تثقفها حتى تلتين متونها. وهذه صورة مأخوذة من وصف الرمح وتظهر هذه الصورة أكثر
وضوحاً في قول عدي بن الرقاع. الأغاني (ج 8 - أخبار عدي بن الرقاع). انظر Noldeke, Beitrage zur
kennniss der poesie der alten araber (Hanover, 1864), p.47.
وهذا المقطع يوضح أيضاً أن رواية الشعر الأوائل لم يكونوا صدى للشعراء فحسب، بل كان لهم دور في
تهذيب أعمال الآخرين التي يرونها. لذلك قد نرى شعراء مشهورين، كانوا رواة لشعراء سبقوهم (انظر
الكلام من زهير في كتاب الفوت)

Ahlwardt, Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte, p. 62.

وقد قيل في أحد الشعراء إنه: اجتمع له الشعر والرواية. وكثير من المعلومات حول هذا الموضوع توجد
بالأغاني ج 7 (نسب جميل وأخباره).

• (يريد كلام كعب بن زهير في الخطيئة وكان رواية لأن زهير:

يثقفها حتى تلتين متونها فيقصر عنها كل ما يتمثل
وأما قول عدي بن الرقاع الذي أشار إليه فهو:

نظر المثقف في كعوب قناته حتى يقيم ثقافه مآدها

انظر معجم الشعراء للمرزياني ص 253 ، تحقيق كرنيكو، والكامل للمبرد (2/ 109).

(2) انظر ملاحظتي على:

Fleischer, kleinere Schriften. I, p.619. [von Henrich L. Fleischer, Gesammelt, durchgesehen
und vermehrt, Leipzig, 1885 - 8].

قارن بـ: عروة بن الورد، نشر نولدكة ص 30) الأغاني (ج 2 ص 94).

(3) من سوء الحظ لم أتأكد من معرفة متى ظهرت كلمة (المتن) في علوم الحديث لأول مرة.

الحديث كان من طرق حفظ الحديث المبكرة، وأن ذلك الثُبُورَ كان بكل بساطة نتيجة لاعتبارات متأخرة⁽¹⁾.

وأقدم الأجزاء الحديثية المكتوبة هي تلك التي يقال إنها دَوِّنت في العقود الأولى⁽²⁾. وليس هنالك ما يتعارض مع افتراض أن الصحابة وتابعيهم رغبوا في حفظ أقوال النبي وأحكامه < أفعاله > من النسيان، وذلك بتسجيلها وتدوينها. وكيف للجماعة المسلمة أن تُعْرِضَ عن كتابة أحاديث الرسول، وتتركها للرواية الشفهية وهي التي حفظت لنا أقوال الحكماء في الصحف؟ (كما سنرى ذلك بشكل متكامل في المبحث الأول من الفصل 8).

وكثيراً ما كان أحد الصحابة يحمل معه صحيفته إلى جماعته ليُنْقَلَ لهم ما فيها من تعاليم نبوية، ومُحتويات تلك الصحف التي كتبت في عهد الإسلام الأولى سُمِّيت متن الحديث، والرجال الذين حملوا تلك المتون يذكرون أسماء شيوخهم الذين تلقوها عنهم بالتعاقب. وهكذا ظهر الإسناد إلى الوجود. وليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمى بالصحف أو الكتب يتفق مع الواقع أم أنها صحف موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة التدوين.

وصحيفة أسماء بنت عميس (ت 38 هـ) - وهي زوجة جعفر بن أبي طالب وتزوجت من أبي بكر بعد استشهاده -⁽³⁾ ستثير دون أي شك كثيراً من التحفظ والريبة. ويقال: إنَّ هذه الصحيفة قد جمعت أقوال النبي المختلفة، وقد ذكرها أحد مؤرخي الشيعة⁽⁴⁾. ربما لأنَّ «أسماء» هذه كانت على الدوام تقف

(1) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(2) انظر: Kremer, Culturgesch, I, p. 475.

(3) هنالك بعض المعلومات عن هذه المرأة (أسماء بنت عميس) في كتاب الأغاني (ج 71، خير عبد الله بن معاوية ونسبه).

(4) اليعقوبي: التواريخ (2/101، 115). دار بيروت للطباعة والنشر 1980 هـ.

إلى صفِّ فاطمة، ومن ثمَّ فهي مصدرٌ مُوثَّقٌ لمعرفة الحديث، فدَاعَ كثير من الأخبار التي روتها بين الناس كخبر معجزة انشقاق القمر (1).

وهناك كِتَابٌ آخَرُ ظهر منذ فترة مبكرة، وهو كتاب سعد بن عبادة (توفي في حوران 15 هـ)، وبواسطة هذا الكتاب وضع ابنه يدَه على عادات النبي الصحيحة (2). وهنالك أيضاً صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص (ت 65 هـ)، وتعرف بالصحيفة (الصادقة) (3).

ولعلَّ هذه الصحيفة هي المصدرُ الذي أخذ منه حفيده عمرو بن شعيب (ت 120 هـ) مادته الحديثية (4). ولهذا السبب لم يَأبه نُقاد الحديث المتأخرون لأحاديث عمرو بن شعيب التي أخذها من صحيفة جده، ولم يُعدُّوها صحيفةً بشكل كلي (5). كما أن هنالك أيضاً أحاديث نقلت من صحيفة سَمُرَةَ بن جندب (ت 60 هـ) (6) ومن المحتمل أن يكون ما سُجِّلَ بهذه الصحيفة - والتي يدور

(1) يبدو أن الحديث لم يلق قبولاً عند أهل الشَّنة، الأمر الذي جعل أحمد بن صالح (108-248 هـ) يشير إلى هذا النقص بقوله: «لا ينبغي لمن سبيله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء لأنه من علامات النبوة» القاضي عياض: الشفاء (1/185). طبعة الحلبي 1950 م.

• (العجب أن أسماء بنت عميس ليست من رواة حديث انشقاق القمر، وهذا تدليس من جولد تسيير، لأن الحديث انشقاق القمر أخرجه الشيخان ومن رواه أنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود، وجبير بن مطعم، وعبد الله بن عباس، والحديث الذي يقصده هو حديث رد الشمس لعلِّي وقد اختلف العلماء فيه ما بين مثبت وناف. وعبارة أحمد بن صالح الذي ذكرها صاحب الشفاء موجودة في مشكل الآثار للطحاوي).

(2) الترمذي (باب ما جاء في اليمن مع الشاهد).

(3) وقد ورد ذكرها بين الفينة والأخرى في كتاب ابن قتيبة (المعارف ص 452) ولكنه يعزوها خطأ إلى

عبد الله بن عمر. قارن بت: XXXIII, I.P. Mahomet, W. Muir.

(انظر كذلك تقييد العلم للخطيب البغدادي ص 84) تحقيق يوسف العث.

(4) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 2/29 الطبعة المتبرية.

(5) الترمذي (باب ما جاء في زكاة مال اليتيم).

(6) الترمذي (باب ما جاء في احتلاب المواشي).

حولها بعض الاضطراب⁽¹⁾ - مطابقاً لرسالة سمرة إلى ابنه والتي توصف بأنها: «فيها كثير من العلم»⁽²⁾.

وأخيراً هنالك صحيفة جديدة بالذكر، هي صحيفة جابر بن عبد الله (ت 78هـ)⁽³⁾، ويرجع عهداها إلى زمن الصحابة، وثمة من يخبرنا بأن قتادة العراقي (ت 117هـ) قدر ورج أحاديثها⁽⁴⁾.

ويذكر الشيعة طائفة من الكتب يرجع عهداها إلى زمن مبكر وذلك لتوثيق بعض المسائل التي ليس لها أساس صحيح، وأنصار الشيعة أكثر نزوعاً من أهل السنة إلى الرجوع إلى المدونات، والوثائق التي تحتوي على الحجج المؤكدة لمذهبهم⁽⁵⁾، ولذلك فهم أكثر انتحالاً للكتب من غيرهم، ولهم تعود نسبة صحيفة أسماء بنت عميس المذكورة آنفاً. ونقاد الشيعة يعترفون صراحة بوجود آثار يهودية في مصنفاتهم⁽⁶⁾.

وثمة كتاب ورثه الشيعة يُنسب لشخص اسمه عمارة بن زياد يعتقد أنه كان على صلة بالأنصار، ويعترف من بث هذا الكتاب بين الناس بأن عمارة هذا رجل هبط من السماء ليبلغ أحاديثها، ثم قفل راجعاً إلى السماء دونما إبطاء.

(1) أبو داود (كتاب الفتن والملاحم) ويغلط أبو داود بين هذا وكتاب ابن سبرة (ت 162هـ) فيقول: «كتاب ابن سبرة وقالوا: سُمِّيَتْ»، انظر كذلك: المعارف لابن قتيبة ص 305-306 ط 4، دار المعارف، تحقيق ثروت عكاشة.

(2) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/ 263، * (وقال ابن سيرين: «في رسالة سمرة إلى ابنه علم كثير».

(3) طبقات الحفاظ 47. * (ترجمة قتادة بن دعامة السدوسي)، تحقيق علي محمد عمر الطبعة الأولى 1973.

(4) الترمذي: السنن (باب ما جاء في ارض المشترك): «إنما يحدث قتادة عن صحيفة سليمان اليشكري وكان له كتاب عن جابر بن عبد الله».

(5) انظر مساهمتي في «تاريخ أدب الشيعة»

Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'a [und der sunnitischen Polemic in Sitzungsberichte der K.Akademie der Wissenschaften, Vienna, 1874], p.55.

(6) قائمة بأسماء كتب الشيعة للطوسي ص 148.

وهذا جعل حتى نقاد الشيعة⁽¹⁾ يقرون بأن عبارة هذا لا وجود له أبداً وأن الكتب التي نسبت إليه هي قطعاً كتبٌ مُلَفَّقةٌ.

ومن أقدم الكتب التي ظهرت في هذه الدوائر، كتاب سُليم بن قيس الهلالي⁽²⁾ أحد أصحاب عليّ، وقد مات في زمن الاضطهاد الذي أوقعه بنو أمية على خصومهم ببطش الحجاج وسطوته⁽³⁾.

وظل الشيعة على هذا الكتاب حتى وقت متأخر⁽⁴⁾.

والمدونات القديمة التي ذُكرت هنا لم تستوعب على آية حال الصُحف والكتب التي استشهد بها باعتبارها مكتوبة في القرن الأول.

وهناك أمثلة أخرى من هذا القبيل جمعها شبرنجر⁽⁵⁾، ويضاف إليها ما ذكرناه آنفاً.

(3)

إنَّ التمييز بين مصطلح (الحديث) ومصطلح (السنة) مسألة واجبة، وهناك محاولات عديدة سعت للتعرف على الفرق بين المصطلحين، إلا أن هنالك إصراراً من ناحية أخرى على أن الكلمتين متماثلتان أو هما مترادفتان نسبياً. ولوجهة النظر الأخيرة ما يبررها على قدر الاهتمام بالتطور الأخير لعلم المصطلح الإسلامي، ولكن إذا كان الاعتبار للمعاني الأصلية للكلمتين فقط، فإنها غير متماثلتين.

(1) أعلام الهدى ص 236. (نضد الايضاح).

(2) اشتبه الاسم على فلوجل في تعليقاته على فهرست النديم (ص 95) مع اسم رجل يقال له: سُليم مات في عهد عثمان. انظر Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p.430.

(3) النهرست للنديم ص 219 من طبعة فلوجل ص (275) من طبعة رضا محمد.

(4) أعلام الهدى ص 354. المقطع قبل الأخير.

(5) مجلة جمعية النغال الآسرية JASB (1856 م) ص 317 وما بعدها.

والفرق الذي يجب أن يظل في أذهاننا هو أن الحديث - كما بيّنا قبل حين - هو الخبرُ الشفهيُّ المرويُّ عن النبيِّ في حين أن السنّة في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض دينيٍّ أو شرعيٍّ بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه.

وأبي قاعدة (حكم شرعي) توجد في حديث ما، تعد من الطبيعي سنة⁽¹⁾، ولكنه ليس من الضروري أن يكون للسنّة حديثٌ مماثلٌ يمنحها التصديق.

ومن الممكن جداً أن يتعارض حديثٌ ما مع السنّة⁽²⁾، ومن واجب الفقهاء الحاذقين ومن كان شأنهم التوفيق أن يجدوا حلاً للخروج من هذا الخلاف.

والتباين بين الحديث والسنّة محفوظٌ في كتب الحديث. فالأول - أي الحديث - ضبط نظري، والثاني - أي السنّة - خلاصة لقواعد عملية، والميزة الوحيدة المشتركة بينهما هي أن كليهما موجود في الحديث. ويمكن ملاحظة هذا من المثال الثاني:

يميّز عبد الرحمن بن المهدي (ت 198 هـ) بين ثلاثة فقهاء أعلام: سفيان الثوري والأوزاعي ومالك بن أنس بقوله إن الأول كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنّة، بمعنى أنه قد جمع عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية، ولم

(1) مثال ذلك ما جاء في سنن أبي داود من قول النبي في مناسبة وفاة مسلم محرم. ويعلق ابن حبل على هذا الحديث بقوله: «في هذا الحديث خمس سنن» بمعنى أن هنالك خمسة أحكام دينية نبوية؟ يستمد منها «الحكم الشرعي» في الحالات المماثلة.

• (والحديث الذي عناه أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز باب المحرم يموت كيف يصنع به. جاء فيه: قال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: في هذا الحديث خمس سنن: (كفنه في ثوبه) أي يكفن الميت في ثوبين (وأغسلوه بياض وسدر) أي إن في الغسلات كلها سدرًا، (ولا تخمروا رأسه)، (ولا تقربوه طيباً)، (وكان الكفن من جميل المال).

(2) انظر كتاب (التوضيح على التنقيح) لصدر الشريعة (2/ 253) طبعة المطبعة الخيرية 1322 هـ.

• قوله: فهذا الحديث مخالف للقياس والسنّة والاجماع. يعني حديث (المصراة). وجاء في التوضيح تفسيراً لذلك القول: «ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضهان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ وتقديره بالقيمة ثابت بالسنّة وهو قوله ﷺ: «من اعتق شقصاً له في عبد قومٍ عليه نصيب شريكه إن كان موسراً» وكلاهما ثابت بالاجماع المتعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين».

يكن ممن يستخرجون منها الأحكام والقواعد التي تنظم سلوك الناس العملي في الحياة، وأمّا الثاني فكان إماماً في السنة وليس إماماً في الحديث (بمعنى أنه كان يعرف الحكم الشرعي ولم يكن من مصادره - أي من رواته - ولكن مالكاً كان إماماً فيهما جميعاً⁽¹⁾. وبالطريقة نفسها قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أنه كان «صاحب حديث وصاحب سنة»⁽²⁾.

وثمة مثال يلفت النظر في كتب الحديث قد يصلح لمعرفة الفرق بين الكلمتين، وهو خبر موقوف على أنس بن مالك أخرجه أبو داود في السنن: عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال: إذا تزوّج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً، وإذا تزوّج الثيب أقام عندها ثلاثاً. ولو قلت إنه رفعه لصدقت ولكنه قال: «السنة كذلك». والمعنى أنه ليس ثمة حديث ينسب إليها ولكن يجب أن تؤخذ على أنها سنة⁽³⁾. ويمكن ربط هذا بحقيقة أن السنن تؤكد بشواهد من الحديث لتدعيمها، حتى إننا نجد كتاباً يحمل عنوان: «كتاب السنن بشواهد الحديث»⁽⁴⁾.

(4)

كان مفهوم السنة مؤثراً منذ البدء باعتباره مقياساً لتصحيح نظام الحياة الفردي والجماعي عند العرب الذين اعتنقوا بظهور الإسلام منهجاً للحياة ونظاماً اجتماعياً يتفق مع المعتقدات الدينية الإسلامية.

ولم يكن هنالك ما يدعو المسلمين لابتداع هذا المفهوم ودلالته العملية، إذ

(1) شرح الزرقاني على الموطأ 4/1 * (وهو ابن مهدي وليس ابن المهدي)

(2) طبقات الخلفاء للسيوطي ص 122 ط (1) 1973 تحقيق علي محمد عمر. والكلام لابن معين.

(3) أبو داود (كتاب النكاح، باب في المقام عند البكر).

* (والكلام المشار إليه عند أبي داود هو: عن أنس بن مالك قال: إذا تزوّج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً، وإذا تزوّج الثيب أقام عندها ثلاثاً، ولو قلت عنه رفعه لصدقت، ولكنه قال: السنة كذلك).

(4) ابن التديم: الفهرست ص 230 طبعة رضا مجتهد. * (عند الكلام عن الفقهاء وأصحاب الحديث، والكتاب المشار إليه للمروزي).

أنهم عاشوا بين ظهرائي وثنيي الجاهلية (انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 46)، وكانت السنة عندهم هي كل ما يتفق مع تراث العرب وأعرافهم وعاداتهم. وبهذا المعنى ظلت الكلمة - أي السنة - مستعملة في العهود الإسلامية من قبل الجماعات العربية التي لم تتأثر بالدين الإسلامي إلا قليلاً⁽¹⁾. ثم تعرض المفهوم القديم لكلمة (السنة) للتغيير تحت تأثير الإسلام. وكان المقصود بالسنة عند اتباع محمد والجيل الأول من المؤمنين هي أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل.

وكان على الجماعة الإسلامية طاعة السنة الجديدة وتوقيرها كما كان يفعل العرب الوثنيون بسنن أسلافهم. والمفهوم الإسلامي للسنة عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة، لذلك يقول النبي:

«لتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشيراً وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب⁽²⁾ تبعتموهم»⁽³⁾.

والظاهر أن انتشار السنة كان قبل كل شيء بين أهل المدينة الأتقياء. وأقدم

(1) الأغاني (ج 7 ، ذكر يزيد بن الطثيرة وأخباره) ، المصدر السابق (ج 3 ، ذكر ذي الأصبع) وليس هناك أثر للإسلام بين هؤلاء الناس الذين ذكروا في الأغاني.

* (الشاهد الأول من الأغاني قول نديك بن حنظلة يهجو يزيد:

«وأنا ليارون بالثمة التي أحلت وفينا جفوة حين نُظلم»

والشاهد الثاني قول ذي الأصبع العدواني:

ومنهم من يميز لنا مي بالسنة والقرض)

(2) الديميري: حياة الحيوان الكبرى (1/ 574)، وفيه: لو دخلوا عريش نحل.

* (عل الرغم من أن كتاب الديميري لا يعتمد عليه في مثل هذه الموضوعات ، فإن روايته صحيحة وفيها. لو أنهم دخلوا جحر ضب ، وليس فيها ذكر للنحل البتة. كما نظرت في مادة (النحل) من الكتاب نفسه ، فلم أجد ذكراً لهذا الحديث بالمرّة، وأحسبه تديساً من جولد تسيهر).

(3) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب لتبعن سنن من كان قبلكم). قارن بها ورد في ابن ماجه: (كتاب الفتن، باب افتراق الامم).

الأقوال - التي تحضّ الناس على اتّباع العادات والسلوك التي كانت في عهد السلف وتحارب كلّ أنواع الابتداع المخالف لتلك العادات - يحمل سمة المدينة.

وطبقاً لهذا القول حرّم النبيّ المدينة فلا يُقَطَّع شجرها، ومن أحدث فيها حدّثاً لعنه الله وملائكته والناس أجمعون⁽¹⁾. والمقصود حقيقة بالحدث البدعة السياسيّة، أي الانشقاق السياسي⁽²⁾.

وأي اعتراف إسلامي بحكومة بُنيت على أساس شرعيّ، يقع في دائرة السُنّة، هو في الوقت نفسه طاعة للأحكام الشرعية الأخرى.

وفي الواقع استخدمت كلمة (الحدث) منذ فترة مبكرة بمعنى الابتداع في العبادة. فهذا أبو يقول لابنه وقد جهر بالبسملة في الصلاة، وكان عليه أن يسرّ بها كما هي السنة المفترضة⁽³⁾: «يا بنيّ إياك والحدث»⁽⁴⁾.

وفي بعض روايات الخبر الذي نحن بصدده في هذا المقام أقحمت عبارة: «ومن آوى محدّثاً» قبل ذكر اللعن في الحديث المذكور⁽⁵⁾.

وتظهر الفكرة نفسها في نصّ خير آخر وجد لغرض محاربة ما يعتقده الشيعة أنصار عليّ من أنّ الله قد خصّ عليّاً بعقائد خاصة، وقد منعها عليّ على المؤمنين الآخرين.

وقد حاول الإسلام السنّي أن يدفع هذه العقيدة بكثير من الأحاديث،

(1) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب إثم من آوى محدثاً) (قارن بكتاب فلهاوزن:

Reste arabis chen Heidenthums , p.70)

(2) الأغاني (144 / 21) وفيه: «ما أحدثت في الإسلام حدّثاً، ولا أخرجت من طاعة يداً».

(3) الترمذي (باب ما جاء في ترك الجهر بسم الله الرحمن الرحيم).

• والخبر الذي أورده الترمذي عن عبد الله بن مغفل قال: سمعني أبي وأنا في الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم. فقال لي: أيّ بني محدث. إياك والحدث. قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ كان أبغض إليه الحدث في الإسلام ، يعني منه . . .

(4) قارن بـ. Literaturgesch. Der Schi'a, p. 86.

(5) البخاري (فضائل المدينة، باب حرم المدينة) ، (الحزبية ، باب ذمة المسلمين وجوارهم ، باب إثم من عاهد ثم غدر) ، الترمذي (باب الولاء والهبة ، ما جاء في من تولى غير مواليه أو ادعى إلى غير أبيه).

فجاء في رواية لإبراهيم التيمي من العراق (ت 92 هـ) عن أبيه أنه قال: «خطبنا عليٌّ فقال: مَنْ ظَنَّ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْصَانَا بِشَيْءٍ غَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ فَقَدْ كَذَبَ». ويعني صحيفةً كانت معلقةً في قراب سيفه، وتحتوي على أحكام تتعلق بضمان التلف الذي ينجم عن الحيوانات وأضرار أخرى⁽¹⁾. وفيها أيضاً أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: «الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَيْنِ وَثُورٍ⁽²⁾. من أحدث فيها حدثاً فعليه...». وثمة أحكام أخرى تتعلق بتكافؤ المسلمين وحرمة النسب غير الصحيح⁽³⁾ وردت في هذه الصحيفة⁽⁴⁾.

وها نحن أولاء نرى مجموعة الأحاديث المحرمة للابتداع ذات صلة خاصة بالمدينة، وقد أصبحت المدينة معقلاً للسنة وأقدم مَصْدَرٍ لظهورها ونموها. وفي المدينة عاش أولئك الذين كانوا أوَّلَ مَنْ تَلَقَّوْا أَقْوَالَ النَّبِيِّ وانتظمت بها حياتهم، ولهذا سُمِّيَتْ أيضاً بدار السنة⁽⁵⁾.

(1) قد ورد ذلك في صحف أخرى مثل كتاب آك حزم. انظر كتابنا، المذهب الظاهري ص 211. وفي رواية أخرى لم يأت ذكر للمدينة في الصحيفة. انظر الدارمي (كتاب الديات).

* (يعني هنا كتاب النبي ﷺ الذي بعثه إلى أهل اليمن مع عمر بن حزم في الديات، وهو غير الصحيفة التي أخرجها علي في خطبته والتي سيأتي ذكرها. وكتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي (كتاب القنود، باب عقل الأصابع)، وأخرجه أبو حنيفة في مراسيله والحاكم في مستدرکه (الزكاة) والدارقطني في سننه (كتاب الخلود).

(2) وفي رواية (ما بين عين وثور). وذكر جبل ثور وهو ليس بالمدينة حير المفسرين مما جعلهم يؤولون ذكره في الحديث. انظر شرح النووي على مسلم (518/3) طبعة دار الشعب. وعند باقوت (1/939): «بين لآبئها» وهو حدٌ آخر للمدينة.

* (في المتن ما بين عين وثور. وليس ثمة رواية فيها ذكر للعين، والروايات جميعها فيها: ما بين عين وثور أو ما بين عين لى كذا أو ما بين عائر إلى ثور والأخيرة عند أبي داود).

(3) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 126.

(4) أخرجه مسلم (كتاب الحج، باب فضل المدينة).

* (رواية مسلم هذه هي التي ورد فيها ذكر جبل (ثور)، وأما رواية البخاري ففيها: من غير لى كذا).

(5) انظر تعليق السنوي في تهذيب الأسماء واللغات (ص 362). والطبري في تاريخه (1/1820)، والبخاري (كتاب الاعتصام).

* (الشاهد الذي يريد من تاريخ الطبري قول رجل لعمر بن الخطاب: «ولكن أمهل حتى تقدم المدينة،

ولكنّ الأمور لم تقف عند هذا الحد، إذ عندما بدأت السنة - التي كانت حتى ذلك الوقت مهملة - تنتشر في البلدان الأخرى، تميزت المدينة بأنها الحارس للمنهج السنّي، وعَمَّ هذا التمييزُ كلَّ البلاد. وكان الحديث - يعني حديثَ تحريم الحدث - موجوداً في العصر العباسيِّ الأوَّلِ حيث اشترط عمرٌ في كلِّ معاهدةٍ كان يعقدها مع البلاد المفتوحة شرطاً يمنع به إيواء المبتدعة وهو أن «لا يؤووا لنا محدثاً»⁽¹⁾. ويمكن أن نلاحظ بسهولة ظهور هذا التعميم من خلال رواية أخرى (مختصرة) وردت في مصدر مختلف لخطبة عليّ التي ذُكرت قبل قليل (حيث استبدلت كلمة قرن بكلمة قراب)⁽²⁾، وجاء فيها أن: «من أحدث أو آوى محدثاً»، ولم يأت فيها ذكرٌ طويلٌ للمدينة⁽³⁾. ولكنّ الميَلُ إلى توسيع اللعنة على المبتدعة ظهر بشكل عام أيضاً في أقدم نصٍّ، حيث حُذفت كلمة (فيها) - أي في المدينة - من كلام عليّ، ليتجاوز الحكم إلى ما وراء المدينة فيعمّ كلَّ بلاد الإسلام⁽⁴⁾.

تقدم دار الهجرة والسنة، وتخلص بأصحاب رسول الله من المهاجرين والأنصار». وهو نفس الخبر الذي رواه البخاري في (كتاب الاعتصام، باب ذكر النبي ﷺ وحضه على اتفاق أهل العلم وما أجمع عليه الحرمان مكة والمدينة) وكان أولى بالمؤلف أن يقدم صحيح البخاري على تاريخ الطبري، إن لم يكن من الناحية الزمنية فمن الناحية العلمية).

(1) أبو يوسف: كتاب الخراج ص 42.

• (في كتاب الخراج أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا صالح قوماً اشترط عليهم أن يؤدوا من الخراج كذا وكذا، وأن يقرأوا ثلاثة أيام، وأن يهدوا الطريق ولا يألوا علينا حدونا، ولا يؤووا لنا محدثاً).

(2) لعل هذه الكلمة يمكن أن تفسر بالرواية التي جاء فيها: «كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه»، الخراج (فصل في الصدقات) ص 82

• (الخبر كما في الخراج رواه الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه أو قال بوصيته. فلم يخرج حتى قبض ﷺ).

(3) الأغاني (3/ 159).

• (ومنذ متى عُذِّ كتابُ الأغاني من مصادر الحديث حتى يشهد بها جاء فيه من أحاديث على أحاديث أخرى وردت في كتب السنة المتبعة).

(4) الحديث الذي يرويه أبو داود في سننه (كتاب المناسك، باب في تحريم المدينة) ليس فيه ذكر لكلمة (فيها).

يُعدُّ مُصطلحُ «أُحْدِثَ»⁽¹⁾ أكثرَ المصطلحات في عهود الإسلام الأولى تعلقاً بالبدع التي لم تُبَيَّنْ على أساس العادات أو الأعراف القديمة لعهود السنة. وتستدلُّ عائشة بقول النبي ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ»⁽²⁾. أو في رواية أخرى: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ»⁽³⁾. ومن هنا نشأت عقيدة «شر الأمور محدثاتها»⁽⁴⁾، أو كما قال حسان بن ثابت: «إن الخلاق فاعلم شرَّها البدع»⁽⁵⁾.

والامتثال للسنة يمنع بشكلٍ قوِّيٍّ كلَّ أنواع السلوك المخالف⁽⁶⁾. ومقياس السنة هو بالأخص الأوامر الشرعية المباشرة والإقرارات الضمنية أو أعمال النبي ﷺ التي لم يتطرق إليها شك.

- (1) وهذا التعبير يُستعمل حتى في الإشارة إلى الله، فقبل الهجرة إلى الحبشة كان الرسول يردُّ السلام ﷺ حتى أثناء الصلاة، ثم هجر ذلك العمل لأن الله أوحى إليه بحكم جديد. فقد جاء في الحديث الذي أخرجه أبو داود (كتاب الصلاة، باب رد السلام في الصلاة)، عن عبد الله قال: كنا نسلم في الصلاة، ونأمر بحاجتنا، فقدمت على رسول الله وهو يصلي فسلمت عليه فلم يرد عليّ السلام فأخلفتني ما أقدم وما حدث، فلما قضى رسول الله ﷺ الصلاة قال: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن الله عز وجل قد أحدث من أمره أن لا تكلموا في الصلاة».
- * (لا يفرق صاحبنا هنا بين المعاني اللغوية للكلمة والمعاني الاصطلاحية. والمعاني اللغوية سابقة على الاصطلاحية، فلا تصرف الكلمة عن معناها اللغوي إلا إذا كان المراد المعنى الاصطلاحي قطعاً، وليس الحدوث هنا بمعنى الابتعاد حتى يلحقه الذم. وقد يكون بمعنى البدعة اللغوية وهي الاختراع على غير مثال. والحدث لغة: الابتعاد والإيجاد والإنشاء. ونظير ما جاء في الحديث قوله تعالى: ﴿فَلَا تَشْفَلِي عَنْ خُنْءٍ حَقِّ أَحَدٍ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ الكهف: 70. وقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ الطلاق: 1).
- (2) وفي رواية (ما ليس فيه). والحديث أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة)، والبخاري (كتاب الصلح، باب إذا اصطلمحوا على صلح جور فالصلح مردود)، وأبو داود (كتاب السنة، باب في لزوم السنة)، وابن ماجه (المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله)، والحديث استشهد به محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير (1/148) طبعة حيدرآباد سنة 1335.
- (3) البخاري (كتاب الاعتصام، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ)، وفي أبو داود (كتاب السنة، باب لزوم السنة): «من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد».
- (4) البخاري (كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله). وعبارة «شر الأمور محدثاتها» يستعملها في الاحتجاج ضد الخصوم الشاعر الشيعي أبو هريرة العجلي، انظر: Fragn.hist.amb.p.230. السطر الرابع من الأسفل.
- (5) ابن هشام: السيرة 4/210. الأغاني (ج 4، أخبار حسان بن ثابت ونسبه). [ديوان حسان، طبعة هيرشفلد، رقم 23، 4]
- (6) الغزالي: الإحياء (78-80) عند كلامه عن آفات العلم. وقد جمع أقوالاً كثيرة تتعلق بالموضوع.

والسنة هي كل ما حكم به النبي - سواء ارتبط بموقف معين أو لم يرتبط - ومن ذلك قولهم: صار أو كان سنة⁽¹⁾ أو كما يقال: جرت⁽²⁾ أو مضت السنة إليه⁽³⁾، أو به⁽⁴⁾.

في الحالات التي يندم فيها وجود قانون ثابت، يبحث الصحابة (الأقبياء) عن الدليل الشرعي في الأسلوب الذي قضى به النبي ﷺ في تلك الأحوال والظروف. وإذا وجد هذا الدليل فإنه يصبح أساساً للسنة إزاء الحالة التي فيها شك أو ارتياب. ففي عهد عمر بن عبد العزيز لم يكن حد سن الرشد معروفاً حتى حدث نافع فقال: حدثني ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني.

قال نافع: فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو خليفة فحدثته هذا الحديث فقال: إن هذا الحد بين الصغير والكبير، وكتب إلى عماله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة⁽⁵⁾.

(1) البخاري (كتاب اللباس، باب الأزار المذهب وكتاب التفسير، تفسير سورة النور، وكتاب الإيمان، باب من مات وعليه نذر).

* (جاء في كتاب اللباس من صحيح البخاري أنه عليه السلام قال للمرأة رفاعة القرظي: لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة. لا حتى يذوق عسلتك وتدومي عسلته، فصار سنة بعد. وفي كتاب الإيمان من صحيح البخاري أن سعد بن عباد الأنصاري استفتى النبي ﷺ في نذر كان على أمه فتوفيت قبل أن تقضيه فأفتاه أن يقضيه عنها، فكانت سنة بعد.

(2) البخاري (كتاب الاعتصام، باب ما يكره من التعمق والتنازع)، وأبو داود (كتاب النكاح، باب في اللعان) وجاء في نهاية الخبر: فجرت السنة في المتلاعنين...

(3) الموطأ للإمام مالك (كتاب العتق، باب القضاء في مال العبد إذا عتق). وفي تهذيب الأسماء واللغات للنووي: «إذا قال سعيد بن المسيب: مضت السنة. فحسبك به» 220/1 الطبعة المنيرية.

* (في الموطأ عن ابن شهاب: مضت السنة أن العبد إذا اعتق تبعه ماله. والكلام الذي أورده النووي هو قول لعلي بن المديني).

(4) الأغاني (ج 15، أخبار محمد بن صالح العلوي ونسبه). وفي كتابي عن الظاهرية ص 220 مطر، 7، 8: سنة قاضية وهو خطأ والصواب: سنة ماضية.

* (والبيت المشار إليه لمحمد بن صالح في مدح المتوكل رواه صاحب الأغاني كما ذكر وفيه يقول:
نطق الكتاب لكم بذلك مُصدّقاً * ومضت به سنن النبي الطاهر)

(5) البخاري (كتاب الشهادات، باب بلوغ الصبيان وشهادتهم)، الخراج لأبي يوسف ص 188، عند الكلام عن الحدود على أهل الجنائيات.

ولا يمكن لرأيٍ فقهيٍّ أو حكمٍ ما أن ينالَ القوَّةَ الشرعيَّةَ في أعين المسلمين الأتقياء دون هذا السند، حتى إنَّ أتباعَ السَّنةِ الأتقياء كانوا كلِّها واجههم حكمٌ جديدٌ يسألون: «أشياءٌ سمعته من رسول الله أم شيءٌ من رأيك»⁽¹⁾.

ولم يُطبَّقْ منهجُ السَّنةِ في الموضوعات المتعلقة بأحكام الحياة الجماعية والسلوك الاجتماعي فحسب، بل تجاوز ذلك إلى موضوعات أكثر ابتذالاً، وإلى المعاملات في الحياة الخاصة وعلاقاتها، ولذلك فالمسلمون الأتقياء بحثوا عن السنة لاقتباس الدلالة المناسبة من طريقة حياة النبي، لكي يتأسوا بها ويحْتَنَبُوا مخالفتها.

فمثلاً المعيار الوحيد لمعرفة جواز لبس خاتم الذهب من عدمه هو معرفة ما إذا كان النبي ﷺ لبسه أم لا⁽²⁾. وحتى طرح الأساليب الحميدة والسلوك الاجتماعي كان محددًا بالرجوع إلى السنة.

ولقد نظمت السنة أشكالَ الترحيب والأمينات الطيبة، فإذا أراد شخص ما أن يعرفَ ماذا يقول للعاطس فإنه سيجد ذلك في السنة، ولن يكون مسلماً جيداً إذا شمَّت العاطس بكلام من عنده يبتدعه، وسيكون حاله أسوأ إذا أتبع في تسميت العاطس عُرفاً أجنبيّاً.

وهذا أحد أتقياء مؤرخي الإسلام يرى أنه من الخطأ ألا يتبع الخلفاء العباسيون السنة في أدب البلاط، وأن يتبعوا عادات الأعاجم الأكثر تهديباً، كما أنهم لم يأذنوا للناس العاديين أن يقتربوا منهم بأمانيتهم ورغباتهم بالطريقة المألوفة⁽³⁾.

(1) أبو دآرد (كتاب الصوم، باب في التقدف).

• (وقد جاء في خير أبي داود الذي استشهد به جولد تسيهر أن مالك بن هبيرة السببي سأل معاوية فقال: يا معاوية، أشياء سمعته من رسول الله ﷺ أم شيء من رأيك؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: صوموا الشهر وسره).

(2) البخاري (كتاب الاعتصاف، باب الانتداء بأفعال النبي ﷺ: اتخذ النبي خاتماً من ذهب فاتخذ الناس خواتيم من ذهب، فقال النبي ﷺ: إني اتخذت خاتماً من ذهب فنبذته وقال إني لن ألبسه أبداً فنبذ الناس خواتيمهم).

(3) ابن عبد ربه: العقد الفريد (1/135). (فرش مخاطبة الملوك) الطبعة الأزهرية 1327 هـ وقول يحيى البرمكي يلقي كثيراً من الضوء على القصة التي سيوردها القريري في السلوك اللاتن مع الملوك.

ولقد ويخ أحد البرامكة أعرابياً لأنه شمت الخليفة بالطريقة المعتادة، فوافق الخليفة على فعل موظفه بقوله: «أصاب الرجل السنة واخطأ الأدب».

ولم يستطع المؤرخ التقى أن يمस्क مع ذلك عن التعليق فقال: «وهل كانت العادات المهذبة في مكان غير سنة النبي»؟⁽¹⁾.

وفي جوامع السنة المختلفة، وفي أبواب (الأدب) و (اللباس) عدد من الأمثلة تبرهن على هذه النقطة، ونكتفي هنا للاستشهاد بذكر مثال واحد⁽²⁾: «عن عبيد بن جريح أنه قال لعبد الله بن عمر: يا أبا عبد الرحمن رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك يصنعها. قال: وما هن يا بن جريح؟ قال: رأيتك لا تمس من الأركان إلا البيانيين⁽³⁾، ورأيتك تلبس النعال السبتية، ورأيتك تصبغ

* (الكلام الذي يعنيه في العقد الفريد: قال يحيى بن خالد البرمكي: مسالة الملوك عن حلفاء من سحبة التوكى فإذا أردت ان تقول كيف أصبح الأمير، قتل: صبح الله الأمير بالنعمة والكرامة، وإذا كان عليلاً فأردت أن تسأله عن حاله قتل: أنزل الله على الأمير الشفاء والرحمة فإن الملوك لا تسأل ولا تشمت ولا تكيف...)

(1) المقريزي ص 56. وحتى إن أكبر عمالهم أحاطوا أنفسهم بأبهة أكثر مما كان مالوفاً في العمود الأرى. أبو المحاسن 1/ 379.

(2) الموطأ (كتاب الحج، باب العمل في الإهلال) رواية الشيباني ص 222، البخاري (كتاب اللباس، باب النعال السبتية)، أبو داود (كتاب الحج باب استلام الأركان).

(3) وكانت تلك عادة عربية قديمة لتوقير الأركان الأربعة. انظر الموطأ (كتاب الحج، ما جاء في بناء الكعبة والاستلام في الطواف). وبقي ركن واحد منها معظماً بشكل ظاهر في أول الإسلام (انظر شرح ديوان المهذلين 3/ 1046): «ومستلم أركانه متطوّف». وقارن ذلك بما جاء في الشعر والشعراء لابن تينة ص 13، الطبعة 4. دار الثقافة 1980)، قبل أن تنتشر السنة. وبعد ذلك اعتبر الركنان البيانيان فقط. ومن هذه النقطة قيل إن معاوية سلك مسلكاً مغايراً لما جاءت به السنة بقوله: «ليس شيئاً من البيت مهجوراً» انظر الترمذي (كتاب الحج، باب ما جاء في استلام الحجر والركن البياني) وفي رواية للأزرقي (تاريخ مكة 1/ 331 تحقيق رشدي الصالح. دار الأندلس) لم يكن السؤال عن استلام عبد الله الركنين فقط بل كان حرصه على استلامها في كل الأحوال. قارن بها في النسائي (باب الوضوء في النعل، وكتاب المناسك) حيث جزأ النسائي الحديث في سنته إلى فقرات.

* (نعم كانت بعض مناسك الحج معروفة للعرب قبل البعثة بكثير. انظر (السيرة النبوية لابن هشام 1/ 119-128) ولكن ذكر تعظيم الأركان الأربعة أو التمسح بها أو استلامها على أنها عادة عربية قديمة لم يرد في الموطأ وإن ورد في مصادر أخرى تاريخية أو أدبية وكل ما جاء في الموطأ هو ذكر بناء البيت على قواعد إبراهيم. ولمعرفة المزيد من الحج في الخاهلية ينظر تاريخ مكة للأزرقي (1/ 179-195).

بالصفرة⁽¹⁾، ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا الهلال ولم تهلل أنت حتى يكون يوم التروية⁽²⁾. فقال عبد الله بن عمر: أما الأركان فإني لم أر رسول الله ﷺ يمس منها إلا الركنين اليانين، وأما النعال السبتية فإني رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التي ليس فيها شعر⁽³⁾ ويتوضأ فيها فأنا أحب أن ألبسها، وأما الصفرة فإني رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها، فأنا أحب أن أصبغ بها⁽⁴⁾، وأما الإهلال فإني لم أر رسول الله ﷺ يهّل حتى تتبعته به راحلته.

(6)

إن سلطان السنة باعتبارها مبدأ فعلاً في حياة المسلم قديم قدم الإسلام. وفي نهاية القرن الأول وضعت القاعدة التي تقول بأن: «السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنة»⁽⁵⁾. فضلاً عن ذلك، فإن مقارنة الشواهد المأخوذة من فترات زمنية مختلفة تقود إلى استنتاج أن السلطة الممنوحة للسنة - مع الأخذ في الاعتبار الآراء النظرية للدوائر الدينية - قد تزايدت باستمرار مع الزمن. وقول مكحول (ت 112 هـ) يبين أن حرية الاختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولى في التطبيق العملي للسنة، وفي حديث أن النبي قال لرجل لم يكن قادراً على أن يمهر زوجته: «التمس ولو خاتماً من حديد». لأن المهر عامل مهم في العقد بين الزوجين، وأن تعليم الزوجة بعضاً من آيات القرآن

(1) النووي: تليب الاسماء واللغات (ص 88) من الطبعة الأولى.

• (لم اهدت للشاهد في الطبعة النيرة للفتاوى الكبير في عدد الصفحات).

(2) - Snouck Het Mekkaansche Feest , p.75.note

(3) قارن بما جاء في سنن النسائي (كتاب الطهارة ، باب الوضوء في النعل).

(4) المصدر السابق (كتاب الزينة ، الحضاب بالصفرة).

(5) سنن الدارمي (باب السنة قاضية على كتاب الله). (117/1) من طبعة عبد الله هاشم الحياي 1966 م. والقول

منسوبة إلى يحيى بن أبي كثير (ت 120 هـ) عند الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية ص 74 طبعة حيدر آباد.

(انظر كذلك مختلف الحديث لابن قتيبة ص 198 تحقيق زهري النجار).

يكفي لكي يكون مهراً. ويصرح مكحولٌ دونها تردّد بأن حكمَ الرسولِ لا يمكن بآية حالٍ أن يكونَ قاعدةً مقبولةً على وجه العموم⁽¹⁾. والشأنُ نفسه عند الزهريّ (ت 124 هـ) الذي يصرح في حُرّيّةِ بأنَّ حكمَ الرسولِ متساهلٌ للغاية فيما يتصلُّ بأحكامِ الصّومِ، ولا يمكن أن يؤخذَ سابقةً بل يؤخذُ على أنه خصيصةٌ للرسول⁽²⁾، وهذا الأمرُ جعل العلماءَ يستغلون هذه الملاحظات فيما بعد عندما حاولوا أن يكبحوا الهوسَ نحو السنّةِ أو الوَلَعَ بها الذي بلغ درجةَ السُّخْفِ⁽³⁾.

ومما تجدر ملاحظته عموماً أن رَفَعَ السنّةِ إلى مكانةٍ تستوي فيها مع القرآن في التشريع أخذت تتزايد أكثر فأكثر في الاستدلال، فكل ما حَكَمَ به النبيُّ في أمور دينية - وهو ما يُعرَفُ في المصطلح الشرعي بسننِ الهدى⁽⁴⁾ - هو حكمٌ بأمرِ الله أوجيِّ إليه كما لو أنه القرآنُ أو كما يبدو للمؤمنين أن جبريلَ نَزَلَ به من عند الله. وهذا أنسُ بن مالك يقول: «خذ عني فإنك لن تأخذ عن أحدٍ أو وثق مني، إني أخذته عن رسولِ الله ﷺ، وأخذه رسولُ الله ﷺ عن جبريلَ عن الله عز وجل»⁽⁵⁾. وهذا المصدر الألهي للأحكام الحديثية والتطبيقات النبوية لم يؤخذ بالتسليم في العهود الأولى، ودليل ذلك قولُ عمر بن عبد العزيز

(1) أبو داود (كتاب النكاح، باب في الترويج على عمل يعمل)

• (وذلك في قوله: ليس ذلك لأحد بعد رسول الله).

(2) المصدر السابق (كتاب الصوم، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) وفيه: زاد الزهري، «وإنما كان هذا رخصة له خاصة».

• (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(3) انظر كتابنا (الظاهريّة) Zahiriten ص 81 / 85.

(4) أبو داود (كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة): «إن الله شرع لنبية سنن الهدى» • (جاء في سنن أبي داود في الموضوع المذكور عن عبد الله بن مسعود قال: «حافظوا على هؤلاء الصلوات الخمس حيث يتأدّون بهن، فإنهن من سنن الهدى، وأن الله شرع لنبية ﷺ سنن الهدى» أخرجه أيضاً ابن ماجه في سننه (كتاب المساجد. باب المشي إلى الصلاة).

(5) الترمذي (مناقب انس بن مالك).

الصالحين⁽¹⁾. وبالتدريج أصبح نعتُ الرَّجُلِ بأنه سَلْفِيٌّ (أي المتشبه
بالسلف)⁽²⁾ أسمى علاماتِ الأَكْبَارِ في المجتمعِ الصالح.

والنظر للحياة هذه الصورة أنجب قطعاً المتعصين للسنة الذين كان
هتهم البحث عن الأدلة في عادات النبي وأصحابه⁽³⁾، والبحث عن المناسبات
لتطبيقها خوفاً النسيان.

وإحياء السنة⁽⁴⁾ تسمية أطلقت على إحياء عادة مهجورة⁽⁵⁾، كما كان غايةً
المنال في أعين السلف الأتقياء والحكام أن يُنعتَ أحدهم بأنه أحياء سنة الأولين⁽⁶⁾.

وهكذا فإن من أحياء سنة ميتة فله أجرها وأجر من عمل بها⁽⁷⁾. وقد
شاركت في إحياء السنن كل بلاد الإسلام، وبرهن المغاربة على أنهم أكثر إحياء
للسنن من المشاركة حتى أفرطوا في ذلك. حتى إن عالماً من قرطبة في القرن
الرابع الهجري أحياء سنة مهجورة وهي «اللعان» وذلك بملاعته زوجة في

(1) أبو المحاسن 1/739: (تشبه بالصحاب).

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ (ترجمة ابن الصلاح) ص 500. تحقيق علي محمد عمر. قارن بها ورد في كتاب
المتشبه طبعة دي يونج ص 269.

(3) توجد إشارة تعرض بذلك في مقامات الحريري (مقامة 29) ص 223 الطبعة الثالثة 1950.
مطبعة مصطفى الحلبي بمصر * (هي المقامة المسماة (الواسطية) وفيها: «ألا أنهم لو خطب إليهم
إبراهيم بن أدهم أو جيلة بين الأيم لما زوجوه إلا على خمسمائة درهم اقتداء بما مهر الرسول ﷺ زوجاته،
وعقد به أنكحة بناته).

(4) لم يكن مصطلح (إحياء السنة) موجوداً في العهد الأول باستثناء أصله الأول. انظر دراستي:
"Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit" (Zschr. f. v.ergleich.Rechtswissenschaft, VIII,
PP. 409 ff)

(5) وهالك تعبير آخر هو (أنعش سنة). النووي: تهذيب الأسماء (ص 468).

(6) ابن ماجه (المقدمة، باب من أحياء سنة قد أميتت).

(7) الأغاني (ج 15، أخبار محمد بن صالح العلوي ونسبه)

* (وهو يريد قول محمد بن صالح:

أَحْيَيْتُ سُنَّةً مِنْ مَضَى فَتَجَدَّدَتْ وَأَبْنَيْتُ بَدْعَةَ ذِي الضَّلَالِ الْحَاسِرِ)

حشد من الناس بالمسجد ولما أخذ عليه معاصروه بأن فعله ذلك لا يتفق مع مقامه أجابهم: «كانت غايتي الوحيدة إحياء سنة»⁽¹⁾. وهذا الحاكم الأندلسي الأموي (الحكم) كان يحاول أن يقتصر في حربه ضد النصارى على القتال في أوقات من النهار، وهي الأوقات التي كان يقاتل فيها النبي المشركين ويعلق راوي الخبر على ذلك بقوله: «وما أحسبه فعل ذلك إلا فقهاً وعلماً وتأسياً بحديث النبي ﷺ»⁽²⁾ حيث أمر بالقتال في تلك الساعة»⁽³⁾.

كما كان للأسر الحاكمة في المغرب دوراً في إحياء السنة وذلك ببحثهم عن حقهم الشرعي، ولم يكن هنالك من هم أكثر فعلاً لذلك من الموحدين الذين مضى بعضهم في هذا النحو حتى الغاية»⁽⁴⁾.

وفي عام 693 هـ أوقف أبو يعقوب استعمال وحدات الوزن المعتادة، وأمر الفقهاء بأن يستنبطوا المد النبوي⁽⁵⁾ الذي كان يُستعمل في المدينة زمن الرسول⁽⁶⁾، وسميت هذه الأمور بإحياء السنة. وفي مقابل إحياء السنة هنالك

(1) انظر الصلة لابن بشكوال طبعة فرنسيسكو جوديرا رقم 19 ص 15. البخاري (كتاب الصلاة، باب القضاء واللعان في المسجد).

• (جاء في الصلاة: «ولاعن زوجه بالمسجد الجامع بقرطبة بحكم ابن الشرفي في سنة ثمان وثمانين وثلاث مائة فموتب في ذلك وقيل له: مثلك يفعل هذا 19 فقال: أردت إحياء سنة». جاء في البخاري في الكتاب والباب المذكورين عن سهل بن سعد أن رجلاً قال: «يا رسول الله أرأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً أقتله؟ فتلاعتا في المسجد وأنا شاهدا».

(2) البخاري (كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة).

• (في البخاري: فقال النعمان - أي ابن مقرن - : ربي أشهدك الله مثلها مع النبي ﷺ فلم يندمك ولم يترك ولكني شهدت القتال مع رسول الله ﷺ كان إذا لم يقاتل في أول النهار انتظر حتى تهب الأرياح وتحضر الصلوات)

(3) ابن عذاري: البيان المغرب (2/76) طبعة برفنسال. وفي الطبعة الثالثة. الدار العربية للكتاب (2/74).

(4) مجلة الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية XLI(ZDMG)، ص 106.

(5) قارن بها ورد في كتاب Mekka لـ Snouck Hurgonje

(6) «القرطاس» ص 266 لمعرفة المزيد عن هذا المكيال انظر، المقرئ (2/810) وما بعدها.

• (أظنه يعني كتاب الأنيس المطرب القرطاس في أخبار ملوك المغرب ومدينة فاس لابن أبي الزرع).

(إماتة السنة)، وهي إهمال التفاصيل التطبيقية الشرعية كما حددتها السنة، ومن هنا فإن (الإماتة) تكون أحياناً صفةً للتطبيق الشرعي الذي تكون فيه الشروط والتفاصيل المفروضة بالسنة مهملة على الرغم من أن الحكم الشرعي نفسه مصون، ومن ذلك قول النبي: «إذا كانت عليكم أمراء يميئون الصلاة»⁽¹⁾، وذلك لا يعني أولئك الذين يبطلون فرضية الصلاة، وإنما يعني أولئك الذين يؤخرونها عن ميقاتها الذي جاءت به السنة.

(7)

وفي موازاة إحياء السنة، إماتة البدعة، والبدعة عكس السنة، ومرادفة لـ (المحدث) أو (الحديث)⁽²⁾ (والجمع: أحداث)، ويظهر كلاهما في شكل متماثل في الأسلوب العربي⁽³⁾. ولا يفهم الفقيه المسلم من البدعة إلا البدعة العملية، أو أي شيء لم يطبق في عهد الرسول⁽⁴⁾، بالإضافة إلى بدعة العقيدة⁽⁵⁾ التي لم تركز على

(1) أبو داود (كتاب الصلاة، باب إذا أضر الإمام الصلاة عن الوقت). وفي رواية أخرى عند أبي داود: «يصلون الصلاة لغير ميقاتها».

* (الرواية الثانية كما في سنن أبي داود عن أبي سمعود رضي الله عنه قال: قال في رسول الله ﷺ: «كيف بكم إذا أتت عليكم أمراء يصلون الصلاة لغير ميقاتها».)

(2) اليعقوبي: التاريخ (2/ 248) دار بيروت للطباعة والنشر 1980. «وقد أمات أئمة السنة جهلاً وأحياناً البدع والأحداث المضلة عمداً».

* (وهذا قول لعبد الله بن عباس من كتاب بعث به إلى يزيد بن معاوية).

(3) ابن هشام: السيرة النبوية 4/ 210. وفي قول أعمش همدان: أحدثوا من بدعة.

* (قول الأعمش من قصيدة له ذكرها صاحب الأغاني ولم يعزها إليه وفيها:

وما أحدثوا من بدعةٍ وعظيمةٍ من القول لم تصعد إلى الله مُصعداً

انظر الأغاني (ج 5، أخبار أعمش همدان).

(4) القسطلاني: ارشاد الساري 10/ 342.

(5) «أخو الأبداع» مصطلح استعمله أحد الشعراء زمن المتوكل في وصف بعض الجهمية وهي عقيدة حاربا المتوكل الذي وصف بأنه (ذو سنة). انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 346 (قارن أيضاً بتولهم: أخو الإسلام، تاريخ الطبري 2/ 150) و(أبدع) مشتقة من بدع بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا كُنْتُمْ بِدَعْوَاتِكُمُ الرُّسُلَ﴾ الأحقاف 9.

* (جاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي في ترجمة المتوكل على الله: وقال أبو بكر بن الحجازة:

ويروى أن النبيَّ خطب في أحد الأعياد فقال: «من يهده الله فلا مضلَّ له ومن يضلله فلا هاديَّ له. إنَّ أصدقَ الحديث (1) كتابُ الله، وأحسنَ الهدى هديُّ محمد، وشرُّ الأمور محدثاتها، وكلُّ محدثةٍ بدعيَّة، وكلُّ بدعيَّة ضلالةٌ، وكلُّ ضلالة في النار» (2). ثم قُدِّمَت الأفكارُ نفسها فيما بعد بشكلٍ أكثر وضوحاً وإسهاباً ودقة (3). كما رُوِيَ أن النبيَّ صلَّى بأصحابه فوعظهم موعظة مودِّع، فأوصاهم، فقال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ» (4)، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنَّ كلَّ محدثةٍ بدعيَّةٌ وكلُّ بدعة ضلالةٌ».

ونسمع كذلك بمبدأ يرتبط باسم عبد الله بن مسعود أحد أقدم فقهاء الإسلام، وهو قوله: «اتبعوا (5) اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم» (6). وهذا أبو قلابة

(1) هذا الحديث مماثل للرواية التي سبق ذكرها في أول الفصل.

• (يعني الحديث الذي نسب إلى عبد الله بن مسعود. انظر الإحالة رقم 16 وتعليقنا بعدها).

(2) النسائي (كتاب صلاة العيدين، باب كيف الخطبة).

(3) أبو داود (كتاب السنَّة، باب في لزوم السنَّة)، الدارمي (باب اتباع السنَّة) وقارن بإجاه في سنن الترمذي (كتاب أبواب العلم، باب الأخذ بالسنَّة واجتناب البدعة)، ابن ماجه (المقدمة، باب اتباع سنَّة الخلفاء الراشدين).

(4) لمعرفة المزيد عن هذا التعبير انظر الطبري: التاريخ (1/1944) طبعة دي جويه.

(5) وهذا تركيب ملء بالمعاني، ومنها أن العمل المقبول هو السنَّة.

وهذا موجود أيضاً في خطبة لأبي بكر الصديق يقول فيها: «إنما أنا متَّبِعٌ ولست بمبتدِعٌ» انظر تاريخ الطبري (1/1845)، والكلمات نفسها ذُكِرَ أن عمر بن عبد العزيز قالها في خطبة له. انظر مروج الذهب للمسعودي (2/145) تحقيق محيي الدين عبد الحميد 1967م. وجاء في صحيح البخاري (كتاب العيدين، باب الخروج إلى المصلى بغير منبر): «غيرتم والله» ولقظة (أسنن) تعني غالباً تطبيق السنَّة الصحيحة وهي مساوية لعبارة (أصاب سنَّة) ومقابلة لعبارة (أخطأ السنَّة) انظر تاريخ اليعقوبي (2/183) بيروت 1980م.

• (الخبر كما في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري أنه خرج مع مروان وهو أمير المدينة في أضْحَى أو فطر حتى أتيا المصلى فغدا بمنبر بناه كثير بن الصلت، وإذا بمروان يريد أن يرتقيه قيل أن يصل فجذبه أبو سعيد من ثوبه. فجذبه مروان وصعد وخطب قبل الصلاة فقال له أبو سعيد: غيرتم والله).

(6) الدارمي (باب من كره الفتيا وكره التنطع والتدع).

(ت حوالي 104 - 108 هـ) يقول: «ما ابتدع رجلٌ بدعةً إلا استحلَّ السيفَ»⁽¹⁾.
وتفسير الآية رقم (7) من سورة الفاتحة - الذي أورده الثعالبي - يتفق مع
هذا النوع من الأفكار، فالمغضوب عليهم هم أصحابُ البدعِ، والضَّالون
الذين ضلُّوا عن السنة⁽²⁾.

وصاحب البدعة يُنظرُ إليه في الواقع بمقيتٍ منذ القرون الأولى للإسلام،
وعارساته الدينية مردودةٌ تماماً، وحتى أعماله الحسنة ليست بذات نفع ما دام قد
اتهم بالبدعة⁽³⁾. وهذا التفسير المفرط للبدعة (الذي منع انتصاره تطور المجتمع
إلى حدٍّ ما) أثار ردّة فعل بين الفقهاء فأحسوا في أنفسهم ضرورةَ الحدِّ من غلواء
هذا التعصب للسنة.

وهاتان المحاولتان - إحياءُ السُنَّةِ وإماتةُ البدعةِ - كانتا في الحقيقة متماثلتين
من حيث إنهما أعطتا تأثيراً لنفس الفكر فيما يتعلق بالمظاهر الموجبة والسالبة
لنفس التيار العقلي، ومن ثم ظهرت مشكلة الأفكار الإسلامية المتفككة مع
حاجات الحياة العملية⁽⁴⁾.

وإذا نُفِذت التعاليمُ النظريةُ السابقةُ فيما يتعلق بمحاربة البدع بشكل
منطقي، فإن الحياةَ في محيطاتٍ تختلف عن الظروف الدينية للعقود الثلاثة
الأولى للإسلام في المدينة ستكون مستحيلة، وكل شيءٍ لم يكن معروفاً
بالممارسة أو بالاستعمال إبان تلك الفترة يجب أن يوصفَ بالبدعة. ومن هذا
الباب لم تنجح سُبُلُ الرَّاحَةِ الممكنة للحياة اليومية في الظهور عند قوم تعودوا

(1) المصدر السابق (باب اتباع السُنَّة).

(2) المغضوب عليهم بالبدعة، والضَّالون عن السُنَّة.

(3) ابن ماجه (المقدمة و باب اجتناب البدع والجدل).

• (يعني قوله ﷺ: «لا يقبل الله لصاحب بدعة صوماً ولا صلاة ولا صدقة ولا حجاً ولا عمرة
ولا جهاداً ولا صرفاً ولا عدلاً. يخرج من الإسلام كما تخرج الشعرة من العجين» وقوله: «أبى الله أن
يقبل عمل صاحب بدعة حتى بدعته» ورجال إسناد الأخير مجاهيل كما في الزوائد للهيتمي).

(4) الظاهرية Zahiriten ص 59.

على وضع اجتماعي بدائي، لذلك فإن استعمال المناخل⁽¹⁾ والأشنان في التنظيف⁽²⁾، واستعمال المواقد وغيرها يُصنّف في قائمة أقدم البدع التي ظهرت بعد زمان محمد⁽³⁾. ولما وجب تعديل مفهوم البدعة لیتلاءم مع متطلبات العصور، ظهر التفريق بين البدعة الحسنة أو البدعة المحمودة⁽⁴⁾، والبدعة السيئة أو البدعة المذمومة. ومن هذا التفريق نحصل على معلومات عن زمن علماء الإسلام الأوائل. حتى إن مالك بن أنس روى قول عمر في صلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه»⁽⁵⁾، ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور

(1) الترمذي (كتاب الزهد، باب ما جاء في معيشة النبي ﷺ) والحديث بين بوضوح أن تلك المناخل لم تكن موجودة على عهد الرسول، وكيف كان الناس يفعلون لفصل الشعر عن قشرته، وهذا ابن خلدون يلحظ عدم وجود المناخل وذلك في وصفه للشكل البدائي البسيط لأسلوب الحياة العربية. المقدمة ص 170 (نصل في انقلاب الخلافة إلى الملك).

* (حديث أن المناخل لم تكن موجودة على عهد الرسول ﷺ أخرجه أيضاً البخاري في صحيحه (كتاب الأطعمة باب ما كان النبي وأصحابه يأكلون) وفيه أن أبا حازم سأل سهل بن سعد: «هل كانت لكم في عهد الرسول ﷺ مناخل من حين ابتعثه الله حتى قبضه؟ قال: ما رأى رسول الله منخلًا من حين ابتعثه الله حتى قبضه الله. قلت: كيف كنتم تأكلون الشعر غير منخول؟ قال: كنا نطحه ونفخه فيطير ما طار وما بقي تربيته فأكلناه». وأخرجه ابن ماجه في سننه (كتاب الأطعمة باب الحواري) والذي جاء في مقدمة ابن خلدون: «وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة وإنما كانوا يأكلون الخطة بمنخالها».)

(2) ويمكن لشخص ما أن يحصل على لمحات عارضة عن كيفية تصور العلماء للحياة العربية في العصور القديمة. فهذا زهير بن أبي سلمى (طبعة لاندبرج ص 158) يذكر في شعره استخدام العرب للأشنان أو (الحرض) منذ القديم.

* (يعني قول زهير:

فَأَصَّ كَنَانَهُ رَجُلٌ سَلِيْبٌ * عَلَٰئِيَاءَ لَيْسَ لَهُ رِدَاءُ
كَأَنَّ بَرِيْقَهُ بُرْقَانٌ مُنْحَلٍ * جَلَا عَن سَنَةِ حَرْصٍ وَمَاءُ)

- (3) الغزالي: الإحياء (1/126) الطبعة المديلة بتخريج الحافظ العراقي المسمى (الغني عن حمل الأسفار في الأسفار).
- (4) وهنالك أيضاً البدعة المباحة. وثمة مثال على ذلك في المشورات للنووي (ورقة 9) مخطوط بمكتبة جامعة لايبزج. قارن بـ Sell, the faith of islam, p. 15. يريد بالمشورت كتاب الفتاوى المشورات وعبون المسائل المهمات للنووي.
- (5) المرطأ (باب ما جاء في قيام رمضان).
- * (ومن الطريق نفسها أخرجه البخاري (كتاب الصوم، باب فضل من قام رمضان). انظر كلامنا عن قول عمر: نعمت البدعة هذه في تعليقاتنا).

لتوّه بين البدعة المحمودّة والبدعة المذمومة بشكل واضح بقوله: «المحدثات من الأمور ضربان. أحدهما: ما أُحْدِثَ يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً⁽¹⁾ أو إجماعاً، فهذه البدعة الضلالة. والثانية: ما أُحْدِثَ من الخير لا خلاف فيه لواحدٍ من هذا، وهذه محدثه غير مذمومة»⁽²⁾.

ووجود هذا التمييز - على الرّغم من أنه لم يكن في شكلٍ نظريّ دقيق - يستلزم نصّاً شرعيّاً، ووجد ذلك في قول النبي ﷺ: «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمّل بها لا يتقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن سنّ سيئة⁽³⁾ فعليه وزرّها ووزر من عمّل بها»⁽⁴⁾.

وهذا الحديث (الذي كان ظهوره هجوماً عنيفاً ضد المحاربة المفرطة للبدعة) يقتضي ظهور سنن جديدة إلى آخر الزمان.

وأصبح هذا التفريق بين السنّة الحسنة، والسنّة السيئة قاسماً مشتركاً في العالم الإسلامي، كما أصبح مألوفاً عند الناس الذين يعيشون في أكثر المستويات بساطة. ليس فحسب، بل ظهر هذا التفريق في الشعر الشعبي أيضاً⁽⁵⁾، فمؤلف

(1) الأثر هو الخبر الموقوف على الصحابي أو التابعي.

(2) البيهقي: مناقب الشافعي (1/ 469) الطبعة الأولى، دار التراث، القاهرة، تحقيق أحمد صقر، 1970 وعند القسطلاني (10/ 342)، قارن كتاب المدخل لمحمد العبدري (الإسكندرية 1293) 3/ 295.

(3) قارن بقول لييد: «السنّة الشنعاء» (16 بيت رقم 5) دار صادر بيروت 3/ 295.

• (يعني قول لييد العامري:

لَوْ شَكَانَ مَا أُعْطَيْتِي النَّوْمَ عَنَوَةً هِيَ السُّنَّةُ الشُّنْعَاءُ وَالطُّغْنُ يُظَاوِرُ

وهو بيت من قصيدة قالها في تعنيف بعض قبائل بني عامر ويعبرهم بعدم الحفاظ ويقبول الدية).

(4) أبو يوسف: الخراج 82 (فصل في الصدقات). مسلم (كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة)، الدارمي (المقدمة، باب من سن سنة حسنة)، النسائي (كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة)، ابن ماجه (المقدمة، باب من سن سنة حسنة).

• (لاحظ أنه لم يراع في ترتيبه لكتب السنّة قيمتها العلمية، كما أن تقديم كتاب الخراج لأبي يوسف عليها خطأ كبير).

(5) وهذان المفهومان (السنّة والبدعة) يظهران كذلك في التشبيهات الشعرية.

سيرة عنتره ومؤلفو الكتب الشعبية والأساطير⁽¹⁾ يفترضون أن المستمعين والقراء والذين لم يتربوا تربية دينية يعرفون هذا التفريق، فهذا مالك بن زهير يقول لشداد أملاً أن يعترف بأبوته لعنتره: «والرأي عندي أنك تسنّ هذه السنّة في العرب، وتجعلهم لك تبعاً لأن الفضائل الحميدة تشكر إن لم تكن بدعة ولا منكرأ»⁽²⁾.

ولم يُلقِ المتشددون لهذا التفريق بالآ، إلا أنّ هذا التفريق قد ظهر في الحياة الشعبية في كل مكان⁽³⁾ (بالرغم من بعض المقاومة له)، كما أعطى هذا التفريق الدوافع للموافقة على إجراءات أو تنظيمات جديدة بشكل كامل.

والمطلوب فقط قليل من التحرر الفكري لأولئك الرجال لكي يتسامحوا ويحيزوا أشياء مناقضة للإسلام كلياً تحت شعار البدعة الحسنة.

(1) سيرة سيف بن ذي يزن (95/15): «إنها حقاً بدعة، لكنها حسنة لا ضرر منها ألبتة». قارن بـ: الليالي العربية. طبعة بولاق سنة 1279 هـ (273/2).

* (النص المنقول من سيرة سيف ترجمناه عن الانجليزية حيث لم تكن سيرة سيف بين يدي وقت الترجمة لنقل النص كما هو فيها).

(2) سيرة عنتر بن شداد (180/3): «إن لم تكن بدعة ولا منكرأ».

(3) قارن ذلك بما كتبه في مجلة (الجمعية الألمانية للدراسات الامستراتية) ZDMG، 28، ص 304 وما بعدها.

الأمويون والعباسيون

(1)

النظر إلى الحياة الدينية في المفهوم الإسلامي، كما وجدت بين الجماعات المسلمة من بلاد الشام إلى بلاد ما وراء النهر من البداية الفعلية لها، يعطينا صورة مشوهة تماماً عن تطور نظام الدين الإسلامي. وتصور أن الحياة الدينية في العالم الإسلامي نشأت منذ بدايتها على ما يمكن أن نسميه «السنة» هو تصور لا مبرر له على ما يبدو.

وربما كان ذلك صحيحاً في المدينة، حيث كان الاهتمام بالمسائل الدينية ظاهراً من البداية، وكان هنالك أسلوب محدد تطوّر من أعراف كهنوتية وحياة طقسية سائدة، وقد اكتسب هذا الأسلوب فيما بعد شرعيته مثل السنة. إلا أننا لا نستطيع افتراض الشيء نفسه للأقاليم النائية التي يتكون سكانها بشكل رئيس من المجاهدين العرب الذين فتحوا تلك البلاد، وسكان البلاد الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام.

وكان من بين العرب الذين أقاموا في الأقاليم الشرقية بعض الصحابة والتابعين، وهم الذين انشغلوا بالحياة الدينية ونشروا هذبي المدينة في تلك

الأصقاع، ولكن لم يكن ثمة نظامٌ جاهزٌ ومُعَدٌّ في زمن الفتوحات الأولى يمكن أخذه من المدينة حيث لم يكتمل نمو المنهج الجديد في المدينة نفسها بعد، وأنَّ عدداً من أولئك الذين استوعبوا هذا الدين كانوا قد أوغلوا في البلاد المفتوحة بمساعدة بعض الجهلة ومن هادتهم من سكان تلك البلاد.

وهذه الظروف تفسر ضحالة المعرفة بالمسائل الدينية في القرن الأول «وهي مادة موضوعنا هنا» في الأقاليم غير العربية التي فتحها المسلمون، وما يكتنف تلك الضحالة من غموض، وما فعلته الحكومة لتأكيد المسائل الدينية شيء قليل.

ولم يكن الحكّام الأمويون وولاتهم - وهم الذين يصعب وصف تفكيرهم بأنه إسلامي - ممن يسعون لطبع الحياة الاجتماعية والدينية بطابع السنة، وهم حكام تربوا في كنف سنن ذات طبيعة مختلفة. فهذا معاوية بن أبي سفيان يعمل بسنة عمر في ضمّ شطر من تركة المتوفي إلى بيت المال⁽¹⁾.

وقد بحث الحكّام في ذلك العهد عن سابقة لذلك في السنة، كما أن اهتمامهم بحياة السكان الدينية كان قليلاً. ولأنهم عرب أقحاح لم يراعوا الذين كثيراً، لا في سلوكهم الخاص ولا في سلوك رعيتهم، وإذا ما شوهد رجل في مسجد وقد أطرق في صلاته خاشعاً ومتضرعاً فذلك مدعاة للزعم بأنه ليس من أتباع الأسرة الأموية وأنه من شيعة علي⁽²⁾.

(1) اليعقوبي: التاريخ (2: 222) طبعة دار بيروت 1980.

(2) الدينوري: الأخبار الطوال ص 235. تحقيق عبد المصعب عامر ط/1، القاهرة سنة 1960، الحلبي. * (جاء من الأخبار الطوال أن عبيد الله بن زياد خفي عليه موضع مسلم بن عقيل فبعث بأحد موابيه من أهل الشام ليأتي بحبره، فلما دخل الشام إلى المسجد الأعظم نظر إلى رجل يكسر صلاته إلى سارية من سوازي المسجد، فقال في نفسه: «إن هؤلاء الشيعة يكثرون الصلاة وأحسب أن هذا منهم» انتهى. وهذا خبر لا يفتح للاستشهاد لنشيع الدينوري ثم إن إمارة الوضع ظاهرة عليه إذ كيف أطلع على ما حدث به الرجل نفسه..

كما كان ينبغي لعمر بن عبد العزيز - الذي تشرب هذبي المدينة، وهو الذي افتتح التاريخ الحقيقي للدين الإسلامي ليزدهر فيما بعد تحت رعاية العباسيين - أن يبعث برسله إلى الولايات المختلفة من دولته لكي يعلموا أهلها كيف يجب على المسلم والمجتمع الإسلامي تنظيم الحياة⁽¹⁾، كما توضح المؤشرات الفردية حالة شؤون الأقاليم في هذه المسألة. والأحاديث نفسها تعطينا أمثلة مميّزة يُستدل بها على نقصان الحديث النبوي في التشريع، ومن هذه الأمثلة يمكننا أن نتصور بسهولة الجهل السائد في العبادات التي شرعت فعلاً في القرن الأول، وكذلك الجهل بالعقيدة الدينية التي لم تزل في حالة نموّ، كما يمكننا تصوّر مدى الشك والتردد الذي نجده بديلاً عن شريعة ودّ العلماء لو كانت قانوناً للعالم الإسلامي منذ البداية. وعندما سأل ابن عباس أهل البصرة أن يعطوا زكاة الفطر تشاوروا فيما بينهم ثم شرعوا في البحث عن بعض أهل المدينة لعلهم يخبرونهم بتلك الفريضة التي كانت مجهولة عندهم تماماً⁽²⁾.

والجماعة نفسها - في السنوات الأولى من وجودها - لم تنطبع في أذهانها كيفية أداء الصلاة مما دعا مالك بن الحويرث (ت 94 هـ) أن يقدم لهم تطبيقاً عملياً للأفعال المصاحبة لهذه العبادة في المسجد⁽³⁾، وقد علم كل واحد يقيناً أنّ الفتوحات كانت باسم الإسلام، وأن الفاتحين من أيّ بلاد أقبلوا سيّدوا

(1) قارن بما جاء في ZDMG, XL1, P.3..

(2) أبو داود «كتاب الزكاة، باب من روى نصف صاع من القمح»، والنسائي «كتاب الزكاة، مكيلة زكاة الفطر».
 * (الخبر الذي أشار إليه كما في أبي داود: عن الحسن، قال: خطب ابن عباس رجه الله في آخر رمضان على منبر البصرة فقال: أخرجوا صدقة صومكم، فكأن الناس لم يعلموا فقال: من ههنا من أهل المدينة؟ فقوموا إلى إخوانكم فاعلموهم فإنهم لا يعلمون».

(3) البخاري (كتاب الأذان، باب من صلّى بالناس وهو لا يريد إلا أن يعلمهم)، والنسائي (كتاب الافتتاح، باب الاستواء للجلوس عند الرفع من السجدة).

* (لاحظ تعليقنا على هذا الموضع من كلامه في تعليقاتنا)..

المساجد لله⁽¹⁾، إلا أن هذا لا يمنع أنهم كانوا جاهلين كلياً بعناصر العبادة. وفي العهود الأولى لم يكن معروفاً في الشام بشكل عام أن هنالك خمس صلوات فقط، وللتأكيد من هذه الحقيقة كان من الضروري البحث عن صحابي ما يزال بعد حياً يُسأل عن ذلك⁽²⁾.

ولا يدعو إلى الدهشة أن قبيلة بني عبد الأشهل العربية لم تجد من بينها من يؤمها في الصلاة إلا مولى يسمى بأبي سفيان⁽³⁾، وكان هذا المولى أكثر إحساساً بالشعائر الدينية من العرب الذين أظهروا، لا سيما في العهود الأولى، ميلاً قليلاً نحو مظهر حياتهم الجديد⁽⁴⁾.

وقد عوّد الناس أنفسهم قليلاً على المنهج الإسلامي في التفكير، وأنه كان على المسلمين في ذلك الوقت أن يوقنوا بأن السلام على الله لا يجوز⁽⁵⁾؛ وماذا سيكون مقام المعرفة عند المسلمين لو صعد بعضهم إلى المنبر وألقى شيئاً من الشعر فحسب الناس أنها آيات من القرآن⁽⁶⁾؟.

(1) الدينوري: الأخبار الطوال ص 133. من الطبعة السابقة الذكر.

(2) أبو داود (كتاب الصلاة، باب فيمن لم يوتر)، والنسائي (كتاب الصلاة، باب المحافظة على الصلوات الخمس)، الدارمي (كتاب الصلاة، باب في الوتر).

(3) النروي: تهذيب الأسماء والمغات 2: 240 طبعة المنيرية.

وهذا التفضيل يبدو أكثر معقولة في حين أنه مناقض للتعصب الذي كان سائداً في الزمن الذي بدأ فيه الحديث في الظهور، وجعل الموالي يتقدمون في الصلاة بغيرهم ضرباً من التواضع كما يظنون. انظر العقد الفريد لابن عبد ربه 2: 74، القاهرة 1321، وأضف إلى ذلك ما استشهد به صاحب التهذيب ص 798 من الطبعة الأوروبية.

(4) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 39.

(5) النسائي (كتاب الافتتاح، باب كيف تشهد الأول، وباب إيجاب التشهد).

(6) النديم: الفهرست ص 103 «أخبار عوانة» طبعة رضا مجد، طهران 1971 م.

• (جاء في فهرست النديم: قال عوانة فيما رواه عن هشام بن الكلبي قال: خطبنا عتية النهاس العجلي فقال: ما أحسن شيئاً قاله الله جل وعلا في كتابه:

يَسِّرْ حَيْثُ عَلَى الْمَسْرُوقِ يَسَاقِي • غير وجه المسبح الخَلَّاقِي

ولم يكن المسلمون في عهد الحجاج بن يوسف وعهد عمر بن عبد العزيز يعرفون المواقيت

الصحيحة للصلاة، وأن معظم أتقياء المسلمين لم يكونوا متأكدين تماماً من القواعد الأساسية⁽¹⁾، ومع ذلك حاول الأتقياء التماس النصرة لسنة ثابتة باسم النبي، لما تبين لهم أن الحكومة لم تؤيدهم في الجهود التي كانت تبدو غير ذات قيمة لمن جاء بعدهم، فوضعوا الحديث القائل «سيأتي بعدي أمراء يميئون الصلاة»⁽²⁾.

ولما لم يكن بمقدور المؤرخين اللاحقين أن يتخيلوا هذه الحالة افترضوا فقط أن الأمويين الكفرة قد تعمدوا تغيير مواقيت الصلاة⁽³⁾، والحقيقة مع ذلك هي أن العامة تحت حكم ولاة بني أمية الذين لا يتحمسون كثيراً للدين، لم تكن على دراية تامة بأحكام الدين وقواعده.

ولما كانت المدينة هي مقر تلك الأحكام فإنه من العيب البحث عنها في الدوائر التي تخضع للحكم الأموي، وقولهم: «الملك في قريش، والقضاء في الأنصار»⁽⁴⁾ قد يبين حقيقة ما ذكرناه توأماً.

قال: فمضت إليه فقلت: الله عز وجل لم يقل هذا وإنما قاله عدي بن زيد. فقال: والله ما ظننته إلا من كتاب الله... إلى آخر القصة. فهل يريد هذا المستشرق أن يوهننا بأن المسلمين لم يكونوا يفرقون بين القرآن والشعر؟ انظر تعليقنا على هذا الكلام..

(1) النسائي (كتاب المواقيت، باب آخر وقت الغروب، وباب تعجيل العصر).

• (انظر تعليقنا على هذه الشبهة).

(2) سبق تخريجه تحت رقمه (122) من الفصل الأول.

(3) المقرئ ص 6.

• (كتاب المقرئ الذي يقصده هو: النزاع والتخاصم فيما وقع بين بني أمية وآل هاشم، قام بتحقيقه وترجمته إلى الألمانية المستشرق جيرهارد فوس Gerhardus Vos، ونُشر بلايدن سنة 1888. ونُشر في سلسلة ذخائر العرب 62 بتحقيق د. حسين مؤنس عن دار المعارف 1988. وقد جاء فيه ص 35: «وبنو أمية قد هدموا الكعبة، وجعلوا الرسول دون الخليفة.. وغيروا أوقات الصلاة»)

(4) الترمذي (كتاب المناقب، باب في فضل اليمن).

(2)

«الملك»⁽¹⁾ كلمة تميز اتجاه الحكم الأموي، وهو حكمٌ دنيويٌّ بكلِّ معنى الكلمة، والحكام الأمويون لم يهتموا كثيراً بالمسائل الدينية كما طبَّقها الأتقياء، ولم يؤكدوا على أنَّ حكمهم مستمدٌّ من النبي، وأتباع بني أمية المخلصون أحسَّوا بأنَّه ليس ثمة ما يدعو إلى إضفاء الشرف على مؤسس الحكم التيوقراطي «الديني»، والذي جعل ابن الزبير لا يصلِّي على النبي في خطبه مخافة أن تشمخ رجالٌ بأنوفها⁽²⁾.

وكان مؤسس الأسرة الأموية أوَّل من سمَّى نفسه ملكاً حتى إن سعيد بن المسيَّب قال⁽³⁾: «فعل الله بمعاولية وفعل، فإنَّه أوَّل من أعادَ هذا الأمر ملكاً»⁽⁴⁾، والأتقياء الذين هم على شاكلة سعيد استاءوا من حالة الفوضى تحت هذا النظام

(1) قارن بـ Fragm. Hist. Arab 113

(2) المسعودي: مروج الذهب (2: 62) بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

«وروى اليعقوبي الخبر نفسه في تاريخه فقال: وتعامل عبد الله بن الزبير على بني هاشم تعاملاً شديداً، وأظهر لهم العداوة والبغضاء، حتى بلغ ذلك منه أن ترك الصلاة على محمد في خطبته فقيل: «لم تركت الصلاة على النبي؟ فقال: إن له أهل سوء بشرتون لذكروه، ويرفمون رؤوسهم إذا سمعوا به».

(3) اليعقوبي: التاريخ 2: 232.

(4) كانت الخلافة قبل ذلك تسمى «خلافة النبوة» انظر ZDMG, XL1, P. 126 وقارن بما جاء في فلهاوزن Reste Arabischen Heidenthums [part III of Skizzen und Vorarbeiten, Berlin, 1887] . P.204 ولاحظ رواية أبي داود عن ذلك: «خلافة نبوة ثم يؤتي الله الملك من يشاء. كتاب السنن، باب في الخلفاء» وفي مسند أحمد (5: 220): «الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك» وروى ذلك السيوطي في «تاريخ الخلفاء»، ص 9 الطبعة الرابعة 1969 بتحقيق محيي الدين عبد الحميد: «عن سفيان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك الملك». قارن ذلك برواية أخرى وردت في مصادر حديثة أخرى مثل: الترمذي «كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة»: «قال سعيد بن جبير: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، كذب بنو الزرقاء بل هم ملوك من شر الملوك».

«التكذيب لسفيان الزراوي وليس لسعيد، وهذا ابن جهمان لا جيهان» [قارن بما أورده لامانس في دراسات الكلية الشرقية بجامعة القديس يوسف بيروت تحت عنوان: MFOB, II, pp.81 ff.=Études: [sur le règne du calife Omayyade Mo'awiya I er

فاستنكروا الحكم الاستبداديّ وتحذوه بنوع من المقاومة السلبية مظهرين استياءهم وسخطهم بشكلٍ مكشوف⁽¹⁾، وكانوا بين الفينة والأخرى يرفضون الولاء لهم⁽²⁾، وفي المقابل كانوا مُكْرَهين ومُزْدَرِين من الدوائر الحاكمة.

ولعلّ الأسلوب الذي عامل به الحجاجُ بن يوسف الثقفيّ أنسَ بن مالك يكفي للتدبر والتأمل، فقد وبّخه وكأنه مجرمٌ وهذّده قائلاً: «لقد هممتُ أن أطحنك طَحْنِ الرَّحَى بِالثَّفَالِ، وأجعلك غرضاً للنبال»⁽³⁾. وهذا الحسنُ البصريُّ يصفه الخليفةُ يزيدُ بن عبد الملك بـ «شيخ جاهل» ودّ لو يقتله لموقفه المضادّ المنفر والمزعج له⁽⁴⁾، ويقول الحسن البصري إن المغيرة بن شعبة قام بخطوة مشؤومة بالقدر الذي أثار به فكرة الخلافة الموروثة لبني أمية، إذ سعى لأن تكون البيعة في حياة معاوية لابنه يزيد.

بينما كان الحسن البصري يفضل أن يكون الاستخلاف شورى كما في عهد الإسلام الأول⁽⁵⁾، فابتعدت مقاصده عن الواقع.

(1) البعقوبي: التاريخ 2: 269-271.

(2) وفي هذا الموقف نجد أيضاً سعيد بن المسيب نفسه، انظر ابن قتيبة: المعارف ص 437.

(3) الدينوري: الأخبار الطوال ص 323. وروى الدميري في حياة الحيوان الكبرى (2: 51) من الطبعة البيروتية المصورة عن الطبعة الخيرية 1039 هـ مادة (صدي) القصة نفسها مطولة. قارن برواية العقد الفريد لابن عبد ربه (3: 74) منشورات دار مكتبة الملال، بيروت التي هاشمها كتاب زهر الآداب للحصري. * (لعله من الأمانة أن نقول أن عبد الملك بن مروان انتصف لأنس بن مالك من الحجاج لسوء معاملته إياه، وقد عتقه وتوعده مذكراً له بأصله، ثم قال له في آخر كتابه: «إذا اتاك كتابي هذا فامش إليه عل قدعيك حتى تأخذ كتابه إليّ بالرضى والسلام».

(4) انظر Fragn Hist. Arab. p.66

(5) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 205-206. دون ذكر للمصدر [عن الحسن البصري انظر كذلك H.H. (Schaefer, Isl, Xiv, p.67

* قال الحسن البصري كما في تاريخ الخلفاء: «أفسد أمر الناس اثنان: عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف فحملت، ونال من القرّاء، فحكّم الخوارج فلا يزال هذا التحكيم إلى يوم القيامة، والمغيرة بن شعبة، فإنه كان عامل معاوية على الكوفة فكتب إليه معاوية: إذا قرأت كتابي فأقبل معزولاً، فأبطأ عنه، فلما ورد عليه، قال: ما أبطأ بك؟ قال: أمر كنت أوطئه وأهيته. قال: وما هو؟ قال: البيعة

وفي الوقت الذي أُقْصِيَّ فيه المؤمنون الأتقياء عن الأنظار انشغلوا - مثل أحبار اليهود تحت الحكم الروماني - بالبحث في الشريعة التي لم يكن لها نفوذ في الأوساط الواقعية للحياة إلا أنها تمثل في أنفسهم شريعة مجتمعتهم المثالي، وقد نظرت إليهم العناصر المؤمنة في ذلك المجتمع نظرة ارتياب مثل زعمائهم، حتى إن بعض الفسّاق اقتربوا منهم لأجل النصح والإرشاد⁽¹⁾.

ويدون مجاملة للحقيقة، فإنّ هؤلاء الناس هم من أوجد سنة النبي التي تأسست عليها شريعة الدولة الإسلامية وفقهها، وقد أمدهم الصحابة والتابعون بالمادة الحديثية المقدّسة التي كوّنت مضامين هذه المحاولة وأسسها.

وما لم يستطعه هؤلاء بحثوا عنه بعيداً، فرحل الناس إلى المدينة، المكان الذي يعد مهدداً للحديث ومنه انبعث التيار الديني إلى البلاد الإسلامية في تلك الأزمنة الكافرة⁽²⁾، وقد رحل المتحمّسون إلى أقصى مكان في العالم الإسلامي أملاً في لقاء بعض الصحابة والتابعين الذين قد يوضحون لهم ما في الشريعة من غموض أو إبهام.

والخبر الذي رواه أبو داود في سننه يوضّح الغاية من تلك الرحلات الاستقصائية خلال القرن الأول، يقول مكحول: «كنت عبداً بمصر لامرأة من بني هذيل، فأعتقتني، فما خرجتُ من مصر وبها علمٌ إلاّ حويت عليه فيما أرى،

ليزيد من بعلك! قال: أو قد فعلت؟ قال: نعم، قال: أرجع إلى عملك. فلما خرج قال له أصحابه: ما وراءك؟ قال: وضعت رجل معاوية في غرز غي لا يزال فيه إلى يوم القيامة. قال الحسن: فمن أجل ذلك بايع هؤلاء لأبنائهم، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة».

(1) الأصفهاني: الأغاني 10 : 51. حتى إنّ عائشة بنت طلحة جعلت الشعبي يأتيها لتسأله في مسألة هل هي حلال أم حرام.

(2) الدارمي: السنن (باب الرحلة في طلب العلم).

• (روى الدارمي عن أبي العالية قال: كنا نسمع الرواية بالبصرة عن أصحاب رسول الله ﷺ فلم نرض حتى ركبنا إلى المدينة فسمعناها من أفواههم).

ثم أتيت الحجاز، فما خرجت منها وبها علم إلا حويت عليه فيما أرى، ثم أتيت الشام فغربلتها، كل ذلك أسأل عن النقل فلم أجد أحداً يخبرني فيه بشيء، حتى أتيت شيخاً يقال له: زياد بن جارية التميمي، فقلت له: هل سمعت عن النقل شيئاً؟ قال: نعم، سمعت حبيب بن مسلمة الفهري يقول: شهدت النبي ﷺ نقل الربيع في البداية، والثالث في الرجعة⁽¹⁾.

وتلك هي بدايات الارتحال في طلب العلم، وقد أثمرت في السنين اللاحقة، كما أفردنا لها فصلاً مستقلاً في هذا الكتاب، وهكذا ظهر جيلٌ جديدٌ يروي أقوالاً تُعزى للنبي، كما أن ثمة أشياء جديدةً خرجت للوجود. فأني شيء يبدو للأتقياء مرغوباً فيه يمنحونه سنداً يرفعه للنبي، وهذا أمر حدث بسهولة في جيل لم يعمر فيه الصحابة، وهم واسطة نقل أحاديث النبي، طويلاً.

والحقيقة أنه بنشر هذه التعاليم التي ظنوا أنها مضادة لنزعة الكفر التي كانت في ذلك الوقت، هداً رُوغ الأتقياء قليلاً، وصناعي الحديث الذين رَوَوْا تعاليمهم الخاصة وتعاليم أشياخهم الحاليين تلك التعاليم المستمدة من النبي الذي اتفق المنتزمون وغير المنتزمين على أنه مصدرٌ للشريعة لا يقبل الشك أو النقاش، وحيث إن الأتقياء من المناوئين للأسرة الحاكمة نظروا بعين الازدراء إلى أولئك الذين يدعون أنهم أصحاب حق في الخلافة وأنهم مخلصو الأمة المختارون حُصص عددٌ من تلك المواضيع لمُدح آل البيت دون هجوم مباشر على الأمويين، إلا أنه ليس بمقدور أحد أن يتجاهل المضامين السالبة في تلك الأحاديث.

(1) أبو داود (كتاب الجهاد، باب فيمن قال: الخمس قبل النقل).

■ (أخرجه أيضاً: ابن ماجه (كتاب الجهاد، باب النقل).

وهكذا قاد الحديث - في القرن الأول - مجتمعاً مضطرباً إلى معارضة صامته للنظام الحاكم الذي سلك مسلكاً مخالفاً، وقد اهتم الأتقياء بالقليل الذي حفظوه من عهود الإسلام المبكرة، أو الذي اكتسبوه بالرواية وعملوا على نشره بين جماعتهم، كما اختلقوا مادة حديثة جديدة ظنوا أنها ستعرف عند جماعة صغيرة فقط.

وكان حكم عمر بن عبد العزيز - المشرب روح السنة - حدثاً قصيراً في التاريخ الديني للأسرة التي ينتمي إليها، وكان من الممكن أن يدعي «حزقيال» البيت الأموي، وقد حاول أن يعطي أهمية تطبيقية لعمل فقهاء القرن الأول. كما نال شعار السنة أهمية رسمية أثناء حكمه وحاول أن يعرف بها في ولايات الدولة القصية.

وكونت الأجيال المتأخرة انطباعاً عن حكمه، وهو أنه كلما بعث بمرسوم إلى الأمصار⁽¹⁾ ضمنه أحد ثلاثة أشياء: إحياء سنة أو إمامة بدعة، أو توزيع صدقة مشروعة، أو استرداد ملك غير مشروع أخذ من بيت المال⁽²⁾، حتى إن السلف عدّوه خامس الخلفاء الراشدين⁽³⁾، كما أنّ حكمه لم يكن فيه ما يشير إلى «المُلك».

وظهورُ الرّوح المعادية للسنة بين الذين خلفوه في الحكم كان أقلّ إثارة مما كانت عليه في عهد الحكام الذين كان لولايتهم دورٌ في معاداة السنة مثل: الحجاج. إلا أن حماية المتقين لم توجد تحت حكمهم أيضاً.

(1) انظر Fragm Hist. Arab. p.63

(2) راجع أول هذا الفصل ص (1).

(3) أبو داود (كتاب السنة، باب التفضيل)، عن سفيان الثوري: «الخلفاء الخمسة...». قارن بما ورد في

المجلة الآسيوية 2 note 168, JA, 1850, I.

ويجب ألا يقودنا هذا إلى الاعتقاد بأن الفقهاء المناوئين قد انفردوا في تلك الأثناء باختلاق الأحاديث إذ القوة الحاكمة نفسها لم تكن متكاسلة، فإذا رغبت أن تعمم فكرة ما لا تملك الجماعة التقيّة جياها إلا الصمت، فعليها أن تبحث لها عن حديث يناسب ذلك الغرض، كما كان عليهم أن يفعلوا الشيء نفسه الذي فعلته الجماعة المناوئة لهم، وذلك بوضع أحاديث في دائرتهم، وهو ما فعلوه بالضبط. وثمة حقائق متوفرة تشير إلى أن الدافع لهذه الأحاديث الواهية يأتي غالباً من دوائر الحكومة العليا.

وإذا تبين أنه حتى بين أكثر الفقهاء تقوى توجد وسائل تدفع إلى تأييد أحاديثهم المختلفة، فإنه ليس ثمة مسألة من المسائل الخلافية التي كانت محل مناظرة شديدة سواء أكانت عقديّة، أم سياسية، إلا وقد اختلق المدافعون عنها أحاديث موضوعة وهو أمر لا يدعو إلى الدهشة وكل هذه الموضوعات مؤيدة بالأسانيد.

وقد بدأ التأثير الرسمي على اختلاق الأحاديث ونشرها أو محاربتها منذ فترة مبكرة، والأمر الذي أصدره معاوية بن أبي سفيان إلى واليه المطيع المغيرة بن شعبة يعبر عن روح الأمويين، وقد جاء فيه: «لا تتحمّ عن شتم عليّ وذمه والترحم على عثمان والاستغفار له والعيب على أصحاب عليّ والإقصاء لهم، وترك الاستماع منهم، وإطراء شيعة عثمان رضوان الله عليه والإدناء لهم، والاستماع منهم»⁽¹⁾، أي لما يقولونه وينشرونه على أنه أحاديث، وهذا تشجيع رسمي لظهور الأحاديث الموجهة ضد عليّ ونشرها ومقاومة الأحاديث المؤيدة له وإخراستها.

ولم يكن للأمويين وأتباعهم السياسيين أي تردّد في تعزيز الأكاذيب ذات

(1) الطبري: تاريخ الرسل والملوك. المجلد السابع، القسم الثاني، ص 112 من طبعة دي خويه.

* (أحداث سنة 51 هـ.)

الزراعة المعينة إذا اتخذت شكلاً دينياً مقدساً، وقد اهتموا فقط بالبحث عن مصادر تقيّة مهياة لحماية هذه الموضوعات اعتماداً على أنهم ثقّات غير مجروحين. وعلم مصطلح الحديث لا يعطينا أيّ سبب لعدم الثقة فيما يأتي من الجماعات المضادة.

ولما رغب الخليفة الأموي عبد الملك في منع الحج إلى مكة لأنه كان متضابقاً من منافسه عبد الله بن الزبير، ومخافة أن يدفع هذا الأخير الحجاج من أهل الشام إلى مبايعته⁽¹⁾ عند حلولهم بالأماكن المقدسة بأرض الحجاز، لجأ إلى وسيلة لصرفهم عن الحج إلى مكة وذلك بفكرة الحج إلى قبة الصخرة بالقدس⁽²⁾، وقضى بأن الطّواف بها يعدل الطّواف بالكعبة الذي أمرت به الشريعة الإسلامية. وأُنظمت مهمة تبرير هذا الإصلاح الموجه سياسياً للحياة الدينية بالزهريّ المحدث التقني، وذلك باختراع قول يُنسَرُ على أنه قول للنبي وهو أن هنالك ثلاثة مساجد يَشُدُّ النَّاسُ إِلَيْهَا الرَّحَالَ فِي مَكَّةَ، وَالْمَدِينَةَ، وَبَيْتِ الْمُقَدَّسِ⁽³⁾.

(1) لم يكن الحج إلى الحرم من الشمال ممكناً أثناء الحرب حيث حاصر أهل الشام مكة ولم يسمحوا للحجاج بالمرور، وهناك رواية جديرة بالملاحظة تتعلق بهذا الموضوع ذكرها أبو داود في سننه (كتاب المناسك، باب الإحصار).
* (الخبر كما يرويّه أبو داود عن عمرو بن ميمون، قال سمعت أبا حنيفة الحميري يحدث أبي ميمون بن مهران قال: خرجت معتمراً عام حاصر أهل الشام ابن الزبير بمكة، وبعث معي رجال من قومي يهدي، فلما انتهينا إلى أهل الشام منعونا أن ندخل الحرم...).

(2) تمنى الحكام الأمويون أن ينقلوا منبر الرسول ﷺ من المدينة إلى الشام كما حاول ذلك منذ فترة مبكرة معاوية بن أبي سفيان. وبرز إبطال هذه المحاولة الدنسة بعد ذلك بسبب معجزات مختلفة حدثت عندئذ.
الطبري: التاريخ مج 7 قسم 2 ص 62
ابن الفقيه الهمداني: مختصر كتاب البلدان قسم 2 ص 62. اليعقوبي: التاريخ 2/ 238. المسعودي: مروج الذهب 2/ 19.

* (في رواية الطبري والمسعودي أن الشمس كسفت حتى رثبت النجوم وذلك عندما هم معاوية بنقل منبر رسول الله ﷺ إلى الشام، أما اليعقوبي فروى أن المنبر أصابته زلزلة حتى ظن أنه آخر الدنيا).

(3) اليعقوبي: التاريخ 2/ 261. قارن بـ Clermont- Ganneau in JA, 1887, I, p.482 وليس هنالك ما يدعوا إلى الدهشة أن كتاب التُّنَّة لم يذكر دور الزهريّ في تشييد قبة الصخرة لتكون مكاناً للحج. انظر الدميري: حياة الحيوان الكبرى (1/ 526) مادة (الثأثة) [ليس ثمة شك في أن هذا الحديث بهذا الشكل الصارخ هو اختراع

ووردت في الرواية الأصلية للحديث زيادة تظهر تحيزاً شديداً رفضها السنون المعتدلون، جاء فيها: «وصلاة في بيت المقدس خير من ألف صلاة في سواه»⁽¹⁾، أي حتى في مكة أو المدينة، كما استشهد بصنع عبد الملك فيما بعد عندما أريد أن يكون الحج إلى بيت المقدس مكافئاً للحج إلى مكة⁽²⁾، ولم يضر أهل الشام من الأحاديث المصنوعة المؤيدة لأفضلية الزيارة إلى مقدسات الشام، ومساواتها بالبقاع المقدسة في الحجاز.

والمسلمون - طمعاً في الوعد بالجنة - يوصون مثلاً بالجمع بين الحج وزيارة الخليل⁽³⁾. ومن المرجح على ما يبدو أن الخرافة القائلة إن بئر زمزم تقوم بزيارة سنوية إلى عين «سلوان»⁽⁴⁾ في ليلة عرفات تنتمي إلى هذه الطائفة من

أموي مضاد، بالتقدير الذي رغب فيه عبد الملك أن يحول الحج إلى بيت المقدس، وفضلاً عن ذلك ليس مستحيلاً أن تكون للأمويين مشاركة في بثّ الأحاديث المؤيدة لقداسة بيت المقدس. حول هذه المسائل، قارن: S.D. Goitein, in JAOS, 1950, pp. 104ff., Grubar, in Ars Orientalis, III, pp. 35-6, 45-6

(1) ابن الفقيه المهداني: مختصر كتاب البلدان ص 95، ابن ماجه (كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الصلاة في المسجد الحرام).

(2) يعقوبي: التاريخ 2/ 298.

* (روى يعقوبي أن سليمان بن عبد الملك حج سنة 97، ولما صار إلى مكة ونزل بطن رابغ أخذتهم السهائم وجاءت صواعق لم يَر مثلها، ففرغ سليمان وسأل من معه عن أمر الحج فاختلّفوا فيه، فقال: كيف صنع أمير المؤمنين عبد الملك؟ فقيل له: كذا، فقال: اصنع كما صنع، واترك اختلافكم، وانصرف من مكة إلى بيت المقدس).

(3) مشورات النووي «مخطوط» ورقة رقم 22 أ. ويلاحظ أن الأحاديث المتقدمة هنا متداولة بين عوام أهل الشام. * (رجعنا إلى مخطوط مشورات النووي فلم نجد فيه شيئاً مما أشار إليه. وأظن أنه يريد زيارة بيت المقدس والخليل عقب الانتهاء من مناسك الحج، وفيها حديث موضوع يجري على السنة العوام وليس له أصل، وهو: «من زارني وزار أبي إبراهيم في عام واحد ضمننتُ له الجنة». ويذهب بعض فقهاء الشافعية إلى أن تلك الزيارة مستحبة ولا تعلق لها بالحج).

(4) ياقوت: معجم البلدان 3/ 241.

* (سبحان الله! كيف يقرّ أن هذا الخبر محض خرافة، ثم يعود فيبني عليه تحليلاته، ليس ذلك هو التناقض بعينه).

ولعل هذه النزعة متأثرة بتطور أساطير الصخرة أيضاً، فالصخرة كما قيل كانت منافسة للحجر الأسود بمكة، ومن الممكن أن يكون هنا قد استقر في عقل عبد الملك لما شرع في توسيع المسجد الأقصى ليشمل الصخرة في حدوده.

العقائد ذات النزعة المعينة وترمي إلى جعل القدس في مكانة بثر زمزم المعجزة،
وثمة عدد كبير من الأحاديث تسعى لإثبات الكرامة الخاصة لبيت المقدس
الذي جعل في منزلة مرموقة في العهد الأموي.

وقيل إن ميمونة مولاة النبي سألته: «يا رسول الله أفتنا في بيت المقدس،
فقال: اتوه فصلوا فيه - وكانت البلاد إذ ذاك حرباً⁽¹⁾ - فإن لم تأتوه وتصلوا
فيه فابعثوا بزيت يسرج في قناديله»⁽²⁾.

وعموماً فإن الأحاديث التي تعرض لمسألة: هل الشام أفضل أو
المدينة⁽³⁾؟، وترجح الكفة لمصلحة الشام، كانت على الأرجح نتيجة للتأثير
الأموي، والحكم على هذه المسألة - في الواقع - مرتبط بمسألة أخرى وهي:
أيها أفضل بنو أمية أم بنو هاشم⁽⁴⁾؟

وقد سمي الأمويون مدينة النبي بـ «الخبشة»⁽⁵⁾ حتى إن أحد ولاة

(1) من الجملة الاعتراضية نبيين الانحراف الظاهر في الحديث. وفي روايات أخرى وردت زيادة: «فإن
الصلاة فيه كآلف صلاة في غيره» انظر ابن العقيبة الهمداني: مختصر كتاب البلدان ص 96.

(2) أبو داود (كتاب الصلاة، باب السرج في المساجد). وعن الحديث المتعلق بالمساجد الثلاثة انظر البخاري (كتاب
الجمعة، باب فضل الصلاة في مكة)، الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في أي المساجد أنضل).

(3) الأحاديث الموضوعة لصالح الشام يحتمل أنها حفظت وجمعت في أعداد كبيرة في فصل يتعلق بها من
تاريخ ابن عساکر، ولكن لسوء الحظ لم يتمكن من الاطلاع عليها. انظر عناوين الفصول المتعلقة بها في
كتاب فون كريمر 1985. P.16 [Über Meine Sammlung orientalischer Handschriften, Vienna, 1985. P.16]
[بل هذه الفرصة متاحة الآن حيث نشر الجزء الأول من تاريخ دمشق لابن عساکر بتحقيق الأستاذ
صلاح الدين المنجد سنة 1323 هـ وطبعة دمشق الجديدة سنة 1951].

(4) انظر بشكل خاص الأغاني لأبي الفرج 15/29 وقارن بـ: ياقوت: معجم البلدان 3/243 طبعة
ومستفرد.

* (ذكر صاحب الأغاني في رواية أن حسان بن ثابت والنعمان بن بشير كانوا عثمانيين وأهم يقدمون بني
أمية على بني هاشم ويقولون: الشام خير من المدينة)

(5) ابن عبد ربه: العقد الفريد 1/119

* (جاء في فرس كتاب الموفود: أن ابن جعفر استأذن على عبد الملك فأذن له، فقال له يحيى بن الحكم:
أمن خبيثة كان وجهك؟ يعني بذلك المدينة).

يزيد بن معاوية يسميها «التنتة»⁽¹⁾ في مقابل وصفها بـ«طيبة» وهو الوصف الذي أطلقه المسلمون الأتقياء⁽²⁾ على المدينة المنورة وقالوا إنه نعت أطلق فعلاً على مدينة النبي في التوراة⁽³⁾.

ومن جهة أخرى، كان من الممكن في الوقت نفسه سماع الأغاني الشعبية الواسعة الانتشار في طرقات المدينة وهي تمجد هذه المدينة على حساب منافستها دمشق، لذلك صرح الوليد بن يزيد بأنه سيمتنع عن الحج إذا كان عليه أن يستمع لهذه الأغاني في بلاد الحجاز⁽⁴⁾. والرواية الآتية تبين - إلى حد ما - تعارض هاتين النزعتين:-

«كتب أبو الدرداء، وكان قاضياً بالشام، إلى سلمان الفارسي: أن هَلُمَّ إلى الأرض المقدسة، فكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدس أحداً، وإنما يقدر الإنسان عمله»⁽⁵⁾، فكم بدّل الأمويون من سعي في نشر أحاديث راقية لهم، وكم من أناس أمثال الزهري قبلوا أن يكونوا أداة من أدواتهم، بالرغم من أنهم

(1) المسعودي: مروج الذهب 2/ 54.

(2) وقد أثار رواية البخاري (كتاب التفسير، باب تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا تَكْرَهُ لَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ﴾ النساء 75) جدلاً ضد وصف المدينة بـ«الطيبة»: «إنها طيبة تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة» وفي رواية: كما ينفي الكبر خبث الحديد. قارن برواية الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في سكنى المدينة). ويبدو من الأصل أن «البلد الطيب» كانت مقابل عبارة «البلد الخبيث» الأعراف/ 58.

* (يعني قوله تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ يُرِزُّهُمُ وَالَّذِي كُتِبَ عَلَيْهِ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجَسًا﴾).

(3) ZDMG, XXXII, p. 386، وقارن بقول حسان كيا في سيرة ابن هشام (317/4).

يعني دالية حسان يرثي فيها النبي ﷺ وأوله:

بَطِينَةٌ رَسَمَ لِلرَّسُولِ وَمَعْبُدٌ مُبِيرٌ وَقَدْ تَغْفُو الرُّسُومُ وَتَهْمَدُ؟

(4) انظر الأغاني لأبي الفرج (19/1) وقارن ذلك بما ورد في الصفحتين (21) (22) في المصدر نفسه.

* (روى أبو الفرج أن الحسن بن عتبة اللهي ذكر أن الوليد بن يزيد كان يقول ما أقدر على الحج. فقيل له: وكيف ذلك. قال: يستقبلني أهل المدينة بصوت معبد:

القصر فالنخل فالجاء بينها * أشهى على النفس من أبواب جيرون

وجيرون باب من أبواب دمشق. انظر، ياقوت: معجم البلدان 2/ 199 «جيرون».

(5) أخرجه مالك في الموطأ (كتاب الأفضية، باب جامع القضاء وكرامته).

لم يُدفعوا إلى ذلك بدوافع الأثرة⁽¹⁾ وإنما بدوافع حكومية.

وقد جاء في خبر رواه عبد الرزاق (ت 211 هـ) من طرق مختلفة عن شيخه معمر بن راشد (ت 153 هـ) وهو أحد تلاميذ الزهري أن إبراهيم بن الوليد الأموي - ولم يذكر ما إذا كان هذا الشخص هو الخليفة المتوفى سنة (126 هـ)⁽²⁾ - جاء إلى الزهري بنسخة مكتوبة وسأله الإذن برواية الأحاديث التي تضمنتها على أنها أحاديث الزهري، فأجابه الزهري بكل بساطة: «فمن يحدثكموه غيري؟»⁽³⁾، وهكذا أصبح هذا الأموي قادراً على نشر محتويات هذه المخطوطة على أنها نصوص رواها عن الزهري، وهذا الخبر يؤكد تمام رغبة الزهري «وهو السبب الذي دفعنا للاستشهاد بهذا الخبر» في تعزيز مصالح الأسرة الحاكمة طول الوقت.

كما روى لنا معمر - الذي سبق ذكره - قولاً مثيراً عن الزهري جاء فيه: «هؤلاء الأمراء أكرهوا الناس على كتابة أحاديث»، «أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء»⁽⁴⁾.

(1) وقد عُرفَ عن الزهري زهده في الدنيا، وقد مُدِّحَ بذلك حتى قال فيه معاصره عمرو بن دينار: «ما رأيت أحداً الدرهم والدنانير أهون عليه منه. كانت الدراهم والدنانير عنده بمنزلة البعر»، انظر الترمذي (كتاب الصلاة، باب الصلاة قبل الجمعة وبعدها).

(2) ونص القصة مخالف للرواية التي تقول: رأيت رجلاً من بني أمية. وهذه عبارة لا تقال عن الأمير. * (لعله يعني أن هذا التكرير لا ينعت به أمير. ومن جهة أخرى فإن إبراهيم هذا ذُكِرَ فيمن تلقى الحديث عن الزهري. انظر كلام ابن عساكر كما أورده السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 254. انظر ابن عساكر: تاريخ دمشق 2/ 303 طبعة سنة 1323 هـ والخبر الذي يبلي هذه القصة موجود أيضاً هناك).

(3) البغدادي: أصول الرواية ص 266 طبعة حيدرآباد.

(4) 52 - انظر مجلة جمعية البنغال الآسيوية JASB، 1856، ص 322 رقم 71.

[وأيضاً، البغدادي: تقييد العلم ص 107 بتحقيق يوسف العشي. وعن الروايات الأخرى قارن بين تعليقات المحقق]، وقد أخطأ شرنجر في شرحه لهذه الكلمات حيث قال: «لقد دفعنا أيضاً هؤلاء الأمراء لرفضها» وواضح مما ذكر أعلاه من أولئك الأمراء. وجاء خطأ شرنجر في شرحه للعبارة من قراءته لـ «أكرهنا» بسكين الهاء بدلاً من فتحها. قارن بين: Muir, Mahomet, I, P.XXXIII.

ولا يمكن فهم هذه الرواية إلا على افتراض أن الزهريّ يرغب في إعاره اسمه، وهو اسم تحترمه الجماعة الإسلامية خدمة لرغبات الحكومة؛ وسوف نعالج في الفصل القادم عن كتب صلة الجماعة النقية المتصلبة سياسياً بالحكومة الأموية؛ والزهريّ لا ينتمي إلى الطائفة المناوئة ولكنه ينتمي إلى أولئك الذين يرون العمل مع الحكومة على الرغم من الاختلاف معها *Modus Vivendi* فهو لذلك لم يجتنب القصر بل كان يتحرّك في حاشية الحاكم في غير تردد⁽¹⁾ حتى إننا نراه من بين من خرج من العلماء الأتقياء لأداء فريضة الحج مع الحجاج بن يوسف المريّع⁽²⁾ وقد جعله هشام مريباً لويّ عهده، وتولّى منصب القضاء في عهد يزيد بن عبد الملك⁽³⁾، وفي هذه الظروف لم يكن الزهريّ قادراً على اجتناب أمور يدرك تماماً أنها مخالفة للدين، وإنه لمن العسير أن ينتمي الزهريّ إلى الجماعات التي قاومت خلفاء الجور أو الظلمة⁽⁴⁾ - وهو اسم أطلقه الأتقياء على حكام الأسرة المالكة الذين ملأوا الدنيا ظلماً⁽⁵⁾ - مقاومة سلبية.

وقد رأيت هذه الجماعات - ومنها رجال اعتبروا دخول قرآء القرآن الفقراء إلى بلاط رجل عظيم أمراً يدعو إلى الامتناع⁽⁶⁾ - أن الارتباط بمراكز القوة الموجودة أو الجماعة المهيمنة حرام، «فمن اتبع السلطان افتتن»⁽⁷⁾.

(1) - ابن عبد ربه: العقد الفريد 1/ 167.

(2) مجلة جمعية البنغال الآسيوية JASB، 1856، ص 326 رقم 93 [انظر أيضاً تقييد العلم للخطيب البغدادي ص 140].

(3) انظر مقالة شبرنجر عن طبعة الفرد فون كريمير للواقدي المنشورة بمجلة جمعية البنغال الآسيوية JASB، 1856، ص 210 [قارن بالمراجع المذكورة في مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية BSOAS، 1957، ص 140].

(4) ابن قتيبة: المعارف ص 472. تحقيق د. ثروت عكاشة، الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر.

(5) قارن: المجلة الآسيوية JA، 1850، ص 178.

(6) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 218 «أحداث سنة 490، سلسلة تراثنا وزارة الثقافة والإرشاد، مصر.

(7) قارن بقصة الحسن البصري التي ذكرها الجواليقي نشرت في *Dernbourg Morgenlandische Forschungen*, P.140، وهي قصة مرتبطة بالحديث النبوي الذي يقول: «وإن من أبغض القراء إلى الله الذين يزورون الأمراء. وفي رواية: الجورة». أخرجه ابن ماجه في سنته «المقدمة، باب الانتفاع بالعلم».

والدخول في خدمة الحكومة ولا سيما قبول منصب القضاء يُعدّ غير جائز⁽¹⁾،
وبذلك أدركت الحكومة تماماً أن هذا الرفض بُنيَ على كراهية الناس للحكام
لأسباب سلوكية، فالرافض للخدمة يُعاقبُ بقسوة أو يقبل الخدمة قهراً⁽²⁾.

وخوفاً من أن يُكرَهَ عامر الشعبي (ت 103 أو 110 هـ) على منصب
القضاء لبس الأثواب الملونة وانشغل بالألعاب التافهة مع الصبيان في الطرقات،
وفي نيته أن يبدوَ غير أهلٍ لمنصب القضاء، والشعبيُّ هذا كان عدواً للحكومة
حيث شارك بفاعلية في خروج الأشعث على الحجاج⁽³⁾، وعُدَّ قبول منصب
القضاء في حكومة ظلمة إثماً عند هؤلاء الناس⁽⁴⁾ وعند الأتقياء الذين لم يتخلوا
عن هذا المبدأ حتى في العهد العباسي، «ومن قبل القضاء فقد ذبح بغير سكين»⁽⁵⁾
وكان هؤلاء الناس أكثر انسجاماً وجدية من أولئك الشعراء - أمثال الطرماح
(ت 100 هـ) - الذين انحازوا إلى الخوارج⁽⁶⁾ أو الأحزاب الأخرى المناوئة،

-
- (1) أخرجه النسائي «كتاب الصيد، باب اتباع الصيد». * (أخرجه كذلك الترمذي وأبو داود وأحمد).
(2) انظر مثلاً: ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص 6 ترجمة رقم 11، وقارن بـ: The Recueil de texts et de traductions publ. by the Ecole des Langues Orientales Vivantes, 1889, I, P.280
* (جاء في تاج التراجم ص 6 عند ترجمة الجصاص أنه: «مثل العمل بالقضاء فاستنع وجاء من قبل ذلك في ترجمة إبراهيم بن رستم المروزي. «وعرض عليه المأمون القضاء فاستنع» ولاحظ أن كليهما لم يكونا في العصر الأموي).
(3) الأصفهاني: الأغاني (5/145).
(4) والقصة الذي ذكرها المسعودي (2/156) طبعة محيي الدين عبد الحميد توضح تماماً وجهة النظر هذه.
* (جاء ذلك في ذكر أيام يزيد بن عبد الملك بين ابن هبيرة والشعبي. وليس في القصة ذكر للقضاء).
(5) الترمذي (كتاب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي) الأغاني (8/43)، ياقوت: معجم البلدان 3/80 الطبعة الأوروبية.
* (كان أولى به أن يذكر من أخرجه من الشُّنَّة بدلاً من ذكر كتاب الأغاني ومعجم البلدان. فأخرجه غير الترمذي أبو داود (كتاب الأقضية، باب طلب القضاء) وابن ماجه (الأحكام، باب ذكر القضاة) وأحمد (3/230-365).
(6) قارن بها ذكر في الجزء الأول من هذا الكتاب ص 130 و ص 160.

ومع ذلك لم يتورعوا عن مدح الحكام الأمويين في قصائدهم من أجل الحصول على المال⁽¹⁾. ولم يرَ الزُّهرِيُّ في قبول منصب شعبي تحت الحكم الأموي⁽²⁾ ما يدعو إلى الريبة أو الحيرة، حيث ظهر هو نفسه متعاوناً مع السلطات الحاكمة. والأحاديث الموضوعية - ونظير ذلك المثال الأخير المضروب - لا ترجع بشكل ثابت إلى المصالح الأمرية والسياسية الكبيرة للبيت الأموي. وقد رغب الحكام بين الفينة والأخرى في تغيير الشعائر الدينية بطريقة لا تنسجم مع أحاديث أهل المدينة، الأمر الذي أثار عداوة تلك الدول الحانقة.

والاختلاف الرسميُّ للحدِيث تحت حكم الأمويين بدا حتى في الأمور المتبدلة، وكان القصدُ من أقوال الأتقياء أن تكون سبباً لتعطيل مقاومة المناوئين ولتجريدهم من سلاحهم، وها هو مثال على ذلك:

من المعلوم جيداً أن الإمام يخطب خطبتين يوم الجمعة في الحشد العام المجتمع للصلاة كل أسبوع، وفي العهد الأول للإسلام كانت هذه الشعيرة - أي خطبة يوم الجمعة - يتولاها الخليفة نفسه في عاصمة ملكه، ومن المرجح أن الحكام المتواضعين في الفترة التي سادت فيها السُّنة قاموا بهذا الواجب وهم يقفون على المنبر⁽³⁾، والاعتقاد بأنه رُتب للخطيب - منذ البداية - أن يظل جالساً أثناء خطبته أمام المصلين أمر صعب، إلا أن الوقوف أمام المصلين لم يكن يروق لأمرء بني أمية المتكبرين، لذلك عدّوا ارتقاء المنابر ورتاسة الناس في مرتبة واحدة عالية، واعتبروا هذه الميزة جزءاً مهماً من كرامتهم باعتبارهم

(1) الأغانى 10/152.

* (يعني دخول الطرماح على بن عبد الله القرني مادحاً، فأمر له بعشرين ألف درهم)

(2) وقد حاروا الفقهاء المتساهلون أن يبرهنوا على إمكانية قبول منصب القضاء تحت سلطان جائر بمناقشات فقهية، ومقدمة كتاب أدب القاضي للخصاف، وهو نفسه تولى القضاء، تحتوي على تلك المناقشات أو البراهين.

(3) [وهذا خطأ، لأن المنبر في الأصل كرسي يجلس عليه رئيس الجماعة. انظر

Die Kanzel im Kultus des alten Islam, Orientalische Studien Th. Noldeke gewidmet, I, pp.33ff = Islamstudien, I, pp.450ff, H. Lammens, Etudes, pp. 203-208 = MFOB, II, pp. 95-100].

حكاماً، أو كما لو أنها شاهد على تعظيم حكام هذه الأمرة، وقد مدح معاوية بعد وفاته بأنه ركوبٌ للمنابر وثأبها⁽¹⁾، والصورة نفسها تظهر في قصيدة ليحيى بن أبي حفصة يخاطب فيها الوليد بعد موت أبيه عبد الملك واصفاً فيها المنبر بأنه صهوة الجواد والأمير الذي يعتليه بأنه الفارس الجسور⁽²⁾:

بَكَتِ الْمَنَابِرُ يَوْمَ مَاتَ وَإِنَّمَا بَكَتِ الْمَنَابِرُ فَقَدْ فَارِسَهُنَّ
لِمَا عَلَاهُنَّ الْوَلِيدُ خَلِيفَةً قُلُنْ: ابْنُهُ وَنَظِيرُهُ فَسَكَنَهُ
لَوْ غَيْرُهُ قَرَعَ الْمَنَابِرَ بَعْدَهُ أَنْكَرْتَهُ فَطَرَحْنَاهُ عَنْهُنَّ⁽³⁾

ولكن يبدو أن غطرستهم الارستقراطية جعلتهم يشمئزون من فكرة الوقوف وعازماً ماجورين أمام رعيّتهم، هذا إذا تصورنا عقلية أولئك القرشيين المتكبرين، وما اتخذ معاوية المقصورات بجانب الجامع الكبير، له ولرجال قصره إلا من تلك الغطرسة الارستقراطية التي قويت بفعل خشية الاغتيال، وذلك خلاف المؤلف، وحتى يتجنب الاختلاط بالعامّة⁽⁴⁾.

وقد أُلغيت هذه العادة في العصر العباسي الأول منذ حكم المهدي لاعتبارات، ولا اعتبارات أخرى في عهد المأمون⁽⁵⁾، وتغير أسلوب الخطبة للاعتبارات نفسها.

(1) الأغاني 16/34 وقارن ياورد في المصدر نفسه 10/58 حول المشهد الجميل لجلوس معاوية على المنبر لأول مرة.

(2) قارن بالمصدر السابق 10/134.

* (ورد ذلك في قصيدة مدح فيها إسماعيل بن عمار الحكيم بن الصلت).

(3) الأغاني: 9/36. واعتبر ولاهم ركوب المنابر أمراً عظيماً. وجعل المنبر المكان الذي يُلقى منه المدح والاطراء حتى إن زياد الأعجم ديوانه ص 49 يمدح حاكماً فيقول:

يَا خَيْرَ مَنْ صَعِدَ الْمَنَابِرَ بِالتَّقَى
بَعْدَ النَّبِيِّ الْمُصْطَفِيِّ الْمَتْحَرِّجِ

* (قال زياد يمدح عبد الله بن الحشرج. انظر الأغاني: 10/148 كما امتدح أمير من مكة بقولهم: (زين

المنابر يستشفع بخطبته). ديوان المهديين ص 256 رقم (46) الطبعة الأوروبية.

(4) الطبري: التاريخ. القسم 2 ص 70 طبعة دي جويه، [لمعرفة المزيد عن المقصورة. قارن Lammens, Etudes, PP.202-203 = MFOB, II, PP.94-5.

(5) البعقري: التاريخ 2/468 وFragm Hist. Arab، ص 272-273، ويظهر أن ابن خلدون لا يرى إلغاء

المقصورات في العصر العباسي، ولكنه يعتبر هذه البدعة الأموية من حيث كونها أمراً قابلاً للتبرير ترجع إلى امتيازات الخلافة المتعددة، حتى إنه يسميها سنة الله في عباده. المقدمة ص 476 طبعة دار الكتاب اللبناني.

ويجب أن يتميز ولاية الدولة وممثلوها عن الخطباء الماجورين، وأن يمجد الحاكم أمام الناس يوم الجمعة المبارك، والخطبة نفسها منحتم منزلة رفيعة، ومع ذلك لم يرغبوا في ترك المناسبة للتباهي على رؤوس الناس، وهذا عبد الملك يعلل مشييه المبكر بقوله: « كيف لا أشيب وأنا أعرض عقلي على الناس كل جمعة »⁽¹⁾.

وهكذا حاولوا أن يُحجزوا تأثيراً ولو ظاهراً على الأقل يتفق مع كونهم حكاما، والجيل الأول من الأمويين أدخلوا تغييرات متنوعة في شعيرة الخطبة ومراحلها، وسلكوا في ذلك مسلكاً معيناً لتجريدها من ملامحها القديمة « في أيام الشورى »، فزاد معاوية في المنبر درجتين حتى يرتفع ممثل الحكومة في خطبه عن المكان المعتاد في عهد الشورى⁽²⁾.

وركبت المنابر الجميلة في كل مكان⁽³⁾، وصنعت من الحديد أيضا⁽¹⁾

* (جاء في تاريخ يعقوبي عند الكلام عن خلافة المأمون: ونزع المقاصير من المساجد الجامعة، وقال هذه سنة أحدثها معاوية).

(1) البلاذري: أنساب الأشراف ص 177 وابن عبد ربه: العقد الفريد 1/ 258.

* (جاء في العقد الفريد: قيل لعبد الملك بن مروان: عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين. قال: شيبني ارتقاء المنابر، وتوقع اللحن).

(2) اليعقوبي: التاريخ (2/ 238) طبعة دار بيروت 1980.

* (في تاريخ يعقوبي: «ثم زاد فيه خمس مراق من أسفله»).

(3) أبو المعاسن: النجوم الزاهرة 1/ 69: «أحداث سنة 93 هـ و 1/ 376 «أحداث سنة 132 هـ» [الصواب (جديد) لا (حديد) كما أشار إلى ذلك بيكر (Becker, p.396).

* (جاء في النجوم الزاهرة 1/ 69: «ونصب المنبر الجديد في سنة أربع وتسعين، ونزع المنبر الذي كان في المسجد وذكر أن عمرو بن العاص كان جعله فيه». فما أنت ترى صحة ما ذهب إليه بيكر، ويؤكد ذلك ما أورده أبو عمر الكندي في كتاب الولاية وكتاب القضاة ص 65 بتهديب: Rhuvo Guest، «ونصب المنبر الجديد في الجامع» كذا وليس منبر الحديد.

وجاء في الوطن الثاني من النجوم الزاهرة 1/ 376: «ثم إن عبد الملك بن مروان أمر باتخاذ المنابر في الجوامع ولم يكن قبل ذلك منبر وإنما كان ولاية مصر يحظرون على العصي إلى جانب القبلة» وعبد الملك هذا هو ابن مروان بن موسى بن نصير أمير مصر.

لكي تعطي الخليفة وولاته وزناً أكبر عندما يظهرون للخطبة في شكل فخم، وكانت الأشياء تؤخذ في العهود الأولى في أكثر أشكالها بساطة⁽²⁾ حتى أن عمر بن الخطاب حطم منبراً اتخذه عمر بن العاص في القسطنطينية «وربما كان هذا تليفاً جديلاً للاعتراض على النزعات التي ستأتي فيما بعد»⁽³⁾.

وكانت خطبة العيد تُلقى أصلاً بعد الصلاة، وفي العهد الأموي شرع الخلفاء في إلقائها قبل الصلاة، وحجتهم في ذلك أن المصلين يتفرقون قبل سماعهم ما يراد أن يقال لهم⁽⁴⁾.

ولعله بدا للحكومة أنه إذا ألقى الحاكم أو وليه الخطبة على المنبر لم يكن هنالك من يحضر لسماعها بالقدر المساوي للشعيرة نفسها، ولهذا الأسباب الوجهية شرع الخليفة في إلقاء خطبة واحدة جالساً وهذا يعني تغييراً في شعيرة الخطبة كما يؤكد ذلك المؤرخون⁽⁵⁾. ويبدو أن هذا أثار حفيظة الجمهور التقوي

(1) ورداً على هذائفة حديث ينسب إلى النبي حرم فيه على الصحابة أن يتخلوا منابر من حجر. ابن حجر 4/188.

(2) حول المنبر الأصلي البدائي - الذي اتخذه علي في الكوفة. انظر درة القوالم للحري ص 133.

(3) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/67. وفي سنة 161 هـ أمر المهدي الخليفة العباسي بهدم المنابر التي بنيت في العهد الأموي وردعا إلى ما كانت عليه في أيام الإسلام الأولى. انظر الطبري: التاريخ القسم الثالث ص 486 طبعة دي خويه.

* (ذكر أبو المحاسن 1/67 عند الكلام عن بناء جامع عمرو بن العاص بمصر: «وكان عمرو بن العاص قد اتخذ منبراً فكتب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه يعزم عليه في كسره ويقول: أما بحسبك أن تقوم قائماً والمسلمون على عقبيك فكسره عمرو» وفي أحداث سنة 161 من الكتاب نفسه 2/39: «ثم أمر المهدي بترك المقاصير التي في الجوامع وقصر المنابر وصيرها على مقدار منبر رسول الله ﷺ».

(4) وهذا يتفق مع خبر رواه الترمذي في جامعه (أبواب العيدين، باب القراءة في العيدين) وفيه أن مروان بن الحكم أول من أحدث هذا التغيير. اليعقوبي: التاريخ 2/223 قارن به: Abo'l-faraj Historarum Dynastiarum طبعة Pocock ص 194 وجاء فيه أن معاوية أول من أحدث ذلك. وقد قسّر المؤرخ المؤيد للملويين ذلك التغيير بأن الناس يتركون المساجد بعد الصلاة لكي لا يحضروا دم علي في الخطبة.

* (يقول اليعقوبي: «وفي هذه السنة عمل معاوية المقصورة في المسجد وأخرج المنابر إلى المصلي في العيدين، وخطب الخطبة قبل الصلاة، وذلك أن الناس إذا صلوا انصرفوا اثلاً يسمعون عن علي...»)

(5) اليعقوبي: التاريخ 2/285 انظر كذلك ابن حجر: 3/142 «وقد رجع ذلك إلى زمن مبكر».

المؤمن بالسنة، فكان لا بد من العثور على فقيه حكومي لمساندتهم⁽¹⁾، ووجدوا ذلك في رجاء بن حيوة (ت 112 هـ) الفقيه الذي يشئ عليه بأنه مصدر موثوق، والذي كان يُعدُّ مستشاراً في المسائل العلمية في بلاط العديد من الحكام الأمويين⁽²⁾، فأكد ابن حيوة أن عثمان بن عفان الخليفة الراشد - والذي تتوقف عليه شرعية وجود الأسرة الحاكمة كما هو معروف تماماً - اعتاد أن يقف أثناء الخطبة الأولى، إلا أنه كان يُلقي الخطبة الثانية جالساً⁽³⁾، كما أخبرت هذه الدوائر بان علياً خطب جالساً أيضاً.

وإنه لمن الممتع أن نلاحظ أن هذه الرواية طُمست فعلاً في القرن الثالث حيث انتصرت السنة وتخلت بجرأة عن الموقف المستقل للحكام العرب الأقدمين، وهو موقف يشق على الفهم حتى إن الجاحظ لم يقدم إلا تفسيراً ساذجاً للغاية «يعني لهذه الرواية»⁽⁴⁾، وكم كانت بعيدة المدى تلك الاختلافات «الموضوعات» التي أثارها الأمويون من أجل تلك الميزات التي يطالبون بها،

* (يقول اليعقوبي «وقسم الوليد بين أهل المدينة تسماً كثيرة، وصل بها الجمعة، وصف بها الجند صفين، وصل في دراعة وقلنسوة في غير رداء، وخطب قاعداً، وتوعد أهل المدينة».)

(1) وفي 64. p. Fragm Hist. Arab. والجدير بالملاحظة أن دوراً كبيراً يعزى لرجاء هذا في بناء مسجد جديد في بيت المقدس والذي جعل نبع الحج إلى مكة. ZDPV, XII, p. 183. قارن به: Orient and Occident, I, p. 64.

(2) وفي 7. p. Fragm Hist. Arab. أن رجاء بن حيوة روى لهم هذا فأخذوا به. قارن المصدر السابق ص 187. * (انظر تعليقتنا على هذا الكلام في آخر الترجمة.)

(3) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة (1/ 233). وفيه أن الأمر خلاف ما ذكر. فليس رجاء هو الذي اخترع هذا الحديث. ولكن رجاء نفسه أخبر بأن غيره وضعه لدعم التطبيق الأموي.

* (جاء في الموضوع المذكور: قال إسحاق بن يحيى: فقلت لرجاء بن حيوة وهو معه: أهكذا يصنعون؟ قال: هكذا صنع معاوية وهلم جرا؛ قال فقلت: ألا تكلمه! قال: أخبرني قبيصة بن ذؤيب أنه كلم عبد الملك فلم يترك القعود وقال هكذا خطب عثمان؛ قال فقلت: والله ما خطب إلا قائماً؛ قال رجاء: روي لم شيء فأخذوا به.)

(4) الجاحظ: البيان والبيان 1/ 118 تحقيق عبدالسلام هارون: «يريد بقوله قاعداً خطبة النكاح»، ويروي هنا عن الهيثم بن عدي أن الخطبة لم تكن تلقي جليوساً أبداً.

* (جاء في البيان والبيان: وروى أبو مخنف عن الحارث الأعور، قال: «والله لقد رأيت علياً وإنه ليخطب قاعداً كقائم ومخارياً كمسالم» يريد بقوله: قاعداً. خطبة النكاح. وقال الهيثم بن عدي: لم تكن الخطباء تخطب قعوداً إلا في خطبة النكاح.)

وهي دليلٌ على أنهم لم يستشهدوا بعثمان فقط بل بالنبي أيضاً، كما يستنتج ذلك من قول جابر بن سَمْرَةَ الصحابي: «من حدّثكم أن رسول الله كان يخطب قاعداً فقد كذب»⁽¹⁾، وقد دفعه إلى هذا القول المعادون لتلك الأكاذيب.

(4)

إذا كان العثورُ على دعمٍ فقهيٍّ لهذه التفاصيل الشرعية البسيطة أمراً شق على الحكومة، فإن نشاطها فيما يتعلق ببسط السلطة الخديشية بين الجماعات من أجل الأغراض السياسية وخدمة للأسرة الحاكمة كان ضرورة عظيمة.

ومن المحتمل أن الجزء الأعظم من الأحاديث المختلفة لهذه الأغراض كان نتيجة لتأثير رسمي ومبادرة رسمية. ويروى أن المهلب، القائد العظيم - السوط الذي سُلط على الخوارج - كان متهماً بوضع الأحاديث حتى يبعث في نفوس جنوده الشجاعة ضد أولئك المتمردين 87.

وكان من بين موظفي الأسرة الأموية الكبار العديد ممن ينعتون بأنهم محدّثون، ولنكتفي بذكر حفص بن الوليد الحضرمي (ت 128 هـ)، وعبد الرحمن بن خالد (ت 124 هـ)⁽²⁾.

ومن بين الأحاديث التي نشرها المولى الليث بن سعد عن الحكومة التي جاءت بعد ذلك أحاديث كثيرة كانت لمصلحة النزاعات السياسية السائدة،

(1) أبو داود (كتاب الجمعة، باب الخطبة قاتناً).

• (النسائي (كتاب الجمعة، باب السكوت في القعدة بين الخطبتين).

87 - المبرد: الكامل 2/ 231 اليلادري: أنساب الأشراف ص 106.

• (راجع ردنا على هذه النقطة في تعليقاتنا).

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 277 و 1/ 291.

• (راجع ردنا على هذه النقطة في تعليقاتنا).

وبسبب هذا ظل عبد الرحمن لبضع سنين موظفاً مهماً لدى حكومة الأمويين.
والنسائي ذو المنهج النقدي الصارم متساهل معه، ولعله لم يطلع في هذه
الحالة عن كتب علي الظروف أو الأحوال التي عاش فيها.

وثمة قول لابن عون (ت 151 هـ) يلقي الضوء على هذه الحقيقة، وهو قول
ساذج غير مقصود يتعلق بشهر بن حوشب (لم يعرف تاريخ وفاته، ولعله توفي في
سنة 98 أو 211 هـ)، الذي يعد غير مقبول الرواية لقبوله منصباً حكومياً⁽¹⁾.

وهذه الرؤية تفسح عن أن الأحاديث ذات النزعة المحددة قد سُرِّبَتْ بواسطة
مبادرة رسمية. وفيما بعد غاب الفهم الصحيح لهذه الظاهرة⁽²⁾، حتى إن البخاري
صرح بتوثيقه شهراً هذا حيث أصبح الجانب السيء من شخصيته مجهولاً⁽³⁾.

أما الناس الذين هم أقرب إلى ملاسبات ذلك الزمن فيحكمون بشكل
مغاير، ومن أولئك ابن عون الذي لم يعش إلا بضعة عقود بعد شهر بن
حوشب، وربما كان لديه البرهان على أن الفقهاء الذين نُصِّبوا في وظائف
حكومية استُخِدِمُوا لنشر أحاديث تنزع إلى اتجاه محدد، أو كان ذلك منهم
بمحض إرادتهم دون ضغط خارجي بسبب مصلحتهم في النظام القائم.

وحقيقة أن الأحاديث الأموية - ومن بينها الأحاديث التي بلغتنا بالرغم من
كونها متحيزة - لا يمكن تصوُّرها تماماً ليس دليلاً على أنها لم توجد في عدد أكبر مما
وجدت في جوامعنا المتعددة، والتحيز في مجال الحديث لم يكمن فقط في صنع

(1) الترمذي (أبواب الاستئذان، باب ما جاء في التسليم على النساء)

* (راجع تعليقاتنا).

(2) لم يعتبر أحمد بن حنبل شهر بن حوشب أهلاً للثقة. الترمذي (2/16) طبعة بولاق سنة 1292 هـ.

* (هذا كلام مخالف لما روى عن توثيق الإمام أحمد لشهر بن حوشب. انظر تعليقاتنا).

(3) ونجد شهراً مقبول الحديث في أحاديث كثيرة. راجع المصدر السابق الأجزاء والصفحات التالية من

طبعة بولاق 1292 هـ ج 1/327-352 ج 2/11-81-88-97-210-244-260-267.

أحاديث جديدة، بل كان له دورٌ أيضاً في طمس الجدالات الحزبية الموجودة. وبسبب هذا وجدنا أمثلةً كذلك في المعسكر الأموي، وليس من شك أن هنالك عدداً كبيراً من الأحاديث المتحيزة للسلالة الحاكمة لصالح الأمويين، وهي أخبار جاء فيها مدحٌ لمؤسس الأسرة والرفع من شأنه، وهو أحد صحابة النبي.

هذا فضلاً عن أحاديث امتدحت الأشخاص والأسر التي عاضدت الحكم الأموي، وقد جُعِلت تلك الأحاديث من موضوعات الولاء.

كما كان الحال نفسه فيما بعد مع الأشخاص الذين بُنيت عليهم الأحاديث التي تروىها الأحزاب المعارضة. وعلى أية حال إذا اقتنعنا بأن تأكيد ودعم دراسة الأحاديث استمر تحت الحكم العباسي فإننا سنفهم سر اختفاء تلك الأحاديث التي تمجد الأمويين ومؤسس دولتهم ومن أيد أسرتهم من أفواه المحدثين⁽¹⁾، وهي أحاديث لم تحفظ أو لم تثبت بطريقة صحيحة.

ولنعرض مثلاً حديثاً واحداً لعله يوضح لنا ما هي طبيعة تلك الأحاديث المنحازة للأمويين، والغرض من هذا الحديث كما هو ظاهرٌ تمجيدُ مكانة أحد رجال الدولة الأموية، وهو خالد القسري «خليفة الحجاج» الذي كان ممقوتاً من المؤمنين الحقيقيين. وفي عادة العرب أن مكانة كهذه لا يمكن إحرازها إلا بإثبات أن أسلاف هذا كانوا على صلة وثيقة بالنبي، فجاء في هذا الحديث: أن أسد بن كرز «وهو جد خالد كما يعتقد»⁽²⁾ أسلم مع رجل من ثقيف،

(1) الأغاني 16:34.

* (في هذا الموضع من الأغاني ليست هنالك إشارة إلى اختفاء الأحاديث الموضوعة لتمجيد الأمويين لا من بعيد ولا من قريب، ولكن كل ما هنالك أن عبدالله بن الزبير وعبدالله بن العباس رضي الله عنهم لما أتاهما نبي معاوية رضي الله عنه ذكراه بخير، ثم إن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه لم تعرف له رواية عن النبي ﷺ حتى يستغلها المعارضون لبني أمية. قال ابن عبد البر في «الاستيعاب» 3/ 905 تحقيق البجاوي: «لا أحفظ له رواية عن النبي ﷺ». وما ذلك إلا تليس من جولد تسهير نفسه على القارئ).

(2) قارن بما ورد في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 188.

فأهدى للنبي قوساً، فسأله النبي: يا أسد من أين كل هذه النبعة؟ فقال: يا رسول الله تنبت بجبلنا بالسراة. فقال الثقيفي: يا رسول الله الجبل لنا أم لهم؟ فقال: بل الجبل جبل قسر، وبه سمي قسر عبقر⁽¹⁾. فقال أسد: يا رسول الله ادع لي. فقال: اللهم اجعل نصرك ونصر دينك في عقب أسد بن كرز⁽²⁾. والكلمات الأخيرة توضح بلا شك وضع الحديث.

فأعمال خالد ومعاداته للعلويين وتصرفاته ضد المسلمين الأتقياء بُرّرت بأنها من أجل دعم الإسلام، فكان لا بد لهذه القصص من أن تختفي في أيام العباسيين، كما عملت السلطات الرسمية ما في وسعها لمنع تمجيد ذكرى «ابن هند» فنسمع عن المأمون أنه أرسل منادياً ينادي في الطرقات باسم الخليفة بأن «برئت الذمة ممن ذكر معاوية بن أبي سفيان بخير»⁽³⁾.

قد نستنتج من ذلك للوهلة الأولى أن الأحاديث التي ساهمت في تشریف معاوية لا تزال تدور بين الناس حتى فترة متأخرة من حكم المأمون - ولعلها تتصل بالمرجع التقيّة - في حين لا نرى أن أهل دمشق ما زالوا في القرن الثالث الهجري يطلبون هذه الأحاديث من النسائي (ت 303 هـ) في أسلوب ينم عن إلحاح وإصرار شديد⁽⁴⁾.

وللوهلة الأخرى نستنتج أن ثمة ضغطاً رسمياً مورس لاستئصال تلك

- (1) ابن دريد: الاشتقاق 516-518 تحقيق عبدالسلام هارون. مكتبة الخانجي بمصر.
 * (جاء في الاشتقاق: ومن بجيلة: بنو قسر.... ومن رجالهم: خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كرز....)
 (2) الأغاني 54/19 * أخبار خالد بن عبد الله، ياقوت: معجم البلدان 4/346 طبعة دار صادر.
 (3) Fragn. Hist. Arab. P.370 قارن بن: أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2/201 أحداث سنة 211.
 * (والخبر نفسه رواه المسعودي في مروجه (2/356) طبعة عمي الدين عبد الحميد. سلسلة كتاب التحرير وتقع في جزئين.
 (4) ياقوت: معجم البلدان 5/282 ذكر (نسا)
 * (جاء في ياقوت: وسئل أبو عبد الرحمن (النسائي) بدمشق عن فضائل معاوية فقال: معاوية لا يرضى رأساً برأس)

الأحاديث، ولم يستطع البخاري مثلاً⁽¹⁾ أن يطيل في ذكر الأحاديث الواردة في مناقب معاوية بالرغم من أنه ليس هنالك شك في أن العديد منها وجد في الفترة الأموية، ولكن هذه الأحاديث وغيرها من الأمور التي يظهر فيها الميل للأمويين قُمت وأزيلت رسمياً.

وفي المقابل نُشرَ عددٌ كبيرٌ من الأحاديث أُعدت لتبيّن للناس عدم أهلية تلك الأسرة الحاكمة. وأحسنُ مجموعة من هذه الأحاديث المضادة للأمويين اخترعت زمن الخليفة المعتضد (ت 284 هـ) بأمر من الخليفة نفسه متبعاً تدابير المأمون السابقة الذكر حتى يجعل لعن معاوية أمراً مشروعاً.

(5)

لقد ذكرنا فيما مضى مصادر الأحاديث المتحيزة الموضوعية خلال القرن الأول للإسلام ومن خلال عرضنا التالي سنستمر في التعرف على الأسلوب الذي نمت به المصادر الدينية. ومن المباحث التي تمه المشتغلين بعلم النفس البَحْثُ عن الدوافع النفسية التي خلقت هذه الأحاديث المكذوبة وتحليلها وكيف جعلتها مقبولة في عقول الأتقياء على أنها وسائل لها ما يبررها من ناحية أخلاقية، وأنها وجدت لسبب ما هو في رأيهم كافٍ ووجيه⁽²⁾.

والتفسير الأكثر تأييداً والذي يمكن للمرء أن يقدمه لهذه الظاهرة افتراض أن دعمَ مذهبٍ جديدٍ «يتفق في النهاية مع القصد» بدليل نبويّ هو الصورة⁽³⁾ التي يعتقد أنها جيّدة للتعبير عن التبريرات الدينية الرفيعة لذلك

(1) البخاري (كتاب المناقب، باب ذكر معاوية). والبخاري لم يورد في ذكر معاوية إلا شيئاً يسيراً.

(2) «لنصرة الشئ» كما يقال. قارن: Literaturgesch. Der shi'a, p. 12.

(3) قارن بما أورده سنوك مرخرونه من ملاحظات ذات صلة بالموضوع في RHR, xx (1809) ص 77.]verspreide Geschr., vi, pp.86-7] Mecca, ii, p.202

المذهب، فالغاية تبرر الوسيلة (1).

والمسلمون الأتقياء لم يجعلوا الأمر سراً، فقراءةُ بعض أقوال نقاد الحديث الأوائل أو رواة الحديث أنفسهم توضح بيسر أن رفض أحاديث الصالحين هو الرأي السائد. فعاصم النبيل، أحد علماء الحديث (ت 212 هـ بالبصرة، عن تسعين سنة) يقول بصراحة: «ما رأيت الصالح يكذب في شيء أكثر من الحديث» (2). والقول نفسه قاله أحدُ معاصريه وهو يحيى بن سعيد القطان (ت 192 هـ) (3)، والاعتراف بهذه التجربة العامة ينطبق غالباً على أفذاذ المحدثين. فهذا وكيع يقول عن زياد بن عبد الله أنه كان مع شرفه يكذب في الحديث (4). فإذا كان الأمر كذلك فإن أقل زيادة أو اضطراب في السند يجب أن يعامل بشكل أكثر تسامحاً. ويحدث غالباً أن يجد النقاد المسلمون أنفسهم في موقف يدعو للتحقق من عدالة أكثر الرواة احتراماً وهم أولئك الذين مارسوا التدليس (5) في أحاديثهم دون اكتراث.

وأكثر أشكال الدّلس (6) «والدّلس والتدليس من الناحية الاشتقاقية واحد» (7) الذي يتساهل فيه المحدثون هو ذلك الذي لا يؤثر على جوهر

(1) قارن ب: Dollinger, Akademische Vorträge, I, p. 168، «هذه الموضوعات».

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 84، طبعة حيدر آباد: «ما رأيت الصالح يكذب في شيء أكثر من الحديث».

* (الصواب: أبو عاصم النبيل لا عاصم النبيل).

(3) مقدمة صحيح مسلم ص 48. قارن ب: تولدكه، تاريخ القرآن [طبعة جو تنجن 1860] ص 22.

(4) الترمذي «كتاب النكاح، باب ما جاء في الوليمة».

(5) قارن ب: مجلة جمعية البنغال الآسيوية JASB، 1856، ص 218. لاحظ: ساليزبورري ص 92 ريش Risch

ص 20، وشبرنجر sprenger في كتابه محمد 3/99 حيث يترجمها بـ: «dishonesty» عدم النزاهة.

(6) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 367. المدلسون يختلفون عن الكذّبة: ألفرث، Landberg. Samml رقم 149.

* (في الكفاية: إلا مسعر بن كدام وشريكاً، فهم اثنان إذن وليس واحد كما قال).

(7) فرانكل، Aram. Fremdw، ص 188، دّلس مرادف كذب، المسعودي 1/562 ذكر خلافة علي بن أبي

طالب: المغيرة بن شعبة ينصح علياً ثم يرجع.

* (جاء في مروج الذهب: «لا ينبغي أن تأخذ أمرك بخدعة ولا يكون فيه دلسة».)

الحديث، وهذا صواب. وقد حدّث يزيد بن هارون (ت 206 هـ) أنه أثناء إقامته بالكوفة كان كلُّ رواية الحديث مدلّسين⁽¹⁾ باستثناء واحد سمّاه.

وربما كان هذا الحكم قاسياً، ولكن يكفي أن يُذكَرَ رجالٌ من أمثال سفيان بن عيينة وسفيان الثوري⁽²⁾ وآخرون «الذين عدّوا مقبولين في الحديث وكانوا تقاةً حريصين على المظاهر الشكلية في سلوكهم» في قوائم المدلسين⁽³⁾.

وقد أدرك مسلمو القرن الثاني تماماً أنّ الحصول على قولٍ نبويٍّ ما، كان ببساطة مسألةً شكليةً من أجل الشرعية المقبولة، وأنه من بين الأحاديث الصحيحة كان هنالك عددٌ كبيرٌ من الأحاديث الواهية.

وقد رووا على لسان النبي حديثاً يصف تماماً تلك الظروف جاء فيه: «إنّ الأحاديث ستكثر بعدي كما كثرت الأنبياء من قبلي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله، فهو عني⁽⁴⁾، قلته أو لم أقله»⁽⁵⁾.

ولعلّ من الصعب أن نذكر بوضوح أكثر التوثيق الفعليّ لقول ما لم يكن هو الشيء المهم بل صحته الدينية. وأنه من الجائز أن تُروى أقوالٌ وتعاليم باسم النبي وهو لم يَفُقه بها أبداً.

وقد جعلَ هذا المبدأ في قاعدةٍ عامةٍ تُروى عن النبي وهي: «ما قيل من

(1) الخطيب: الكفاية، الصفحة السابقة.

(2) النووي: التقريب 1/230، * (مع تدريب الراوي للسيوطي)، ابن خلدون: المقدمة ص 268.

(3) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/507 قارن به ابن خلدون: المقدمة 263. أمثلة عن التدليس في الترمذي: «كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري عبداً ثم يجد فيه عيباً».

(4) حتى هذا ليس هكذا دائماً فقد ورد في البخاري (كتاب الطب، باب تمنى المريض الموت) حديث جاء فيه: «لن يدخل أحداً عمله الجنة» وهذا مناقض للآيات: الأعراف 42، النحل 32، الزخرف 72.

* (انظر تعليقا على هذا الكلام)

(5) الجاحظ: البيان والتبيين 2/28 طبعة عبد السلام هارون. [قارن، شاخت: أصول الفقه المحمدي

صفحات 28، 45، 253].

قول حسن فأنا قلته»⁽¹⁾ فهذه المبادئ التي صيغت على أنها حقائق لتجربة بعض العقود المتأخرة فقط، أعانت بوعي أو بغير وعي في تكوين الحديث، كما تُفسَّر روح الحديث في صلته المختلقة بالنبى.

وهذه الممكنات التي سمح بها المسلمون أنفسهم في هذا المجال تظهر واضحة في حديث يبدو فيه الرواة وكأنهم يخبرون عن سرِّ هذا التساهل بغير وعي منهم: يأمر النبى في رواية للبخاري⁽²⁾ بقتل كل الكلاب باستثناء كلاب الصيد وكراب الرعي، فيخبر ابنُ عمر بأنَّ أبا هريرة يستثنى كلاب الزرع أيضاً، فيقول في ذلك: «إنَّ لأبي هريرة زرعاً» أي أنَّ أبا هريرة كانت له مصلحة في رواية الأمر باستثناء كلاب الزرع من القتل. وهذه الملاحظة من ابن عمر علامة على الشكِّ في عدالة الرواة حتى في مرحلة مبكرة جداً من تكوّن الحديث⁽³⁾.

ومع ذلك، فإنَّ اهتمام المؤرِّخ بالجانب الموضوعي لهذه الظاهرة كان أكثر من اهتمامه بالجانب الشخصي، وأكثر من اهتمامه بالآثار التي خلفتها هذه الموضوعات على الدوائر التي انشغلوا بتعليمها وإرشادها.

ويبدو أنَّ التعاليم التي قدّمت على أنها أقوال محمد استُقبلت، في حدِّ ذاتها، دون التحقق من مصادرها «أهليتها»⁽⁴⁾ التي يستلزم البحث عنها

(1) ابن ماجه (المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله والتغليظ على من عارضه).

* (انظر تعليقنا على هذا).

(2) البخاري (كتاب الصيد، باب من اتنى كلباً ليس بكلب صيد، وكتاب الحرث والمزارعة، باب اقتناء الكلب للحرث) الترمذي (كتاب الصيد، باب من أمسك كلباً).

* (روى الترمذي عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية» قال، إنَّ أبا هريرة يقول: أو كلب زرع. فقال: إنَّ أبا هريرة له زرع).

(3) وهذه العبارة يجب أن تعد دليلاً على الطعن في عدالة أبي هريرة منذ فترة مبكرة، ويصفه شبرنجر في كتابه محمد xxxiii, III بالتقي المحتال. البراهين على هذا المذكورة بالتفصيل في كتابنا «المذهب الظاهري»

Zahriten. pp. 78-9

(4) ليس من الممكن اكتشاف ما إذا كانت رسائل النبى المستشهد بها على أنها وثائق مكتوبة مستنثة من توثيق

لإثبات كونها تعاليم شفهية للنبي. وعدمُ اهتمام الناس وسرعةُ تصديقهم في تلك الأيام وفي تلك الدوائر، يبدوان في ظاهرة تتعلق بمسائل الحديث التي تبين بشكلٍ أكثر تميزاً السهولة التي بدأ بها الاستشهاد بالبيّنة.

ومن أجل تثبيت قواعد فقهية محددة لم يكن اللجوء إلى اختلاق أحاديث شفوية فحسب، بل تعدّى ذلك إلى اختلاق وثائق مدوّنة يُفترض أنها تعبيرٌ عن رغبات النبي، وقد أوجدت تلك الوثائق نوعاً من الثقة في ذلك الوقت. أما في حالة وجود نسخة ما لم يُفكر أحدٌ في السؤال عن أصلها، فلا تتحدث عن توثيقها. وإلى أيّ مدى تجاسر مزيفو الوثائق الأجراء في تزييفهم توضّحه لنا القصة التي جاء فيها أنه في زمن الخليفة الأمويّ قبل الأخير إبراهيم بن الوليد صنع جماعة من الناس نسخة من حلفٍ بحثوا عنه للإصلاح بين عرب الشمال والجنوب لما بذر بينهم الشقاق، وقد زُعم أن هذه الوثيقة أُبرمت في مناسبة تحالف مقدسٍ بين اليمينيّين وعرب ربيعة في زمن تبع من ملكي كرب أيام الجاهلية الأولى. وقد طالب بالمحافظة عليه رجلٌ كوفيٌّ ينحدر من سلالة آخر أمير جيمريّ مُستقلّ، وقدّم نصّ هذا الحلف كاملاً⁽¹⁾، ولم يكن صعباً الوثوق في

ألفاظها. وقد دعم وليام ميرر زعمه في عدم صحتها بحجج مقنعة: انظر كتابه محمد I, 1, DXXXII (قارن الآن بكتاب فلهازون IV, Skizzen und Vorarbeiten).

(1) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال 352. ومن المهم بالنسبة للمسائل التي ذكرناها في الجزء الأول من هذا الكتاب ص 68 و 226-227 أن تصديق وثيقة الحلف هذه تتم بالطريقة التالية: يمزج المتحالفون دمهم ويصون عليه الأحمر ثم يشربونه، ويميزون نواصيهم ويقطعون أظافرهم وتوضع في صرة يرميها الملك في البحر. المصدر السابق ص 353.

* (جاء في الأخبار الطوال: ثم إن الكرمانى كتب إلى عمر بن إبراهيم، من ولد أبرهة بن الصباح ملك حمير، وكان آخر ملوكهم، وكان مستوطناً الكوفة، يسأله أن يوجه إليه بنسخة حلف اليمن وربيعه الذي كان بينهم في الجاهلية، ليحييه ويؤدّه، وإنما أراد بذلك أن يستدعي ربيعة إلى مناكفته فأرسل به إليه أشرف اليمن وعظماة ربيعة، وقرأ عليهم نسخة الحلف، وكانت النسخة: بسم الله العلي الأعظم، الماجد النعم، هذا ما اختلف عليه آل تحطان وربيعه الأخوان، احتنقوا على السواء والسواء والأواصر والإخاء... خلطوا عليه دماهم، عند

أكثر الوثائق المتداولة حداثةً بين أناس انطبوعوا بذلك الاختلاق. وقد حدث مثلاً أنّ قيمة زكاة الماشية الكبيرة والصغيرة كان يجب أن تكون ثابتة، فظهرت إلى الوجود أحاديث مختلفة متعلّقة بالمسألة، ولكن لم يكن ملائماً أخذ النصوص - التي لعبت دوراً حاسماً - من الأحاديث الشفهية للرواة المتحمسين، فاستشهد أحدهم في العهود الأولى بتعاليم مكتوبة حول قيمة الزكاة ومال الفدية التي قرّرها النبيُّ لولائه في كل أرجاء بلاد العرب⁽¹⁾؛ ومحتويات تلك الوثائق هي التي أخذها المحدّثون في اعتبارهم عند روايتهم شفهيّاً. إلاّ أنها ليست كافيةً من ناحية الضبط الحديثي، والوثائق نفسها كان يجب أن تُعرَض، ويبدو كثيراً أنها مصنوعة، وقد اشتهر آل عمر بن الخطاب بوثيقة حاول من خلالها عمر بن عبد العزيز أن يتبع في حكمه حديث الخلفاء الأوائل، فصنع لنفسه نسخة، يقول ابن شهاب الزهريّ إنها نسخة موثقة⁽²⁾.

وهذا حماد بن أسامة (ولد سنة 121 هـ، وتوفي سنة 201 هـ) مولى

-
- ملك أرضاهم، خلطها بخمر وسقامهم، جزّ من نواصيهم أشعارهم، وقلم عن أناملهم أظفارهم، فجمع ذلك في صرةٍ ودفته تحت غمر ماء، في جوف قعر بحر آخر الدهر... الخ.
- (1) قيمة الزكاة عند معاذ بن جبل المذكورة في كتاب الخراج ص 59. وحددت قيمة الدية في كتاب عمرو بن حزم. انظر الموطأ (كتاب المعقول، ذكر المعقول).
- وهناك مكاتبات أخرى للنبي في أحاديث أقل شهرة، انظر مثلاً: الترمذي (كتاب الدعوات، باب 101) وفيه يظهر عبد الله بن عمرو بن العاص صحيفة كتب فيها النبي صيغة ودعاء لأبي بكر. ويحدث ابن سعد ما بين القرن الثاني والثالث عن صحف للنبي وأبي بكر حفظت في أيامه عند أسر أولئك الذين كتبت لهم. ذكر ذلك شبرنجر في مقاله المنشورة بمجلة JASB ص 326، رقم 94 [ابن سعد 2/38]، وأحفاد أبو ضميرة عرضوا صحيفة عتق - منحها النبي إل جدهم - على الخليفة المهدي، انظر الطبري 1/1781.
- (2) أبو داود (كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة).
- (في سنن أبو داود: عن ابن شهاب قال: هذه نسخة كتاب رسول الله ﷺ الذي كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر بن الخطاب. قال ابن شهاب: أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها وهي التي اتسخ عمر بن عبد العزيز).

لقريش بالكوفة - وكان كاتباً غزيراً للأحاديث⁽¹⁾ أخرج وثيقة بختم النبي قيل إنه حصل عليها بلا ريب من ثمامة بن عبد الله بن أنس، وقد صرح ثمامة بأن هذه الوثيقة حكم أصلي أرسله أبو بكر إلى أنس باسم النبي عندما بدأ رحلته لجمع الزكاة، وهي تعرفه تتعلق بكل ضروب الزكاة وقد مهدها بالتوطئة التالية: «هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين التي أمر الله عز وجل بها نبيه ﷺ، فمن سئله من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعطه.... الخ»⁽²⁾.

وقد شكّ حماد نفسه في شرعية هذه الوثيقة كما يبدو من قوله: «زعم أن أبا بكر....» وقد ادعى ثمامة أن أبا بكر كتبها.

ولفظه «زَعَمَ» كما يقول علماء العرب: «كنية الكذب»⁽³⁾، وقد استعملت هذه اللفظة بشكل عادي في أول الجمل الحديثة > يعني أول الإسناد > زعم (أ) أن (ب)، بافتراض أن سماع (أ) من (ب) أمر مشكوك فيه إلى حد ما⁽⁴⁾، أو

(1) السيوطي: طبقات الحفاظ 1/ 135 بتحقيق علي عمدة عمر نشر مكتبة واحة بمصر.

* (جاء في طبقات الحفاظ: قال عبد الله بن عمر بن أبان: «سمعت أبا أمامة يقول: كنت بإصعي هاتين مائة ألف حديث».)

(2) أبو داود (كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة) قارن به: شيرنجر، JASB, 1856, No. 45, pp.317. [الحطيب البغدادي: تقييد العلم ص 87. عن المقاطع الأخرى انظر ملاحظة الناشر].

* (جاء في أبي داود: ثنا حماد قال: أخذت من ثمامة بن عبد الله بن أنس كتاباً زعم أن أبا بكر كتبه لأنس، وعليه خاتم رسول الله ﷺ)

(3) الدميمري: حياة الحيوان 2/ 382: «لكل شيء كنية وكنية الكذب زعموا». قارن بقصيدة: بانث سعاد طبعة جويدي ص 78.

* (يعني قول كعب بن زهير:

وما تدوم على العهد الذي زعمت كما تلون أنوائها الغول
ولا تمسك بالود الذي زعمت إلا كما تمسك الماء الغرابيل

(4) أبو داود (كتاب الطب، باب متى تستحب الحجامة): «يزعم عن رسول الله ﷺ». ياقوت 4/ 306: «زعم أبو حنن عن أبي معاذ».

أنها تستعمل لرواية الأخبار التي لا يؤمن روايتها بصحتها تماماً⁽¹⁾، ويقول أعرابي لمحمد: «إن رسولك زعم لنا أنك تزعم أن علينا خمس صلوات»⁽²⁾.

ويرى اللغويون أصحاب المعاجم، وحتى أكثر الفقهاء، أن هذه اللفظة تعني مع ذلك: «قال»⁽³⁾ أي قول الشيء بصدق وإخلاص، وقد شاع استعمال هذا المعنى الأخير عند سيويه، فيقول: «زعم الخليل»⁽⁴⁾، كما استشهد المتأخرون بأمثلة على ذلك من الحديث النبوي مثل: «زعم جبريل»⁽⁵⁾. ولا يدهشنا أن بعض المفسرين المسلمين حاولوا أن يبرهنوا على الثقة في وثيقة ثامة من وجهة النظر هذه.

(1) مثلاً، الجزء الأول ص 181 هامش رقم (2)، ياقوت 2 / 343: «زعم لي بعض أهل بادية طيء». ذكر الدينوري في الأخبار الطوال 299 تحقيق عبد المنعم عامر: «هذا - أي المختار - كذاب يزعم أنه يوالي بني هاشم، وإنما هو طالب دنيا» انظر الأغاني 11 / 164 ، Notice also Prooimion to Bar Bahlûl's ، Lexic. Syriac, ed. Duval I, C.3, ult.

(2) الدارمي (كتاب الصلاة والطهارة، باب فرض الوضوء) الترمذي (أبواب الزكاة، باب رقم 2، ما جاء إذ أذيت الزكاة فقد قضيت ما عليك).

(3) ومن هذا المعنى: «زعم القوم» تعني الناطق باسمهم، ويفترض أنها تنتمي إلى مجموعة الكلمات الأخيرة التي ناقشها نولدكه

Noldeke, ZDMG, XLII, p.481: schol. to Ham., p.704, v.1 .cf. also D.H. Muller, Burgen und Schlosser, II, p.44, note.

(4) مثلاً: كتاب سيويه 2 / 429 ، 436 ، 445 ، النج: «زعم أبو الخطاب» ..

(5) النوي: شرح مسلم 1 / 45 ، أبو البقاء: الكلمات: 2 / 409 * (طبعة دمشق بعناية د. عدنان درويش 1975)، de Goeje Gloss. Fragn. S.V., p.33 ، قارن بالمخاري (كتاب التطوع، صلاة النوافل جماعة) حيث ورد: «فزعم محمود أنه سمع الخ» وفي الشرح الإسلامي تصريح هنا أيضاً بأن زعم أخير. (القسطلاني 2 / 387) ولكن في المقطع الأخير يتضح أن صحة كلام محمود موضع شك. * (جاء في كلمات أبي البقاء: «الزعم»: بالفتح. اعتقاد باطل بتقول، وقيل بالفتح: قول مع الظن وبالضم ظن بلا قول. ومن عادة العرب أن من قال كلاماً وكان عندهم كاذباً قالوا: زعم فلان. وقال شريح لكل شيء كنية وكنية الكذب زعم. وفي (الأنوار): الزعم ادعاء العلم بالشيء ولهذا يتعدى إلى مفعولين. وقد جاء في القرآن في كل موضع ذم للقائلين، وقد يستعمل بمعنى قال مجرداً عن الكذب».

لكي نقوّم الفرقَ بين وجهتي نظر الحكم الأمويّ والحكم العباسيّ يجب أن نميز بين الظروف الدينية للعهد المبكر والروح السائدة بعد ظهور الأسرة العباسية. ويمكن دراسة التغير الذي حدث في نظام حكم الدولة بعد سقوط الدولة الأموية من نقاط مختلفة. والتغيرُ الجوهريُّ في محيطاتِ النظام الجديد سيكون واضحاً بشكل كبير من أيّ نقطة وقع عليها الاختيار.

في الجزء الأول من هذا الكتاب أتحت لنا فرصة دراسة الجانب القومي للحياة السياسية والتعرف على انحسار الشخصية القومية العربية للدولة الإسلامية مع بداية الحكم العباسي⁽¹⁾، وظهور العناصر الدخيلة إلى الواجهة؛ ومن جهة أخرى قوي الجانب الديني للحكومة كثيراً، ومن أجل هذا لم تكن تلك العناصر الأجنبية التي سادت أخيراً تشكّل نوعاً من العرقلة على أية حال. والموالي من الفرس، دون غيرهم من العناصر الأخرى، نقلوا تقاليدهم الدينية الخاصة من بيتهم الأصلية إلى الدوائر الجديدة، وكان عليهم فقط أن يترجموا شعورهم الديني الموروث إلى الشخصية الإسلامية، وهؤلاء أكثر ملاءمةً لهذا من العناصر العربية الأصلية التي رفضت روحياً الإسلام، ولم يبيتها ماضيها حلّق مفهوماً أخلاقياً واجتماعياً أعلى للحياة من أصولها، في حين أن الحكم الأمويّ كان دنيوياً إلى درجة كبيرة - باستثناء عهد عمر بن عبد العزيز - فلم تتخلله الحوافز الدينية في أسلوبه ومقاصده إلا قليلاً.

أما الحكم العباسي فقد حمل منذ البداية سمة المؤسسة الدينية، وقد تأصل

(1) الدينوري: الأخبار الطوال 362، والمقرئزي 51-56.

* (جاء في الأخبار الطوال من شعر نصر بن سيار:

فإن دينهم أن تُقتل العربُ)

فمن يك سائلي عن أصل دينهم

هذا في أحاديث بني هاشم. يروى أن عبد الملك قال: «بينما يمدح الشعراء بني هاشم بالتدين وكثرة الصلاة بالنهار والليل، وبالصوم وقراءة القرآن، فإنهم لا يزيدون عن وصفنا بالأسد الأبحر، والجبل الأوعر، والبحر الأجاج»⁽¹⁾.

وهذه المقارنة يؤيدها اختياراً أدبياً مناسب، يمكن بواسطته الحصول على فرصة إبداء بضعة أمثلة في الصفحات المقبلة. وينظر الملك الأموي⁽²⁾ الخليفة العباسي بصفته زعيماً دينياً، وعلى الرغم من أنه لم يكن في قمة الزعامة، إلا أنه كان نفسه رئيساً دينياً، ولم يكن حاكماً للدولة فقط بل مهيمناً على الشؤون الدينية أيضاً، فأحاط نفسه بصفات تيوقراطية < دينية >، وتمنى أن يُنصَّب نفسه إماماً⁽³⁾.

وأحسن الخليفة العباسي بخلافة النبي في الزعامة الدينية لجماعة المسلمين وأنه صاحب منصب إلهي، وكان القضيب، وخاتم الخلافة⁽⁴⁾ من شارات

(1) الأصفهاني: الأغاني 6/ 21، ومن الصعب جداً إثبات أن هذه العبارة قد صدرت عن عبد الملك نفسه.
 (2) قارن بما ورد في صفحة 40. وقد أطلق الفرزدق على هشام بن عبد الملك لقب: «ملك» كما جاء في الأغاني 15/ 19. قارن أيضاً ب: mehren, rhetoric der araber, p.17 ويقول ابن ميادة في الوليد بن يزيد إنه: يسطع نور (الملك) فوق جبهته. انظر، خزنة الأدب.
 * (يعني بما ورد في صفحة 40 أول البحث الثاني من هذا الفصل وفيه أن الملك هو سمة الحكم الأموي. وما جاء في الأغاني:

وما مثله في الناس إلا ملكا * أبو أمه حي أسوه يقساربه

وهذا قاله الفرزدق في هشام بن إسحاق المخزومي خال هشام بن عبد الملك، وهو بيت يستعمله البلاغيون شاهداً على أن التعميد يخل بفصاحة الكلام. انظر شرح السعد 48/ 1 طبعة عمي الدين عبد الحميد. منشورات مكتبة صبيح. بمصر. وقول ابن ميادة هو:

أضياء سراج الملك فوق جبينه * غداة تساجي بالنجاح قوابله

(3) وقد يسمى الحاكم الأموي من حين إلى آخر إماماً. انظر قول الشاعر جرير [ديوانه ص 34 من طبعة الصاوي] في Hist. Chalif Solejmani, ed Anspach = Fragm. Hist. Arab., P.34,3 from below = Hist. Chalif Solejmani, ed Anspach, p.44,4, نظر كذلك p.145,12.

* (كتاب Fragmenta Historiconium arabicomium هو كتاب «العيون والحدائق في أخبار الحفائق» لمؤلف مجهول. أشرف على تحقيقه سنة 1869 جماعة من المستشرقين وعلى رأسهم دي خويه وطبع بلايدن).

(4) من الإيران بالغييات أن خاتم سليمان وعصا موسى موضوعان في يد دابة الأرض. انظر الترمذي (كتاب التفسير، سورة النمل).

الملك الأموية، وقد انتقلت إلى خلفائهم⁽¹⁾، وأضاف إليها العباسيون البردة النبوية⁽²⁾، وهي البردة التي قدّمها النبي إلى الشاعر كعب بن زهير من أجل قصيدته: بانث سعاد التي مدحه بها. وقد آلت هذه البردة إلى الخليفة العباسي الأوّل⁽³⁾، ثم أخذ العباسيون يتوارثونها عن أسلافهم⁽⁴⁾، وكانوا يتقلّدونها عند حصولهم على البيعة من رعيّتهم لأوّل مرة⁽⁵⁾، وفي مناسبات الأعياد والأحداث الدينية المقدسة، بالإضافة إلى الأحداث الحربية⁽⁶⁾. كما يظهرون متدثرين بذلك الأثر المقدس أثناء تأدية الصلاة أمام الناس⁽⁷⁾. وعند أداء

«جاء في الترمذي: «تخرج الندابة معها خاتم سليمان وعصا موسى... من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ. وأخرجه ابن ماجه في سننه (كتاب الفتن، باب دابة الأرض)، وأخرجه أحمد في مسنده 295/3 - 491. ولست أدري ما الداعي للإحالة على هذا الحديث في هذا المقام، اللهم إلا إذا أراد أن خلفاء بني أمية اتخذوا خاتم الخلافة تأسياً بسليمان ابن داود عليها السلام.

- (1) انظر العيون والحنايت 82/1 وقارن بالصفحة 124 من نفس المصدر.
- (2) الطبري: التاريخ 3/425 طبعة دي خويه، والمسعودي: مروج الذهب 2/447 والعيون والحدايق ص 341 سطر 4 وصفحة 415 المقطع قبل الأخير [قارن أيضاً بـ: R. Basset, La Banat so'ad, Algiers, 1910, pp. 30-1 and Burda in E. I 2nd edition].
- (3) العيون والحدايق ص 208 «المقطع قبل الأخير» و 283 سطر 5. ويبدو أن القصة المختلفة التي تقول إنّ الأمويين قد تملّكوا هذا الكنز ما هي إلا تأكيد على أنهم أهل للخلافة. انظر المسعودي: مروج الذهب 2/63، ابن هشام طبعة جريدي ص 6 السطر السابع من أسفل ومجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، X، ص 448 ملاحظة رقم 4، ومن المؤكد أن البردة لم تكن من شارات الملك عند الأمويين.
- «في مروج الذهب: قال المسعودي: وفي هذا الخبر زيادات من ذكر البردة والعوسجة. انتهى. وليس في الخبر ذكر الأمويين».
- (4) انتقلت شارات الملك هذه بالقوة إلى السلاجقة تحت حكم المسترشد. Recueil de textes relatives à l'histoire des Seldjoucides, ed Houtsma, II, p.242, 1
- (5) وربما كان هذا موجوداً من عهد مبكرة، ولكن الشاهد الوحيد عندي يشير إلى أن ذلك كان في عام 622 هـ وهو عام تنصيب الخليفة وقد روى ذلك شاهد عيان كما في تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 26 طبعة محي الدين عبد الحميد.
- (6) Recueil Seldj II, p. 237,5
- (7) عند عرق بغداد سنة 466. قام الخليفة القائم بأمر الله يتضرع ويصلي وعليه البردة ويديه المضميتان. انظر ابن الأثير: الكامل 8/119

«نشر دار الكتاب العربي بيروت. وهي طبعة مصورة عن الطبعة المنيرية».

واجبات الدولة المهمة تُنشر البردة أمام الخليفة إذا لم يتلّع بها (1). وهذا يختلف إلى حد ما مع الأمويين، فالملك من هذه الأسرة لا يُعتبر ظهوره في لباس عسكري كامل في العيد أمراً غير مناسب (2). وكانت هذه البردة تعني أن العباسيين هم الخلفاء الحقيقيون، وأنهم ورثة النبي، وهي تمثل الشخصية التيوقراطية لخلافتهم، وأنها برهان على أحقية مالكيها في الخلافة، كما أنها حجة على مدعي الخلافة الآخرين، وقد احتج بهذا الأمير الشاعر عبد الله بن المعتز لرفض ادعاءات العلويين (3). وأحاط العباسيون سلطانهم بهالة دينية، فتكلموا عن نور الخلافة، وعن نور النبوة الذي يسطع من جبهة الأمير (4). وقد قيل: «كان هارون الرشيد يحتمل أن يمدح بما يمدح به الأنبياء، فلا ينكر ذلك ولا يرده» (5).

والمعجبون المتحمسون يصلون على الخلفاء عند ذكرهم (6)، وهو نوع من المديح لا يختص به إلا النبي، والأمر نفسه يفعله كذلك بعض الشيعة المتحمسون عند ذكر عليّ والعلويين، ويقال إن البركة الخاصة تنبعث من وجود

(1) Recueil Seldj II, 13. جاء في المقطع قبل الأخير: ويده البردة والقضيب.

(2) انظر <خبر> الوليد بن يزيد في تاريخ الخلفاء للسيوطي 253.

(3) قطب الدين، Chron. Mekka، ص 154 سطر 8 «الديوان، القاهرة 1831، ص 6» وقد رد الشاعر صفي الدين الحلبي نصير العلويين على قصيدة ابن المعتز بقصيدة تماثلها وزناً وقافية، وهي تعبر عن الجدل القائم بين العباسيين والعلويين. انظر، الكشي: نوات الوفيات 2/ 241 طبعة إحصان عباس. * (يقول ابن المعتز في مطلع بانيته المذكورة:

ألا من لعين وتسكاجها ❁ تشكي القذى وبكاهها.

وجاء في رد الحلبي: ألا قل لشر عيد الإله وطاغى قريش وكذاها... انظر ديوان الحلبي ص 92.

(4) Recueil Seldje II, P. 237, 4.

(5) الأغاني 18/12.

(6) <قولهم>: أمير المؤمنين صلوات الله عليه. انظر Recueil Seldje II, 240.

الخليفة وظهوره الشخصي⁽¹⁾، والتشيعُ لهذا الشخص المبارك هو عنصر متكامل في العقيدة الإسلامية، فـ:

من لم يكن بأمين الله معتصماً⁽²⁾ * فليس بالصلوات الخمس يتفجع⁽³⁾
وإذ يكتفي الخلفاء في العهود الأولى بلقب: «خير قريش»⁽⁴⁾ مع أن أبا بكر يرفض حتى هذا اللقب في خلافته⁽⁵⁾ نجد شعراء البلاط العباسي يصفون على العباسيين لقباً لم يمنح إلا للنبي⁽⁶⁾، وهو: «خير الخلق»⁽⁷⁾ فيسمعون لهم ويرددون هذا اللقب بأنفسهم في أحاديثهم الخاصة.
وقد هزم العباسيون الأمويين بسبب قلة إيمانهم ومعاداتهم للدين⁽⁸⁾، وهذا الثوران السياسي الذي أواجه للمرة الأولى أبو مسلم الخراساني - الهراوة التي تلاحق الكفرة⁽⁹⁾ - قصد منه في البداية تشييد ركن الدين⁽¹⁾.

-
- (1) وردت في كتاب تاريخ السلاجقة لعقاد الدين الكاتب الأصفهاني أمثلة كثيرة على هذا «انظر البنداري طبعة هوتسما».
- (2) يقابلنا هذا اللقب في العهود الأولى كذلك (يخاطب به الشاعر هودة الخليفة عمر بن العزيز، انظر خزانة الأدب 1/ 166) كما أطلق على الخليفة الأموي. انظر السعدي: مروج الذهب 2/ 103 كما أطلق على الأمويين في الأندلس. العقد الفريد 2/ 305 الطبعة المنشور جهامتها كتاب زهر الآداب.
- * (يعني قول هودة بن حرث كما في الخزانة:
لقد دار الأمر في غير أهلهم
فأبصر أمين الله كيف تسدود
وفي مروج الذهب: «ولما اسرف الحجاج في قتل أسارى دير الجماجم وإعطائه الأموال، بلغ أمير المؤمنين أمين الله...»)
- (3) قاله الشاعر النميري في هارون الرشيد. انظر الأغاني 17/ 142.
- (4) جاء في الأخبار الطوال ص 178. «عمر خير قريش».
- (5) «ولست بخيركم» > قالها أبو بكر عند توليه الخلافة < انظر الطبري 1/ 1829.
- (6) النبي ﷺ نفسه لم يرض بهذا اللقب، وهو يخص إبراهيم عليه السلام فقط. أبو داود «كتاب السنة، باب في التخيير بين الأبياء»، وكان هذا اللقب شائعاً في أيام الجاهلية في قصائد المدح ورد ذلك في ديوان النابغة ص 233. وقال يفرح كما في الأغاني 75/ 75: «خير البرية والدأ»
- (7) قيل ذلك في الأمين. راجع: الأغاني 21/ 11 وفي المتوكل: ياقوت 2/ 87. يقول القائم بالله: «نحن بنو العباس خير الناس» انظر: Recueil Seldje. Ed. Houtsma p.20.
- (8) الدينوري: الأخبار الطوال ص 370، اليعقوبي 2/ 356 دار بيروت 1980.
- (9) Cf. Houtsma, 'Bih affrid', in WZKM, III, p.36 وقارن بها ورد في الأغاني حول عبارة: «كافر كوبات»

ولم تسمح الأسرة الحاكمة للديانات الأخرى أن تمارس حقها الديني، وهذا يُعدُّ من ناحية معنوية خطوة متقهرة مقارنة بالأمويين⁽²⁾.

كما أعطى ممثلو النظام الجديد أنفسهم سمةً تولي الحكم بروح النبي والخلفاء الأوائل حتى إن الشاعر مروان بن أبي حفصة «مولي مروان بن الحكم الأموي» امتدح الخليفة المهدي بقوله:

أحيا أمير المؤمنين محمدًا * سنة النبي حلالها وحرامها
فَسَّرَ الخليفةُ المهديُّ بذلك.

وقد بلغ أكبرُ عطاء أميرٍ يُمنَحُ لشاعر نظير مدحه ستين ألف درهم مع الثياب الفاخرة⁽³⁾، وبصرف النظر عن عمر بن عبد العزيز، لم يكرّم شاعرٌ ما نفسه لأيّ أمويٍّ كما أن المهديّ لم ينفرد على غيره من العباسيين بمثل هذا المديح⁽⁴⁾.

وكان الأمراء تواقين لإظهار التقوى العملية بهذا المعنى. ويبدو أن السلوك المتعجرف كان موجوداً فقط بين أوائل العباسيين وقد ساهم فيه البرامكة كثيراً.

● (في الأغاني: فأخذهم الحرمانية بالكافر الكويبات. ويفسر هذه العبارة ما جاء في الأخبار الطوال ص 361 عن ظهور دعوة أبي مسلم وفيه أن الحرمانيين لبسوا السواد، وسردوا أنصاف الخشب وسموها «كافر كويادة». يقول الأستاذ عبد المنعم عامر محقق الكتاب في معنى هذه العبارة: أي مضرب الكافر.

(1) الأغاني: 87/21: «وشدت ركن الدين».

(2) انظر مثالا عن ذلك في مقالتي المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG، 38 ص 674.

● (ذكر جولدتسيهر في مقالته هذه وهي حول اختلاف المذاهب ما كان من المتوكل نحو النصاري، حيث ضيق عليهم في لباسهم، فألزمهم بلبس القلانس والزنانير حتى لا يشبهوا بالمسلمين، وأمر بهلم بيّهم المحدث، وكتب بذلك إلى عماله في الآفاق. انظر الطبري. القسم الثالث مجلد 12 ص 1390.

(3) الأغاني 9/43. ● (بل بلغ أكثر من ذلك فقد وهب المهدي مروان بن أبي حفصة مائة ألف درهم. الأغاني 9/42. وأعطى المهدي سنّم الخاسر الشاعر خمسين ألف درهم، الأغاني: 21/81، باب أخبار

سلم الخاسر)

(4) بل شاركه المتوكل كما مرّ.

وبصعُبُ في الغالبِ أن تتخيَّلَ التواضَعُ الذي قيل إنَّ المتوكَّلَ قد عُرفَ به، وهو المُتَمَعِّنُ في قسوته وانتقامه. وعندما خرج الخليفةُ أمامَ جموعِ الناسِ للاحتفالِ بآخرِ شهرٍ كانت تلكَ الجموعُ متحمسةً كثيراً في بيعتها، وقد احتشدت لمسافة أربعة أميالٍ في مبايعته عند دخوله المسجد. ولما رجع الخليفةُ إلى قصره حثا على رأسه حَفَنَةً من التُّرابِ⁽¹⁾ وقال: «إني رأيتُ كثرةً هذا الجمعِ، ورأيتهم تحت يدي، فأحببتُ أن أتواضعَ لله»⁽²⁾ وهؤلاء الخلفاء خضعوا للشريعة الإلهية حتى فيما يتعلق بمظاهرهم الخاصة كما أزموا رعيّتهم بذلك. ولم يكن خَلْعُ لُقْبِ «المتقي لله»⁽³⁾ على الخليفةِ أمراً ممكناً إلا في العهد العباسي فقط، وقد أُذِنَ المنصورُ في أوَّلِ عهده لأحد رَعِيَّتَيْهِ أن يقاضيه لحكم الشرع، وقليلٌ مِنَ الأمويين مَنْ تَسَامَحَ في مثل هذا. ويعلِّقُ مؤرِّخٌ للأسرتين غير متحيِّزٍ على هذه الحادثة بقوله إنَّ الأئمةَ يفوقون الملوك «ولعله يعني أمراء بني أمية» في انقيادهم طوعاً لأوامر الشريعة، «بالتواضع لأوامر الشريعة»⁽⁴⁾.

والحقيقة أنَّ بلاط الحكم العباسي إبان ازدهار الدولة العباسية لم يكن أقلَّ خلاعةً من البلاط الأمويّ بدمشق بالرغم من أنَّ مكانَ المتعة هذا لا يخلو من روح تقيّة تُبدي اهتماماً قليلاً بأمور الدِّينِ الشَّكْلِيَّةِ ومن ذلك أن حريم زبيدة زوج هارون الرشيد ضم مائة جارية يترنمن بالقرآن بصوتٍ كَدَوِيٍّ النحل⁽⁵⁾.

كان هناك الغناء الخليع ومعاقره الشَّراب.

وبينما يتجادل الفقهاء في حَدِّ الشُّرْبِ كان أميرُ المؤمنين وحاشيته

(1) تارن بها ورد في: ZDMG, XLII, P.590, note 3. الأغانى 43/9.

(2) - الطبري: تاريخ الرسل والملوك 3/1455 طبعة دي خويه

(3) Abu Nuwas, in Fakhr al-Din al-razi, in Freytag's Chrestom. Arab., p. 87,3 from the bottom.

(4) العيون والحدايق Fragm. Hist. Arab ص 269.

(5) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2/214.

* (جاء في النجوم الزاهرة: وكان في قصر زبيدة مائة جارية تقرأ القرآن فكان يسمع من قصرها دويّ كدويّ النحل).

منغمسين في الشراب مع الغواني والمستهترين⁽¹⁾.

والمتوكّل الذي أعاد ترسيخ معالم السنة الذي أفسدها أسلافه كان يفرض في الشراب داخل قصره⁽²⁾، وقد وصف كريم هذا الجانب من حياة القصور في بغداد في صورة مشرقة نحيل القارئ الاطلاع عليها⁽³⁾.

ولكن يجب التذكير بأن الاهتمام الدينيّ كان يسير جنباً إلى جنب وفي تباين كامل مع حياة القصر الداخلية، وهو ما لم يكن تصويره قبل ذلك، فضلاً عن مخالفته الشديدة لهذا الأسلوب من الحياة.

وفي الحياة العامة، ولا سيما في الحياة الرسمية، يجب اتباع أوامر الشرع بصرامة، وفي عهد خلفاء بني أمية كان تعاطي الخمر ممكناً حتى داخل المسجد⁽⁴⁾ في حين أن هذا لا يمكن التفكير فيه في عهد العباسيين.

ثم إن الخليفة < يعني الخليفة العباسي > الذي يحيا حياة مستهتره لا يتجاوز مجوئه قصره، فهو يجب أن يبدو خارجه إماماً وممثلاً للعزة الدينية، ومنفذاً للشرعة التي كان يطبقها فعلاً⁽⁵⁾.

وهذا الخليفة القاهر (320 - 322 هـ) الذي حدّ حدوداً صارمةً على شارب الخمر والمغنين والمغنيات، «لا يكاد يصحو من السكر»⁽⁶⁾. وكان هنالك أناس لم يغفلوا عن هذا الرّياء الذي يدلّ عليه هذا السلوك، ومن أولئك سفيان الثوري الذي

(1) ثمة صور مماثلة ذكرها صاحب الأغاني 21 / 239

(2) وردت هذه القصة في العيون والحدائق ص 554 دون ذكر أمثلة أخرى.

(3) كريم: تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلفاء 68-62 P. II, Culturgesche.

(4) أبو المحاسن: التجوّم الزاهرة 1 / 218. * (جاء في ترجمة شريك بن قرة: وكان الصنّاع إذا انصرفوا من البناء دعا (شريك) بالخمر والزمر والطبول فيشرب الخمر في المسجد طول الليل، ويقول: لنا الليل، ولهم النهار. وكان أشرف خلق الله).

(5) قارن بـ: أوجست مللر، الإسلام 1 / 470 - 537.

(6) أبو المحاسن 3 / 239. * (جاء في أحداث سنة 321: وفيها أمر القاهر بتحريم القيان والخمر، وقبض على المغنين، ونفي المخنثين، وكسر آلات اللّهو، وأمر بتتبع المغنيات من الجوّاري، وكان هو مع ذلك يشرب المطبوخ، ولا يكاد يصحو من السكر.).

وصف الحالة الدينية التي تمر بها الدولة في رسالة صريحة وجهها إلى هارون الرشيد⁽¹⁾، بقوله: «يشربون - أي الخلفاء ورجال البلاط - الخمر ويمجدون الشارب»، وقول أحد الشعراء «يهجو ابن أبي ذؤاد»: «بينما يشرب أصحاب الخمر إلى ساعات الفجر الأولى كانوا يناقشون مسألة ما إذا كان القرآن الكريم كلام الله مخلوقاً»⁽²⁾. وما سبق ذكره ذو فائدة كبيرة في مسائل المذاهب الدينية، ثم إنهم كانوا يتناقشون في أمر الدين والمذاهب أثناء السكر أيضاً⁽³⁾، وذلك موجود بين العباسيين الأكثر تحمراً عقلياً - أمثال المأمون - الذين يبرهنون على تحريمهم بالاهتمام بالتأمل الديني والعقلي. ويقال إن المأمون نفسه قد صنف بعض الرسائل الفقهية⁽⁴⁾. والمذاهب التي تبدو في ظاهرها متحررة، والتي هي «شعور متعصب حسن» (والعبارة لكارل هس)⁽⁵⁾، والمنبثقة من رغبات قصر الخليفة في توطيدها، انتشرت بواسطة التعصب الديني لا باسم حرية الفكر، ولكن باعتبار أنها تتفق مع العقيدة الصحيحة⁽⁶⁾. والطريقة نفسها سلكتها طائفة من علماء بيزنطة إذ أعلنوا الحرب على عبادة الصور، ولم يكن ذلك بدافع شعور مشترك ولكن باسم العقيدة الصحيحة.

وكان أعلام المذهب التحرري مخيفين أكثر من نظائريهم الحرفيين، ثم إن تعصبهم أكثر تنفيراً بالتأكيد من تعصب ضحاياهم المسجونين الذين أساءوا معاملتهم.

(1) روى ذلك الغزالي كما جاء في حياة الحيوان للدميري (2/ 143) مادة (الفرس) الطبعة 3، منشورات الباي الخليفي، مصر، 1956. * (انظر تعليقنا على هذا الوطن).

(2) السيوطي: تاريخ الخلفاء 354.

* (انظر تعليقنا على ما في هذا الوطن وسابقه من تحريف).

(3) الأغاني: 6/ 174 (أخبار الحسين بن الضحاك).

(4) الفهرست 129 تحقيق رضا محمد. طهران.

* (هي رسائل في العقيدة ومناقب الخلفاء وليست في الفقه).

(5) Handbuch der Protestantischen Polemik, P.321.

(6) قارن بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZDMG، مج 91 ص 68.

وكان الأمير الأموي ذا ثقافة دنيوية، وبعض هؤلاء الأمراء لم يكونوا من وجهة النظر الإسلامية صالحين كلياً لإمامة المسلمين في الصلاة، وأن شهادتهم غير مقبولة في رأي الشرع الإسلامي⁽¹⁾.

وهذا الوليد بن يزيد الذي ترعرع في جو خاص - وبعد مضي 110 سنة على وفاة النبي - يجعل القرآن هدفاً للنبال رداً على توعد القرآن بمعاقة كل ﴿جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾⁽²⁾، وأنشد قائلاً:

أتوَعَدُ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ * فهأنا ذاك جَبَّارٌ عَنِيدٌ
 إذا ما جئتَ رَبَّكَ يَوْمَ حَشِيرٍ * ففُكِّلَ يَارَبِّ مَرَقَنِي الْوَلِيدُ⁽³⁾
 ففي هؤلاء الناس أُحْييت الجاهلية العربية، وفي المقابل لَعَبَ العنصرُ الدينيُّ دوراً كبيراً في تربية الأمراء العباسيين، فكان المأمون يستمع للفقهاء والمحدثين⁽⁴⁾، وهذا يفسر اهتمامه المتواصل بأدقِّ مسائل مذهب الاعتزال. ولما سمع هارون الرشيد بأن محمد بن الحسن الشيباني ألَّف كتاباً كبيراً في أحكام الجهاد في الإسلام أرسل الأمراء مع مؤدبيهم لسماع الكتاب من مؤلفه نفسه⁽⁵⁾.

(1) العيون والحقائق Fragn. Hist. Arab ص 131 .

(2) يبدو أن الناس الاتقياء قد أطلقوا هذا الوصف الذي أخذوه من القرآن على الوليد انظر، المسعودي 121/2 طبعة محيي الدين عبد الحميد. كما أُطِيقَ أيضاً على يزيد بن معاوية كما في الأخيار الطرال للدينوري ص 269 وعلى معاوية بن أبي سفيان كما في المسعودي (الباب 87، جل من أخلافه - معاوية - وسياسته وطرائف من عيون أخباره) 31/2 وعلى الحجاج كما في المسعودي 112/2 .
 * يقول أحد الخوارج في يزيد كما روى الدينوري:

أطعتم أمر جبار عنيد
 وما من طاعة للظالمينا

(3) المسعودي: مروج الذهب (أيام الوليد بن عبد الملك، مراتب خيل الخلبة). ثمة وقائع مثيرة حول حرية المسائل الدينية لأولئك الأمويين في الأغاني 6 / 141 . العيون والحقائق ص 114 .

(4) البعقوبي: التاريخ 2 / 415، العيون والحقائق ص 321 (الطبعة الأوروبية). * (في البعقوبي أن الرشيد: «كان يبعث بالمأمون وبمحمد إلى الفقهاء والمحدثين فيسمعان منهم»).

(5) السرخسي: شرح السير الكبير 1 / 4 طبعة صلاح الدين المنجد. القاهرة 1957 .

* (جاء في المرجع المذكور:.... فقبل للخليفة - أي هارون الرشيد - قد صنف محمد كتاباً يحمل على العجلة إلى الباب، فأعجبه ذلك، وعده من مفاخر أيامه، فلما نظر فيه ازداد إعجابه به، ثم بعث أولاده إلى مجالس محمد ليسمعوا منه هذا الكتاب).

وزاد اهتمام العباسيين بالدراسات الفقهية، بقدر ما انتزع الولاة والحكام منهم تأثيرهم السياسي⁽¹⁾. وَهُم < أي الخلفاء العباسيون > ملوكٌ حقيقيونٌ بدرجةٍ أقل، وأئمة بدرجة أكبر. وهم أقل كلمة في الشؤون الدنيوية وأكثر تبنياً للكنى الدنيوية الرنانة، وأكثر من مُنحُوا ألقاباً فخمة⁽²⁾، وكانت هذه الألقاب تمنح بمرسوم⁽³⁾.

والطريقة نفسها تتبع عند إضافة لقب جديد إلى ألقاب الشرف الموجودة⁽⁴⁾، وقد سَجَرَ مِنْ ألقابهم الشاعرُ أبو بكر الخوارزمي⁽⁵⁾ في القرن الرابع الهجري فقال:

ما لي رأيت بني العباس قد فتحوا * من الكنى والألقاب أبوابا
قلّ الدراهم في كفى خليفتنا * هذا فأنفق في الأقسام ألقاباً⁽⁶⁾

وهذا مثال يبين أنه في الوقت الذي تحلّ فيه الخلفاء عن سلطانهم الدنيوي لعماهم المتكبرين تجرأ الشعراء في التهكم على العرش، وهذا أبو يعلى بن

(1) يصف أحد المؤرخين الحالة التي آل إليها أمر الخليفة بقوله «محكوم عليه» كما أشار إلى ذلك ابن خلكان في وفيات الأعيان 1/ 34 طبعة ومستفاد.

(2) انظر مقدمة ابن خلدون ص 191، مجلة الجمعية الشرقية الألمانية، مجلد 28 ص 306، Geschichte der herrschenden Ideen, P. 417 [انظر الأثار الباقية للبيروني ص 132، وما جاء في ص 133 من كتاب: نهضة الإسلام لأدم متراً].

* (ترجم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة كتاب آدم متر المذكور تحت عنوان: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري).

(3) قارن: أسامة بن منقذ. أمير شامي. ديرنبورغ 1/ 15 الملاحظة رقم 2.

(4) ابن عذاري: البيان المغرب 1/ 283. وفيها بعد أصبح اللقب مما يرثه الابن عن أبيه، كما جاء ذلك في طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة 2/ 26، 109 طبعة مولر.

(5) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 242.

* (يعني ما جاء في الذيل رقم 4 من ذيل الجزء الأول من دراسات عمودية وقد تكلم فيه على الكنية وكيف أنها من أسباب التعظيم والاحترام).

(6) الثعالبي: يتيمة الدهر 4/ 264 دار الكتب العلمية تحقيق د. منير قمحية.

وهذه الأبيات لأبي الفتح علي بن محمد الكاتب البستي وليست لأبي بكر الخوارزمي هكذا جاء في يتيمة الدهر، وليس كما حسب جولدتسهر لتداخل ترجمتها في يتيمة).

الهبارية⁽¹⁾ الملقب بالعباسي اسماً يهجو الخليفة بقوله: «المقتدي المسكين، بلا عقول تدرك أو تحس»⁽²⁾.

ويروى مؤرخو الأدب أن شاعراً بغدادياً في القرن الخامس الهجري يدعى هبة الله بن الفضل بن القطان لم يسلم من هجاء أحد «لا الخليفة ولا غيره»⁽³⁾.

ومن بين علامات تزايد مقام الخلفاء العباسيين الديني والذي يدعو إلى تفكير أعمق حقيقة أن لقب خليفة الله «وهو لقب ظهر منذ فترة مبكرة»⁽⁴⁾، والتسميات المرادفة الأخرى أصبحت عامة أكثر فأكثر، ليس فحسب بل شعبية أيضاً⁽⁵⁾.

وعندما استخدم الأمويون هذا اللقب المزعوم⁽⁶⁾ كان المقصود منه التعبير عن سلطة الحاكم غير المحدودة، وفي العصر العباسي⁽⁷⁾ مليء هذا اللقب

(1) cf. For his poetical work Derenbourg, Escur, I, p. 318, no. 474

[الصاحح والباغم، انظر تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 1/ 293 والذيل ص 474].

(2) Recueil Seldj. Ed. Houtsma II, P, 65

(3) الكتيبي: فوات الوفيات 2/ 341

(4) أطلقه حسان بن ثابت على الخليفة عثمان. انظر ديوانه ص 98 طبعة هرشفلد.

لملكم أن تروا يوماً بمخبطة * خليفة الله فيكم كالذي كانا

(5) انظر الليلة 894 من ألف ليلة وليلة، طبعة بولاق 1279 هـ 4/ 198. حيث أطلقت مريم الزنارية على هارون الرشيد لقب «خليفة الله على أرضه» وليس ثمة ما يدعو للبحث في المعنى الديني لهذه العبارة. انظر ZDMG، 613/34.

(6) وصف مسكين الدرامي الأمويين الذين اجتمعوا حول معاوية بأنهم «بنو خلفاء الله» انظر الأغاني 71/18، وقد جاء في تاريخ الطبري القسم 2 ص 78 طبعة دي خويه أن الشاعر حارثة بن بدر وصف معاوية بن أبي سفيان بهذا اللقب. قارن ب: المسعودي مروج الذهب 2/ 32، 42، 110. وجاء في أغاني الخدائين أن عبد الملك: خليفة الله انظر الأغاني 6/15.

* (يقول الدرامي):

بنو خلفاء الله مهلا فناننا * بيوتها الرحمن حيث يريد

إذا المنبر الغربي خلاربه * فلان أمير المؤمنين يزيد

(7) الأغاني 3/ 92، 9/ 44، 21/ 128. وجاء في الأحكام السلطانية للمارودي ص: «إمام المسلمين وخليفة رب العالمين»، العقد الفريد 3/ 30 وقارن أيضاً ب: ص 31 من المصدر السابق. الطبري: تاريخ الرسل والملوك القسم الثالث ص 2177 (طبعة دي خويه): وجاء في قانون وضعه المعتضد أن العباسيين يسمون: خلفاء الله وأئمة الهدى.

* (في الأغاني 3/ 92. قال ابن المولي بمدح المهدي:

=

بمحتوى ديني بما يتلاءم مع رأيهم العام في طبيعة الخليفة وواجباته⁽¹⁾.

فعدَّ الخلفاء العباسيون أنفسهم ممثلين لحكم الله على الأرض⁽²⁾، بل مضوا إلى أبعد من ذلك فهم ظل الله على الأرض؛ وكان الحاكم يسعى لتجسيد فكرة أن: السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل ملهوف⁽³⁾، وإذ يُنسبُ هذا الكلام للنبي في تأسيس السلطة الدنيوية، يعزو العباسيون ذلك بكل هفة إلى أنفسهم⁽⁴⁾.

ومنذ مطلع القرن الثامن الهجري حوَّطب خليفة مصر الدُّمية بلقب «نائب الله في أرضه»⁽⁵⁾ وذلك في وثيقة بيعة تدعو إلى السخرية، وكان هذا

خليفة الله عبد الله والده * وأمه حرة تنسب لأجداد
وفي الموضع الثاني من الأغاني 44/9:

ما زلت يوم الهاشمية معلنا * بالسيف دون خليفة الرحمن

(1) وفي الأخير رفض الفقهاء هذا اللقب في مناقشات نظرية. والتسوي الذي خصص مقطعاً من كتاب المشورات (مخطوط، ورقة 32 أ) لمناقشة هذه المسألة لم يميز استعمال هذا اللقب، وهو مقصور فقط على آدم وداود كما ورد في القرآن.

ويناقد ابن خلدون هذه المسألة المطروحة في شرح نظريته عن الخلافة. انظر المقدمة ص 159.

(2) الطبري: التاريخ، القسم الثالث، ص 426، وفيه يقول المنصور عن نفسه: «إنا أنا سلطان الله في أرضه، السويطي تاريخ الخلفاء 493 (جاء في تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبعة 28/2 أن فخر الدين الرازي قد لقب في وصيته عمداً بـ: «نائب الله» وأطلق هذا اللقب بالسهولة نفسها الذي أطلق بها لقب «ظل الله». ولم يكن سلاطين المغرب وحدهم من تلقبوا بـ: «نائب الله» ولكن أمراء الهند).

(3) وردت هذه العبارة في كتاب السير للشيباني [15 / 1]، WJL, XL, p.50, no.24, وفي أنساب الأشراف للبلاذري ص 33. وقد استعمل الخليفة عبد الملك هذا التعبير، ولعل هذا يرجع إلى فترة مبكرة قبل ذلك. [قارن بـ:

[Goldziher, ' Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, etc.', RHR, XXXV, 1837

(4) المسعودي: مروج الذهب 7: 278 «ظل الله المدود بينه وبين خلقه»، المصدر السابق 8: 135 «الظَّل الإمامي».

Recueil seldj., II, p.242,2, تارن بـ: الثعالبي في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG, 5: 180 رقم

12، والشيعية يطلقون على أميرهم لقب «صاحب الزمان»، انظر الكشكول للعالمي ص 88.

(5) السويطي: تاريخ الخلفاء 198 (جاء في عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة 28/2 أن فخر الدين الرازي قد لقب في وصيته عمداً بـ: «نائب الله» وأطلق هذا اللقب بالسهولة نفسها الذي أطلق بها لقب «ظل الله». ولم يكن سلاطين المغرب وحدهم من تلقبوا بـ: «نائب الله» ولكن أمراء الهند يستعملون أيضاً تَوَاب

الله. انظر: [Verspreide Geschriften, ii, p.208]

Snouck Hurgronje, Kritik der Beginselen v. v. d. B., 2nd part, p. 68.

الخليفة بحميه سلاطين المماليك. وأخذت هذه الألقاب الدينية الرنانة التي بدت للمعاصرين غير ذات بال تنتقل في كل زمان ومكان من الخلفاء العباسيين إلى الحكام الدنيويين الحقيقيين⁽¹⁾ كما أطلقها رجال القصر المنافقين⁽²⁾ على الأمراء الصغار الذين لم يدركوا بعد؛ ويعتقد أن سلاطين العثمانيين، وهم زعماء الإسلام، كان لهم ادعاء خاص يتبني ألقاب الخلفاء الأوائل تلك⁽³⁾، وبهذا انتقل إليهم لقب خلافة الله⁽⁴⁾.

وبعيداً عن مجال الهيمنة السياسية الواسع رضي الخليفة العباسي بقليل من الامتياز كنقش اسمه على السكة وذكره في الخطبة، وقد وجد المطيع (334 - 362 هـ) نفسه في موقف مثل هذا وذلك عندما طلب بختيار مالا لمحاربة الفتن في العاصمة، فأجابه المطيع بقوله: «إن الغزاة والنفقة عليها وغيرها من مصالح المسلمين تلزمني إذا كانت الدنيا في يدي وتجيئني إلى الأموال، وأما إذا كانت حالي هذه فلا يلزمني شيء من ذلك وإنما يلزم من كانت البلاد في يده،

(1) منح الشاعر الفارسي سعدي هذا اللقب للخان (سعيا اخودا - بالفارسية) ZDMG, IX, p. 135 [الكليات لأبي البقاء. القصائد ص 41] كما منح أيضاً للتابكي مظفر الدين بن سعد الزنكي (جلستان، ديباجة ص 7، طبعة جلادوين). وقد امتدح الأمير التتري Oljaytu (فلايشتر، فهرست لاينج ص 352) شأنه شأن سلفه الغازي التتري محمد شيباني، بأنه خليفة الرحمن. كما منح اللقب نفسه للسلطان المملوكي بمصر. انظره، الحسن العباسي: آثار الأول في ترتيب الدول ص 69.

(2) هكذا سُمِّيَ الأمير النصري بالأندلس، انظر M.J. Muller في كتابه: Geschichte der West-lichen Araber, p. 15,8 وقد لقب للغوي الحديث أحمد فارس الشدياق باي تونس بـ: ظل الإله. انظر Z.D.M.G.V, p. 252, V. 52. ابن الأثير: الكامل 7/ 45 أحداث سنة 361 هـ.

(3) لُقِّبَ الملاخوجه زاده (أبو طاش كبرى زاده الشهير) فاتح القسطنطينية السلطان محمد الثاني بظل الله على العالمين وذلك في مقدمة كتابه (طبعة القاهرة ص 3). الذي عهد إليه السلطان بتأليفه في العقيدة وعلم الكلام تحت عنوان (تأمت الفلاسفة) عل غرار كتاب للغزالي يحمل العنوان نفسه. قارن بـ: قطب الدين الهرولي: تاريخ مكة ص 4، و ZDMG, XIII, p. 179, XLII, p. 577.

(4) Fleischer, Kleinere Schriften, III, p. 112

وليس لي إلا الخطبة»⁽¹⁾.

ولكن حتى هذه البقية الباقية من هيمنتهم في الظاهر اضمحلت في ذلك الزمان ولم تعد تعبر عن قوة الخليفة مثلما حدث مع الحكم الأموي، ولم يقو الخليفة الذليل على الظهور شخصيا أمام حشود الناس لأداء الفرائض المقدسة، فكان الخليفة الراضي (322-329 هـ) آخر من اعتلى المنبر⁽²⁾.

وهكذا أصبحت السكة والخطبة مرادفات للمظاهر السخيفة والادعاء الأجوف⁽³⁾ حيث نقش على السكة أسماء الحكام الحقيقيين إلى جانب أسماء الخلفاء، «ومن أولئك امرأة سمّت نفسها ملكة المسلمين»⁽⁴⁾؛ كما ذكرت اسمائهم إلى جانب أسماء الخلفاء على المنبر⁽⁵⁾، وحاول الإمام أن يُعَوِّض

(1) ابن الأثير: الكامل 7/45 أحداث سنة 361 هـ.

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 3/271 [التنوخي: نشوار المحاضرة 2/196 وابن الأثير: الكامل 6/277].

• (في النجوم الزاهرة: أخبار الراضي: وكان آخر خليفة خطب يوم الجمعة)

(3) قبيل انتهاء الحكم العباسي ببغداد، صار قولهم: «قنع فلان بالسكة والخطبة» مثلا يضرب لمن كانت له السيادة الاسمية، وليس له في واقع الأمر شيء. انظر الفخري لابن طباطبا ص 38.

(4) هي الأميرة المصرية شجرة الدر في القرن السابع، ولعرفة المزيد عن الدينار الذي نقش عليه اسمها (وهو موجود بالمتحف البريطاني) انظر مجلة المعهد المصري Bulliten de l'Institut égyptien, series 2, no. 9(1888), p. 114.

(5) أنباط (السكة) تقدمها رقابة النقد التي تخضع للحكام المحليين. وقد سقت مثالا في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية (JRAS) 1886 ص 515. وأول من قرن اسمه في الخطبة باسم الخليفة في بغداد هو عضد الدولة البرهقي.

انظر ابن الأثير الكامل 7/90 أحداث سنة 367. ويتبع أحد البُيُوتيين بقوله:

أساؤنا في وجه كل درهم * وفوق كل منبر لحاطب
انظر: يتيمة الدهر للثعالبي (6/2).

وفي الأقاليم كان يذكر أيضا اسم ولي العهد في الخطبة وذلك قبل التاريخ المذكور أعلاه. ويقول المتنبي في سيف الدولة:

ولم يخل من أسائه عود منبر * ولم يخل دينار ولم يخل درهم

الاضمحلال التدريجي لسلطانه الديوي بمواعظ زائفة⁽¹⁾ وجهها إلى أتباعه الأقوياء الذين لا تصح مقارنة سلطانهم بسلطانه الديني، وبتقليدهم المناصب؛ والحاكم يرى حصوله على السلطة بواسطة الإمام أمراً عظيماً⁽²⁾، لأنّ قداسة الإمام تمنحه المكانة الرفيعة أمام الناس.

والاعتراف بسلطان الحاكم حقيقة مقبولة لا ينازع فيها حتى الخلفاء الذين لا يزالون غالباً يلعبون دور الوسيط في حالة وجود نزاع بين حكام الأقاليم المختلفة⁽³⁾، وهذا الدور مارسه الخليفة باعتباره الرئيس الروحي للإسلام، وبالتدريج يتحول الخليفة إلى حبر من الأحرار. ومثلوا هذا المنصب < الخلافة > يؤكدون بشكل متزايد على السمة الروحية لمنصبهم، وقد انطبع الناس بذلك وهم ميالون دائماً لاعتبار شخص الخليفة مؤيداً بفضل الله وكرمه⁽⁴⁾؛ وانتشر الاعتقاد بأنّ شخص الخليفة دَعَمَ لنظام الكون. وبالرغم من تكرار مقتل الخلفاء ظلّ الاعتقاد بأنّ مقتل الخليفة يتسبّب في اختلال نظام العالم، فتتكسف لذلك الشمس وينحبس المطرُ ويذبلُ النباتُ⁽⁵⁾.

(1) Rosen-Gürgas, Arab. Chrestom, p. 544, v.9) ويبدو أنّ امتيازات الخلفاء ظلت موضع احترام لوقت طويل. وثمة تفصيلات كثيرة بالخصوص في مصر نجدتها في كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 200، وكتاب آثار الأول ص 119-120.

(1) E.g. Recueil Seldj II, P. 174, bottom

(2) انظر الرواية التي ذكرها كريم في كتابه Herrschenden Ideen ص 417 وقد سمى حكام البلاد النائية من الأمراء المسلمين إلى الخلفاء العباسيين في مصر من أجل تثبيت سلطاهم. وثمة رواية ممتعة ذكرها ابن بطوطة في رحلته 364/1.

(3) E.g. in Freytag, Chrestom. Arab. P. 113,11; ZDMG, VIII, P.819

(4) ورد في العيون والحدائق ص 101 أن الناس كانوا يعتقدون منذ فترة مبكرة بالخرافة القائلة بأن الخليفة محصن من الطاعون.

(5) الفخري ص 166. * (هذا وأي بعض الدهماء، ولا يعكس رأي جمهور الأمة، وهو توظيف للنصوص بشكلٍ رديء. وقد جاء في الفخري لابن طباطبا: «حتى إن السلطان هولاكو لما فتح بغداد وأراد قتل الخليفة أبي أحمد عبد الله المستعصم، ألقوا إلى سمعه أنه متى قتل الخليفة اختل نظام العالم واحتجبت الشمس وامتنع القطر والنبات. فاستشعر لذلك ثم سأل بعض العلماء في حقيقة الحال عن ذلك فدكّر

وحتى الحكام الذين كان الخليفة في الحقيقة سجيناً لديهم تعلقوا بهيبته، وكما يقول ابن خلدون: «يدينون بطاعة الخليفة تبركاً»⁽¹⁾، ولذلك ترددوا في مهاجمة قصر الخليفة ببغداد، واعتبروا معاداتهم له شؤماً⁽²⁾، وأن محاربتهم له هي محاربة لله⁽³⁾. وبفضل هذا الجزع الخرافي ظلت سلطة الخليفة قائمة إلى أن قتل هولوكو خان الخليفة العربي في بغداد فتبين أن: «نهر دجلة ببغداد يسير طبيعياً حتى بدون الخليفة» كما قال سعدي الشاعر الفارسي⁽⁴⁾.

وأخذت هذه الأحوال تسود في القرن الثالث، وأصبحت محصورة كلياً في تطور الشؤون السياسية، وأعقب سقوط السلطة زيادة في الاهتمام بالمسائل الدينية، وكان الفقهاء وهم أهل العلم أكثر الناس احتراماً⁽⁵⁾ في بلاط الخليفة المهتدي (255 هـ).

ويستعوض المستظهر (487 - 512 هـ) عن السلطة العليا التي وقعت في أيدي أمراء السلاجقة بدفع الفقيه أبي بكر الشاشي القفال إلى تصنيف كتاب في بيان اختلاف المذاهب الفقهية يسمى «المستظهري»⁽⁶⁾، وكلف الغزالي بأن يعد شرحاً للمسائل التعليمية⁽⁷⁾. وفي سنة (516 هـ) التحق خليفة هذا

ذلك العالم له الحق في هذا، وقال: إن علي بن أبي طالب كان خيراً من هذا الخليفة بإجماع العالم ثم قيل ولم تجر هذه المحذورات، وكذلك الحسين وكذلك أجداد هذا الخليفة قتلوا وجرى عليهم كل مكروه وما احتجبت الشمس ولا امتنع القطر.

- (1) ابن خلدون: المقدمة ص 174 (فصل انقلاب الخلافة إلى الملك).
- (2) Recueil Seldj. II, P. 152,21;236,9
- (3) Ibid, p.247, ult
- (4) Gulistan, VIII, No. 105, ed. Gladwin, P.249
- (5) اليعقوبي: التاريخ 505/2
- (6) * (في تاريخ اليعقوبي: وقدم أهل العلم).
- (7) انظر فهرست دار الكتب المصرية 3/ 224: «حلية العلماء في مذاهب الفقهاء» [تاريخ الأدب العربي، بروكلمان 1/ 489، الذيل 1/ 679].
- (7) JA (1877) , I, p. 42, [ed. Goldziher, Streischrift des Gāzali gegen die Batiniyya-Sekte ((Leiden, 1916)
- * [يريد كتاب فضائح الباطنية للغزالي وهو من تحقيق جولدسيهر]

الخليفة بدروس أبي الفتح الاسفرائيني الفقهية⁽¹⁾.

ولكي نلقي الضوء على تدخل الخليفة في شؤون الحكم عند نهاية القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجريين يكفي أن ندرس النشاط الحكومي للخليفة القادر بالله (381-422 هـ). وقد وقع الاختيار على هذا الخليفة لأنه كما يقال قد قوى الحكومة المركزية وقلل من نفوذ الترك والديلم، وأنه أحيا سلطة الخليفة، وعرف كيف ينال الطاعة والاحترام⁽²⁾، إلا أننا لا نجد لذلك أثراً في أجزاء الدولة المختلفة.

والمؤرخ الذي استشهدنا بكلامه قبل قليل > يعني ابن كثير كما في الهامش < لم يقدم لنا أمثلة على المعايير الحكومية للخليفة الذي امتدحه لنشاطه أكثر من قوله أنه وبخ الشيعة والمعتزلة وأرباب المقالات الأخرى⁽³⁾. وفي مرسوم مكتوب منح جلال الدولة البويهي من قرع الطبول أثناء فريضة الصلاة، وبالرغم من هذا أبطل المرسوم⁽⁴⁾ وأُكره خَلْفُهُ على منح هذا البويهي لقب «ملك الملوك» ولم يأذن الفقهاء بذلك⁽⁵⁾، ومن خالف من الخطباء المؤلف في حُطْبِهِ عَرَضَ نفسه للقصاص⁽⁶⁾، ثم إن الخليفة نفسه صنف كتاباً > في أصول العقيدة < على مذهب أهل السنة⁽⁷⁾.

(1) ZDMG, XLII, p. 64, Al-Muqaffi (350-55) Recueil Seldj, II, 216 «باعتباره تلميذاً لذلك الفقيه النافع».

(2) ابن الأثير: الكامل 7/354.

* (في الكامل: وألقى الله هيبته في قلوب الخلق فأطاعوه أحسن طاعة).

(3) المصدر السابق (أحداث سنة 408 هـ)، 7/299.

(4) المصدر السابق (أحداث سنة 418 هـ)، 7/329.

(5) المصدر السابق، أحداث سنة 429 هـ 8/16.

(6) ابن الأثير: الكامل 7/344.

* (روى ابن الأثير في الموضع المذكور أن القمة قطعت من جامع براءا وسببها أن رجلاً خطب فيهم مدعياً ألوهية علي بن أبي طالب فأقام الخليفة خطيباً غيره فرجه العامة...)

(7) جاء في المصدر السابق 7/354: «صنف كتاباً على مذهب السنة» وقد وصف موضوعه بدقة ابن صلاح كما نقل ذلك السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 412. يقول السيوطي في وصفه: «ذكر فيه فضائل

وإن اتسمت السلطة الحقيقية للبلاط في بغداد بسلطان أقل، إلا أن اهتمام الفقهاء بشريعة الدولة أكبر، وقد رسمت هذه الشريعة بطريقة جميلة سلطات الخليفة في أسلوب قطعي يغلب عليه الطابع النظري في وقت لم يبق من الخلافة إلا شخصية الإمام المثالية فقط.

وفي هذا الوقت صنف الماوردي كتابه الأحكام السلطانية⁽¹⁾، والحق أنه أخذ في اعتباره ظروف زمانه فعقد فصلاً لمسألة موقف الخلافة من خليفة حيل بينه وبين ممارسة حقوقه إذا استبد حكامه بالسلطة وأدار شؤون الدولة بشكل مستقل دون أن يعلن العصيان على الخليفة⁽²⁾.

(7)

يتضح مما سبق أن حكم الأسرة العباسية تميز بتطوير الفقه والاعتناء بالقوانين العامة بروح دينية سواء في زمن ازدهارها أو في فترة انحطاطها حيث ساعدت الظروف المضطربة العناصر أو الجماعات التقيية على التأثير في الآخرين.

-
- الصحابة، وكفار المعتزلة، وناقلتين بخلق القرآن، وكان ذلك الكتاب يقرأ في كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي، وبحضرة الناس»
(1) عرض كريم في كتابه Herrschenden Ideen ص 420 وجهات النظر المختلفة في هذا الموضوع الشرعي. [قارن: بحث هاملتون جب «نظرية الخلافة عند الماوردي» المنشور بكتابه دراسات في الحضارة الإسلامية، ص 151 وما بعدها].
* (ترجم الدكتور إحسان وآخرون كتاب جب، والبحث المذكور موجود به ص 198 نشر دار العلم للملايين 1964).
(2) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 30 طبعة إنجر Enger، ص 19 من طبعة البابي الحلبي، القاهرة 1973 الطبعة الثالثة.

* (عقد الماوردي في الأحكام السلطانية فصلاً ناقش فيه نقص تصرف الخليفة، فقال: وأما نقص التصرف فضربان: حجر وقهر، فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعية، ولا مجاهرة بمشاقة فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدح في صحته ولايته ولكن ينظر في أفعال من استولى على أمره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها لتلايقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة).

وفي أوج ازدهار هذه الأسرة حيث مارس ممثلوها سلطة الحكومة بشكل كلي⁽¹⁾ كان التطور بهذا المفهوم قد قوي بواسطة تأكيد الشخصية الدينية التي اتصف بها الخليفة خلافاً لأسلافه.

ووفقاً لهذه الروح الدينية وقف فقهاء العصر موقف الناصحين والمرشدين للبلاد، وفي المقابل أبدى الحكام طبقاً لتلك النصائح نزعة دينية نحو الشريعة وإدارة شؤون الحكم، فبعث مالك بن أنس رسالة موعظة ونصح إلى هارون الرشيد⁽²⁾ «ويبدو أن هذه الرسالة لا تزال محفوظة في شكل مخطوط بالأسكوريال»⁽³⁾.

ويسأل الخليفة نفسه الفقيه أبا يوسف أشهر تلاميذ أبي خليفة أن يزوده بكتاب عن تنظيم الضرائب وإدارة شؤون الدولة لوضع حد للاستبداد الذي ساد زمن بني أمية؛ وإن لم تستمر دعوة الخليفة طويلاً، إلا أن دراسة كتاب أبي يوسف الذي حاول فيه تنفيذ تلك المهمة تعرفنا بوجهات النظر التي كانت سائدة في الحياة العامة آنذاك بشكل واضح، فينصح أبو يوسف أمير المؤمنين⁽⁴⁾ بقوله: «وأوصيك يا أمير المؤمنين بحفظ ما استحفظك الله ورعاية ما استرعاك الله، وأن لا تنظر في ذلك إلا إليه وله، فإنك إن لا تفعل تتوعر عليك سهولة الهدى، وتعمى في عينيك

(1) يروى عن محمد بن سلام (الجمحي) المعاصر للمنصور قوله: قيل للمنصور: هل بقي من لذات الدنيا شيء لم تنله؟ قال: بقيت خصلة، أن أقعد في مصطبة وحوالي أصحاب الحديث يقول المستعلي: من ذكرت يرحمك الله؟ (عن لفظة المستعلي انظر ديوان لبيد لفنون كريمة ص 28 وإبن بشكوال ص 201، وفهرست الطوسي ص 21).

[انظر السمعاني: أدب الاملاء والاستملاء طبعة فستقنر، ليدن 1952، ومقاله م، فستقنر Das Amt des Mustamli، مجلة الشرق، 4، 1951 ص 27] حول عبارة ابن سلام راجع: تاريخ الخلفاء ص 266 طبعة محيي الدين عبد الحميد. والشئ نفسه قيل إلى حد بعيد عن المأمون: المصدر السابق ص 331.

(2) التديم: الفهرست ص 251 تحقيق رضا تجمد.

• (المقالة السادسة من الفهرست: أخبار مالك).

(3) دربورغ، الأسكوريال 384/1 [طبعة بولاق 1311 هـ تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 1/186 من الطبعة الألمانية، وتوثيق النص مع ذلك غير أكيد. قارن: دائرة المعارف الإسلامية: مالك بن أنس].

(4) أبو يوسف: الخراج ص 5، 6.

وتتعفَى رسومه ويضيق عليك رحبه، وتنكر منه ما تعرف، وتعرف منه ما تنكر، فخاصم نفسك خصومة من يريد الفلج لها لا عليها، فإن الراعي المضجع يضمن ما هلك على يديه... فاحذر أن تضجع رعيك فسيتوفي رهبا حقها منك ويضيعك - بما أضعت - أجرك، وإنما يُدْعَمُ البنيانُ قبل أن ينهدمَ؛ وإنما لك من عملك ما عملت فيمن ولاك الله أمره، عليك ما ضيَّعتَ منه، فلا تنس القيام بأمر من ولاك الله أمره فلست تنسى، ولا تغفل عنهم وعمّا يصلحهم فليس يغفل عنك. ولا يضيِّعُ حظَّك من هذه الدنيا في هذه الأيام والليالي كثرةً تحريك لسانك في نفسك بذكر الله تسيحاً وتهليلاً وتحميداً، والصلاة على رسوله الكريم ﷺ نبي الرِّحمة وإمام الهدى، وإنَّ الله بمنه ورحمته جعل ولاة الأمر خلفاء في أرضه، وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور فيما بينهم، ويبين ما اشتبه من الحقوق عليهم. وإضاءة نور ولاة الأمر إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها بالثبوت والأمر بالبين. وإحياء السنن التي سنّها القوم الصالحون أعظم موقعا، فإنَّ إحياء السنن من الخير الذي يجيا ويموت، وجور الراعي هلاك للرعية، واستعانتته بغير أهل الثقة والخير هلاك للعامة».

بهذا الأسلوب انتصح الخليفة، فتخللت هذه الروح كل كتاب أبي يوسف الذي أخذ فيه على عاتقه مسألة تنظيم جميع مجالات الإدارة العامة للدولة على أساس السنة، ولا يفتأ يكرّر على مسامع الخليفة من حين إلى آخر الحكم الذي أعطاه إياه على أنه تعبير عن كلام الله، فيقول: «هكذا روي لنا عن نبينا ﷺ، وأنا أسأل الله أن يجعلك ممن استنَّ بفعله»⁽¹⁾.

ولم يكن هارون الرشيد الخليفة الوحيد الذي يرى استشارة الفقهاء في نظام الحكم، ولو تجاوزنا إلى زمن انحطاط الخلافة فنسذكر أن المهدي قد سأل

(1) المصدر السابق، ص 82.

أيضاً الخصاصَ الفقيهَ عن رأيٍ يتعلق بأنظمة الحكم⁽¹⁾، والذي جعل له عنواناً مماثلاً هو: كتاب الخراج⁽²⁾.

وهكذا رسم الفقهاء بكلّ دقة الخطّ الذي يجب أن يسير عليه الخلفاء في الحياة العامة من أجل تحكيم السنة، وقد أظهروا تسامحاً فيما يتعلق بحياة الخلفاء الخاصة، كما رأينا في صفحة (90)، وهي حياة لم تكن دائماً منسجمة مع الدور الذي شعر الأئمة بأنهم يقومون به بين جمهور المسلمين. وقد اهتم فقهاء البلاط إلى درجة كبيرة بالجانب الخاص من حياة الخليفة فأظهروا أنفسهم وكأنهم علماء بارعون عند البحث عن المبررات الدينية لتلك الحياة المخالفة للسنة التي يجيهاها الحكام الباحثون عن المتعة.

وأبو يوسف نفسه الذي عرف كيف يتحدث بأسلوب ذلق عن السنة من حيث كونها سبيلَ الهداية الوحيد لأمر المؤمنين، عرف أيضاً كيف يهدئ من رُوع الخليفة ويمكّنه من الاستمتاع بمتعة ما يجرّمها الدينُ. وبمرونة في الجدال يجد هارون الرشيد حُججاً أو أدلّة من الأحكام الشرعية التي يوردها نفسها في كتابه لموعظة الآمين.

وإنه لمن الضروري أن نتطّلع على فصل يتصل بهذا الموضوع في كتاب «الطيوريات» للسلفي (ت 578 هـ) وقد أورد السيوطي هذا الفصل في كتابه «تاريخ الخلفاء»⁽³⁾، و سنجد في هذا الفصل أمثلة توضّح ما ذكّر.

وقد كان للمهدي فقيهٌ يخدم رغباته، وكان هذا الفقيه قادراً على التوفيق بين ملاهي القصر والسنة، فأحب الخليفة أن يسابق بالحمام وهي رياضة منعها

(1) التنديم: الفهرست ص 259 طبعة رضا تجند (المن الثاني من المقالة السادسة)

(2) فلوجل: Die Krone der Lebens beschreibungen, p.85.

(3) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 291. وتلك الروايات قد وردت عن طريق ابن المبارك (ت 181 هـ). وربما كانت هذه القصص قد اختلقها أنصار الحديث لتشويه أبي يوسف فقيه أهل الرأي.

بشدة الفقهاء الملتزمون وقد حرّمت الشريعة اليهودية أيضاً هذا النوع من اللهو، وأعلنت أن كل من ينهك فيه يحرم من الشهادة واليمين. والفقهاء المسلمون مع هذا الرأي⁽¹⁾، وأن سُكَّانَ مدينة سُدُوم الآثمة قد أزالهم الله من على وجه الأرض لسوء أفعالهم ولابتداعهم هذه اللعبة، فمن انغمس فيها «فلن يموت قبل أن يبتلى بالفقر»⁽²⁾.

ولما لم يكن الخليفة راغباً في مخالفة الشريعة عرّف أحد العلماء ويُدعى «غياث» كيف يزيل شك الخليفة بتطويع الشريعة لسلوكه في الحياة، فاختلق هذا الرجل ذات يوم الحديث القائل: «لا سبق إلا في حافز»⁽³⁾، أو خوف، أو جناح» فسبقت هذه العبارة لجعل الرياضة المحرمة التي يمارسها الخليفة من اللهو المباح الذي أجازته الشريعة، وقد أقحم الرجل الصالح لفظه «جناح»⁽⁴⁾ في الحديث من أجل تهديته خاطر أمير المؤمنين المتأثر بالسنة، فقال بهذا التزوير عطاء الخليفة⁽⁵⁾؛ ويروى أن الخليفة انزعج في نهاية المطاف من هذا الرجل فأمر بقتل الحمام الذي بحوزته لأنه كان سبباً للكذب في حديث الرسول.

ومع ذلك تظهر تلك الحكاية القدرة الفقهية لفقهاء البلاط على التعامل مع مسائل الحديث.

وكان على الفقهاء الذين يرغبون في التوفيق بين النظر والتطبيق في الحياة أن يلجأوا إلى مثل هذه الحيل، فأصبحت هذه النظرة إحدى العوامل الرئيسة في

(1) والصحيح باعتبار الظروف القائمة آنذاك هو أن تحريم شهادة اللاعبيين أولئك قد قيد في القرن الثالث الهجري بالحالات التي تكون فيها الرياضة هاجساً يمنع من أداء الصلوات والواجبات الدينية الأخرى. انظر أدب القاضي للخصاص ورقة 87 ب (مخطوط).

(2) جاء في حياة الحيوان الكبرى للدميري 1/324 نسبة هذه القصة إلى هارون الرشيد والفقير أبي البخري.

(3) وقد بلغ الأمر بأحد ولاة مصر (منتصف القرن الثالث) أبو خالد يزيد بن عبد الله وكان من المشتغلين بمحاربة البدعة أن يوقف سباق الخيل ويبيع كل الجياد المخصصة لذلك. انظر النجوم الزاهرة لأبي المحاسن 1/761.

(4) وقد جاء في سنن أبي داود: «كتاب الجهاد، باب في السبق»: «لا سبق إلا في خوف أو في حافر أو نصل» وكذا جاء في سنن الترمذي «كتاب الجهاد، باب ما جاء في الرهان».

(5) انظر قطب الدين: تاريخ مكة ص 98.

تاريخ نمو الحديث؛ ولم يكن التسابق بالحمام موجوداً فقط في بلاط الخليفة، ولكنه كان منتشرًا بشكلٍ كبيرٍ في بلاد العراق⁽¹⁾ في القرنين الثالث والرابع، باستثناء عصور الانحطاط عندما فقدَ حكام الإمبراطورية الإسلامية المستبدون سلطاتهم الدينيوي وتحوّلوا إلى رجعية دينية تعمل على تنفيذ نزوات الفقهاء مما دفع بالمقتدي (467-468 هـ) إلى تخريب أبراج الحمام وتحريم اللعب بها⁽²⁾.

فمن ظهور الأسرة العباسية إذن هو زمن ترسيخ السنّة باعتبارها علمًا ومقياسًا تقوم عليه الحياة بشكلٍ رسمي. وفي زمن بني أميّة عاش العلماء من أهل المدينة ومن سلك مسلكهم في عزلة، ومن ركنهم الكتيب أخذوا ينظرون إلى ذلك العالم الشّرير بترقب ولكن في شيء من الأسى والعجز، في حين أخذوا يظهرون في العصر العباسي بكفاءة، فصار لهم نفوذٌ رسميٌ وأخذ علمهم نفسه يزدهر، وحسبك معاملة الأمويين لهؤلاء الرجال «انظر ص 55»، وكم يختلف ذلك عن المكانة التي حظوا بها تحت حكم هارون الرشيد، ويكفي أن نذكر الشرف العظيم الذي غمر به هذا الخليفةُ عالمَ المدينة مالكَ بن أنس⁽³⁾ بالرغم من أنه لم يكن تابعًا بحق للأسرة الحاكمة⁽⁴⁾.

ويختلف الموقفُ جدًّا من جهة الحكم أو الإدارة نحو العناصر الدينية حيث لم يكن هنالك إحساس بتأثيرها في الحياة العامة في العهد الأموي إلّا قليلا، بينما يكتب هارون الرشيد موصياً عاملاً على خراسان، هرثمة، فيأمره بتقوى الله وطاعته، وأن يجعل كتابَ الله إماماً في جميع ما هو بسبيله، فيحلّ

(1) المسعودي. مروج الذهب 8/ 85

* (لا شيء يتعلق بالموضوع في المكان المشار إليه من طبعة دي مينار التي أحال إليها)

(2) ابن الأثير: الكامل 8/ 121.

(3) العيون والحداثق ص 298. قارن بدراسة Dugat «تاريخ الفلاسفة والفقهاء المسلمين» ص 265 [وتظهر

القصة مع ذلك لونا خرافيا إلى حد ما. قارن بـ دائرة المعارف الإسلامية مادة (مالك بن أنس)].

(4) هنالك ملاحظة حول هذا في تاريخ الطبري القسم الثالث ص 200 طبعة دي خوته.

حلاله و يحرم حرامه، ويقف عند متشابهه، ويسأل عنه أولي الفقه في دين الله وأولي العلم بكتاب الله⁽¹⁾.

ومنذ ذلك الوقت أصبحت نصائح هؤلاء الفقهاء هي الحاسمة دائماً، وكان قتل المتوكل بناء على فتوى قدمها الفقهاء لابنه وخليفته المنتصر⁽²⁾.

وقد وجد الفقهاء في العصر العباسي وسطاً مهيئاً لتطبيق السنة عملياً في الوقت الذي تفهقرت فيه تحت حكم بني أمية ولم تكن إلى حد ما معروفة جيداً.

ففي العراق مثلاً أظهر شعبة (ت 160 هـ) السنة في الحياة العملية⁽³⁾، وطريقته في إيجاد السنة الصحيحة يمكن ملاحظتها في استشارته مؤذناً تقيّاً من أجل الحصول على صيغة صحيحة للأذان، فأخبره هذا بأنه سمعه من مؤذن آخر تقيٍّ - واسمها هذين معروفان - وأن هذا الأخير سمعه من ابن عمر⁽⁴⁾؛ وكان النضر بن شميل (ت 204 هـ) أول من أظهر السنة في مرو وخراسان⁽⁵⁾، وبالمثل أظهر الدارمي السمرقندي (ت 255 هـ) السنة في مسقط رأسه ونشرها وذبت عنها وقمع من خالفها، ولم يكن هذا الفعل ممكناً إلا بسبب الروح الدينية التي بثها العباسيون وأيدوها داخل المجتمع.

ومن هذا يمكن أن نرى سوء الحال الذي آلت إليه السنة في الفترة التي سبقت العباسيين، وكم كانت متأخرة قبل ظهور ما يُعرف بالفقه الإسلامي، والذي أصبح في الحقيقة القاعدة الفعلية للحياة العامة في المجتمع الإسلامي،

(1) المصدر السابق، ص 717، والعيون والحدائق ص 314.

(2) العيون والحدائق ص 561.

(3) النوري: تهذيب الأسماء واللغات 1/ 245.

* (قال الشافعي: لولا شعبة ما عُرف الحديث بالعراق).

(4) سنن أبي داود «كتاب الصلاة، باب في الإقامة»، ومنن النسائي «كتاب الأذان، باب كيف الإقامة».

(5) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 235 وعن الأندلسي قارن بأول ترجمة في الطبقة التاسعة.

* (في الترجمة الأولى من الطبقة التاسعة من طبقات الحفاظ للسيوطي: عبد الملك بن حبيب القتيبي الكبير عالم الأندلس... وهو أول من أظهر الحديث بالأندلس).

حتى إن أحكام الزواج كانت تعقد في سجستان في القرن الثالث الهجري بشكل مخالف للسنة إلى أن نجح القاضي أبو سعيد الأصبخري (ت 328 هـ) في عقدها وفقاً لأحكام السنة⁽¹⁾.

وكان من الطبيعي أن يصحّب الاعتراف العامّ بالسنة والحثّ على اتباعها في الحياة الخاصة وفي شؤون الحكم تطوّراً في دراسة الحديث النبويّ بصورة أكثر تحرراً مما كانت عليه تحت الحكم الأموي، حيث كانت هذه الدراسة آنذاك في حالة خمود، ولم يكن الوقوف عليها في الحياة اليومية أمراً سهلاً، كما لم يبدأ البحث عن الحلال والحرام في العبادات والأوامر الشرعية بدرجة كبيرة إلا بعد ذلك. وكان هنالك سعيّ لتقديم وثائق ممهورة بتوقيع النبيّ تتعلق بالحياة الاجتماعية والدينية ولم يكن هذا ليحدث قبل ذلك بهذا المستوى، وإذا علمنا أن مالك بن أنس في منتصف القرن الثاني لم يرو إلا ستائة حديث نبوي تتصل بالحياة الشرعية⁽²⁾ أدركنا كم كان هذا الأمر ضئيلاً تحت حكم الأمويين؛ ويبدو أنّ أنشطة حزب الأتقياء أو الصالحين كانت منصبّة بشكل رئيسي على غرس التعاليم الأخلاقية وأمور الزهد⁽³⁾ وروايتها، وعلى تلك الأقوال المرتبطة بالموقف السياسي الذي يتفق مع مذهبهم ورغبتهم في القضاء بسرعة على الأوساط الكافرة الموجودة وقتئذ. كما يظهر أن دائرة انتشار الأحاديث التي من هذا الضرب بين الناس كانت أوسع من دائرة انتشار أحاديث

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان 2/ 74-75 تحقيق إحسان عباس.

• (في وفيات الأعيان: «استقضاء المقتدر على سجستان فسار إليها نظر في مناكحاتهم فوجد معظمها على غير اعتبار الولي، فأنكرها وأبطلها عن آخرها». وقوله على غير اعتبار الولي لا يعني أنّ أهل سجستان يجهلون مناكحاتهم على خلاف السنة، وإنما المراد أنهم لا يعتبرون الولي شرطاً لصحة النكاح، وهي مسألة خلافية بين المالكية والشافعية والحنابلة وبين الحنفية)

(2) [قارن به سياتي ذكره في الفصل الثامن من هذا الكتاب وعنوانه «مصنغات الحديث» عن موطأ مالك بن أنس].

(3) التمس الحجاج محدثاً من المسجد ليسمر معه ويحدثه. المسعودي: مروج الذهب 5 / 312 (طبعة دي

مينار) أخبار الحجاج: الحجاج يلتمس محدثاً يؤنسه.

الأحكام الفقهية بينهم.

وما يصح من قولٍ على إقليمٍ من الأقاليم الإسلامية يصحُّ على كل البلاد الأخرى من الإمبراطورية المترامية الأطراف.

ومن بين المسلمين الذين هاجروا إلى مصر وحدهم انتشرت تلك الروايات في القرن الأول وانتقلت بصورة شفوية في شكل أحاديث كما عرفت باسم الملاحم والفتن⁽¹⁾. وهذا تشبه تقويماتنا لمئات السنين وكبنا الشعبية نحن معشر الغرب.

وكان المصريون مهتمين فقط بهذه الأحاديث حتى وجَّههم يزيد بن أبي حبيب وهو ابن أسير نوبي للاشتغال بالحلال والحرام والفقه⁽²⁾.

(8)

أخذت الدراسات الفقهية التي نشأت في العصر العباسي تتطور بحرية، أو على الأقل لم تقابل بعدم الاكتراث، كما أخذت تلك اللبنيات التي وضعها فقهاء القرن الأول المضطهدون أثناء انعزالهم تنمو في اطرادٍ قويٍّ لتكون صرح علم الفقه الإسلامي.

وكان هذا العمل نتيجة جهود وحماس القرن الثاني والثالث التي أريد لها أن تؤتي أكلها في قرنٍ ونصف، بينما استغرق الرومان مثلاً قرناً عديدةً في ذلك، وهذا

(1) تعني كلمة «ملحمة» أيضاً القضاء والقدر والأحكام الإلهية الغامضة. ويعزى إلى ابن الحنفية قوله: «وأنا ما ذكرت من مصيبتنا بحسين فإن ذلك كان في الذكر الحكيم، وهي ملحمة كُتبت عليه وكرامة أهداها الله له». الطبري: التاريخ 607/2.

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/308 «أحداث سنة 128» شرح النووي على مسلم ص 131.
* (يزيد بن أبي حبيب، أبو رجاء الأزدي مولاهم. عن ابن هبة: كان أسود نوبياً ولد سنة ثلاث وخمسين. وقال سعيد بن يونس: كان مفتي أهل مصر وكان حلياً عاقلاً وهو أول من أظهر العلم بمصر والمسائل والحلال والحرام، وقبل ذلك كان يحدون في الترغيب والملاحم والفتن. مات سنة ثمان وعشرين ومائة. عن تذكرة الحفاظ للذهبي 1/129-130 بصرف).

أمرٌ جديرٌ بالإعجاب. والخليفةُ نفسه كان يرغب في معرفة ما هو صحيح في الحياة حسب الدين، ولم يتهاون فقهاءُ الجيل اللاحق في تقديم المادة اللازمة.

وعند الحكم على هذا النشاط بصورة صحيحة يجب أن نتذكرَ عاملاً مهماً، وهو أن المادةَ الأولية التي أعدها فقهاءُ الأجيال السابقة لم تكن تكفي لبناء نظام الفقه الإسلامي حيث لم تكن هنالك قاعدةٌ ثابتةٌ لمعظم مسائل الفقه الأساسية حتى داخل إقليم بذاته من الأقاليم الإسلامية؛ وأنَّ جيلَ التابعين لم يكن مُتَيَقِّناً حتى من الأحكام التي وردت في القرآن بالرغم من أنه ليس هنالك أيُّ شكٍّ في أن عمود الدين هذا لم يكن شيئاً محسوساً.

وقد سأل عبد الله بن أبي هريرة عبد الله بن عمر عن السمك الذي يلفظه البحر، أيُّلُ أكله؟ فكان ابن عمر يظن عدم جواز ذلك، ثم سأل بعد حين عن القرآن فجيء به إليه فوجد فيه آية (المائدة 95) تخالف ما أفتى به ابن أبي هريرة⁽¹⁾.

ويمكنُ أن نتصوّرَ مقدارَ الشكِّ الذي يلفُ المسائلَ والأُمورَ التي لم يفصل فيها القرآن. وفي ذلك الزمان كان الناس يجهلون حتى أغلب أحكام الأطعمة ومن هذا القبيل تلك المعلومات المتناقضة التي سيقَت لبيان حكم أكل لحوم الخيل، وهل يجوز ذلك أم لا⁽²⁾؟.

وهنالك شكوكٌ مماثلة تسود مسائل الفقه مثل: أحكام الميراث، وكل المجالات الشرعية الأخرى. والافتراض الوحيد الذي يمكن أن يفسّر هذا الشكَّ والتذبذبَ الموجودَ في أغلب مسائل الحياة اليومية هو أن معظم المسائل الرئيسة في الحياة الشرعية لم تكن خاضعة لحكمٍ معياريٍّ.

(1) الموطأ «كتاب الصيد، باب ما جاء في صيد البحر».

* (ابن أبي هريرة هو عبد الرحمن وليس عبد الله كما قال جولدنسيهر)

(2) أبو داود «كتاب الأطعمة، باب أكل لحوم الخيل». * (انظر تعليقنا على ذلك في موضعه).

وَدُونَ هذا الافتراض يصعب فهم الكيفية التي تمكنت بها الأحكام المختلفة في المسائل الشرعية والفقهية من الانبعاث في شكل مذاهب متعددة في القرن الثاني للهجرة.

وفي داخل المذهب الواحد استطاع فقهاؤه الذين هم على الشاكلة نفسها تطبيق تلك الأحكام المختلفة باعتبار أنها ذات معنى متكافئ لا أكثر، حتى إنهم أعلنوا أن اختلافهم رحمة بالأمة⁽¹⁾؛ ويقال إن عمر بن عبد العزيز الذي تُعزى إليه عادة المراسيم الدينية قد تجنّب أن يُلزم الجماعة بإتباع قاعدة عامة، وقد بعث مرسوماً إلى الأمصار يُلزمها بإتباع تعاليم فقهاؤها⁽²⁾. وقد سلك الفقهاء المسلمون في سبيل تكوين الفقه الإسلامي طريقتين مختلفتين:

1- يمكن القول بأن الطريقة التي أتبعها أصحاب الرأي⁽³⁾ هي الأكثر

(1) جولدسيهر: الظاهرية ص 94 وما يليها. وأضف إلى الشواهد المذكورة هناك ما جاء في كتاب تاريخ مكة لقطب الدين ص 210. وهذا المبدأ نفسه امتد إلى اختلافات عقدية. انظر الطبري: التاريخ 2/ 19 طبعة دي خويه. (وهو منسوب إلى معاوية).

• (الاختلاف الذي يراه العلماء رحمة بالأمة هو اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد الذي يدعو إلى الفرقة. ويكون الاختلاف الذي هو رحمة عندما تستوي الأدلة فذلك لا رحمة فيه. وأما الحديث الذي يسوقه بعضهم في الاحتجاج بالاختلاف وهو «اختلاف أمتي رحمة» فلا أصل له. كما ذكر ذلك علماء نقد الحديث. ونسبته إلى معاوية باطنة، والذي في الطبري غير ذلك وكل ما جاء فيه أنه: «كان يؤتى - أي معاوية - فيقال له: إن فلانا يرى رأي الشيعة وإن فلانا يرى رأي الخوارج وكان يقول: قضى الله ألا تزالون مختلفين...» ولا يفهم من قوله ذلك مدحه للاختلاف).

(2) الدارمي: السنن «باب اختلاف الفقهاء».

• (جاء في الدرامي: عن حميد قال: قلت لعمر بن عبد العزيز: لو جمعت الناس على شيء، فقال: ما يسرنى أنهم لم يختلفوا. قال: ثم كتب إلى الأفاق والأمصار ليقتضي كل قوم بما اجتمع عليه فقهاؤهم. انتهى. ولم يشأ عمر بن عبد العزيز أن يحملهم على كتاب عمارة أن يكون الحق خلافه، فأحجم عن ذلك تورعاً ومثل ذلك ما رواه أبو نعيم في الحلية من أن الرشيد أراد أن يجعل الناس على ما جاء في الموطأ فأجابته مالك رضي الله عنه: «لا تفعل يا أمير المؤمنين فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان، وكل مصيب».

(3) لمعرفة مصادر أكثر تفصيلاً انظر كتابنا (الظاهرية) ص 5 وما بعدها.

صِحَّةً، والأكثرُ طبيعةً وذلك لأن الأحاديثَ التي جُمِلت من القرنِ الأوَّلِ الهجريِّ والتي تتضمَّنُ القواعدَ الفقهيةَ لم تكن كافيةً لتنظيم كلِّ الأحوال، وكان يجبُ أن تستوعبَ هذه المادَّةُ القليلةُ كلَّ مظاهرِ الفقه. ولما كان اجتنابُ اللجوءِ إلى الأكاذيبِ والأحاديثِ الموضوعية لسد الفراغِ في الأدلة الشرعية هو المراد وجبت دراسةُ المادَّةِ المتوقِّرةِ بامعانٍ وتأملٍ بطريقةٍ منهجيةٍ، وهي الاستنباطُ الشرعيُّ وهو منهجٌ قد أخذ في الظهور وقتئذٍ. وعلى هذا العامل الاستنباطيِّ، وهو عاملٌ قويٌّ، مُبَدِّعٌ نظامَ فقهيٍّ، يُعَدُّ الاعتمادُ فيه على جهودِ الفقهاءِ العقليةِ، لا على الأحاديثِ من جوانبه الإيجابية.

والقواعدُ الفقهيةُ جاءت في الغالب من القانون الروماني الذي بسط نفوذه بشكلٍ غير مقصودٍ على الشعوبِ الإسلامية بهذه الطريقة من الخضوع الإراديِّ.

ونقاطُ الاتصالِ والاقترابِ الإجماعي التي برهن كريمر على أنها من الأسباب التي أدخلت قضايا العقيدة ومسائل المسيحية الشرقية إلى الحياة العقلية الإسلامية⁽¹⁾ تفسر أيضا تسربَ المذاهبِ الفقهيةِ البيزنطيةِ ومناهجها⁽²⁾.

واستعارةُ هذه المذاهبِ والقواعدِ الفقهيةِ التي تعلمها المسلمون من رجالات القانون الموجودين بالبلاد المفتوحة مسألةٌ مؤكَّدةٌ في الغالب⁽³⁾.

كما استعيرت أيضا المبادئ الفقهية العامة، وحسبنا أن نتذكر المبدأ العظيم:

"affirmanti incumbit onus probandi"

(1) كريمر، تاريخ الشرق الثقافي ص 2 - 8.

(2) لقد تعاملت بأكثر عمق مع هذا الموضوع في مقالتي المنشورة بالجزيرة (بودابست 1884، محاضر أكاديمية العلوم المجرية) تحت عنوان: «حول بدايات علم الفقه الإسلامي» وأمل أن أقدم ترجمة جديدة لتلك المقالة في حلقةٍ أخرى من الدراسات الحاضرة. [هذا الأمل لم يتحقق].

(3) انظر مقدمة طبعة Enger للاحكام السلطانية للهاوردي ص 16. ودوزي: De Contractu do ut des, pp.17,148 وكريمر في تاريخ الشرق الثقافي، الجزء الأول الفصل التاسع. وخير مثال على ذلك ما جاء في

بحث: Henri Hugues «مصادر التشريع الإسلامي».

«البينة على من ادعى» واليمين على المدعى عليه⁽¹⁾، وأن طرق الاستدلال المختلفة استعارها الفقهاء المسلمون مباشرة من تلك المصادر وهو أمرٌ محتملٌ على الأقل. ولكن الحقيقة الأكثر قطعاً هي أن الموقف تجاه المصادر الفقهية وطرائق الاستنباط الفقهي قد أخذ من ذلك المصدر الأجنبي؛ والمبدأ القائل بأن: "consuetudo aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritas" «العادة عرفٌ محكمٌ» قد دخل حرفياً في نظام الفقهاء المسلمين؛ «وحق الرأي» الذي ظهر للوجود ليس إلا ترجمةً عربيةً لعبارة: "opinio prudentium" «فقه الرأي»، وأن الرأي المسموح به للفقهاء فيما يتعلق بالأحكام المدنية "interpretatio juris civilis" لم يتطور بمعزل أو منأى عن تأثير الفقه الروماني. ومن المستحيل أن نناقش هنا وبتفصيل أكبر هذه القضية المهمة من التاريخ الثقافي، فإن ذلك يقتضي بحثاً بذاته.

ولكن هذا القدر الكبير يمكن أن يُرى من الملاحظات السابقة، وأن الفقهاء المسلمين ببلاد الشام وبلاد ما بين النهرين الذين شرعوا في إعداد نظام تشريعي إسلامي في النصف الأول من القرن الثاني لم يقدموا نتاجاً يتجاوز العبقرية العربية كما يظن رينان. ويُعدُّ الفقه نتاجاً ضئيلاً من نتاج الروح العربية شأنه في ذلك شأن علم النحو وعلم الكلام وقد أدرك المسلمون في العهود الأولى المبكرة أن الفقه مهم إلى حدٍّ ما.

وثمة قول ينسب لعروة بن الزبير له طابع مميز هو حجة على إدانة <الرأي> والنفور منه، جاء فيه «ما زال أمرُ بني إسرائيل معتدلاً ليس فيه شيء

(1) «البينة على من ادعى واليمين على المدعى عليه». البخاري «كتاب الرهن»، باب إذا اختلف انراهن والمرتهن، كتاب الشهادات، باب سؤال الحاكم المدعى عليه، وباب اليمين على المدعى عليه. والترمذي «أبواب الحكام»، باب ما جاء في البينة على المدعى. ويبدو أن المبدأ الأخير كان سائداً بين العرب منذ عهد قديم، وقد ورد في الأغاني 99 / 8 (ذكر الشياخ ونسبه) الطريقة التي يتم بها.

حتى نشأ فيهم المولودون أبناء سبأيا الأمم أبناء النساء التي سببت بنو إسرائيل من غيرهم فقالوا فيهم بالرأي فأصلوهم»⁽¹⁾ والنفور من أسلوب التشريع غير العربي الذي أنشأه الموالي غالباً كما جاء في القول السابق فيه شيء من التمويه وإن لم يكن مستوراً.

ونجد أن رواد هذا المذهب وكبار أعلامه من أصل أجنبي غير عربي، وأن أشهر رجل بينهم وهو أبو حنيفة كان من جنس فارسي⁽²⁾، وكان هؤلاء هم صنّاع ما يعتبره رينان نتاجاً فطرياً للروح العربية، أو ما حسبته أحد الكتاب الفرنسيين الأوائل نتاجاً للصحراء⁽³⁾.

2 - ترتبط هذه الطريقة المستقلة في بناء نظام فقهي إسلامي عادةً باسم الإمام أبي حنيفة (ت 150 هـ) غير أنه لم يكن مؤسسها الأوّل كما برهنا على ذلك في موضع آخر⁽⁴⁾، ولكنه شيخ المدرسة التي بلغت فيها هذه الطريقة ذروتها.

وَرَدَّ الْفِعْلِ ضِدَّ نِظَامِ الرَّأْيِ الصَّحِيحِ ظَهَرَ أَيْضًا بَيْنَ أَقْرَبِ تَلَامِيذِهِ، فَأَبُو يَوْسُفٍ يَلْجَأُ إِلَى الْأَحَادِيثِ فِي مَوَاجَهَةِ الْأَرَاءِ الَّتِي بَنِيَتْ عَلَى قِيَاسٍ غَيْرِ مُسْتَمَدٍّ مِنْهَا، فَيُخَالِفُ سَيِّخَهُ فِي الْإِفْتِنَانِ بِالْحَدِيثِ⁽⁵⁾، وَيُبْحَثُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِي التَّلْمِيذُ الشَّهِيرُ الْآخِرُ لِأَبِي حَنِيفَةَ عَنْ أَسْسِ حَدِيثِيَّةٍ لِمَذَاهِبِ الْفُقَهَةِ وَذَلِكَ فِي الْمَدِينَةِ

(1) الدارمي: السنن «باب التورع عن الجواب فيها ليس فيه كتاب ولا سنة» وابن ماجه: السنن «المقدمة، باب اجتناب الرأي والقياس». [انظر أيضا تاريخ بغداد للخطيب 13/ 394-395].

* (انظر تعليقنا على هذا الأثر).

(2) انظر: Literatargesch. Der Shī'a (تاريخ أدب الشيعة) ص 69.

(3) Michaud et Poujoulat, Correspondance d'orient, 1830-31, (Brussels, 1841), III, p. 183

(4) انظر كتابنا (الظاهرية) ص 13.

(5) أبو يوسف: الخراج ص 75 (فصل فيما يخرج من البحر)

* (جاء في الموضوع المذكور من الخراج: «وسألت يا أمير المؤمنين عما يخرج من البحر من حلية وعنبر.. وقد كان أبو حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما الله يقولان: ليس في شيء من ذلك شيء لأنه بمنزلة السمك، أما أنا فإني أرى في ذلك الخمس وأربعة أخماس لمن أخرجه لانا قد روينا فيه حديثاً عن عمر، ووافقه عليه عبد الله بن عباس، فاتبعنا الأثر ولم نر خلافاً»).

عند قدمي مالك بن أنس، ويحاول في مصنفٍ خاصٍّ⁽¹⁾ أن يقدم المادةَ الحديثيةَ التي بُنيَ عليها مذهبُ أبي حنيفة، وهو يمثل الجناحَ الأيمنَ للقاتلين بالرأي.

وهذا الاتجاهُ قد تمثلَ بوضوحٍ أكثرَ عندَ المدرسةِ المناوئةِ للرأيِ التي سمِّيَ أتباعُها أنفسهم بأصحابِ الحديث، وهي مدرسةٌ أصغرُ من مدرسةِ الرأي وقد نشأت في مواجهةِ الطرقِ الأخرى؛ وقد رغب أتباعُها في ردِّ الشريعةِ كُلِّها إلى مصدرٍ واحدٍ وهو النبي ﷺ، أي إلى الحديث؛ وقلنا إنَّ المنهجَ الذي سلكه هؤلاء كان أقلَّ نزاهةً من المنهجِ الذي سلكه أولئك، لذلك يمكننا أن نتصوَّرَ بيسرٍ، بسببِ قلةِ عددِ الأحاديثِ المتوفرةِ عندَ بدايةِ تكونِ الفقه، أنَّ الأحاديثَ التي يفترض أن تكونَ مصدراً للمذهبِ خاصٍ يجب أن تكونَ موضوعاً أو مُهيأةً لذلك. والرأي من حيث كونه حكماً مستقلاً يجب أن يُرْفَضَ مهما كلفَ الأمرُ حتى إنَّ الأحاديثَ الضعيفةَ يُعتَقَدُ أنها أفضلُ منه بكثيرٍ.

وكان هذا بطبيعة الحال وببساطةٍ معركةً لفظيةً، ومن أجل ذلك قدَّم أنصارُ الحديثِ الفقهَ نفسه الذي أسسه أنصارُ الرأي على أساسِ الاستنباطِ الحرِّ ولكن على أساسِ الحديث، إذ تجب على أية حال حماية المبدأ ولو استدعى تحقيق ذلك اختلاف الموضوعات. والمصادر الوحيدة المقبولة هي تلك التي بُنيَتْ على: حدثنا وأخبرنا، وغيرها مردود كما قال أحمد بن حنبل⁽²⁾.

ومن هذه الدوائر جاءت أحكامٌ كثيرةٌ تحطُّ من قدرِ أبي حنيفة⁽³⁾، وقد

(1) انظر كتاب الآثار مخطوط، بمكتبة ولي العهد، القاهرة، فهرست 3 ص 2. تاريخ الأدب العربي 1/ 179

لبروكلمان من الطبعة الألمانية و 3/ 254 من الطبعة العربية، والذيل ص 231.

* (طبع كتاب الآثار للشيباني بحيدر آباد الدكن سنة 1385 هـ بعناية الشيخ أبو الوفاء الأفغاني، وأعدت دار الكتب العلمية بيروت طبعه على الطبعة السابقة سنة 1993)

(2) ابن بشكوال: الصلة ص 252 تحقيق كوديرا. * (جاء في الصلة: قال أحمد: ما الناس إلا من قال حدثنا وأخبرنا)

(3) وأكبر قدر من هذه الأحكام موجود في كتاب (مختلف الحديث) لابن قتيبة ص 51-52.

* (تصحيح وضبط محمد زهري النجار، القاهرة، 1966، مكتبة الكليات الأزهرية)

فندت الأجيال اللاحقة هذه الأحكام عندما تقلص الفرق بين الحديث والرأي فصارا أمراً واحداً ذا أهمية نظرية.

وبما أنه ليس هنالك تطبيق ثابت لمعظم المسائل الفقهية فمن المحتم أن الأحاديث المتناقضة التي تدور حول معنى واحد قد اختلقت حسب آراء الفقهاء المختلفين من الجماعات المختلفة، أو أن الأحاديث المختلفة قد انتقيت من مادة أقدم للتداول.

وعليه فقد جاءت هذه الأحاديث لدعم الآراء الخاصة أو لدعم عُرْفٍ معتادٍ عند جماعة بعينها حيث يجب أن تكون الأحاديث غالباً لتبرير العادات الموجودة فقط، كما لم يهتم أصحاب الحديث آنذاك كثيراً بصحة الحكم المستدل به وبعدالة رواته، ثم إن التحقق الصارم من رواة الأسانيد لم يتطور إلا فيما بعد عندما بدأ الحديث وكأنه دعامَةٌ ملائمة لكل أنواع النزعات الدينية والاجتماعية التي استنكرها الفقهاء المحافظون وذلك نتيجةً للسهولة التي اختلقت بها الأحاديث، كما أن شكل الحديث لم يزعجهم كذلك كثيراً.

والأقوال التي ظهرت تشبه أحاديث الزهري التي سبق ذكرها، ورؤيت على أنها أحاديث نبوية يمكن اعتبارها أدلة مقبولة من جهتهم.

وأنصار الرأي في العراق⁽¹⁾ هم وحدهم الذين طبقوا معايير أكثر صرامة للتحقق من أصل الحديث وشكل روايته، لأنهم كانوا قادرين على إيجاد طريقهم من خلال قضايا الفقه حتى من غير استعمال الحديث المروي بشكل مباشر.

(1) ويمكن رؤية ذلك من خلال الحقائق المثيرة التي ساقها الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية ص 262 لهذا الخصوص، ويلاحظ أن البخاري لا ينكر على الزهري طريقته في عرض الحديث كما شافه بذلك الترمذي (كتاب الزكاة، باب ما جاء إذا أدت الزكاة فقد قضيت ما عليك).

• (لم يأت في كلام البخاري للترمذي ذكر الزهري وهذا تليس واضح. يقول الترمذي: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: «قال بعض أهل العلم فقه هذا الحديث: القراءة على العالم والعرض عليه جائز مثل السماع»).

وأما أتباع الفريق الآخر الذي لم يكن قادراً على السير دون حديث فقد
 أكرهوا على تصيّد أيّ نصّ يمكن استعماله برهاناً على آرائهم.
 ويمكن بذلك أن تتصوّر إلى أي مدى ازدهرت الأحاديث الموضوعية في
 تلك الأوساط.

(9)

أصبح مذهب أصحاب الحديث مُسَلِّمةً دينيةً عند الجمهور المسلمين،
 وقد نجم ذلك عن افتراض أنه ليس هنالك شيءٌ أكثر حجّةً في ذاته مما جاء في
 الكتاب أو مما روي عن المشرّع الكبير وهو النبيّ، لذلك كان على أصحاب
 الرأْي أن يكتفوا بأنفسهم مع هذا المقتضى.

ولما كانوا غير راغبين في التضحية بمذاهبهم التي توصلوا إليها من خلال
 التأمل والنظر دُفِعوا إلى طريق الاحتيال، فرأوا ضرورةً تأييد المذاهب الوضعية
 التي يُعلِّمونها في مدارسهم بالأحاديث - وقد فتح هذا باباً أقلّ نزاهةً - أو أنّ
 الأحاديث الموجودة يجب أن تكون مُفسّرةً ومطابقةً لمذهبهم أو منسجمةً معه؛
 وكان من جرّاء ذلك تلك الآثار البصريّة والكوفيّة التي نبذها أصحاب
 الحديث⁽¹⁾، ولذلك احتلّ الحديث في مدارس الرأْي المتأخّرة «بما فيها تلك التي
 تحمل اسم أبي حنيفة» من ناحية شكلية، المكانة نفسها التي تبوّأها في المدارس
 الأخرى، واستمر مع ذلك الانتفاع بالأحاديث في العراق - حيث هيمنت
 مدارس الرأْي وتسمّت باسمه - لبيان تلك الشخصية الماهرة التي كانت

(1) قارن بما جاء في شرح الزرقاني للموطأ 7/2 (ابن عبد البر)، وص 12: آثار بصرية كوفية. الشافعي:

الرسالة ص 34: «وروي النصريون».

ه (جاء في الموضع الأول من شرح الزرقاني المشي أمام الجنازة: قال ابن عبد البر: هذه أحاديث كوفية
 لا تقوم بأسانيدها حجة).

نموذجاً لفقّه هذه المدرسة في فترة أتاح فيها مؤسسوها نفوذاً أكبر للاستنباط الحر. وقد وُضعت المدرسة العراقية بهذا الاعتبار في مواجهة المدرسة الحجازية - الأكثر وفاءً لأحاديث أهل المدينة - التي أظهرت موهبةً قليلةً في التأويل. ولذلك كانت المدرسة العراقية أقلّ شدةً في تعاملها مع العادات⁽¹⁾.

وتسمية مدرسة أصحاب الحديث بالمدرسة الحجازية فيها شيءٌ من التسامح أو التجاوز.

ولم تكن المدينة خاليةً من أصحاب الرأي، ويكفي أن نذكر ربيعة بن

(1) ومن الواضح أنه حتى من هم من أنصار مدرسة الرأي من أهل المدينة يسخرون من العراقيين. وهذا أبو سعيد يزيأ بهم، فأجابوه بقصيدة يقولون فيها إن الدين ترى ونشأ في العراق بينما صرف أهل المدينة وفهمم للآلات الموسيقية (اليم والمثنى والوزير) انظر ابن عبد ربه: العقد الفريد 3/ 192 وفي الصفحة التي تليها الزو بدلا من الذر.

وبينا حرم خالد القسري رسمياً الغناء في العراق نفسه. (الأغاني 2/ 119) أخبار حنين الحيري، أُذِنَ للمغنين بالمدينة أداء الشهادة أمام القضاء، وهو انحلال تضايق منه العراقيون (انظر المصدر السابق 5/ 133 أخبار دحمان ونسبه، 7/ 168).

والنقاء أبي يوسف بالمعنى الحجازي ابن جامع يعطي تفسيراً للكيفية التي قوم بها فقهاء العراق المغنين. المصدر السابق 6/ 66-67 ابن جامع.

وكان في تلك الأيام يجمع بين الغناء وتعلم أمور الدين. المصدر السابق 45/ 74. حتى إن مالك بن أنس كان مغنياً في حد ذاته، وقد ترك الغناء لتمامه وجهه فقط. المصدر السابق 4/ 39. وجواب رجل من أهل المدينة عل سؤال هارون الرشيد: من ينكر الغناء بالمدينة؟ بأنه لا ينكر ذلك إلا من أخزاه الله بمثل ما أخزى به مالكا، يشير إلى ذلك المصدر السابق 2/ 75

* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور أن هارون الرشيد سأل إبراهيم بن سعد الزهري: من بالمدينة يكره الغناء؟ فقال: من قنعه الله بخزيه. مالك ابن أنس. ثم حلف له أنه سمع مالكا يعني:

سليمي أزمعت بينا * فأيمن بقولها أيننا.

وذلك في عرس رجل من أهل المدينة يكتى أبا حنظلة. ورواه أيضا صاحب العقد الفريد 3/ 191. وهذه القصة التي أوردها فاسدة لأن الذين ترجعوا له ذكروا أنه كان جميل الوجه شديد بياضه أشقر. في عينه زرقة، عظيم الهامة، انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء 8/ 70، وأبو الفرج لو ترك له الأمر كما يشتهي لحشر أكابر فضلاء هذه الأمة في زمرة الفساق فجازاه الله بصنيعه وكذا من قال بقوله. وهل كان لثله أن يتكلم في مالك وهو لا يقاس بشسع نعله).

فروخ (ت 132، 133، أو 142) لأنه كان يُعَرَّفُ بريعة الرأي⁽¹⁾.

وسوف نرى في فصلٍ قادمٍ أن مالكا فقيه الحجاز الكبير لم يكن قادراً على تصنيف كتاب في الفقه بمعزل عن الرأي إذا أراد أن يتجنب الموضوعات⁽²⁾، فنوّه بريعة هذا وضبط بعض أحاديثه ورواها⁽³⁾ وقد بالغ في تقدير منهجه في الفقه حتى قال فيه: «ذهبت حلوة الفقه منذ مات ربيعة»⁽⁴⁾، وظل مخلصاً لأحاديث الحجاز، معظماً سنة بلده بدرجة تزيد كثيراً على اهتمامه بالأحاديث التي جُمعت من أجل المذهب الجديد. وخيرٌ مثالٍ على ذلك في هذا الشأن اختلاف الرأي حول شكل الهبة المسماة «العُمري»، أي الهبة أثناء الحياة التي تعود إلى الواهب أو إلى ورثته عند موت الموهوب له. ويبدو أن هذا النوع من الهبة يُنْيَى على عادة عربية قديمة⁽⁵⁾، قُبِلَتْ بالمدينة زمن مالك على أنها جائزة⁽⁶⁾. ومع ذلك عورضت بعددٍ من الأحاديث أطلع مالك نفسه عليها وهي تصرح بفسادٍ أو عدم جواز العُمري، وتعطي الحق لورثة المالك الموقت في اعتبار الموهوب العُمري ملكاً لهم بعد موته⁽⁷⁾؛ ولسنا ننوي سبر غور الاختلافات الفقهية بين المذاهب المختلفة ولكننا سنضرب مثالا يتعلّق بتفصيل أحد أحكام الزواج الإسلامي لمعرفة الفرق في استعمال الأحاديث بين المدرسة العراقية والمدرسة الحجازية⁽⁸⁾.

(1) سحر الخصوم منه ومن معاصره أبي حنيفة ومن شيوخ الرأي الآخرين، انظر، الظاهرية ص 16 واخترعوا حكايات خبيثة عنهم

(2) ابن بشكوال: الصلة ص 164.

(3) انظر مثلاً الموطأ 2/ 28 * (كتاب الجنائز، جامع الحسبة في المصيبة).

(4) الزرقاني في شرحه على الموطأ 3/ 44 * (كتاب الطلاق، باب ما جاء في الخيار).

(5) انظر قول لبيد: وما المال إلا معمرة ودائع * (وما البر إلا مضمرات من التقى... وما المال إلا عاربات ودائع)

(6) الموطأ (كتاب الأفضية، باب القضاء في العمري)

(7) روى النسائي الأحاديث المخالفة في كثير من التفصيل. انظر السنن كتاب (العمري) وقارن بسنن أبي

داود كتاب (البيع، باب في العمري).

(8) وقد عدّد الواقدي أوجه الاختلاف بين المدرستين. كما بحث في مسألة العمري. انظر فهرست ابن النديم

يقال إنه عندما هُزمت قبيلة ثقيف وجد محمدُ الفرصةَ مواتيةً لياخذَ قراراً فيما يجب أن يفعلَ مع نساء المشركين الذين أسلموا حديثاً وكان على ذمتهم أكثر من أربع زوجات لأن غيلان الذي أسلم كان له عشر زوجات فأمره النبي أن يقيَ على أربعٍ منهن وأن يسرَّحَ الباقيات⁽¹⁾، فأصبح هذا الحكمُ مصدراً حديثياً لكل الحالات المماثلة⁽²⁾؛ ولكنَّ هذا الحكم الذي صَدَرَ عن محمد فَسَّرَتْهُ المدرستان بشكلٍ مختلف. فأخذ الحجازيون بالمعنى الحرفيِّ للنصِّ وقالوا إنه لا فَرْقَ بين الزوجات فيجوز للرجل أن يصرفَ أيًا منهن لأن النبيَّ أمر فقط الإبقاء على أربع وتسريح الأخرى⁽³⁾، بينما أخذ العراقيون في اعتبارهم نسبة الحكم، فنظروا إلى المسألة من وجهة نظر إسلامية وهي أن الزوجات الأربع الأولى هن الزوجات الشرعيات فقط بينما حرَّم الإسلام الزواج من الأخرى. وهكذا فإنَّ الرَّجُلَ المشركَ الذي يعيش بمثل هذا الزواج له أن يستقبلي إذا أسلم أربع أزواج حسب أقدميتهن في الزواج به، ويطلق الأخرى لأن الزواج بهن غير شرعي⁽⁴⁾؛ ويبين هذا تأثيرَ عنصر النظرِ والتأمّلِ على طريقة العراقيين في التفسير، وحتى هذه المغالطة التي سعوا من خلالها إلى التوفيق بين الحديث المعترف به ومذهبهم المستقل كانت مثيرةً لاشمئزاز خصومهم.

ص 111 تحقيق رضا محمد.

- (1) الشيباني: كتاب السير ص 240.
- (2) وقد جاء الحكم أكثر وضوحاً في الأحاديث التي رواها أبو داود حيث يقول النبي ﷺ: اخترت منهن أربعاً. (كتاب الطلاق، باب فيمن أسلم وعنده نساء أكثر من أربع).
- (3) قارن بين ابن حجر 4/690: عن ابن جريح: جاء الإسلام وكان لأبي سفيان بن حرب ست زوجات ولصفوان بن أمية ست زوجات فذكرهن... ثم طلق أم وهب وكانت قد أسنت وفرق الإسلام بينه وبين فاختة بنت الأسود وكان أبوه تزوجها، وفي عهد عمر طلق أيضاً عاتكة لا بسبب شرعي لكن بمحض إرادته. كانت أم وهب زوجته الأولى وفاختة هي الثانية في ترتيب أزواجه.
- * (ورد ذلك في الإصابة لابن حجر في ترجمة عاتكة بنت الوليد بن المغيرة).
- (4) السهيلي على ابن هشام 199. * (أظنه يريد كتاب الروض الأنف للسهيلي في شرح السيرة النبوية لابن هشام)

فَعِنْدَمَا قَدِمَ عَيْدُ اللَّهِ بِنِ عَمْرٍ أَحْفَادُ الْخَلِيفَةِ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ الْعِرَاقِي فِي النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي لِلْهَجْرَةِ أَتَمَّ شِيُوخَ تِلْكَ الْبِلَادِ بِأَنَّهُمْ شَانُوا الْعِلْمَ وَأَفْسَدُوهُ⁽¹⁾.

وَلَمْ يَصَدِّقْ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ أَنَّ أَحَدًا مِنْ مَعَاصِرِهِ الْعِرَاقِيِّينَ بِاسْتِثْنَاءِ هُثَيْمِ بْنِ بَشِيرِ الْوَاسِطِيِّ (ت 183 هـ) يَسْتَطِيعُ أَنْ يَعْتَنِيَ بِالْحَدِيثِ بِشَكْلِ صَحِيحٍ⁽²⁾.

وَبِسَبَبِ هَذَا النُّفُورِ مِنَ الطَّرِيقَةِ الْعِرَاقِيَّةِ جَاءَ أَعْدَاؤُهَا بِالْحُجُجِ ضَدَّهَا مِنَ التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُبَكَّرِ فَيَقَالُ إِنَّ رِجَالًا مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ يُسَمَّى صَبِيغُ بْنُ عَسَلٍ كَانُوا يَنْتَقِلُونَ بَيْنَ أَجْنَادِ الْمُسْلِمِينَ الْمُعَسِّكِرِينَ فِي مَخْتَلَفِ الْوِلَايَاتِ الْمَفْتُوحَةِ وَيُشْرِحُونَ بَعْضَ الْمَسَائِلِ الْغَامِضَةِ فِي الْقُرْآنِ، فَلَمَّا أَقْبَلَ إِلَى الْمَدِينَةِ عَاقَبَهُ عَمْرُ بِأَنْ جَلَدَهُ وَحَرَّمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَخَالَطَتَهُ⁽³⁾.

وَيُرْوَى الْمَحْدُثُونَ عَقُوبَةَ صَبِيغٍ بِإِبْتِهَاجٍ عَظِيمٍ⁽⁴⁾؛ وَأَمَّا الْأَقَاصِيصُ الَّتِي أَخْبَرَتْ عَنْ حَقِّهِ فَقَدْ صِيغَتْ لِلْمَسْتَخْفَافِ بِهَذَا الْإِتِّجَاهِ مِنَ الْمَعْرِفَةِ الدِّينِيَّةِ بِرَمْتِهِ⁽⁵⁾.

وَالْمُدْرَسَاتُ لَا تَسْلُكُنَ مَنَاهِجَ مُخْتَلِفَةً فِي مَسَائِلَ مُحَدَّدَةٍ مِنْ مَسَائِلِ تَطْبِيقِ الشَّرِيعَةِ فَحَسَبَ، بَلْ تَتَجَاوَزَانِ ذَلِكَ أحيانًا إِلَى أَكْثَرِ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ الْعَامَّةِ؛ وَحَسَبْنَا أَنَّ نَاقِيًا بِمِثَالِ وَاحِدٍ عَلَى ذَلِكَ؛ فَطَبَقًا لِلْمُدْرَسَةِ الْحِجَازِيَّةِ لَا يُؤْنَى الْحُكْمُ عَلَى أُسَاسِ الْإِفْتِرَاضَاتِ الشَّخْصِيَّةِ أَوْ عَلَى أُسَاسِ رَأْيِ الْقَاضِي

(1) النوي: تهذيب الأسماء ص 1/314 الطبعة المنيرية - ترجمة عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم.
* (في تهذيب الأسماء: عن سفيان بن عيينة قال: قدم علينا عبيد الله بن عمر الكوفي فاجتمعوا عليه فقال: شتم العلم وأذهبت نوره ولو أدركنا عمر وإياكم لأوجعنا ضرباً).

(2) المصدر السابق القسم الثاني ص 139.

* (قال مالك: وهل بال عراق أحد يحسن ويحدث إلا ذاك الواسطي هثيماً).

(3) ياقوت: معجم البلدان 4/124. مادة عسل.

(4) الدارمي: (السنن، باب من هاب الفتيا وكره التنطع)

(5) ابن دريد: الاشتقاق ص 228. طبعة عبد السلام هارون.

الشخصي «أي بعلمه»، ولكن يجب على القاضي أو الحاكم أن يقيم حكمه دائماً على الأدلة الموضوعية، وإذا لم تكن الأدلة كافية⁽¹⁾ فيجب أن يُعلّق الحكم بدلاً من أن يقضي القاضي فيه برأيه⁽²⁾. والمدرسة العراقية⁽³⁾ أكثر ميلًا إلى تفضيل قبول حكم القاضي الموضوعي⁽⁴⁾؛ وفي هذه المسألة العامة نرى كذلك أنّ الفقهاء لم يحولوا دون اعتبار قيمة الحدس الموضوعي وتبريره.

(10)

يتضح مما سلف أنّ الكلام عن سنة منتظمة في الإسلام حتى عهد تطورها الأولى يُعد مستحيلًا، حيث وُضعت الأحاديث المتناقضة التي تدور حول موضوع واحد مائل والتي ظهرت من أجل دعم الآراء المتباينة للمدارس المختلفة جنباً إلى جنب كما لو أنها متكافئة الحجية.

ومن ناحية نظرية هنالك طرقٌ عديدة للتوفيق بين هذه الأقوال المتناقضة، وتعزيزُ دراسة الحديث أنتج نقدَ الأحاديث وأسانيدِها، وبواسطته أصبح ترجيحُ أسانيدِ حديثٍ ما على الأحاديث الأخرى أمراً ممكناً.

وهكذا استطاع المرء الحصول على سبب يدعو لتفضيل حديثٍ على

(1) يذكر هذا بالفاصلة التلمودية: Bathara en la-ddayyan ella ma she'cnawro'oth ، ورقة 131 أ. (صحح

المراجع في Levy, Neuhebr Wörterbuch، 1، ص 399 أو Kohut Arukh جزء 3 ص 93 من أسفل.

(2) غير أن الامتيازات والقواعد ممكنة الوجود أيضاً داخل هذا المذهب بامتثال مبدأ الاستصلاح. حول

هذا المبدأ انظر مجلة فينا للدراسات الشرقية WZKM، 1/ 299.

(3) ولكن هنالك اختلافات كذلك في الرأي داخل هذه المدرسة كما وضحتها في شيء من التفصيل الخصاص

في أدب القاضي (مخطوط) ورقة 95 والتي بليها. وتتقد القرطبي أولئك الفقهاء الذين يعرضون عن

القواعد الشرعية فيقولون: الشاهد المتصل بي أعدل من الشاهد المنفصل عني، انظر الزرقاني 3/ 181.

كتاب الأقضية، الشهادات.

(4) البخاري (كتاب الأحكام، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولايته).

* (في البخاري: وقال بعض أهل العراق: ما سمع أوراها في مجلس القضاء قضى به..)

آخراً، إلا أن هذا أوقعهم في مذهب متضارب.

ويبدو أن طريقة ضبط الاختلافات للتخلص من وجود أي تناقض بواسطة عملية توفيقية موجودة منذ زمن بعيد.

وقد طبقت عملية التوفيق منذ فترة مبكرة جداً بسبب خصوم الحديث الذين تظافروا على مهاجمة هذه السمة المتناقضة التي تحملها الأحاديث المختلفة للبرهنة على أن الحجية التي تُعزى لتلك الأحاديث في الدوائر الثمينة ليس لها ما يبررُها، ولذلك كان لا بد لأنصار الحديث أن يعدّوا العُدّة لمجابهة ذلك الهجوم.

وأيسر سبيل للدفاع كان التخلص من تلك المتناقضات بمحاولات توفيقية. وقد خصّص الشافعي (ت 204 هـ) - وهو أحد أولئك الفقهاء الأوائل والذي اكتسب أعظم سمعة بسبب ابتكاره لطريقة منهجية في علوم الشريعة - فصولاً كثيرة في كتابه «الرسالة»⁽¹⁾ في أصول الفقه، وطوّر النظرية حسب المبادئ التي يمكن أن تتفق عليها أي أحاديث متناقضة. وقد استعمل ابن قتيبة أسلحة الدفاع تلك بيسر كبير، وهذا يدل على أن هذه الطريقة قد تأسست في الأوساط التي ينتمي إليها بشكل صحيح فعلاً.

والمثال الآتي خير توضيح لهذه الحيلة المنهجية:

«قالوا - أي أعداء الحديث - حديثان مختلفان في ذراري المشركين. قالوا: رويتم أن الصعب بن جثامة قال: يا رسول الله، ذراري المشركين تطوهم خيلنا في ظلم الليل عند الغارة؟ قال: هم من آبائهم⁽²⁾. قالوا: ثم رويتم أنه بعث سرية فقتلوا النساء والصبيان فأنكر ذلك رسول الله ﷺ إنكاراً شديداً. قال:

(1) يعد هذا الكتاب نقطة تحول في علم الفقه الإسلامي فضلاً عن أهميته في تاريخ تفسير الحديث. وتوجد منه نسختان خطيتان بدار الكتب المصرية. [قام بطبعه وتحقيقه أحمد شاكر سنة 1940].

(2) أبو داود: السنن (كتاب السنة، باب في ذراري المشركين)

أوليس خياركم ذراري المشركين؟»⁽¹⁾.

ونحن نقول: إنه ليس بين الحديثين اختلاف، لأن الصعب بن جثامة أعلمه أن خيل المسلمين تطوهم ظلم الليل عند الغارة، فقال: هم من آبائهم.

يريد أن حكمهم في الدنيا حكم آبائهم، فإذا كان الليل وكانت الغارة وقعت الفرصة في المشركين فلا تكفوا من أجل الأطفال لأن حكمهم حكم آبائهم من غير أن تتعمدوا قتلهم، ثم أنكر في الحديث الثاني على السريرة قتلهم النساء والصبيان لأنهم تعمدوا ذلك لشرك آبائهم فقال: أوليس خياركم ذراري المشركين؛ يريد: فلعل فيهم من يسلم إذا بلغ ويحسن إسلامه⁽²⁾. وهناك فصول قليلة في الفقه الإسلامي خلّت مادتها الحديثية من تلك المتناقضات.

ومن الواضح أن الحديث المبني على أساس الاعتراف بشكل العلاقات القائمة راج في الممارسات العملية للحياة اليومية فأعطاهها بذلك قوة شرعية، كما أصبح عاملاً تنظيمياً في الأوساط التي تتناها الشكوك والفوضى في الأزمنة المبكرة، أو أنه نظم بأسلوب غير متناقض شكل الحياة الجديد وهو ما يُعرف من خلال الإسلام وحده.

ولعله من الوهم أن نظن أن حديثاً ما يناقض إجمالاً العرف السائد يمكن أن ينجح بالفعل في إبطال الأوضاع السائدة حتى لو أخذنا في الاعتبار الحماية التي مُنحت لأولئك المنشغلين بدراسة الحديث.

(1) اختار النبي ﷺ من أمرئ بني قريظة من كانت له حية فقتل، وعُفي عن الآخرين. وبذلك نجا عطية القرظي. انظر تهذيب الأسماء واللغات 1/335، وبناء على ذلك يجب تصويب ما جاء في تهذيب الأسماء ص 522، والصواب: لم يبيت وليس لم يثبت.

وقد ورد في سنن أبي داود (كتاب الجهاد، باب في قتل النساء). وجامع الترمذي (أبواب السير) تعاليم تُنسب إلى النبي ﷺ تتصل بالحرب مع المشركين، وقد أوصى بالأطفال والنساء والشيوخ دون قيد أو شرط. العيون والحداث ص 75. الطبري: التاريخ 1/1850.

(2) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 263 بنسبة زهري النجار.

وأهمية السنّة المتزايدة تحت حكم العباسيين لم تكن كافيةً لجعل الجميع دون استثناء فريسةً لرجالها؛ وبدوا أن نشاطهم لم يتجاوز في البداية مستوى مطالب الحياة اليومية التي حاولوا أن ينظّموها في روح دينية، ولكنّ الحياة مع ذلك لم تهباً لكلّ أنواع الغلو الذي قد ينشأ عن دراستهم.

وكان القضاء على الممارسات الفقهية والعادات الأخرى ذات الجذور العميقة التي لم تتفق مع ذوقهم ولم تنسجم مع افتراضاتهم الفقهية أمراً مستحيلاً. والمشكلة التي تظهر مرة بعد أخرى هي أن الممارسة لم تتفق دوماً مع السنّة، ولو كانت الانحرافات المحلية هي فقط سار الاهتمام، لكان بمقدور الفقهاء أن يحتجوا بشدّة ضدها وأن يصبّوا جام غضبهم على الحكّام الذين لم يعينوهم بشكلٍ كافٍ على تغيير المنكر، فهم يجدون بين الفينة والأخرى حاكماً يخشى الله ويرجو رحمته بنصرتهم.

وفي الغالب - على أية حال - لم تكن الانحرافات المحلية وحدها عرضةً للسخط بل تعدّاه إلى غيرها؛ ومن بين مذاهب المحدثين الأتقياء كانت هنالك بعض المذاهب تختلف مع ما كان عليه العمل في المجالات العريضة للحياة العامة؛ وهي مع ذلك لم تكن لها قوة لإعادة بناء الاتجاهات لتتفق مع تصورهم، مع أنها كانت تميل إلى حدّ ما إلى الاعتراف بها.

وكان من المستحيل تحقيق هذا مع العادات والأفكار التي تجاوزت أهميتها الدوائر المحلية وعُمل بها بشكل عميق، والتي كان يجب أن تعد بإنصاف إجماع الأمة. ولم يجد الفقيه بدءاً من الاتفاق فإما أن يقبل أن يكون حديثه منسوخاً، ومن السهل عليه أن يقع على ناسخ له في خضم الأحاديث المتناقضة المنتشرة في الوسط، أو أن يتنازل فيقبل بالإجماع. وبالرغم من أن الإجماع يتناقض مع صريح السنّة، إلّا أنه لا يبطل حكم الشريعة، لأنه لا ينسخ

ولا يُنسخ، وتعارضُهُ مع السنّة يدلُّ على وجود سنّة ناسخة وإن لم تكن معروفة⁽¹⁾؛ وكانت هذه حيلةً بارعةً قُصدَ منها إنقاذُ حُجِّيّةِ السنّةِ وذلك في مواجهة المطالب القوية التي تفرضها حقائق الحياة.

والناس في العهود الأولى⁽²⁾ كانوا مع ذلك أكثر إخلاصاً، وليس هنالك ما يدعو لوجود أحاديث غير معروفة للاحتجاج بها في تبرير الممارسات اليومية كما هي موجودة حسب السنّة بدلا من قبولها بشكل مطلق، فمثلاً: يقول ابن قتيبة وهو أحد المدافعين المتحمسين لأصحاب الحديث ضد أصحاب الرأي في القرن الثالث: «إن الحق يثبت عندنا بالإجماع، أكثر من ثبوته بالرواية، لأن الحديث قد تعرض فيه عوارض من السهو والإغفال، وتدخل عليه الشبه والتأويلات والنسخ، ويأخذ الثقة من غير الثقة، وقد يأتي بأمرين مختلفين.... والإجماع سليم من هذه الأسباب كلها ولذلك يروي الناس الأحاديث ويعملون بخلافها»⁽³⁾.

وبهذا التناقض أو الاختلاف دفع بالمذهب إلى مرحلة النضج في معرفة أهمية الرأي العام وعمل جمهور المسلمين «وهذا هو الإجماع»؛ وهذا المبدأ العظيم له قيمة في الوعي الإسلامي أكبر من أية حجة أخرى. ويقال إن محمداً صرح بذلك قائلاً: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»⁽⁴⁾، وعدد قليل من المتكلمين

(1) النووي: شرح مسلم 1/35 * (مقدمة الشرح).

(2) يرى مالك بن أنس أن تصحيح ما عليه العمل أولى من الأحاديث المختلفة، وهذا عنده يكافيء الإجماع. انظر تفاصيل المسألة في كتاب المدخل للعبدري 1/292.

(3) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 261.

(4) أبو داود: السنن (كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتنة)، الترمذي (أبواب الفتن، باب لزوم الجماعة). مصابيح السنّة للبخاري 1/14، الظاهرية ص 33 ملاحظة رقم 2. ولم يروها البخاري ومسلم حديث الإجماع إذ لا يعد صحيحاً ولكن من قبيل الحسن.

عارضوا الاجماع القطعي⁽¹⁾.

فالاجماع إذن هو نوع من التوازن في مقابلة سعي المحدثين لإعادة صياغة العادات الموجودة حسب وجهات نظرهم، ولمجابهة القوانين العرفية للمجتمع بشكل حاد.

وكما رأينا للتو لم يكن أمام المحدثين إلا الاعتراف بضعفهم في مواجهة هذه القوة، وكانوا من الذكاء بحيث وجدوا شكلا لهذا الاعتراف الذي جعل إقرار الاجماع عنصراً من عناصر السنّة.

(1) لا سيما في الأوساط الفلسفية. ومن أولئك النظام المعتزلي. ويمكن عته قوله: قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعاً على الخطأ. ومن ذلك إجماعهم على أن النبي ﷺ بعث إلى الناس كافة دون جميع الأنبياء، وليس كذلك. وكل نبي بعثه إلى سائر الخلق.....الح. انظر، ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 18.

الحديث النبوي وصلته بنزاع الفرق في الإسلام

(1)

نجد فيما يتصل بالتاريخ الثقافي أن الجوانب الفقهية في الحديث هي أقل شأنًا من تلك الجوانب التي توضح كيفية اصطدام العناصر الدينية بالأوساط والروابط السياسية في الإسلام. وكشأنهم في كل مذاهبهم تظهر الآراء المنصبة على تلك الموضوعات (المباحث) في صورة حديث.

وفي هذا الصدد سنعرض لبعض المجموعات من الأحاديث التي توضح العلاقات التي نجمت عن موقف الدوائر الموجهة دينياً نحو سلطان الدولة الحقيقي، كما سينصرف اهتمامنا قبل كل شيء نحو طائفة من الأحاديث السياسية التي تدين في أصلها لمفهوم الطاعة الأكيدة للحكومة في ظروف قد يبدو من الواجب الديني فيها رفض الطاعة. وهذه الظروف قد خلقها لأول مرة الحكم الأموي، وهو حكمٌ معادٍ للدين بشكلٍ كلي.

وقد لا يبدو التسليم لهذا الحكم أمراً بدهياً عند المسلم التقيّ خلافاً لأهل

الشام الذين وُصِفُوا بأنهم: «أطوع الناس للمخلوق وأعصاه للمخالق»⁽¹⁾

ولا يحتاج المسلم المخلص لدينه إلى إحساسه الذاتي حتى يشك في ما إذا كان حكماً دمشق ولائهم وعمائم المخلصون من أمثال الحجاج بن يوسف وخالد القسري وآخرين هم الزعماء الحقيقيون للجماعة المؤمنة، إذ يكفي أن يكون هنالك من يدعي الإمامة وبعض من الثائرين الذين لم يأل رسلهم جهداً في إضفاء نوع من التقوى على مآربهم حتى يكونوا أكثر تأثيراً.

أما ما هو الموقف الذي يجب أن يتخذه المؤمنون الصالحون نحو أولئك الحكام فهو القضية التي أثيرت في تلك الفترة باعتبارها أهم الأسئلة في الحياة الدينية.

وكانت هنالك إجابات مختلفة عن هذا السؤال، وقد حفظ لنا الحديث انعكاس تلك القرارات. وقد رأينا في الفصل السابق أنّ ثمة متصلين لم يعترفوا مطلقاً بأولئك الحكام الضعفاء ورجالهم الذين أطلق عليهم اسم «المُحَلِّين»⁽²⁾، وجابوهم بمقاومة فعالة.

وقد ساء هؤلاء القوم بشكل كلي في وجهة نظر الخوارج في وجوب مقاتلة هؤلاء الحكام ولكنهم خالفوهم في اقتناعهم بتبرير خلافة علي وريثه. وكان من تمام إيمان أحدهم حتى عند منازعته الموت الاعتراف بأن

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 72/1.

(2) الأغاني 31/6. وعن الحجاج (المحل)، قارن: الأغاني 8/15، وياقوت: معجم البلدان 429/2، وهذا بلا ريب رأي شخص من جانب واحد، والأمويون بدورهم يطلقون اسم (الناكثين) على الزبيرين بسكة. انظر الأغاني 21/146. * (جاء في الموضع الأول من الأغاني:

ألا من القلب معني غزل * يحب المحلة أخت المحل

وفيه: المحل الذي عناه النميري هنا هو الحجاج بن يوسف سُمِّيَ بذلك لإحلاله الكعبة، وكان أهل الحجاز يسمونه بذلك. وجاء في الموضع الثالث من الأغاني:

وإذا عات الناكثون وأفسدوا * فخبثت أقاصيها وطار حمامها

وهذا البيت من قصيدة يهجو فيها أبو صخر الهذلي أتباع عبد الله بن الزبير).

الحجاج لا يمكن أن يُعدَّ من زُمرَةِ المؤمنين⁽¹⁾.

وكان أكثرهم تأتياً واعتدالاً يشيعون أحاديث مثل:

«سيكون عليكم أمراء، أرزاقكم بأيديهم فيمنعونكم منها حتى تصدقوهم بكذبهم وتعينوهم على ظلمهم، فاعطوهم الحقَّ ما قبلوه منكم، فإن غادروه فقاتلوهم فمن قُتِلَ على ذلك فهو شهيد»⁽²⁾.

وقد اختلفت هذه الفرقة المعارضة بحدّة مع الاتجاه الفقهي الذي يُعرَفُ أنصاره بالمرجئة⁽³⁾ لأنهم لا يرون في رفض الأمويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم حتى من ناحية نظرية⁽⁴⁾ أو لنتهم بالكفر⁽⁵⁾ ولعنهم. ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يُقرُّوا بالإسلام جملةً، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي⁽⁶⁾.

ولذلك لم يرفض هؤلاء الناس إجراءات الأمويين الصارمة وموقف ولائهم من أولئك الصالحين الذين رفضوا طاعتهم. وقد بحثوا عن مبررات

(1) المسعودي: مروج الذهب 2/ 136. (ذكر أيام الوليد بن عبد الملك: مقتل سعيد بن جبير).

* (جاء في مروج الذهب أن سعيد بن جبير قال عند مقتله بعد التلفظ بالشهادتين: «أن الحجاج غير مؤمن»).

(2) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة 4/ 92.

(3) عن المرجئة نظر كذلك: جولد تسيهر: العقيدة والشريعة، وفان فلوتن في مقاله عن «الإرجاء» المنشورة بمجلة جمعية المشرقين الألمان، مجلد 45 ص 165، ومقالة أيج، فنسك عن «المرجئة» في دائرة المعارف الإسلامية]

(4) اتخذ هذا الاختلاف في الموقف في العهد المتأخرة شكل مسألة نظرية مذهبية تتمثل في موضوع «إمامة الفاسق» ويقال إن أبا حنيفة باعتباره مرجئاً هو صاحب هذا الرأي غير أن بعض أتباع مذهبه ينكرون ذلك. انظر أدب القاضي للخصاف. مخطوط ورقة 26 ب.

(5) والأحكام المعتدلة المتعلقة بخصوص عليّ من أهل الشام والواردة في عقد ابن عبد ربه 283/2 تنتمي إلى هذه الدوائر المعتدلة.

(6) وفي رواية لابن جرير الطبري أن أحرما نزل من القرآن قوله تعالى الكهف/ 110: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» ويعزو ذلك إلى معاوية بن أبي سفيان دون ذكر لسبب خاص لهذا العزو. السيوطي: الاتقان 1/ 28 [عن تفسير الطبري 16/ 28] ويمكن أن نخمن أن خصوم المرجئة قصدوا بعزو ذلك إلى الأمويين تشيئته تلك الفرقة. والجرير الذي اشتق منه اسم تلك الجماعة يختلط غالباً بالجزر (رج و).

لتلك المذبحة التي ارتكبتها الأمويون في حق خصومهم الأتقياء. حتى إن أئمة الفقه الأتقياء كانوا يتمنون إلى المرجئة⁽¹⁾، وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن أولئك الفقهاء الذين قابلناهم آنفاً كانوا أداة فعالة للأمويين وحكاماً طائعين لهم. وكان متوقفاً منهم أن يعلنوا أن أعداء بني أمية ومحرضيهم ليسوا مؤمنين، وأن يشيعوا هذا الرأي مع التحريض على أن «من شق العصا⁽²⁾ ونكث البيعة وفارق الجماعة وأخاف المسلمين لجدير بالكفر»⁽³⁾.

ولولا هذه المساعدة لما استطاع الأمويون أن يحصلوا على موطىء قدم في الإسلام. ولنا في عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أحد الفقهاء الأتقياء (نهاية القرن الأول) شاهد على ذلك، وقد كان في أول حياته مرجئاً، ثم تركهم ليقاتل الحجاج مع جيش الأشعث ولم يتصالح مع الأمويين إلا في زمن عمر بن عبد العزيز⁽⁴⁾، لأن هذا الأمير نفسه كان مؤيداً للمبدأ القائل بأن «الهارب من الإمام الظالم ليس بعاص، ولكن الإمام الظالم هو العاصي. ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»⁽⁵⁾.

وقد كان عون شاعراً أيضاً، وثمة نصوص شعرية قليلة تتعلق بانفصاله

(1) انظر مثلاً، ابن تينة: المعارف ص 625، تحقيق ثروت عكاشة. دار المعارف ط 4.

(2) قارن ذلك بالثلث العربي: «إياك وقتيل العصا، الميداني: جمع الأمثال 1/ 91 حول هذا المعنى انظر، الأغاني 13/ 52-59.

* (ورد في الموضوع المشار إليه في الأغاني، من شعر كعب بن معدان الأشقري:

إذا شاع أمر الناس وانتشقت العصا * فإنا لكثيراً لا تريبش ولا تبرى

(3) ابن عبدويه: العقد الفريد 3/ 20.

* (كتاب التينة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطلبيين ولبرامكة - فصل من زعم أن الحجاج كان كافراً)

(4) العيون والحدائق ص 42.

* [وفيه أن عمر بن عبد العزيز كتب كتاباً إلى الخوارج ويحث به إليهم مع عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ومحمد بن الزبير الحنظلي]

(5) المسعودي: مروج الذهب 2/ 145. * (ذكر خلافة عمر بن عبد العزيز)

عن المرجئة وهي تبين ما كان يراه المرجئة في العلاقة بالأمويين، يقول:

أول ما أفارق غير شكٍ أفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا مؤمنٌ دمه حلالٌ⁽¹⁾ وقد حرّمت دماء المؤمنيننا
وقالوا مؤمنٌ من أهل جورٍ⁽²⁾ وليس المؤمنون بجائرينا⁽³⁾

ومن المحتمل إلى حد بعيد أن أصل فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأموي. وعندما اختفى هذا السبب فيما بعد، وضاعت حقيقة إراقة أو استحلال دم المؤمنين ركّز المرجئة جُلَّ اهتمامهم على التقويم أفعال العبد عقدياً.

وبذلك يجب أن نسلم بأن الإرجاء السياسي قد سبق من ناحية تاريخية الإرجاء العقدي. وهذا بدوره لا يسلّط كثيراً من الضوء على الغموض اللغوي المتصل بالمعنى الخرقى لاسم هذه الجماعة⁽⁴⁾.

وإذا تبنى الخصوم السياسيون والدينيون لبني أمية - وهم لم يبلغوا درجة الخوارج - حزب العلويين بشكل رئيس كان المرجئة نقياً طبيعياً للشيعية. والوجود الفعلي لهذه المعارضة يغني عن البرهنة على صحّة ما ذهبنا إليه⁽⁵⁾.

(1) على المرء أن يتذكر قول زياد بن أبيه للحسن: «فإني أحب أن أكل لحماً أنت منه» العقد 5/3.

* (جاء ذلك في رسالة من زياد إلى الحسن بن علي ردّاً على رسالة كان قد بعثها إليه بخصوص رجل من أهل شيعته)

(2) وفي رواية: من آل جور. وهي رواية أفضل تتناسب مع الأميرة الأموية.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 250 والأغاني 92/8 (ذكر عبيد الله بن عبد الله ونسبه) قارن ب:

Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p.5 note 2

(4) قارن: Houtsma, De strijd over het dogma. p.34

(5) ابن قتيبة: المعارف ص 230 طبعة «انسان يتشيعان وائسان يريان رأي الخوارج»، الأغاني: 63/4: «اختصم شيعي ومرجى» والمراد هنا الإرجاء العقدي لا الإرجاء السياسي، والمرجى: مقابل للوعيدي. الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 376 رقم 850. قارن بها ورد ص 378 رقم 808 من المصدر السابق. «يقول بالإرجاء» مقابل له «يذهب إلى الوعيد».

وقد جاء في قصيدة للشاعر الكيسانى الحميرى (توفي حوالى سنة 173 -
179 هـ) يمدح فيها ولدي على:

خليلى لا ترجئنا واعلمها بأن الهدى غير ما تزعمان⁽¹⁾

والإرجاء (مصدر واسم الفاعل منه مرجىء) ويعني رفض الأئمة العلويين
والاعتراف بخصوصهم. ويوصف الاعتراف بالأمويين (ابن حرب وأشياعه)
بالفعل (يرجىء) كما جاء ذلك في أحد أبيات هذه القصيدة (البيت رقم 10).
وقد يستعمل الشاعر هذه الكلمة - وربما متهكماً - في معنى أوسع إشارة
إلى إمامه:

وإرجائي أبا حسن⁽²⁾ صواب عن العمرين برأ أو شقياً⁽³⁾

وهكذا فإن المرجئة تشكّل حزياً موالياً للدولة ومعادياً للشائرين the Mountain،
أولئك الخصوم الدينيون المتصلّبون الذين نازعوا بني أمية ولم يتنهوا بزوال
دولتهم حيث ظهروا أيضاً في عهد حكام آخرين كانوا يخالفون الشريعة داخل
القصور فأثارت حياتهم التي يعيشونها اشمئزازاً ونفوراً الأتقياء الصالحين.

* (في الموضوع السابق من كتاب الأغاني: اختصم شيعي ومرجىء، فجمعلا بينهما أول من يطلع فطلع
الدلال (المعنى) فقال له: أبا يزيد أيها خير الشيعي أم المرجىء؟ فقال: لا أدري. إلا أن أغلاي شيعي
وأسفل مرجىء).

(1) الأغاني 7/ 16. وقد نهني إلى هذا البيت صديقي سنوك هرخرونه.

(2) يجب ملاحظة أن التعريف الأول لمادة (رج و) يستعمل أيضاً في هذا المعنى كما جاء في القصيدة نفسها
(البيت رقم 1): أرجو أبا حسن علياً قارن بالعقد الفريد 3/ 19 وفيه: «إني لأرجو للحجاج» قارن بها
ورد ص (8) هامش رقم (8).

(3) الأغاني 7/ 11. راجع البيت رقم (1) ورقم (11) من القصيدة نفسها:

فليس عليّ في الإرجاء بأسٌ

* (يعني قول محارب بن دثار كما في الأغاني:

يعيب عليّ أتوام مضاها بأن أرجو أبا حسن عليّاً
فليس عليّ في الإرجاء بأسٌ ولا لیس ولست أخاف شياً)

ومن بين هذين التيارين المتطرفين ظهر حزبٌ معتدلٌ نجح في اختراق
الوجدان الجماعي في الإسلام فترك رأيه أثراً ملموساً في الحديث.

وقد حقَّق هؤلاء الفقهاء المعتدلون - الذين نحن بصددهم - عملاً ذكياً
جداً. وحيث إنَّ عَدَمَ أهليَّةِ الحُكَّام من وجهة نظر الدِّين لا يمكن إغفالها برغم
تسامح المرجئة، نَشَر أولئك الفقهاءُ

المذهب القائل بأنَّ طاعةَ الحُكَّام الحقيقيين في كلِّ الأحوالِ حقٌّ لهم على
أولئك الذين لا يرونهم أهلاً للحكم، وفي ذلك مصلحةُ الدَّولةِ ووحْدَةُ الإسلام.

وينشر الأحاديث المتضمنة هذا المذهب قام الناس بتقديم خدمة جليلة
غير مقصودةٍ للدوائر الحاكمة. وإلى جانب ذلك يبدو أنهم قد ساعدوا إلى حدِّ
بعيد في التأكيد على أن كلَّ حاكمٍ مقبولٍ عند العامة التي تتسامح في مبايعة
حكوماتٍ ليست لها أهليةُ الحكم، في حين أن القبول أو الرضا باعتباره واقعاً
نافذاً هو سعيُّ كلِّ ثورةٍ لتظفرَ لنفسها بالشرعية.

وقد كان من الضروريّ تهدئة الضمير الدينيّ الذي حرَّضته الغوغاءُ
التقيَّةُ والمتمرِّدون والمطالبون بالحكم. وإذا أمكن ذلك فإن سوادَ الناس لن
يضيرهم أزيدُ جلس على كرسيِّ الخلافة أم عمرو.

فإن تَأْتُوا بِرَمْلَةٍ أَوْ بَهْدٍ ❁ نَبَايَعَهَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ⁽¹⁾.

مَاذَا عَلَيْنَا وَمَاذَا كَانَ يَرْزُونَا ❁ أَي الْمُلُوكِ عَلَيَّ مِنْ حَوْلِنَا غَلْبًا⁽²⁾.

ومنذ فترة مبكرة⁽³⁾ فضلاً عن الفترات المتأخرة، وصفَ الشاعِرُ عمرو بن
عبد الملك العتري - وكان معاصراً للمنافسة التي كانت بين الأمين والمأمون
العباسيين - مشاعرَ الناسِ بقوله:

(1) المسعودي: مروج الذهب 2 / 27. ❁ (وهو من شعر عبد الرحمن بن همام السلولي).

(2) المصدر السابق 2 / 59. ❁ (ذكر أيام معاوية بن يزيد، والشعر لأبي حرة مولى الزبير).

(3) قارن بـ: Kremer, Herrschenden Ideen, p. 356, bottom.

ولست بتاركٍ بغداداً يوماً تَرَحَّلَ مَنْ تَرَحَّلَ أو أقاماً
إذا ما العيشُ ساعدنا فَلَسْنَا نبالي بَعْدُ مَنْ كان الإماماً⁽¹⁾

(2)

استطاع الفقهاء الأتقياء أن يتخلصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم، وسوف نهتمُّ هنا بمجموعة من هذه الأحاديث التي كان لها أثرٌ بالغٌ في تطوُّر حياة الدولة الإسلامية. وسيرى القارئ أن الأحاديث تمثل مستويات مختلفة من التوسُّط⁽²⁾ الذي لا يبدو ضرورياً الاحتفاظ به على حده. وكلُّ تلك الأحاديث تتفق في مقصدها، وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة يجب طاعتها ويفوِّض أمرُ هلاكِ حكامها إلى الله.

وقد جمع أبو يوسف الآراء والمذاهب التي تنتمي إلى هذه الفئة في كتابه لهارون الرشيد⁽³⁾، كما تضمن كتاب الشيباني طائفة أخرى منها⁽⁴⁾.

«من أنكر من أميره شيئاً فليبصر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة الجاهلية»⁽⁵⁾ «سلطانٌ جائرٌ مدةٌ خيرٌ من فتنَةٍ ساعة»⁽⁶⁾. «من ترك الجماعة

(1) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 3، 890 طبعة دي خويه.

(2) يتركز المذهب المضاد في الحديث الآتي: «سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: أطعه في طاعة الله، وأعصه في معصية الله» أبو داود: السنن (كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن).
• (ما جاء في سنن أبي داود ليس من كلام النبي ﷺ، وهو وهم من جولدتسيهر لأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو، وسأله هو عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة. فلينبه القارئ لهذا النوع من التسليس. وسواء أكان هذا الخطأ مقصوداً أم لا، فإنه يدل على مبلغ التزام جولدتسيهر بالمنهج العلمي في بحثه. وقد رأينا شيئاً من هذا النحو فيما مضى).

(3) أبو يوسف: الخراج ص 10.

(4) WJL, XL, pp: 58 ff

(5) البخاري (كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»)

(6) في نصح الطيب للمقري 1/ 900 عن مالك بن أنس. ومن هذا القبيل شعار عمرو بن العاص: «سلطان ظلم غشوم خير من فتنه تدموم» اليعقوبي 2/ 222 طبعة دار بيروت للنشر 1980.

شبراً قطعَ حبلَ الإسلام». «لجهنم سبعةُ أبوابٍ، أحدها لمن يرفع السيفَ على أمتي»⁽¹⁾. «ستكون في أمتي فتنٌ كثيرةٌ فمن خرج عن الجماعةِ قُتِلَ بالسيفِ كائناً من كان». ويُروى عن النبي قوله: «ماذا ستفعلون إذا كان عليكم أمراءٌ بعدي يستأثرونَ ببعض المالِ عليكم؟ قالوا نحمل سيوفنا على عواتقنا»⁽²⁾ ونقاتلهم حتى نلقاك ثانية فقال: بل سأدلكم على ما هو أحسن من ذلك. عليكم بالصبر حتى تلقوني»، «الجهاد واجب عليكم مع كلِّ أميرٍ برٍّ أو فاجرٍ، والصلاةُ واجبةٌ عليكم خلف كلِّ مسلمٍ برٍّ أو فاجرٍ»⁽³⁾.

«تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم فإن طاعتهم طاعةُ الله، وأن معصيتهم معصيةُ الله.. ومن ولي من أموركم شيئاً بغير طاعة الله فعليه لعنةُ الله»⁽⁴⁾. «وُسْتُشْهِدُ أَمَامَ الْمُتَكِرِّينَ يَقُولُ النَّبِيُّ: «مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ أَهَانَهُ اللَّهُ»⁽⁵⁾.. «لا تُسَبِّحُوا الْوَلَاةَ فَإِنَّهُمْ إِنْ أَحْسَنُوا كَانَ لَهُمُ الْأَجْرُ وَعَلَيْكُمْ الشُّكْرُ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَعَلَيْهِمُ الْوِزْرُ وَعَلَيْكُمْ الصَّبْرُ، وَإِنَّمَا هُمْ نَقْمَةٌ يَنْتَقِمُ اللَّهُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَسْتَبِقُوا نَقْمَةَ اللَّهِ بِالْحِمِيَةِ وَالغَضَبِ، وَاسْتَقْبِلُوهَا بِالْإِسْتِكَانَةِ وَالتَّضَرُّعِ»⁽⁶⁾.

ولهذه الاعتبارات امتنع القائلون بهذا الرأي عن قتل الظلمة: «إِنَّ الْحِجَابَ عَقُوبَةٌ مِنَ اللَّهِ فَلَا تَسْتَقْبِلُوهَا عَقُوبَةَ اللَّهِ بِالسَّيْفِ»⁽⁷⁾.

وعموماً فإن المؤمنين الحقيقيين لم يكتفوا بالامتناع عن اللحاق بأي طائفة

(1) الترمذي: السنن (كتاب التفسير، سورة الحجر).

(2) قارن البخاري (كتاب الجزية، باب رقم 18): «وضعنا أسيافنا على عواتقنا».

• (ليس في البخاري في الموضع المشار إليه إلا عبارة (وضعنا أسيافنا. إلخ)، أما بقية الحديث فليست فيه).

(3) أبو داود (كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور)، قارن البخاري (كتاب الجزية، باب 4). • (راجع تعليقا)

(4) ابن حجر: الإصابة 170/4.

• (وهو حديث ضعيف وعلته محمد بن سعيد المصلوب وهو متروك)

(5) الترمذي (الفتن، باب ما جاء في الخلفاء).

(6) ابن طباطبا: الفخري ص 33 طبعة دار صادر بيروت 1966.

(7) ابن عبد ربه: العقد 19/3.

في زمن الفتن والثورات بل ظلّوا رَهَنَ بيوتهم ينتظرون نهايتها في تسليم وصبر لأن «القاعد»⁽¹⁾ فيها خيرٌ من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خيرٌ من الساعي»⁽²⁾.

«كونوا أحلاس»⁽³⁾ بيوتكم»، «وإنَّ السعيدَ لمن جُنَّبَ الفتن»⁽⁴⁾ وإذا كان لا بدّ «فكن عبدَ الله المقتول ولا تكن عبدَ الله القاتل»⁽⁵⁾ «كسروا فيها - أي في الفتن - قسيكم وقطعوا فيها أوتاركم»، «وانخذ سيفاً من خشب»⁽⁶⁾ إلى آخره⁽⁷⁾، وخيرٌ ذلك كله أن يبقى المرءُ في ركنٍ قضيّ بعيداً عن الفتن فلا يتورط فيها⁽⁸⁾.

وإلى هذه الطائفة تنتمي تلك الأحاديث التي تحذّرُ المسلمين وتواسيهم بأنّه إذا لم يكن ثمة سبيل لتغيير المنكر باليد أو باللسان، فيكفي الاعتراض عليه بالقلب⁽⁹⁾ «من شهدها وكرهها كمن غاب عنها»⁽¹⁰⁾.

تلك هي المبادئ العامة التي قدمها الفقهاء من أجل دعم النظام القائم ولمنع

(1) قارن بخطبة أبي موسى الأشعري في أهل الكوفة التي أوردها أبو حنيفة الدينوري في الأخبار الطوال ص 145 حيث يقول «النائم خير من الساعي» ولمعرفة المعنى اللغوي القديم لكلمة (نام) راجع دوزي في كتابه supplément aux dictionnaires araes [طبعة ليدن 1881] ص 790 انظر:

Oesterr. monatschr. für den orient. XII (1885). col. 209 p.

انظر أيضاً: ياقوت الحموي: معجم البلدان 4/ 594 «نائم ونائم».

(2) الترمذي: السنن (الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم)

(3) كما وردت بالمعنى المفرد «جلس بيتك» للشرح انظر سقط الزند لأبي العلاء المعري، حيث يقول في قصيدة له «جلس من أحلاس بيته»، وانظر الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ص 221.

«وفيه يقول الحسين: فليكن كل رجل منكم حلساً من أحلاس بيته ما دام الإنسان حياً».

(4) أبو داود (كتاب الفتن، باب النهي عن السعي في الفتنة).

(5) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 155. «(أخرجه أحمد في مسنده 292/5).

(6) يبدو أنه من الواضح أن تفكير في الحقيقة التي ساقها فان جلد في كتابه (المختار النبي الكاذب)

van Gelder. Mochtar de Vaalsche proffet (leiden 1888) ص 72

(7) الترمذي (كتاب الفتن، باب ماجاء في اتخاذ السيف من خشب).

(8) البخاري (كتاب الإيذان، باب من الذين الفرار من الفتن)، وليس المقصود هنا من (الفرار من الفتن) الهروب من الغواية الأخلاقية، ولكن المقصود اجتناب الخروج على السلطة

(krehl.beitrag 3ur charakteristhk der leher vom Glauben im islam.feibz 19.1877.p.36)

(9) انظر مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 57، ملاحظة رقم (1).

(10) أبو داود (كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي).

الفتن كما حاولوا أيضاً أن يجدوا لتعاليمهم النظرية العامة أمثلة عملية من صدر الإسلام وكان المقصود من تلك الأمثلة إظهار أن المسلمين الأتقياء في ذلك الزمان كانوا يرفضون الحياة السياسية واضطراباتهما من هذا المنطلق السلمي.

يقول الأحنف بن قيس: «ذهبت لأنصر هذا الرجل - أي علي بن أبي طالب قبل وقعة الجمل - فلقيني أبو بكر، فقال: أين تريد؟ قلت: أنصر هذا الرجل. قال: ارجع فإني سمعت رسول الله يقول: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار»⁽¹⁾.

وعندما سئل نافع مولى ابن عمر، الذي امتنع عن الخروج في فتنة ابن الزبير، عن موقفه السلبي من الثورة ضد الحكومة الفاسدة في الشام، أجاب قائلاً: «جاء في القرآن: ﴿وَقَبِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ لقد قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله. وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله»⁽²⁾.

والرواية التالية التي يروها نافع أيضاً أوضح من جميع الروايات الدينية الأخرى في هذا الموضوع.

«لما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية جمع ابن عمر حشمةً وولده فقال: إني سمعت النبي يقول: «يُنْصَبُ لِكُلِّ غَادِرٍ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽³⁾.

(1) البخاري (كتاب الدييات، باب قوله تعالى: ومن أحيها). و (كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما)

(2) البخاري (كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَقَبِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾.

• (السؤال هو عبد الله بن عمر وليس مولاة نافعاً كما هو في الموضعين المشار إليها من صحيح البخاري)

(3) انظر القسم الأول من هذا الكتاب ص 23، وأضف إلى المرجع ملاحظة 20. راجع البخاري (كتاب الجزية، باب إثم الغادر)، أبو داود (كتاب الجهاد، باب في الوفاء بالعهد) الدارمي (كتاب البيوع، باب في الوفاء بالعهد) ويبدو أن رفع اللواء المذكور قديماً في أشعار الجاهليين. فهذا زهير يقول: «ورفع لكم في كل مجمعة لواء»، ويقول الشهاخ: «إذا ما رأيت رفعت لمجد».

• (يريد قول زهير:

وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله وإني لا أعلم غَدْرًا أعظم⁽¹⁾
من أن يبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال»⁽²⁾.

والغاية من هذه القصة تعليم المؤمنين في كلِّ زمانٍ أنَّ طاعة الحكام
واجبة، حتى لأكثر الحكام فساداً⁽³⁾.

كما أنها دَرَسٌ لأولئك الذين يرون طاعة الحكام الكفَّرة فضيلةً، ويتمنون
الشهادة بقتالهم، كما أن التغيُّر في مفهوم الشهادة الذي ستكلم عنه بتفصيلٍ أكثر
في أحدٍ ذيل هذا الكتاب قد تأثر بالنزعة نفسها.

وقد جُمِعَت الأحاديثُ السالفةُ الذِّكْرُ دون مراعاة لتسلسلها التاريخي حيث
إنه في غيبة معايير التسلسل الزمني للحقيقية النسبية يعسر الاعتمادُ على أحدها.

ومع ذلك يمكن أن نفترض أن الفكرة الأساسية لهذه المجموعة من
الأحاديث تعود إلى القرن الأول الهجري حيث كان التباينُ بين روح الحكومة

وتوقد نازكم شرراً ويرفع * لكم في كل جمعة لواء
من قصيدته التي أولها: (عفا من آل فاطمة الجواء).
ويريد قول الشيخ:

إذا ما راية رفعت لمجد * تلقاها عرابة باليمين

- (1) وفي رواية «عذراً» ولكن الأفضل والأولى أن تكون غدراً. (في رواية البخاري كما سيأتي: غدراً)
- (2) البخاري (كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه)، وثمة روايات أخرى مساوية
لهذه الروايات التي استشهدنا بها موجودة في صحيح مسلم 4/ 280.
- (3) وقد سلم فقهاء أهل السنة المتأخرون بالنتائج النظرية لهذه المذهب. وقد روعيت بجديفة وفقاً لتحريم
سب الصحابة مسألة ما إذا كان يزيد يستحق الشتم. (قارن بتاريخ أدب الشيعة ص 79-20). انظر
تفصيل ذلك في: الدميري: حياة الحيوان 2/ 266 القسطلاني 5/ 717، 10/ 193. وفي القرن الخامس
الهجري ذهب أحد فقهاء الحنابلة إلى أبعد من ذلك حيث صنف كتاباً في فضائل يزيد بما أوقعه في جدال
مع ابن الجوزي واسم هذا الفقيه الحنبلي عبد المغيث بن زهير الحرري. انظر الكامل لابن الاثير 9/ 189
أحداث سنة 583 هـ

(راجع تفصيل هذا الجدل في ذيل طبقات الحنابلة 1/ 354 [وعن موقف الفقهاء انظر مقالة جولد تسيهر
بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG) المجلد 53 ص 646 سنة (1899) والمجلد 64 (سنة 1912)
ص 139-143 ودراسة الأب لا مانس عن يزيد بن معاوية ص 475، MFOB=475، 5/ 480 ينة 1913].

وآراء الصالحين الأتقياء عميقاً جداً.

ولم يهتمّ النَّاسُ باستخفافِ سعيد بن المسيب ولكنهم سَعَوْا لتسوية مؤقَّتةٍ مع مراكز السلطة التي يحتلُّها أن تكونَ نَشَرَتْ في تلك الأيام الأحاديثَ التي تحثُّ على السَّمْعِ والطَّاعَةِ للحكومةِ الفِعلِيَّةِ المهنيَّةِ كما فَعَلَ أولئك الفقهاءُ المجاملون الذين قابلناهم آنفاً.

والخلفاء العباسيون وإن لم يشوِّهوا الحياةَ الدينيَّةَ إلا أنهم ضايقوا السَّلَفِيَّين وانحرفوا عن منهجِ السلفِ في صَوْغِ مبادئِ الوحي، كما أنهم أعطوا فرصةً للنظر في العلاقة التي تربط جماعةً دينيَّةً ما بهؤلاء الحكَّام.

ولذلك فإنه من المحتمل أن يكونَ أكثرُ الأتقياءِ ميلاً للتوفيق قد دفعوا للتصريح بتلك المبادئ المعتدلة من أجل خير الجميع.

وتوحي هذه المبادئ أيضاً بأن التأثيرَ الذي يعزوه الفقهاءُ للإجماع كان مهياً لتقديم العونِ لحلِّ كثيرٍ من المعضلاتِ الفقهيَّةِ، فلا يكون هنالك خروجٌ على حاكمٍ أجمعت عليه الأمةُ ولو كان مُضَيِّعاً بتوَلَّيه حقَّ حاكمٍ مُسَلِّمٍ أوَّلَى بالحكم منه حسب الآراءِ الدينيَّةِ المتزمتة.

وهنالك مثلاً آخرٌ سيوضِّحُ كيف أثر مبدأ الإجماع، إلى حدِّ بعيدٍ جداً، في وجهات نظر المسلمين في الأوساط السياسية الحاكمة.

(3)

اهتمَّ الإسلامُ المحافظُ (السنيُّ) بجديَّةٍ بمنع ترسيخِ مبدأ (وراثَةِ الخِلافةِ) في عقولِ المؤمنين. وليس ثمة ما يدعو إلى الشكِّ في أنَّ الخلفاء العباسيين كانوا يروْنَ نُصْرَةَ المبدأ المؤيِّدِ للسلْطَةِ الشَّرْعِيَّةِ، وَنُصْرَةَ رِوَاةِ المذْهَبِ المؤيِّدِ لهذه الأسرة، لا على أنهم ممثلو الشَّرْعِيَّةِ ولكن على أنهم أصحابُ السُّلْطَةِ الفِعلِيَّةِ

الذين نَبَت حُقُوقُهُمْ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ عَلَىٰ بَيْعَتِهِمْ⁽¹⁾.

وهذا الإجماعُ وحده في مذهب السلف مقياسُ «الحق الحاكم الشرعيّ في السلطة»⁽²⁾، والإمام المجتمع عليه هو الإمام الحق⁽³⁾. والإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم⁽⁴⁾. وكان هذا المذهبُ بشكلٍ خاصٍّ ضد أولئك الذين رغبوا أن تكون الخلافةُ مقصورةً على الأسرة العلوية⁽⁵⁾.

ولو لم تكن حقوقُ الخلفاء الثلاثة وكلُّ خلافةِ بني أمية مَوْضِعَ شكٍّ لكان من الواجب أن تؤخذَ على أنها المعيارُ الوحيدُ والصحيحُ للحكم على مسائلِ الدَّوْلَةِ السياسيّة، وبذلك يجوز القولُ بأنَّ الاستمراريةَ الشرعيّةَ لنظامِ الحُكْمِ الإسلاميّ في القرنِ الأوّلِ كلّها شوّهت وبشكلٍ خطيرٍ إجماعُ الأُمّةِ الذي استندت عليه شرعيةُ الحكمِ في الفترات التي سبقت العهدَ العبّاسيّ وهو أمرٌ لم

(1) يعود هذا الرأي على قول كريم في كتابه Herreschenden Ideen ص 409 إلى أفكار العرب في الجاهلية.

وهذا الشاعر عبد الله بن أبي نعلب شاعر جاهلي أدرك الإسلام يقول:

إمام إذا خطف العالمون يلتثمون إليه التثاماً

انظر شعر المهديين ص 242. * (من قصيدته التي مطلعها:

أرقت ومالك الانثاماً وبت تكابد ليلاً تماماً).

(2) قارن ذلك بقول عبد الله بن عمرو لمعاوية في تاريخ الطبري 2/167. وإرث الحقوق الملكية عند الأتقياء هو

اتباع لسنة كسرى وقيصر. انظر، السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 201-203 طبعة محي الدين عبد الحميد.

(3) العيون والحدايق ص 145 طبعة دي خوية. قارن ذلك بكلام المأمون في صلة الخلافة بإجماع الأمة. انظر

مروج الذهب للمسعودي 2/341. وهذه الكلمات تعزى بشكل متعمد إلى الخلفاء العبّاسيين. ولا يزال

الإجماع يُذكرُ بنوع من التقدير حتى في زمن الخلفاء العبّاسيين الذين حكموا مصر. انظر وثيقة بيعة

أوردها السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 491.

* (كلام المأمون المشار إليه عند المسعودي ورد في مناظرة المأمون لجماعة من الفقهاء حول البيعة حيث

سئل عن المجلس الذي جلسه أهو باجتماع المسلمين عليه أم بالمغالبة، فأجاب: قلنا صار الأمر إلى علمتُ

أي أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضا..... إلخ، وأما وثيقة المبايعة

المذكورة فقد كانت للحاكم بأمر الله أحمد بن المستكفي).

(4) ومن ينكر الإجماع كإبراهيم النّظام لا يعترف بصحة الخلفاء الأرائل. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ص 51.

(5) قارن أيضاً Snouck Hurgronje, Kritik der Beginnselen الجزء الثاني ص 65، 68 (نقد)

[Verspreide Geschr, ii, pp.205 - 6, 209 10]

يُجَبِّدُهُ الْأُئِمَّةُ الْمُحَافِظُونَ⁽¹⁾. والإجماع وحده يمكن أن يكون السنة. والشوراة وأعمال التخريب ضد الحكومة وإن برزت نظرياً بحجج شرعية فإنها فتن وهي مخالفة في حد ذاتها للسنة⁽²⁾.

ومن البدهي أن يؤيد الخلفاء العباسيون أنفسهم وولائهم ودعواتهم فكرة أحقية السلطة بالتحدُّر أو الوراثة ضدَّ الأمويين، وأن يجعلوا هذا المبدأ من أسسهم ليكون جميع العالم الإسلامي تحت حكمهم. والخطب التي يستشهد بها المؤرخون من السنين الأولى للحكم العباسي تُبيِّنُ قبل كل شيء البراهين على حقِّ الإرث في الخلافة الذي أُعلن من على المنابر في تلك الأيام⁽³⁾. كما لا يفوتنا أن نُنبِّه إلى أن الأمويين وشيعتهم أيضاً قد بذلوا جهداً عظيماً لتقديم براهين تتعلق بسلاطنتهم ونسبهم بسبب ادعاءات أسرهم⁽⁴⁾. وقد حسبوا أنهم أشرفُ نسباً ومقاماً من أقرب أسرة إلى النبي، ولم يستطيعوا التغلَّب عليها عندما امتدحت هذه الأخيرة بأنها أرومة في قبيلة قريش.

وقد جُلِدَ ابْنُ مَيَّادَةَ لَأنه جعل قبيلة محمدٍ فوق قبيلة بني مروان في إحدى

(1) عددٌ كبيرٌ من الأحاديث التي تتكلم عن خلافة أبي بكر وعمرو عثمان هي أحاديث مخترعة، انظر البخاري (كتاب الأدب 117) وبسبب هذا الموقف رفض الفقهاء نشر كتاب وضعه المعتضد في سب الأمويين الطبري 3/ 2164.

(2) اليعقوبي: التاريخ 2/ 296، وفيه «رجل ترفعه الفتنة وتضعه السنة».

(3) انظر مثال ذلك في المصدر السابق 2/ 352.

«جاء ذلك في خطبة داود بن علي لما ولاه أبو العباس السفاح على الحجاز. وبينما هو يخطب قام سديف بن ميمون فقال: أصلح الله الأمير. أدنني منك، وأذن لي في الكلام فقال: هلم. فصعد المنبر وقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيرعم الضلال خطت أفعالهم أن غير آل رسول الله أولى بترانه، ولم، وبسم معاشر الناس؟ ألكم الفضل بالصحابة دون ذوي القرابة، الشركاء في النسب والورثة للسلب»

(4) ساق الشاعر أبو الصخر الهنلي طائفة من الحجج على ذلك في أسلوب مثير. انظر الأغاني: 21/ 94.

«(يقول أبو صخر يمدح بني أمية وقد منعه ابن الزبير عطاءه: أجدهم كريمة أعرافهم، شريفة أصوالهم، زكية فروعهم، قريباً من رسول الله نسبهم.»

قصائده⁽¹⁾. وبقاء هذه الآراء متوقفٌ على الحديث المتصل بالسلالة الحاكمة. وأكثر هذه الأحاديث وضوحاً واكتمالاً في دعواه هذا الحديث⁽²⁾.

روى جبير بن مطعم أنه جاء هو وعثمان بن عفان يكلمان رسول الله فيما قَسَمَ من الخمس (الذي يجب أن يُقَسَمَ على النبي وذي القربى واليتامى والمساكين حسب ما جاء في سورة الأنفال 47) بين بني هاشم وبني عبد المطلب، فقال: يا رسول الله قَسَمْتَ لإخواننا بني المطلب ولم تعطنا شيئاً، وقرابتنا وقرابتهم منك واحدة، فقال النبي: «إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد»⁽³⁾. قال جبير: ولم يقسم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من ذلك الخمس⁽⁴⁾. وواضح جداً أن في هذا الحديث ملامح تتعلق بأهلية الأسرة للحكم.

وذُرِّيَّةُ بني عبد شمس (جد الأمويين) وضِعَةُ الشأن قياساً بهاشم الذي انحدر منه العباسيون. كما سبقت حججٌ أو براهين من أحكام النسب لمواجهة العلويين أيضاً.

ومما يجدر بالملاحظة أن الأدب الشعريّ الدينيّ الذي كان يتمتع أصحابه بعطايا العباسيين مملوء بهذه الحجج. وكان الهمُّ الرئيسُّ هو إثبات شرعية

(1) الأغاني 2/ 98 وقد جاء في قصيدة لأعشى هذان في مدح مروان:

وخير قريش في قريش أرومة * وأكرمهم إلا النبي محمداً

انظر الأغاني 5/ 151.

(2) توضح الرسائل المتبادلة بين معاوية وعلى هذا الشاهد. الدينوري: الأخبار الطوال 187

* (جاء في ردّ عليّ بن أبي طالب على كتاب لمعاوية: وأما قولك إننا بنو عبد مناف، وليس لبعضنا عمل بعض فضل، فليس كذلك، لأن أمية ليست كهاشم، ولا حرياً كعبد المطلب، ولا أبا سفيان كأبي طالب، ولا المهاجر كالتليق، وفي أيدينا فضل النبوة التي بها قتلنا العزيز، ودان لنا بها الدليل).

(3) البخاري (كتاب المناقب، باب مناقب قريش)

(4) أبو داود (كتاب الخراج، باب بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القربى)، راجع تفسيرات الآية

المذكورة في تفسير البيضاوي 367/ 1.

العباسيين⁽¹⁾ أمام العلويين الذين كانوا أصحاب الحق الشرعي في الخلافة، ولما لم يكن بمقدورهم الاتكال على إجماع الأمة حيث لم يبايعهم إلا عدد قليل من المسلمين كان عليهم أن يحافظوا على مبدأ وراثته الخلافة لإثبات ادعائهم، ويجعل دعوى الوراثة هذه تعود إلى إحدى عائلاتهم وهي كثيرة جداً⁽²⁾.

وكان الخلفاء العباسيون في أول دولتهم ينظرون بغيرة إلى أي نوع من الاحترام يقدم للعلويين⁽³⁾ وكانت تتباهم بشكل مستمر هو اجس الكيد العلوي، (وقد وافق المأمون على امتياز خطير لهم). ومن الأفضل أن نستمع إلى شعراء قصرهم والمتملقين الآخرين الذين يسوقون الحجج ضد مزاعم خصومهم، ولعلمهم كانوا يظنون أن هذه الأفكار يمكن أن تنفذ إلى الناس بسهولة بهذه الطريقة. ونحن نعلم أن هارون الرشيد طلب من شعرائه أن يصلوا مدحه بنفي الإمامة عن ولد علي والطعن عليهم⁽⁴⁾. وتفسر هذه الرواية سبب كثرة المسائل الدقيقة من فقه الميراث في قصائد شعراء البلاط العباسي.

وداخل الأوساط الشعرية يبلغ الجدل أوجه في مسألة أن ذرية العباس عم النبي أحق بالميراث من ذرية زوج ابنته⁽⁵⁾ أو أن عم النبي أولى بالميراث من ابن أخيه:

أعمُّ رَسُولِ اللَّهِ أَقْرَبُ زُلْفَةً لديه أم ابنُ العمِّ في رُبَّةِ النَّسَبِ

وأيُّهما أَوْلَى بِهِ ويعهد ومن ذالهِ حقُّ التُّراثِ بما وجب

(1) [أظن أن عبارة Zuruuck Zubezweisen ليس لها معنى في السياق وهي خطأ كتابي تشبه zabeweisen].

(2) ليس هنالك في الدنيا أسرة أكثر ذكوراً من أسرة أبي طالب. انظر ابن الفقيه الهمداني ص 75.

(3) قارن مثلاً: الأغاني 21 / 120.

(4) المصدر السابق 12 / 16 (أخبار منصور النمري ونسبه).

(5) المبرد: الكامل ص 284، وفيه ساق عدداً من القصائد لها نفس النزعة تعود إلى فترة زمنية مبكرة.

قارن بقول: مروان بن أبي حفصة في الأغاني 9 / 43. * (يعني قول مروان:

أبي يكون وليس ذلك بكائني * * * لبني البنات وراثته الأعمام)

فإن كان عباسٌ أحقَّ بترككم وكان عليٌّ بعد ذلك على سبب
فأبناءُ عباسٍ هم يرثونه كالعَم لابن العَم في الإرث حجب⁽¹⁾

وقد ألقى أبانُ بن عبد الحميد⁽²⁾ هذه القصيدة أمام هارون الرشيد يدفع
من البرامكة⁽³⁾. وذهب المؤمل - أحد شعراء بلاط المهدي - إلى أبعد من ذلك
حيث استشهد بالقرآن على أن العباس هو الوارث يقيناً⁽⁴⁾.

ووهب المتوكل الأحمق جائزةً تقدر بثلاثين ألف درهم - وأعطى هارون
الرشيد ضعف ذلك لأبان - ليستمع إلى قصيدة مروان بن أبي الجنوب:

لكم تراث محمدٍ ويعذلكم نفى الظلّامة
يرجو التراث بنو البنا ت وما لهم فيها قلامة
والصهر ليس بوارث والبنات لا ترث الإمامة
ما للذين تنحلوا ميراثكم إلا الندامة⁽⁵⁾

وبهذه الروح أحبَّ العباسيون أن يسمعوا من مادحيهم أنهم ليسوا من
ذرية عم النبي فقط ولكن يمكن أن يعدّوا من سلالة النبي مباشرة.

(1) في كثير من التحفظ نقل ترجمة هذه القصيدة. انظر الأغاني 94/21 (نسبهم وسببهم).

* (يعني قول أبي صخر الهللي يمتدح بني أمية: (قريباً من رسول الله نسبهم وسببهم))

(2) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 182.

(3) الأغاني 18/12، 76/20.

(4) المصدر السابق 148/19، وكما يقول شاعر آخر في دعوى العلويين حقهم في وراثة الخلافة أن

العباسيين هم (وارثو النبي بأمر الحق غير التكاذب) الأغاني 89/3.

* (يعني قول ابن المؤمل:

فإن أبا أيك وأنت منه هو العباس وارثه يقينا

أبان به الكتاب وذلك حق ولسنا للكتاب مكذينا

ويعني في الموضوع الثاني من الأغاني قول ابن المولى في العباسيين:

أولئك أوتاد البلاد ووارثو النبي بأمر الحق غير التكاذب).

(5) الطبري: التاريخ 1466/3 طبعة دي خويه.

هما ابنا رسول الله وابنا ابن عمه فقد كَرَّمَ الجَدَّانِ والأَبوانِ⁽¹⁾.

وكان القصدُ من هذه المدهانات التي أرادوها ووافقوا عليها هم أنفسهم طمسَ حقيقةً أنهم ليسوا سليلي محمدٍ ولكنهم فقط يتسبون إليه من جهة الأب. وعموماً فإن انعقادَ الإمامةِ الصحيحةِ لكلِّ حاكمٍ منهم على حده بإجماع الأمة المحمدية⁽²⁾ أكثرُ أهميةً ووزناً في نظر الجمهور من إثبات أكثر الادعاءات أحقية في الوراثة. وهذا أحسنُ دعمٍ لحاكم الامبراطورية الإسلامية.

وقد تعزّزت هذه الفكرةُ بالدرَجَةِ الأولى كما ظهر لنا بفعل الفقهاء الذين يبدو أنهم كانوا ذوي عزمٍ أكيدٍ على أن يذكروا في أحاديثهم دناءة الأمويين. وفي المقابل ذهب العلويون إلى التأكيد على عدم جدوى فكرة الوراثة للأسرة الحاكمة. ومنصب الخليفة أكبر بكثير جداً من الانتساب إلى النبيِّ والمطالبة بميراثه. وللقضاء على المذهب المقابل في مهده ولاستبعاد مسألة الخلافة عن مجال فقه الميراث رسَّخَ الحديثُ المبدأ القائل بأن ما ترك النبي لا يُورث. وهو من جهة الأحكام المدنية لا وريث له، ومن ثم لا يرثُ أحدٌ مكانته باعتباره حاكماً. وما خَلَفَهُ النبيُّ بعده يعود إلى بيت مال المسلمين. وبالأسلوب نفسه يجب على المسلمين أن يختاروا خليفته.

والحديث التالي يظهر هذا المعنى، وهو حديثٌ مفيدٌ بشكل خاص في دراستنا حيث يبيِّن مبلغَ التحيِّزِ الجدليِّ المتغلغلِ داخل مناقشات دقيقة متنوعة لتصوص متأخرة.

(1) الأغاني 21/85. * (والبيت لسلمة بن عياش).

ويمدح علي بن الجهم الخليفة الواصل بقوله: «هارون يا بن سيد السادات» الأغاني 21/263. وهذا عجز بيت مصرعه: * سبحان من جل عن الصفات.].

(2) في المصدر السابق 171/8:

هتاك أمير المؤمنين خلافة * جمعت بها أمواه أمة أحمد
(الشعر للحسين بن الضحاك في المنتصر لما ولي الخلافة).

روى مالك بن أنس عن أبي اليمان بن نافع أنه بينما كان عمر بن الخطاب يحدث مالكا بن أوس أخبره حاجبه يرفأ بأن عفان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص بيا به، فأذن لهم. ثم أخبره بعد ذلك بأن علياً والعباس يستأذنان للدخول فأذن لهما. وسألاه أن يقضي بينهما فيما اختلفا فيه فيما أفاء الله على رسوله من بني النضير (وهما يدعيان أن ما تركه النبي ميراثاً لهما، لأنهما أقرب الناس إليه)⁽¹⁾. ولما سأله الرهط أن يقضي بينهما، قال عمر: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماوات والأرض هل تعلمون أن رسول الله قال: «لا نورث. ما تركنا صدقة»⁽²⁾ (بمعنى أن مكاتنا لا تورث كأبي تركية عادية تُقسَّم بين الأقارب طبقاً لقواعد وأحكام ثابتة) ومن هذا القبيل ذلك الخبر الذي يحتوي على الكلام نفسه ولكن في حالة مختلفة⁽³⁾.

وفيه أن عائشة أخبرت أن فاطمة سألت أبا بكر بعد وفاة النبي أن يقسم لها ميراثها مما ترك الرسول مما أفاء الله عليه.

فأخبرها أبو بكر بذلك المبدأ وهو «نحن لا نورث ما تركنا صدقة»⁽⁴⁾. وتهدف هذه العبارة كما هو واضح بالفعل إلى نصرة مبدأ عظيم من مبادئ الشريعة العامة الذي يتجاوز مصلحة الفقه المدني المبدئي، وهذا أمرٌ مزعج للشيعة حيث أسست معارضتهم الدينية والسياسية على المطالبة بميراث علي وفاطمة

(1) امتد هذا النزاع إلى العصر العباسي. وقد ردَّ عمر بن عبد العزيز على العلويين أملاً لهم، عاد فاستردها منهم يزيد بن عبد الملك. اليعقوبي: التاريخ 2/306، ثم ردعا عليهم ثانية المأمون، وكان أبرم عهداً مع العلويين. اليعقوبي: التاريخ 2/469 ثم ضمها التوكل مرة أخرى إلى بيت مال المسلمين. البلاذري: فتوح البلدان 45-46 دار الكتب العلمية، بيروت 1978. وظل الأمر كذلك حتى ردت في خلافة المنتصر (ت 248 هـ) وكان مناصراً للشيعة. انظر المسعودي: مروج الذهب 2/427.

(2) البخاري (كتاب المغازي، باب حديث بني النضير).

(3) قارن أيضاً بالطبري: التاريخ 1/1825، 1826، وفيه: (نورث).

(4) البخاري (كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس)، أبو داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله من الأموال)، الترمذي (كتاب السير، باب 44).

وإدانة اغتصاب الخليفة أبي بكر للحكم ومصادرته لحقوق ورثة النبي الشرعيين، ولذلك غيروا هذه العبارة المزعجة إلى «لا يورث ما تركنا صدقة». (وهو تغيير لا يمكن أن يكتشف بسهولة في صورة مكتوبة) وبهذا التصحيح الإعرابي والكتابي صار المبدأ يفيد المعنى الآتي: ما تركناه بعدنا للصدقة لا يورث. (وما عدا ذلك فهو يخضع لأحكام الميراث العادية)⁽¹⁾ وفي الواقع يرى الشيعة أن ما تركه النبي يخضع لأحكام الميراث كأبي مَيِّتٍ عاديٍّ خلافاً لأهل السنة.

وللتقليل من إمكانية تحريف العبارة الحديثة بطريقة الشيعة أضاف المحدثون السنيون كلمة (فهو) قبل آخر كلمة فيها لتصبح: «ما تركنا فهو صدقة»⁽²⁾. وكل من له معرفة بإعراب الجملة العربية يستطيع أن يدرك أن هذه الزيادة يستحيل معها تغيير المعنى الذي اتبعه الشيعة⁽³⁾.

(4)

في ثنايا هذا البحث سنعود إلى حقيقة أن الفقهاء المسلمين عالجوا الأحاديث التي قبلوها في جوامع فقهية بحرية واستقلال كبيرين. ولكن بسبب ما يقتضيه السِّيَاقُ سنرى هنا ظاهرة تتصل بهذا الموضوع.

اعتبر الفقهاء المتأخرون عدم وراثته منصب محمد النبوي ومكانته في الدولة من الأمور المهمة في مذهب أهل السنة. وهم بذلك يعارضون كل تغيير

(1) القسطلاني: إرشاد الساري 5: 212، 4: 315

(2) الموطأ (كتاب الجامع باب ما جاء من تركه النبي ﷺ).

وفي رواية: «لا نورث، ما تركنا فهو صدقة»، وليس في موطأ الشيباني ص 317 كلمة (فهو)، وهي زيادة

موجودة كذلك في سنن أبي داود (كتاب الخراج والإمارة وباب صفايا رسول الله ﷺ).

• (الروايتان - بزيادة (فهو) وبدونها - كلتاهما في سنن أبي داود).

(3) قارن مروج الذهب للمسعودي 2/ 187 (ذكر الدولة العباسية ولع من أخبار مروان ومقتله).

بسيط في هذا المبدأ حتى ولو دعا ذلك إلى معارضة حديث ما يمكن أن يُستخلص منه رأي مخالف.

والمعارضة العنيفة لكل محاولة ترى أن مقام النبي ليس مقصوراً كلية على شخصه وأنه ذو تأثير مستمر على ذريته هي نتيجة للفرق الجوهرية بين مذهب السلف وبين تلك الفرق المؤسسة على المبادئ العلوية.

والفكرة الأساسية لذلك الحزب هي قابلية المكانة النبوية للميراث وحكم السنة محاولة التأكيد على أن الحديث لم يقدم للمؤمنين شيئاً يمكن أن يكون برهاناً قاطعاً على تولى الحكم بالوراثة.

وثمة أشياء جميلة ومقبولة قيلت في عليّ وبنيه باسم النبي سمح لها بأن تظهر إلى الوجود⁽¹⁾.

وقد نشرت المصادر السننية أحاديث تدل على تشييع ظاهر محض.

ومن جهة أخرى نشرت كل ما من شأنه إبطال ما يمكن أن يكون سنداً لذرية عليّ في ادعائهم القداسة الخاصة، والحق في الحكم. لذلك كان لابد من استئصال فكرة وراثة المنصب الروحي.

والمثال الذي نحن مستشهدون به مثال نموذجي على هذه النزعة حيث يبين أن الفقه السنني عارض هذه الأحاديث حتى عندما نجحت في الدخول إلى الجامعات الفقهية بسبب شكلها غير المتميز في الظاهر.

وليس من الغريب حقاً أن حديث أهل السنة بالرغم من ولعه الشديد بدقائق الأمور المتعلقة بالنبي لم يتضمن إلا القليل عن أولاد محمد، وأنه يمتاز

(1) عن أبي موسى أن النبي ﷺ قال: «أنا وعلي وفاطمة والحسن والحسين يوم القيامة في قبة تحت العرش».

انظر الزرقاني: شرح الموطأ 4/174 قرن بالمصدر السابق 1/151.

* (هذا الحديث ضعيف. انظر مجمع الزوائد للهيتمي 9/174، والألأء المصنوعة للسيوطي 1/392).

بغموض دائماً في بعض الروايات التي تخص هذه النقطة. وكل أبناء النبي المذكور ماتوا في طفولتهم، والروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولداً لمارية القبطية أم ولداً لخديجة. وإبراهيم هذا مات وعمره سبعة عشر شهراً أو ثمانية عشر، ولم يكمل فترة رضاعه بعد وهي (ستان). وقد جاء في الحديث: «لَوْ قُضِيَ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ نَبِيٌّ عَاشَ ابْنَهُ. وَلَكِنْ لَأَنْبِيٌّ بَعْدَهُ»⁽¹⁾ وقد طَعَنَ بَعْضُ فُقَهَاءِ السُّنَّةِ الثَّقَاتِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ. يَقُولُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ (ت 463): «لَا أَدْرِي مَا هَذَا؟. وَلَوْ لَمْ يَلِدِ النَّبِيُّ إِلَّا نَبِيًّا لَكَانَ كُلُّ أَحَدٍ نَبِيًّا لِأَنَّهُمْ مِنْ وَلَدِ نُوْحٍ»⁽²⁾، وَيَسْتَكْرَهُ النَّوَوِيُّ (ت 676) نَفْسَهُ بِشِدَّةِ هَذَا الْحَدِيثِ، فَيَقُولُ: «وَأَمَّا مَارُؤِيٌّ عَنْ بَعْضِ الْمُتَقَدِّمِينَ لَوْ عَاشَ إِبْرَاهِيمَ لَكَانَ نَبِيًّا»⁽³⁾، فَبَاطِلٌ وَجَسَارَةٌ عَلَى الْكَلَامِ عَلَى الْمَغْيِبَاتِ وَمَجَازَةٌ وَهَجُومٌ عَلَى عَظِيمٍ»⁽⁴⁾ وَرَوِيَتْ هَذِهِ الْعِبَارَةُ عَنْ ثَلَاثَةِ مِنَ الصَّحَابَةِ. وَهَذَا يَبَيِّنُ كَيْفَ أَنْ فَقَهُ السُّنَّةِ وَاجَهَ جَمِيعَ مَحَاوَلَاتِ التَّلْمِيحِ إِلَى إِمْكَانِيَّةِ وَرَاثَةِ مَكَانَةِ النَّبِيِّ الرَّوْحِيَّةِ.

واحتيال بعيد أن ينتظر الفقهاء حتى القرن الخامس قبل الاعتراض على هذا الحديث الذي استبدل به علي وراثته النبوة. وبطريقتهم المعتادة عارضوا هذا الحديث بأحد أحاديثهم قاصدين بذلك محاربة المذهب الذي استطاع أن ينشأ منذ البداية.

ونحن نظن أننا قد أصبنا باختيارنا للحديث المضاد التالي: «لو كان نبياً بعدي لكان عمر»⁽⁵⁾

(1) البخاري (كتاب الأدب، باب من سمي بأسماء الأنبياء).

(2) ابن حجر: الإصابة 94/1.

(3) وهذه الطائفة ينتمي ذلك الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الجنائز، باب في الصلاة على الطفل) وفيه أن صلاة الجنائز لم تُفصل على إبراهيم ولد النبي ﷺ (وهذه الميزة لم يتمتع بها إلا الأنبياء والشهداء).

(4) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/103، قارن، القسطلاني: إرشاد الساري 10/124.

(5) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب عمر) مصابيح السنة 2/196 طبعة القاهرة 1294 هـ.

وهو حديث يقصد به أن الإيمان بوراثة ذرية فاطمة للنبي أمر غير وارد⁽¹⁾.

(5)

يَتَّضِحُ من جميع هذه النقاط أن تكوين الحديث في زمن نموّه الهائل تحت الحكم العباسي لعب دوراً في توسع الأحاديث القولية التي نَصَرَت المبادئ التي استند إليها العباسيون في دعواهم. وما رأيناه حتى الآن يمكن أن يُعَدَّ ضرباً من الجدال السلبي، بمعنى أنه هَمَزُ لَأَسْسِ الخُصْمِ. وبناءً على خبرتنا السابقة لن يكون مدعاةً للدهشة وجود أحاديثٍ مُتَحَيِّرةٍ في ذلك الزمان لدعم دعوى الأسرة الحاكمة في أكثر من اتجاه مباشر.

وقد قابلنا قبل قليل حديثاً ذا صلة بالأسرة الحاكمة. وهنالك كثير من تلك الأحاديث يتسم بغموض أكثر.

ومن المهم جداً للاعتراف بالأسرة الحاكمة صياغة مثل هذه العبارات، لأن الأحزاب المعارضة ولا سيما زمر العلويين المتعددة التي كانت تشكل خطراً على العباسيين منذ زمن طويل قد نشرت أحاديثها الموضوعية بين الناس للتشكيك في خصومهم بطريقة دينية.

وقبل ذلك أحسَّ الأمويون بضرورة تحريض فقهاء بلاطهم على ابتكار أسلحة دينية لمواجهة ادعاءات العلويين.

ولما كان من الصعب شتم عليّ وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المجلّلة في شعور أغلب طبقات الشعب إذ بسببهم خُلِقَ أريجُ الشهادة منذ فترة مبكرة جداً، ولذلك التجأوا إلى حيلةٍ لثتم الجدل الجاهلي باعتباره أنموذجاً لذريته. فَوُضِعَ على

(1) ولم يبق بعد ذلك تردد في دعوى أنه «إذا كان هنالك نبي بعد محمد فإنه سيكون الغزالي». رسائل السيوطي. مخطوطة جامعة لايدن رقم 474 (8)، ورقة 6 أ.

النبي قوله إن: «أبا طالب في الدرك الأسفل من النار. ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبه يغلي منه دماغه»⁽¹⁾.

ويكفي لأن يُقَابَل هذا بأحاديثٍ مخترعةٍ كثيرةٍ وضعها الفقهاء العلويون لتمجيد أبي طالب⁽²⁾.

وهذا الخِصْمُ الهائلُ من المجادلات السياسية المبنوثة في هذه الأحاديث المتعارضة لجدير بالاهتمام. وهذا النزاعُ البغيض الذي توضحه هذه الأحاديث أُخْفِيَ في الظاهر تحت سطح هادي.

وفي الغالب يمكن أن نلاحظ بوضوح تام كيف يوجه كلامٌ خاصٌ نقطةً بعينها يُصَرِّحُ بها الخصومُ.

وهكذا فالنزاع بين أتباع عليٍّ وخصومهم الذين يدافعون عن شرعية انتخاب أبي بكر يتجدد في مجموعتين من الأحاديث تمنح شرفاً أولوية الصُّحْبَةِ وشرفاً أولوية الصلاة مع النبي لكليهما معاً أي لأبي بكرٍ ولعليٍّ. وهاتان المجموعتان من الحديث يمكن أن توجدا جنباً إلى جنبٍ عند الطبري.

ولا يوجد بينهما حديث يتسم بالتحيز بشكل واضح جداً مثل الحديث الذي يرويه عباد بن عبد الله وهو أنه «سمع علياً يقول: أنا عبد الله وأخو رسوله قبل الناس، وأنا الصديق الأكبر لا يقوها بعدي إلا كاذب مُفْتَرٍ. صليتُ

(1) شرنجر: محمد 2/ 74

[البخاري (كتاب المناقب، باب قصة أبي طالب)، (كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار)، مسلم (كتاب الإيمان، باب شفاعت النبي لأبي طالب)، أحمد 3/ 50، 55، 59، 55. لمعرفة المزيد من أحاديث أخرى مماثلة راجع مادة (أبو طالب) في مفتاح كنوز السنة، لفنستك [Wensinck]

(2) توجد هنالك مجموعة كبيرة منها في الإصابة لابن حجر 4/ 118. قارن: البخاري (كتاب الجنائز باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله).

مع رسول الله قبل الناس بسبع سنين»⁽¹⁾.

ويجب أن نتذكر هنا أن شَرَفَ لَقَبِ (الصَّديق) منحه أحاديثُ أهل السنة لأبي بكر. والأحاديثُ الموضوعَةُ التي خَدَمَتْ مصالحَ الأمويين الخاصَّة، دون الاعتمادِ على السَّنَةِ العامَّة، طُمِسَتْ في الفترة اللاحقة لأسبابٍ شرحتها فيما مضى. وكان من المناسبِ إعطاءَ دَعْمٍ فقهيٍّ للحكام العباسيين، وقد أخذَ هذا أيضاً شكلَ أحاديثٍ تُمَجِّدُ عَمَّ النَّبِيِّ (العباس) جدَّ الأسرة، وتدافع عنه ضدَّ أجدادِ خصومهم الذين يدعون الخلافة.

وإذا اعتبرنا أن العديد من الخلفاء أظهرُوا أنفسهم مهتمين بالبحث عن الأحاديث ونشرها (ونحن الآن نعرف تفسير ذلك) فإنه من السهل أن نفهم أن هذه الموضوعات تؤيدها القيادة العليا وتعززها.

فهذا الخليفة المهدي - ثالث خلفاء بني العباس (ت 158 - 159) - يَعُدُّه ابن عديّ في قائمة الوضاعيين⁽²⁾.

وفي هذه الروايات أُحيطَ العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنه قاوم دعوة النبي زمنًا طويلاً⁽³⁾ ويقال إنَّ عمر بن الخطاب عند القحط لم يتوجه في صلاة الاستسقاء إلى النبي فقط ولكنه توجه أيضاً إلى العباس حيث بداله أنه خير من يستسقى به، ودعا: (اللَّهُمَّ إِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِنَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ

(1) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 1/ 1160. قارن بمقالة تيودور بولدك:

Zur tendenziosen Gestaltung der vorgeschichte des Islams
الألمانية ZDMG، مجلد 51 سنة 1838 وما بعدها. انظر كذلك رسالة الجاحظ (العشانية) فهي تحتوي على مادة تتصل بالموضوع. (قارن بياسيني).

(2) السيوطي: تاريخ الخلفاء 279. وفي صفحة 355 من المصدر السابق حديث في إسناده ستة من الخلفاء.
* (راجع تعليقاتنا).

(3) البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) [حول الأحاديث المتعلقة بالعباس راجع مقالة بولدك السالفة الذكر].

إليك بعم نبينا فاسقنا) وكان هذا الموقف مؤثراً⁽¹⁾ وقد استغل عُرفُ كهذا لمصلحة العباسيين.⁽²⁾

فدرية هذا الجد المبارك هم خير الأئمة لجماعة المسلمين. وهذه الخرافة كانت سبباً من أسباب شهرة خلفاء بني العباس حتى إنهم أحبوا أن يسمعوا ذلك من شعرائهم المتملقين وقد جاء في قصيدة نُقِشَتْ على قطعة من النقود في خلافة المتوكل⁽³⁾:

هو الملك المأمون من آل هاشم بهم إن أغب القطر يُستنزَل القطرُ
و هذا ابنُ الرومي يقول في قصيدة مَدَحَ أهداها للخليفة المعتضد⁽⁴⁾:

وأبوكم العباس ما استسقى به بعد القنوط قبائلُ إلا سُقُوا
بَعَجَ الْعَمَامِ بدعوة مسموعة فأجابه شرقُ البوارق مُعْرِقُ

وقد شكَا العباسُ مرّةً إلى النبي فقال: «يا رسول الله ما لنا ولقريش إذا تلاقوا بينهم تلاقوا بوجوه مبشرة، وإذا لقونا لقونا بغير ذلك؟ فغضب الرسول حتى احمرَّ وَجْهُهُ، ثم قال: والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الإيمان حتى يحبكم الله ولرسوله) ثم قال: (يا أيها الناس من آذى عمي فقد آذاني، فإنها عمُّ الرجل صنو أبيه»⁽⁵⁾.

والقرشيون الذين لم يحبوا العباس على الرغم من جميع الارتباطات القبلية

(1) الأغاني 11/77 (أخبار أبي وجزة ونسبه)، النووي: تهذيب الأسماء 1/295 ط النبرية.

(2) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 40-47.

(3) المرزباني: الموقح ص 293، دار صادر، بيروت، 1965.

(4) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/143 بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

* (الشعر ليس لابن الرومي، وقد وهم جولدتسيهر هنا، وإنما هو للشريف الرضي).

(5) الترمذي: السنن (كتاب المناقب، باب مناقب العباس)، النووي: تهذيب الأسماء 1/259 ط النبرية وحول

عبارة: (صنو أبيه) انظر فلايشر *Kleinere Schriften*، انظر استعمالها أيضاً في الأغاني 15/90.

من المحتمل أنهم علويون. ويتضح بسهولة أن الغاية من وراء ذلك هي جعل الاعتراف بادعاءات العباسيين يظهر في شكل ديني يتمثل في قوله (الله ورسوله).
ومما يتضح أيضاً التحيز للأسرة العباسية: وُرُوْدُ ذِكْرِ الْعَبَّاسِ (العم) في هذا الخبر والأقوال المروية الأخرى بشكل مؤكد ومثير للغاية.

ولم يبق في هذه الموضوعات إلا أن يُعْلِنَ النبيُّ أن العباس وبنيه هم أصحاب الخلافة⁽¹⁾. وكان الأتقياء في هذه الحقبة مُغْرَمِينَ بوضع الصُّورَةِ البغيضة للعهد الأمويِّ البعيد كُلِّ البعدِ عن الإيِّان في شكلِ حَدِيثٍ.

وهكذا فإنَّ العوامِلَ التي ساعدت على عَزَلِ العُنْصُرِ الدينيِّ وإزاحتها ستكون دائماً غَايَةً كُلِّ مسلمٍ مكروهٍ تبغضه الجماعةُ. ولكن الأمرَ المؤكَّدَ هو سَعْيُ العباسيين الخثيث لنشر مثل هذه الأحاديث.

وليس من المستبعد أن يكونَ الأتقياءُ قد صنعوا شيئاً من هذا القبيل بالفعل في العصر الأمويِّ نفسه، إلا أنها قد تكون جرأةً منا التصريحُ بزمن نشأة الأحاديث. وتتنمي إلى هذه الطائفة من الأحاديث تلك المجموعة من الأحاديث التي ذم فيها النبي قبيلة ثقيف التي أنجبت الحجاج الغاشم⁽²⁾. ومن هذا القبيل أيضاً قولُ النبيِّ لِرَجُلٍ سَمَى وَلَدَهُ الوليدَ: «قد جعلتم تسمون

(1) العيون والحدايق ص 198، قارن بـ: النجوم الزاهرة لأبي المحاسن 1/354.

* (جاء في العيون والحدايق: وقيل إن سبب إسراعهم وتعجيلهم في إظهار الدعوة وأمر الدعاة بذلك، قول رسول الله لعمه رضي الله عنه: إن الخلافة تزول إلى ولدك. فكانوا يتوقعون ذلك ويتحدثون بينهم).

(2) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 97.

* (يشير في الجزء الأول من كتابه إلى الحديث الذي أخرجه الترمذي عن عمران بن حصين قال: مات النبي وهو يكره ثلاثة أحياء: ثقيف، وبني حنيفة، وبني أمية. وإلى الحديث الذي أخرجه مسلم عن أسماء بنت أبي بكر والترمذي عن ابن عمر قال: «في ثقيف كذاب ومبير». فأما الحديث الأول فقد قال فيه الترمذي: غريب. وقال الأستاذ ناصر الدين الألباني في تحريمه لمشكاة المصابيح 3/1689 رقم (5982): وعلته نعتة الحسن البصري، فقد كان مدلساً على جلالته قدره. وأما الثاني فإنه صحيح. قال عبد الله بن عصة: الكذاب هو المختار بن أبي عبيد، والمبير هو الحجاج بن يوسف).

أولادكم بأسماء فراعنتنا إنه سيكون رجلاً يقال له الوليد هو أضرب على أمتي من فرعون على قومه»⁽¹⁾.

وقال يعقوب بن سفيان الأخباري (ت 288): «وكانوا يظنون أنه الوليد بن عبد الملك حتى ظهر الوليد بن يزيد».

(6)

تعتقد الأحزاب المناوئة ضرورة دعم ادعاءاتها بأقوال النبي أكثر مما صنع الحزب الحاكم، ولذلك شاع استعمال الأحاديث المتميزة بينهم بشكل عابث أكثر مما هو عند الحزب الرسمي.

ولم تصبح الشيعة نظاماً مستقلاً داخل العالم الإسلامي إلا في الفترات المتأخرة بسبب الظروف السياسية التي ليس من شأن هذا الكتاب مناقشتها، وقد شكّلت طوال القرون⁽²⁾ الأولى تياراً معاكساً داخل الجماعة الإسلامية انقسم إلى اتجاهات عديدة ضد سلطان الخلافة. وقد أسفر هذا الفقدان للتنظيم الدقيق عن نقص كامل في الموقف العقدي، أي أن تعاليم الشيعة قد تطوّرت بمنهج صارم متحرّر من تعاليم المذهب السني في الإسلام، وبمعزل عن ذلك النظام الذي لا يستطيع أن ينمو إلا داخل إطار ديني ثابت.

وقد تشرّب الأتقياء المعروفون بنواياهم الحسنة والموالون للسلطة والدين الأصول العلوّية لتقدمي الشيعة، غير أن المبالغة في هذه الأصول والمغالاة فيها هي وحدها التي ترمي صاحبها بتهمة الزندقة.

(1) العيون والحدائق ص 127 .

• (وحدّث ذم الوليد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات 2/ 64 وقال فيه ابن حبان: هذا خبر باطل).

(2) عن المعنى الباطني للشيعة في تلك الأيام، انظر المناقشة التي عرضها سنوك هرخروتة في كتابه مكة 7/ 7.

وهنالك مستوياتٌ خفيفةٌ من التشيع، كأن تُوصَفَ تلك الأصولُ بأنها تشيعٌ حسنٌ⁽¹⁾ وتشيعٌ قبيحٌ⁽²⁾، وأنَّ التشيعَ الحسنَ نظراً جديرةً بالاحترام.

ولم تكن هنالك فكرةٌ للانقسام⁽³⁾ في العهود الأولى ولكنها حدثت إلى حدٍّ ما بسببِ الدعايةِ الداخليَّةِ المؤيِّدةِ لمزاعم العلويين التي أدت من حينٍ إلى آخرٍ إلى قيامِ ثوراتٍ سياسيةٍ وتنصيبِ الأمرِ العلويةِ في الحكم.

ومع ذلك كانت التأثيراتُ محليةٌ وإقليميةٌ فقط، ولم تُفضِ إلى نشأةِ جماعةِ الشيعةِ الموجودةِ إلى جانب جماعةِ السنةِ باعتبارها جماعةٌ مختلفةٌ.

وكانت الشيعةُ في تلك الأيامِ فرعاً من فروع الإسلامِ مثلها مثل المذاهبِ الإسلاميَّةِ والمذاهبِ الأخرى. فالشيعةُ إذن مذهبٌ وليست فرقةً⁽⁴⁾.

والذين يعتبرون خارج السنة هم فقط الشيعة وأولئك الذين لم يرضوا بالمطامح الهادئة فثاروا على السلطات الحاكمة.

وقد أراد زعماءُ هذه الدعوةِ الحرَّةِ ومؤيدوها جعلَ كَلِمَةَ اللهِ وكلمةِ رسوله حُرْباً من أجلهم بسببِ طبيعة الحياة الروحية في الإسلامِ وظهور الآراء السياسية والكلامية في معترك الحياة.

والقرآن هو أحدُ الأسلحةِ المفضلةِ في تلك الدوائر.

ومن المعلوم أن هذه الدوائر تتهم أتباعَ مذهب السنة المحافظ بتحريف

(1) قارن بمقدمة هوتسا لتاريخ العقوي ص 9

(2) الأغاني 8/32 (أخبار كثير ونسبه).

• (جاء في الأغاني: كان كثير يتشيع تشيعاً قبيحاً يزعم أن عمداً بن الحنيفة لم يمت).

(3) انظر تاريخ أدب الشيعة *Der Shia literaturgesch* ص 7.

(4) التحول إلى نوع من الطائفية أو الفرقة يمكن أن يرى في أوساط مثل تلك التي وصفها ابن حوقل. طبعة ذي حوية ص 65.

• (جاء في كتاب صورة الأرض لابن حوقل في الصفحة المذكورة: وأهل السوس فرقان مختلفتان مالكيون أهل سنة وموسويون شيعة...).

القرآن وتطويعه لأرائهم الخاصة بواسطة الحذف، وهم يشبهون في أن عثمان الذي كان سبباً في تنقيح النص الحالي للقرآن قد طَمَسَ خمسمائة آية، ومنها آية: (ألا إن علينا هو الهادي)⁽¹⁾ وفي سورة (الفرقان 28): ﴿لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ قيل إنَّ في النصِّ الاصلِيِّ للآية ذِكْرًا للاسم الحقيقي (لفلان) هذا، وقد حُذِفَ واستعيض عنه بكلمة فلان من غير تعيين⁽²⁾.

والجميع يعرفون سورة (النور) عند الشيعة التي عرفها الأوروبيون بواسطة ميرزا كاظم بك وقد سَخَرَ فِقْهُ أَهْلِ السَّنَةِ منذ القديم من محاولات الحزب العلوي (الرافضة) التصريح بأن القرآن الحالي مَحْرَفٌ وَوَضِعَهُ بِهَا يَتْلَامُ مع أغراضهم بجميع ضروبِ التَأْوِيلَاتِ بحجة إعادة صيانتة وصياغته

. (3) RESTITUTIO IN INTEGRUM

ولقد اهتموا خصوصتهم بتحريف نص الكتاب المقدس بأسلوبٍ متحيزٍ كاليهود والنصارى⁽⁴⁾ ونسبوا إلى النبي (في جوامع الحديث المتأخرة) الحديث القائل: «سته لعنتهم. لعنهم الله وكلُّ نبيٍّ مجابٍ: الزائد في كتاب الله..... الخ» وهذا الحديث ينتمي إلى هذه النزعة.

والنزاع بين أتباع السنة وأنصار علي لا يزال مستمراً حتى العصر الحديث. وها أنذا أسوق للاستشهاد شيئاً من كلام ريكو (Rycaut) لمعرفة تصوّر الرأي العام في زمانه لهذا النزاع، يقول

-
- (1) تاريخ أدب الشيعة ص 14 [حول اتهام الشيعة بتحريف القرآن والنس فيه، انظر كتاب جولدتسهر مذهب التصير الإسلامي ص 270 طبعة لايدن سنة 1920]. * (انظر ترجمة عبد الحلیم النجار ص 291)
- (2) الرازي: مفاتيح الغيب 4/ 470. [قارن بـ جولدتسهر: مذهب التفسير ص 323 من ترجمة النجار]. * (في تفسير الرازي رد على هذه الأوهام).
- (3) النصوص برمتها موجودة في كتاب (تاريخ القرآن) لتولدكه ص 216-220 [وفي الطبعة الثانية 93/2-112].
- (4) ابن عبد ربه: العقد الفريد 1/ 219 (كتاب الباقوتة في العلم والأدب). التوافق بين الروايف واليهود.

ريكو: «يتهم الترك الفرس بتحريف القرآن وأنهم بدلوا الكلمات بوضع الفواصل ورؤوس الوقف في غير أماكنها وأن هنالك مواضع كثيرة تفسح المجال لكل رأي غامض ومريب. لذلك نُقِلَّت المصاحف التي أُخْضِرَتْ بُعِيدَ فَتْحِ بَابِلَ إِلَى القسطنطينية وَجُمِعَتْ فِي السرايا العظيمة في مكان منزوٍ وَحُرِّمَ النَّظَرُ فِيهَا وَلُعِنَ كُلُّ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ.

ويقول المفتي أسعد أفندي في كتاب له ضد الشيعة: «أنتم تنكرون صِحَّةَ آية (الغطاء) في القرآن (سورة 88)، وترفضون ثمانية عشر آية نزلت في السيدة عائشة الرضية⁽¹⁾» وبدأت التحويرات المنحرفة في القرآن تأخذ في الظهور في الوقت الذي أخذت فيه الشيعة تبتعد عن الجمهور المسلمين المؤمنين بالسنة. وكان السعي لإثبات أن أهل السنة حرّفوا تأويل القرآن قديماً جداً ومنتشراً بشكل عريض⁽²⁾.

والتأويل الصحيح لعدد من النصوص المهمة التي حرّفها أهل السنة يعطي البرهان الأكيد على تبرير هذه المطامح العلوية.

وفي القرآن - على رأي الشيعة - نبأ ما بعدهم وحكم ما بينهم⁽³⁾.

(1) Neueröffnete Ottomanische pforte 82/84/1 أ [الاقْتِباس هنا من النص الأصلي لريكو: (الحالة الراهنة للإمبراطورية العثمانية) ص 119-121 وقد صدر في لندن سنة 1668 The present state the ottoman Empire].

(2) من الواضح جداً للمسلمين أن المصالح السياسية لحزب ما تتيج بمساعدة تأويل كلام في السياسة الفارسية لكسرى أنوشروان، وهو أن شكل السياسة الفارسية تأثر بتأويل الكتب المقدسة. انظر العباسي: آثار الأول في تاريخ الدول ص 53.

(3) المسعودي: مروج الذهب 75/2.

* (وفي أن الحارث الأعور دخل على علي بن أبي طالب فقال: يا أمير المؤمنين ألا ترى إلى الناس قد أقبلوا على هذه الأحاديث وتركوا كتاب الله؟ قال: وقد فعلوها؟ قال: نعم. قال: أما إن سمعت رسول الله يقول: ستكون فتنة. قلت: فما المخرج يا رسول الله؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل... إلخ».

أخرجه الدرامي في سننه (كتاب فضائل القرآن)، وأحمد في مسنده 91/1. والترمذي في جامع وقال فيه: هذا حديث إسناده مجهول، وفي الحارث مقال.

وجاء في قول يُنسبُ إلى النبي يرويه جابرُ الجعفي (ت 128) أحدُ الفقهاء المتعصبين للنظريات العلوية⁽¹⁾ ومن المدافعين عنها:

«أنا أقاتلُ عليَّ تنزيلِ القرآنِ وعليَّ يقاتلُ عليَّ تأويله»⁽²⁾. وجابر هذا، وهو من أشهر رواة الحديث في الكوفة والذي يُعدُّ من أكذب المحدثين عند أبي حنيفة⁽³⁾، بدَّلَ جهداً مضمياً في تأويل آيات من القرآن ليُجعل لعلِّي ذكراً فيه⁽⁴⁾ حتى إن دابة الأرض وهي من علامات قيام الساعة عند المسلمين ليست إلا رجعة علي في آخر الدنيا حسب رأيه⁽⁵⁾.

(1) ينسب له الشيعة كتاب التفسير الذي أضافوا إليه مواد كثيرة في الأزمنة المتأخرة. انظر، الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 73، قارن ص 244.

(2) ابن حجر: الإصابة 1/25 (ترجمة الأخضر الأنصاري) السعدي: مروج الذهب 1/581 (ذكر جوامع مما كان بين أهل العراق وأهل الشام بصفتين)، المصدر السابق 1/622 (ذكر خلافة الحسن) [جولنتسهر: مذاهب التفسير ص 278]. ويجارب الشيعة من أجل حرية تأويل = القرآن (تفسير القرآن بالرأي) ضد مذهب أهل السنة في التفسير، وهو مذهب لا يسمح إلا بالتفسير التقليدي المبني على العلم. (الترمذي 2: 156 حول هذه المسألة انظر ما اقتبه صاحب الكشكول ص 360 من شرح نهج البلاغة.

* (ذكر ابن حجر في ترجمة الأخضر: «عن جابر الجعفي عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن الأخضر بن أبي الأخضر عن النبي ﷺ قال: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن وعلي يقاتل على تأويله»، وقال ابن السكن: هو غير مشهور في الصحابة. وفي إسناده حديثه نظراً وأشار الدار قطني إلى أن جابراً تفرد به، وجابر رافضي.

وفي الموضوع الأول من مروج الذهب يقول عمار بن ياسر: لتقاتلهم على تأويله كما قاتلناهم على تنزيله. وفي الموضوع الثاني منه أن الحسن خطب فقال: نحن حزب الله المفلحون وعترته رسوله الأقربون..... لا يخطئنا تأويله، بل نتيقن حقايقه).

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 39. تحقيق علي محمد عمر (ترجمة عطاء بن رباح).

* [وفيه قال أبو حنيفة: «ما رأيت أفضل من عطاء بن رباح، ولا أكذب من جابر الخ».

(4) مسلم (مقدمة الصحيح، الكشف عن معاني رواية الحديث)، بخصوص تفسير الآية 80 من سورة يوسف التي ستعرض لها فيما بعد في دراستنا عن تعظيم الأولياء، والمعنى غامض جداً باعتبار الجميع.

* (يعني قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أُنزِلَ الْأَرْضَ حَتَّى يُأَذَّنَ لِي لَيْلًا﴾ والرافضة يؤولونها تأويلاً عجبياً فيقولون: إن علياً في السحاب فلا نخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي مناد من السماء - يريدون علياً - أن اخرجوا مع فلان).

(5) الدميري: حياة الحيوان 1/280 الطبعة الميمية 1911 مصر. (مادة دابة).

ويرى العلويون - وشأنهم في ذلك شأن العباسيين - (1) أن ﴿ أَلَمْؤَدَّةٌ فِي
الْقُرْآنِ ﴾ الواردة في سورة شورى (آية 23) هي إشارة إلى آل البيت، وبرهان
مكانتهم المقدسة في الوحي (2).

هذا الضرب من المعرفة يشغل مكاناً كبيراً في أدب الشيعة، ويمكن
ملاحظته بيسر في فهرست مؤلفات الشيعة الذي جمعه الطوسي في القرن الخامس.
والتفسير الكبير للفخر الرازي يحيل دائماً إلى تلك النصوص التي يذكرها
الشيعة، كما يلقي نظرة يسيرة على اتجاه التأويلات الشيعة المنحازة (3).

ومن البدهي أن يضّم أنصار الدعوة العلوية كلّ تلك النصوص التي
تأولها أهل السنة في أبي بكر لتكون في حقّ علي (4)، ولعل هذا كان رداً على
صنيع خصومهم.

وانصرف الحزب السني أيضاً إلى البحث عن آيات قرآنية لإثبات أسبقية
فضل أبي بكر (5) دون إعطاء أي قيمة عقدية لهذا البحث والتأويل. واستمر
الفقهاء المسلمون في إظهار التحيز في مناقشة هذه المسائل برزانة شديدة

(1) العيون والحدائق ص 200 طبعة دي خويه [وقد نقشت الآية 23 من سورة الشورى على عملة نقدية
لأنصار العباسيين. انظر G.G.Miles في كتابه (تاريخ العملات النقدية لبلاد الري) ص 15 و (الكشف عن
العملات النقدية في برسيوليس ص 67 وكتاب S.M.stern (تاريخ العملات النقدية) 1961، ص 261].
* persepolis هي عاصمة بلاد فارس القديمة.

(2) لم يُفكّر مجادلو الشنة أن يبنوا فساداً هذا التأويل الذي نشره حسين الأشقر أحد العلويين الفارسيين، من
ناحية تاريخية، لأن ذكر ذرية فاطمة (آل البيت) في الوحي المكّي يتضمن مفارقة تاريخية حيث لم تزوج
فاطمة من علي إلا في العام الثاني للهجرة. القسطلاني: إرشاد الساري 7/ 370.

(3) انظر مثلاً، مفاتيح الغيب 2/ 700، 8/ 392.

(4) لاسيما الآية 17 من سورة الليل. الرازي: مفاتيح الغيب 8/ 529.

(5) ومن ذلك قول الكلبي في الآية 10 من سورة الحديد. مفاتيح الغيب 8/ 124.

* (يريد قوله تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلِيكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ
أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَتْلُوا ﴾. قال الكلبي: نزلت هذه الآية في فضل أبي بكر الصديق لأنه كان أول من أنفق
المال على رسول الله في سبيل الله).

وتعصب كبير. وقد حضر نادرشاه أثناء حملته على داغستان جدالاً في قزوین بين السنة والشيعة حول الآية 29 من سورة الفتح حيث يقول بعضهم إنها نزلت في حق عليٍّ ويقول البعض الآخر بل هي في حق الخلفاء الأربعة.

ولكن بما أن في هذه الآية إشارة إلى التوراة والإنجيل أمر الأمير ميرزا محمد الأصفهاني (مؤلف تاريخ جهان قوشاي) أن يسأل اليهود والنصارى عن معلومات تتعلق بالتأويل الصحيح لهذه الآية. وبمساعدهم صدر الحكم إلى جانب أهل السنة⁽¹⁾. وللفرق العلوية الأخرى مثل الدرّوز وأويلاتها الخاصة⁽²⁾، فهؤلاء مثلاً لا يرجعون إلى القرآن فقط ولكن إلى الإنجيل أيضاً في سورة النور الآية 39، حيث وجدوا عدداً من النبوات تعود إلى رجل الله الحكيم⁽³⁾. والتأويل الأكثر شيوعاً بين العلويين على اختلافهم قولهم إن المراد بالشجرة الملعونة في القرآن (الإسراء 60) البيت الأموي، ولا يزال هذا سائداً بين العامة. وظلت تسمية الأمويين بالشجرة الملعونة تسمية عادية في كتابات الشيعة⁽⁴⁾ حتى الأوقات الراهنة. وهي تسمية أثر العباسيون أيضاً أن يطلقوها على الأسرة الاموية التي قوضوا حكمها⁽⁵⁾، بينما جعلوا الشجرة المباركة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء (إبراهيم 24) إشارة إلى أسرهم⁽⁶⁾. وأما العلوي

(1) عبد الكريم: الرحلة من الهند إلى مكة، الترجمة الإنكليزية ص 88-91 ج.

(2) I.P.394 petermann.Reisen im Orient

(3) انظر مقالتي في 78 P.W. Geigers jud.Zeitschr. F. W. (1857).IU.L.XI.

(4) أذكر نصاً في رسائل الخوارزمي.

(5) أبو المعاسن: النجوم الزاهرة 1/ 395. وقد نعت هارون الرشيد بهذا اللقب بني أمية كما في الطبري 3/ 706. وقارن بقولهم: (أهل بيت النعمة) المصدر السابق 3/ 170. وقد جاء في كتاب المعتضد في لعن بني أمية: (لا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أمية) يعني (الشجرة الملعونة القرآن)، انظر الطبري 3/ 2168-2170، وتاريخ أبي الفداء 2/ 278.

(6) اليعقوبي: التاريخ 2/ 408.

* (جاء في تاريخ اليعقوبي أن عبد الصمد بن علي خطب الناس في بيعة محمد الأمين بن هارون الرشيد، فقال: أيها الناس لا يفرنكم صغر السن، فإنها الشجرة المباركة، أصلها ثابت وفرعها في السماء).

فهو ابن شجرة طوبى⁽¹⁾.

كما رغبوا أيضاً أن يعثروا على نبوءة قرآنية بدولتهم فأذنوا لذيولهم أن
يَنْقُبُوا عَنْ ذَلِكَ⁽²⁾.

واستحسان هذا التأويل من قِبَلِ العباسيين وفقهاءِ بلاطِهِم جعله مقبولاً عند
أغلب مُفسِّري القرآن من أهلِ السُّنَّةِ المحافظين ولو كانوا أعداءً للشيعة⁽³⁾.

(7)

تكشفُ النزعةُ المتحيِّزةُ للدَّعَواتِ العَلَوِيَّةِ عن نفسها بحرية أكثر في
الأحاديث المختلفة التي وضعتها الأحزاب، وبتقيُّد أقل في تأويل أي نصٍّ مقدسٍ.
وسوف لن نبحثَ العددَ الضَّخَمَ من الأحاديث التي تسعى إلى تمجيد عليٍّ
وأفرادٍ آخرين من عائلته فكثير منها وَجَدَ طريقَه إلى كُتُبِ السُّنَّةِ المعتمدة، لأنَّ
العَرَضَ من هذا الفصل هو تلك الأحاديث ذات الأهمية الخاصة والتي هي
عبارة عن مبادئ فقهية وسياسية عامة تكوَّنت لكي تمثل الشَّيعة العَلَوِيَّة.

(1) المسعودي: مروج الذهب 1/620. بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

• (جاء في الموضوع المذكور من مروج الذهب (ذكر خلافة الحسن): ولما دفن الحسن رضي الله عنه وقف
محمد بن الحنفية أخوه على قبره فقال: أبا محمد، لئن طابت حياتك لقد فجع ممانك، وكيف لا تكون
كذلك وأنت خامس أهل الكساء، وابن محمد المصطفى، وابن علي المرتضى، وابن فاطمة الزهراء وابن
شجرة طوبى؟).

(2) وقد بلغ الأمر بأحد المادحين في بلاط الخليفة المهدي أن فرس الآية 69 من سورة النحل بأن بني هاشم
هم النحل، وأن الشراب الذي يخرج من بطونها تأويله العلم الذي ينشرونه بين الناس. انظر الأغاني
30/3. قارن به: الذميري: حياة الحيوان 2/407 حيث ذكرت القصة في زمن أبي جعفر المنصور.

• (في الأغاني: كان بشار جالساً في دار المهدي والناس ينتظرون الإذن، فقال بعض موالى المهدي لمن حضر:
ما عندكم في قول الله عز وجل: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ؟﴾ فقال له
بشار: النحل التي يعرفها الناس. قال: هيهات يا أبا معاذ. النحل بنو هاشم، وقوله: ﴿تَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا
شَرَابًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ يعني: العلم).

(3) قارن به: تاريخ مكة لقطب الدين النهروالي ص 87.

وكانت الدعوة العلوية ستقع في مازق حرج لو اعتمدت كلياً على مبدأ الوراثة. وقد أحس أتباعها بعد ظهور العباسيين أنهم يواجهون اعتراضات قوية من جهة أحكام الميراث في هذا المجال.

وأكبر حجة لديهم (وقد استعملوها بشكل مستقل عن المطالبة بالحكم) هي اقتناعهم بأن النبي قد عينَ وحددَ بدقة علياً ليكون خليفته بعد موته. لذلك فإن خلافة أبي بكر باطلة لأنها مُغتصبة، ولأن خلافة علي بعد النبي قد ثبتت⁽¹⁾ بالنص والتعيين⁽²⁾، أو بمعنى آخر بواسطة الوصية⁽³⁾.

لذلك اهتم الشيعة العلوية بوضع أحاديث لإثبات خلافة علي بأمر مباشر من النبي.

وأشهر حديث معروف (لم يطعن أهل السنة في صحته بالرغم من أنهم جردوه من معناه بتأويل مختلف) هو حديث (غدیر خم) الذي جاء من أجل هذا الغرض، وهو أحد أكثر أسس الشيعة صلابة.

في وادي خم بين مكة والمدينة على بعد ثلاثة أميال يوجد غدیر محاط بشجرٍ وأجم لا يغادر ماء المطر، وتحت إحدى شجراته وقع المشهد عند أتباع علي كما جاء في حديث البراء بن عازب الذي يقول:

«كنا مع الرسول فنزلنا بغدير خم، فنوديَ فينا الصلاة جامعة، وكسح لرسول الله تحت شجرتين، فصلل الظهر، وأخذ بيد علي، فقال: أستم تعلمون أي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. ثم أعاد ذلك، فقالوا: بلى. ثم أخذ بيد علي، وقال: من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من

(1) وعمل خلاف من ذلك يرى أهل السنة تقديم إجماع الأمة على النص والتعيين في مسألة الإمامة.

الشهرستاني: الملل والنحل ص 85 (انظر الكلام عن الكرامية).

(2) ابن خلدون: المقدمة ص 164.

(3) ابن الفقيه الهمداني: مختصر تاريخ البلدان ص 36.

عاداه»⁽¹⁾، فلقية عمر بعد ذلك، فقال له: «هنيئاً يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة».

والواضح أن الشيعة قد أضفوا على هذا الحديث أهمية بالغة وَعَدَّوهُ أَقْوَى دَعْمٍ لِمَذْهَبِهِمْ، فكانت تقام تحت رعاية البويهيين احتفالات سنوية ليوم الغدير⁽²⁾. وبالرغم من أن أهل السنة لم ينكروا الحديث إلا أنهم لم يروا فيه دليلاً على خلافة علي بعد وفاة النبي.

وهناك حديث علوي آخر أقل قبولاً عند أهل السنة، وهو حكاية يرويها الشيعة من حياة النبي، ويُعرف عادةً بحديث الطير. والقصد من تمجيد الأسرة العلوية لا يرتبط في الظاهر بتفصيل ذي أهمية.

ومن الروايات المختلفة لهذا الحديث نسوق تلك الرواية التي تبين الموقف المتحيز بوضوح أكثر:

«أُهِدِيَ لِلنَّبِيِّ ذات مرة طيرٌ - وقد وَرَدَ في روايات مختلفة ذِكْرٌ لنوعه - فأكل منه النبي فاستطعمه فقال: اللّهُمَّ اتّنتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر، فجاء عليّ فلم يأذن له أنسٌ بالدخول - وقد تكرر ذلك منه مراراً كما في بعض الروايات - حتّى زعم عليّ أنه يريد أن يكلم النبي في أمرٍ عاجلٍ فدخل فسأله النبي عما أبطأه فأخبره بما فعل أنس. فسأل النبي أنساً: ما حمله عليّ

(1) انظر أيضاً حديث خم العلوي في تهذيب الأسماء للنووي 1/347 وقد ساق النووي أحاديث أخرى في نفس المعنى عن الترمذي والنسائي. والسائي كما هو معروف ذو ميول علوية، وبالمثل ضمن الترمذي جامعه أحاديث متحيزة لمصلحة عليّ مثل حديث الطير.

(2) انظر المعلومات المفصلة في تاريخ أدب الشيعة Literatargesch. Der shia ص 61. وتوازن به: الكامل لابن الأثير 7/200 (حوادث سنة 389). وفيه أن أهل السنة احتفلوا بيوم دخول النبي وأبي بكر إلى الغار في مواجهة احتفالات الشيعة بيوم الغدير. باعتبار أن أبا بكر هو المقصود بالأية 40 من سورة التوبة. [وحول حديث غدِير خم، انظر أيضاً، جولدتهير: العقيدة والشريعة ص 239، ومادة (غدِير خم) في دائرة المعارف الإسلامية].

ذلك ؟ فقال أنس: رجوتُ أن يكونَ أوَّلُ الداخلين من الأنصار. فقال النَّبيُّ:
يا أنس. أو في الأنصار خيرٌ من عليٍّ؟⁽¹⁾.

كما يروي الشيعةُ عدداً آخرَ من الأحاديث لإثبات أن النَّبيَّ أوصى لعليٍّ
بخلافته.

ولإبطال أثر هذه الأحاديث، قطع فقهاءُ أهلِ السَّنة العقدة المستحكمة (عقدة
غوردبوس) Gordian Knot بنشر أحاديثٍ تبين أنَّ النَّبيَّ لم يوصِ قبل موته⁽²⁾.

ولو لم تُعرَف هذه النزعة السياسية لكان من الصَّعب معرفةُ سببِ وجود
تلك الأحاديث المتباينة المخصَّصة لذكر الحالة التي انفرد فيها النبي عن غيره
وهي أنه مات دون أن يترك وراءه وصية⁽³⁾، وأكثر من ذلك أنه لم يعيِّن خليفةً
بعده⁽⁴⁾، ولم يأت في هذه الأحاديث تسمية عليٍّ أو غيره وريثاً للنَّبيِّ.

والحقيقة هي أن النبيَّ لم يترك وصيةً لا عن مستقبل الأمة الإسلامية ولا
عن تركته الخاصة، وهذا يدلُّ على فساد مزاعم الخصوم.

ونجد مع ذلك في إحدى روايات الحديث هذه النيَّة أو القصد واضحاً
بشكلٍ أخرق، وقد قيل في حضرة عائشةَ إنَّ النَّبيَّ أوصى لعليٍّ، فقالت: متى
كان ذلك ؟ لقد كان رأسه على صدري، فطلب قدحاً من الماء، فاشتد عليه
الوجع. مات قبل أن يقول شيئاً.

والمجموعة الكبيرة من الأحاديث، التي يقال فيها إن علياً نفسه أنكر
الفكرة التي تقول إن النَّبيَّ قد ذكر كلَّ أمر ذي بال (عدا القرآن) لرجل

(1) الدميري: حياة الحيوان 2/ 400، وقد أخرجه الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب علي) وذكر أنه
(غريب) [راجع أيضاً الجاحظ: الرسالة العثمانية ص 149-150].

(2) أخرج البغوي في مصابيح الشُّنة طائفة من تلك الأحاديث. المصابيح 2/ 192، راجع أيضاً الطبري 1/ 1810.

(3) مسلم (كتاب الجهاد، باب قوله: لا نورث ما تركنا صدقة).

(4) مسلم (كتاب الجهاد، باب الاستخلاف وتركه).

ما وَحَصَّهُ بذلك ولم يُطْلِعْ على ذلك أحداً من الناس، يجب أن ينظر إليها من الزاوية نفسها.

وهذا المذهب الذي تكرر مراراً في عديد من الروايات وفي عديد من المناسبات⁽¹⁾ المختلفة هو صَرْبٌ من الحِجَاجِ ضدَّ مذهب أتباع علي الذي ادعى أن علياً هو ذلك الرجل الذي أطلعه الرسول على ما حَجَبَهُ عن غيره من الناس باعتباره وصيِّ النبيِّ والمتَّقَدِّ لرغبته.

وقوي العزم على تفنيد هذا الرأي برفض علي نفسه له، ولذلك هو موضع نزاع سياسي يتعلق بأهلية الحكم منذ القرون الأولى للإسلام، وهو مرآة لمطامح الأحزاب المختلفة، وكل منها يدعي أن النبي حجته ودليله⁽²⁾.

(8)

وبصرف النظر عن الأحاديث المتحيزة التي قُصِدَ منها أن تكون سنداً لتعاليم حزبٍ دينيٍّ أو سياسي، لا يفوتنا أن نذكر أن الحديث قد استُغِلَّ بطريقةٍ أخرى لمصلحة الأغراض الحزبية، وذلك من خلال دسِّ الكلمات المتحيزة داخل الأحاديث التي لا تتفق في صورتها الأصلية مع ما أرب حزبهم السيامية. فكان الهدف إضافة بضع كلمات حاسمة لخلق حديثٍ معتدلٍ ومختلفٍ بشكلٍ كليٍّ يخدم أهداف الحزب. فيمر الجزء الجديد المختلق تحت راية الجزء المقبول من الحديث دون أيِّ مشكلةٍ.

(1) البخاري (كتاب العلم، باب كتابة العلم)، (كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير) (كتاب الدييات باب العاقلة)، وأخرجه أيضاً مسلم (كتاب الحج، باب فضل المدينة).

(2) ويطلق الشيعة هذا اللقب أيضاً على أتباع عليِّ المخلصين، انظر الأغاني 8 / 30.

• (يعني قول السيد الحميري في محمد بن الحنفية:

أطلت بذلك الجبل المقاماً)

ألا قل للوصي فدتك نفسي

وقد استعمل العلويون هذا النوع من الإدراج بشكل متكرر أكثر من خصومهم، وهذا على الأقل مَبَعَثُ تهمة متكررة تصدر غالباً ضد الروافض الذين حَرَفُوا النصوص المقدسة.

وثمة مثالان يوضحان طبيعة هذا الدس (الإدراج)، أحدهما يمثل الدسَّ عند العلويين والآخر عند أهل السنة:

من المعلوم تاريخياً أن الأمويين يعتبرون أنفسهم ورثة الخليفة عثمان. وأن ما وقع من تنكيلٍ بخصومهم والحقْد على عليٍّ والعلويين تمَّ باسم الأخذ بدم عثمان القتيل⁽¹⁾، فكان عثمانُ رمزاً وشعاراً لطموحات الأمويين⁽²⁾ في مواجهة عليٍّ الذي ساعدهم بدوره في مسعاهم.

فكلمة عثمانٍ (وتجمع عليّ عثمانية) هي الاسم للأتباع المتعصّبين للأسرة الأموية الحاكمة⁽³⁾. وقد تعرض هذا الاسم لكثير من التحويرات، ثم انتهى بالمعنى السلالي⁽⁴⁾، وليكون نعتاً يُطْلَقُ على الجماعة التي لم تخرج إلى القتال مع

(1) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال ص 170، 163، 144، بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(2) كرىمر: Herrschenden Ideen ص 355.

(3) وما يشق تفسيره أن صُحَّار بن العباس (وعند ابن دريد في (الاشتقاق) ص 333 طبعة هارون صُحَّار بن العياش) وُصِفَ بأنه خارجي وعشائني في الوقت نفسه. الفهرست 102 تحقيق رضا محمد. وروى في موضع آخر أنه كان تابعاً للأمويين مخالفاً لقومه وكانوا من شيعة علي. انظر ابن دريد: المصدر السابق. وابن قتيبة: المعارف ص 339، دار المعارف، الطبعة الرابعة، تحقيق ثروت عكاشة [قارن مع لا مانس Etudes ص 121 MFOB= 13/2].

• ليس الأمر مما يصعب فهمه. فكون صُحَّار عشائنياً فهو أموي، وهو بذلك خارجي بمعنى أنه خرج على علي، وإن كان أهله من شيعة، وليس بمعنى أنه خرج على علي ليشتم إلى فرقة الخوارج المعروفة.

MFOB اختصار لمجلة (Mélanges de Faculté Orientale de l'Université St. Joseph de Beyrouth).

(4) كانت اللفظة تطلق في الأصل من ناحية سلالة محضة على من ينحدر من نسل عثمان، انظر الأغاني 14، 92/14، 165-169. راجع العيون والحدائق ص 237.

[ثمة أمثلة كثيرة على ذلك عند لامانس في Etudes ص 119 MFOB = 11/2، و Etudes ص

112 MFOB= 14/2. كما توجد بعض المعلومات عن حرب العثمانية].

عليّ من أجل الخلافة، والذين استنكروا مقتل عثمان. وهذا حسان بن ثابت الأنصاري كان يُنعتُ بأنه (عثماني)⁽¹⁾.

وبموت عليّ صار لهذا الاسم (عثمان) أو (عليّ) أهمية حقيقية، فأطلقَ الاسمُ على الجماعة التي رفضت ادعاءات عليّ كما أطلقت على أولئك الذين لم يكونوا مستعدين لقبول سقوط عليّ وأمرته وظهور نجم معاوية، وهو أمر قد تم بالفعل Fait Accompli والذين أسلموا أمرهم للواقع هم أهل السنة⁽²⁾. وقد جعل معاوية مرتبة عثمان فوق مرتبة عليّ، وَحَسِبَ أنه قد أتى بمطالب أو ادعاءات أعظم شأنًا من مطالب آل البيت من ناحية شرعية.

والصفة الرئيسة للعثمانيّ⁽³⁾ في ذلك الجيل هي شتمُ عليّ وصراف الناس عن الحسين⁽⁴⁾، وهذا يعني أن العثمانية تُفضّل بني أمية على بني هاشم وتقدم الشام على المدينة⁽⁵⁾.

وجميع ولاية خلفاء بني أمية الأوائل، الذين لم يكتفوا بالبيعة للخليفة الحاكم وحده وطلبوا الاعتراف المباشر بالمطالب العثمانية وحكموا بالموت الوحشيّ على كل من بايع عليّ سنة عمر مع ما في هذا من اعتراف ضمني بخلافة غير العلويين، هم من العثمانية⁽⁶⁾.

(1) المسعودي: مروج الذهب 1/ 554 (باب ذكر خلافة عثمان، ما قيل فيه من الرثاء).

(2) وينطبق ذلك خصوصاً على كل أولئك الذين لم يهتموا كثيراً بادعاءات الأسر الحاكمة باستثناء من اعترف بكل الروائع الموجودة في الماضي والمستقبل على أساس الإجماع. ويصف الأصمعي بعض الأمصار الإسلامية بقوله: «البصرة عثمانيّة، والكوفة علوية، والشام أموية، والحجاز سنية». العقد لابن عبد ربه 3/ 356.

(3) الأصفهاني: الأغاني 15/ 27، البيهقي: التاريخ 2/ 218. قارن بـ البخاري (كتاب الجهاد، باب إذا اضطرب الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة) وفيه: «عن أبي عبد الرحمن وكان عثمانيّاً فقال لابن عطية وكان علويّاً»
• (جاء في الأغاني في الموضوع المذكور من أخبار كعب بن مالك: وكان كعب بن مالك عثمانيّاً وهو أحد من قعد عن علي بن أبي طالب فلم يشهد حروبه).

(4) البلاذري: فتوح البلدان ص 308.

(5) الأغاني 15/ 30.

(6) الطبري: التاريخ 2/ 419 - 420.

كما أصرتوا على الاعتراف بعثمان الشهيد اعترافاً غير مشروط وحاولوا رفعه إلى مكانة دينية سامية، (فمثل عثمان عند الله مثل عيسى بن مريم)⁽¹⁾.

وهذه البيعة السياسية كانت تسمى أيضاً دين عثمان أو رأي العثمانية⁽²⁾ كما تسمى البيعة عند الفريق المضاد بدين علي⁽³⁾ «أي أنه من كان مباحياً لعثمان وأراد أن يعلن ذلك قال: أنا على دين عثمان، وكذلك من كان مباحياً لعلي يقول: أنا على دين علي».

وقد تجاوز الأمر ذلك فأطلق اسم (العثماني) على كل تابع موالٍ لبني أمية بشكلٍ أعمى⁽⁴⁾.

وبالمثل استمرت الخلافات النظرية التي لم تكن لها صلة بالواقع في الإسلام حتى الوقت الحاضر لتكوين شعارات الأحزاب، والاعتراف بالعثمانية التي ظلت سائدة في العصر العباسي، حيث لا يزال المدافعون النظريون عن المزايم الأموية يسمون (العثمانية) آنذاك⁽⁵⁾.

ويروي أبو الفرج الأصفهاني أن هنالك مسجداً بالكوفة كان في أيامه

* (جاء في تاريخ الطبري أحداث سنة 63: وأبي يزيد بن وهب بن زعنة، فقال: بايع. قال: أبابك على سنة عمر. قال: اتلوه)

(1) ابن عدي: العقد الفريد 3/ 23.

* (جاء في العقد الفريد: عن عطاء بن السائب، قال: كنت جالساً مع أبي البختري والحجاج يخطب، فقال: في خطبته: إن مثل عثمان عند الله كمثل عيسى بن مريم، قال الله فيه: «إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة». فقال أبو البختري: كفر ورب الكعبة).

(2) الأغاني 11/ 122، 13/ 28، الطبري 2/ 340. وربما هم يشبهون «الواصب» انظر في ذلك مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZDMG، مجلد 36 ص 281، انظر قول أبي العلاء المعري «نصاب» في: Rosen Girgas Chertom arab - ص 552 سطر 4.

(3) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 2/ 342-350.

* (وفي ذلك يقول نافع بن هلال: أنا على دين علي).

(4) البلاذري: أنساب الأشراف ص 26.

(5) ابن تينة: المعارف 252 طبعة وستفيلد، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 406.

مجلساً للعثمانية⁽¹⁾.

وَيُعَدُّ الْجَاهِظُ أَحَدَ أَتْبَاعِ تِلْكَ الْفِرْقَةِ⁽²⁾، وَقَدْ أَلْفَ فِي ذِكْرِهَا كِتَاباً⁽³⁾.

بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْجَاهِظَ نَفْسَهُ اسْتَنَكَفَ أَنْ يُعَدَّ وَاحِداً مِنْهَا⁽⁴⁾.

وَبَقِيَ التَّعْبِيرُ بِالْمُرَوَّانِيَّةِ⁽⁵⁾ أَكْثَرَ اسْتِعْمَالاً لِلتَّعْرِيفِ بِالْحِزْبِ الْأُمَوِيِّ فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ⁽⁶⁾.

وَلِنَقْلِ لِإِتْمَامِ الْفَائِدَةِ أَنَّ الْمُتَعَصِّبِينَ الْأُمَوِيِّينَ كَانُوا يَنْعَتُونَ خُصُومَهُمْ الْعُلُوِّينَ غَالِباً بِـ (الترابية)⁽⁷⁾، نِسْبَةً لِأَبِي تَرَابٍ وَهِيَ كُنْيَةٌ لِعَلِيِّ⁽⁸⁾، وَهُمْ يَرِيدُونَ

(1) الأغانى: 85 / 10 (وأهل تلك المحلة إلى اليوم كذلك).

(2) المسعودي: مروج الذهب 2/ 188، 471 / 2 (ذكر خلافة المهدي بالله).

(3) وكتاب الجاهظ هو (العثمانية ومنازل العثمانية)، وهنالك رد عليه ذكر في فهرست مؤلفات الشيعة للطوسي ص 331 رقم 720. [طبعة الأستاذ عبد السلام هارون كتاب العثمانية للجاهظ بالقاهرة سنة 1955، وقد أورد ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة 3/ 253 مقتطعات من رد الاسكافي على كتاب العثمانية].

(4) انظر مخطوطة kaiser Hof bibliothek in Vienna.N.F.no.151.Fol.33 [كتاب الحيوان 1 / 11].

(5) وتطلق هذه التسمية في العصر الأموي أيضاً على المعارضين للزيرية، انظر الأغانى 3/ 102 وهنالك قصة ذات مغزى تتعلق بهذه التسمية (المروانية) في كتاب الأغانى 4/ 120.

(6) فلاشر، فهرست المخطوطات ص 525. ملاحظة * * *. قارن، المقريزي: الخطط 1/ 236. وقد ألف الجاهظ رسالة في إمامة المروانية، المسعودي: مروج الذهب 2/ 188. لا تزال هنالك فرقة مؤيدة للأمويين حتى يومنا هذا في وسط آسيا تعرف بالمروانية. انظر بارتولد في مجلة الأكاديمية الامبروطورية للعلوم في سانت بطرسبورج، 1915، ص 643 - 648 وقد ترجمت في مجلة (الدراسات الإسلامية) REI، 7/ 395 سنة 1933].

(7) الطبري: تاريخ الرسل 2/ 136، (الترابي يلعن عثمان)، المصدر السابق 2/ 147، وفي الرواية التي ساقها اللدميري في حياة الحيوان 1/ 548 (مادة صدى) والتي أمان فيها الحجاج الطاغية أنس بن مالك إهانة بالغة، ولم يؤيد فيها عبد الملك بن مروان: «جوال في الفتن مع أبي تراب مرة ومع ابن الزبير أخرى، الخ» وبالمثل يسمى الشيعي في بلاد الهند (الجليدي) نسبة إلى (حيدرة) وهو لقب آخر لعلّ.

(8) ابن هشام: السيرة النبوية 2/ 429-250 بتحقيق السقا والأبياري وشليبي ط/ 3، 1971، المسعودي: مروج الذهب 2/ 111، 125/ 2، ابن عبد ربه: العقد الفريد 3/ 41، وحول الأصل المحتمل لهذه التسمية انظر دي خويه في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، مجلد 38 ص 388.

يريدون بهذا الخطّ من قَدْرِهِمْ⁽¹⁾، ولم يتقبل العلويون ذلك منهم⁽²⁾، بالرغم من أن علياً نفسه كان يجب هذه الكنية التي كناه بها النبي⁽³⁾.

وَجَمَعَتِ الأوساطُ المواليّةُ لعثمانَ، ومنها أولئك السنيون الذين لم يرضوا بمعاداة حكم عثمان باعتباره شرعياً، أحاديثُ يصفُ فيها النبيُّ عثمانُ بأنه شهيد، وتجعله في مرتبة مساوية للخلفاء الآخرين، وأن تولّيه الخلافة أمرٌ قضاه الله، وأن أعداءه ملعونون. وقد أبى النبيُّ أن يصلي ذات مرة صلاة الجنائزاة على أحد المسلمين (صلاة الجنائزاة، الجزء الأول ص 229) ولما سئل عن ذلك قال: «إنه كان يبغض عثمان فأبغضه الله»⁽⁴⁾.

ووجدت الدوائر المعادية لعثمان التي عملت على تكديس أكبر قدر ممكن من المطاعن للنيل من ذكرى الخليفة الثالث ظرفاً تاريخياً موثيقاً لهذا العمل. ويقال إن هذا الخليفة قد قر من ساحة المعركة في غزوة أحد، وقد استغلّت هذه الحادثة للتقليل من شأنه في أعين العرب الحقيقيين، وكانت صفة (الفرار) من صفات الذم عند العرب.

وقد أحسن العلويون استغلال هذه الرواية حتى إن شاعرهم السيد الحميري لم ينسها عند ذكره لسبب وفاته للدعوة العلوية حيث قال:

فما لي ذنبٌ سوا أنبي ذكرتُ الذي فرّ عن خيبر
ذكرت امرءاً فرّ عن مرحب فرارَ الحمار من القسور⁽⁵⁾

(1) العيون والحدائق ص 89-92 طبعة دي خويه. المسعودي: مروج الذهب 4/2.

(2) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 2/129 طبعة دي خويه.

(3) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/344 الطبعة الميرية. (ترجمة علي بن أبي طالب) وقد تقابل من حين إلى آخر اسم (الترابية) باعتباره اسماً عيباً عند العلويين، انظر المسعودي: مروج الذهب 2/73 (ذكر أيام عبد الملك).

(4) الترمذي: الجامع الصحيح (كتاب المناقب، مناقب عثمان)، ثمة طائفة أخرى من أحاديث فضائل أو مناقب عثمان [انظر، فنسك: مفتاح كنوز السنة (عثمان بن عفان)].

(5) الأصفهاني: الأغاني 7/13.

وهذه السخرية لا يمكن أن توجه إلا لعثمان فقط، والظاهر أن فرار عثمان لم يكن مجرد اتهام من أعدائه، فقد سخر الشاعر مالك بن الربيع من ابن عثمان الذي بعثه مروان خليفة علي خراسان، وعيره بفرار أبيه⁽¹⁾.

وكان من المستحيل أن يقع مثل هذا منذ فترة مبكرة جداً لو لم تكن التهمة صحيحة.

وأكبر برهان على صحتها هو أن أتباع عثمان شعروا بضرورة نفي هذا الصنع المخزي بطريقتهم الخاصة، وذلك بتهوينه والتخفيف من وقعه.

وهذه المحاولة واضحة في الحديث التالي⁽²⁾ وهو يتعلق بأسباب نزول الآية رقم 149 من سورة آل عمران: «جاء رجل⁽³⁾ حج البيت، فرأى قوماً جلوساً، فقال: من هؤلاء القعود؟ قالوا: هؤلاء قريش. قال: من الشيخ؟ قالوا: ابن عمر، فاتاه فقال: إني سائلك عن شيء أتحذني؟ قال: أنشدك بحرمة هذا البيت أتعلم أن عثمان بن عفان فر يوم أحد؟ قال: نعم. قال: فتعلمه تغيب عن بدر فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فتعلم أنه تخلف عن بيعة الرضوان فلم يشهدها؟ قال: نعم قال: فكبر. قال: ابن عمر: تعال لأخبرك ولأبين لك عما سألتني عنه. أما فراره يوم أحد، فأشهد أن الله عفا عنه. وأما تغيبه عن بدر فإنه كان تحت بنت رسول الله وكانت مريضة، فقال له النبي: إن لك أجر رجل ممن شهد بدرًا وسهمه. وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فإنه لو كان أحدًا أعزَّ بطن مكة من عثمان لبعثه مكانه، فبعث عثمان، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلى مكة. فقال النبي بيده اليمنى: هذه يد عثمان فضرب بها على يده. فقال: هذه لعثمان

(1) الطبري: تاريخ الرسل 2 / 179.

(2) ذكر يعقوب في تاريخه 2 / 169 دار بيروت للنشر 1980 الاتهامات نفسها الموجهة إلى عثمان، كما أورد الاعتذارات عنها ذاتها التي ذُكرت في الحديث التالي.

(3) وفي الترمذي (مناقب عثمان، باب رقم 79) أنه: رجل (من أهل مصر).

أذهب بهذا الآن معك»⁽¹⁾ وإذا لم يجد أصحاب عثمان ما يكفر جبنه إلا رحمة الله وعفوه، فلا تعجب لأعدائه إذا استغلوا هذه الواقعة وأطلقوا عليه اسم (نعثل)⁽²⁾⁽³⁾. وهو ذو اللحية الطويلة، والضعيف، والشيخ، وهي ألقاب تشير إلى حمقه وخرفه، ولذلك سُمِّي أصحابه بـ(النعثلين)⁽⁴⁾.

ولم يبانعوا أيضاً في تغيير نص الحديث بالدس فيه ليزيد تهكمهم، وقد جعل النبي علياً حاملاً للواء المسلمين، وقد صرح بذلك في قوله:
«لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله»⁽⁵⁾ وهذا الحديث مقبولٌ عموماً عند البخاري.

- (1) البخاري (كتاب المغازي، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾)
- (2) انظر: لاندبرج، Proverbes et dictons و 1 / 256، وقول بقي بن قائد: «طول اللحية للحمق كالزبل للبنستان»، انظر العيون والحدائق ص 350، الليالي العربية أو ألف ليلة وليلة (872) طبعة بولاق 1279 هـ / 4 / 154 وفيها أمثال وهجاء في حماقة من طالت لحينه. قارن بالجزء الأول من كتابنا هذا ص 128. وهناك أقوال في ذم أقوام طالت لحاهم في كتاب: (هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف) لأبي يوسف الشريبي ص 125، الإسكندرية 1289 هـ. وفي العقد الفريد 2 / 140 أن من علامات الحمق شيب اللحية المبكر.
- (3) [انظر: جولدتسبير: الألقاب القبيحة للخلفاء الأوائل لدى الشيعة، مجلة WZKM (مجلة فينا للدراسات الشرقية) المجلد 15 سنة 1901 ص 321، ولامانس: دراسات ص 119 MFOB: 2/2] الأغاني 23 / 7، 42 / 13، ولطائف المعارف ص 25، والمعارف لابن فتيبة ص 132 طبعة فستفلد.
- (4) أراد الشاعر العلوي السيد الحميري أن يوقع بالقاضي سوار عند الخليفة المنصور على أنه عدو سابق للعباسيين وبصفة تارة بأنه من حزب عثمان وأخرى بأنه من شيعة علي فقال: «نعثل جملتي لكم غير موات» (الأغاني 7 / 17) بمعنى أنه «طويل اللحية ومن أصحاب وقعة الجمل» (إذ يسمي العلويون أنفسهم بأنهم جملون إشارة إلى معركة الجمل. الطبري 2 / 342، 350) ولا يطعكم». وقد أخطأ دي مينار في ترجمته لهذا الكلام في مقاله المشورة (بالمجلة الآسيوية (JA) سنة 1874، 2: 209) حيث ترجمها بـ: "Une hyena.un chaccal qui ne vous rapportera rien de bien"
ولمعرفة المقصود بكلمة (موات) انظر معلقة زهير البيت رقم 34. والموشح للمرزباني ص 149.
* (يريد قول السيد:
إن سوار بن عبد الله من شر القضاة نعثل جملتي لكم غير مُسرات).
- (5) البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر)، النووي: تهذيب الأسماء 1 / 346 المنيرة.

وقد زيدَ في بعض رواياته عبارة «ليس بقرار»⁽¹⁾.

ودفاعُ ابنِ إسحاق عن هذه الزيادة ليس أمراً عارضاً لأنه متهمٌ عند أهل السنة بالتشيع⁽²⁾.

وهذه الزيادة لا يُرادُ بها إلا عثمان، وذلك لإظهار الفرق بين عثمان الجبان وعلى الظافر.

إذن هنالك أسبابٌ مقبولةٌ في عدم إضافة هذه الزيادة إلى روايات أهل السنة لهذا الحديث، وهي الأسبابُ نفسها التي من أجلها اختلف المؤرخون الأوائل لصدر الإسلام في رواية الواقعة عنها⁽³⁾

وها هو مثال آخر على ميول الاتجاه المناوئ للعلويين من خلال الدس والإدراج في النص «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»، وهذا ترجمة حرفية للقول المأثور: «من زنى وسرق وشرب فليس بمؤمن».

وقد أضيف لهذا الحديث في إحدى رواياته هذه الزيادة: «ولا يغل أحدكم حين يغلو وهو مؤمن، وإياكم، وإياكم»⁽⁴⁾. ويراد بالغلو هنا المبالغة في محبة وتقديس علي وأله - حيث ذهب بعض المغالين إلى درجة التأليه في محبته.

والواضح أن هذه الزيادة وُضعت من أجل أهدافٍ جدليّةٍ متحيّزة، وليشتوا

(1) القسطلاني 6/ 366. * (والزيادة لابن إسحاق نفسه).

(2) مقدمة فستفلد لطبعة ابن هشام 2/ 8-20.

(3) وليام مورير: حياة محمد الجزء الأول، المقدمة ص 52 (cli)، هامش.

(4) مسلم (كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بالمعاصي).

* (انظر تعليقتنا رقم 1 فقرة 8). قارن بقول الكميت في خزنة الأدب 2/ 208: أكفرتني.

* (يريد قول الكميت:

وطائفة تالوا مسيء ومدنب

فطائفة قد أكفرتني بحبهم

من قصيدته الشهيرة: طربت وما شوقاً).

للشيعة أن المغالاة في تعظيم عليٍّ وآله كفر. وكانوا يَرَوْنَ أن استمرارية الخبر الثابت مرهونة بعدم وضوحه، وهذا يعطيه فرصة أكبر للانتشار والتقدير.

(9)

إن مجموعة الأحاديث التي يُصَوَّرُ فيها الأتقياءُ ظروفَ الدولة - إن جاز التعبير - لصيقةٌ جداً بظروف الزمن السياسية والاجتماعية، وناجئة عنها (حيث يشون على لسان النبي آرائهم فيما ينكرونه من أعمال ليستثمروا تلك الظروف بظهور أحداثٍ قدَّر الله لها أن تقع).

وكان القصدُ من قبول شخصية الحكام غير المؤمنين باعتباره أمراً قضاءً الله تيسيراً خضوع الاتقياء لسلطانهم. ومما يجدر بالاهتمام أن نلاحظ أن أولئك الذين أنكروا القَدَرَ المطلق كانوا أقلَّ استعداداً لقبول عذر هؤلاء الحكام من زملائهم الأكثر جبرية⁽¹⁾، وتُكْمِلُ هذه المجموعة سلسلة الأقوال التي درسناها في السياق في القسمين الأولين من هذا الفصل.

وتظهر علامة الوعي بفساد الحياة الإسلامية في صورة حديثٍ عند الدوائر نفسها التي تدعو في صمتٍ إلى التخلي عن واجب الولاء لحكومة مكروهة (دون اتباعها بلا قيد أو شرط) مدَّعين أن النبي نفسه قد تنبأ بوقوع هذه التطورات في الإسلام.

«أول دينكم نبوةٌ ورحمةٌ، ثم مُلْكٌ ورحمةٌ، ثم مُلْكٌ أَعْفَرُ (مثل التراب)، ثم مُلْكٌ وجبروتٌ⁽²⁾، يُسْتَحَلُّ فيها الخمرُ والحزير⁽³⁾. «خير أمتي قرني، ثم الذين

(1) ابن قتيبة: المعارف ص 441 طبعة ثروت عكاشة. * (ترجمة الحسن البصري).

(2) ملك وجبروت: ويرتبط حق الملك بظرف مؤلفي هذا الحديث.

(3) الدارمي: السنن (كتاب الأشربة، باب ما قيل في السكر).

يلونهم»⁽¹⁾، ثم يأتي بعدهم قومٌ يشهدون ولا يُستشهدون⁽²⁾، وينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويظهر فيهم السم⁽³⁾. «كيف أنتم إذا كان زمانٌ يكون فيه الأميرُ مثل الأسد، والحاكمُ فيه كالذئب الأمعط، والتاجر كالكلب الحرار، والمؤمن بينهم كالشاة الوهلي بين الغنمين ليس لها مأوى. فكيف حال شاة بين أسدٍ، وذئب، وكلب»⁽⁴⁾.

إن تصوير الأحوال الزمنية في شكل حديث لا يندرج كلياً تحت فصل من فصول الأحاديث السياسية، ومن الأفضل أن نسميها نبويةً حتى نعر لها على تسمية خاصة بها، وقد ازدهر هذا النوع من الأحاديث بوفرة داخل الأحاديث النبوية.

ولم تتنبأ الأحاديث النبوية بأحوال الدولة فقط، بل تتبأت أيضاً بالأمور الصغيرة التي ليست بذات أهمية تذكر، ومن ذلك ما رُوِيَ عن النبي أنه قد أخبر بأن إحدى أزواجه ستنبحها ذات يوم كلاب الحوآب ليكون نذير شؤم على عائشة لخروجها ضد علي. ويقال إن عائشة تذكرت عندما بلغت الحوآب وهي في طريقها إلى البصرة قول النبي: «من منكن التي ستنبحها كلاب الحوآب». ولم تهمل مصادر الشيعة ذكر هذه الحادثة في معركة الجمل⁽⁵⁾.

ولم يقيّد المحدثون أنفسهم عندما جعلوا النبي يتحدث عن التطور العام للامبراطورية الإسلامية، حيث يتنبأ محمد باتساع حكم المسلمين في المستقبل

(1) تتكرر هذه العبارة في بعض الروايات.

(2) يمنع سماع شهادة المرء في الشريعة الإسلامية إذا لم تطلب منه من قبل القاضي وهذا معنى يشهدون ولا يستشهدون. انظر: الحنابلة: أدب القاضي (مخطوط) ورقة رقم 20 ب، 29 أ.

(3) أبو داود (كتاب الشئ، باب فضل أصحاب النبي)، الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في القرن الثالث).

(4) الدميري: حية الحيوان 2/ 230 (مادة: كلب). عن ميزان الاعتدال للذهبي.

• (الحديث المذكور موضوع. انظر ميزان الاعتدال 1/ 98. يقول الذهبي: أحمد بن زرارة لا يُعرف، وخبره باطل، والسند إليه مظلم).

(5) اليعقوبي: التاريخ 2/ 181، ابن طباطبائي: الفخري 86، يافوت: معجم البلدان 2/ 314 (حوآب).

وبحملتهم على بلاد الروم، فيقول:

«ليستخلفنكم الله فيها حتى تظلل العصابة منهم، البيض قُمْصُهم،
المحلوقة أفضاؤهم، قياماً على الرجل الأسود ما أمرهم به فعلوه. وإن بها اليوم
رجالاً لأنتم اليوم أحقرُّ في أعينهم من القردان في أعجاز الإبل»⁽¹⁾.

وعند حفر الخندق⁽²⁾ بشر النبي بفتح اليمين والمغرب وكل المشرق في
ثلاث صرَبَاتٍ من المعول، ويقول أبو هريرة وقد أذرك جزءاً عظيماً من
فتوحات الصحابة: «افتتحوا ما بدا لكم، فوالذي نفس أبي هريرة بيده،
ما افتتحتم من مدينة ولا تفتتحونها إلى يوم القيامة إلا وقد أعطى الله محمداً
مفاتيحها قبل ذلك»⁽³⁾.

فهذه الأقوال النبوية ليست موجودة فقط في الأحاديث المرودة، ولكنها
موجودة أيضاً في جوامع الحديث المعتبرة حيث يوجد عدد كبير من النبؤات
المتعلقة بمستقبل الأمبراطورية الإسلامية⁽⁴⁾. فالحرب ضد امبراطورية الروم،
والحركات التي أدت إلى انتقال حكم الدولة إلى الأسرة العباسية جميعها
مذكورة بوضوح وجلاء.

(1) ياقوت: معجم البلدان 3/ 314 (مادة: الشام).

(2) هنالك رواية أخرى عند الواقدي (طبعة فلهارون) ص 194.

(3) ابن هشام: السيرة النبوية 3/ 230.

(4) قد رأينا في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 270 أن الترك قد ذكروا في الأحاديث.

انظر أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب في ذكره البصرة) حيث عرف أن الترك بنى قنطوراء، وفضلاً
عن ذلك فإن التحذير من الترك والحشة قد جمع في خبر واحد كما في المصدر السابق. وقد جاء في سنن
النسائي (كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحشة):

«دعوا الحشة ما وادعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم» انظر ياقوت: معجم البلدان 2/ 25. وقد ورد
ذكر الترك وكابل في قصيدة تنسب لأبي طالب في سيرة ابن هشام ص 1/ 294 طبعة الأبياري والسقا.

• (ترك وكابل اسمان للجبلين كما في شرح السيرة لأبي فروليسا البلدين المعروفين كما توهم جولدتسهر).

وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهدي⁽¹⁾ نرى سنن الترمذي أكثر اعتدالاً⁽²⁾.

ثم إن أحوال الدولة، والثورات، والحركات داخل الامبراطورية حتى القرن الثالث الهجري المذكورة في شكل رؤى نبوية، وما فيها من غموض فبالتأويل شغل الشراح المسلمين إلى حد بعيد.

وقد تكون النبوءات أحياناً واضحة وجليّة في هذه الأحاديث فلا يصعب على المرء أن يعرف معناها، ويكفي قليل من الفطنة لمعرفة أن قيام الدولة العباسية هي المقصودة بقول النبي: «يخرج من خراسان رايات سودة فلا يردها شيء حتى تُنصب بإبلياء»⁽³⁾، والأكثر ملاءمة لنقل هذه النبوءات هو الصحابي حذيفة بن اليمان النصير المتحمس للدعوة العلوية⁽⁴⁾ والذي قيل عنه في الصحاح أن النبي قد أودعه أسرار المستقبل⁽⁵⁾، وكان حذيفة يلمح لها بحذر شديد أو يصمت عنها كلية ولا يصرح بها. يقول حذيفة: «ما ترك رسول الله من قائد فتنة إلى أن تنفضي الدنيا يبلغ من معه ثلاثمائة فصاعداً إلا قد سباه باسمه واسم أبيه واسم قبيلته»، وقد نُفِّذت هذه النبوءات بواسطة النزعات التي تقول بخروج المهدي في آخر الزمان⁽⁶⁾، ثم إن علياً نفسه اختير أيضاً ليحمل هذه النبوءات⁽⁷⁾، حيث حدث عن النبي أن «رجلاً يخرج من وراء النهر يقال له الحارث بن حراث على مقدمته

(1) أبو داود: السنن (كتاب الفتن).

(2) الترمذي (أبواب الفتن) (انظر تعليقنا على هذا الموضوع).

(3) الترمذي (أبواب الفتن، باب رقم 79).

(4) المسعودي: مروج الذهب 584/1.

• (فصل جوامع ما كان بين أهل العراق والشام بصفين).

(5) النووي: تهذيب الأسماء 154/1. قارن بما جاء في سنن الترمذي (أبواب الفتن رقم 61) والفاضي

عياض: الشفاء 282/1.

(6) أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها).

(7) قارن ب: اليعقوبي: التاريخ 193/2 دار بيروت للطباعة والنشر 1980.

رجلٌ يقال له منصور هو المهدي المنتظر⁽¹⁾. ومن هذا النحو «أن رجلاً من الموالي ويدعى جهجاه يملك في آخر الدنيا»⁽²⁾.

ويحتوي قسم خاص من الأحاديث النبوية على عدد كبير من الأحاديث التي ازدهرت بحرية وعفوية بسبب تعصب السكان للمناطق والبلدان والمدن المختلفة. وهي تعبير عن تعصب الدوائر الخاصة لبلدانها في إسلام انتشر عبر قارتين. وكانت الظروف مهياً تحت حكم الأمويين بشكل خاص، كما رأينا سابقاً تقديم الشام وتفضيله والتنويه به في الأحاديث.

وحديث: «الشام صفوة الله من بلاده، وإليه يجتبي صفوته من عباده. يأهل اليمن عليكم بالشام، فإن صفوة الله من الأرض الشام»⁽³⁾ هو واحدٌ من أحاديث الشام المحلية العديدة التي اخترعها أهل الشام لتعزيز شهرة وطنهم الجديد، كان القصد منها أن تكون نفوذاً مضاداً للاعتداد بالمدن العربية المقدسة، وليبيان الحياة الإسلامية في تلك الاصقاع الأخرى البعيدة عن الحجاز التي اختارها الله وفضلها وأنها قائمة على أرض مقدسة، وأن المسلمين في ظل الشام ليسوا أسوأ من إخوانهم في ظل عرفة أو أبي قبيس.

وهنالك بضعة مراكز إسلامية لم تزدهر فيها الأحاديث المحلية⁽⁴⁾، ويكفي المرء أن يلقي نظرة على كتب الأدب الجغرافي التي عرّف مؤلفوها باهتمامهم الفقهية (مثل: ابن الفقيه، والمقدسي، وياقوت) لكي يجد أمثلة لا حصر لها.

(1) أبو داود (كتاب المهدي، حديث رقم 4290) ابن خلدون: المقدمة ص 262.

(2) الترمذي (أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة).

• (جاء في الترمذي: «لَا يَذْهَبُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ حَتَّى يَمْلِكَ رَجُلٌ مِنَ الْمَوَالِي يُقَالُ لَهُ جَهْجَاهُ» قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ)

(3) ياقوت: معجم البلدان 3/ 313 (الشام).

(4) هنالك أمثلة على ذلك في النجوم الزاهرة لأبي المحاسن ص 27 (ذكر ما ورد في فضل مصر).

وهذا النوع من الحديث المحليّ ازدهر بشكل خاص في المدن التي كانت أيضاً مراكز للنشاط الفقهي، ولا يدعو إلى الدهشة أن أتقياء البصرة في حَسَدِهِم للمدارس المتنافسة عَظَمُوا مدينتهم بأقوال متطرّفة نسبوا إلى النبي. وقد جاء في حديثٍ نبويٍّ ذكره عليٌّ في خطبته في أهل البصرة عند رجوعه إليها بعد وقعة الجمل: «تفتح أرضٌ يقال لها البصرة، أقومُ أرضِ الله قبلةً، قارئها أقرأ الناس، وعابدها أعبد الناس، وعالمها أعلم الناس، ومتصدقها أعظم الناس صدقة، منها إلى قرية يقال لها الأبله»⁽¹⁾.

وبنَيْدِ الأحاديثِ الفاسدةِ تاريخياً التي يشير فيها النبي إلى المدينة التي لم تؤسس إلا في عهد عمر، لم يستطع ابن الجوزي الناقدُ المحدثُ أن يمنع من التصديق بها⁽²⁾. وبالمثل رَسَخَ ذِكْرُ منارةِ الجامعِ الأمويِّ بدمشقَ الإيمانَ بعطايا محمدٍ النبويّةِ دون إثارةِ الرّيبةِ في جراءةِ المحدثين⁽³⁾.

وأينما وَجَدَ الفقهاءُ المسلمونَ مراكزهم التعليمية انتجوا في الوقت نفسه صُحُفاً حديثيةً بسبب تفوقهم ووظيفتهم الدينية.

وهذه المحاولة تجري في خط متوازٍ مع تلك المحاولات التي تشير إلى الصّلات بين السكان الأصليين الموغلين في الجاهلية وأجداد مؤسسي الإسلام الأوائل. وقد رأينا بالفعل كيف قاموا بهذه المحاولات داخل الإسلام في إفريقيا⁽⁴⁾.

(1) ياقوت: معجم البلدان 1/ 436. قارن بآخر مقامة عند الحريري ص 427.

(2) (في مقامات الحريري الطبعة الثالثة 1950 بمطبعة الباي الحلبي (المقامة البصرية): «واقومها قبلة» لاحظ أن معجم البلدان ومقامات الحريري ليس من المصادر التي يؤخذ منها الحديث. وهذا من أخطاء جولدتسيهر المنهجية المتكررة).

(2) الباجموي: شرح سنن أبي داود ص 184.

(3) المصدر السابق ص 186.

(4) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 134، وأمثلة أخرى في مجلة Zeitsch.Fur Vol-ZVS

kerpsych.und sprach مجلد 18 ص 81.

وسوف نقتبس هنا بعض الأمثلة من حيث بدأت الدوائر نفسها في العمل على وضع الشواهد الحديثة للمكانة الدينية لمناطق بعيدة.

يحدثنا أحد مُعظَمي مدينة فاس في سنة 726 هـ أنه وجد في كتاب لدراس بن إسماعيل (ت 362 بفاس) الرواية الآتية:

«حدثني مُضَرُّ بالاسكندرية عن محمد بن إبراهيم المَوَازِ عن عبد الرحمن بن قاسم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: ستكون يوماً بالمغرب مدينة يقال لها فارس هي أصحُّ بلاد الله قبلةً (كما يزعم أهل البصرة في بلاد المشرق)، أهلها أكثر المغاربة صلاة، يعلمون بالسنة ويتبعون عقيدة السلف وهم على الصراط المستقيم لا يزلون، لا يؤذهم عدو، والله يمنع عنهم ما يكرهون»⁽¹⁾. وتعتزُّ مدينة (سبته) بحديثٍ مماثلٍ وفيه أن أبا عبد الله بن محمد بن علي حدثهم عام 400 عن وهب بن مسرة عن ابن وضاح عن سحنون عن ابن القاسم عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي قال: «إن بأقصى المغرب مدينة تسمى سبته، ودعا لها بالبركة والنصر، فما رآمَهَا أَحَدٌ بسوءٍ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ بِأَسْهٍ عَلَيْهِ». ويضيف أَحَدُ الفقهاء السَّنَجِ إلى سلسلة الإسناد تلك قوله: «هذا الحديث تشهد بصحته التجربة»⁽²⁾.

وليس ثمة بلادٌ تستصغرُ نفسَهَا أو تقلُّلُ من أهميتها حتى تحصرَ نفسها في رؤية نبويةٍ ويكفي للحصول على فكرة عن السهولة التي ظهر بها الحديث الإقليمي أن تلقي نظرة على مجموعة من الأقوال الصحيحة التي استشهد بها رينيه باسيه (نصاً وترجمةً) في كتابه لغة بربر المناصرة بقرية شرشال بالجزائر⁽³⁾.

(1) Annales regum Mauritaniae. ed. Torenberg. I.P. 18.

(2) ابن عداري: البيان المغرب 1/ 203 الدار العربية للكتاب، الطعة الثالثة، 1983.

(3) Notes de lexicographie berbère. IA. 1884. II. PP. 524-26.

وتفتخر قرية قمونية التي أطلق عليها سترابو اسم *Auuwvos* <<Akpa>> وتقع جنوب القيروان بحديث نبويّ جاء فيه أنها أحد أبواب الجنة.

وإذا أعرضت البلاد الأخرى عن جهاد الكفار في آخر الدنيا فإنّ الجهاد لن يتوقف فيها حيث يقول النبي: «كأنّي أسمع صوت الحشود وهي تزحف نحو قمونية من الفجر حتى الغسق»⁽¹⁾.

(1) De Goeje. Al-Jakubbi Descriptio al-Magrebi. p.76.

ردّ الفعل ضد الوضع في الحديث

(1)

يقول عبدُ الله بن هَيْبَةَ إِنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَدْعَةِ⁽¹⁾ رَجَعَ عَنْ بَدْعَتِهِ كَمَا يَحْذَرُ مِنْ أَخْذِ الْحَدِيثِ دُونَ تَثْبِتِهِ، وَيَقُولُ «إِنَّا كُنَّا إِذَا رَأَيْنَا رَأْيًا جَعَلْنَاهُ حَدِيثًا»⁽²⁾.

وقد بدأ لنا في الفصول السابقة أن هذا الاعتراف يتفق مع الواقع حيث لا يكاد يخلو اتجاه في التفكير الإسلامي وما يضافه من حديثٍ يعبر عنه.

وليس ثمة فرق من هذه الناحية بين الآراء المتعارضة في أيّ مجال كان. فما عرفناه عن الأحزاب السياسية يَصُدِّقُ تمامًا على الاختلافات في الأحكام الشرعية ومسائل العقيدة. فكلّ فكرة ونقيضها، وكلُّ سُنَّةٍ وبدعة وَجَدَتْ ما يعبر عنها في صورة حديث⁽³⁾.

(1) وفي رواية أخرى: «شيخ من الخوارج».

(2) ورد في الكفاية للمخطيب البغدادي ص 723: «إِذَا رَأَيْنَا رَأْيًا جَعَلْنَاهُ حَدِيثًا». وفي رواية أخرى: «إِذَا هُوْنَا أَمْرًا صِيرْنَاهُ حَدِيثًا».

(3) في الأزمنة الأخيرة اعتنق المدافعون عن العقل من المسلمين هذا الرأي، وكسب المولوي شير آغا علي يقول: «إن السيل الجارف من الأحاديث لم يلبث أن كَوَّنَ بحرًا متلاطمًا. فالصواب والخطأ، والحقُّ والباطل اختلطوا جميعهم في حالة من الفوضى، بحيث يصعب التمييز بينهم. وكلُّ نظامٍ دينيٍّ وسياسيٍّ

وأقبل عصرٌ جديدٌ نتيجة لظهور ردِّ فعل (ضد الوضع) سواء أكان دينياً أم عقلياً، وسوف نناقش في هذا الفصل سمات ردِّ الفعل هذا وأسلوبه، ويتضح ذلك في ثلاث طرق مختلفة.

1 - إن الوسيلة الأيسر التي سلكها الفضلاء من أهل الاستقامة لمقاومة التزايد السريع في الأحاديث المزيفة هي في الوقت نفسه ظاهرة جديرة بالعناية في تاريخ الأدب. فبالنوايا الحسنة جوبهت الأحاديث الموضوعية بأحاديث مختلفة جديدة.

وقد نُسِبَ إلى النبي ﷺ في هذه الأحاديث الجديدة المتسرِّبة عباراتٌ صارمةٌ تستنكر بشدة اختلاف الأحاديث الفاسدة. فأقوال النبي ﷺ التي تحرم وتلعن في كلماتٍ قاسية كلِّ أنواع التزييف والاختلاق في الأحاديث فضلاً عن تحريف النصوص القديمة المعروفة بالصحة وتأويلها هي نفسها أقوالٌ مخترعةٌ. وبعد حديث: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً⁽¹⁾ فليتبوأ مقعده من النار⁽²⁾». من أكثر هذه

واجتماعي يؤتد، كلما اقتضت الضرورة، باللجوء إلى بعض الأحاديث الشفهية، إرضاءً لأبي خليفة أو أمير، وخدمة لأغراضه. وقد أسيء استعمال اسم محمد لتأييد كلِّ ضروب الكذب والخزعبلات لإرضاء الأهواء والنزوات ورغبات المستبدن التعسفية، مع الإعراض عن كل الاعتبارات والمقاييس النقدية. وعند استشهاده بظانفة من الأحاديث في مسألة مطروحة عتر عن موقفه بالكلمات الآتية: «إنسي قلبها أمتشهد بالأحاديث إما لقلعة إيباني بصحتها، أو لعدم إيباني بها أصلاً، وهي عموماً باطلة، وليس لها ما يسندها. » انظر الإصلاحات العقهية والسياسية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية والبلاد الإسلامية الأخرى «بومباي 1883» The proposed legal , political and social reforms in the Ottoman empire and other mohamunadan states. ص 147 و xix.

(1) إن لفظه (متعمداً) ليست موجودة في بعض الروايات، ويحتمل أن حذفها قصد به حماية الناس الذين نشروا الأحاديث الموضوعية ورددوها بحسن نية ظنا منهم بأنها صحيحة. وهذا افتراض كاف إلى حدِّ ما لإضافة هذه النقطة.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام)

(2) قارن بالخاري «كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل» حول المشركين الذين قتلوا بلبر «حين تبوؤوا مقاعدهم من النار». مقدمة صحيح مسلم 66، 67، أبو داود (كتاب العلم، باب التشديد في الكذب على رسول الله)،

الأحاديث انتشاراً، وقد ورد في رواياتٍ مختلفةٍ. وهذا الحديثُ رواه ثمانون صحابياً⁽¹⁾ - دون اعتبار الروايات المختلفة - وهو يُعدّ بشكلٍ واضحٍ ردّاً فعلٍ ضدّ الوضع في الأحاديث النبوية. وعزو هذا الحديث إلى الصحابة - مثل عثمان - لا يثبت زمن الوضع بالقدر الذي تمنى ميور أن يستتجه منه⁽²⁾. ومن هذا النحو حديث: «سيكون في أمّتي أناس⁽³⁾ يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإياهم» وكذلك: «يكون في آخر الزمان دجالون⁽⁴⁾ كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، لا يضلّونكم ولا يفتنونكم» وثمة أقوال أخرى من هذا القبيل تحذّر من الوضع لم يقلها النبيّ نفسه ولكن رواها جماعة من الصالحين في القرنين الأول والثاني للهجرة على أنها مبادئ أساسية.

فيقول أحدهم مثلاً: «إنّ الشيطان ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القوم فيحدثهم بالحديث من الكذب. فيتغرّقون، فيقول الرجل منهم: سمعتُ رجلاً أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدث». ويقول آخر: «إنّ في البحر شياطينَ مسجونة أوثقها سليمان يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآناً»⁽⁵⁾.

ابن ماجه (المقدمة، باب التعليظ في تعمد الكذب) (السطر 4: هناك شكوك في لفظة متعمداً)، الدرهمي (المقدمة، باب اتقاء الحديث عن النبيّ). وفي جميع هذه العبارات توجد أقوال أخرى ذات نزعة مماثلة، وكذلك استنكار للأحاديث التي تُدّاع فور سماعها: «بحسب المرء أن يحدث بكل ما سمع».

(1) يقول السمعي (ت 510 هـ) إن حديث «من كذب» قد روي من أكثر من تسعين طريقاً. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 460 «ترجمة السمعي رقم 1035» ومذكر رواية واحدة فقط منها وهي: «من تقول عليّ ما لم أقل فليتبوأ بين عيني جهنم مقعداً» انظر الخطيب البغدادي: الكفاية ص 200.

(2) وليام ميور: حياة محمد 1/ 37.

(3) في آخر أمّتي.

(4) وتطلق كلمة «دجالون» على وضاعي الحديث، وقد جاء في معجم البلدان لياقوت 2/ 139 كلام عن أبي علي التيمي من هراة الذي يروي عن سفيان وكيع وآخرين ألقا من الأحاديث لم يقوها أبداً يصفه بأنه: «أحد أركان الكذب» و«دجال من الدجاجة» وهو يجب ألا يذكر إلّا من أجل فضحه، والتحذير منه.

(5) مسلم «المقدمة ص 80» مع شرح النووي.

وقد رُوِيَتْ عن النبي تحذيراتٌ من التزييف والتأويل المجامل للعبارات المعترَف بصحتها ومن هذا النحو: «يحمل هذا العلم من كلِّ خَلْفٍ عُدُوهُ، ينفون عنه تحريفَ الغالين وتأويلَ الجاهلين، وانتحالَ الباطلين»⁽¹⁾. وهكذا يُعدُّ ردُّ فعلِ نُقَادِ الحديث من أهل السنةِ ضد النزعات المتميزة نوعاً من التنبؤ.

(2)

2 - ظهرت التحذيرات التي ذكرناها آنفاً بين الجماعات التي انغمست في وضع الأحاديث ونشرها باستثناء أولئك الذين سَعَوْا للحكم على هذه الأنشطة بصرف النظر عن كون هذه الموضوعات وُجِدَتْ لخدمة الدين السنيّ، أم كانت بسبب الرغبة في محاربة أهل السنة ومعاداة افتراضاتها (ومن هذا النحو الدعاية العلوية).

ولم يأخذ المفكرون الأحرار في حسابهم هذه الفوارق والاعتبارات المرتبطة بهم. ولم يقتصر ردُّ فعلهم على جزءٍ بعينه من الحديث الذي نسا بشكْلِ مثيرٍ «والذي ظهر بشكل مضايق لأهل السنة»، ولكن تجاوز ذلك إلى نظام الحديث بِرُمَّته.

وقد أثار التصرفُ المثيرُ الذي تظاهر به المحدثون في الحكم على تفصيلات الإسناد وال متن حتى عندما يتضح تماماً بمجرد الرؤية السطحية «ما لم تثبط العزيمة برياء الرواة» أنه لا سبيل للتوثيق، سخريةً وازدراءً قومٍ لم يعرفوا لأوعية العلم قَدْرَها.

(1) مقدمة سنن الدارمي. * (هذا وهم منه . لم يخرج الدارمي . وإنما أخرجه الحاكم ، وابن عساکر ، وابن عدي ، والعقيلي ، والبيهقي ، والطبراني في مسند الشاميين . مرفوعاً عن رهط من الصحابة)

وقد يقال إن نظرة بعض الناس غير المتحاملة، وحتى الساخرة منها، والأشياء التي أترت في عامة الناس بسبب طبيعتهم الدينية مألوفة أكثر من غيرها بين المشتغلين بالأدب لذاته في العالم الإسلامي في القرن الثاني والثالث. فأقدس المقدسات محطٌ سُخرية ومحلُّ إنكارٍ هنا. وهنالك شيءٌ من التعصّب يُعزّي عادةً للمجتمع الإسلامي.

وقد جُعِلت هذه الأحاديثُ مثارَ سُخرية في هذه الدوائر. كما اختار الشعراءُ الظُرفاءُ شكلَ الأحاديثِ⁽¹⁾ من أجل الأفكار السخيفة والمأجنة. وهذا محمد بن منادر (ت 200 هـ) يقدم لنا مثلاً على ذلك⁽²⁾ - وفي مناسبةٍ أخرى جعلَ إسحاقُ الموصليُّ الإسنادَ موضوعاً للنكتة من خلال إشارةٍ ظريفةٍ لكلمة المرسلات (سورة 77 آية 1)⁽³⁾.

وقد بلغ الأمر ذروته في قصيدة أدرجت في قصة علاء الدين، وقد وردت فيها نكتة سمجة مسبوقة بعبارة: «حدثنا عن بعض أشياخه أبو بلال شيخنا عن شريك»⁽⁴⁾. وهذه الموضوعات لم تظهر في الدوائر التي يتمتع فيها الحديث بسمعة حسنة، كما لم يتساهل فيها داخلها⁽⁵⁾.

وقد استعمل علماء الكلام المعاصرون (وقتشذ) أساليب أكثرَ جديةً

(1) يستخدم ابن رشيقي (ت 463 هـ) الإسناد بشكل مختلف كلياً لأغراض شعرية، وقد جاء ذلك في قصيدة استشهد بها mehren في كتابه Rhetorik der araber ص 101 سطر 4.

(2) الأغاني 28/17

• يعني قول ابن منادر:

وجت في الآثار في بعض ما • حدثنا الأشياخ في السند

(3) المصدر السابق 104/5.

• (جاء في الأغاني: حدثني الموصلي قال: حدثني ميمون بن هارون عن إسحاق أنه كان يقول: الإسناد قيد الحديث. فتحدث مرةً بحديث لا أسناده له. فستل عن أسناده فقال: هذا من المرسلات عرفاً)

(4) الليالي العربية، ألف ليلة وليلة، 2/95 طبعة بولاق 1279.

(5) [يجب ألا يفوتنا أن السخرية من المقدسات لا تعني قلة الإيمان بها].

للاستخفاف برواة الحديث⁽¹⁾. ولم يكن يصعب عليهم البرهنة على مقدار تناقض المسائل الشرعية والعقدية. وكان على أهل الحديث أن يقوموا بدورهم باعتبارهم سنداً يعتمد عليه، وذلك بجعل الأحاديث تصوّر الآراء المرفوضة من قبل المفهوم الديني الأكثر صحة، تلك الآراء التي أصبح لها نوعٌ من الشيوع حتى في الإسلام.

«ومن هذا القبيل تجسيم الصفات الإلهية» وقد روى الحديث بأسلوب أخذ الحكايات الغريبة التي اقتبسها من أساطير الإنجيل فضلاً عن البدايات الأولى للإيمان بالآخرة كما وردت في القرآن.

وللاستخفاف بالحديث استغلت تلك النصوص التي رُوِيَتْ فيها الخرافات والأساطير الشعبية وأُذْمِجَتْ في العقيدة الدينية باعتبارها من أقوال النبي⁽²⁾.

كما تعرّضت للسخرية الأحكام التفصيلية الدقيقة التي وردت في الحديث حول معظم العلاقات الأساس في الحياة اليومية، وهلمّ جرّاً.

والإصرار على السخرية من هذه التفصيلات اليومية يمكن الرجوع إليه في الحديث نفسه ما دعا المشركين آنذاك لأن يقولوا مستخفين بهذه الشريعة: «إن صاحبكم ليعلمكم حتى الخراءة»⁽³⁾.

ومن المحتمل أن ما يُروى على لسان النبي وقتئذ يعكس رأي المنكرين الأحرار في زمان لاحق، الذين بدت لهم الأحكام التفصيلية اليومية لصفائر

(1) أظن أن قول معاذ بن جبل الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب السنة، باب لزوم السنة): «أحذركم زيفة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم» فيه هجرم خفي على موقف الفلاسفة من الأحاديث.

* (لا يفهم من قول معاذ ما فهمه جولدتسيهر، وتحذيره من الفلاسفة مقالاتهم لا لموقفهم من الحديث.

(2) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان 4/286. فيه سخرية من تلك الأحاديث.

(3) السنائي (كتاب الطهارة، باب النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار)، أبو داود (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة)، الترمذي (كتاب الطهارة، باب الاستجاء بالحجارة).

الأمر المتعلقة بالحياة اليومية الصادرة عن النبي، وإضفاء نوع من الحجية الدينية الملزمة عليها، نوعاً من الآداب المرية.

ومن بين تلك الأحاديث أثار انتباهنا حديثٌ ينتمي إلى هذه الطائفة من الأقوال التي تشير إلى نوعٍ من الهجوم في نطاق الحديث ضد أصحاب التفكير الحر «المعتزلة» الذي كان عليهم باعتبارهم مسلمين أن يحترموا الشريعة. إذ أعلنوا الاحتجاج بالقرآن وحده وحاولوا ردَّ كلِّ ما جاء باسم الحديث أو السنة فيما يتصل بسلوك الناس اليوميِّ باعتبار أنَّ هذين ليست لهما حجية القرآن خلافاً لما يدعيه المناوئون.

ومن جهة أخرى يبيِّن هذا الحديث وجهة نظر الرافضين، وأيضاً موقف أهل السنة من الحديث. يقول النبي: «يوشك الرجل متكئاً على أريكته يحدث بحديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله. ما وجدنا فيه من حلال استحللناه. وما وجدنا فيه من حرام حرمانه»⁽¹⁾. ألا وإنَّ ما حرَّم رسولُ الله فهو مثل ما حرَّم الله»⁽²⁾.

ومن الأمثلة على هذه العبارة الأخيرة أن هنالك أحكاماً تتعلق بالأطعمة وردت في الحديث «مثل تحريم أكل بعض الأنواع من الحيوانات» ولم يرد لها ذكرٌ في القرآن. وقد زُيِّنَ هذا الكلام أيضاً بنوعٍ من العواطف الإنسانية الخيرة حيث استشهد به لصاحب خبير، وكان رجلاً مارداً، اقترف كلَّ الأعمال المنكرة نحو السكان المغلوبين: «أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته قد يظن أن الله لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن؟ ألا إني والله قد وعظتُ وأمرتُ ونهيتُ عن أشياء، إنها لمثل القرآن أو أكثر وأن الله عز وجل لم يجعل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن. ولا ضرب نساءهم ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»⁽³⁾.

(1) أبو داود (كتاب السنة، باب في لزوم السنة).

(2) الترمذي (كتاب العلم، باب ما هي أن يقال عند حديث النبي ﷺ).

(3) أبو داود (كتاب الحجاج، باب في تمشير أهل الذمة).

وفي القرن الثاني الهجري اتسعت رقعة الهجوم على الحديث بشكل كبير من قبل الزنادقة حتى إنَّ ابن القبطان (ت 198 هـ) يقول: «ليس في الدنيا مبتدعٌ إلا وهو يبغض أهل الحديث»⁽¹⁾.

ومن خلال ردود ابن قتيبة على حجج أصحاب الكلام نستطيع أن نتبين بسهولة ما وضعوه في الحديث، كما نستطيع أن نلاحظ أيضاً مبلغ هجوم المنكرين الأحرار ضد هذا المبدأ الغالب في الحياة الدينية والذي تزايد بالفعل في القرن الثالث. وقد حاول ابن قتيبة أن يفتد في كتابه «مختلف الحديث» كل هذه الاعتراضات من وجهة نظر أهل السنة، إلا أنه وجد نفسه مكرهاً على استعمال كل أساليب التأويل لكي يمدِّ بعض المعنى للأحاديث السخيفة التي لا يقبلها عقلٌ، ولجأ إلى نظائرها في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وجعل شرائط لمعرفة صحة الأحاديث وتوثيقها. كما اعترف في كتابه بأن الأحاديث السخيفة ليست صحيحة⁽²⁾. ويعزو الخرافات السخيفة إلى القصاص وإلى مصادرٍ يهودية معترفاً عن أسفه لتهافت المسلمين على هؤلاء⁽³⁾.

وتأثير الخرافة اليهودية، والأسطورة المسيحية معترف به عند متكلمي أهل السنة⁽⁴⁾ منذ عهد الإسلام المبكرة وحتى الفترات اللاحقة. وحتى في

(1) الدارمي: مقدمة السنن. * (عبارة: «ليس في الدنيا...» كذا وردت في الأصل مكتوبة بأحرف لاتينية مما يشير إلى أنها نقل حرفي، ولكنني لم أقف عليها بهذا اللفظ في سنن الدارمي)

(2) يروي ابن قتيبة في مختلف الحديث ص 315 قول هشام بن عروة في محمد بن إسحاق، الذي يزعم أنه سمع أحاديث عن فاطمة زوج هشام: «أهو كان يدخل على امرأتي أم أنا؟» كما ساق ابن قتيبة كلام المعتز عن أبيه يجلر من ابن إسحاق الكتاب. وقد ذكر أن الحديث قد تعرض لكثير من التأويلات الطائفة. ص 76.

(3) المصدر السابق ص 279. * (طبعة محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الزهرية 1966).

(4) غير أن الجاحظ يستشهد في كتابه البيان والتبيين 2 / 113 بقول لإعرابي جاء فيه: «حدّث عن بني اسرائيل ولا حرج» وهذا القول نفسه يذكره أبو داود في سننه (كتاب العلم، باب الحديث عن بني اسرائيل) على أنه حديث، وكذلك الترمذي (العلم، باب الحديث عن بني اسرائيل) في سياق مختلف عن الجاحظ.

[قارن أيضاً: الخطيب البغدادي: تنقيح العلم ص 30-34، جولدتسيهر في مجلة RE مجلة الدراسات اليهودية].

العهود الأولى تعبر الأحاديث عن هذا الشعور:

سأل عمرُ بن الخطاب النبيَّ قائلًا: «إنا نسمع أحاديثَ من يهود تعجبنا، أفترى أن نكتبَ بعضَها؟ فقال: أمتهوكون أنتم كما هتوكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية...» (1).

وهكذا أخذ التحذيرُ من أحاديث أهل الكتاب المفتعلة يتأكد فيما بعد عند المتأخرين من علماء الكلام انطلاقاً من هذا الحديث (2).

كما أخذت سخرية المتكلمين من الأحاديث شكلاً شعرياً. وقد حفظ لنا ابنُ قتيبة قصيدةً ساخرة (3) جاء فيها أن رواة الحديث لا يفهمون النص الذي يروونه (4).

زواملٌ للأشعار (5) لا علمَ عندهم بجيِّدها إلا كعلم الأباعر
لعمرك ما يدري المطيُّ (6) إذا غدا بأحماله (7) أوراخ ما في الغرائر

(1) مصابيح السنة 14/1. وقد ورد في سنن أبي داود (كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب) حديث يمثل موقفاً معتدلاً ويمتدح على احترام الصحيح من حديث أهل الكتاب ورفض الكاذب منه.
* (حديث أبي داود ليس في قول الصحيح من حديث أهل الكتاب كما يزعم صاحبنا وكل ما فيه قوله ﷺ: «ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم».)
(2) انظر القسطلاني 665/5. [قارن أيضاً: جولد تسيهر: المصدر السابق هامش 28 و Vajda المصدر السابق ص 115].

(3) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 10.
(4) القصيدة لمروان بن أبي حفصة (ت 181 - 182 هـ) وهي تشير إلى الناس الذين ينشدون القصائد القديمة دون فهم معناها. انظر السيوطي: المزهري 311/2.
(5) في ملاحظة هامشية لم يفهم كاتبها أصل الاستشهاد بهذا الكلام جعل لفظه (الأسفار) بدلاً من (الأشعار) إشارة إلى الآية القرآنية: (كمثل الحمار يحمل أسفاراً). وهذا المعنى شائع في الشعر الشرقي وفي وصف الفهم الفاسد. انظر مثلاً: سعدي الشيرازي: جلستان، جزء رقم 8 رقم 3 طبعة جالودين ص 209 من أسفل، ففيه كلام عن الدواب التي تحمل الأسفار.
(6) في المزهري للسيوطي: لعمرك ما يدري البعير.
(7) في المزهري: بأسواقه. * (التروع الحادي والأربعون: معرفة آداب اللغوي «الحافظ».)

وهناك قصيدة أخرى لشاعر مجهول يبدو أنها تنتمي إلى المجموعة نفسها من الأفكار، جاء فيها:

إن الرواة بلا فهم لما حفظوا مثل الجمال عليها يُجَمَلُ الودعُ
لا الودع ينفعه حمل الجمال له ولا الجمال بحملها الودع تنتفع⁽¹⁾
وهذا أبو العلاء المعري، أحد خصوم الحديث البارزين يقول⁽²⁾:

لقد أتوا بحديث لا يشبهه * عقل فقلنا عن أي الناس تحكونه
فأخبروا بأسانيد لهم كذب * لم تخل من ذكر شيخ لا يزكونه⁽³⁾
وقد تركت هذه الملاحظات أثرها على إيمان المسلمين بالسنة⁽⁴⁾. وكذلك
نظم عبد الله محمد بن نصر الحميدي (ت 488 هـ) في الرد على أولئك الناس
قصيدته «في النقد على من ذم الحديث وأهله».

(3)

إن النتيجة الغالبة والثابتة قد حققت بفعل ذلك النوع من رد الفعل الذي
ظهر في دائرة المحدثين أنفسهم، ضد التزايد المهول في الأحاديث، وتجلي ذلك
في تطوّر أحد أشكال نقد الحديث الصحيح.

(1) اندميري: حياة الحيوان 2 / 462 (مادة: الودع).

(2) «كن عبداً لله ولا تكن عبداً لعباده: فالشريعة تخلق العبيد والعقل يحرقهم» انظر Kremer, Über die philosophischen Gedichte des Abul, Ala Ma, ary (Vienna, 1988), P.96 on P.126 القاهرة 1831، 1/326.

(3) اللزوميات لأبي العلاء 103 / 1 طبعة المحروسة مصر 1831، وطبعة 1895.

(4) [عن خصوم الحديث انظر أيضاً: جولد تسيهر، ZDMG «مجلة جمعية المستشرقين الألمانية» مجلد 61 من صفحة 860 وما يليها» والمجلد 3 من 230 وما يليها. انظر كذلك، جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمدي ص 40 وما بعدها].

وقد سبقت الإشارة فيما مضى (ص 56) إلى أن الجماعة الثقية كانت سريعة التصديق بكل ما يعرض لها باعتباره حديثاً نبوياً. وبسهولة أزيلت الشكوك المثارة حول توثيق أجزاء من المادة (الحديثة) المجمعة. ويبدو أن الفقهاء أنفسهم قد وسعوا نظرية الإجماع على حجية الحديث في فترة مبكرة، واتخذوا عمل الجمهور بالحديث دليلاً على صحته. وقد روي عن ابن عباس قوله: «إذا سمعتموني أحدث عن رسول الله فلم تجدوه في كتاب الله أو حسناً عند الناس فاعلموا أني قد كذبت عليه»⁽¹⁾، وبمعنى آخر: الإجماع خير دليل على صحة الأقوال والأفعال المنسوبة للنبي⁽²⁾، والصحيح ما عدته الأمة صحيحاً⁽³⁾.

وأهل الحديث ذوو الضمائر الحية، لم يقبلوا على أنفسهم أن يقادوا بهذه الطريقة السهلة للحكم على توثيق قدر هائل من الحديث. ومراعاة للخطر الذي تهدد أهل السنة من الأحاديث المتميزة، بحثوا عن دليل آخر لمعرفة صحة الحديث غير إجماع الأمة.

وكان الدافع المباشر للحكم على كل ما وصل الناس في صورة أحاديث من خلال أفراد مؤثرين في دوائر معينة من العالم الإسلامي حكماً صحيحاً، هو انتشار الأحاديث المعادية للمذهب السني التي عرفت في مساحات واسعة من

(1) سنن الدارمي (المقدمة، باب تأويل حديث رسول الله).

(2) يذكر الخطيب البغدادي عدداً من الأحاديث تبين أن قبول الحديث النبوي وردّه يتوقف على الانطباع الذي يخلفه في نفوس الناس: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أرواكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتضر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدمكم عنه» الخطيب البغدادي: الكفاية ص 430. وفضلاً من هذا توجد هنالك أقوال أخرى تتضمن المعنى نفسه.

• (انظر تعليقاتنا)

(3) ويعبر ابن خلدون عن هذا الاحساس عند المسلمين بقوله: «في الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع» أي للأحاديث التي يرفضها النقاد. انظر المقدمة ص 260.

• (انظر تعليقاتنا)

بلاد الإسلام. وتبعاً للرأي الذي ذكرناه آنفاً ادّعوا الإجماع لمصلحتهم.

ويجب أن نتذكّر أن اتّجاه السنة في مصر من الأمصار محدّده، بشكل رئيس،

أولئك الفقهاء الذين استحَقوا ثقة سكان ذلك المصر.

وبواسطة الأحاديث التي نشرها، أثروا في رأي الناس الذين عملوا في

وسطهم، فأهل مصر لم يحترموا عثمانَ كثيراً حتى أذاع الليثُ بن سعد (ت 175 هـ)

بينهم أحاديثَ فضائل عثمان. وبالمثل كان صنيعُ أهل حمص بعليّ حتى

أطلعهم إسماعيل بن عياش (ت 181 هـ) على أحاديث فضائل علي⁽¹⁾. يقول

وكيع (ت 196 هـ): «لولا جابرُ الجعفي لكان أهل الكوفة بغير حديث⁽²⁾».

ويسر نستطيع أن نستنتج ما نوع الحديث الذي نشأ في الكوفة تحت تأثير

جابر من خلال ما عرفناه عنه بالفعل (ص 159).

وهكذا، فإنّ الانتماء الحزبي لرواة الحديث هو الذي يقرّر ما إذا كانت

جماعات من الناس متأثرة بحزبٍ أو بآخر.

وكان هنالك أيضاً خطرٌ حقيقيٌّ من تسرّب الأحاديث، خطرٌ هدد كلّ

مجالات السنة في الدّين وفي الحياة العامة. وكان على تلك الدوائر التي رغبت في

حماية الحديث من تلك الموضوعات أن تبدّل اهتماماً خاصاً بشخصية رواة الحديث

ورجاله الذي انبنت عليه دعوى توثيق كلّ حديث. وتقبّل هذه الأحاديث فقط

على أنها تعبيرٌ صحيحٌ عن الرّوح الدّينية لكلّ الجماعة الإسلامية، كما رواها رجالٌ

ليست عدالتهم وموقفهم من أهل السنة محلّ شكّ، وكانوا بكلّ معنى الكلمة

ثقاب. ولم يعزوا إلى النبيّ، لطيشٍ مجردٍ أو لقلّة في الدّين أو لأغراضٍ حزبية، أقوالاً

تتناقض مع المذهب العام وتخدم أغراضهم الخاصة.

(1) الديمري: حياة الحيوان 2/376 (مادة: الليث). «عثمان بن صالح».

(2) الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في نفل الأذان)

ولم يلق متن الحديث اهتماماً كبيراً بقدر ما لقي الإسناد نفسه من اهتمام. والإيمان بصحة حديث ما أو بطلانه يتوقف على عدالة رواته، ولذلك عُرف الإسناد بقوائم الحديث، حيث أصبح وجود الإسناد دليلاً على صحة الأقوال المروية به. وبدون الإسناد لا يصح حديث⁽¹⁾، كما عُرف الإسناد بقييد الحديث⁽²⁾ الذي وُحده يجمع بين رجاله.

ولما كان الخطر الذي تهدد الأحاديث من الرواة المتهورين والمتحيزين لم يُدرَك، فإن ما أُعطي لرجال السنن من اهتمام كان ضئيلاً⁽³⁾.

وهذا مالك بن أنس كان يقدم العمل بالحديث، ولم يكن يهتم بالرجال إلا قليلاً⁽⁴⁾ ولذلك اعتنى بأحاديث المغني الفاحش عروة بن أذينة ورواها دون تردد⁽⁵⁾، ولعل ذلك يرجع إلى تعاطفه مع الغناء الذي كان منغمساً فيه في صباه⁽⁶⁾.

ولم يهتم الفقهاء بالنظر في أسانيد الحديث إلا عندما انتشرت الموضوعات، فبدلوا حينئذ كل ما في وسعهم للتحقق من روية كل حديث، بقصد جعل صحة الحديث تتوقف على سلامتهم من المطاعن⁽⁷⁾. ويبدو أن نقد الرجال قد ظهر في زمن ابن عون (ت 151 هـ)⁽⁸⁾، وشعبة (ت 160 هـ)⁽⁹⁾، وعبد الله بن المبارك

(1) مسلم (المقدمة ص 88) بشرح النووي.

(2) الأصفهاني: الأغاني 5/110.

(3) الدارمي: السنن (المقدمة ص 93، باب الحديث عن الثقات).

* (يريد أنهم ما كانوا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة)

(4) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 2/76. * (انظر تعليقنا).

(5) الأصفهاني: الأغاني 21/105. * (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

(6) انظر الهامش رقم 276 من الفصل الثاني من كتابنا هذا). * (سبق التعليق فانظره في موضعه).

(7) مسلم (مقدمة الصحيح) ص 84، وقد جاء في الكفاية للخطيب البغدادي ص 122: «الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت سألوا عن الإسناد ليحدث حديث أهل السنة ويترك حديث أهل البدعة».

(8) انظر الفصل الثاني.

(9) وقد حكى عنه أنه كان أول من حقق في شخصية الرواة في العراق انظر طبقات الحفاظ ص 83.

(ت 181 هـ)، ومعاصرين آخرين لهم⁽¹⁾. وكان النقدُ أكثرَ دقَّةً وصرامةً في العراق⁽²⁾ وبلاد المشرق الأخرى، حيث كانت الأحزابُ السياسيَّةُ والدينيَّةُ شديدةً المعارضة، وقد استعمَلتْ في أسلوبٍ عنيفٍ وسائلَ دنيويَّةٍ وروحيَّةٍ لنصرة آرائهم. وعندما أصبحت هنالك حاجةٌ لاختيارِ الأحاديثِ الصحيحة والحسنة، وردَّ الموضوعه والمختلفة، بسبب الجمع المنظَّم للأحاديث في القرن الثالث الهجري، صار نقد الحديث جزءاً مهماً في علوم الحديث⁽³⁾. وقد بلغ ذُرْوَةً ازدهاره في القرن الثالث والرابع الهجريين. وحسبنا أن نذكر مؤلِّفين من أكثر المؤلفات التي لاقت استحساناً في ذلك الوقت، وهما: كتاب الضعفاء للنسائي (ت 303)⁽⁴⁾ الذي ستحدث عنه فيما بعد لكونه من أشهر أصحاب السنن وكتاب (الكامل في معرفة ضعفاء المتحدِّثين) لابن عدي (ت 365 هـ)⁽⁵⁾.

وجميع الرواة المذكورين في الإسناد يوضعون تحت الاختبار للحصول على معرفة عميقة بشخصياتهم، ولاكتشاف سلامة دينهم وأخلاقهم، وهل هم دعاة بدعة؟⁽⁶⁾ وهل هم صادقون أم لا؟ وهل هم من الحفاظ الأثبات الذين

(1) جاء هذا نتيجة لأقوال كثيرة له ذكرها مسلم في صحيحه (المقدمة ص 92 وما بعدها).

(2) قارن ب: الفصل الثاني. بهد أكد ابن خلدون في المقدمة ص 791 (سطر 3) عناية العراقيين الكبيرة تلك. * (وهذا تحريف، والصواب: وكانت طريقة أهل الحجاز في أعصارهم في الأسانيد أعلى من سواهم، وأمن في الصلحة لاشتدادهم في شروط التلقي من العدالة والضبط، وتحققهم عن قبول المجهول الحال في ذلك).

(3) عن أوائل هذا الفن انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 2/ 591 طبعة فلرجل، لا يبرج 1835.

(4) مخطوط مارشام باكسفورد رقم 556، وفهرست مخطوطات المكتبة البودلية، 379 رقم 2 ص 371 [تاريخ الأدب العربي لبروكليان، 171/1، الدليل 270/1].

* (طبع بحلب عن دار الوعي سنة 1396 هـ بتحقيق محمود إبراهيم زايد مع كتاب الضعفاء الصغير للإمام البخاري).

(5) فهرست الكتب العربية المحفوظة في المكتخانة الخديوية المصرية، القاهرة، 1/ 129، [تاريخ الأدب العربي لبروكليان، الدليل، 280/1]

(6) لم تُعدَّ البدعة في حد ذاتها جرحاً في عدالة الراوي إلا إذا كان داعيةً لبدعته (ياقوت: معجم البلدان 452/3) «مادة ضبيعة»، وفيه يدَّعي ابنُ جَبَّانِ إجماع الأئمة على ذلك، والرواية عن التهمين بالفنادر

سَلِمَ حَفْظُهُمْ مِنَ الْخَلْطِ وَ الْوَهْمِ؟ وَ هَلْ هُمْ مِمَّنْ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُمْ أَمَامَ الْقَضَاةِ
دُونَ تَرَدُّدٍ؟

و رواية الأحاديث أرقى ضروب الشهادة⁽¹⁾، لأنَّ شهادة الراوي الذي
سمع هذا القول أو ذلك من هذا الشخص أو من غيره، تتعلّق بمادة عظيمة
الأهمية في تحديد شكل الحياة الدينية. ونتيجة لهذه الحصلة من التثبيت يكون
الراوي (ثقة)، و (مقتناً)، و (حجة)، و (عدلاً)، و (حافظاً) أو (ضابطاً)، وتلك
هي صفات الطبقة الأولى من تقبل روايته من الرواة. وأما من هو دون ذلك
من الرواة فيوصف بأنه (صدوق)⁽²⁾، و (محل الصدق) و (لا بأس به)، ثم
يليه في المرتبة من هو (صالح الحديث)⁽³⁾، وأما أدنى درجات التوثيق فقول
النقاد في الراوي: (غير كذوب)، و (لم يكذب)⁽⁴⁾.

و يميّز نقاد الحديث بين أعلى مراتب التوثيق وأدناها وما يقع بينها، وترتبط

مألوقة في كتب السنة المعتمدة، انظر مثلاً: البخاري (كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله من يده)، و
(كتاب الطب، باب ذات الجنب) قارن أيضاً بكلام القسطلاني 4/ 22، 8/ 422. انظر طبقات الحفاظ
للسيوطي ص 77 الطبقة (5) ترجمة ثور بن يزيد الكلاعي. وفيها «وكان قديراً».

وحول هذه المسألة انظر ملاحظات ابن هشام ص 159 طبعة فستلند. وتاريخ أدب الشيعة ص 72
هامش رقم 6. وقد ذهب بعضهم بعيداً في هذا المنحى، حيث صرح بأن رواية المرجئة ضعفاء لانحرافهم
عن العقيدة السليمة. (الترمذي 1/ 119 طبعة بولاق: رأى رأي الإرجاء) ولا يرى عثمان بن سعيد
الدارمي (ت 280 هـ) قبول رواية القائلين بخلق القرآن. أبو المحاسن 2/ 91. الطبعة الأوروبية.

* (يعني في الموضوع الأول من صحيح البخاري حديث: «ما أكل أحد طعاماً قط...» وفيه: ثور بن يزيد
الكلاعي وكان قديراً. وفي الموضوع الثاني منه، حديث: «أذن رسول الله ﷺ لأهل البيت من الأنصار أن
يرقوا من الحمة والأذن» وفيه: عماد بن منصور رُمي بالقدر ولم يكن داعية.

- (1) وصف ذلك بالتفصيل شيرنجر في مجلة الجمعية الآسيوية البنغالية JASP، 1856، ص 53.
- (2) لا تعبّر هذه اللفظة عن مطلق الصدق، ولذلك نجد في قولهم نحو: «جيرير بن حازم ربما يهيم في الشيء»
وهو صدوق» (الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما يقول في الصلاة على الميت).
- (3) قارن به الخطيب البغدادي: الكفاية ص 22 سطر 19. النووي: التقريب 1/ 345 مع تدريب الراوي
للسيوطي. الطبعة الثانية 1966 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.
- (4) الترمذي 1/ 57، 113 طبعة بولاق 1292 هـ في جزئين.

الفائدة العملية والنظرية للأحاديث عندهم بحسب ما يناله الرواة من درجات التوثيق. وكان لهذا التحقق «من شخصية الرواة» أكبر الأهمية حيث نجم عنه تأثير كبير في العمل الديني. ثم إن الذين يؤثرون في الحياة الدينية للأمة هم وحدهم الذين يستطيعون الحكم على صحة الأحاديث، ولا يحتجّون بكلّ شيء حتى يعلموا مخارج⁽¹⁾ العلم⁽²⁾ على حد قول عبد الرحمن بن مهدي (ت 198هـ).

وعبارات التوثيق المطلق والنسبي وتعديل الرواة، تقابلها بالمثل عبارات تفصح عن عدم الثقة وعدم العدالة. ومن الواجب ملاحظة أن وجود خدش في عدالة الراوي يسمى (جرحاً) في مصطلح الحديث. وهناك عدد كبير من المترادفات تتعلق بهذا المفهوم تستعمل للتعبير عن جرح الراوي، وأكثرها استعمالاً كلمة (ظعن)⁽³⁾، ثم (قدح)، ويستعملون بندرة كلمة (نرك)⁽⁴⁾ التي تظهر غالباً في الكتاب وكأنها (ترك) للتشابه بينهما في الرسم⁽⁵⁾ وإذا لم يتحقق من عدالة الراوي بشكل أكيد، وبقيت بعض الشكوك تدور حوله، فإنه يمكن القول في شيء من الحيلة أن هذا الراوي عرضة للغمز⁽⁶⁾.

(1) مفرداً مخرج. ويراد بها الراوي. وقد استعمل صاحب العقد الفريد 22/3 هذه اللفظة بهذا المعنى في قصة أوردتها.

(2) النووي: تهذيب الأسماء واللغات / 305 طبعة المنيرية (ترجمة عبد الرحمن بن مهدي).

(3) قارن أيضاً ياقوت: «كلمة» 2 / 158. * (يريد كَلَّمَهُ كَلِّئاً أي: جرحه تجريحاً).

(4) مسلم: مقدمة الصحيح ص 92 بشرح النووي. وهذه اللفظة أقلّ جرحاً من (كذب) عند اتهام الراوي.

(5) ومثال ذلك ما جاء في المعارف لابن قتيبة ص 448 من أن شهراً تركوه، والصواب أن تقرأ: إن شهراً تركوه. وقد وقع في الخطأ نفسه الترمذي في جامعه 1/44، 2/117، 178. حيث ينبغي أن تقرأ اللفظة «تركه» و«تركوه» «نركه» و«نركوه». * (تركوه ونركوه) كلتاها من ألفاظ الجرح وليس ذلك من التصحيف كما يترجم جولدسيهر. والمواطن التي يقصدها في الترمذي جاء فيها: تركه شعبة، وتركه أهل العلم، تركه يحيى بن سعيد).

(6) «غمز عليه» انظر الطوسي: الفهرست ص 162، 233، وقد جاء في المصدر السابق ص 139 قولهم: «غمزوا عليه بلعب الشطرنج». والنهاز عنوان كتاب في نقد الأحاديث المشبوهة ذكره إلفرت في فهرست برلين 2/279. * (صاحب الغماز هو جلال الدين السمودي).

ونتيجة هذا التثبيت يوصف الراوي المشتبه فيه بأوصاف اصطلاحية أخرى. فإذا قيل عن أحدهم أنه: (لين الحديث) فذلك يعني أنه مجروح، إلا أن ذلك لا يعني أنه مردود الحديث مطلقاً. وقد يوصف بأنه (ليس بقوي)، ثم يتدنى في المراتب فيكون (ضعيفاً)، و(متروك الحديث)، و(ذاهب الحديث)، و(كذاب)، وهلم جرا⁽¹⁾.

ويعرف هذا النوع من النقد في معرفة مستويات الرواة بعلم (الجرح والتعديل). وتوجد أكثر آثاره أهمية في تفسير ألفاظ السنن (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب. حيث يضاف لكل حديث مخرج في كتب السنن جرح الرواة وتعديلهم).

وهذه الضروب من التثبيت ساهمت في ظهور (علم معرفة الرجال)⁽²⁾، وقد بلغ هذا النوع من علوم الحديث أوجه عند ابن أبي حاتم (عبد الله بن محمد بن إدريس) الرازي (ت 327 هـ)⁽³⁾.

وبصرف النظر عن التحقق من الصفات الشخصية للرواة، كان من الواجب على النقاد أن يهتموا كذلك بالانسجام والتوافق داخل الإسناد، وهنا كانوا قادرين على اكتشاف أمور عجيبة.

ففي أحد الأسانيد مثلاً نجد أن عبد الرحمن بن أبي ليلى سمع من معاذ بن جبل في حين أن معاذاً توفي زمن خلافة عمر بن الخطاب، وأن عبد الرحمن لم يولد إلا سنة 17 هـ⁽⁴⁾.

(1) البغدادي: الكفاية، النووي: التقريب الصفحات السابقة.

(2) النووي: التقريب 1/341 مع تدريب الراوي للسيوطي.

(3) ياقوت: معجم البلدان 3/120 (بلاد الري) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 345.

(4) الترمذي 2/189، 257.

* (في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْرِكُنَّ الْسَيِّئَاتِ﴾ سورة هود).

وفي مواجهة هذه الأمور كان دورُ النقاد إمعانَ النظرِ في الأسانيد لمعرفة استحالة اجتماع بعض الرواة من ناحية تاريخية. فمثلاً، إذا قيل إن الحسن البصري يروي عن أبي هريرة فذلك يعني أنهم لا يمتنعون تاريخياً من اجتماعهما، وأن تكون بينهما علاقات شخصية⁽¹⁾.

ويقول البخاري عن إسناد قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن سلمان أنه غير صحيح لأن سلمان كان ميتاً عندما بدأ أبو ظبيان في سماع الحديث⁽²⁾. وقد حاول الوضّاع أن يُبطلوا هذا المنهج التاريخي في النقد بإضافة رواية مجاهيل في الأسانيد المنقطعة، لذلك كان على نقاد الحديث بذل ما في وسعهم لمعرفة ما إذا كان وجود مثل هؤلاء المجاهيل يقدر في صحة الحديث⁽³⁾.

(4)

وبهذا البحث المضني في هذا النوع (من الحديث)، نجح نقادُ الحديث المسلمون في كشف كثير من الوضّاعين ورد أحاديثهم⁽⁴⁾. وقد خلقت فيهم تلك الاختبارات التي أجروها على ذلك الكم الهائل من الأحاديث الموضوعية نوعاً من التبصر والتدقيق، وزادت من ريبهم وشكهم. وقد برهنت الوقائع على أن هذه الشكوك لا يمكن أن تمضي بعيداً إذا كانت تتمشى مع جراءة الوضّاعين. وفي الواقع لم يفعل هؤلاء شيئاً فيما بعد يمكن توقعه في هذا المجال منذ البداية المفعممة بكل أنواع الأحاديث الموضوعية.

(1) النووي: تهذيب الأسماء 2/162 (ترجمة الحسن البصري).

(2) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب في فضل العرب).

(3) هناك مثال جلي على ذلك في شرح كتاب السير للسرخسي، مخطوطة، ورقة 235، وأمثلة أخرى في سنن الترمذي 2/153، 174، 180.

(4) ذكر مسلم في مقدمه صحيحه ص 55. عدداً من مشاهير الوضّاعين الذين تُرذُّ أحاديثهم.

ويكفي هنا ذِكْرُ مثالٍ واحدٍ على جرأةِ الوضاعين - بصرف النظر عن الطريقة المعهودة في عزو العبارات الزائفة إلى أسماء رواةٍ يحسب لهم كلُّ حسابٍ في التاريخ الإسلامي - للإشارة إلى أن هنالك بعض الناس لا يشعرون بأي تردّد في اختراع أسماء جديدةٍ يخدعون بها المستمعين السذج. وفي القرن الذي ألف فيه ابنُ عدي كتابه الذي ذكرناه آنفاً كان هنالك أبو عمر لاحق بن الحسين يخترع أسماء يضعها في أسانيدِهِ، مثل: طغرال وطربال وكركدن، ويعزو إليهم أحاديث⁽¹⁾.

وبازدياد الشكوك في هذه الحالات التي يحتمل أنها لم تكن في حالة عزلة، ظهر اعتناء النقاد بالتثبت والتحري⁽²⁾، وهم لم يقصروا - على الرغم من التساهل⁽³⁾ - في إعلان الاستنكار بقدر الإمكان في هذا المجال.

(1) ياقوت: معجم البلدان 3/ 397 (صدر).

* (وفيه صدر: ينسب إليها أبو عمر لاحق بن الحسين بن عمران بن أبي الورد الصدري، وكان أحد الكذابين وضع نسخاً لا يُعْرَفُ أسماءُ رواتها مثل: طغرال وطربال وكركدن، مات بنواحي خوزم سنة 384 هـ).

(2) أثيرت في القرن الثالث الهجري مسألة ما إذا كان أولئك الرواة الذين توسعوا متعمدين في نشر أقوال صحيحة عن النبي ﷺ بأسانيد مقلوبة يُعَدُّونَ كالوضاعين. وأكبر تسامح كان قد حدث مع هذا الضرب من الوضع. انظر، الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء فيمن روى حديثاً وهو يرى أنه كذب).

(3) لكي نكون منصفين فلانميل لاستهجان معاني الأسماء الغريبة (فإنه يجب أن نوضح) أن هنالك مصنفات في معرفة الأسماء المفردة للرواة، وهم موجودون بالفعل. فقد ورد في مخطوط رقم 574 ورقة 4 بمكبة جوتة للمخطوطات العربية كلام لأحمد بن يونس الرقي (ت 227 هـ) عن أحد الرواة الكوفيين، وهو مسدد بن سرهد بن سرهل الأسدي، يقول فيه: «إذا ذكر هذا الاسم بعد بسم الله فإنه ينفع أن يكون رقية للذغاة العترب». وقد جاء في سنن ابن ماجه (المقدمة، باب في الإيثار): «ولو قرئ هذا الأسناد على مجنون لبرأ».

* (هذا القول الذي نقله عن سنن ابن ماجه هو لأبي الصلت وهو ضعيف. والإستناد الذي يعنيه قد اجتمع فيه سبعة من آل البيت، وليس من العجيب أن يتبرك به أبو الصلت وهو شيعي معروف واسمه عبد السلام بن صالح قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندي بصدوق وقال ابن عدي: متهم. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال الدارقطني: رافضي خبيث متهم بوضع حديث: «الإيمان أقرار بالقلب» وهو الحديث الذي يروي بالاسناد المشار إليه. وذكر جولدتسيهر لهذا في الهامش من قبيل التزديد والتهكم.

وسوفه ليان تساهل المسلمين في قبول الأسانيد الضعيفة غير مقبول، حيث سمعنا قول أهل النقد في

رواية أبي الصلت. انظر ميزان الاعتدال للذهبي 2/ 616)

وهناك مثال يبين لنا المقدار الذي ذهب إليه بعضهم في هذا النقد السليبي، الذي يعطينا أيضاً رؤية عميقة لآلية تكوين الحديث النبوي. ففي كثير من كتب السنن نجد نصاً يتعلق بالمسائل الشرعية التالية:

إذا عقد أحدهم على امرأة، ومات ولم يدخل بها، ولم يسم لها صداقاً «فما صداقها؟» فهذه المسألة عُرِضَتْ على ابن مسعود، وحكم فيها بقوله: «إن لها صَدَاقاً، كصداق نساءها⁽¹⁾» لا وَكَسَ ولا شَطَطَ⁽²⁾، وإن لها الميراث، وعليها العِدَّة⁽³⁾. فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان. فقام ناس من أشجع، فيهم: الجراح وأبو سنان، فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا في بروع بنت واشق، وإن زوجها هلال بن مرة الأشجعي، كما قضيت. ففَرَحَ عبدُ الله بن مسعود فرحاً شديداً حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله⁽⁴⁾.

وفي رواية أخرى عن معقل بن سنان أنه سمع رسول الله يقضي بذلك في بروع بنت واشق، فهذا المثال يوضح ظاهرة الاستدلال بالحديث على صحة حكم صدر عن رأي مستقل⁽⁵⁾.

فقضاء ابن مسعود، فضلاً عن شهادة الحديث له، هو نتاج للفقهاء المتأخرين، و مما يَصْعُبُ تعليقه ظهور آراء مختلفة حول هذه المسألة الفقهية في

(1) استطيع أن أقول بأن الضمير من (نساءها) يعود على القبيلة.

(2) عن لفظة (لا وَكَسَ) قارن: Noldeke & Beitr, Poesie, P.189 & V.T. وعن لفظة (ولا شَطَط) قارن:

الأغاني 5/ 134 وفيه: فاشنط عليه بالمهر.

(3) سورة البقرة، آية 234.

(4) أبو داود: السنن (كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات).

الترمذي: السنن (كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها)

(5) انظر الفصل الثاني

القرن الثاني للهجرة، وأنَّ حقَّ المرأة في الصِّداق⁽¹⁾ كان محلَّ استفسار. يقول عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) في نقده لهذا الحديث، وهو تلميذ ليحيى بن معين وأحمد بن حنبل: «ما خلق الله معقل بن سنان قط، ولا كانت بروع بنت واشق قط»⁽²⁾. ويبدو أنَّ الدَّارمي قد تجاوز الحدَّ في نقده، حيث يصعب إنكار وجود معقل بن سنان⁽³⁾ حتى وإن كانت صلته بهذه المسألة الفقهية من اختراع الفقهاء.

ولم يكن الدارمي أوَّل من تجرَّأ على إنكار وجود أشخاص لهم مكانتهم التاريخية في الأخبار الإسلامية، فهذا مالك بن أنس أنكر قبله بقرن وجود أويس القرني⁽⁴⁾ الذي تسميه الأجيال اللاحقة سيد التابعين⁽⁵⁾ وجيَّكْتُ حول شخصيته الأساطير الدينية «وقد تنبأ محمد بوجوده»⁽⁶⁾.

(5)

استطاع منهج نقد الحديث عند المسلمين أن يخلِّص الأحاديث النبوية من بعض الأحاديث المخترعة، التي تظهر عليها علاماتُ الوضعِ بوضوح ليس غير، بالرَّغم من الأمثلة على الموضوعية الفردية.

(1) الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها.....)

(2) النووي: تهذيب الأسماء 2/105.

* يقول النووي في رده على كلام الدارمي السالف الذكر: «وهذا الذي قاله الدارمي غلط منه وجهالة لما علمه الحفاظ وغيرهم».

(3) ابن دريد: الاشتقاق ص 181 بتحقيق عبدالسلام هارون، نشر مكتبة الخانجي. ابن عبد ربه: العقد الفريد 2/312.

(4) ابن حجر: الإصابة 1/115 [قارن أيضاً الخطيب والذهبي المصادر السابقة].

(5) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/127 الطبعة الأوربية.

(6) مصابيح السُّنة 2/210 [قارن: ابن سعد 6/11، أبو نعيم: حلية الأولياء 2/79 الخطيب: تاريخ بغداد 3/15، الذهبي: ميزان الاعتدال 1/278].

وقد اهتم المنهج النقدي الإسلامي في المقام الأول بالمظاهر الشكلية للنقد⁽¹⁾،
وهذه الأمور الشكلية هي القول الفصل في توثيق الحديث وإثبات صحته.

والحديث لا يوضع في ميزان النقد إلا من خلال شكله الخارجي، ومن
ثم يتوقف الحكم بصحة المتن على صحة الإسناد، فإذا سلم الإسناد الذي
رُوِيَ به عبارات مستحيلة ملامى بالتناقضات الداخلية والخارجية من هذا
النقد الشكلي، وكان متصلاً، واحتمال التقاء رجاله قائماً، فالحديث صحيح،
وليس بمقدور أحد أن يقول: «إني أشك في إسناد الحديث لأن في متنه
سخافات تاريخية لا يقبلها منطق». وإذا رُوِيَ أحاديث متناقضة بأسانيد
صحيحة ولم يُقدّم أحدُ الإسنادين على الآخر، يأتي دورُ براءة التوفيق بينها⁽²⁾،
وهذا يتطرق غالباً لتوافه الأمور وصغائرها⁽³⁾. وإذا لم يمكن التوفيق بين المتن
مطلقاً يُلتجأ على نظرية الناسخ و المنسوخ⁽⁴⁾ «لا سيما في أحاديث الأحكام»، أو
إلى صياغة أصول شكلية محض لمعالجة علل الحديث.

فمثلاً هنالك أصل من أصول منهج نقد الحديث يُستعمل عند اختلاف
روايتين إحداهما مثبتة، والأخرى نافية، فتقدّم المثبتة على النافية.

فعندما يروى بلالٌ مثلاً أن النبي صلى في الكعبة، ويُكبر ابنُ عباس ذلك،
والخبران مرويان بإسنادين صحيحين، نجد أن منهج النقد الإسلامي جرياً على

(1) فارن موير: حياة محمد 1/44، دوزي: مقالات في تاريخ الإسلام ترجمة ف شوفان ص 123. * (انظر تعليقنا)

(2) انظر الفصل الثاني.

(3) ومثال ذلك رفع الخلاف المين بين ما جاء في البخاري (كتاب الصيد، باب من اقتنى كلباً ليس بكلب
صيد أو ماشية)، و(كتاب الزراعة، باب اقتناء الكلب للحراث)، حيث جاء في الموضوع الأول من
البخاري: من اقتد كلباً تنقص كل يوم من عمله قيراطان بينما ورد في الموضوع التالي قيراط. والقيراط هو
الميزان الذي يوزن به الأجر والجزاء كما في الحديث الذي أخرجه الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما جاء في
فضل الصلاة على الجنائز). * (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(4) انظر مثلاً الترمذي (كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن شرب الخمر فاجلدوه). * (انظر تعليقنا)

الأصل المذكور يُقدّم رواية بلالٍ المثبتة على رواية ابن عباس النافية، وفي ذلك يقولون: «إنها يؤخذ بشهادة المثبت لا بشهادة النافي»⁽¹⁾ ونقاد الحديث المسلمون لا يقيمون وزناً حتى للمفارقات التاريخية المحضة مادام الإسناد صحيحاً.

وتستغل موهبة محمد النبوية في تذييل تلك الصعوبات. ومن هذا القبيل زعمهم أن النبي ﷺ حدد الأماكن التي يدخل منها الحجاج إلى مكة مهلّين قادمين من بلاد الإسلام المختلفة، وبالمثل أخذت الروايات المشكوك فيها في حُسبانها حجاج الشام، وهنالك روايات أيضاً احتاطت لقوافل الحج القادمة من العراق، والنقاد الذين ينكرون صدور هذه الروايات الأخيرة عن النبي لم يدفعهم إلى ذلك المفارقة التاريخية التي تضمنتها، ولكن دفعهم إلى ذلك ضعف الإسناد⁽²⁾. وعناية النقاد المسلمين بالحديث يمكن أن نراها من خلال التطبيق العملي له.

ونجد من بين العديد من الأحاديث المتحيّزة طائفةً جديرةً بالنظر، وهي تلك التي يُستحسن أن تُعرف بأحاديث المدارس الفقهية، أي الأحاديث التي اخترعت في مدرسة فقهية خاصة لغرض إثبات تفوقها على منافساتها من المدارس الأخرى، وحتى تعطي وزناً وقيمة لمذهبها.

ولم تُخترع الأحاديث المتحيّزة لمواجهة المبتدعة في العقيدة فقط، ولكن جُعِلت أيضاً حكماً أعلى في الاختلافات بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز.

ولإثبات أن أبا حنيفة أعظم أئمة الفقه، اخترع أتباعه حديثاً: «إن في أمي رجلاً يقال له أبو حنيفة هو سراج الأمة»⁽³⁾، وقد زعموا أن أبا هريرة

(1) السهيلي على ابن هشام ص 190. وكذلك كتاب الاستبصار فيما اختلف فيه الأخبار للفقيه الشيعي

الطوسي (ت 460 هـ) وهو يتعلق بهذا النوع من التوفيق بين أحاديث الأحكام انظر أيضاً: V. Reson،

Notices sommaires (des manuscrits arabes du muse asiatique, St. petersburg, 1881) p.27.

(2) هنالك أمثلة كثيرة على تزايد قلة الاهتمام بهذا النوع من النقد في شرح الزرقاني على الموطأ 2 / 158.

(3) النووي: تهذيب الأسماء / 219، الخطيب: تاريخ بغداد 8 / 335.

سمع ذلك من النبي مباشرة.

ولم يكن التصديقُ بأنَّ محمداً قد ذكر فقيهَ العراق بالاسم، أقوى منه في الدوائر التي تؤمن بأنَّ الشاعر أبا ذؤيب ودعيَّ الخلافة ابن الزبير المذكوران في التوراة⁽¹⁾ وأنَّ رهباناً من أهل الكتاب حدثوهم بأن كتبهم المقدسة قد وصفت معاويةً بشكلٍ واضح جداً، إلى درجة أنه لو كان في أُمَّةٍ من الناس لَعُرِفَ من بينها⁽²⁾ ولم يكن هذا عند أولئك الناس إلاً دليلاً ظاهرياً على احتمال ذكر النبي أبا حنيفة.

ولم يتفوق العراقيون على أهل المدينة في هذا الشأن، حيث ادعى هؤلاء أنَّ مدرستهم الفقهية تستمدُّ سلطانها من النبي نفسه، فاخترعوا الحديث القائل «يوشك أن يضرب الناسُ أكبادَ الإبل⁽³⁾، فلا يجدون عالماً أعلمَ من عالم المدينة⁽⁴⁾» - وهو حديث يروونه عن أبي هريرة أيضاً - وفي هذا الحديث حسُّ مالكي.

وقد وَجَدَ هذا الحديث طريقه إلى كتب السنة، حتى إنَّ مسلماً مع تشدده في تصحيح الحديث - كما سترى فيما بعد - رغب في البداية أن يذكره في صحيحه، وهو لم يعرض عن ذكره لفساد مته أو لاستحالة أن يشير النبي في

* (انظر المجلدوني: كشف الخفاء/1/33، والسيوطي: اللآلي المصنوعة /1/457.

(1) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية، مجلد 32 ص 351. وقد عثر أحد الرهبان في رق قديم على اسم شاعر عربي آخر. انظر الأغاني 6/155 (أخبار أبي دهبل).

* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور: أن قوماً مروا براهب فقالوا له: يا راهب من أشعر الناس، قال مكانكم، حتى انظر في كتاب عندي. فنظر في رق له عتيق، ثم قال: وهب من وهين من جمع أو جحين).

(2) المبرد: الكامل 2/271، ابن بدرون: * (جاء في الكامل: وترجم الرواة أن رجلاً من أهل الكتاب وفد على معاوية... فقال له: تجحد نعتي في شيء في كتاب الله)

(3) عن هذا التعمير انظر المسعودي: مروج الذهب 5/107 «ذكر جل من أخلاق معاوية وسياسته» ابن عبد ربه: العقد الفريد 2/285 وقد جاء فيه: «حتى ضربت عليه أباط الإبل» ويراد به عثمان، وهذه العبارة تقال في الشر).

(4) البغوي: مصابيح السنة 1/17.

كلامه إلى أوضاع المدارس الفقهية في القرن الثاني للهجرة، بل لعلية في سَنَدِهِ، وفيه سماع أبي الزبير من أبي صالح وهذا مستحيلٌ من ناحية تاريخية. وإذا كان الوَضَاعُ الذين اختلفوا هذا الحديث قد رَكَّبُوا له سلسلة الإسناد تلك بعناية فائقة فليس بمستبعد أن توجد آثارهم في صحيح مسلم⁽¹⁾.

والدوائر الإسلامية التي احتفظت حتى الوقت الحاضر بالمناهج القديمة في الدراسة لا تزال تتبع الاتجاه نفسه الذي واجهناه لكونه أسلوباً من الأساليب القديمة.

يقول علي بن سليمان الباجمعي، وهو أحد الفقهاء المعاصرين الذين بذلوا جهداً عظيماً في شرح كتب السنة الستة: من أغرب الأشياء التي عرضت لي وأنا أروي الأحاديث النبوية التي تحت العلماء على اجتناب مخالطة السلاطين، قول أحد الحاضرين لي: «كيف يقول النبي ذلك، ولم يكن في أيامه سلاطين⁽²⁾؟»، فهذا الرجل المسكين لم يفهم من الحديث أن رسول الله قد أنبأ بكل ما سيحدث إلى يوم القيامة³. فنقد الحديث إذن يعتمد على أمرين: عدالة الرجال، واتصال السند. وبينما يمكن التأكد من الأمر الثاني من ناحية موضوعية بالتدقيق في وفيات الرواة، يخضع الأمر الأول بشكل كبير لذوق الناقد وحكمه الشخصي.

وقلماً نجد اتفاقاً (بين النقاد) في الحكم على عدالة أحد الرواة إلا في أحوال نادرة. وغالباً ما يوصف الراوي بعبارات متباينة، فهذا ابن سعيد

(1) الدميري: حياة الحيوان 2/ 382 (المطية) * (انظر تعليقتنا على هذا الكلام الفاسد).

(2) الظاهر أن المتكلم لا يعرف أن لفظة (سلطان) قد استعملت قبل النبي بكثير جداً، وقد ظهرت في الأصل بمعنى (الحكومة) فقط، ثم أصبحت فيما بعد لفظاً لكل حاكم. وقد استعملت كلمة (سلطان) بالمعنى الأول في المصنفات الفقهية القديمة، فمثلاً: من المعروف في أحكام النكاح أنه لا يعتقد إلا بوجود ولي للمرأة (وإذا لم يوجد) فإن السلطان ولي من لا ولي له. انظر الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في لا نكاح إلا بولي).

الدارمي مثلاً يقول إنه سأل ذات مرة يحيى بن معين عن جبير بن الحسن، فأجابه بأنه: «ليس به شيء». ويقول عنه النسائي إنه: «ضعيف»⁽¹⁾.

وتكون الأحكام من حين إلى آخر متذبذبة⁽²⁾، وتتصف المصطلحات التي ابتكرها أهل النقد بمرونة شديدة، تسمح بتجنب حكم نهائي «على الرواة». فانظر (مثلاً) إلى ما قيل في الليث بن سليم. يقول فيه البخاري: «صدوق وربما يهيم في الشيء»، ويقول أحمد «لا يفرح بحديثه، وهو يرفع أحاديث موقوفة عند غيره، ولذلك ضعفوه»⁽³⁾.

وهكذا لا يستطيع المرء معرفة ما إذا كان ذلك الراوي صدوقاً أم ضعيفاً. ويبدو أن خلق قاعدة ثابتة لهذه الأمور كان أمراً مستحيلًا، والنقاد أنفسهم أكدوا⁽⁴⁾ أن القدرة على الحكم على قيمة الأحاديث لا يمكن أن تُكتسب إلا بطول المجالسة والمناظرة والمذاكرة.

وفي غيبة القواعد المنهجية الصارمة لا يبقى إلا الاستعداد الشخصي للفرد وشعوره بالتمييز سبيلاً للحكم، وهو ما يعرف بذوق المحدثين في التفريق بين الصحيح والضعيف⁽⁵⁾.

وقد تقود وجهات النظر الشكلية للنقاد المسلمين بين الفينة والأخرى إلى

(1) ياقوت: معجم البلدان 5 / 447

(2) وخير مثال على ذلك ما ذكره ابن خلدون (المقدمة 1 / 261) في معرض نقد أحاديث المهدي حيث ساق الآراء الصحيحة والباطلة لنقاد مختلفين في الحكم على أحد الرواة. والكلام برمته يمكن أن يعد نموذجاً للنقد الإسلامي للأحاديث. * (انظر تعليقاتنا)

(3) الترمذي (كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الجاهم)

(4) انظر ترجمة عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ) في تهذيب الأسماء للنووي 1 / 305 ولاحظ سياق النص.

(5) وأمثلة ذلك ما جاء في سنن الترمذي 1 / 28، 295، 2 / 293، 3 / 329.

* (نظير ذلك ما جاء في الترمذي «باب في الجنب والحائض»: «ولبقة أحاديث منكري عن الثقات» راجع تعليقاتنا على هذا).

نقد بعض عناصر المتون. وفي أثناء اختبار صحة الأسانيد تبين أن بعض رواة الحديث الثقات يروون الأحاديث المنكرة⁽¹⁾. وحتى هذه الضروب من التقويم كانت محكومة أساساً بدوافع شكلية⁽²⁾، ولكن التأمل العميق في الأحاديث يقود غالباً إلى الحكم بأن هذه الأحاديث «لا نور فيها وعليها ظلمات» كما يقول أبو نعيم الأصفهاني (ت 430 هـ).

وبعبارة أخرى إن أمارات الوضع ظاهرة على أسلوبها ومحتواها. غير أنه لم يترك للذوق الشخصي إلا هذا الجانب من النقد.

(1) انظر التعريفات في Risch. p. 18.

(2) قارن ذلك في مقدمته للمسنَد المستخرج على صحيح مسلم «القاهرة، مخطوط رقم 417 القاهرة، فهرست الخديوية 307/1. وقارن ذلك بقولهم: «لوائح الوضع عليه ظاهرة» انظر خزانة الأدب للبغدادى 1/101 طبعة عبد السلام هارون.

الحديث وسيلة لتهديب النفوس والترويح على القلوب

(1)

يشمل نقد فقهاء المسلمين من حيث المبدأ جميع ضروب الرواية الحديثية، ولكن يجب أن نلاحظ أن آراء الجماعات قد فرقت بين مستويات مختلفة في الحكم الأخلاقي على وضع الأحاديث. وقد رأينا قبلاً بالفعل أن النقد الصارم الموجه إلى الأحاديث المختلفة لم يكن سائداً في كل مكان.

ومن وجهات نظر معينة سمح أفضل الناس باختلاق الأحاديث ونشرها في ظروف مخففة. وكان التشدد في الحكم على الأحاديث موجهاً عموماً لأحاديث الحلال والحرام، أي أحاديث الأحكام، أو تلك التي تعدّ مصدراً من مصادر الاستدلال الفقهي والعقدي⁽¹⁾، وهذه الأخيرة يجب أن تكون خالية من الزيادات المشكوك فيها. لأنها دليل على تثبيت السنة، وبيان للأفعال المأمور بها والمنهي عنها، وسبيل لكسب رضوان الله. وقد تساهل كثير من الفقهاء في رواية الأحاديث النبوية التي لا تتصل بالفقهاء، ولكنها تتصل بفضائل الأعمال.

(1) قارن: شرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، مجلد 10 ص 16 وما بعدها.

وعلى الرغم من أن الأحاديث الموضوعة في هذا المجال لم تكن في الواقع مستحسنة، إلا أن أسانيدها لم تخضع مع ذلك لاختيار صارم⁽¹⁾ كالسنن وأحاديث الأحكام.

والرواة الذين لا تقبل روايتهم في أحاديث الأحكام، ينظر إليهم على أنهم عدولٌ في أحاديث الفضائل⁽²⁾.

وقد نصح النوويّ بنوع من المسامحة مع هؤلاء حيث قال: «هذا حديث ضعيف، ولكن يستأنس به»⁽³⁾. ونظراً لأن تلك الأحاديث صدرت عن تقوى وورع فقد سمح بنشرها. وقد ذهبت بعض الدوائر إلى ما هو أبعد من ذلك، فشجّعوا بشكلٍ إيجابيٍّ اختلاف الأحاديث الزائفة.

والاعتراض على وجود الأحاديث الموضوعة في كتب أخلاقية مثل: «تبيين الغافلين» للفقهاء المبرّز أبي الليث السمرقندي (ت 375 هـ)⁽⁴⁾ قليل، وهي في حاجة إلى متعصبين معادين للموضوعات من أمثال ابن الجوزي الذي قام بتحرير كتاب الإحياء للغزالي من جميع الأحاديث المشبوهة⁽⁵⁾.

وقلّموا رفض أحدهم الأحاديث الضعيفة الواردة في الأبواب الأخلاقية من كتاب الإحياء. وقد جوّزت الكرامة وضع الأحاديث في الترغيب

(1) وقد تحذف الأسانيد في روايتهم. انظر، اليافعي: روض الرياحين في حكايات الصالحين ص 5 القاهرة، 1297 هـ.

(2) البغدادي، الكفاية ص 134 طبعة حيدرآباد: يقول أحمد بن حنبل: «إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام، والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد. وإذا روينا عن رسول الله ﷺ في فضائل الأعمال... تساهلنا في الأسانيد».

(3) النووي: المشورات (مخطوط) ورقة 17 أ. ويعني حديث تلقين الميت الشهادتين.

(4) فهرست المكتبة الخديوية بالقاهرة 151/2.

(5) المصدر السابق ص 132 تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/540 رقم 2، الذيل 1/748.

* (يعني كتاب منهاج القاصدين. وله إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء. انظر ذيل طبقات الخبابة 419/1).

والترهيب والزهد⁽¹⁾ وقد سلك مسلكهم بعضُ الجهلة المتسمين بِسِمَةِ الزَّهَادِ
ترغيباً في الخير في زعمهم الباطل⁽²⁾ كما ذكر ذلك النووي.

وكانت المواعظ بشكل ظاهر في المجال الذي ازدهرت فيه الموضوعات
والتزعات الأخلاقية⁽³⁾. وفي القرن الخامس الهجري، أُجبرَ الوعاظُ في بغداد
على عرض أحاديثهم النبوية التي يروونها في مواعظهم على عالم الحديث
الشهير أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) قبل شروعهم في
روايتها⁽⁴⁾.

وهذا دليلٌ على مدى العبث بالأحاديث في تلك الدوائر. والذين أيدوا
المذهب القائل بجواز وضع الأحاديث لأسباب أخلاقية ونشرها بحرية
حاولوا إيجاد أصول دينية لوجهة نظرهم.

ولدراسة طرق التحايل الشرعي من الممتع أن نستمع إلى الحجة الرئيسة
لهؤلاء.

جاء في الحديث الذي يجرّم الوضع على النبيّ: «من كذب عليّ متعمداً
[يُضِلَّ النَّاسَ بِهِ] فليتبوأ مقعده من النار»⁽⁵⁾ والكلام الموجود بين قوسين
داخل الحديث ليس موجوداً في النص الأصلي للعبارة، وقد زيد بغية تجويز
الموضوعات التي لا تضلل الناس.

وقد فسّرت عبارة «مَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ» بأنها غير «مَنْ كَذَّبَ لِي»، وبذلك

(1) وقد ذكر النووي هذه المسألة في كتابه (التقريب) 1/ 283 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق

عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، 1966.

(2) النووي: شرح صحيح مسلم 1/ 65 دار إحياء التراث العربي.

(3) قارن به: مقالة في الحديث النبوي لأحمد خان بهادر ضمن كتاب قاموس الإسلام لميوز Hughes ص 642.

(4) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 436.

(5) راجع الفصل الرابع

فالموضوعات التي تحثّ على التقوى، وتقرب من خشية الله غير مستنكرة⁽¹⁾.
وهكذا استُغِلَّت الأحاديثُ الموضوعَةُ في أغراض الخير، وبنية حسنة، ولم
يَبْدُ على الوضّاعين أي نوع من الخجل من صنيعهم هذا عندما تصدّى نقادُ
الحديث لهم، وقد قدّموها دون مقابل.

ومن المعروف أنّ هنالك عدداً من الأحاديث التي تُنسبُ إلى النبيّ تعلق
بفضائل سور القرآن، وقد بينت بشكل دقيق مقدار الأجر الذي يناله أهلُ
الصلاح المشغولين بقراءتها.

وقد جعل بعض مفسري القرآن، مثل البيضاوي، لكلّ سورة قولاً في
فضيلتها، وقد وردت تلك الأقوال مرتبة في حديث طويل. وهذا الحديث
الموضوع يعزوه أبو عصمة (نوح) الجامع إلى عكرمة الذي يقال إنّ سمعه من
ابن عباس.

ومن الأفضل أن نستمع إلى كلام أبي عمار المروزي عن أصل هذا الحديث:
«قيل لأبي عصمة الجامع: من أين لك عن عكرمة هذا؟ قال: إنّي رأيتُ الناس قد
أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقّه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق، فوضعت
الحديث حسبة». وقد سُئِلَ رجلٌ آخر وهو ميسرة بن عبد ربه وكان يروي مثل هذه
الأحاديث في فضائل السور، فقال: «وضعتها أرغب الناس فيها».

والاعترافُ نفسه يُروى عن أحد الوضّاعين لأحاديث فضائل القرآن:
عن المؤمّل بن اسماعيل قال: «حدثني شيخٌ بحديث أبي بن كعب في فضائل
سور القرآن سورة سورة فقال: حدثني رجلٌ بالمدائن وهو حيٌّ فصرْتُ إليه،
فقلت له: من حدثك؟ قال: حدثني شيخٌ بالبصرة. فصرْتُ إليه، فقلت: مَنْ
حدثك؟ فقال: حدثني شيخٌ بعبادان. فصرْتُ إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً

(1) ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم 70/1 حجج هؤلاء وتعيد أهل السنة لها.

فيه من المتصوفة، وبينهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدّثني، فقلتُ: يا شيخُ مَنْ حدّثك؟ فقال: لم يحدّثني أحدٌ، ولكننا رأينا الناسَ قد رَغِبُوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديثَ ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن»⁽¹⁾.

وقد شاعت هذه الأحاديث في القرن الثالث الهجري. وذكر الترمذي أمثلةً متعددةً منها⁽²⁾ وجعل لها الدارمي فصلاً برمته في سننه⁽³⁾ بالرغم من أنها ليست جميعها تُنسبُ إلى النبيِّ ولكنها تُروى عن الفقهاء المتأخرين.

ومقدار التسليم بهذه الأقوال عموماً يوضّحه الخبر الآتي: «من قرأ ألفَ آية في ليلة كُتِبَ له قنطارٌ من الخير»⁽⁴⁾.

وقد استلزم هذا الخبر الخوض في الموازين والمكاييل.

(2)

هنالك ظاهرة جديرة بالاهتمام على وجه الخصوص، توضّح الكيفية التي نُسبت بها أقوالٌ أخلاقية إلى النبيِّ وهي ليست له. وعزو أقوال إلى النبيِّ في كتب الحديث ونشرها منذ فترة مبكرة بين المسلمين، وهي من أقوال غيره، ليس أمراً نادراً ألبتة.

فما يعرف بالأحاديث الموقوفة، وهي الآثار التي ينتهي سندها إلى الصحابي أو حتى إلى التابعي، يمكن رفعها بسهولة إلى النبيِّ فتكون أحاديثَ مرفوعةً، وذلك بزيادة بضعة أسماء دون تردد، وبشكل اعتباطي لإكمال السقط

(1) السيوطي: الاتقان 2/ 155.

(2) انظر أبواب فضائل القرآن عن رسول الله ﷺ في جامع الترمذي.

(3) سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن).

(4) الدارمي: السنن (كتاب فضائل القرآن، باب من قرأ ألف آية).

في سلسلة الاسناد⁽¹⁾.

وقد استُعملَ هذا عموماً في أحاديث الأحكام، وتجاوزتها إلى غيرها.

ولم ينفر الناس من نسبة أقوال سائفة إلى النبيّ ترجع إلى عهود الجاهلية، وقد قاموا بذلك عن طيب خاطر، حيث أصبح معلوماً لديهم أنّ محمداً نفسه لم يتردّد في إضافة عبارات جاهلية إلى القرآن⁽²⁾.

وفي إحدى دراساتنا السابقة⁽³⁾ أشرنا إلى أنّ حديث النبيّ «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» هو مثل عربي قديم، ويحتمل أنّه نشأ في دوائر الجاهلية⁽⁴⁾، وقد أعجب المسلمون به فنسبوه إلى النبيّ⁽⁵⁾.

وعبارة الخيل معقود بنواصيها الخير التي يستشهد بها كثيراً من بين أقوال النبيّ موجودة في قصيدة لامرئ القيس⁽⁶⁾.

وثمة جانب آخر من هذه الظاهرة يحتاج إلى دراسة عن قرب أكثر، وهو وجوب إعراض المرء عما لا يعنيه في قولهم: «ترك ما لا يعنيه».

ونجد هذا الكلام في آثارٍ مختلفة على أنّه مبدأ من المبادئ الأخلاقية

(1) انظر مثلاً: الترمذي 289/1 - 167/2 190/2 233/2.

* (راجع تعليقا على هذا الكلام) ويعرف من يرفع الأحاديث المقطوعة بأنه رفاع. المقدمة لابن خلدون 265. الجزء الأول من هذا الكتاب ص 22. من ملاحظة 8

* (جاء في الموضع المشار إليه: إن عبارة «فصر جميل» الواردة في القرآن (يوسف 83) موجودة بالفعل في قول الشفري في لامية العرب: «ولا الصبر إن لم ينفع الشكر أجمل». وقد شاع هذا عند الشعراء المتأخرين) انظر كتابنا المذهب الظاهري ص 154.

(4) جاء في أشعار المهديين ص 134 رقم 19: «يعينك مظلوماً ويؤذيك ظالماً». قارن بقول أحد الشعراء المتأخرين الأغانى 7/ 123: (يسرك مظلوماً ويرضيك ظالماً).

* (البيت الثاني لأم يزيد بن الظنيرة وقيل لزينب أخته ترضيه، وقيل لوحشية الجرمية، وعجزه. وكلّ الذي حملت فهو حامل).

(5) ظهرت هذه العبارة لأول مرة على أنها حديث نبوي في كتاب السير للشيباني ورقة 59 أ، xlvi ص 60 رقم 1، 191، 179.

(6) اللدميري: حياة الحيوان 1/ 393 مادة الخيل. امرؤ القيس 1:8.

الإسلامية التي تنسب إلى النبي⁽¹⁾.

وبذلك فإنَّ كلَّ من عمل بهذه الفضيلة من أهل الفضل فهو محمود الخصال⁽²⁾.

إلا أنَّ أقدم المصادر تعزو هذا إلى آخرين مثل: لقمان⁽³⁾، وعمر بن الخطاب⁽⁴⁾، وابنه عبد الله⁽⁵⁾، وعمر بن عبد العزيز⁽⁶⁾، وكذلك الشافعي⁽⁷⁾.

وتُذكرُ صحفٌ شَيْث وإبراهيم أيضاً من حين إلى آخر على أنها مصدرٌ لهذا القول⁽⁸⁾ الذي يُعدُّ ضرباً من الحكمة أو نوعاً من النَّصح للتخلُّق بصفة الحِلْمِ بمعناه العربي القديم (قارن الجزء الأول ص 203)، وليس بوصفه قولاً دينياً على الإطلاق.

- (1) في الأربعين النووية. الحديث رقم 12. * (يعني حديث: من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه).
- (2) مُدَّح عبد الملك بأنه: كان تاركاً الدخول فيما لا يعنيه، أنساب الأشراف ص 162 وبالمثل وصف مالك جمعراً الباقراً كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ 1/ 209 بأنه كان يتحلل بهذه الفضيلة. وفي كتب التراجم نجد أن بعض الناس يمدحون بأنهم: مقبلون على ما يعينهم. انظر مثلاً، ابن بشكوال: الصلة ص 202-453-496-516-518-593-612، الخ. قارن أيضاً: أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 541. (الطبعة الأوروبية).
- (3) الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في الصدق والكذب)، قارن، الميداني 2/ 227 * (جاء في الموطأ: قيل للقمان ما بلغ بك ما نرى، يريدون الفضل، فقال لقمان: صدق الحديث وأداء الأمانة وترك ما لا يعينني).
- (4) أبو يوسف: الخراج ص 15، وفيه: لا تعترض فيها لا يعينك. * (وهو كلام لعمر بن الخطاب).
- (5) الشيباني: الموطأ ص 386.
- (6) اليعقوبي: التاريخ 2/ 304 دار بيروت للطباعة والنشر، 1980.
- * يعني قول الحسين بن علي: إن المعرفة بكمال المرء تركه الكلام في ما لا يعنيه.
- (7) العيون والحقائق ص 40. وهي إحدى الصفات الخمس التي سألتها في خطبته عند توليه. النووي: تهذيب الأسماء ص 55.
- * يقول الشافعي في الموضع المذكور: «من أحب أن يفتح الله قلبه أو ينوره فعليه بترك الكلام فيما لا يعنيه».
- (8) قارن بالأربعين النووية ص 28 وشرحها للفنشي ص 48.

وقد ورد هذا القول > يعني ترك المرء ما لا يعنيه < بمعنى الحلم في ثانياً
حكم الحارثة بن بدر (ت 50 هـ)، ممثل المروءة القديمة في العقود الأولى
للإسلام⁽¹⁾.

ومع ذلك رُوِيَ فيما بعد على أنه حديث.

وبالطريقة نفسها وُجِدَت عباراتٌ من كتاب العهد القديم⁽²⁾، والأنجيل
طريقها بين أقوال محمد⁽³⁾.

وبدأ كلُّ شيءٍ للفقهاء في تلك الأيام - عندما بلغ نموُّ الحديث ذروته -
جديراً بالتبني وإعادة صياغته في شكل حديث. وفي هذه الصور أمكنه أن
يصير عنصراً مكوناً لتعاليم الإسلام.

(3)

إنَّ الاقتناع باختراع الأحاديث والسماح بنشرها لما يترتب عليها من منفعة
أخلاقية للمسلمين، ومن أجل الترغيب في التقوى والصلاح، والحث على
تطبيق الفضائل الدينية والواجبات الشرعية. كان - كما جاء في كتب الحديث -
أكثر شيوعاً عند المنشغلين برواية الأحاديث، سواء أكانت احتساباً لوجه الله أم
لمصلحة ذاتية.

لذلك فإنَّ كتاب سير الزهاد والصالحين بعد امتداح حياتهم الفاضلة

(1) الأغاني 12/34 (ترجمة الحارثة بن بدر) وحول هذا انظر أيضاً، الغزالي: الإحياء الجزء الأول الباب
الثاني، الهجويري: كشف المحجوب ص 11 ترجمة نيكلسون. ابن خلدون 3/ 196، جولدتسيهر،
ZKMG، مجلد 67 ص 532.

(2) نكتفي بما جاء في مروج الذهب للمسعودي على أنه حديث وهو: رأس الحكمة معرفة الله، واستبدلت
لفظة محافة بلفظة معرفة. المسعودي: 4/ 168 (باب ما بدأ عليه السلام من كلام مما لم يحفظ قبله عن

أحد) انظر: سفر الأمثال 10/9. Fleisher, Leib. Cat. p. 428 a.

(3) انظر الليول الملحقة بآخر كتابنا هذا.

وتلهمهم على الأمور الدينية، كثيراً ما يعلقون في آخر تراجمهم بأنهم ليسوا من الثقات في الرواية أو أنهم يضعون الأحاديث⁽¹⁾.

فهذه الحرية - المسلم بصحتها دون أدنى شك - قد أخذت تنتشر تدريجياً في الدوائر العريضة، وفتحت بذلك طريقاً ولجت من خلاله عناصر أكثر غرابة. وليس في كل مكان وزمان تسود الدوافع الناجمة عن التقوى والورع. والتهديب الأخلاقي مرتبط بعامل نفسي، وهو التسلية أو المتعة الذهنية، ولذلك لم يستطع أحد منذ زمن بعيد أن يميز بين مستوياته المختلفة. وشيئاً فشيئاً تحولت قصص المواعظ إلى حكايات مسلية حتى بلغت حد الهزل، والكل لا يخرج عن الأحاديث النبوية.

وقد روي عن النبي منذ مطلع القرن الثالث الهجري، وربما قبل ذلك قوله: ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له⁽²⁾. وستناول الآن بالدرس تلك الدوائر التي انصبت عليها هذه اللعنات الثلاث، ولكن دون اعتبار للترتيب الزمني.

يحكى في وفاة محمد بن جعفر الآدمي (ت 349 هـ) القارئ صاحب الألقان أنه حج إلى مكة بصحبة محمد الأسدي وأبي القاسم البغوي النحوي،

(1) ورد مثلاً في طبقات المفسرين للسيوطي ص 11 رقم 31 طبعة ألبرتو مورسينج في ترجمة الحسن بن علي الأصمعي: «كان واعظاً (ت 434)، لكن في أحاديثه تناكير، بل اتهم بوضع الأحاديث». * (هو الحسن بن علي الكاشغري).

(2) الترمذي (كتاب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس). * (أخرجه أيضاً أبو داود في (كتاب الأدب)، والنسائي في (كتاب التفسير). وليس المراد بالتحديث هنا رواية الحديث النبوي كما توهم جولدسيهر، وإنما المراد به مطلق الكلام، وقد جاء الوعيد بالويل في معرض ذم الكذب. ومن هذا القبيل قول النبي ﷺ: أربع من كن فيه فهو منافق خالص، ومن كانت فيه خلة منهن كان فيه خلة من نفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر. أخرجه أبو داود (كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه).

فلما صاروا إلى المدينة وجدوا ضريراً قائماً يروي أحاديث موضوعة وقد اجتمع إليه الناس، فأراد أبو القاسم أن ينكّر عليه فقال الأدمي: تنور علينا العامة، ولكن اصبروا وشرع يقرأ، فما هو إلا أن أخذ يقرأ فانفضت العامة عن الضرير وجاؤوا إليه، وسكت الضرير، وكفّي أمره.

فَبِمَ تُشَبِّهُ قِصَّةَ هَذَا الرَّجُلِ الضَّرِيرِ؟

وفي مناسبة أخرى في المدينة أيضاً: مر بشار بن برد بقاص المدينة فسمعه يحكي في قصصه قول النبي: من صام رجياً وشعبانَ ورمضانَ بَنَى اللهُ له قصرًا في الجنة. صحته ألف فرسخ في مثله، وعلّوه ألف فرسخ، وكلّ باب من أبواب بيوته ومقاصره عشرة فراسخ في مثلها. فالتفت بشار إلى قائده، فقال: بثست والله الدار هذه في كانون الثاني⁽¹⁾.

فهؤلاء القصاص يتباهون بأسانيدهم المتصلة التي يستهلّون بها أقوالهم المخترعة. وقد اهتم المتأخرون منه في المقام الأول بالسيرة النبوية، والموضوعات المتعلقة بأحوال الآخرة من بعث وحساب، وحكايات نشأة العالم، وهذه جميعها تروق لأسماع العامة.

وبينما كان الامام أحمد بن حنبل وصاحبه يحيى بن معين يصليان في مسجد الرصافة ببغداد قام بين أيديهما قاص، فقال: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، قالوا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس، قال: قال رسول الله: من قال: لا إله إلا الله خلق الله له من كلّ كلمة منها طائراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان. وأخذ في قصة نحو من عشرين ورقة.

(1) الأصفهاني: الأغاني 30/3.

* (لم يرد في الأغاني أن قوله: من صام رجياً وشعبانَ ورمضان... الخ هو حديث نبوي كما يزعم صاحبنا. والذي في الأغاني هو: مر بشار بقاص بالمدينة فسمعه يقول في قصصه: من صام رجياً وشعبانَ ورمضان... الخ فتنه يرحمك الله إلى هذا التزييف).

فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلى يحيى بن معين، ويحيى بن معين ينظر إلى أحمد بن حنبل فقال: أنت حدثته بهذا؟ فقال: والله ما سمعت بهذا إلا هذه الساعة!

فلما فرغ من قصصه، قال له يحيى بن معين: تعال. فجاء متوهماً لنوال يجيزه. فقال له: من حدثك بهذا الحديث؟ فقال: أحمد بن حنبل ويحيى بن معين. فقال: أنا يحيى بن معين، وهذا أحمد بن حنبل. ما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله، فإن كان لا بد والكذب، فعلى غيرنا. فقال له: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحق ما تحفته إلا الساعة. كان ليس في الدنيا يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما. وقد كتبت عن سبعة عشر أحمد بن حنبل ويحيى بن معين⁽¹⁾.

وهذه الحيلة قد سبق إليها آخرون قبل هذا القاص الماكر⁽²⁾. فقد روي منذ وقت بعيد أن هرم بن حيان (ت 46 هـ) - الذي يحكى أن أمه قد حملت به أربع سنين - قابل أحد القصاص كان يكثر الحديث عنه، فسأله هرم: يا هذا أتعرفني؟ ما حدثك بشيء من هذا قط. فقال له القاص: وهذا من عجائبك أيضاً؛ أنه ليصلي معنا في مسجدنا خمسة عشر رجلاً اسم كل منهم هرم بن حيان، فكيف توهمت أنه ليس في الدنيا هرم بن حيان غيرك⁽³⁾.

ولسنا في حاجة إلى الإشارة إلى أن هذه القصة قد نسبت إلى زمان متقدم من أوساط زمنية متأخرة حيث لم يكن في زمن هرم هذا النظام من الحديث بحيث يدعو إلى هذه التجاوزات.

وأما الرجال الذين كانوا يحدثون العامة على قارعة الطريق أو في المساجد لتسليتهم أو لِعِظَّتْهم برواية أحاديث تتفق مع هذا الغرض، دون الإشارة

(1) ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكرين ص 99 بتحقيق مارلين سوارتر، نشر دار المشرق بيروت 1986.

(2) ونقابل هذا أيضاً في دائرة الأدباء. انظر الأغاني 21/90.

(3) المبرد: الكامل 363/1 باب 40 «من تكاذب الأعراب».

بشكل رسمي إلى هذا القصد، فقد عُرفوا باسم القصّاص⁽¹⁾.

وهؤلاء لا يختلفون عن القصّاص الدنيويين⁽²⁾ إلا في الأواصيص الدينية، حيث يجتمع إليهم الناس على قارعة الطريق لسماع الحكايات والقصص المثيرة. ويبدو أن هؤلاء دوراً يشبه دور المقالات المضحكة عندنا، ولذلك فقد استُدعوا إلى قصور الخلفاء.

ولم يكن اسم القاص في عهود الإسلام الأولى يحمل هذا المدلول السيء الذي اكتسبه في أثناء التطور اللاحق للمنزلة التي ورثها عن السلف الصالح. وقد استعمل النبي نفسه لفظة القصص فيما يتعلق برسالاته (الأعراف 175، يوسف 3) وهو يُعدُّ خيرَ مُعبِّرٍ عن الصورة اللائقة بالوعاظ الذين أُطِّقَ عليهم اسم القصّاص⁽³⁾.

وترجع نشأة هذه المهنة حسب الرواية الإسلامية إلى صدر الإسلام، ويقال إنَّ عمر بن الخطاب أذن لتميم الداري أن يقص على الناس⁽⁴⁾، وحسب روايات أخرى يعد عبيد بن عمير أوّل قاص أذن له عمر. وقد عُرف الصالحون بهذه التسمية إلى عهد بني أمية، وعلى وجه الخصوص كعب في خلافة معاوية. وطبق هؤلاء نوعاً من الوعظ المتحرر المستقل، وحاولوا تقوية عقائد الناس وفضائل الإسلام وآماله بواسطة القصص التي تدعو إلى التقوى والصلاح. فنراهم في صفوف الجيش يحرّضون المقاتلين في سبيل الدين بالمواعظ، شأنهم في ذلك شأن

(1) عن القصّاص انظر أيضاً: جولدسيهر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG 47/1، 1897.

ج. بندرسون، الوعظ الإسلامي: الواعظ والمذكر والقاص. ضمن مجموعة من البحوث نشرت في ذكرى جولدسيهر المجلد الأول 1984، ص 226. وبحث نقد الوعظ الإسلامي في:

Die Welt des Islams, 1952, PP. 215 FF

(2) المسعودي: مروج الذهب 2/ 465 ذكر خلافة المهدي بالله. «مع طفيل».

(3) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 13.

(4) المصدر السابق ص 22.

الشعراء في الجاهلية⁽¹⁾.

وتعد الرواية التي تشير إلى أولئك القصّاص الثلاثة في معسكر المقاتلين في العقد السابع للهجرة في خلافة مروان بن الحكم من أقدم الإشارات إلى القصّاص.

وتحكى هذه الرواية أنّ هؤلاء الثلاثة قد خرجوا تحت زعامة سليمان بن صرد طلباً لدم الحسين فأججوا حماس الجند وقسموا هذه المهمة بين ثلاثتهم. فبينما انشغل اثنان منهم بأجزاء من الجيش، انصرف ثالثهم طيلة الوقت يخطب في الجند خطباً حماسيةً وهو يتنقل بينهم تارة هنا وأخرى هناك⁽²⁾.

وقد سمعنا أيضاً عن نشاط القصّاص في القرن الثالث الهجري حيث يحكى أنّ رجلاً يدعى أبا أحمد الطبري ويلقب بالقاصّ كان يصحب جنود المسلمين في حروبهم ضد الديلم والروم يحفّزهم على القتال⁽³⁾.

وقد ذُكر القصّاص على أئمتهم من المفسرين للقرآن. ففي القرن الثاني للهجرة اشتهر موسى الأسواري وعمرو بن قائد الأسواري بالقصص في بلاد العراق، وقد عُرِفَ كلاهما بالشمعة الحسنة. وكان أولهما يلقي دروساً في القرآن تارة بالعربية وأخرى بالفارسية فتقعد العربُ عن يمينه والفرسُ عن يساره، فيحدث هؤلاء بلغتهم وهؤلاء بلغتهم في المجلس نفسه.

وقد علّق الجاحظ على هذا بقوله: «وكان من أعاجيب الدنيا. واللغتان إذا التقتا في لسان الواحد أدخلت كلّ واحدةٍ منهما الضيمَ على صاحبها، إلّا

(1) قارن بالجزء الأول من هذا الكتاب ص 48-49. وقد ورد في الأخبار الطوال للدينوري أن سعد استعمل شعراء قدامى في تشجيع الجند قبل معركة القادسية من أمثال: عمرو بن معد يكرب، وقيس بن هيرة، وشرحيل بن الصمت. انظر الأخبار الطوال ص 122 بتحقيق عبد النعم عامر، سلسلة تراثنا.

(2) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، القسم الثاني ص 559 طبعة دي خويه.

(3) ابن الملقن: مخطوط لايدن، فارنر رقم 532 ورقة رقم 11 أ..النووي: تهذيب الأسماء (ص 741).

ما ذكرنا من لسان موسى بن سيار الأسواري». وأما الثاني فقد أعطى دروساً مفصلةً في التفسير وقد أنفق في هذا العمل زهاء ست وأربعين سنة، وكان يَمْضِي في تفسير آية واحدة عدة أسابيع⁽¹⁾.

ويقدر ما خدم القصاص غاياتٍ دينيةً جادةً بوصفهم مفسرين بأسلوب وعظي أو بوصفهم قصاصاً للحكايات الدينية، فإنهم تُرِكُوا بمفردهم يقومون بعملهم المحمود دون إزعاج.

وقد أجازت الدوائر الدينية الرسمية هؤلاء الوعاظ المستقلين، والفقهاء الشعبيين الذين نزلوا إلى مستوى تفهيم العامة في الشارع والمسجد، ونشروا بينهم الآراء التي تحمّض على الزهد، والتي لم يهتم بها الفقهاء الرسميون الذين انشغلوا في المقام الأول بدراسة الشريعة بينما اهتمت بها علما تلك الدوائر.

وقد ساق الجاحظ مقتطفاتٍ من مواعظ هؤلاء الناس⁽²⁾، ولم يُسْمَعْ أنهم مُعِنُوا من ممارسة مهنتهم هذه التي خلقت عنصراً تكميلياً في الحياة الدينية للإسلام.

(4)

أن تعدّي القصاص وتجاوزاتهم وحدها التي تعرضت للمجابهة، وهذه التحفظات كما سمعنا كانت موجهة ضد الدجاجلة الطماعين الذين لم تكن لهم غاية دينية، وكان همهم تسلية العامة باختراع أحاديث مكذوبة، وإعداد القصص الدينية الأسطورية ونشرها.

وقد انصبّ حماسُ الفقهاء المحافظين ضد هذا الضرب من الأساطير

(1) الجاحظ: البيان والتبيين (1/368). واسمه الصحيح فائد لا قائد وهذا تصحيف وقد أنفق عمرو بن

فائد أربع وثلاثين سنة في تفسير القرآن، وقد توفي قبل أن ينجز مهمته.

* (الصواب كما في البيان والتبيين أنه أمضى ستاً وثلاثين سنة في التفسير).

(2) الجاحظ: المصدر السابق 2/31. ومن أمثال أولئك عبد العزيز الغزال القاص.

الدينية الذي كان خارج دائرة السيطرة الدينية كلياً. ولدينا أخبار حول هذا تعود إلى أزمئة متقدمة.

وأقدمُ إشارة إلى ذلك وردت في كلام لسعيد بن جبير - ذكره البخاري⁽¹⁾ - عن عبد الله بن عباس أنه قال في حق قاص يدعى نوف بن فضالة، وهو من قصاص الكوفة: «أته عدو الله»، لزعمه أن موسى بنى إسرائيل ليس موسى الخضر الذي ورد ذكره في القرآن.

ومن المحتمل أن هذه الرواية تعزو الأحداث المتأخرة إلى فترات زمنية متقدمة⁽²⁾.

وما أن تحقق خطر هؤلاء القصاص على الحديث حتى نُسبوا إلى الخوارج للتشكيك في بواكير مهتهم⁽³⁾. إلا أن هؤلاء القصاص لم يتعرضوا للاضطهاد والمضايقة إلا عندما كثر عددهم لا سيما في العراق إلى الحد الذي دفع ابن عون (ت 151 هـ) إلى القول بأنه لا توجد في مسجد البصرة إلا حلقة واحدة لتدريس الفقه، على حين أن هنالك حلقات لا تحصى اجتمعت حول القصاص الذين ملأوا المسجد⁽⁴⁾، والقصة التالية تحكي حالة العامة الذين يصدقون كل ما يقال لهم:

جمع الشاعر كلثوم بن عمر العتابي الذي عاش في زمن هارون والمأمون الناس في مسجد العاصمة، وروى لهم هذا الحديث: «من بلغ لسانه أرنبة أنفه

(1) البخاري (كتاب التفسير، باب تفسير الآية 60 من سورة الكهف).

(2) ومن ذلك رواية يعقوب 2/ 227 وفيها أن الحسن مر بدجال فسأله: ما أنت؟ فقال: أنا قاص. فقال له الحسن: كذبت. محمد القاص.

(3) ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكرين ص 23

(4) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 17.

لم يدخل النار» فما بقى أحدٌ إلا وأخرج لسانه يحاول ذلك⁽¹⁾.

وما يسهل إدراكه أنّ الناس أكثر انجذاباً لحكايات القصّاص المسلية والمضحكة من انجذابهم نحو دروس الفقهاء العويصة، خاصة أنّ القصّاص قد أعرضوا عما ينقّر العامة.

وقد ساق الجاحظ مثلاً على العبث الذي لا حدّ له في حكايات قاصّ يُدعى أبا كعب⁽²⁾. وفي الحال أصدرت الحكومة مرسوماً بمنع القصّاص.

ففي سنة 279 هـ أعلن في شوارع بغداد ألا يقعد على الطريق، ولا في المسجد الجامع قاصّ ولا صاحب نجوم. وبعد مُضيّ زمنٍ قليل، وبالأحرى في سنة 284 هـ أعلن المنع نفسه ثانية⁽³⁾. والجمهور الذين يُذكّر في عدادهم قصّاص الشوارع يوضح بجلاء الصورة المأخوذة عنهم في الدوائر الرسمية.

وبعد فترة من الزمن من إعلان هذه الأوامر الحكومية يسوق لنا المسعودي وصفاً حياً لميول العامة في أيامه فيقول: «فلا تراهم الدهر إلا مرقلين إلى قائد دُبّ، وضارب دُفّ على سياسة فرد... أو مختلفين إلى متعبد متمنّس ممخّرق أو مستمعين إلى قاصّ كاذب»⁽⁴⁾.

وبوصفٍ أفضل من هذا الوصف، يشرح الشاعر الظريف أبو دُلف الخزرجي من القرن الرابع في صحيفة له السبب الذي دعا إلى إصدار مثل هذه

(1) الأصفهاني: الأغاني 5/12.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان 3/24 طبعة عبد السلام هارون.

(3) الطبري: تاريخ الرسل والملوك القسم الثالث ص (2165-2131)، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 3/80-113 أحداث سنة 279، 284.

ويجب أن تصحح عبارة أن لا يقعد قاعد بعبارة بقص قاص. وبهذا الأمر حرم على الوراقين بيع كتب الفلسفة والجدل أيضاً.

• (الصواب كما في النجوم: ألا يقعد قاص).

(4) المسعودي مروج الذهب 2/27. ذكر خلافة معاوية من أخلاق العامة.

الأوامر. وقد كتب هذا الشاعر قصيدة⁽¹⁾ ذات طبيعة تعليمية عالية حسب رأي مؤرخي الثقافة⁽²⁾، يصف فيها أعمال المكودين أو بني ساسان⁽³⁾، ويُعدُّ شرحها مصدراً خصباً للمعلومات عن الأوساط الاجتماعية في تلك الأيام⁽⁴⁾.

وبنو ساسان المذكورون في مقامة الحريري المعروفة بالمقامة الساسانية، وهي وصية أبي زيد لمولوده يحثه على تعاطي الفنون الساسانية⁽⁵⁾. وتصور رسالة أبي دُلف أسوأ أنواع الدجالين والمشعوذين والمحتالين.

وقد ظهر القصاص أيضاً بين الذين يدعون شفاء الناس بالكرامات⁽⁶⁾ والذين يكتبون التَّهائم:

وَمَنْ قَصَّ لِإِسْرَائِيلَ ——— لَ أَوْ شَبْرًا بِشَبْرٍ
(أي من يروي الحكايات القصار ويقال لها الشَّيريات⁽⁷⁾). ومنهم:

وَمَنْ يَرُوي الأَسَانِيَةَ ——— دَوْحِشُو كَلَّ قَمَطَرٍ⁽⁸⁾

وكان من الأساليب التي يتبعونها مع الآخرين أنهم يحضرون الأسواق

- (1) وقد كتب الأخلف العكري ويعرف بشاعر المكديين قبل ذلك قصيدة ماثلة لقصيدة أبي دلف إلا أنها أقصر. انظر، الثعالبي: يتيمة الدهر 3/ 183. * (في ملح القليلين من أهل بغداد).
- (2) وكذلك من وجهة النظر المعجمية. وهذه القطعة الشعرية تُعنى المعجم اللغوي بشكل غير عادي بكلمات ومعان لم تعلق بعد في ذبول القواميس ومستدركاها.
- (3) لمعرفة أصل الاسم انظر شرح دي ساسي على الطبعة الثانية من مقامات الحريري ص 23.
- (4) وقد يفيد هذا في تفسير اقتباس مهم يتصل بالأدب أشرف هوتسا على نشره من مخطوطة أمين، Cat. Or. Lugd. Batav 251-249/1. البيهقي: المحاسن والمساوي، طبعة ف. شفاللي ص 524. قارن أيضاً شفاللي Schwalby، مجلة الأشوريات ZA، 1912 ص 420. ويمكن ملاحظة مقدار التحالف بين المشعوذين القصاص في المصدر السابق ص 659 وما يليها.
- (5) الحريري: المقامات. المقامة الساسانية ص 659.
- (6) فاكهة الخلفاء ص 63. وفيه ذكر لمشعوذ يحاكي أبا زيد وساسان.
- (7) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/ 419 وقد يفسر قوله شبراً بشبر على أن القصاص يدعون أنهم يعملون أدق التفاصيل في قصصهم. قارن بقولهم: يعرف بالشر، مجلة الجمعية الألمانية الفلسطينية ZPPV، ص 166.
- (8) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/ 423 تحقيق مفيد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.

فيقف واحداً جانباً ويروي فضائل أبي بكر، ويقف الآخرُ جانباً ويروي فضائل علي⁽¹⁾، فلا يفوتهم درهمُ النَّاصبي⁽²⁾ والشيعي، ثم يتقاسمون الدراهم⁽³⁾.

وفي القرن السادس الهجري ذَكَرَ ابنُ الأثير أستاذُ البلاغة القصاصَ في منزلة المشعذين⁽⁴⁾. وهذه الطائفة من الناس يسهل فهمها عندما تقرأ وصف ابن الجوزي لخصائل عدد من أفرادها في رسالة كتبت عنهم في الوقت نفسه تقريباً.

فمنهم من يتبخَّر بالزيت والكمون ليصفر وجهه، ومنهم من يمسك معه ما إذا شمه سال دمه، ومنهم من يحرق ثيابه ويرمي نفسه من على المنبر تواجداً، ومنهم من يرتدي الأتواب المزركشة مع مخالفتها للعرف، ومنهم من يستجدي الشفقة بالصعود والنزول ودق المنبر والايقاع بالقدم، ومنهم من يتزين بالثياب وحسن الحركات فيميل إليه النساء، فيكون بذلك سبباً من أسباب انتشار الفساد⁽⁵⁾.

وهذا المظهر المتعالي يتفق مع فحوى مواعظهم. وإذا كان القصاصُ في العهود المبكرة قد كسبوا تعاطفَ الفقهاء الأتقياء بسبب المضامين التعليمية الدينية والأخلاقية لدرومهم، فإنَّ وعَاظَ الشوارع في الأزمنة المتأخرة قد شوهوا الموضوعات الدينية باستعمالها في تسلية المستمعين إليهم وإضحاكهم، وحاولوا أن يؤثروا في عامة الناس بلغةٍ مثيرة⁽⁶⁾ وضروب أخرى من الشعوذة، مع محاولة أن يضيفوا على أنفسهم نوعاً من الوقار في مواعظهم الجادة.

(1) المصدر السابق ص 423 وفيه: وما التاجح المبكي. ومن هنا نعلم أنهم كانوا أيضاً مشغولين بالنواح على الحسين.

(2) قارن: جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG مجلد 36 ص 281 ملاحظة 1.

(3) التعالي: البيئمة 3/ 423.

(4) ابن الأثير: المثل السائر 1 / 84 * (بتحقيق الحوفي وطباعة)

(5) ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكرين ص 94.

(6) قارن بن ياقوت: معجم البلدان 1/ 263، 2/ 138.

والسمة المميّزة في مواعظهم ذكر الأساطير الإنجيلية المطرزة بجميع أنواع القصص. وشغفوا بذكر حكايات مخترعة عن شخصيات من الإنجيل، ووجدت الاسرائيليات⁽¹⁾ التي تسللت إلى أعمال المفسرين كثيراً من المتلهفين عليها.

وفي هذا المجال أيضاً حاولوا أن يجذبوا مستمعيهم وإثارتهم بعرض تافه لغرائب القصص بالتطرق لتفاصيل دقيقة في التاريخ الديني، ولم يتركوا سؤالاً دون جواب عنه لأنّ ذلك يؤثر في سمعتهم أمام العامة لو اعترفوا بجهلهم.

فيحكى أن أحد القصّاص ذكر اسم العجل الذهبي <بقرة بني إسرائيل>، فستل عن مصدره الذي تلقى عنه ذلك فقال: كتاب عمرو بن العاص⁽²⁾.

وقد ذكر قاصّ آخر اسم الذئب الذي أكل يوسف، ولما قيل له أن يوسف لم يأكله الذئب قر من الجواب بقوله: فهو الذئب الذي لم يأكل يوسف إذن⁽³⁾.

وقد اجتمعوا بفقهاء أعلام فضحوا دجلهم بأسلوب عقلي.

ومن السهل أن نفهم أنّ الفقهاء المحترفين ناصبهم العداة حيث اندفع الناس بكثرة نحو القصّاص كما رأينا ذلك آنفاً في البصرة.

وكانت حلقات وعظهم تعج بالناس أكثر من حلقات الفقهاء الذين رأوا في القصّاص منافسا خطيرا.

وعن طريق الحيلة حاول هؤلاء القاص أن يظهروا أنفسهم في أعين الناس كالعلماء، وبذلك نالوا التقدير والاحترام أكثر مما ناله الفقهاء المحترفون.

(1) السيوطي: الاتقان 2/ 221 (تواريخ إسرائيلية)

(2) المبرد: الكامل (باب من تكاذب الأعراب) 1 / 363، ابن عبد ربه: العقد 2/ 151، المسعودي:

مروج الذهب 1/ 454.

(3) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 112.

فيحكى أن أبا حنيفة سألته أمته مسألة، فأفتاها فلم تقبل، وسألته أن يأخذها إلى زرة القاص. فأجابها زرة بما أجابها به أبو حنيفة، فرضيت وانصرفت⁽¹⁾.

ولكن لم يكن كل القصاص موضع احترام عند العلماء كزرة القاص. وهم كالعادة يلتقون بالفقهاء برياطة جاش واستخفاف وتهكم. وقد رأينا بعض الأمثلة على ذلك، وسنوق أمثلة أخرى أيضاً.

يحكى أن المحدث الشعبي (ت 103 هـ) نزل تدمر، ووافق ذلك يوم جمعة فدخل يصلي في المسجد. فإذا بشيخ عظيم اللحية قد أطاف به قوم من أهل المسجد وهم يكتبون عنه وكان فيها حدثهم بالسند إلى النبي أن الله خلق صورين. له في كل صور نفختان؛ نفخة الصعق ونفخة القيامة. فلم يحتمل الشعبي منه هذا الافتراء على القرآن وأخبره بأن الله لم يخلق إلا صوراً واحداً، وإنما هي نفختان.

فأجابه الشيخ: يا فاجر! إنما يمدني فلان عن فلان عن النبي وترد علي؟ ثم رفع نعله وانهاه عليه بالضرب وتتابع الناس على ضربه، ولم يقلعوا عنه حتى حلف لهم أن الله خلق ثلاثين صوراً⁽²⁾.

وحتى لو سلمنا بأن هذه القصة لا تصح من ناحية تاريخية إلا أنها تشرح العلاقة بين الفقهاء الكبار والقصاص، ودور العامة في المصادمات التي تقع بين هذين الفريقين.

وقد تعرض محمد بن جرير الطبري للموقف نفسه بسبب تعرضه لأحد القصاص، وكان هذا يشرح للعامة آية رقم 79 من سورة الإسراء ويقول بأن الله يجلس محمداً معه على عرشه فبلغ ذلك الطبري فاحتد من ذلك وبالغ في إنكاره، وكتب على باب داره:

(1) المصدر السابق ص 108.

(2) المصدر السابق ص 80.

سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ لَهُ أُنَيْسٌ وَلَا لَهْ فِي عَرْشِهِ جَلِيسٌ

فثارت عليه عوام بغداد، ورجعوا بيته بالحجارة حتى انسد بابه بالحجارة وعلت عليه⁽¹⁾. ومن مجموع هذا تتضح خطورة هذه الطائفة من الوعّاظ على سلامة الحديث، وقد ساهم انعدام الشعور بالمسؤولية عندهم في اختراع الأحاديث المكذوبة وإذاعتها.

وقد وُجِدَ هؤلاء القصاص بكثرة في بلاد العراق منذ فترة مبكرة، كما وُجِدُوا في أواسط آسيا، بينما كان عددهم قليلاً في الحجاز. ويروى أن مالك بن أنس قد حرّم عليهم الظهور في مساجد المدينة⁽²⁾. وأما في بلاد المغرب فكان وجودهم نادراً لغلبة الحديث على أهلها⁽³⁾.

ووضع الحديث عند القصاص يختلف في دوافعه عن الوضع عند غيرهم؛ حيث لم تكن للقصاص نزعات سياسية، أو دينية، أو حزبية، وإنما كان أكبر همهم إدخال البهجة والسرور إلى قلوب مستمعيهم فضلاً عن المكاسب المادية التي سيجنونها من وراء ذلك، ونظراً لأنهم يخرجون طلباً للكسب المادي فقد دب الحسد بينهم، ولذلك جاء في المثل العربي: «لا يجب القاصُّ القاصَّ»⁽⁴⁾.

ويتم جمع المال دائماً بعد الانتهاء من الوعظ أو على الأقل يبدو هكذا من الرواية التي تنسب إلى الصحابي عمران بن حصين، فقد مرّ هذا بقاص يستجدي الناس بعد قراءته للقرآن وعندما رأى عمران هذا المشهد استشهد بحديث النبي: «من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجيء أقوام يقرؤون القرآن ليسألون به الناس»⁽⁵⁾.

(1) السيوطي: تحلير الخواص من أحاديث القصاص ص 161 تحقيق محمد الصباغ، المكتب الإسلامي 1972.

(2) المصدر السابق ص 212.

(3) المقدسي ص 236.

(4) الثعالبي: اليتيمة 3/ 184، الميداني 2/ 304.

(5) الترمذي: كتاب فضائل القرآن، باب 20، وعند ابن الجوزي في كتابه السابق أمثلة مثيرة على ذلك.

وقد استعمل مصطلح الكوازة للتعبير عن هذا النوع من أنواع الاستجداء، والذي يفعل ذلك هو المِكْوَز.

ويمكن معرفة الكيفية التي كان يتم بها جمع المال بطريقة ماكرة من خلال وصف لها في القرن الرابع الهجري⁽¹⁾.

والعامة يثقون في القصاص إلى حد أنهم يقدمونهم للدعاء، وقد طلب أحد الآباء من قاص أن يدعو له حتى يرجع ابنه نظير مبلغ من المال يدفعه له⁽²⁾.

والظاهر أنه كان لهؤلاء القصاص اشتغال بنوع من المذات في القرن الخامس⁽³⁾.

وحتى في العصر الحديث نجد بعض الوعّاظ المتحرّرين في المدن الإسلامية⁽⁴⁾. يقول Schack في يومياته الدمشقية سنة 1870: «إن أكثر ما أثار دهشتي ما رأيته بالجامع الأموي حيث كان هنالك شيخ متكئاً على أحد الأعمدة يعظ وهو يومئ برأسه في وسط جماعة من الناس أحاطوا به. فأخبرني دليلي بأنه ليس من رجال الدين ولكنه رجل من العامة الذين يعظون العباد نظير مبلغ من المال».

ويقول Schack إن هذا ذكره بمواقف أبي زيد بطل مقامات الحريري⁽⁵⁾، ولا سيما المقامة رقم (41) وتتضمن قيام أبي زيد في تنيس واعظاً، وقيام ابنه طالباً للنوال. وإلى حد ما المقامة رقم (11) وتتضمن وقوف أبي زيد بالمقابر واعظاً ثم جمعه المال من الحاضرين⁽⁶⁾.

(1) الثعالبي: المصدر السابق 3/ 418.

(2) ياقوت: معجم البلدان 2/ 123.

(3) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 106.

(4) مثل يخاري. انظر Petermann's Geogr. Mitteilungen. 1889. p269 a.

(5) Ein halbes Jahrhundert, Erinnerungen u. Aufzeichnungen 191:3.

(6) طبعة دي ساسي، الطبعة الثانية ص 129.

وفضلاً عما ذكرنا، فإن هنالك أصنافاً أخرى من الدجالين يجب أن نذكرهم في هذا المقام. وهذا يوضح أن ليوسف بالزامو Jaseph Balsamo أسلافاً وجدوا قبله بنحو خمسة قرون في آسيا.

وستناول هنا الكلام عن المُعَمَّرِينَ⁽¹⁾. وهؤلاء يتمون إلى أحد فصول التاريخ الداخلي للحديث النبوي، حيث روى هؤلاء المغامرون المُعَمَّرُونَ أحاديث نبوية عن طريق الاتصال المباشر بالنبي. فكان وضع الحديث عند هؤلاء أيسر منه عند غيرهم، إذ على غيرهم أن يتكروا أسانيد توصلهم بالنبي. ويزعم هؤلاء المعمرّون أنهم من صحابة النبي، وبذلك لم يكونوا في حاجة إلى اختراع أسانيد تربطهم به، وبهذا نجوا من النقد حيث كانوا محظوظين لكسبهم ثقة الناس في ادعائهم الصحبة.

وسرى أنهم نجحوا بالفعل في إيجاد جمهور مغفل يسمع أكاذيبهم.

وطول العمر غير المؤلف يذكر غالباً في الأساطير العربية القديمة بمعزل عن الظروف الدينية. فيحكى أن الشاعر زهير بن جَنَاب البطل الشعبي قد بلغ من العمر (450 عاماً). وقد عاش جده (650 عاماً)⁽²⁾.

وهذا دُرَيْد بن الصَّمَّة اللخمي أحد أبطال سيرة عنتره قد بلغ من العمر في أثناء أحداث تلك السيرة (450 عاماً)، وعاش بعد ذلك زمناً حتى أدرك عصر النبي ﷺ⁽³⁾.

* (وفي طبعة بيروت 1987، ص 87 وهي المقامة الساوية).

(1) كتب جولدتسيهر بحثاً عن المُعَمَّرِينَ وجعله مقدمة لطبعته لكتاب المعمرين لأبي حاتم السجستاني

Abhandlungen, Zur arabischen Philologie, II, Leiden, 189.

(2) الأغاني 67-65 / 21 «أخبار زهير بن جناب»

Th.Nelkeke. VZKM, 1896, p. 354, G. Jacob, Arabisches Beduinen leben, ed.p. xix

(3) سيرة عنتره 6 / 73 - 8 / 20 - 20 / 114 - 143 قارن 3 / 3

والصواب، كما وَصَفَ نَفْسَهُ فِي قَصِيدَةِ قَالِهَا قَبِيلَ الْإِسْلَامِ، أَنَّهُ كَانَ وَقْتَهُ
شَيْخاً عَجُوزاً يَبْلُغُ مِنَ الْعُمُرِ مَا بَيْنَ التَّسْعِينَ وَالْمِائَةِ (1).

وَفِي ذَلِكَ الْعُمُرِ شَاخٌ دَرِيدٌ وَأَصْبَحَ حَطَاماً فَانِياً، وَكَانَ يُسَمَّى مِنْ قَبْلُ
رَحَى الْحَرْبِ، وَبِذَلِكَ اسْتَحَقَّ تَعْظِيمَ الْقَبِيلَةِ.

وَفِكْرَةُ طَوْلِ الْعُمُرِ هَذِهِ تَرْتَبِطُ فِي الْغَالِبِ بِأَبْطَالِ الْجَاهِلِيَّةِ (2)، وَقَدْ جَمَعَ
فَقْهَاءُ اللُّغَةِ الْمَادَّةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِهَا مِنَ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ الْقَدِيمِ (3). وَهَذَا التَّرَاثُ الَّذِي
يَعُودُ الْفَضْلُ فِيهِ إِلَى أَوْلَئِكَ اللَّغَوِيِّينَ قَدْ تَعَرَّضَ لِلْمَبَالِغَةِ الشَّعْبِيَّةِ. وَكَانَ
الْمُسْتَمْعُونَ الْعَرَبُ يَنْصَتُونَ لِرَوَايَاتٍ مِنْ نَحْوِ تِلْكَ الَّتِي كَانَ يَحْكِيهَا آخِرُ رَوَاةِ
سِيرَةِ عَنْتَرَةَ دُونَ أَنْ يَشِيرَ فِيهِمُ الضَّحْكَ.

وَقَدْ بَلَغَ عُمُرُ أَحَدِ رَوَاةِ سِيرَةِ عَنْتَرَةَ حَسَبَ رَوَايَةِ الْأَصْمَعِيِّ (670 عَاماً)
أَنْفَقَ مِنْهَا (400 عَام) فِي الْجَاهِلِيَّةِ (4)، وَذَلِكَ تَجَنُّباً لِلْوُقُوعِ فِي الْمَفَارِقَةِ التَّارِيخِيَّةِ
بِإِدْعَاءِ أَنَّ الرَّوَاةِ قَدْ أُذْرِكَ وَقَائِعَ قَصَصِهِ وَشَاهِدَهَا بَعِينَهُ.

وَقَدْ بَلَغَ أَحَدُ قِصَاصِ مَعَاوِيَةَ، وَهُوَ عَيْبِدُ بْنُ شَرِيَّةٍ، مِنَ الْعُمُرِ ثَلَاثِمِائَةَ
حَسَبِ الْأَسْطُورَةِ (5). وَلَوْ أَعْرَضْنَا عَنْ هَذِهِ الْأَسْطُورِ الشَّعْبِيَّةِ لَوَجَدْنَا أَنَّ

(1) الأغانى 12/9.

(2) وبعذر رجال اللغة ومؤرخو الأدب كل من بلغ من العمر ما بين 120 و 150 عاماً من المعمرين. (ستان بن أبي
حارثة بلغ 150 عاماً. شرح الأعلام على ديوان زهير. طبعة لتدريج، طرف، ص 175، 7). الأغانى 3/4

(3) وأكثر الكتب التي يستشهد بها كتاب المعمرين لأبي حاتم السجستاني (ت 255)، وقد اقتبس منه
صاحب الخزائن شيئاً كثيراً.

[قد أشرنا قبل حين إلى أن هذا الكتاب قد اعتنى بشرة جولدتسيهر نفسه].

(4) سيرة عنترة 6/ 138. قارن به: ZDMG, xxxii. p. 342، وقلها وزن prolegomena zur geschichte
Israels, 3 rd. ed. p. 378.

(5) الحريري: حرة الغواص ص 55 طبعة تورينك، «ابن الكلبي». * (جاء في حرة الغواص: «ابن الكلبي قال:

عاش عبيد بن شريّة الجُرهمي ثلاثمائة سنة وأدرك الإسلام فأسلم ودخل على معاوية بالشام وهو خليفة»

[والصواب عبيد بضم العين لا بفتحها. انظر جولدتسيهر II, p.40 Abhandlungen und عن النص العربي

انظر ص 29. وعن الملاحظات انظر أيضاً تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 1/ 100.]

المعمرين قد ولجوا المجال الديني.

وهذه الأساطير وإن كانت محتملة الوقوع في العصور القديمة إلا أنها تُعدّ في الوجدان الديني واقعاً حقيقياً بحكم المعاصرة.

ومنذ فترة مبكرة، أو بالأحرى في نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع بدأ الاهتمام بالمعمرين الذين استغلوا هذه المنّة وهي طول العمر في رواية أحاديثٍ مختلفةٍ لا إسناد لها.

فهذا عثمان بن الخطاب ويكنى بأبي الدنيا (ت 327) يزعم أنه التقى بعليٍّ وروى خلقاً كثير عنه نسخة فيها أحاديث من روايته عن علي (1).

ولو ابتعدنا بضع سنين من ذلك، وبالأحرى في سنة 329 هـ، لسمعنا عن رجل من مشاهير مسلمي الأندلس، يدعى منصور بن حزام يقال إن أباه كان مولياً للنبي، وقد زعم منصور نفسه أنه كان غلاماً في الوقت الذي كان فيه عثمان وعائشة حين (2).

وهناك معاصر أصغر وهو جعفر بن سَطُور الرومي الذي تعزز نفوذه بين أهل فاراب (سنة 350 هـ). يقول: «كنت مع النبي في غزوة تبوك، فسقط السوط من يده، فنزلت عن جوادي، وأخذته، ودفعته إليه، فقال: مدّ الله في عمرك. فعشت بعدها ثلاثمائة وعشرين سنة» (3).

ويبدو أن بلاد الهند وأواسط آسيا من أكثر البقاع ازدهاراً بمثل هذه الترهات. فيزعم سرباتك ملك الهند أنه هو الملك الهندي الذي أرسل إليه النبي

(1) ابن الأثير: الكامل 6/ 271 أحداث سنة 327

[ثمة مواد جديدة تتعلق به في Abhandlwengen, II, pp. L. xxii-viii ويسمى أحيانا علي بن عثمان بن الخطاب].

(2) المقرئ: نفع الطيب 3/ 10 وفيه أيضاً وصف لظواهر أخرى.

* (في نفع الطيب: منصور بن حزيمة).

(3) ابن حجر: الإصابة 1/ 268، [ولمعرفة مصادر أخرى انظر Abhandlwengen, II, pl Lxvii]

رسله يدعوهُ إلى الإسلام، وكان قد بلغ من العمر وقت زعمه هذا 725 عاماً. ويقول إنه رأى النَّبِيَّ مرتين، بمكة وبالمدينة. ويقال إنه مات في سنة 333 هـ وهو ابن 894 سنة⁽¹⁾.

ويزخر كتابُ (الإصابة في معرفة الصحابة) لابن حجر العسقلاني بذكر هؤلاء الصحابة المزعومين⁽²⁾. وما أسرع تصديق المغفلين بهذه المزاعم، وهذه القصة توضح ذلك:

«التقى الخليفة الناصر في عام 567 هـ بقبيلة عربية صغيرة في إحدى رحلات صيده بالصحراء، فتقدّم إليه شيوخهم، وقبلوا الأرض، وقدموا ما أمكنهم من الطعام ثم قالوا: يا أمير المؤمنين عندنا تحفة نتحفك بها. قال: وما هي؟ قالوا: أنا كلنا بنو رجلٍ واحدٍ وهو حيٌّ يرزق، وقد أدرك رسولُ الله، وحضر معه حفرة الخندق، واسمه جبير بن الحارث. فطلب الخليفة أن يراه، فجيء به إليه في مهد⁽³⁾. وفي الوقت نفسه انغمس أحد المتصوفة ويدعى الربيع بن محمود المارديني في هذا النوع من الدجل مدعياً الصَّحْبَةَ (سنة 559 هـ)⁽⁴⁾.

وكان أكثر هؤلاء الصحابة الدجاجلة تهورا ذلك الهندي المسلم الذي يدعى رتن بن عبد الله المتوفي عام 632 هـ (أو في سنة 709 هـ حسب الروايات الأخرى)⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق 2/ 122. وثمة مصادر أخرى في Abhand, II, P. Ixxx وقد أضيف مثال آخر من القرن الخامس هـ، معمر الموصلي].

(2) المصدر السابق 1/ 263، والقصيدة لجهمة بن عوف الدومي يتغنى فيها بطول عمره (وقد بلغ من العمر 360 عاماً)

(3) المصدر السابق 1/ 266.

(4) المصدر السابق 1/ 530.

(5) انظر دراسة هو روفيتس المفصلة عن بابا رتن، وليّ الباتندا، بمجلة JPHS، 2، ص 97، ومقالة عن رتن في دائرة المعارف الإسلامية، الدليل.

وقد زعم أنه كان في عامه السادس عشر عندما ظهر الوحي لمحمد في الحجاز.

وقد قام برحلات عديدة شاقّة ليرى الرجل المختار، فكتب له أن يحمل النبيّ بين ذراعيه وهو غلام صغير في الطريق بين مكة وجدة فكوفئ نظير ذلك بأن أُفسيح في أجله ليكون (متوشالح) في المسلمين.

وقد روى نحو ثلاثمائة حديث ادعى أنه سمعها من النبيّ نفسه⁽¹⁾، ومن بينها ما هو ذو نزعة شيعية ظاهرة كحديث فضيلة البكاء يوم عاشوراء.

وقد أثار رتن في كثير من علماء عصره الذين صدّقوا خرافاته، وذكر ابن حجر ثبوتاً بأساء العلماء الذين رحلوا إلى بلاد الهند من مختلف الأمصار الإسلامية وحتى من الأندلس، ليروا هذا الرجل.

وقد احتفظ الكتبي لنا بوصف نقله عن أحد المسلمين من بلاد خراسان زار رتن مرتين في بلاد الهند، وتحدث معه⁽²⁾.

وأصبح محمود بن رتن، بعد موت أبيه العجوز الشهير، مصدراً تروى عنه أكاذيب بابا رتن⁽³⁾، فأخبر بأن أباه أدرك انشقاق القمر، وغزوة الخندق، وشهد وقائع أخرى مشهورة أيام النبيّ.

وقد صدّق بإمكانية وجود رتن وجواز كونه صحابياً علماء من أمثال اللغوي الكبير مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس، وخليل الصفدي المشهور. وأنكر هذان على الذهبيّ لإنكاره جواز ذلك اعتماداً منه على حديث: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفسٌ منقوسة»، ولتأليفه رسالة

(1) ولعلها الأحاديث الرتنية. مخطوط لايدن. قاننر رقم 975 (5)، فهرست 101/4 ألفرت: فهرست برلين

184/2 رقم 1387 ص 214 رقم 1486. وتوجد مخطوطة في لكهنؤ، انظر هوروفيتس، C1 ص 112.

(2) الكتبي: فوات الوفيات 2/21.

(3) ابن حجر: الإصابة 1/532-538

مستقلة في تفنيد اسطورة رتن اسمها: «كسر وثن رتن».

يقول الذهبي: «من صدق بهذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فما لنا فيه طيبٌ،
وليعلم أني أولٌ من كَذَّبَ بذلك، وهذا شيخٌ مُفْتَرٍ دَجَالٍ، كذب كذبة عظيمة،
وأنتي بفضيحة كبيرة. قاتله الله تعالى أنتي يوفك»⁽¹⁾.

وقد حارب ابنُ حجر كذلك هذا الافتراء في مناقشاته المفصلة لخرافات
رتن. فيقول: وفي الوقت نفسه تقريباً ظهر دجالٌ آخر في القرن السابع ببلاد
التركيستان يدعى أبا الحسن الراعي، يزعم أنه من معمرى الصحابة، وقال إنه
حمل النبي في الليلة التي انشق فيها القمر إكراماً له⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن المحدثين الأثبات قد ذكروا هؤلاء الناس في عداد
الوضّاعين دون أي تردّد ورموهم بالدجل⁽³⁾، إلا أنهم كانوا أنفسهم قادرين
على استغلال سذاجة الناس وسرعة تصديقهم كما فعل رتن.

وقد أعطت هذه الادعاءات الكثير من المزايا، إذ الصحبة أكبر كرامة يناها
المرء، وشرف الصحابة وأشخاصهم لا يمكن أن يُمسّ بسوء. والتعرّض لهم
بالأزدراء يُعد جريمة توجب الجزاء.

(1) الكتبي: المصدر السابق 23 / 2 طبعة إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

(2) ابن حجر: المصدر السابق 88 / 4

(3) انظر الهامش رقم 9 صفحة رقم 173 من الفصل الرابع من كتابنا هذا. 4.

طلب الحديث

كانت للحديث في بداية نشأته بالمدينة سمةً محليةً، ومن هنالك انتقل إلى جميع الأمصار الإسلامية. ومن جهة أخرى نشأ جزءٌ كبير منه بشكلٍ مستقلٍّ في تلك الأمصار. وقد قام الأتقياء بنشر أقوال النبي في جميع البلاد، وأخذت شيئاً فشيئاً تنتشر، شأنها في ذلك شأن التعاليم النبوية التي نشأت في مهد السنة. وكان القصد من وراء تلك الأحاديث التي نشأت في الأمصار تأكيد بعض المذاهب التي ظهرت في دوائرها الخاصة. وقد انتبه النقاد المسلمون أنفسهم إلى السمة المحلية أو الإقليمية لأحاديث كثيرة⁽¹⁾.

وإذا رَغِبَ الفقهاء في بلاد ما أن يَسُدُّوا الفراغَ المَتمَثِّلَ في نقصان الحديث ببلادهم، فليس لهم من سبيلٍ إلاَّ الارتحال لسماع الأحاديث بصورة شخصية في الأمصار الأخرى.

(1) ساق أبو داود بضعة أمثلة على ذلك، كقوله: «وهذا من سنن أهل الشام لم يشركهم فيها أحد» (كتاب الطهارة، باب أصلي الرجل وهو حاقن)، وقوله: «انفرد أهل مصر» (كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل في ركوعه ومسجوده)، وقوله: «وهذا من سنن أهل البصرة الذين تعردوا به» (كتاب المناسك، باب في الإشعار)، وقوله: «هذا حديث حصي» (كتاب الصوم، باب الرخصة في صوم يوم السبت)، وقوله: «هذا مما تفرّد به أهل المدينة» (كتاب الحدود، باب الحد في الخمر) (وهو أن النبي لم يبين في الخمر حداً بعينه يقام على منتهكي حرمة شرب الخمر) وهنالك أحاديث مختلفة تروى عن راوٍ واحد في بلدين مختلفين، يحكم عليها النقاد بشكل مختلف، يقول البخاري: «أهل الشام يروون عن رهير بن محمد من أكبر، وأهل العراق يروون عنه أحاديث مقاربة». انظر الترمذي (كتاب الصلاة، باب 222) (كتاب التفسير، باب تفسير سورة الرحمن). * (راجع تعليقتنا على كلامه هذا).

والصورة المقبولة لطلب الأحاديث الصحيحة تستلزم شدَّ الرِّحَالِ إلى رواة الأحاديث المرغوبة شخصياً حتى تصحَّ روايتها عنهم⁽¹⁾، فيُسمَعُ إسنادُ الحديث بِرُمَّتِهِ، وبذلك تُعرَفُ أسماءُ رواته واحداً واحداً حتى آخرَ راوٍ فيه. وأيُّ شكلٍ آخرَ من أشكالِ الطلبِ يُعدُّ قاسداً. وقد رُوِيَ في استنكارِ أن ابنَ هَيَّعةَ (ت 174 هـ) كان يُقرأُ عليه ما ليس من أحاديثه⁽²⁾.

والحصول على حديثٍ صحيحٍ يَنطَلُبُ الاجتماعَ بروايته⁽³⁾، ولذلك جعل العراقيون الحجَّ إلى الأراضي المقدسة وسيلةً لسماعِ الأحاديث الحجازية من الأتقياء الذين يعيشون هناك.⁽⁴⁾

وقد تختلف هذه الأحاديث من حينٍ إلى آخرٍ عن الأحاديث في بلادهم كما رأينا آنفاً. ثم إن كثيراً من الاهتمام قد بُذِلَ للإحاطة بأولئك الرواة الذين رَووا عنهم بشكلٍ مباشرٍ أو عن سمعوا عنهم، كما شُرِعَ في رحلاتٍ عديدةٍ لإشباع هذه الرغبة.

وهذا أحمدُ بن موسى الجواليقي الأهوازي (201-206 هـ) المعروف بعبدان يسافر إلى البصرة كلِّما سَمِعَ فيها عن حديثٍ يرويه أيوبُ السَّخْتِيَّاني ليلتقاها عن سمعه مباشرةً من مصدره، وكان مجموعُ رحلاته التي قام بها ثمانين عشرة رحلةً⁽⁵⁾.

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 3/75 سلسلة تراثنا.

(2) ابن قتيبة: المعارف ص 505 بتحقيق د. ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

(3) روى عبد بن حميد حديثاً عن عبد الرحمن بن سعد، فقال يحيى بن معين وكان حاضراً: «ألا يريد عبد الرحمن بن سعد أن يجمع حتى نسمع منه هذا الحديث». الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الحاقة).

(4) الأغاني 19/35 (سفيان بن عيينة). يقول ابن المديني: «حججت حجةً وليس لي همة إلا أن أسمع»، انظر الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الكهف).

(5) ياقوت: معجم البلدان 1/286.

والأمثال الدينية والأقوال المحفزة⁽¹⁾ تُطْرِي شِدَّ الرَّحَالِ فِي طَلْبِ الْعِلْمِ ولو كان في بلاد الصين. ويُرادُ بالعلم في تلك الأقوال العلومُ الدينية التي رُوِيَتْ في الحقيقة منذ زمن مبكّر، وهي الحديث والسنة⁽²⁾.

ويُنْسَبُ إلى أبي الدرداء الصحابي قوله (وهو في الواقع كلام متأخر): «لو أعميتني آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها عليّ إلا رجل ببرك الغمام لرحلت إليه»⁽³⁾، وبرك الغمام موضع في جنوب الجزيرة العربية يضرب به المثل في البعد عند العرب قديماً⁽⁴⁾.

ومن تلك الأقوال: «من خرج يطلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع» أي أنّه مأجورٌ في ذلك، شأنه شأن من خرج مجاهداً بنفسه في سبيل الله⁽⁵⁾.

(ومنها): «وإنّ الملائكة لتتصعق أجنحتها رضاً لطالب العلم، وإنّ طالب العلم يُستغفر له مَنْ في السماوات والأرض حتى الحيتان في الماء»⁽⁶⁾ وليس بذي بال أن نعدّد أمثلة على التبادل الكبير بين البلدان النائية الذي نجم عن رحلات الطلب تلك. وقد قام رجال طوافون بجمع الأحاديث من أطراف العالم الإسلامي، ومن الأندلس إلى آسيا حتى تصحّ لهم روايتها⁽⁷⁾.

وكان هذا هو السبيل الوحيد للحصول على الأحاديث الموثقة المفرّقة في

(1) الترمذي (كتاب الدعوات، باب رقم 99) وفيه أنّ بعضهم حجّ ليحقق من سنة مسح الخفين.

• (وفيه أنّ زرين حبش أتى صفوان بن عسال يسأله عن مسح الخفين).

(2) الترمذي وفيه: «إنّ هذا العلم» ويعنى: هذه السنة قارن بإورود في الفصل الثالث، هامش 119. «القول في القرآن بغير علم» الترمذي ولقطة (جماعة) تعنى: أهل الفقه والعلم الحديث.

(3) جزيرة العرب. طبعة د.هـ. موللر ص 204.

(4) ياقوت: معجم البلدان 1/400.

(5) الترمذي (كتاب العلم، باب فضل طلب العلم). قارن ب: كريم: تاريخ الشرق 2/437.

(6) ابن ماجه: السنن (المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم)، [حول مدح (العلم) انظر مفتاح كنوز السنة لفنسنك. مادة (علم)].

(7) قارن ب: طبقات الحفاظ للسيوطي ص 168، 188، 419.

الأمصار المختلفة. وقلّما يخلو اسمٌ مُحدّثٌ مشهور من لقب (الرّحالة) أو (الجوّال)⁽¹⁾.

وليس من قبيل المبالغة المحض أن يوصفَ أولئك الرّحالة بلقب (طوّاف الأقاليم) وهولقبٌ شائعٌ في كلّ البلدان⁽²⁾، وفيهم أناسٌ حكّوا عن أنفسهم أنهم قطعوا العالم شرقاً أربع مرات⁽³⁾.

ولم يرحل أولئك الرّجال إلى كلّ تلك البلاد لرؤية العلم أو لكسب الخبرات، ولكن فقط لرؤية حُفَاطِ الأحاديث فيها، وللسماع منهم والانتفاع بهم: «كالطائر لا يحطُّ على شجرة إلا أكل ورقها»⁽⁴⁾.

ويقال عن أولئك الرجال الذين اشتهروا بالطلب⁽⁵⁾، أي في البحث الجاد عن الأحاديث والتحقّق من صحتها، إنهم (من المشهورين بالطلب في الرّحلة)⁽⁶⁾.

(1) ومن الواضح أنه شرفٌ عظيمٌ أن يُنمَّتَ المرءُ بأنه مقصدٌ رحلة الطالبين، وفي معجم البلدان لياقوت: «تضرب إليه أباط أو أكباد المطى» انظر ما سبق ذكره في الفصل الرابع وقارن بالأغاني 34/1، والمبرد: الكامل 1/571 وفيه: «رحلة الدنيا». انظر، ابن بطوطة 1/38

(2) قارن التعبير: «أخو سفر جواب أرض»، الأغاني 1/38.

• (يعني قول عمر بن أبي ربيعة: رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت فيضحى وأنا بالعشي فيخصر)

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ طبقة 10 (رقم 17) وطبقة 12 (رقم 58) ص 284، 388.

• (جاء في ترجمة ابن المقرئ طبقة 10 (رقم 17) أنه قال: طفتُ المشرق والمغرب أربع مرات، ومشيتُ لنسخة مفضل ابن فضالة سبعين مرحلة، ولو عرّضت على خيَّاز برغيف لم يقبلها).

(4) المصدر السابق ص 270. طبقة 9 (رقم 9)

• (ترجمة ابن ديزيل الحفاظ الرجال أبو إسحاق إبراهيم بن الحسين الكسائي الهمداني).

(5) المصدر السابق طبقة 6 (رقم 17) و 8 (رقم 21)

• (ترجمة عباد بن عباد، وإبراهيم بن محمد بن عرعة البصري)

(6) ياقوت: معجم البلدان 3/518 (طرسوس) عن أسفار المحدثين انظر الغزالي: إحياء علوم الدين كتاب آداب السفر.]

(2)

أعطت تلك الرحلات نتائج مُهمّة للتطور العمليّ للحديث في الإسلام، وبسبب التزايد في رحلات الطلب، نجح الفقهاء في إقحام الأحاديث الإقليمية العملية داخل الإطار العام للحديث بشكلٍ أكثر انتظاماً واتساقاً. ولولا جهودهم لكان جمع الحديث أمراً شاقاً.

وفي القرن الثالث الهجري بدأ التمييز بين الأحاديث الإقليمية يأخذ أهميةً نظريةً في النقد، وهي جميعها مندجّة في مجموعة الأحاديث، وتعدّ ذات قوّة مُلزمّة ومتكافئة شريطة أن تكون أسانيدُها صحيحةً ولا يرقى إليها شك.

واستمرّ التقادُ وحدهم في المفاضلة بين مصادر الأقوال المستقلّة، إلّا أنّ هذا لم يؤثّر في موقفهم داخل منظومة المصادر بسبب الحياة السنيّة.

وبهذا العمل الانتقائي، أصبحت بعضُ الأمور التي كانت في السابق خاصةً فقط بأجزاء محدّدة من بلاد الإسلام أكثرَ عموماً وأهميةً، وقد مكّن هذا العمل من تطوير نوع من السنّة الموحدة في كثير المجالات إن لم تكن أغلبها للعالم الإسلامي.

وقبل ذلك لم تعرف في بلاد الإسلام (المختلفة) ذلك النوع من السنّة الموحدة.

وإذا دخلنا إلى الجامع الأزهر في القاهرة من خلال باب المزينين⁽¹⁾ وجدنا نقشاً مكتوباً على بوابته يشد الانتباه، يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى». ويعدّ كلام النبي هذا واحداً من أعظم مبادئ الإسلام، وهو في حدّ ذاته ليس أوّل حديث افتتحت به الأربعين النووية فحسب، ولكنه قبل

cf. Ebers , Aegypten in Bild und Wort II , p.72 (1)

ذلك⁽¹⁾ يعدّ واحداً من أربعة مبادئ أساسية عليها مدار الإسلام على الرغم من أنّ هذا القول كان في الأصل ذا مغزى أخلاقي⁽²⁾ لقياس القيمة الخلقية لفعل ديني ما من خلال نية فاعله⁽³⁾.

وقد طبق الفقهاء (الذين يرغبون في استخراج مبدأ للهداية من بين مجموعة ضخمة من الأحاديث) هذه العبارة لكونها مبدأً أسمى في معالجة المسائل الدينية والشرعية⁽⁴⁾، وقد ربطوا بها عدداً من المسائل السخيفة التي

(1) قارن: الفئسي: المجالس السنية ص 5. وهذه المبادئ الأربعة ذكرها شاعر أندلسي من القرن الخامس الهجري في قصيدة تعليمية ساخرة (ابن بشكوال: تكملة الصلة ص 238 رقم 541). وحديث النية هذا مذكورة في قصيدة لأبي جعفر الألبيري (المقري نفع الطيب 2/ 683).

* (يعنى قول أبي جعفر الألبيري:

فهو عرس لايري فيه ثمر

عمل إن لم يوافق نية

نصّه عن سيد الخلق عمّر

«إنها الأعمال بالنيات» قد

ويعنى بهاجاء في كتاب الصلة قول طاهر بن مقوز:

بع هي من كلام خير البرية

عمدة الدين عندنا كلمات أُر

ليس يعينك واعلمن بنية

اتق الشبهات وازهد ودع ما

(2) وهذا واضح من تمام الحديث الذي لايري الهجرة إلا إذا كانت لله وليس لدنيا يصيبها المهاجر.

(3) مالك: الموطأ (إن الله قد أوقع أجره على قدر نيته) عن نية الجهاد، انظر النسائي (كتاب الجهاد، باب من غزا في سبيل الله ولم ينو من غزائه إلا عقلاً) والدارمي (باب الجهاد، باب من غزا ينوي شيئاً فله ما نوى).

(4) وكثيراً ما ذكر هذا الأصل في المسائل الشرعية لإثبات أنّ الاقتصار على التلفظ بصيغة شرعية ما (مثل العتق والطلاق) لا يترتب عليه عمل إلا إذا لفظت بنية تحقيق ذلك العمل.

انظر: البخاري (كتاب العتق، باب إذا قال الرجل لعبده هو لله، وكتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره، كتاب الإيمان، باب النية في الإيمان، كتاب الحيل، باب في ترك الحيل، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة). النسائي (كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء، كتاب الطلاق، باب الكلام إذا تصد به فيما يحتمل معناه، كتاب الأيمان والتذور، باب النية في اليمين)، أبو داود (كتاب الطلاق، باب فيما عني به الطلاق والنيات) قارن أيضاً بمذهب إبراهيم النخعي في أنّ اليمين لا يقع إلا بنية الحالف والمستحلف. الترمذي (كتاب الأحكام، باب ما جاء أنّ اليمين على ما يصدق صاحبه) ويروى عن الشافعي أنّ حديث النية يدخل في سبعين باباً من أبواب الفقه انظر، ألفرت: فهرست برلين 2/ 156 رقم 1362 [قارن أيضاً: بنت معناه كنوز السنة لفنستك مادة (نية)، ومثله:

die intente in recht , ethiek en mystiek der semitische volken, ' in versl. Med. Ak. Amst., Ser. 5 , IV, pp. 109 ff , idem , s.v. " Niya " in EI].

لا تليق بهذه الفكرة الخلقية الرفيعة⁽¹⁾.

ولم يكن هذا المبدأ - الذي يحكم كل نظريات الشريعة - معروفاً في كل بلاد الإسلام، وقد روي هذا الحديث منذ عهد مبكرة في المدينة فقط⁽²⁾ ولم يُعرف في بلاد العراق⁽³⁾، ومكة واليمن والشام ومصر⁽⁴⁾.

وقد أصبح هذا الحديث نتيجةً للميل نحو الأحاديث التي تعاقبت في الظهور فيما بعد مبدأً مُحكماً في علم الفقه الإسلامي، فقال عبد الرحمن بن مهدي البصري (ت 198 هـ): «ما ينبغي لمصنف شيئاً من أبواب العلم إلاّ ويتسدىء بهذا الحديث»⁽⁵⁾.

(3)

إنّ الاستشهاد بحديث النية كفيلاً بتعريف القارىء بالكيفية التي يمكن أن يُصبح بها أحد الأحكام ذات السمة المحلية في بعض الأمصار قاعدةً محتج

(1) ومن هذا القبيل نجد أنّ هذا المبدأ يقرّر جواز الاكتفاء بنية إنجاز الوعد عن تحقيقه. انظر الترمذي (كتاب الإيمان، باب ما جاء في علامة المنافق). وقد وردت أمثلة على استعمال هذا المبدأ في تهذيب الأسماء واللغات للنووي 2/243، وإرشاد الساري للقسطاني 4/247

(2) الظاهر أن القاضي يحيى بن سعيد الأنصاري (ت 143 هـ) هو الذي أذاعه، ويقال إنّ مالكاً قد رواه عنه. الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً وللدنيا).

ومن الملاحظة أنه حتى في الموطأ يطبق هذا المبدأ لترسيخ حالات بعينها فقط. وهو لم يرو في صورة مجردة ولكنه وجد في إشارة واضحة ليحيى بن سعيد وردت في آخر باب النوادر من موطأ محمد بن الحسن الشيباني ص 401. وقد ذكر الشيباني نفسه حديث النية في كتابه في أحكام الحرب انظر Wiener

(3) والنية عند أبي حنيفة (وهو عراقي النزعة) ليست لازمة لوقوع العتق والطلاق. انظر القسطاني: إرشاد الساري 4/94.

(4) ابن حبان، عند الجرحاني: مقدمة الترمذي (دلهي 1849).

(5) الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً).

* (ونص الترمذي: ينبغي أن نضع هذا الحديث في كل باب).

بها في جميع البلدان الإسلامية، من خلال العلاقات التي قادت إلى ظهور كتب الحديث في القرن الثالث.

وعلينا أن نقول في البداية إن كُتِبَ الفقه لم تهتم بتصنيف الأحاديث التي قام بانتقائها الرواة من مجموع الأحاديث المتراكمة بطريقة نقدية، ولا الاهتمام بترتيبها بأسلوب منهجي. وقد ضُمَّت الأحاديث التي اختارها المصنّفون بعضها إلى بعض بفعل الرّحلات الطويلة التي قاموا بها، وهي عدة آلاف من الأقوال استخلصوا منها ما صحّ عندهم.

وقد استفاد البخاري من آلاف الشيوخ في كل أصقاع العالم الإسلامي⁽¹⁾، وكان عليه أن يتحقّق من عدالتهم، وعدالة أشياخهم. والشيء نفسه يصدّق على أصحاب كتب الحديث الأخرى⁽²⁾.

وظهور هذه المصنّفات لم يضع حداً للجمع المستقلّ الذي لا يمكن أن يتعرّز إلا برحلات الطلب فقط

ولم تكن الرّغبة في التعلّم محصورة في الكتب وحدها، وإنما الكتب للتطبيق العملي، ومن يرغب في الفوز بأهلية البحث عن أحاديث النبيّ يجب عليه أن يتلقّوها من أفواه الرواة. وبعض الأمثلة التي سقناها آنفاً تتعلّق بالعصر الذي ظهرت فيه المصنّفات وأخذت في الانتشار. وروى أن أبا عبد الله بن

(1) النوى: تهذيب الأسماء 73/1، الطبعة النورية.

(2) - [لقد استعمل البخاري وأصحاب السنن الأخرى مصادر مكتوبة أيضاً، مثل جوامع الحديث التي ألفت قبله، وقد عثر على بعض منها متوافراً كجامع معمر بن راشد ومصنف عبد الرزاق، ومسنّد الحميدي، ومثل كتب أهل اللغة. حول هذه المسائل انظر بحث فؤاد سركين: *Hadis Musannafat inin Medbdei Ve ma'mer b. rashid in câm'i*, *Türkiyat Mecmuası*, XII, pp. 115 f عن البخاري: *Bugari'nin Kaynaklari Hakkında araştırmalar*, İstanbul, 1950. ودراسة محمد حميد الله حول سنن سعيد بن منصور أحد شيوخ البخاري: *Ein Handschrift der sunan von sa'id b. Mansûr, des Lehrers von muslim, die welt des Islams*, 1962, pp. 25ff.]

منده (ت 395 هـ) أحضر جملة أربعين بعبيراً⁽¹⁾ من الكتب والكراريس، ولا يعني لقب (ختام الرحالين)⁽²⁾ الذي لُقّب به أنّ النوع من الطلب قد بلغ منتهاه عنده، ولكنه يشير فقط إلى المكانة المرموقة التي تبوّأها ابنُ منْدَه بين أولئك المغرّمين بهذا النوع من البحث.

وحتىّ عصور متأخرة جداً كان طموحُ المسلمِ التقّي أن يكونَ صاحبَ حديثٍ، ولا يمكن أن يكونَ كذلك بقراءة كتب الحديث ولكن بسماع الحديث من رواته.

وتراكم الأحاديث القديمة والجديدة بعضها فوق بعض جعل التحمّس للطلبِ يتركّزُ على غرائب الحديث، لذلك لم يكن يدعو إلى الدهشة أن النَّاسَ الذين اقتنوا هذه الغرائب - للحصول على ما ارتحل الآخرون لأجله وما لاقوه بسببه من مصاعب - لم يقدّموا بضاعتهم هذه مجاناً على سبيل الورع، ولكنهم جعلوها طريقةً للكسبِ بسبب مكانتهم المرموقة في امتلاك الأحاديث في صورة تبدو صحيحةً.

وقد وجدنا في وقت مبكر علامات استنكار تنمّ بالفعل عن عدم الرضا عن النَّاس الذين استعملوا التعليمَ الدينيّ وسيلةً لكسب المال. فهذا عبادةُ بن الصامت كان يعلمُ ناساً من أهل الصُّفّة القرآن فأهدى إليه رجل منهم قوساً.

(1) لمعرفة المزيد عن هذا الوزن في كتب الادب انظر: Beitrage Zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei araber (1873), fasc. 3pp. 39 f. وقر بعير في هذه التعريفات (قارن: الأغاني 34 / 19، وقر بُغتي) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 535 الطبعة الأوروبية) ليس معناه دائماً حمل بعير، أي بقدر ما يقوى على حمله البعير، ولكن أيضاً بمعنى وزن البعير. انظر الأغاني 128 / 19.

• (جاء في الموضع الأول من الأغاني أن الفرزدق استحث الحسين على الرجوع وكان متوجهاً إلى الكوفة وقال له: إن أنفس الناس معك، وأيديهم عليك. فأجابه الحسين: ويحك! معي وقر بعير من كتبهم يدعونني ويناشدونني الله. وأما الموضع الثاني من الأغاني فلم أعثر فيه على شيء يتعلق به (وقر البعير).

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 408.

فأرسل عبادةً إلى النبيّ ليسأله إذا كان له أن يحتفظ بها ليرمي بها في سبيل الله، فأجابه: «إن سرك أن تطوّق بها طوقاً من نار فاقبلها»⁽¹⁾.

وما إن أصبح تعليم القرآن مصدراً لرزق المعلمين الذين انصرفوا لتعليمه حتى ظهرت الأدلة المؤيدة لقبول العطايا والهبات⁽²⁾.

ومنذ وقت مبكّر جداً تدتّى طلبُ الحديث إلى مستوى التجارة، وقد شجعت رحلاتُ الطلب جشع أولئك الذين نجحوا في التظاهر بأنهم مصدرٌ للحديث.

ومع الطلب المتزايد ظهرت الرغبة المتزايدة في الدّفع نقداً نظير الأحاديث المعروضة.

وفي مطلع القرن الثاني يصفُ شعبةُ هذا المشهد: «رأيت أبا المهزّم - يزيد بن سفيان - في مسجد ثابت البناني مطروحاً، لو أعطاه رجلٌ فلسين حدّته سبعين حديثاً»⁽³⁾.

وعلى الرغم من ذلك نجد هذا الشّحاذ من أصحاب الحديث، وقد زعم أنه أنفق عشر سنين في صحبة أبي هريرة و أنّه قادرٌ على رواية أحاديث النبيّ باسمه⁽⁴⁾.

وفي وقتٍ مبكّرٍ استنكر أكثرُ الناس و زعاً جشع الرواة، ووقفوا ضد

(1) أبو داود: السنن (كتاب البيوع، أبواب الإجارة - باب في كسب المعلم).

وقد ورد عند غيره في سياق آخر. انظر الترمذي (كتاب الطب، باب ما جاء في أخذ الأجر على التعويد)، وأبا المحاسن: النجوم الزاهرة 1/ 541 سطر [13 ابن ماجه: السنن (كتاب التجارة، باب الأجر على تعليم القرآن)، البخاري (كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية)].

(2) انظر الأدلة التي ساقها ألفرت في فهرست مكتبة 1/ 53 أو 168 ب.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 502 بتحقيق د. ثروت عكاشة.

(4) الترمذي (كتاب الجنائز، باب فضل الصلاة على الجنائز، وكتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب).

* (جاء في الموضوع الأول من جامع الترمذي ان أبا المهزّم قال: صحبت أبا هريرة عشر سنين... أنخ قال أبو عيسى (الترمذي): وأبو المهزّم اسمه يزيد بن سفيان، وضعفه شعبة).

أولئك الذين يأخذون على التحديث أجراً⁽¹⁾ حتى الأسفار القديمة شهدت على هذا الاستنكار: «عَلِمَ مجاناً كما عَلِمْتَ مجاناً»⁽²⁾.

ويقصد بالغوغاء⁽³⁾ أولئك الذين يدونون الحديث لكي يأخذوا أموال الآخرين⁽⁴⁾.

وكتابة الأحاديث عند أبي سليمان الداراني الصوفي من الأشياء التي يستغلها الناس الماديون لأجل الثراء⁽⁵⁾. وكلُّ هذا كان نتاجاً للرحلات الطويلة التي قام بها بعضهم للحصول على أحاديث جديدة.

وفي تاريخ الأدب الإسلامي أمثلة عديدة حول الطرق العجيبة التي يتصيد بها الرحالة الأحاديث الجديدة، (ومنها قصة) أبي القاسم بن عبد الوارث الشيرازي (ت 485 هـ) الذي دخل في رحلته من بغداد إلى الموصل قرية تسمى (صريفون) من بلاد العراق بقرب (عكبراء) وأمضى ليلته في مسجدها، وفي اليوم التالي أمّ المصلين أبو محمد الصّريفي، وعندما أنهاوا صلاتهم اقترب الرَّحالة من الإمام وسأله: سمعت شيئاً من الحديث؟ فقال: كان أبي يحملني إلى حفص الكناني وابن حُبابة وغيرها وعنده أجزاء. فقال أبو القاسم: أخرجها حتى أنظر فيها. فأخرج إليه حزمة كتاب علي بن الجعد (ت

(1) وقد جمعت تلك الأقوال في كتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص 153 - 155.

(2) وردت هذه العبارة في الأدب اليهودي: Talmud, Nedarim, Fol, 37 a: «لقد علمت كما أمرني يهوه» والفروق قائمة بين الموضوعات المختلفة للتعليم الديني.

(3) السعودي: مروج الذهب 2/ 27 (أخبار معاوية - ذكر حمل من أخلاقه وسياسته)

❖ (لم يأت في مروج الذهب نعت المتكسبين برواية الحديث بالغوغاء. وهذا تحريف وخيانة علمية من جولد تسيهر. لأن الموصوفين بذلك هم العامة أتباع كل ناعق. والنص كما في مروج الذهب: (وقد سئل - أي علي بن أبي طالب - عن العامة. فقال: همج رعايع أتباع كل ناعق. لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق. وأجمع الناس في تسميتهم على أنهم غوغاء).

(4) الدميري: حياة الحيوان 2/ 228 (مادة: غوغاء).

(5) السهورودي: عوارف المعارف 2/ 81

230 هـ). فقرأه أبو القاسم مع أبي محمد ثم كتب إلى أهل بغداد فرحلوا إليه لسماع حديث علي بن الجعد من الرجل الوحيد الذي لا يزال يحتفظ بها⁽¹⁾.

وبعد فترة وجيزة انقلبت الرحلات العلمية بحثاً عن الغرائب إلى هو محض.

والغاية الوحيدة من تلك الرحلات الطوال الحصول على أحاديث دون فهم محتواها، ولكي يتاح للرحالة أن يفتخرَ بأحاديثه، ولكي يبدو ذا أهمية في أسانيد العبارات المعروفة.

وتوضّح الهجمات التي تحدّثنا عنها في مواطن سابق، والتي قام بها المعتزلة ضد أهل الحديث، أن استعمال الرحلة بشكل خاطيء كان في أوجه حقيقةً في القرن الثالث.

ولم يتردد الفقهاء الورعون في إثارة الانتباه إلى تلك الحماقات، التي ارتكبتها الرواة الماكرون و تلقاها بعض الجهلة، وقد بلغ هذا الشرُّ أقصاه في القرن الخامس.

وقد نبّه عالمان مسلمان مبرّزان من علماء هذا القرن إلى هذا البلاء، فقدموا بذلك نوعاً من الوعي داخل أوساط جمع الحديث في تلك الأيام.

أحدهم أبو بكر أحمد، المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463 هـ) الذي أحسّ بضرورة وضع حدّ نظرياً وعملياً لهذه اللامبالاة المُطَبِّقة، وقد رأينا بالفعل مثلاً على نشاطه العملي في هذا المجال. أمّا في المجال النظري فإنّ كتابه (الكفاية في معرفة أصول علم الرواية) يعدّ علامة بارزة على تحمسه لتطهير الحديث⁽²⁾. وفي مقدّمة كتابه هذا يصفُ ظروفَ علم الحديث في زمانه بالتفصيل فيقول:

(1) ياقوت: معجم البلدان 3/ 404.

(2) وفي هذا الكتاب ذكر لرسائل قديمة كتبها أصحابها في مسائل مختلفة من مصطلح الحديث.

«وقد استفرغت طائفةٌ من أهل زماننا وسَعَهَا في كتب الأحاديث والمثابرة على جمعها، من غير أن يسلكوا مسلك المتقدمين، وينظروا نظر السلف الماضين، في حال الراوي والمروي وتميز سبيل المرذول والمرضى... بل قنعوا من الحديث باسمه.. فهم أغمار وحملة أسفار⁽¹⁾، قد تحمّلوا المشاق الشديدة، وسافروا إلى البلدان البعيدة، وهان عليهم الدأب والكلال، استوطؤوا مركب الحل والالارتحال، وبذلوا الأنفس والأموال، وركبوا المخاوف والأهوال، شعث الروؤس، شحب الألوان، خص البطون، نواحل الأبدان، يقطعون أوقاتهم بالسير في البلاد، طلباً لما علا من الإسناد، لا يريدون شيئاً سواه، ولا يبتغون إلا إياه، يحملون عمن لا تثبت عدالته، يأخذون ممن لا تجوز أمانته.. ويحتجون بمن لا يحسن قراءة صحيفة، ولا يقوم بشيء من شرائط الرواية... ولا يحفظ اسم شيخه الذي حدّثه حتى يستثبته من غيره، ويكتبون عن الفاسق في فعله، المذموم في مذهبه، وعن المبتدع في دينه، المقطوع بفساد اعتقاده، ويرون ذلك جائزاً، والعمل بروايته واجباً، إذا كان السماع ثابتاً، والإسناد متقدماً عالياً، فجَرَّ هذا الفعل منهم الوقعة في سلف العلماء، وسَهَّلَ طريقَ الطعن عليهم لأهل البدع والأهواء»⁽²⁾.

ويصفُ الخطيبُ أيضاً منهجَ هؤلاء في الدراسة فيقول: «وأكثر طالبي الحديث في هذا الزمان يغلبُ على إرادتهم كتبُ الغريب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف»⁽³⁾.

ونجد هذا الموقفَ أكثرَ وضوحاً عند الغزالي (ت 505 هـ)، وهو معاصرٌ للخطيب البغدادي وأصغرُ منه سناً، حيث يقول: «ومن أصناف المغترّين فرقةٌ

(1) انظر الفصل الرابع.

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 3 وما يليها.

(3) المصدر السابق ص 141.

أخرى استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه، وطلب الأسانيد الغريبة العالية، فهِمَّةٌ أحدهم أن يدورَ في البلاد، ويرىَ الشيخَ، ليقولَ: أنا أروي عن فلان ولقد رأيت فلاناً ومعني من الإسناد ما ليس مع غيري. إنهم كحملة الأسفار لا يصرفون العناية إلى فهم معاني السنة، فعلمهم قاصر، وليس معهم إلا النقل، ويظنون أن ذلك يكفيهم، ويقود هذا إلى كثير من الحالات السخيفة في نشاطات أولئك الذين يزعمون أنهم يوجهون جامعي الحديث، (فيستطرد الغزالي قائلاً): «فترى الصبيَّ يحضر في مجلس الشيخ والحديث يقرأ، والشيخ ينام، والصبيُّ يلعب»، ثم يُكْتَبُ اسمُ الصبيِّ في السماع، فإذا كَبُرَ تَصَدَّى لِيُسْمَعَ منه، والبالغُ الذي يحضر ربما يَنْقُلُ ولا يسمع ولا يُصغي ولا يضبطُ (ولو جاز كل ذلك) لجاز أن يُكْتَبَ سماعُ المجنون والصبي في المهدي⁽¹⁾.

ومن هذه الأوصاف المعاصرة يمكننا أن نتصوّرَ كم هو خصيب هذا المجال الذي يرتع فيه المتشدقون والمتبجحون.

وإذا كَلَّفَ أحدهم نفسه عناءَ سؤالِ هؤلاء الشيخ عن الرّحالين الذين أحضروا لهم الأحاديث - كما فعل أحد خصوم ابن دحية (ت 632 هـ) - فقد يحصلُ على الجواب نفيه الذي تلقاه إبراهيم السنهوري عن شيخ ابن دحية المزعومين الذين لم يلتق بهم أبداً⁽²⁾.

وعندها نضع نُصْبَ أعيننا التُّهَمَ الموجهةَ إلى علماء أفاضل في شكل انتقادات في هذا المجال نستطيع بالتجربة أن نستنتج الحيل الممكنة (التي يارسها الرواة). وينعكس هذا في حكم ابن الجوزي على رحلات عبد الكريم السمعاني المروزي (563 هـ) صاحب كتاب الأنساب، حيث يروى أن هذا

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين 3/397

* (كتاب ذم الكبر والعجب - بيان أصناف المغترين).

(2) انظر كتابنا Zāhīriten (المذهب الظاهري) ص 178.

العالم: «كان مكثراً من سماع الحديث، وسافر في طلبه، وسمع منه ما لم يسمعه غيره، ورحل إلى ما وراء النهر، وخراسان دفعات. ودخل إلى بلد الجبل وأصفهان والعراق والموصل والجزيرة والشام، وغير ذلك من من البلاد... وقد جمع مشيخته⁽¹⁾ فزادت عدتهم على أربعة آلاف»⁽²⁾.

ويسترد المؤرخ الذي ساق هذا الكلام قائلاً: إن ابن الجوزي (ت 597 هـ) الذي ألف في الموضوعات والوضايع يقول عن هذا العالم إنه يأخذ الشيخ بيغداد ويعبر به إلى فوق نهر عيسى، فيقول حدثني فلان من وراء النهر. ويعلق ابن الأثير على كلام ابن الجوزي بقوله: «وهذا بارد جداً، فإن الرجل سافر إلى ما وراء النهر حقاً، وسمع في عامة بلاده من عامة شيوخه، فأبي حاجة إلى هذا التلبس».

وإما ذنبه عند ابن الجوزي أنه شافعي³، وابن الجوزي لم يثبت على أحد⁽³⁾ إلا مكسري الحنابلة⁽⁴⁾ ومهما كان الذي نظنه في اتهام ابن الجوزي، فإنه مؤشّر واضح على أن رحلات الطلب قد اعترها الكثير من التحايل والكذب مادياً وشكلياً.

(1) حول (المشيخة) و (الثبت) انظر فهرست مخطوطات مكتبة أمين دمع من وضع لاندبرج. انظر: ألفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين 1/ 54. وتعرف المشيخة أيضاً بـ (معجم) الشيخ انظر شيرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG)، مجلد 10 (ص 15) وعن حجم هذه المشيخات ساق الكتبي في نوات الوفيات 3/ 196 - 197 (طبعة إحسان عباس) مثلاً على ذلك ثبت القاسم بن محمد الأشيبيل (ت 739 هـ) الذي بلغ 24 مجلداً.

قارن بـ مجموع إجازات وثبت في Ahlwardt's Landberg. Samml, no. 75 Berl. CaLI, p. 92, no. 288. وقارن أيضاً بـ: مخطوطات جامعة لايبزج. ووصف المخطوطات المذكور في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 8 ص 579. وكانت تولف من حين إلى آخر أعمال للنظر في قيمة أحاديث المشيخات، ومن هذا النحو كتابة القاضي عياض لمشيخة أناس آخرين. ياقوت: معجم البلدان 3/ 529 و 4/ 37. [وهناك مقالة لعبد العزيز الأهرابي، تتعلق بالمشيخات الأندلسية التي تعرف عندهم بالبرامج، منشورة بمجلة معهد المخطوطات 1/ 99 وما بعدها. سنة 1955].

(2) ابن الأثير: الكامل 9/ 98 (أحداث سنة 563 هـ).

(3) قارن بـ: مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 63.

(4) -[انظر القصة بأكملها في مقالة لجورج مقدمي بمجلة معهد الدراسات الأفريقية والشرقية (BSOAS) 1956 ص 13-16.] لم يتحدث ابن الأثير بشكل جيد عن ابن الجوزي كما هو واضح في مواضع من كتابه الكامل 8/ 323، 8/ 334، 9/ 255، واتهمه في آخر الجملة بأنه حاقد أو متحامل على غير الحنابلة.

في القرن السادس الهجري أنشئت في العالم الإسلامي مؤسسة علمية جديدة، وقد أسست هذه لتكون دعماً لرحلات الطلب التي تكلمنا عنها آنفاً. ولم توجد قبل هذا القرن مدارس خاصة بعلوم الحديث، وكان التعليم النظامي مقصوراً على الفقه ومذاهبه، في حين أن طلب الحديث لا يكون إلا بالارتجال.

وقد أنشئت أول دار للحديث في القرن السادس على يد التقي نور الدين محمود بن سعيد زنكي (ت 569 هـ) الذي خُلدَ اسمه في دمشق بتأسيس المدرسة النورية التي خصّصت لعلوم الحديث، وقد دُعِيَ للتدريس فيها الحافظُ ابنُ عساكر صاحب كتاب (تاريخ دمشق) ليضفي عليها من اسمه شهرة⁽¹⁾.

وبعد مضي بضعة عقود على تأسيس المدرسة النورية بدأ للملك الأيوبي الكامل ناصر الدين أن يفعل الشيء نفسه في مصر، فأنشئت لذلك في سنة 622 هـ داراً للحديث في القاهرة على غرار تلك التي في دمشق، وكان أبو الخطاب بن دحية المعلم السابق للملك أول أستاذ يجلس للتدريس فيها. ولكن للظروف السياسية التي لم تكن مواتية للاستمرار في إنشاء هذه الدور أُقفلت المدرسة بعد فترة قصيرة من الازدهار.

وفي القرن التاسع الهجري، حسب رواية المقرئ الذي تتسم أحكامه

(1) Wüstenfeld. die academien der araber und ihre Gelehrten.p.69 ونكتشف من خبر أورده م.

هارتفيج درنبرج أن عبد الباسط قد عدد الشيوخ الذين علموا بالمدرسة حتى عصره (Cat. Bibl. Nat. Ms. no. 2788. fol.4 b).

[انظر ترجمة هـ. سويرف: «وصف دمشق» بالمجلة الآسيوية (JA)، العدد 1، سنة 1894 ص 280 - 282. وقد وصف سوفاجيه الأطلال الباقية من المدرسة في كتابه (الآثار الأيوبية بدمشق)، 1، سنة 1938، ص 15 وما بعدها. وهرتفلد في مجلة Ars Islamica، 9، 1942، ص 49 وما يليها.]

بعض التحامل⁽¹⁾، شغل كرسِّي ابن دِحْيَة «صبي لا يشارك الأناسيَّ إلَّا بالصورة، ولا يمتاز عن البهيمة إلَّا بالنطق واستمر فيها دهرًا، لا يُدْرَسُ فيها حتى تُسَيِّت، أو كادت تنسى دروسها»⁽²⁾.

وبعد أربع سنوات من تأسيس المدرسة الكاملية، ظهرت مدرسة جديدة للحديث في دمشق هي الأشرفية⁽³⁾، تولى التدريس فيها ابن الصلاح الشهرزوري صاحب المقدمة المشهورة في علوم الحديث⁽⁴⁾، ودرس فيها أيضاً النوويُّ. ولم تعمر واحدة من هذه المدارس فترة طويلة من الزمن⁽⁵⁾ في الوقت الذي انصرف

(1) أحد معاصري المقرئزي وهو كمال الدين بن محمد (ت 874 هـ) المعروف بإمام الكاملية (قارن، ألفرت: فهرست برلين 2/ 77. 602) وهو مشهور في تاريخ الأدب الديني بشرحه لمنهاج الأصول للبيضاوي. مخطوطات هذا الكتاب مذكورة في فهرست القاهرة 2/ 248 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 742/1، رقم 11]

(2) المقرئزي: الخطط 2/ 375.

(3) Wustenfelf, I.C. (Sauvaire.OP.Cit.pp. 271-3)

(4) تحت عنوان (علوم الحديث) هنالك كتاب لابن الصلاح (انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 2/ 1161) توجد منه نسخ مخطوطة عديدة بفهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني، 1598، 1597 (ص 721) وبمكتبة سانت بطرسبورغ رقم 120، تحت عنوان (أصول الحديث) (بارون، ف. روسن). [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان من 440 وما يليها، وذيله 1/ 610 وما يليها من الأصل الألماني]. ولمعرفة مقدار انتشار هذا الكتاب التمهيدي وبلغ شعبيته يكفي أن نلقي نظرة على المختصرات والمخلصات التي اكتتبت عليه، وأيضاً المنظومات التي نظمت فيه. وقد تكلم ألفرت عن هذا المصنف بالتفصيل. انظر، فهرست برلين 2/ 6 وما بعدها. الأرقام: 10437-10448. وانظر أيضاً ص 16 وما بعدها. الأرقام: 1064-1068.

وقد ذكر الكتيبي في فوات الوفيات 3/ 73-74 مختصراً لهذا الكتاب لعلاء الدين الباجي (ت 714 هـ) وهنالك مختصر عليه لبدر الدين الكيناري (ت 733 هـ). انظر فهرست المتحف البريطاني رقم 2، 191، ومختصر لعلاء الدين بن كثير (ت 733 هـ). هوتسا: فهرست بريل 2/ 132 رقم 782 ولقاضي القضاة محمد بن معادة (ت 663 هـ) نظم عليه. انظر المصدر السابق ص 182. وهنالك نظم لعبد الرحمن [وفي بروكلمان: عبد الرحيم] الكردي (ت 806 هـ). انظر فستفلف: المصدر السابق ص 103. وقد كتب علاء الدين مغلفي تعليقاً عليه أسماه إصلاح ابن الصلاح. تابعه فيه مؤلفون آخرون. انظر (فهرست المتحف البريطاني رقم 1598).

(5) وفضلاً عن دور الحديث، هنالك أيضاً العديد من المدارس الأخرى عندها ميكائيل ميشاكا Michael Meshaka في دراسة له بعنوان

فيه الطلاب لدراسة الفقه للنهوض بأعباء الوظائف والمناصب الرسمية.

وفضلاً عن ذلك فإن مدارس الحديث هذه لم ترض الآلاف من الطلبة المتلهفين للحديث، ولم تكن مهياًة لاتباع فهم الطلاب، إذ كان على الواحد منهم أن يسمع المثات من الشيوخ. ودار الحديث هذه مع شهرة شيوخها لم تكن بديلاً عن ذلك. لذلك توقفت تلك المدارس الشهيرة عن الظهور. ولم تعد لروح الإسلام الميت القدرة على إصلاحها أو الانتفاع بها⁽¹⁾.

(5)

يجب علينا في هذا المقام أن نتكلم قليلاً عن نظام الإجازة في الإسلام، وقد كانت الإجازة أسلوبياً (معرفياً) في الحياة الأدبية، وتعدُّ خصيصةً للمجتمع الإسلامي في صورتها العادية وكذلك في صورتها المغالية، ولم يكن لها نظيرٌ في الأوساط الأخرى.

وقد نحيل في العموم على المعلومات التي قام شبرنجر بجمعها، وعلى الدراسة الملحقه بها⁽²⁾.

ويمكن إلقاء نظرة واسعة على نظام الإجازة من خلال المادة الوفيرة التي جمعتها المكتبة الملكية ببرلين من حقل الدراسات الإسلامية هذا، ومن الجزء

Cultural Statistics of Damascus، وقد قام بترجمتها إلى الألمانية فلايشتر، ونشرت بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 8 ص 356 = Kleinere Schriften، 3 / 318 [وكذلك في المصدر السابق ص 271 وما يليها]. وأغلب هذه المدارس لم يكن لها أهمية تذكر، ولم تخلف إلا أثراً ضئيلاً في تاريخ المعرفة الإنسانية. [وعن دور الحديث انظر بحث ج. سوفاجيه:

Les perles choisies d'Ibn ach-Chihna pp. 133-4، وانظر كذلك الجزء المخصص لأصل المدرسة

وانتشارها في مقال ج. بدرسون عن ((المسجد)) المنشور بدائرة المعارف الإسلامية].

(1) تارن: Kremer's Aegypten, II, P. 275.

(2) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد 10 ص وما بعدها.

الذي أفردته لهذا الموضوع تحت عنوان (طائفة من الدراسات والرسائل التعليمية) في الفهرست الذي وضعه (1).

وقد أصبحت الإجازة بديلاً لأولئك المسلمين الذين كانوا يتلّفون لسماع الحديث إما لأنهم رأوا أنّ تلك الرحلات الطويلة غير كافية، أو لأنهم لم يقيموا طويلاً بما فيه الكفاية للسماع من رواية الحديث مباشرة في البلاد التي ارتحلوا إليها.

وقد مكّنهم هذا البديل من الحصول على الأحاديث من الراوي، ونشرها باسمه دون الاتصال به مباشرة. وتحصلوا بذلك على إجازة الشيوخ (2) لرواية الحديث، كما لو أنهم سمعوها منهم مباشرة، إمّا بالحصول على جزء يتضمّن أحاديثهم، أو حتى برويته فقط. ويتم الانتقال من المشافهة (السماع) إلى الإجازة من خلال طريقة تُعرفُ بالناولة. وعوضاً عن تقديم تعريف لهذا الضرب من ضروب التحمّل حسبنا أن نعطي مثلاً يتضمّن صفاتِ الناولة:

اعتاد مالكُ بن أنس أن يُخْرِجَ لتلاميذه وطُلابِ السماع مجموعةً من الصّحف المشدودة في حزمة، ويقول: «هذا ما دوّنته عن شيوخي من أحاديث صحيحة، ورويتها عنهم، فامضوا وحدّثوا بها عني». فقد أدّن لهم أن ينقلوا عنه تلك الأحاديث التي تلقّوها عنه بهذه الطريقة، بصيغة (حدثنا) كما لو أنهم سمعوها منه كلمةً كلمةً (3).

(1) المجلد رقم 1. ص 95، 54، انظر أيضاً فهرست بريل فهرستها، 1889، ص 134 ومايليها. الأرقام: 805-795.

(2) لأبي الحسن بن فارس صاحب كتاب (المجمل في اللغة) تفسير لهذا المصطلح (استشهد به الخطيب البغدادي في الكفاية ص 312. والنووي في التقريب (المطبوع مع شرحه تدريب الراوي). فعبارة: استجزته فأجازني (من جواز الماء) بمعنى: طلبت منه الماء لأرضي وماشيتي. وكذلك طالب العلم يسأل العالم أن يجيزه.

(3) Notes to ibn Hishām. II.p.115

ولم يفرد مالكٌ في عصره هذه الطريقة في تأدية الأحاديث، فقد رُوِيَ عن أبي بكر بن أبي سُبْرَةَ، الذي خَلَفَهُ أبو يوسف على القضاء، أنه كتب لابن جُرَيْج ألفَ حديثٍ من أحاديثه الحَيَاد، فحدّث بها هذا عنه بصيغة (حدثنا) دون أن يقرأ عليه واحداً منها⁽¹⁾. ويبدو أن صحّة المناولة لم يكن معترفاً بها في العهود الأولى، حتى إن البخاري⁽²⁾ احتج لصحتها ودعا إلى ذلك في جامعِهِ على أساس أن لها أصلاً في السنّة المتقدمة⁽³⁾. والإجازة أكثر تسامحاً من المناولة، إذ الحضورُ الشخصي للمتلقّي وتناوله النسخ جملةً ليس أمراً ضرورياً (في حالة الإجازة).

واستفحال التلاعب بالإجازة في السنين المتأخرة لم يكن شائعاً في العهود المتقدمة حيث كان حضور المتلقّي شخصياً أمراً مطلوباً.

والصورة التالية توضح كيف حدث هذا في القرنين الثاني والثالث للهجرة: في ذلك الأوان عاش رجلٌ بقرطبة عُرِفَ بـ (فقيه الأندلس)، وهو عبدُ الملك بن حبيب السلمي الإلبيري (ت 238 هـ) صاحبُ شرحِ الموطأ، ومن أشهر تلاميذه بقي⁽⁴⁾ بن مخلد القرطبي⁽⁵⁾، وقد ذكر ابن وضاح الطريقة التي تَلَقَى بها ابنُ حبيب عِلْمَهُ بالحديث فقال: «أتاني عبد الملك بن حبيب

(1) ابن قتيبة: المعارف ص 489 * قال أبو بكر: قال لي ابن جريج: اكتب لي أحاديث من أحاديثك جياداً

فكنت له ألف حديث ودفعتها إليه فما قرأها علي ولا قرأتها عليه)

(2) البخاري (كتاب العلم، باب ما يذكر في المناولة).

(3) ابن بشكوال: الصلة ص 557 طبعة مجريط.

* (ترجمة مروان بن علي الأسدي انقطان المعروف بالبوني) حدث عنه أبو عمر بن الخذاء وقال: «لقيته بومةً وناولني كتابه في شرح الموطأ، ثم خاطبته من طلبيلة فوجه إلى الديوان وأجازته لي ثانية، وكان قد زاد فيه بعد لقائي له».

لفظة: «ناولني» تعني: قدم لي في حضوري، ولفظة: «أجازني» تعني: في غيابي وهذا المشال الذي سقناه حدث في مطلع القرن الخامس أي سنة 405 هـ.

(4) ورد (هذا الاسم) في بعض الكتب (تقيّ) بالثاء (وهو تصحيف) ويجب أن يلفظ (تقيّ) (بالياء).

(5) انتهز هذه الفرصة لتصويب ما كنت قد ذكرته في كتابي (الظاهرة) ص 115 من أنه ابن مخلد (بتشديد اللام وكسرهما) والصواب بفتحها دون تشديد.

بِفِرَازَةِ مَمْلُوءَةٍ كِتَابًا، وَقَالَ لِي: هَذَا عِلْمُكَ تَجِيْزُهُ لِي؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ. مَا قَرَأَ عَلَيَّ مِنْهُ حَرْفًا وَلَا قَرَأْتَهُ عَلَيْهِ»⁽¹⁾.

وَفِي الْقَرْنِ الرَّابِعِ لَمْ تَكُنْ هُنَالِكَ ضَرُورَةً لِحَضُورِ الْمُتَلَقِّي شَخْصِيًّا لِلْحَصُولِ عَلَى الْإِجَازَةِ كَمَا هُوَ فِي السَّابِقِ، وَإِلَّا مَا كَانَ لِأَبِي ذَرِّ الْهَرَوِيِّ أَنْ يَقُولَ: «لَوْ صَحَّتِ الْإِجَازَةُ لَبَطَلَتِ الرَّحْلَةَ»⁽²⁾.

وَقَدْ كَتَبَ أَحَدُ شُيُوخِ أَبِي ذَرِّ وَهُوَ وَليد بن بكر الغمري (ت 392 هـ) مِنْ عُلَمَاءِ سَرَقِيسْطَه رِسَالَةً فِي إِثْبَاتِ صِحَّةِ الْإِجَازَةِ بِوَصْفِهَا طَرِيقَةً لِنَشْرِ الْأَحَادِيثِ⁽³⁾.

وَفِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ أَخَذَتِ الْإِجَازَةُ تَحْمَلُ مَحَلَّ الطَّلَبِ الْمُتَمَثِّلِ فِي صُورَةِ الرَّحَلَاتِ الطَّوِيلَةِ إِلَى الْأَشْيَاحِ وَبِشَكْلِ كَامِلٍ تَقْرِيْبِيًّا. وَفِي الْقَرْنِ الْخَامِسِ الْهَجْرِيِّ عُدَّ الْعَمَلُ بِالْإِجَازَةِ فِعْلًا مُسَاوِيًّا لِلْسَّمَاعِ⁽⁴⁾.

وَالْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ الَّذِي سَبَقَ ذِكْرَهُ، وَهُوَ رَجُلٌ لَمْ يَكُنْ مَتَهَوِّرًا بِالتَّأَكِيدِ فِي جَمْعِ الْأَحَادِيثِ، جَدِيرٌ بِذِكْرِ التَّسَاهُلِ فِي قَبُولِ الْإِجَازَةِ بِوَصْفِهَا وَأَقْعًا مُسَلِّمًا بِهِ حَيْثُ يَقُولُ: «وَعَلَى هَذَا رَأَيْنَا كَافَةَ شُيُوخِنَا يُجِيزُونَ لِلْأَطْفَالِ الْعَيْبِ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْأَلُوا عَنْ مَبْلَغِ أَسْنَانِهِمْ، وَحَالِ تَمْيِيزِهِمْ، وَلَمْ نَرَهُمْ أَجَازُوا لِمَنْ لَمْ يَكُنْ

(1) ياقوت: معجم البلدان 1/ 244.

(2) ابن بشكوال: الصلة ص 201.

(3) المقرئ: نفع الخطيب 2/ 380 بتحقيق إحسان عباس.

(4) وعن تالوا بذلك (الغازي) محدث أصفهان (ت 523) انظر طبقات الحفاظ ص 462 - 463 وأصحاب الصماتر الحية من المحدثين ورواتهم بصر حون بأنهم قد تلقوا الخبر إجازة بقولهم: أخبرنا فلان إجازة. وهذا أبو الفرج الأصفهاني يتبع ذلك بصرامة حتى في الأخبار التاريخية - انظر الأغاني 7/ 114، 118، 119.

* (جاء في طبقات الحفاظ (الغازي) بالفين لابلقاء. وهو الحفاظ الإمام أبو النصر أحمد بن عمر بن محمد بن عبد الله. ولد بأصفهان سنة 448 هـ. وكان يرى السماع والإجازة سواء ومات سنة 532).

مولوداً في الحال، ولو فعله فاعل يَصِحُّ لمقتضى القياس⁽¹⁾ وقد تغري هذه الكلمات البعض فيراها حجة قوية للحد من تزايد الإجازات. وأغلب مشاهير الرجال في الإسلام منذ ذلك الحين هم إما مجيزون أو مجازون.

وبهذا الأسلوب استجاز القاضي عياض (ت 544 هـ)⁽²⁾ أبا بكر الطرطوشي (ت 520 هـ) صاحب كتاب (سراج الملوك)⁽³⁾، فأجازه. وكتب أبو طاهر السلفي من الإسكندرية بضع رسائل إلى الزمخشري الذي يعيش في مكة يسأله أن يجيزه بكتبه جميعها⁽⁴⁾. كما كتب والد ابن خلكان (القرن السابع) إلى المؤيد الطوسي بخراسان لكي يجيز ابنه⁽⁵⁾.

ومع تقدم نظام الإجازة نجد قوماً ممن أجازوا يروون بصيغة (حدثنا)، دون ذكر محدّد للواقعة⁽⁶⁾ والاهتمام بالحصول على الإجازات أدّى بسهولة إلى التفكير في استغلال هذه الرخصة لكسب المال. والاستغلال المادي للمعرفة الدينية ممنوعٌ من ناحية نظرية، ولكنّ شيوع هذه المسألة دليلٌ على أن المجيزين لم يمتنعوا عن تقديم المعرفة الدينية المطلوبة منهم نظيرَ مقابلٍ ماديّ.

وفي القرن السابع عُرِضَتْ لموهوب الجزري (ت 675 هـ) هذه المسألة فأجاب عنها في فتاويه⁽⁷⁾. ونستطيع من خلال بعض الأمثلة السابقة أن نرى أنّ الإجازة ومنحها لم يكن من أجل الحديث فقط، ولكن أيضاً من أجل رواية

(1) الخطيب العدادي: الكفاية ص 326.

(2) ومن الحديث بالملاحظة أنه من القائلين بجواز الإجازة مع عدم حضور المجيز أو المجاز. انظر، ألفرت: فهرست برلين، المجلد 2 رقم 1036. ص 6.

(3) القرى: نفع الطيب 88/2.

(4) ابن خلكان: وفيات الأعيان 170/5.

(5) المصدر السابق 345/5.

(6) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 498 - ترجمة أبي الخطاب بن دحية.

• (وفي طبقات الحفاظ: ويستعمل حدثنا في الإجازة).

(7) السيوطي: الإتقان 1 / 139.

المصنّفات، بصرف النظر عن كونها دينية أم دنيوية⁽¹⁾.

والشروط التي تتحكّم في نشر الكتب، هي نفسها التي تُشترط لرواية الحديث، وإذا لم يكن الكتابُ ملكاً لصاحبه بإسناد يتصل بمؤلفه فهو (وجادة)⁽²⁾، أي وجد صاحبه دون أن يسمعه أو يتلقاه في صورة موثقة.

لذلك فإنّ للكتبِ أسانيدَ تُشبه أسانيدَ الحديث، ونرى ذلك على المخطوطات العربية القيمة على اختلاف موضوعاتها. وفي أحسن المخطوطات القديمة توجد سماعاتٌ بأسماء الشيوخ والرواة الذين نقلوا الكتاب بإسنادٍ متصلٍ من مؤلّفه إلى آخر مالكٍ له. وكانت هذه أيضاً فرصة سانحة للتمتع بالإجازة. وبعد انقضاء فترة قليلة من الزمن أصبح الحصول على أكبر قدرٍ من الإجازات من مختلف أنواع المؤلفين جزءاً من الوجاهة لكل مسلم مثقف، سواء أكانت تلك إجازات برواية كتبهم أم برواية كتبٍ لغيرهم تحصّلوا عليها بالإجازة المباشرة أو غير المباشرة.

ومنذ البواكير الأولى للإجازة⁽³⁾، ظهرت الإجازة المنظومة. وهي إجازة تُنظّم شعراً وتمنح لشخص ما ليروي كتب المجيز⁽⁴⁾.

(1) هنالك أمثلة على هذه الإجازات في مقدمة توريكه لكتاب درة الغواص ص 14. وفي طبعة دونبورغ لكتاب الاعتيار لأسامة بن منقذ ص 168 (انظر تصريب لاندريج في ILP 56 critica arabica.) أو المخطوطة رقم 1890 (7) بفهرست مخطوطات مكتبة لايدن، الجزء الرابع ص 95. وهي إجازة بصحيح مسلم.

(2) قارن: Sprenger. JASP. 1856.p.53.

(3) وهذه المنظومات شائعة بالفعل في القرن الرابع. فهذا الخطيب البغدادي يستشهد بنظم يعود إلى سنة 325. انظر الكفاية. [يبدو أنّ هذا غير صحيح، فالموجود في النسخة المطبوعة من الكفاية ص 350 هو أنّ التاريخ المذكور يعود لإجازة ثرية وليست لإجازة منظومة].

(4) ثمة أمثلة على ذلك في نصح الطيب 1 / 628، 715، ذكرها المقري، والعينة المثيرة للإجازة العامة غير العيّنة المنظومة نظماً تلك التي وردت في آخر مخطوطة مكتبة جامعة لايبغ رقم 262. قارن بن نيكول

وقد امتدّت الإجازةُ إلى العصور الحديثة، وإنّ المدى الذي بلغه الاهتمام بالإجازة في الدوائر الإسلامية العريضة يتضح، على سبيل المثال، من الخبر الذي يقول إنّ أمير ورجلة طلب من الرحالة العياشي الذي مر بإمارته في عام 1073 هـ أن يبيّنه (1).

ولم يُجزِّ الرحالةُ عبدُ الغنى النابلسي مفتي صيدا بجميع الكتب الموجودة بالفعل وحسب، ولكن أجازته أيضاً بالكتب التي لم تؤلّف بعدُ. وفي الوقت نفسه كان الجدُل قائماً حول موقف المرء لا من الإجازة التي تمنح في اليقظة ولكن من الإجازة التي تمنح في المنام (2).

ولو شاء القارئ أن يتبّع نظامَ الإجازة إلى العصر الحديث، فعليه أن يرجع إلى ثبّت بالمصنّفات التي بحث عنها معاصرنا الباجمعي، وأجيز بها. وقد أفرد لها كتاباً (3).

بوسي Nicoll-Pusey, Bodl. Cat., p. 393 to no. 398 وهناك أمثلة منظومة للإجازات العادية في خزنة

الأدب / 1 / 13 وفي طبقات القسرين للسيوطي ص 79 بتحقيق مرسنج.

(1) انظر رحلة العياشي ص 54. ترجمة Bergbrugger الفرنسية.

(2) انظر مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد رقم 16 ص 664 - 666 رقم 66.

(3) القاهرة 1298، (E. J. Brill.) Catalogue Periodique de Livres Orientaux ,

Leiden , 1883 , no 404.

تدوين الحديث

(1)

تَعَامَلْنَا حَتَّى الْآنَ وَبشكْلِ جوهرِيٍّ مع الحديث بوصفه رواية. وقبل أن نقوم بدراسته بوصفه موضوعاً من موضوعات التأليف سنضع بعض الملاحظات عن كتابة الحديث عموماً⁽¹⁾.

وقياساً بالتراث الديني اليهودي - أي الشريعة الشفهية⁽²⁾ والشريعة المكتوبة - والفكرة التي تسود فيه عن تحريم كتابة الشريعة الشفهية، ظل الاعتقاد سائداً ولأمد طويل أن القرآن خُصَّ وحده بالتدوين في الأجيال المبكرة، وأن الحديث وُجِدَ إلى جانبه في صورة شفهيّة دون أن يفكر أصحابه في تدوينه.

وهذا القياس الفاسد الذي تسبب في عدد من المفاهيم المخطئة قد اتضح أنه من خلال دراسة تمحيضية للحديث لا يمكن الدفاع عنه كلياً.

وفي سنة 1856 جمع شبرنجر في مقاله عن (رواية الحديث عند العرب) مجموعة من النصوص ساهمت في هدم خرافة أن الأصل في الحديث المشافهة.

(1) [قارن أيضاً: Goldziher. Kämpfe von die stellung des hadith in Islam. ZDMG, LXI (1907) pp.860 ff]

(2) Leop. Löw. Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den juden II, p.132, حول هذا انظر: Nehem, brüll. Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes, Jahrb. Für jüd Gesch. u. Lit., II (1876)

ومع ذلك فإن لهذا المفهوم المخطئ أنصاراً ومدافعين عنه نظرياً من بين المسلمين أنفسهم، ولهم في ذلك مصلحة دينيةٌ خلافاً للحقائق المعروفة لديهم. ولترسيخ هذا المفهوم ساهمت مدارس الرأى القديمة بشكل كبير في محاولتها أن تعوق تطوّر الفقه، بالتقليل من شأن الشريعة المكتوبة بقدر ما يمكن. وفي هذه الدائرة اخترعت أيضاً قصص عديدة لدعم وجهة نظرهم⁽¹⁾ ومن أشهرها ذلك المشهد الذي وقع عند النبي وهو على فراش الموت، حيث كان تصوّرهم واضحاً بما فيه الكفاية⁽²⁾.

وهذا الرأى لم يجد له رواجاً على وجه العموم، ولم يُقبل في كل الأوقات. ومن جهةٍ أخرى لم يرو المسلمون منذ فترة مبكرة أخباراً توضح أنّ النبيّ نفسه قد دوّن بعض الأقوال غير القرآن.

وُروى أنّ أصحاب محمد حاولوا أن يكونوا هم أصحاب السابقة في ذلك، فقال أبو هريرة: «ما كان أحدٌ أكثر حديثاً عن رسول الله مني إلّا عبد الله بن عمر فإنه كان يكتب⁽³⁾ ولا أكتب⁽⁴⁾».

وهذه الروايات تبرهن على أنّ أصحاب الحديث لم يرفضوا حتى في العهود المتقدمة الافتراض القائل بأن أقوال النبي قد دوّنت. وفي الواقع استطعنا في الفصل الأوّل دراسة عدد من الأمثلة الدالة على وجود صحف حديثة ترجع إلى

(1) في الموطأ (كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمة) خبر يستكر تدوين أحكام شرعية جاء فيه أن عمر بن الخطاب كان له كتاب فيه شيء من الأحكام مما هو يقول: لو رضيك الله أفرك. * (وفي نقله هنا تحريف. فراجع تعليقنا عليه).

(2) Zahiriten, p. 95

(3) يروى عنه سبعة حديث: سبعة عشر منها في الصحيحين. وانفرد البخاري بثمانية، ومسلم بعشرين. فيكون مجموع ما صح من حديثه إلى حد ما خمسة وأربعين حديثاً فقط من الناحية الشكلية. * (انظر تعليقاتنا على هذا الكلام).

(4) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/ 282 الطبعة المنيرية. دار الكتب العلمية.

بعض الصحابة. وأياً كانت القيمة التاريخية لهذه الروايات - حيث لا يمكن التأكد منها - يجب افتراض أن كتابة الأحاديث عدت غير قابلة للرد حتى في القرن الأول، حيث وجدنا هذا أمراً مسلماً به قبيل نهاية ذلك القرن.

وقد رأينا آنفاً أن الحصول على الحديث في صورة صحيف منسوخة يعدّ أمراً طبيعياً في زمن الزهري.

وفي هذا المقام يمكن أن نسوق خبراً دون أن ندعي صحته التاريخية، وهو أن الزهري الذي اشتهر بتعدد اهتماماته بفروع المعرفة المختلفة⁽¹⁾ في ذلك العصر، أحاط نفسه بأكدا من الكتب، وأنه (لفرط اهتمامه بها) أعرض عن أصدقائه وعائلته، حتى روي أن زوجه قالت له: «والله لهذه الكتب أشد عليّ من ثلاث ضرائر»⁽²⁾.

وما نسمعه عن الكتب في الأزمنة المبكرة لا يعني بالتأكيد الكتب بمعناها الأدبي، ولكنها تعني النسخ، وربما أجزاء من الأحاديث، كان قد سمعها مسلم ورع في أوقات مختلفة، وقام بتدوينها من أجل الحصول على ضبط أكثر، ومن أجل استعماله الخاص⁽³⁾.

وتُنقل أحاديث أبي صحيفة كتابة دون سماعها أو عرضها، وينظر إليها على أنها مادة مروية بشكل صحيح⁽⁴⁾.

ومن هذا النحو تلك الكتب التي جمعها عبد الله بن لميعة (ت 174 هـ)

(1) ويشير إلى ذلك قول ابن أبي الزناد: «كنا لا نكتب إلا سنة، وكان الزهري يكتب كل شيء». فلما احتج إليه عرفت أنه أوعى الناس، الجاحظ: البيان والتبيين 2/ 290 طبعة عبد السلام هارون.

(2) أبو الغداء: المختصر في أخبار البشر 2/ 125.

(3) قارن ذلك بما أورده شبرنجر في كتابه (محمد) III, PP. xxiv FF.

(4) ابن قتيبة: المعارف ص 489 تحقيق ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

* (جاء في ترجمة ابن جرير في الموضع المذكور: إنها اختلفت الناس في الصحيفة يأخذها ويقول: أحدث بها فيها ولم يقرأها، فأما إذا قرأها فهو والساع واحد).

بمصر، والتي بأسف الرواة المسلمون كثيراً لاحتراقها، لأن روايات عبد الله بعد وقوع هذه الفاجعة به لم تُعدَّ حجةً لفقدان أصولها المكتوبة⁽¹⁾.

وعَلَمَ مالك بن أنس تلاميذه من صحفٍ مكتوبةٍ، فكان المتلقّي يقرأ النَّصَّ، ومالكٌ يَصَحِّحُ له ما قرأ ويشرحه له⁽²⁾.

وبالتدريج أصبحت عبارة: «اكتب بعده» مرادفةً لقولهم: «هو صحيحُ الرواية»⁽³⁾.

(2)

إنَّ الجميعَ متفقون على أنه لا يمكن إنكار أن تدوينَ الأحاديث كان له خصوم. وهذه الكراهية للكتابة لم تكن موجودةً منذ البداية، ولكنها نشأت بسبب التحامل الذي ظهر فيها بعد. فهذا عبد الرحمن بن حرملة الأسلمي (ت 245 هـ) كان عليه أن يحصلَ على إذن شيخه سعيد بن المسيب لتدوين الأحاديث التي سمعها منه، بسبب ضعف ذاكرته التي لا تقوى على حفظها كلمة كلمة⁽⁴⁾ غير أنَّ المحدثين⁽⁵⁾ الذين اجتنبوا الورقَ والكتابَ⁽⁶⁾ في ذلك

(1) النووي: تهذيب الأسماء 284/1.

(2) يوجد مثال في صحيح مسلم (3/297) (باب المدينة تنفي خيبتها) وفيه أن مسلماً نقل عن يحيى خيراً تلقاه عن مالك بالقراءة الجهرية (العرض) والشيء نفسه كتبه مالك في الموطأ 4/60 (باب ما جاء في مكى المدينة والخروج منها). * (في مسلم: «حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصاب أعرابياً رَعَكَ بالمدينة فأثنى النبي ﷺ فقال: يا محمد أقلني بيعتي... فقال رسول الله ﷺ: إنها المدينة كالكبير تنفي خيبتها...».

(3) وهو قول مالك بن أنس ذكره الترمذي في جامعه.

(4) الزرقاني: شرح الموطأ ص 242/1.

(5) وفي هذا المجال اللغوي يمتدح أبو نواس خلف الأحمر في رثائه بقوله: «ولا يكون إسناده عن الصحف» أقرت، خلف الأحمر، ص 416 (16:3).

(6) مثل: وكيع بن الجراح (ت 129 هـ) انظر النووي: تهذيب الأسماء 2/145 ومثل: إسحاق بن راهويه (ت 238 هـ). انظر طبقات الحفاظ ص 188 تحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة.

الزمان وبعده هم استثناءٌ من القاعدة والنزاعُ النظريُّ، فيما إذا كان الحديثُ يمكن نقله بالحفظ فقط أم بالكتابة، الذي لم يكن له تأثير في الجانب العملي، استمرَّ بالفعل حتى بعد توافر كتب الحديث المَحَصَّة نقدياً التي بلغت دون مسقَّة مرتبة النُّصوصِ الشَّرعيَّة. وعلى الرَّغمِ من ذلك هنالك أنصارٌ للتعليمِ الشَّفهيِّ وحفظِ الحديث.

وبالأسلوب نفسه ظل الشيوخ والمجاورون لجامع الأزهر يستعملون مخطوطاتهم الصغرى في الدرس والمحاضرات، حتى بعد قيام مطبعة بولاق الحكومية ومطابع أخرى في البلاد الإسلامية بطباعة كتب مهمة في الدراسات الإسلامية.

ولذلك كان هنالك أناسٌ لم يتوقفوا عن تعليم الأحاديث بالطريقة القديمة حتى بعد شيوع كتب الحديث المطبوعة. وربما كان ذلك لإحساسهم بالحاجة إلى تلقي الأحاديث مشافهةً من الرواة بالسند المتصل، أو لأنهم نظروا إلى هذا على أنه نوعٌ من الرياضة الدينية.

والاهتمام بالاتصال المباشر من خلال طلب الحديث الذي تكلمنا عنه في فصل سابق كان جانباً واحداً من الحقيقة. والجانب الآخر توضحه عباراتٌ وقصائدٌ ورواياتٌ من جميع القرون حيث نجد فيها مستودعاً ضخماً ما زال قائماً على تلقي المعرفة بالحفظ خلافاً لتدوينها على الورق.

وفي هذا الموضوع هناك مجموعتان من الآراء متناقضة، ولكي نبين ذلك لابد لنا من الرجوع إلى حقبة زمنية مبكرة من هذا النزاع.

وللفريقين آراؤهما الخاصة، وقد سبقت في صورة أحاديث نبوية، فيروي أحد الفريقين قول النبي: «لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، ومن كتب شيئاً فليمحه»، بينما يروي ابن جريج من الفريق الثاني حديثاً عن ابن عمر أنه سأل

النبي: «هل أُقيد العلم؟»⁽¹⁾ فوافقته النبي على ذلك، وعندما سئل عن معنى تقييده، أجاب بأنها الكتابة.

وقد حدث حماد بن سلمة أن جد عمرو بن شعيب سأل النبي: هل يكتب كل ما سمعه منه. فأجابه النبي: نعم. فقال له: في الغضب والرضا؟ قال: نعم، فإني لا أقول في الغضب والرضا إلا الحق⁽²⁾.

ويقول أبو هريرة إن رجلاً من الأنصار جلس يسمع من النبي الأحاديث، فلم يقدر على حفظها، فشكى ذلك إليه، فقال له النبي: «استعن على ذلك بيمينك»⁽³⁾. وباختراع هذه الأحاديث⁽⁴⁾ حاول كلا الفريقين من المتنافسين أن يقدم الحجج على صحة⁽⁵⁾ مذهبه دون أن يكشف أي منهم عن دوافعه.

وقد عبر المعارضون للكتابة عن مخاوفهم من أقوال النبي المبثوثة في صحف قد لا تستحق الاحترام. ولذلك اعتقدوا أنه قد يكون من الأفضل الكف عن جمع هذه الصحف. ومن الملاحظ أن الإسلام قد بلغ الخطر نفسه الذي وقعت فيه الديانات السابقة التي أعرض أتباعها عن كلام ربهم

(1) حول تعبير (قيدوا العلم) راجع: العيون والحدائق ص 297. وقول النبي ﷺ هذا مذكور أيضاً عند المسعودي 4/ 169. وقارن بالمثل: «قيدوا العلم بالكتابة» وهو من أمثال المولدين عند الميداني 2/ 99 والعبارة نفسها يذكرها السيوطي على أنها حديث، الزهر 2/ 303 تحقيق الجاوي وآخرين طبعة البابي الحلبي. * (السائل هو ابن عمرو وليس ابن عمر).

(2) ابن تيمية: مختلف الحديث ص 286 تحقيق محمد زهري النجار، 1966 مكتبة الكليات الأزهرية.

(3) ويستشهد الشيعة على التدوين بقول للحسن بن علي. انظر يعقوبي 2/ 227 وهذا يربط بالظاهرة التي ناقشناها في الفصل الأول.

(4) الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه).

(5) أبو داود (كتاب العلم، باب كتابة العلم).

* (وأبو داود نفسه ينقل في سننه عن صحف مكتوبة، ولم يذكر في سننه أحاديث منع الكتابة راجع تعليقتنا على هذا الموضوع).

وانشغلوا بكتب أحبارهم.

ولعل الحديث قد فُضِّل بالطريقة نفسها على القرآن في زمن متأخر⁽¹⁾.

ولكن أتباع هذين الرأيين قاتل بعضهم بعضاً بطرقٍ أخرى أيضاً، في عبارات مستقلة، وقصائد ساخرة، وهلم جراً.

وفي أحد الجوانب هنالك عباراتٌ مميزة ومعروفةٌ عموماً من قبيل: «كُلِّ علمٍ ليس في القرطاس ضاع»⁽²⁾ أو: «ما حُفِظَ مرَّ، وما كُتِبَ قرَّ».

ومن ذلك القبيل قصائد الوعظ التي تروِّج للفكرة نفسها⁽³⁾.

وتعود العبارات المؤيدة للكتابة إلى أحسن أصحاب الحديث سمعة، فينسب للشعبي قوله: «نِعَمَ المَحْدُثُ الدَفْتَرُ»⁽⁴⁾. ويروى أن الإمام أحمد بن

(1) وهذه الحجج المذكورة في مقدمة سنن الدارمي. وقد أفرد لها فصلاً بعنوان: (من لم ير كتابة الحديث) ثم ألحقه بفصل للرأي المضاد بعنوان: (من رخص في كتابة العلم) ومن بين الحجج القرآنية ما جاء في سورة طه/ الآية 52: ﴿عَلَّمَهَا عِنْدَ نَبِّ فِي كِتَابٍ﴾، وقد سبقت أدلة كثيرة من الحديث في دراسة (شبرنجر). (On the origin and progress etc., (JASB, xxv, pp.303 – 329). والنصوص المذكورة أعلاه التي استشهد بها في مجاميعه بعد الخطيب البغدادي مأخوذة من مصادر أقدم كما هو واضح من المراجع. وفضلاً عن الفصول التي كتبها الخطيب البغدادي في كتابه (الكفاية) الذي اعتمدنا عليه هنا فقد ألف رسالة في الموضوع نفسه بعنوان (تقييد العلم). انظر فهرست برلين لالفرت 4/2 رقم 1035 [قام بنشرها يوسف العث بدمشق سنة 1949، وهي تحتوي مجموعة غنية من المعلومات المتعلقة بالموضوع. وقارن ذلك أيضاً بالنصوص الإضافية التي ساقها المحقق في هوامش الرسالة].

(2) فلا يشر: فهرست لايزج ص 364 أ.

(3) ومن هذا القبيل ما أورده شبرنجر في مقال له بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد رقم 10 ص 6 سطر 4.

* عنوان مقال شبرنجر: الرواية والرواية عند العرب، ترجمها بدوي في كتابه دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي).

* (يريد قول الشاعر:

العلم صيد والكتابة قيد قيد صيودك بالقيود الواقعة

فمن الحماقة أن تصيد غزالة وترتكها مثل الحليلة طالقة)

AL Tha-alibi, Syntagma, ed. Valetton, p. 10 ULe (4)

حنبل قال: «لا تحدث إلا من كتاب» وقال: «الكتاب أحفظ شيء»⁽¹⁾.

ويوجد في هذه الدوائر تفضيل للقصص المعبرة التي قصد بها معرفة مقدار تعرّض سلامة النص للخطأ، وكم هي عرضة للزيادة والتبديل عندما تُودَع في الذاكرة أو تنقل بالرواية الشفهية. وفي مقارنة غير متقنة إلى حدّ ما تكلموا عن لؤلؤة التقمّتها حمّامة ثم خرجت منها أعظم مما دخلت، ومرة أخرى التقمّتها ثم خرجت منها كما دخلت.

(فالحالة الأولى) هي الراوي يسمع الحديث فيجوده منطّقه ثم يزيد فيه من مواعظه، (والثانية) هي الراوي يحفظ الحديث فلا يزيد فيه، مثل قتادة⁽²⁾.

والعبارات التي تدافع عن تدوين الأحاديث لها ما ينظرها عند الفريق الآخر الذي ينصح بالرواية الشفهية ويستهجّن الكتابة.

ويبدو أنّ الشعبيّ - الذي تحدثنا عنه قبل حين - هو النصير الأول لأولئك الذين يقفون إلى جانب التدوين بسبب عبارة وردت في كلام الفريق المضاد ألصقت به. فقد سمع الشعبي حديثاً من الخليفة عبد الملك وسأله الإذن بكتابته، فقال الخليفة: «نحن معشر لا نُكْتَبُ أحداً شيئاً»⁽³⁾.

وفي نحو منتصف القرن الثالث الهجري امتدح أبو علي البصري⁽⁴⁾ وهو معاصر للبخاري ومسلم الحفظ بقوله:

* (يعني كتاب الثعالبي (أحسن كلم النبي ﷺ والصحابة والتابعين وغيرهم) انظر بروكلمان 5/ 195 الترجمة العربية.

(1) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 1/ 111 (ترجمة الإمام أحمد).

(2) المصدر السابق 2/ 57 (ترجمة قتادة بن دعامة السدوسي).

(3) ياقوت المستعصي: أسرار الحكماء ص 91 استانبول 1300 هـ.

(4) السمودي: مروج الذهب 2/ 434 طعة محيي الدين عبد الحميد في جزئين.

* (الصواب: أبو علي البصري).

إذا ما اغتدت طلابة العلم مالها من العلم إلا ما يخلد في الكتب
غدوتُ بتشمير وجدِّ عليهم فمحررتي سمعي ودفترها قلبي
وفي القرن الرابع الهجري يقول أبو سعد عبد الرحمن بن دوست⁽¹⁾:

عليك بالحفظ دون الجمع في كتب فإن للكتب آفات تُفَرِّقها
الماء يغرِقُها والنار تحرقُها والفسار يجرِقُها واللص يسرقُها

وبالمثل ينصح أبو القاسم بن عساكر (ت 571 هـ) مؤرخ دمشق الشهير
في القرن السادس⁽²⁾ بحفظ الحديث، فيقول:

فكن يا صاحٍ ذا حرصٍ عليه وخذه عن الرجال بلا ملالٍ
ولا تأخذه من صحفٍ فترمى من التصحيف بالداء العُضالِ⁽³⁾

وبالطريقة نفسها يسوق لنا علماء الإسلام في جميع العصور أمثلة على
الحفظ تبدو لنا كأنها خرافة.

فهذا قاضي الموصل أبو بكر بن محمد بن عمر التميمي (ت 355 هـ)
معروف بحفظه نحو مائتي ألف حديث⁽⁴⁾ وقد ارتبطت القيمة العظيمة
(للحفظ) بالأمانة الدقيقة في حفظ النصوص، وبالملاحظة اليقظة حتى في
الأمر المتناهية الدقة، ومن هذا القبيل التمييز بين حرفي العطف: الواو والفاء،
فلا يوضع أحدهما حيث يسمع الآخر⁽⁵⁾.

(1) الثعالبي: يتيمة الدهر 4/493، المكتبي: فوات الوفيات 2/298 بتحقيق إحسان عباس.

(2) ابن خلكان: وفيات الأعيان 3/310 بتحقيق إحسان عباس.

(3) لن أنعرض هنا لروايات مثل تلك التي ساقها السيوطي في طبقات الحفاظ ص 445 في ترجمة ابن
خيرون الذي كُتِبَ أمام اسمه لقب الحفاظ فغضب وضرب عليه وقال: ومن أنا حتى يكتب لي: الحافظ.

(4) المصدر السابق ص 376.

(5) المصدر السابق ص 267.

* ترجمة أحمد بن ملاعب.

ولكن هذه الأمور الدقيقة في الرواية لم تكن محل اهتمام في الزمان الأول، وقد نشأت على أنها نوع من المهارة إبان تطور علم الحديث، وكانت غريبة على العلماء في القرون الأولى حيث كان اهتمامهم بالمعنى يستشهدون بالثوري، الذي يعتقد أنه قال: «عندما أقول إني أروي كما سمعت، فلا تأخذه كذلك، وإنما هي الرواية بالمعنى».

ونمو الحديث وتراكمه جعل من المستحيل أن تكون الرواية باللفظ أمراً ملزماً.

وقد أظهر معظم الحفاظ في القرن الرابع قدراً معلوماً من التسامح فيما يتعلّق بدقّة النص وحرفيته وكانوا مقتنعين بإعادة صياغة المعنى.

ومسألة صحة الحديث إذا روي بالمعنى بشروطه دون اللفظ - وهي مسألة ظهرت في القرن الثالث الهجري - أصبحت بشكل متزايد مشكلة حقيقية في علم الحديث.

وفي القرن الثالث⁽¹⁾ (وهو القرن الذي عاش فيه الإمام مسلم) ظلت الرواية بالمعنى محدودة ولم تنتشر إلا في حالات بعينها⁽²⁾، ولم يعترض بعد ذلك عليها.

وفي القرن الرابع الهجري رأى أبو الليث السمرقندي (ت 383 هـ) أن هذه المسألة خلافية، ولكنه في نهاية المطاف ينتصر للرأي الحرّ محتكماً في ذلك إلى ما كان موجوداً في القرون الأولى⁽³⁾ حيث تبدو وجهة النظر المتساهلة (في قبول الرواية بالمعنى) هي السائدة في الحقيقة⁽⁴⁾. ولذلك لم يحتج النحاة بالأحاديث

(1) قارن: علل الترمذي 5 / 774 بآخر الجامع.

(2) مقدمة صحيح مسلم ص 23 مقدمة شرح النووي لصحيح مسلم (فضل: رواية الحديث بالمعنى).

(3) أبو الليث السمرقندي: بستان العارفين ص 12 (طبعة هاشمية، القاهرة 1303 هـ).

(4) والآراء المختلفة موجودة في كتاب الكفاية للخطيب ص 167 طبعة حيدر آباد.

المروية، ووقفوا منها موقفاً معارضاً، لأن ألفاظها مرهونة بالتأثر الشخصي للرواة، باستثناء ابن مالك الذي لم يتقبل هذه الشكوك⁽¹⁾. وأصبح من النادر وجود الحفاظ من أمثال ابن بكير البغدادي (ت 388هـ) أو أبي الخير الأصفهاني (ت 568هـ) اللذين عُرِفَا لا بحفظهما للمتون فحسب، ولكن أيضاً بحفظهما للأسانيد⁽²⁾ وفي القرن العاشر عَدَّ المَقْرِي (ت 1041هـ) أبا عمر بن عات الشاطبي من أواخر الحفاظ⁽³⁾ وكانت الحاجة مُلِحَّةً لبيان طريقة تدوين الأحاديث بوصفها عملاً دينياً، ولترسيخ قواعد كتابية لها تسهم بروح دينية.

ومن هذه القواعد - التي تحتوي على إرشادات مفصلة حول وضع علامات مميزة، وأدوات أخرى مساعدات للكتابة لها مكانة مهمة - نكتفي بذكر ما يوضِّح النزعة الدِّينية في التفكير عند المسلمين.

فعند كتابة اسم عبد الله بن فلان يجب أن تكون لفظة (عبد) ولفظة (الله) على سطر واحد، فلا تكتب (عبد) في نهاية السطر و (الله) (بن فلان) في أول السطر الجديد، وهذا كفرٌ. ومن هذا القبيل يجب أن تُكْتَبَ عبارة (رسول الله صلى الله عليه وسلم) على سطر واحد لكي لا يبدأ السطر الجديد بعبارة (الله) صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁾.

ولكن قد يقع المرء أحياناً على كتابة تخالف هذه القواعد التي تدل على الورع في بعض المخطوطات والمطبوعات.

(1) البغدادي: خزائن الأدب 9 / 1 طبعة عبد السلام هارون.

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 403، ص 472.

(3) المقرئ: نفع الطيب 601 / 2 قارن بمعاصره عز الدين المقدسي (ت 573 هـ) عند السيوطي: طبقات.

(4) النووي: التقريب 74 / 2 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية 1966، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

مصنفات الحديث

(1)

على الرغم من المكانة الظاهرة التي تشغلها بواعث الحياة الدينية في الأمة الإسلامية، فإن العناصر الدينية ليست هي التي تحدد مجال الأدب في الطور الأول لنشأة الدولة الإسلامية.

وبصرف النظر عن القرآن، لا نجد في مطلع التاريخ الأدبي للإسلام أثراً لتراث ديني، بل هناك تراثٌ دنيوي. ولم تظهر بواكير التراث الديني «أي المصنفات الدينية» إلا في القرن الثاني الهجري فقط.

وفي تلك الغضون حققت البذور الأولى لنشأتها اللاحقة والكامنة في المجتمع الديني المكبوت غلبة لا ريب فيها. ولقد وُجِدَت أسباب هذه الظاهرة في اتجاهاتٍ مختلفةٍ للنزعات العقلية في العصر الأموي من جهة، وفي العصر العباسي من جهة أخرى.

والظواهر نفسها التي تحدّد مغزى الحياة الاجتماعية والسياسية العليا، توضّح كذلك التغيّر في الأعمال الأدبية. والحكم الأموي بسبب روحه الدينية كان أكثر قدرة على التأثير في تقدّم الأدب الدنيوي (أي التأليف غير الدينية). وليس

الاحتمال بعيداً أن يكون جمع الشعر الجاهلي قد بدأ تحت تأثير الخلفاء الأمويين⁽¹⁾.
وقد حظيت المعرفة التاريخية في المقام الأول بالتشجيع والتأييد أثناء
المرحلة الأولى للأدب في الإسلام.

ومن الضروري أن نتذكر ما أورده مؤرخو الأدب المسلمون عن آثار
عبيد بن شربة. لقد اهتم هذا الرجل في كتاباته - وهو من جنوب الجزيرة
العربية - كثيراً بأساطير الإنجيل وقصصه⁽²⁾، غير أن هذا يقع عند المسلمين في
صنف التاريخ أو الأوائل، وليس في دائرة الأدب الديني الإسلامي على وجه
الخصوص.

وجمع المعلومات المتصلة بحياة النبي هي وحدها التي تمثل حلقة الوصل
بين هذا الضرب من التأليف والاهتمامات الدينية الصادقة.

إن طبيعة هذا الأدب (أي التصنيف) المتساعد في القرن الأول يمكن
استنباطها من اختلافها الملحوظ مع الميول الأدبية للحقبة التي أعقبتها.

وثمة رواية توضح هذا الاختلاف جاء فيها أن لمحمد بن اسحاق
(ت 150 هـ) فضيلة صرف الخلفاء عن الاشتغال بكتب ليست بذات قيمة،
محولاً أنظارهم إلى مغازي النبي ودعوته وبدء الخلق⁽³⁾. وبقدر ما تبني هذه

(1) أحمد بن أبي الطاهر (ت 280 هـ) عند Rosen, Zapiski من جمعية سانت بطرسبورغ للأثار، 3، ص
268. قارن: الفهرست للنديم ص 91، وكذلك المراد التي قام بجمعها فلهاوزن بخصوص تدوين
الشعر الجاهلي، Reste arab. Heidenthums، ص 201، والملاحظة 2 تتضمن بعض المعلومات.

(2) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 94، 169، والمقاطع التي تُعزى إلى ابن قتيبة: تختلف الحديث ص
283 حيث يذكر آثاراً لعالم بالأنساب من جنوب الجزيرة العربية (ينطق في المخطوط عبيد بضم العين)
جراً عن عمر لقمان مشيراً بوضوح إلى أن هذه القصص لا إستان لها.

ويشهد أبو حنيفة الدينوري ص 15 بخبر عن صلة النمرود يعرب بن قحطان وكذا يفسر أبو الفرج في
كتابه الأغاني ج 21 ص 191 حادثة تاريخية بمثل عربي قديم.

(3) أبو أحمد بن عدي في مقدمة وستفيلد لابن هشام ص 8.

الملاحظة على معرفة الملايسات (الظروف) الأدبية الواقعية (الفعلية)، فقد تُفترض غلبة الأدب الدينيّ قبل أن يتخلل الأدب وجهات النظر الدينية⁽¹⁾.

ويبدو أن المأثورات (الأمثال)، التي كانت وفقاً للوجدان العربي القديم، قد نالت حظها من العناية أيضاً. والحكم المذكورة في الصُحفِ - التي يذكر فقهاء اللغة أنّ لها اسماً خاصاً وهو «المجلة»⁽²⁾ - يبدو أنها كانت مجاميع فردية فقط، ولم يقصد بها عامة الناس.

وثمة نماذج عديدة من المعلومات تمدّنا ببعض الأفكار عن هذه الملاحظات المكتوبة عن الحكمة.

ويستشهد معقل بن حويلد، وهو شاعرٌ هذليّ من العصر الجاهليّ بثلاث حكم في خاتمة قصيدة له مطلعها:

كما قال مُملي الكتاب في الرقي إذ خطّه الكاتب⁽³⁾
وهذا دليلٌ مهمٌّ على أنّ الحكمة ذُكرت منذ زمنٍ مُوغلٍ في القِدَم. وروى

(1) قارن بـ: مقالة شبرنجر عن طبعة فون كريمير للواقدي المنشورة بمجلة الجمعية الآسيوية البنغالية (JASB) ص 213 لسنة 1965.

* رجعت إلى مقالة شبرنجر المذكورة في الصفحة المشار إليها فوجدتها تتحدث عن بواكير التدوين مشيرة إلى كتاب في السيرة للزهري استشهد به السهلي، كما يقول إنه أطلع على كتاب لابن المنجم يروي فيه عن رجل يدعى عبد الله الإنجلي وهو ابن أخ عبد الله بن سلام، يهودي أسلم.

(2) البغدادي: خزنة الأدب 3 / 3 تحقيق عبد السلام هارون.

* (جاء في خزنة الأدب من قصيدة للتابعة:

مجلتهم ذات الإله ودينهم * فويم فما يرجون غير العواقب

قال صاحب الخزنة: المجلة: الكتاب، وأراد به الإنجيل، لأنهم كانوا نصارى. والمجلة عنوان لمجموع من الأمثال، وضعها أبو عبيد (وهو نفسه يروي عن كتب الحكمة. الميداني: مجمع الأمثال 1 / 329 المنقطع قبل الأخير). قارن بـ: Frankel, Aram. Fremd, p.247, note [تقرأ أبو عبيدة بضم العين، قارن بـ: R. Sellhim.

(3) أشعار الهذليين 56.

عمران بن حصين مرة عن النبي قوله: «الحياء لا يأتي إلا بخير». وعن ذلك يقول بشر بن كعب: «مكتوب في الحكمة إن من الحياء وقاراً، وإن من الحياء سكيناً»، فقال له عمران: «أحدثك عن رسول الله وتحدثني عن صحيفتك»⁽¹⁾.

وقد سمع معاوية بن أبي سفيان جواباً ذكياً من عدي بن حاتم، فقال لحاجبه حبيب بن مسلمة الفهري (ت 42 هـ): «دَوَّن هذا في كتابك فإنه حكمة»⁽²⁾. والأقوال الحكيمة في الشعر القديم تُعدُّ حكمةً⁽³⁾.

ومن ذلك القول المنسوب إلى النبي: «إنَّ من الشُّعْرِ لحكمة» والحكمة موجودةٌ في الشعر⁽⁴⁾، ولعلنا نستطيع أن نضمَّ إلى هذه الروايات كتابَ بني تميم «وقد أتينا على ذِكْرِهِ في مناسبة أُخرى»⁽⁵⁾ الذي تستقي منه أقوال الحكماء، ما لم

(1) البخاري كتاب الأدب، باب الحياء. * (ورواية بشر بضم الباء لا يفتحها).

(2) ابن عبد ربه: العقد الفريد 3 / 114، السعدي: مروج الذهب 5 / 18 الطبعة الأوروبية.

(3) الأصفهاني: الأغاني 11 / 135. يروي الأصمعي بيتاً من الشعر عن سويد بن كاهل جاء فيه أن العرب: تعدها من حكمها. المصدر السابق 171 وأيضاً ورد في المصدر السابق ص 44 بيت للأفواه جاء فيه: من حكمة العرب وآدابها.

* (جاء في الأغاني في ترجمة سويد بن كاهل: «حدثنا أبو نصر صاحب الأصمعي أنه قرأ شعر سويد بن أبي كاهل على الأصمعي، فلما قرأ قصيدته:

بسطت رابعة الحبل لنا فوصلنا الحبل منها ما اتبع

فضلها الأصمعي وقال: كانت العرب تفضلها وتقدمها وتعدّها من حكمها. كما جاء في ترجمة الأفوه الأودي في المصدر نفسه: «... وكانوا يصدرون عن رأيه، والعرب تعدّه من حُكْمِهَا وتعدُّ قصيدته الذّالية من حكمة العرب وآدابها:

معاشر ما بنوا مجدداً لقومهم وإن بني غيرهم ما أفسدوا عادوا

(4) السعدي: مروج الذهب 4 / 169 الطبعة الأوروبية.

الأصفهاني: الأغاني 21 / 49 وفيه: لحكماً، بضم الحاء، ولعلها لحكماً، بكسر الحاء. قارن كذلك بالأغاني 80 / 11.

(5) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، 32 / 355 قارن بالحكم الواردة هنالك التي اختارها سيف الدولة. انظر الثعالبي: تنمية الدرر 1 / 30 ومن العصر الجاهلي:

يقول زهير: نقلنا عن الديميري في حياة الحيوان 1 / 208 (مادة التيس) عن شاعر مجهول: تيس شعار. ويفتخر شداد العبي بجواده فيقول: لا ترد ولا تعار. الأغاني 16 / 32.

ننظر إلى هذا الكتاب على أنه ديوان شعر تميم. فالتميميون معروفون بحكمتهم، ومنهم الأحنف بن قيس المعروف بالحكمة والحلم، وقد رويت عنه حِكْمٌ كثيرة⁽¹⁾، وإلى هذه القبيلة (تميم) يتنسب أكنثم بن صيفي الذي كان أحدًا مُقَدِّمي حكماء العرب، وله كلام كثير في الحكمة⁽²⁾ أشاعها المفكرون الأحرار لتكون منافسةً للقرآن في فترة متأخرة من القرن الثالث⁽³⁾ سالكين الطريق نفسه الذي سلكه المعاصرون لمحمد في معارضة القرآن بحكَمِ العَرَبِ القديمة أو بكونها مساوية له على الأقل كما ذكر المؤرخون المسلمون⁽⁴⁾.

• (جاء في الأغاني في الموضع المشار إليه: قال في ذلك شداد بن معاوية العبيسي

من يك سائلا عني فإني وجسرة لا نرود ولا نمار

(1) الحصري 2 / 261، الميداني: جمع الأمثال 2 / 227، حول المثل العربي: من حسن... الخ.

• (أحسبه يريد بالحصري إبراهيم بن علي القبرواني في كتابه زهر الآداب وشعر الألباب، وفيه من حكم الأحنف بن قيس قوله: الكرم منع الحرم، وما أقرب النعمة من أهل البغي، لا خير في لذة تعقب نداماً، لم يهلك من اقتصد ولم يفتقر من زهد، رب هزل قد عاد جداً...).

(2) ابن دريد 127: «له كلام كثير في الحكمة».

• (جاء في كتاب الاشتقاق لابن دريد ص 207 بتحقيق عبد السلام هارون: أكنثم بن صيفي من حكماء العرب في الجاهلية... وله كلام كثير في الحكمة).

(3) ابن الجوزي في استدراكاته على ابن خلكان، طبعة وستفيلد ص 5، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2 / 184 [قارن ببحث هـ. ريت المنشور بمجلة الإسلام الألمانية، عدد 19 (سنة 1930) ص 4 ويبحث ب. كراوس المنشور بمجلة الدراسات الشرقية RSO العدد رقم 14 سنة 1934 ص 119] ابن الراوندي، وهو ابن ليهودي أسلم، وقد وضع كتاباً بعنوان «الدامغ للقرآن» انظر الحواشي والذبول.

• (ابن الراوندي: هو أحمد بن يحيى بن إسحاق (ت 298 هـ) متكلم مجاهر بالإلحاد. قال عنه ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقة. له كتابه المذكور «الدامغ للقرآن» و«التاج» و«الزمردة» وكتب أخرى. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي 1 / 267، ومقدمة كتاب الانتصار في الرد على ابن الروندي للخياط المعتزلي التي وضعها الدكتور نيرج في مقدمة تحقيقه للكتاب. الطبعة الأولى القاهرة 1925).

(4) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 1 / 1208 طبعة دي خويه. اليعقوبي: التاريخ 2 / 37 دار بيروت للنشر (قارن: شيرنجر 1 / 94).

سويد بن الصامت ومجلة لقمان. وقد فسر ابن هشام ص 285 مجلة لقمان بحكمة لقمان.

وربما يمكن عدّ كتاب (الآثار) الذي قام على جمعه الخليفة المنصور - كما ذكر الجاحظُ - آخرَ مرحلةٍ من مراحل الأدب المأثورات، مع ملاحظة أن هذا الكتاب كان يدور بين أيدي الوراقين⁽¹⁾، ومعروفاً عندهم. وقد دُوِّنت الحرفاتُ التي جيّكت حول الفتوحات الإسلامية في زمن الأمويين، ورُبطت بالسيرة النبوية، وقُرئت بلهفةٍ في قصور الخلفاء.

وقد جاء في خبرٍ عن الزُّهري أن الخليفةَ عبد الملك رأى كتاباً من كتب المغازي في يد ولدٍ من أولاده، فقام بحرقه، ونصح ولده بقراءة القرآن والالتفات إلى السنة⁽²⁾. وعلى الرغم من أن هذا الخبر يحمل في وضوح سمة تلك الدوائر التي تستنكر المغازي غير الموثقة خدمةً للأحاديث الصحيحة⁽³⁾، فلا يبدو مع هذا أن هنالك ما يمنع من وجود مثل هذا الضرب من التأليف في عهود مبكرة.

• (وجه في الطبري: تصدى له رسول الله ﷺ - أي لسويد - لما سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام. فقال له سويد: فعلل الذي معك مثل الذي معي. فقال له رسول الله ﷺ: «وما الذي معك» قال: محلة لقيمان، يعني: حكمة لقيمان).

(1) الجاحظ: البيان والتبيين 3 / 367 طبعة عبد السلام هارون.

(2) البلاذري: أنساب الأشراف 2 / 442. • (جاء في أنساب الأشراف: عن الزهري أن عبد الملك رأى عند بعض ولده حديث المغازي، فأمر به فأحرق، وقال: عليك بكتاب الله فأقرأه، والنسبة فأعرفها واعمل بها).

(3) ينسب إلى الإمام أحمد قوله: ثلاثة لا أصل لهم: التفسير «ما لم يكن بالحديث» والملاحم والمغازي. انظر الإفتان للسيوطي 2 / 179 ويراد بالتفسير عند المتقدمين القول بالهوى. يقول الندارمي في سننه «بأن ما يتقى من تفسير حديث النبي ﷺ: «ليتقى من تفسير حديث رسول الله ﷺ ما يتقى من تفسير القرآن». وبهذا الكلام استقر في أذهان الناس أن تفسير القرآن بالهوى على طريقة مقاتل بن سليمان (ت 160 هـ) في تفسيره أمر منكر. انظر تهذيب الأسماء واللغات للتتوي 2 / 11 الطبعة المنيرية. وكذلك السيوطي في الإفتان 2 / 224. [قارن، جولدتسيهر Richtungen, P.55، وحول نقد نتائج الكتاب انظر دراسة H.birkeland تحت عنوان: المعارضة الإسلامية القديمة لتفسير القرآن. طبعة أوصلو، Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran, 1955. • (عبارة «ما لم يكن بالحديث» زيادة من جولدتسيهر وليست من كلام الإمام أحمد. انظر تعليقا).

وحتى من بين أولئك الناس الذين تحكمت فيهم الحياة الدينية ظهرت نتائج لم تتقبلها الأجيال اللاحقة بوصفها تجليات صحيحة للروح الدينية. ولو علمنا مبلغ الاعتراضات التي وجهها المتكلمون في العصر العباسي للتفاسير القديمة⁽¹⁾، لبدت لنا فكرة التحكّم والميل، وهي تجري معاكسة للروح الدينية التي كان من الواجب أن تغلب على تفسير القرآن. ومن جهة أخرى، فإن وضع القرآن في صفّ يستوي فيه مع أشياء تُعدُّ أجنبية الاتجاهات الدينية، يبدو أمراً غامضاً جداً. كما تغلبت هذه النزعة التحكّمية أيضاً على بواكير كتب المغازي، التي ربما وُجدت فقط لغرض مجابهة نشر الخرافات الشعبية عن الفتوحات. وهذه الخرافات تتناقض مع الروايات التاريخية التي أُسست على حدّ زعمهم على أحاديث أكثر صحة. وهذا يعني مع ظهور النزعة الدينية وهيمنتها الدفَع بها سلفَ ذِكْرُه بعيداً عن الأنظار. وهذا عامر بن شراحيل (المتوفى في العقد الأول من القرن الثاني الهجري) انشغل بالفعل في القرن الأول بأخبار المغازي، وقد أشار مالك بن أنس إلى مغازي موسى بن عقبة المدني (ت 141 هـ)⁽²⁾ على أنها أصحُّ المغازي⁽³⁾.

ومع نشأة علم الحديث فقط - وهو مجال بحثنا في هذا الفصل - طُبِّقَ

(1) انظر الملاحظة السابقة.

(2) وقد ورد ذكرها في صحيح البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق) عند الكلام عن تاريخ هذه الغزوة مخالفاً فيه موسى بن عقبة ابن إسحاق. لاحظ أن مغازي موسى بن عقبة لا تزال واسعة الانتشار حتى نهاية القرن التاسع انظر، أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء الأول ورقة 142 أ. قارن أيضاً بها عند ألفت: Ahlwardt: فهرست مكتبة برلين 2/ 248 رقم 1554 [نشرة المستشرق سخاو 1904].

* (جاء في صحيح البخاري في الموضع المشار إليه: باب غزوة بني المصطلق: قال ابن إسحاق: وذلك سنة ست، وقال موسى بن عقبة: سنة أربع. وهذا يعني أن البخاري ساق رأي الفريقين، ولم يرجع بينها.)

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 63 يتحقق على محمد عمر منشورات مكتبة وهبة.

* (ورد في طبقات الحفاظ في ترجمة موسى بن عقبة: «كان مالك إذا سئل عن المغازي يقول: عليكم بمغازي الرجل الصالح، موسى بن عقبة، فإنها أصحُّ المغازي».)

منهجٌ نقديٌّ مماثلٌ لذلك الذي استُخِدم في نقد الحديث عموماً «وذلك لنقد الأخبار التاريخية الأخرى»، وهي قبل ذلك نشأت في صورة شعبية مستقلة عن مذاهب المتكلمين الذين لم يُبدوا ثقةً كبيرةً فيها. ولما كان علماً دينياً اكتسب نفوذه تحت حكم العباسيين، انصرف علماء الكلام بعيداً عن المعرفة التي يتضمّنها هذا التراث بوصفه ضرباً من ضروب اللهو الدنيوي غير المجدي.

وقد ظهرَ هذا الموقفُ جزئياً في روايات تتصل بالمؤلفات القديمة التي سُقنا بعض الأمثلة منها قبل قليل.

ومن جهةٍ أخرى، ظهرت كذلك آراء كلامية في العصر العباسي في صورة نوايرٍ تحكي عن تلك الفترات الزمنية، وحسبنا هنا أن نستشهد بواحدة منها:

كان أبو يوسف تلميذُ أبي حنيفة مُولعاً بالمغازي والتفسير وأيام العرب⁽¹⁾، حتى دفعه ولعُه ذلك إلى التغيب عن بعض دروس شيخه: «ألا أخبرتني مَنْ حاملُ راية جالوت» فأجابه أبو يوسف: «أنت إمام، وإذا لم تتوقف عن الاستهزاء بي سأسألك أمام جميع الناس: أيُّ غزوة سبقت الأخرى: غزوة بدر أم غزوة أحد؟ ولن تعرف الجواب، وتلك أيسر مسألة في التاريخ»⁽²⁾، وهذه الحكاية تبيّن مبلغ استخفاف كبار الفقهاء بالمسائل التاريخية لانشغالهم بالحيل الشرعية.

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 508.

(2) الدميري: حياة الحيوان 1 / 178 طبعة الحلبي (مادة: البغل) نقلاً عن تاريخ بغداد [القصة المذكورة غير

موجودة في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد، ولعلها غير موجودة أصلاً في تاريخ بغداد كله].

* (جاء في حياة الحيوان «وكان أبو يوسف يحفظ التفسير والمغازي وأيام العرب، فمضى يوماً ليسمع المغازي، وأخبل بمجلس أبي حنيفة أياماً، فلما أتاه. قال له: يا أبا يوسف من كان صاحب راية جالوت؟ فقال له أبو يوسف: إنك إمام، وإن لم تمسك عن هذا، سألتك على رؤوس الناس: أيسا كان أول. وقعة بدر أو أحد؟ فإنك لا تدري ذلك وهي أهون مسائل التاريخ. فأمسك عنه» وما نحن نرى أن الدميري لم يمز أصلاً هذه الحكاية إلى الخطيب في تاريخه، ولكنه نسب الخبر الذي قبل هذه الحكاية إلى البغدادي، والفرق كبير، ومن هنا جاء الوهم أو التعمداً. راجع تعليقنا).

ولم يلبث أن أقبلَ زمنُ الفقهاء. وفي ظلِّ الحُكَّامِ الذين تلقَّعوا برداءَ النبيِّ
ازدهرت دقائقُ التشريعاتِ الفقهيَّةِ، فضلاً عن المصنَّفاتِ غيرِ الدينيَّةِ التي كان
من اليسيرِ عليها أن تؤكِّدَ ذاتها في شكلٍ يتفق مع رغباتِ الذَّوقِ الفقهيِّ، ولولا
أنَّ المقامَ لا يحتملُ لَدَكرنا هنا أيضاً الثَّراثَ المترجمَ الذي خلقه - وعلى نحوٍ كبيرٍ
- غيرُ المسلمين.

«ومسألة التكييف مع الذَّوقِ الفقهيِّ» تفسَّرُ الكثيرَ من الغرائب التي
ورَدَت في كتب التاريخ في تلك الأيام: وهي أمرٌ لم ينبُجْ منه إلَّا نخبةٌ قليلةٌ من
المفكرين المبدعين (من رؤوس المعتزلة).

وفي هذا الزمن أيضاً أصبح الحديثُ ضرباً من ضروب التآليف، وهو في
حدِّ ذاته نتاجٌ نموذجيٌّ للرَّوْحِ الدينيَّةِ التي سادت في تلك الحقبة. وإنه لمن
الخطأ الظنُّ أنَّ جمعَ الحديث هو نقطةُ انطلاقِ التآليفِ الفقهيِّ، وأنَّ الكتبَ
الفقهيَّةَ والمختصراتِ قد نشأت فقط عن دراسةٍ عمليَّةٍ وتطبيقٍ عمليٍّ لتلك
المصادر. إنَّ حقائقَ التاريخِ الأدبيِّ تكتشفُ أنَّ هذا الأدبَ «أو الضرب من
التصنيف» قد نشأ وتطوَّر في طريق معاكس. فالتآليف في مجال الفقه، وهو ما
يمثِّلُ نتاجَ التفكيرِ الشموليِّ، يتقدم من حيث التسلسل التاريخي على التصنيف
في الحديث، فهذه آثارُ أبي حنيفة وتلميذه أبي يوسف ومحمد ابن الحسن
الشيباني، وآثارُ الشافعي، وكثيرٌ من الأجزاء المفردة المصنَّفة في الفقه وهي ما
يعبُحُ بها كتابُ الفهرست، وهي جميعها كتب فقه حقيقيَّة، تتقدم في الزمان على
كتب الحديث. وهذه الكتبُ تبينُ بشكلٍ جليٍّ أنها لم تُكْتَبْ في زمنٍ يمكن أن
تستنبطَ فيه نتائجُ محدَّدةٌ من مبادئ ثابتة، وهي توضَّحُ بشكلٍ مُتواصلٍ حالةَ
الاضطراب التي تظهر في حُطىِ المبتدئين، كما تكشف من حين إلى آخر
الاختلافات في الرَّأي داخل المدرسة الواحدة.

إنَّ مؤلَّفي تلك التصانيفِ الفقهيَّةِ لم ينجذبوا بعدُ نحو المادة الحديثية

المجمعة التي كانت في متناول اليد، لكن فعَل ذلك طلابُ الفقه في القرنين الثالث والرابع مع إضْرَارِهِم على الأحاديث المفردة المتلقاة في كلِّ حالةٍ على حده، إمَّا من مَصَادِرٍ شفهيةٍ، أو من الصُّحُفِ الموجودة.

(2)

لقد هيمنت - ولزمنٍ طويلٍ - جملةٌ من التصوّرات الغريبة حول بداية تصنيف الحديث، وكثيرٌ من هذه التخمينات التي لا أساس لها من الصّحة عن أصل تصنيف الحديث، والتي شاعت في فترةٍ زمنيّةٍ مبكّرةٍ، قد تجوّهلت بحق، واستُعيض عنها بمعرفةٍ أفضل، معرفة اكتسبت مكانةً مرموقةً بين جمهور أكبر. ولعلّ ذِكْرُ واحدةٍ من هذه الغرائب أمرٌ مفيدٌ ما لم يكن ثمة داعٍ آخر غير بيان التقدّم الذي أحرزه العلماء في غضون العقود القليلة الأخيرة. ففي عام 1848م وصَفَ مستشرقٌ فرنسيٌّ، وهو يوليس ديفيد Jules David مؤرِّخُ بلادِ الشّام، عمليةَ تَطَوُّرِ الأحاديث كما انتهت مع الخليفة الأمويّ معاوية - وإن كنّا لا نعلم مصدره في ذلك - شارحاً حالةَ الدولة والظروف التي قرّر فيها مؤسسُ الأسرة الأموية وضع حدٍّ لتنامي السنّة التي تزايدت وتعاظمت حتى بلغ وزنُ الصُّحُفِ التي دُوِّنَ عليها الحديث حمل مائتي بعير. ولهذا السبب دعا الخليفةُ إلى دمشق مائتين من الفقهاء من جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ومن هؤلاء اختار ستة هم أحكّمهم وأعلمهم، وأمرهم أن «يقللوا من ذلك القدر الهائل، ولم يبقوا إلاّ قدرًا يستوعب الكتب الستة، ورموا في نهاية الأمر بالباقي إلى نهر بردى»⁽¹⁾.

والمفهومُ الساذجُ لكيفية جمع الحديث، وفي أيِّ زمانٍ تمَّ ذلك، ينسجمُ تمامًا مع الرّأي القائل بأن السنّة من حيث الأصل التاريخي للكلمة ومن حيث

(1) الشام الحديث، باريس 1884 ص 104 ب 104 (in L'Univers), Paris, 1884, P. 104 b

طبيعتها ما هي إلا نسخة مُطَابِقَةٌ للمشنا اليهودية⁽¹⁾ Mishna، أو هي محاكاة لها، وهو رأيٌ سَادَ فيها مضي، وما يزال يتردد حتى يومنا هذا. وهذه الخرافة مأخوذة وبلا جدال من مصدر إسلامي، على الرغم من أن الكتاب المسلمين لم يستبعدوا إمكان أن يُبدي مؤسس الدولة الاموية الذي لا يؤمن كثيراً بالسُّنة، اهتماماً خاصاً بالحديث⁽²⁾.

وليس ثمة أثرٌ لذلك المجلس في دمشق ولا أثرٌ لذلك الاحتفال الذي تم فيه التخلص من ذلك الركاب القديم الزائد من الأحاديث.

وأقدم خبر بلغنا عن جمع الحديث من المؤلفين المسلمين يعود إلى محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ) الذي يحكي أنه روى عن مالك بن أنس أن عمر بن عبد العزيز أمر أبا بكر بن عمرو بن حزم: «أن انظر ما كان من حديث رسول الله أو سنة أو حديث أو نحو هذا فاكتبه لي فيني خفت دروس العلم وذهاب العلماء»⁽³⁾.

وهذا الخبرٌ كثيراً ما يُستشهدُ به⁽⁴⁾، ويُستغلُّ بشكلٍ متكررٍ على أنه نقطة انطلاقٍ لتاريخ تصنيف الحديث في الإسلام⁽⁵⁾، كما يقوم التاريخ الأدبي

(1) هناك رأيٌ شاذٌ خرج به متأخراً في سنة 1881 ناثانيل بيشون Nathanael Pischon في كتابه: Der

Einfluss des Islam auf das hausliche, sociale, politische leben seiner Bekenner, p.2.

(2) من قبيل ذلك الحكايات التي أوردها شبرنجر في كتابه (محمد) ص 82.

(3) موطأ الشيباني ص 302 «باب اكتاب العلم»، طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف، وعليها تعليقاته 1963.

قارن بما ورد في دراسة شبرنجر المنشورة بمجلة الجمعية الآسيوية البنغالية سنة 1856 ص 322 رقم 69.

(4) انظر مثلاً: سنن الدارمي «باب من رخص في كتابة العلم» (حديث رقم 494) حيث توجد رواية أخرى

تقول إن عمر بن عبد العزيز كتب بذلك إلى أهل المدينة واستشهد بذلك البخاري وإن لم أقت عليه [ورد

ذلك في التاريخ الصغير للبخاري ص 105، قارن: ابن سعد ج 2/2 ص 134، والجزء 8 ص 353،

والخطيب في تقييد العلم ص 105-106].

(5) الزرقاني: شرح الموطأ 1 / 10، والقسطلاني: إرشاد الساري 1 / 7.

الحديث بمنحه أحيانا السَّمة التاريخية⁽¹⁾.

ولقد سمعنا حقاً ما فيه الكفاية عن تحمُّسِ عمر بن عبد العزيز للسنة، الذي كان يأمل أن يستهلَّ حِقْبَةً جديدةً بعد حالة عدم التدين التي اتصف بها أسلافه.

وثمة روايةٌ أخرى أيضاً تتحدَّث عن تحمُّسِ عمر بن عبد العزيز لتدوين الحديث وجمعه، وتحكي أنه كانت لعمر بن عبد العزيز أجزاء مفردة من الحديث المدوَّن، ومنها تلك التي اعتنت بحفظها عمرة بنت عبيد الله بن كعب بن مالك (ت 106 هـ)⁽²⁾.

ويقال أيضاً إنَّ الخليفةَ عمرَ أمرَ ابنَ شهاب < الزَّهري > أن يقومَ بتدوين الحديث، وَحَسَبَ روايةَ السيوطي «وهو ينقل عن سبقة في كتابه الأوائل تُعدُّ تلك أوَّلَ محاولةٍ لجمع الحديث حيث يقول: «أوَّلُ مَنْ دَوَّنَ الحديثَ الزَّهري»⁽³⁾. وهكذا نرى كيف حاول الخلفُ المعجِبُ أن يربطَ الخليفةَ الرَّاهِدَ بتصنيف الحديث النبوي، كما جعلوا تحمُّسه للحصول على أقوال النبي المفردة الصحيحة ماثلاً لتحمُّسِ علماء الكلام الوَرعين⁽⁴⁾. وعلى الرَّغم من ذلك،

(1) انظر مثلاً، وليام ميور: حياة محمد 1 / 32.

* (جاء في الموضوع المذكور من كتاب حياة محمد ﷺ: «بعد وفاة النبي بنحو مائة عام أصدر الخليفة عمر بن عبد العزيز أمره بجمع كلِّ الأحاديث الموجودة. ومن ثم شرع في هذا العمل وظل متواصلًا بشكل قوي، غير أننا لا نمتلك شيئاً من تلك المجموع تعود إلى فترة مبكرة قبل منتصف القرن الثاني أو نهايته. بعد ذلك بدأت تتكدس بالفعل مادة هائلة من الأحاديث، وقد وصلت إلينا في صور سير وجوامع عامة...».

(2) مجلة المستشرقين الألمانية ZDMG، 12، ص 345.

(3) انظر الاقتباسات الواردة في مقدمة عبد الحسي اللكنوي لموطأ الشيباني ص 13. ولا أظن أن مجموعاً صغيراً من مائة أو مائتي حديث تنسب إلى الزهري هي المقصودة بمحاولة الزهري تلك. انظر [أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 309، الخطيب: تاريخ بغداد 14 / 87].

* (جاء في تاريخ بغداد في الموضوع المشار إليه: أخبرني الهروي أن هشياً (ابن بشر) كتب عن الزهري نحواً من ثلاثمائة حديث، فكانت في صحيفة... وإنما سمع منه بمكة، فكان ينظر في الصحيفة في المحمل، فجاهت الريح فرمت بالصحيفة فنزلوا فلم يجدها، وحفظ هشيم منها تسعة أحاديث).

(4) الترمذي 2 / 72. وفيه أن الخليفة جعل أبا سلام الحبشي يسافر إلى قصره من بلاد بعيذة على البريد ليسمع منه مشافهة حديثاً كان يرويه.

وبسبب التناقضات الكثيرة التي ظهرت في الروايات، والتي ذاعت من جوانب مختلفة، لا نقوى على قبول خبر الشيباني الذي يحكي أن أول جمع منهجي للحديث بدأ مع عمر بن عبد العزيز.

والعمل الذي قام به أبو بكر بن حزم الذي ذكرناه هنا لا وجود له في الحقيقة، ولو كان موجوداً لما أمكن الإعراض عنه أو تجاهله. وتهرب الفقهاء المسلمون من هذا المأزق بافتراض لا مبرر له وهو أن عمر بن عبد العزيز قد توفي قبل أن يكتمل عمل أبي بكر بن حزم⁽¹⁾، وذلك العمل لم يكتب له عندئذ الانتشار، ولم ينفذ إلى التداول الديني. وكان الإمام مالك - أو تلميذه يحيى بن سعيد (ت 143 هـ) - قادراً على الاتيان بمعلومات صحيحة عن الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي عاش قبلها بنصف قرن فقط، غير أن رواية مالك مشكوك فيها، لأنها غير موجودة في روايات الموطأ الأخرى باستثناء رواية الشيباني، ومن ثم ويلهفة تناقلها العلماء اللاحقون الذين كانوا يبحثون عن نقطة البدء في تصنيف كتب الحديث بوصفها خبر آحاد، وهي في حد ذاتها لا قيمة لها إلا أن تكون مجرد تعبير عن الرأي الحسن الذي يحمله الناس عن ذلك الخليفة الورع وجهه للسنة.

* (جاء في سنن الترمذي (كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في صفة أواني الخوض): عَنْ أَبِي سَلَامٍ الْحَبَشِيِّ قَالَ: بَعَثَ إِلَيَّ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَمَحُمْتُ عَلَيَّ الرَّيْدُ قَالَ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيَّ قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَقَدْ شَقَّ عَلَيَّ مَرْكَبِي الرَّيْدُ فَقَالَ يَا أَبَا سَلَامٍ مَا أَرَدْتُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ وَلَكِنْ بَلَغَنِي عَنْكَ حَدِيثٌ مُحَدَّثٌ عَنْ قُوتَابٍ عَنِ الرَّبِيِّ فِي الْخُرُصِيِّ فَأَخْبَيْتُ أَنْ تَشَاوَهَنِي بِهِ)

(1) الزرقاني: شرح الموطأ / 10.

* (وفيه: أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان بلفظ كتب عمر بن عبد العزيز إلى الأفاق: انظروا حديث رسول الله فاجمعوه. وروى ابن عبد الرزاق عن ابن وهب سمعت مالكا يقول: كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى وأن يعلموا بما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه، فتوفي عمر وقد كتب ابن حزم كتباً قبل أن يبعث بها إليه).

وثمة معلومات كثيرة إيجابية في التاريخ الأدبي الإسلامي تتعلق ببداية تصنيف الحديث، وهذه المعلومات كما سنرى تفترض وجود نقطة انطلاق تكونت بعد حقبة زمنية لوصف التصنيف في الحديث في القرن الثاني للهجرة. يروى أن أحمد بن حنبل حدث أن عبد الملك بن جريج (ت 150 هـ بالحجاز) وسعيد ابن أبي عروبة (ت 156 هـ بالعراق) هما أول من صنّف الحديث على الأبواب⁽¹⁾. وتفسير رواية الإمام أحمد على هذا النحو تنطوي على سوء فهم، فعمل هذين العالمين ليس موجوداً، والحكم على نزعتها واتجاهها لا يكون إلا بالالتجاء إلى النصوص. ولكن في بعض الإشارات (الأخرى) يمكن ترجيح أن أعمال هذين العالمين، وهما من القرن الثاني الهجري لا شأن لها بجمع الحديث. ففيما يتعلق بابن أبي عروبة⁽²⁾ يمكن أن نذكرها هنا ما يروى عنه من أنه «لم يكن له كتاب، وإنما كان يحفظ ذلك كله»⁽³⁾ وهذا الخبر يثير شكوكاً قوية حول صحة الاستنتاج المتعلق بتاريخ التصنيف المأخوذ من رواية الإمام أحمد. ويقدر ما كان الكلام ممكناً في تلك الأيام عن المؤلفات المنهجية المنظمة فإنه يُرادُ بها كتب الفقه وليس الحديث. ومحاولات الكتابة الأولى جعلت في أبواب

(1) النووي: تهذيب الأسماء واللغات. «أول من صنّف الكتب»، السيوطي: طبقات الحفاظ ص 74
قارن: Kremer, Über die sudarab Sage Leipzig, 1866 p. 15, Freyrag, Einleitung in das stadium der arab. Sprache, p. 397.

• (جاء في طبقات الحفاظ في الموضوع المذكور: «قال أحمد: أول من صنّف الكتب ابن جريج وابن أبي عروبة».
(2) وسعيد بن أبي عروبة هذا، لم يوثق تماماً عند أهل الورع، وذلك لأنه كان - كما يقال - يقول بانقذر. وثمة كلام لسفيان بن عيينة يتصل بهذا الأمر نجده عند الخطيب البغدادي في الكفاية [ص 123 - 124 طبعة حيدر آباد]. كانت لسعيد نزعة عقلانية يمكن أن نبصرها في تخرجه على رواية حديث هو قطعاً من أحاديث المرجئة: «من فارق الروح الجسد وهو بريء من ثلاث: الكفر والغلول والدين دخل الجنة». أخرجه الأثرمذي «كتاب السيرة ما جاء في الغلول».

• (جاء في الكفاية: قيل لسفيان بن عيينة لم أقلت الرواية عن سعيد ؟ قال: وكيف لا أقل الرواية عنه وسمعت يقول: هو رأيي ورأي الحسن ورأي قتادة، يعني القدر. انظر تعليقاتنا).

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 78.

الفقه باستخدام مواد مناسبة من السنة⁽¹⁾، وقد سميت هذه المحاولات الفقهية - وهي لم تكن مقصورة على تلك الحقبة - سنناً، وفي التعريف بها يُذكر بوضوح أنها رُتبت على أبواب الفقه⁽²⁾.

على حين يُذكر البعض الآخر بأنها كُتب السنن في الفقه⁽³⁾ والمُلخَصُ الدَّقِيقُ لمضمونها كما وَرَدَ في «الفهرست» لابن أبي النديم⁽⁴⁾ يوضح أنَّ أعمال ابن جريج وابن أبي عروبة تنتمي إلى هذا النوع. ومن المحتمل أن تكون هذه الكتب إذن هي التي دَعَت ابنَ حنبلٍ إلى أن يعزُو الرِّبَادَةَ في التَّصنيفِ إلى ذينك العالمين، وفضلاً عن ذلك، فإنَّ ابنَ النديم لم يذكر من كُتبِ السَّنَنِ في الفقه أقدم

(1) يُرَعَمُ أن القاضي العراقي الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت 204 هـ) وكان تلميذاً لأشهر أصحاب أبي حنيفة سمع من ابن جريج 12.000 حديث، كلها يحتاج إليها الفقهاء. انظر ابن قظريفنا ص 6 رقم 55 طبعة فلوجل.

(2) النديم: الفهرست 281 [جاء في ترجمة ابن أبي ذئب]: «وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على كتب الفقه» انظر أيضاً: الفهرست 282 ترجمة عبد الملك بن جريج وملك ترجمة مكحول الشامي ص 283 من المصدر نفسه.

* (في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما يحتوي عليه كتب السنن. وفي ترجمة مكحول: وله من الكتب كتاب السنن في الفقه).

(3) المصدر السابق ص 284 «ترجمة الأوزاعي» وكذلك 284 «ترجمة: عبد الرزاق بن ممام الصنعاني» وأيضاً «ترجمة: هشيم بن بشير السلمي، وعبد الوهاب بن عطاء العجلي الحنفاة وعبد الله بن المبارك» ومن أعلام القرن الثالث الهجري: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة وعثمان بن أبي شيبة، ومحمد عثمان بن أبي شيبة، والأثرم أحمد بن محمد، والمروزي أحمد بن محمد، وإسحاق بن راهوية، والبخاري محمد بن إسماعيل، وسريج بن يونس، وأبو عمر وحفص الضريير.

* (لقد آثرت ذكر أسماء أصحاب كتب السنن في الفقه على ذكر أرقام الصفحات تيسيراً على القارئ لاختلاف طبعات الكتاب. وقد اعتمدت على الطبعة التي قام بتحقيقها رضا مجد بطهران).

(4) المصدر السابق ص 282 - 283.

* (جاء في الموضع الأول في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما تحتوي عليه كتب السنن مثل: الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وغير ذلك. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن أبي عروبة: وله كتاب السنن مثل الأول. لاحظ أن صاحب الفهرست هو (النديم) وليس (ابن أبي النديم) كما شاع عند الكثيرين خطأ).

من هذين إلا كتاباً واحداً لمكحول (ت 116 هـ)⁽¹⁾.

وهذه الآثار تتفق مع حاجات عصرٍ أخذت فيه الحياة العامة ورجال الحكومة تُعلّق أهمية على الاتساق والانسجام مع السنة في إدارة الشؤون القضائية للدولة، وأخذ فيه طلبُ الخلفاء يتزايد لرأي الفقهاء لوضع أصول التشريع العام. فالعصر لم يكن في حاجة إلى كتب في الحديث، ولكن في حاجة إلى مصنفات تخدم الحاجات العملية⁽²⁾.

ويبدو أنه من التفكير العميق إثارة حفيظة المرء بآثار ليس لها وجودٌ لينشغل بشكلها أو مضمونها أو روحها، مع أنه لم يبق منها قدرٌ مكتوبٌ ولا قدرٌ استشهد به. غير أن عملاً واحداً عمدةً، ما يزال باقياً يَصوّرُ إلى حد ما المستوى الذي بلغه التأليفُ الفقهيُّ في ذلك الزمن ألا وهو موطأ مالك بن أنس.

(3)

لا يمكن عدُّ الموطأ أوّل جامع كبير من جوامع الحديث، والظاهر أنه لم يبلغ هذا الشأو في المصنفات الإسلامية.

وعلى الرغم من المكانة الرفيعة التي يحظى بها في شرق العالم الإسلامي وغربه وهو ما نبصره حتى يومنا هذا، فإن تاريخ نشأته يحوطه قدرٌ كبيرٌ من الخرافات. وعلى الرغم من التوقير العظيم الذي نال اسم مؤلفه، إمام دار

(1) المصدر السابق ص 283

(جاء في هذا الموضوع: «وله من الكتب كتاب السنن في الفقه» لاحظ أنه توفي سنة 116 هـ أي قبل ابن جريج وابن أبي عروبة بكثير).

(2) [التمييز بين السنن والمصنف قد يكون واضحاً للعيان. فهذا أحمد بن حنبل يستشهد بأحد المصنفات الأولى لوكيع بن الجراح (ت 169 هـ) وقد أشار إليه جولد تسيهر نفسه في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، 1 / 469 - 79، ومؤخراً استعيدت أكثر الأجزاء من المجاميع المبكرة].

قارن: م. فايسلغير M. Weisweiler, Istanbul Handschriftenstudien zur arabischen Traditionsliterature (Istanbul, 1937)

المهجرة فإنه لم يُعترف به في البداية كتاباً في الحديث.

وسوف نرى أن هذا الكتاب لم يُذكر بين كتب الحديث الستة التي سنصفها فيما بعد، اللهم إلا عند المغاربة. ولم ينل هذه المكانة إلا على أيدي الأجيال اللاحقة الذين لم يتصلوا بتلك المصادر، وكانوا يتعجلون توسيع دائرة التأليف الفقهي وضمها من حين إلى آخر إلى ذلك الصنف.

ولم يكن كتاب مالك في الواقع، ومن وجهة النظر الصحيحة، كتاباً في الحديث يناظر الصحاح التي ظهرت بعده بقرن، ولا يمكن أن يُذكر حتى في عداد جوامع الحديث الأخرى من وجهة نظر المؤرخ الأدبي (أي المعني بتاريخ التصنيف). إنه مجموع فقهي، وليس كتاباً في الحديث.

ولم نفكر كثيراً - عند كلامنا هذا - في الاعتبار الكمية، أي أن الموطأ لم يستوعب كل الأبواب التي تُشكّل محتويات جوامع الحديث، ولكنه يمثل إلى حد ما هدف العمل وغايته. ولم يكن القصد من تأليفه جمع الأحاديث الصحيحة المنتشرة في العالم الإسلامي وتمحيصها، ولكن القصد من ذلك بيان الأحكام الشرعية والعبادات وما عليه العمل من خلال الإجماع المعترف به عند أهل المدينة والسنة الشائعة عندهم، ولإيجاد علاج نظري عن طريق الإجماع والسنة، لأمر ما تزال في حالة تقلب وتميغ. ومهما يتفق الموطأ مع كتب الحديث في بعض الوجوه، فهو أقرب إلى كتب السنن منها إلى كتب الحديث.

وفي بعض الأحيان لا يورد مالك حديثاً قط في بعض أبواب كتابه، ولكنه يسوق فتاوى مشاهير الأئمة، وقد يشير في شيء من التحايل إلى حالات بعينها لكي يستنبط رأيه الخاص مع ذكر عمل أهل المدينة وإجماعهم⁽¹⁾.

ثم إن راوي الحديث لا يشتغل بالفتاوى، ولكنه يعتني بحديث النبي.

(1) الزرقاني: شرح الموطأ 3/15. • (باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته).

لقد رأينا في مواضع سابقة الاختلاف في الرأى الذي حدث في أقاليم مختلفة من الدولة الإسلامية بخصوص أهم المسائل المتعلقة بالعمل الديني والشرعي. ولما كانت الحياة في وقت من الأوقات تمضي حسب السنة، وكانت الإرادة العامة منسجمة مع السنة أيضاً، وقد أقر بها الجمهور، أصبح من الأهمية الوقوف على سبيل موطأ بين الطرق المتلوية التي تمثل النزعات المتناقضة من أجل تأسيس قواعد فقهية صحيحة.

وقد رَغِبَ مالك عالم المدينة في القيام بهذا الأمر من خلال الرجوع إلى عمل أهل الحجاز، وقد أنجز ذلك في اتجاهين:

- الأول: جمعه للصحف التي تحتوي على سنن أهل المدينة.

- الثاني: تصنيف ما هو شرعي في حالاتٍ فريضة على أساس ما ورد في تلك الصحف أو على أساس الإجماع عند فقدانها، ذلك الإجماع الذي كان قد اكتسب سلطانه في بلده إذ ذك؛ أي: عُرِف أهل المدينة.

وإجماع أهل المدينة أحد دعائم مذهبه، وهو يؤكد دائماً على العمل الشرعي الذي يمثل العادة والرأى اللذين يعبر عنهما في العموم بعبارات من قبيل: «وهذا الأمر عندنا»، «والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا»، «والأمر المجتمع عليه عندنا»⁽¹⁾.

وقد يحدث أن يكون إجماع أهل المدينة مخالفاً للمذهب والعمل في

(1) المصدر السابق 2/76، 2/365، 2/378، 3/16، 4/53 • (المواضع المشار إليها حسب تسلسلها هي:

- باب زكاة ما يخرج من ثمار النخيل والأعناب (2/76)

- باب ميراث الصلب (2/365)

- باب ميراث أهل الملل (2/378)

- باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته (3/16)

- باب تبديع أهل الدم في القسامة (4/53).

إذن، لم يكن هدفُ الموطأ رواية الأحاديث التي صَمَّها لذاتها، أو مِن أجلِ اختبارها. فالمادَّةُ الحديثيةُ هناك لم تكن غايةً، بل وسيلةً لخدمة أهدافِ الموطأ العمليَّة. إنَّ الاعتدادَ بإجماعِ أهلِ المدينة كان هو الرأْيُ الغالب عند مالك، حتى إنَّه لم يتردَّد في تقديمه عند التعارضِ على الأحاديثِ الصحيحة في موطئه⁽²⁾. فمالكُ بن أنس، إذن، ليس مجرد راوٍ للحديث، ولكنه في المقامِ الأوَّل مفسِّرٌ لها من وجهة النظر العمليَّة. ويمكن إقامةُ البرهانِ على ذلك من خلال أمثلةٍ كثيرةٍ من الموطأ نفسه. وحسبنا أن نذكرَ مثلاً واحداً منها يبدو لنا ذا ميزةٍ خاصَّة، ويعين القارئَ على فهم طبيعة الموطأ.

في القرنِ الثاني الهجري لم يكن نشأ في الإسلام تشريعٌ عمليٌّ ثابتٌ يعالج مسألة المرتدِّ عن الإسلام، ويظهر أن حكمَ المرتدِّ كان القتل بلا ريب. ولكن لم يكن ثمة إجماعٌ على ما إذا كان المرتدُّ يُستتاب أم لا، فينجو بتوبته أو يقتل بلا استتابة. فمن ناحيةٍ عمليَّةٍ اعتمد على رأْيِ الفقهاء في معالجة أمرِ هؤلاء المرتدِّين، ومن الناحية النظرية، ظلَّت هذه المسألة غيرَ مؤكَّدة⁽³⁾.

والاختلاف في الرأْيِ يعكس الاختلاف في الأحكام الفقهيَّة للمذاهب

(1) النووي: 119/4.

* (أغلب الظن أنه يريد شرح النووي على صحيح مسلم).

(2) الزرقاني: الموطأ 3/95-96.

* (جاء في الموضوع المذكور: مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة زوج النبي أنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات، فوفي رسول الله وهو فيما يقرأ من القرآن... قال مالك: وليس العمل على هذا. والظاهر من كلام الزرقاني أن مالكا لم يرد الحديث بإجماع أهل المدينة، بل لأنه لم يثبت عنده فلا يقدمه عند التعارض).

(3) لقد استعرض محمد بن الحسن الشيباني في فصل خصصه لذلك من كتاب السير الكبير 4/162 الاختلافات المبكرة في الرأْيِ فيما يتعلق بهذا الموضوع

المجموعة في كتب الاختلاف. وقد أعمل أهل النظر ذهنهم في هذه المسألة كثيراً من خلال أساليب متباينة.

فهذا عطاء المكي (ت 115 هـ) يفرق بين المرتد الذي وُلِدَ مُسْلِماً «وذلك يُقْتَلُ بلا استتابة»، وَمَنْ وُلِدَ كَافِراً فَأَسْلَمَ، ثم ارتدَّ، «وذلك يُسْتَابُ»⁽¹⁾.
والفقهَاءُ المتأخرون بلا استثناء يرون في كتبهم أن استتابة المرتد واجبَةٌ على وِليِّ الأمر.

وانقضى زمنٌ طويلٌ قبل أن ينعقد الإجماع على ذلك⁽²⁾، حتى إنه لم ينعقد بَعْدُ في القرن الثاني للهجرة.

وهذا أبو يوسف يكتب في مقدمة كتابه (الخراج) إلى هارون الرشيد مبيّناً الآراء المختلفة في مسألة استتابة المرتد قبل أن يقتل، فيقول:

«... وكلُّ قَدَرَوِيٍّ في ذلك آثاراً، واحتجَّ بها، فَمَنْ رأى أن لا يُسْتَابَ فيقول: قال رسول الله ﷺ: من بدلَ دينه فاقتلوه. وَمَنْ رأى أن يُسْتَابَ فيحتجَّ بما رُوِيَ عن النبي ﷺ من قوله: أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقِّها، وحسابهم على الله»⁽³⁾.

والحجَّةُ التي سِقت للرأي المتحرر (الذي يقول باستتابة المرتد) اشتُطَّ في تفسيرها. والآثارُ المأخوذة من تاريخ الخلافة المبكر لتأييد هذا الرأي أو لمعارضته تبرهنُ على حالة الحيرة التي استبدت بالفقهاء في هذه المسألة من الناحيتين النظرية والعملية.

والمهتمون بتاريخ هذه المسألة يجدون الآثارَ موضَّحةً بجلاء في الباب

(1) الشعراني: الميزان 2/ 172 ورحمة الأمة ص 138.

(2) العمل بهذا الأمر في العصور الحديثة تراه مبسوطاً في كتاب إيزابيل بيرتون Isabel Burton, the Inner life of syria. London 1875, pp. 180-203

(3) أبو يوسف: كتاب الخراج ص 187.

المختص لذلك من كتاب أبي يوسف.

ويكفي أن نتعرض ها هنا لنص (حديث) في الموضوع، نسوقه من كتاب الموطأ لمالك، وهو يبين المنهج الذي اتبعه هذا الفقيه في معالجة المسألة:-

عن مالك عن زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ غَيَّرَ دِينَهُ فَاصْرَبُوا عُنُقَهُ». ومعنى قول النبي ﷺ فيما نرى - والله أعلم - مَنْ غَيَّرَ دِينَهُ فَاصْرَبُوا عُنُقَهُ، أَنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَى غَيْرِهِ مِثْلَ الزَّانِقَةِ وَأَشْبَاهِهِمْ، فَإِنَّ أَوْلَئِكَ إِذَا ظَهَرَ عَلَيْهِمْ قُتِلُوا وَلَمْ يُسْتَبَّأُوا، لِأَنَّهُ لَا تُعْرَفُ تَوْبَتُهُمْ وَأَنَّهُمْ كَانُوا يُسْرَوْنَ الْكُفْرَ وَيُعْلِنُونَ الْإِسْلَامَ، فَلَا أَرَى أَنْ يَسْتَبَّأَ هَؤُلَاءِ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ قَوْلُهُمْ، وَأَمَّا مَنْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ إِلَى غَيْرِهِ، وَأَظْهَرَ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ يَسْتَبَّأُ، فَإِنْ تَابَ وَلَا قُتِلَ، وَذَلِكَ لَوْ أَنَّ قَوْمًا كَانُوا عَلَى ذَلِكَ، رَأَيْتَ أَنْ يُدْعَوْا إِلَى الْإِسْلَامِ وَيُسْتَبَّأُوا، فَإِنْ تَابُوا قُبِلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ، وَإِنْ لَمْ يَتُوبُوا قُتِلُوا. وَلَمْ يَغْنِ بِذَلِكَ فِيهَا نَرَى - وَاللَّهِ أَعْلَمُ - مَنْ خَرَجَ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ إِلَى النَّصْرَانِيَّةِ، وَلَا مِنَ النَّصْرَانِيَّةِ إِلَى الْيَهُودِيَّةِ (1)، وَلَا مَنْ يُغَيِّرُ دِينَهُ مِنْ أَهْلِ الْأَدْيَانِ كُلِّهَا إِلَّا الْإِسْلَامَ، فَمَنْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَى غَيْرِهِ وَأَظْهَرَ ذَلِكَ، فَذَلِكَ الَّذِي عُيِّنَ بِهِ، وَاللَّهِ أَعْلَمُ (2).

فقوله: «فيما نرى» الوارد في المقطع السابق يُفضي بنا كذلك إلى ميزة جديدة للإمام مالك وموطئه. وعموما يُظنُّ أنَّ مالكا كان خصماً للعراقيين

(1) وتطور هذا الرأي إلى القول بقتل هؤلاء جرياً على قاعدة: من بدل دينه فاقتلوه. قارن به الأربعين نوية ص 30 رقم 4 القاهرة، شاهين.

• (الحديث رقم 14 من أربعين النووي: عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: لا يحمل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة. (2) الزرقاني: الموطأ 3 / 197، وفي الموطأ الشيباني ص 283 لا نجد أثراً لحديث المرتد هذا، بينما نجد الخبر الذي يليه موجوداً في كليهما باللفظ نفسه.

• (حديث مالك عن زيد بن أسلم موجود بتمامه في الموطأ برواية سويد بن سعيد أيضاً ص 245 حديث رقم 304، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، 1994).

وهم أصحاب فكرٍ وتأملٍ، وعُرفوا بأهل الرّأي حيث ساد الرّأي منهم وتغلب. ويعتقد أنّ مالكا أنكر عليهم قَبُولَ الرّأي، وأنّ هذا هو موقف مدرسة الحجاز التي ينتمي إليها ذلك الموقف المعارض لمذهب العراقيين، غير أنّ دراسة الموطأ والقصد الذي وُجد من أجله لا تؤيّد هذه المزاعم⁽¹⁾.

لقد كان الإمام مالك على اتصالٍ كافٍ بمدرسة الرّأي⁽²⁾، لاقتناعه بقلّة الموارد الشرعية المتاحة لجميع ضروب الحياة العملية، وذلك ما كان يدور بِخَلْدِهِ. ومن ثمّ شعَرَ الإمام مالك بأنّه مؤهَّلٌ لِسَنِّ الأحكام في مسائل لم يَقِفْ على حُكْمِها في حديث أهل المدينة ولا في إجماعهم. وبمعنى آخر استعمل مالك الرّأي في هذا النطاق حتّى إنّه اتّهم في بعض الأحيان بالتعرُّق⁽³⁾ «أي صار إلى مذهب العراقيين».

لقد أدرك الفقهاء المسلمون هذا الأمر، وكانوا يرجعون وبشكلٍ ثابتٍ إلى رأي مالك مثلما كانوا يفعلون مع رأي العراقيين⁽⁴⁾.

(1) قارن: Snouck Hurgronje, in LBL. fur orient. Phil, p 425

(2) راجع الفصل الثاني من كتابنا هذا «مبحث رقم 9».

(3) Snouck Hurgronje I. c وعن التعرُّق انظر الزرقاني: شرح الموطأ 4/38، 3/9.

• (جاء في الموضع الأول من كتاب الزرقاني «باب عقل الأصابع».

فقال سعد بن المسيب: أعراقي أنت؟ «أي تأخذ بالقياس المخالف للنص» فقال: لست بعراقي. بل عالم مثبت أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي النُّتة يا ابن أخي. وواضح هنا أن الكلام موجه إلى ربيعة بن أبي عبد الرحمن وليس للإمام مالك. وهذا وهم من جولد تسيهر).

(4) انظر مثلا كتابنا «المذهب الظاهري» ص 20. ملاحظة رقم 1 سئل الامام أحمد بن حنبل: الرجل يجب أن يحفظ حديث رجل بعينه. قال: يحفظ حديث مالك. قيل: فالرأي؟ قال: رأي مالك. النووي: تهذيب الأسماء 77/2 والزرقاني: شرح الموطأ 4/1. وفي كتاب الصلّة لابن بشكوال ص 25 (طبعة كوديرا) حيث (الرأي)، و (الحديث) قد وُضعا في موقفين متباينين عند وصف المذاهب الفقهية، يرد «رأي مالك» بشكل مستمر. انظر طبقات الحفاظ (طبعة رقم 47)، وتهذيب النووي ص 374: «لم يكن صاحب حديث وكان صاحب رأي مالك».

• (جاء في تهذيب النووي في ترجمة عبد الله بن نافع: قال أحمد: «لم يكن صاحب حديث وكان صاحب رأي مالك».

ومصطلح «رأيت» - الذي عيَّب على أنصار الرأى استعماله - لم يكن نادراً في موطأ مالك حقيقة، مثل قوله: «أرأى كذا وكذا»، وبالمثل سؤال تلاميذه إياه عن رأيه بقولهم: رأيت⁽¹⁾، وهو سؤال مُنكَّر جداً عند أهل الحديث، ومعروف عند أهل الرأى⁽²⁾.

من مجموع ما دُكر أعلاه يتضح بجلاء أن مالك بن أنس ليس بمجرد راوٍ لأحاديث جمعها في الموطأ، على الرغم من أن عمله هذا له مكانة عظيمة عند المشتغلين بعلم الحديث، وهو وسيلة للتحرري والنقد التاريخي لا تُقدَّر بثمن⁽³⁾، وإن لم يقصد مؤلفه أن يُقدِّم هذه الوسيلة، وهو نفسه يُفسِّر المادة المستخدمة في أهدافه العملية بروايات سائدة ومعترف بها من قِبَل أهل المدينة في عصره.

لذلك لم يُبتَلَّ بعدُ بشكوك طلاب الحديث المتأخرين من المدرسة المتزمتية. وحيث لم يصبح الإسناد المتصل بعد ضرورة مطلقة، فإن نحو ثلث الآثار التي وردت في الموطأ أحاديث مُرسَّلة ومقطوعة، أي لا ينتهي سندُها إلى النبي، ولكنها تقف عند الصحابي، أو قد ينتهي سندُها بالنبي، لكنَّه غير مُتَّصِل في

(1) هناك عبارات كثيرة جدية بالاهتمام وردت في كتاب الخراج لأبي يوسف ص 58 عن طبعة الاستفتاء الذي يرد هذه الصيغة الاستفهامية. انظر الزرقاني: شرح الموطأ 3/ 199.
* (لما لم يُشرَّ جولد تسيهر إلى تاريخ الطبعة التي رجع إليها من كتاب الخراج، فأحسب أنه يريد ما جاء في فصل «ذكر القطائع»:

«...وقد بلغنا أن رسول الله ﷺ انتزع فتوحاً من الأرض العربية، فوضع عليها العشر، ولم يجعل على شيء منها خراجاً، وكذلك قول أصحابنا في تلك الأرضين: ألا ترى أن مكة والحرم لم يكن فيها خراج؟... ألا ترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولا تقبل منهم جزية...».

(2) الزرقاني: شرح الموطأ 2/ 330.

* (جاء في متن الموطأ في الموضع المشار إليه «كتاب الجهاد: باب إحرار من أسلم من أهل الذمة أرضه»: سئل مالك عن إمام قبل الجزية من قوم فكانوا يعطونها: رأيت من أسلم منهم...؟).

(3) ولإثبات هذا يجب الاستعانة - بعيداً عن الموطأ - بالأحاديث المذكورة في كتاب الخراج لأبي يوسف، وكتاب (السير) للشيباني، وفي آثار مؤلفين آخرين من القرن الثاني. وإجراء مقارنة نقدية لهذه الآثار مع ما هو موجود في الجرامع المصنفة بعد ذلك ستكون مثمرة ومفيدة لدراسة التطور التاريخي للإسلام.

مواضع أخرى⁽¹⁾، أو على رأي النقاد: أحاديث ليس لها خُطْمٌ ولا أُرْمَةٌ⁽²⁾.

ولم يُنْفَرِ الإمام مالك من استخدام المراسيل في الفقه⁽³⁾، وانصرف إلى مضمون السُّنة، ولم يهتمَّ بنقد الشكل «أي السند»⁽⁴⁾، لذلك لم ينفق وقتاً طويلاً في البحث عن الروايات المختلفة، على حين انصرفَ المحدثون إلى تَبَّعِ الطُّرُقِ المختلفة للحديث الواحد ليصبحَ ذا قيمة في أعينهم بتعدُّدِ طرقه. ولم يلتفت يحيى بن معين (ت 233 هـ) للحديث ما لم يكن قد روي من ثلاثين طريقاً⁽⁵⁾، على حين يكتفي مالك بطريق واحدة فقط، لذلك نجدُه محتج بأحاديث لا وجود لها في الجوامع الفقهية المتأخرة⁽⁶⁾.

(1) ثمة مثال على ذلك في الموطأ شرح الزرقاني 73/2 [وحول استخدام مالك للرأي قارن به: شاخت، أصول التشريع الإسلامي ص 115].

* (يزيد - كما في الزرقاني - الحديث الذي جاء فيه أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس، وهو من رواية مالك عن ابن شهاب قال: بلغني أن رسول الله... قال ابن عبد البر: هذا منقطع، لأن محمداً لم يلق عمر ولا عبد الرحمن، إلا أن معناه متصل من وجوه حسان. وقال الحافظ: هذا منقطع مع ثقة رجاله... إلخ. قال السيوطي في تنوير الحوالك 1/206 وصله الدارقطني وابن عبد البر من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن مالك عن الزهري عن السائب بن يزيد.

(2) الترمذي 2/338. * (كتاب العلق)

(3) مسلم: مقدمة الصحيح 7/18 طبعة النابى الحلبي وفيه: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة، وهذا الخصوص قارن بما ورد في شرح النووي لمسلم 1/132، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وكذلك: تهذيب الأسماء واللغات للنووي 285 وقد عالج الخطيب البغدادي في الكفاية هذه المسألة ص 384 طبعة حيدرآباد».

(4) يختلف عدد أحاديث الموطأ باختلاف نسخه، فهي تقع في نحو 1720 حديثاً منها المسند وعدده 600 حديث، والمرسل 222 حديثاً والموقوف 285 حديثاً، وهذه الأرقام مأخوذة من مصادر إسلامية (الزرقاني 8/1)، وهي على ذمتهم، ولا يستدعي الأمر متناً اختبارها بقدها من جديد.

* (يعرى هذا الإحصاء لأبي بكر الأبهري كما جاء في الفائدة الخامسة من مقدمة تنوير الحوالك للسيوطي ص 8).

(5) النووي: التهذيب 2/157 المنيرة، والسيوطي: طبقات الحفاظ ص 185. ترجمة يحيى بن معين.

* (جاء في طبقات الحفاظ: قال عباس الدوري عن يحيى بن معين: لو لم تكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما علقناه. وجاء مثله في التهذيب)

(6) قارن بكلام ابن عبد البر كما في الزرقاني 2/139.

ولما كان مالك منشغلاً بمطالب الحياة التشريعية، لم يُبَدِ عنايةً كبيرةً بالأحاديث التي تتضمّن معلوماتٍ تاريخيةً خالصة، ولم يلتفت إليها عندما يتوقف عليها الاستنباط الفقهي. وعُدَّ هذا فضيلةً كبرى لمذهبه، خلافاً لأولئك العلماء الذين كابدوا المشقة في جمع كلّ ما يتصلُّ بسيرة النبي، بصرف النظر عن أهميته، ولا سيما في العهود الأولى لنشأة علم الحديث، وقد وقف بعضها حائلاً قوياً في وجه المتكلمين⁽¹⁾.

إذن فاستخدام الأحاديث وتوظيفها، عاملٌ يأتي في المقام الأول في جعل الموطأ على هذه الشاكلة. ويمثّل مالك مرحلةً انتقاليةً بين اتجاهين يمثلان التصنيفَ الفقهيَّ للقرنين الثاني والثالث الهجري. فبداية التصنيف كانت مؤلفاتٍ فقهيةً محضة.

افتتح الإمام مالك الحقبة اللاحقة مستهلاً هذه المرحلة الانتقالية بقصد وإدراكٍ واعٍ، وأما أنه أراد أن يزود القانونَ الوضعيَّ «أي عمل أهل المدينة» بأُسُسٍ تاريخيةٍ صحيحة، فذلك واضحٌ في صلته بمصنّفٍ آخر أُلّف في عصره وأثار حفيظته. وحسب رواية ابن عبد البر، كان عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون (ت 164 ببغداد) أوّل من لخصّ آراء الفقهاء المسلمين بالمدينة في مصنّفٍ، وقد اكتفى فيه بذكر المذهب أي الفقه حسب إجماع أهل المدينة، دون الاستشهاد له بأي أحاديث تؤيده.

وهذه الطريقة لم ترق لمعاصره مالك بن أنس، ففكر في الاستعاضة عن عمل الماجشون بمصنّفٍ يحتوي على الأصول الحديثية لفقه أهل المدينة، فكان

* (يقول ابن عبد البر عند الكلام عن حديث مالك «باب ما جاء في ليلة القدر» إنه سمع من يثق فيه من أهل العلم يقول: إن رسول الله ﷺ أرى أعمار الناس قبله... الخ: هذا أحد الأحاديث الأربعة التي لا وجد في غير الموطأ لا مستنداً ولا مرسلًا.

(1) القاضي عياض: الشفاء 2/240.

ذلك دافعاً آخر لتأليف موطنه.

والحق إنه عندما شرع مالك في وضع موطنه كان هنالك الكثيرون من أقرانه بالمدينة يضعون كتباً مماثلةً، وكم من مصنفٍ لبى حاجاتِ العصر يُنظَرُ إليه من هذه الزاوية.

ويروى أن مالكاً تنبأ لكتابه - من وجهة نظر منافسيه - بالشهرة والتميز عند الأجيال اللاحقة. إنها ثقة مفرطة في عمله وحججه.

والنجاح الذي حققه كتابه برز بالفعل تلك الثقة، حيث تلاشت الموطآت الأخرى من الدوائر، كما لو أنها ألقيت في بئر⁽¹⁾.

وحسب اطلاعنا فإن مصادِرَ هذا الفرع من التأليف عند العرب تذكر ثلاثة أعمال تنتمي إلى عصر الموطأ.

الأول لإبراهيم بن محمد الأسلمي المدني (ت 184 هـ) ويقال إنه أضعاف موطأ مالك⁽²⁾، والثاني لعبد الله بن وهب الفهري (ت 197 هـ)، وقد ظهر موطؤه⁽³⁾ بعد انتشار موطأ مالك.

والمعلومات المأخوذة من مالك مذكورة فيه⁽⁴⁾، وقد قال الأخير (أي

(1) الزرقاني: مقدمة شرح الموطأ ص 8.

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 104. وفي القرن السادس الهجري وضع أبو بكر بن العربي (ت 546 هـ) شرحاً على الموطأ. انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 6 / 265.

* (جاء في طبقات الحفاظ في الموضع المذكور: وله كتاب الموطأ أضعاف موطأ مالك.

* (للقاضي ابن العربي شرحان على الموطأ: المسالك شرح موطأ مالك، والقبس على موطأ مالك، وقد توفي ابن العربي سنة 543 هـ وليس كما ذكر جولد تسيهر.

(3) انظر الأمثلة على ذلك عند الزرقاني 4 / 61، 119.

(4) وهذا الأثر [أي الموطأ المنسوب لابن وهب على أنه من تأليفه] يجب ألا يخلط مع رواية ابن وهب نفسه لموطأ مالك تلك التي ورد ذكرها ووصفها في القائمة التي أعدها محمد عبد الحي اللكنوي لروايات الموطأ تحت رقم 2 صفحة (19). انظر البحث القادم.

مالك) عن هذين الكتّابين: «لا يرتفع إلا ما أريد به وجهُ الله»، وزاد أبو موسى محمد الأصفهاني (ت 581 هـ): «كتاب مالك كالشمس في بهائها وإشراقها، وكتاب وهب لا يعرفه إلا قليلٌ من الناس وأصبح العثور عليه صعباً»⁽¹⁾ وأخيراً وقعت على موطأ لمحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب العامري المدني (ت 120 هـ بالكوفة)⁽²⁾، سمع عن سمع من الزهري، وكان يقدّم على مالك إلا أنه كان يبالي عنم يحدث⁽³⁾.

(4)

بصرف النظر عن الموطآت المذكورة آنفاً، سمعنا عن عناوين جديدة لكتب تحمل اسم الموطأ، مثل موطأ أبي القاسم، وموطأ أبي مصعب، وهلمّ جرّاً.

ولعل الكتاب الذي أشرنا إليه في متن كتابنا [والموصوف بأنه أضعاف موطأ مالك] هو كتاب الجامع لابن وهب [وللاطلاع على مقتطفات من كتاب الجامع هذا انظر ديفدفايل: جامع ابن وهب - القاهرة 1939 - 1941 وقد ورد في ترجمة ابن وهب ص 17 من كتاب اللكنوي ذكر كتابين منفصلين لابن وهب هما: الموطأ الكبير، وشرح للموطأ (ولعله موطأ مالك).

* (ذكر محقق كتاب الموطأ برواية الشيباني الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف ص 15 أن لابن وهب كتابي الموطأ الكبير والموطأ الصغير. وذكر الذهبي في ترجمة عبد الله بن وهب المصري أنه صنف موطأ كبيراً. تذكرة الحفاظ 304/1 وقد ذكر السيوطي في تدريب الراوي 1/110 تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف موطأ ابن وهب إلى جنب موطأ مالك وموطأ ابن أبي ذئب، وهو ما يؤكد أن لابن وهب موطأين أحدهما تأليف، والآخر رواية لموطأ مالك. وثمة نسخة من الموطأ الصغير لابن وهب مودعة بمكتبة كوبربلي تحت رقم 461.

(1) انظر Pusey فهرست مكتبة بودلي ص 381. لقد استخدم القاضي عياض كتاب ابن وهب، انظر القسطلاني:

إرشاد الساري 4/232 والسيوطي: طبقات الحفاظ ص 126، ولم يذكر له السيوطي كتابه الموطأ.

* (أبو موسى محمد الأصفهاني الذي ذكر، أحسبه الحافظ المدني محمد بن أبي بكر، ترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ (4/1334) ترجمة رقم 1095، صاحب شذرات الذهب (4/273).

(2) الزرقاني: شرح الموطأ 1/16.

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 82. ولم يرد فيه ذكر لموطه.

* (ابن أبي ذئب توفي سنة 159 هـ لا كما ذكر جولدنسيهر. انظر تذكرة الحفاظ 1/193.

وهذه يجب ألا يُنظَر إليها على أنها موطآتٌ مستقلةٌ حتى تُدرَج في السلسلةِ نفسها التي تنتمي إليها هذه الكتب الذي ذكرناها آنفاً في نهاية البحث السابق (رقم 3). وتمتاز الثقةُ في صحّة الحديث النبويّ في القرن الثاني الهجري، لو اعتقد أحدٌ أنّ نسخَ الموطأ - التي تتابع على نقلها عن الإمام مالك بطريق مباشرة أو غير مباشرة رواةٌ متعددون - تختلف بعضها عن بعضٍ في نصّها ومضمونها، وكذلك في غايتها ورتبتها إلى درجة قد تدعو المرء إلى الظن بأنها متباينة المنفعة، وأنها بلا ريب مجرد كتب متشابهة.

إنّ دراسة الروايات المتاحة لنسخ الموطأ المختلفة وعقد مقارنة بين اثنتين منها ما تزالان موجودتين حتى اليوم، تفضي إلى الاعتقاد بأن مالك بن أنس قد صنع نصاً ثابتاً سواء بالسَّماع أو المناولة (انظر ص 259)، اعتقاد مهروز جداً. وفي تلك الحالة قد لا تختلف نسختا الكتاب الواحد اختلافاً كبيراً.

وقد يكون المرء أكثر ميلاً إلى تصديق الروايات التي تُظهرُ مالكاً وقد وثقَ نصوصَ الموطأ التي عُرضت عليه. فمتنُّ الكتابِ يقرأ من نسخٍ لتلاميذ مالك، ومن يستمع يضع حينئذٍ أو فيها بعد تصحيحاتٍ ثم يأذن بنشر المتن كما جاء عنه⁽¹⁾. ولا تزال تلك تُعدُّ إجازةً لبعض أساليب ضبط المتن. كما أننا نسمع أن بعضهم يأتي إلى مجلس مالك، ويخرج من كسائه نسخةً مخطوطة، ويقول: «يا أبا عبد الله، هذا موطؤك قد كتبه وقابلته فأجزه لي. فقال: قد فعلت. قال: فكيف أقول، أخبرنا مالك أو حدثنا مالك؟ قال له مالك: قل أيهما شئت»⁽²⁾ ولو حدث أن أجاز المؤلفُ نسخاً عديدةً من كتابه دون عرضٍ أو سماعٍ. فإنّه ليس كل ما يروى على هذا النحو كان موطأً صحيحاً باتفاقٍ.

(1) البغدادي: الكفاية 309 وفيه أن العرض على الشيخ مساو للسمع عنه.

(2) المصدر السابق ص 333.

إن أكثر نُسخِ الموطأ شيوخاً، التي يمكن أن نقول إنها النسخة المعتمدة، هي نسخة الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى المصمودي (ت 234 هـ) (1) أحد تلاميذ مالك. لقد حافظت هذه النسخة على مكانتها العلمية، وهي التي عمل عليها الشراح، وينصرف إليها الذهن عند الحديث عن الموطأ عند المشاركة والمغاربة، وتعرف هذه النسخة بموطأ يحيى.

ولكن فضلاً عن هذه النسخة، فإن هنالك أخريات جئن من رواية آخرين تلقوا الموطأ عن مالك، وفي الجملة هنالك خمس عشرة رواية للموطأ ذكرها عبد الحي (اللكوني) (2) في كتابه الذي سيأتي ذكره قريباً.

ومن أحب أن يرى الاختلاف بين تلك الروايات وبين نسخة يحيى بن يحيى يكفيه على سبيل المثال أن يتذكر أن رواية أبي مصعب الزهري وهو فقيه مدني توفي سنة 242 هـ (ورقمها 9 عند عبد الحي) تنفرد بإثبات حديث تقريباً غير موجودة في غيرها من الروايات، على الرغم من أن كل واحدة منها فيها زيادة ونقصان.

ومن العسير أن تتفق الواحدة مع الأخرى في أولها، وإذا قابلنا شواهد من الموطأ غير موجودة في النسخة المعتمدة - كما يحدث أحياناً - يمكن القول بأنها أخذت من إحدى الروايات الأخرى (3).

إذن، هنالك خمسة عشر نمطاً أولياً للموطأ (4)، ظهرت عليها جميعها رواية

(1) رينهارت دوزي: تاريخ المسلمين في إسبانيا 282/1، Mauren in Spanien, I, pp282

(2) انظر اللكنوني التعليق المجدد ص 18-21 حيث عددت عشرة نسخة للموطأ غير أن آخر هذه النسخ في قائمتها ليست رواية صحيحة للموطأ، بل هي مسند عليه. ولمعرفة المزيد عن الروايات المختلفة للموطأ راجع حاجي خليفة: كشف الظنون 267/6.

(3) لم يكتب الشيوخ لروايات الموطأ جميعها بقدر واحد. فخمسة منها اعتنى بها أهل الأندلس حيث درس الموطأ في القرنين الثالث والرابع الهجريين على أنه كتاب أساس في الفقه. ومن خلال إلقاء نظرة على فهرست كتاب (الصلة) لابن بشكوال «نشرة كوديرا - مجريط»، يمكن أن نرى الروايات التي كانت شائعة في الأندلس. وقد ورد هناك ذكر لرواية أنعمي، وهو خطأ والصواب: القعني (ت 221 هـ).

(4) من المحتمل أن نسخة الموطأ بخزانة المصريين التي جاء فيها أن الخليفة هارون الرشيد واثنين من أمرائه سمعا من مالك لا أصل لها. السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 115.

يحيى التي شاعت في الأوساط العلمية والعملية. أما الروايات الباقية التي ظلت لفترة طويلة موضوعاً للبحث والدراسة إلى جانب رواية يحيى عند المتعلمين من المسلمين⁽¹⁾، فلم نظفر منها إلا بواحدة فقط، عرفت بموطأ محمد بن الحسن الشيباني، وهو تلميذ مشهور لأبي حنيفة عاش في المدينة أكثر من ثلاث سنين وسمع من مالك ابن أنس، وروايته لا تتفق في الغالب مع رواية يحيى المنقحة التي تختلف عنها بشكل كبير في فصول الأبواب، وبعض الفصول في نسخة الشيباني غير موجودة في نسخة يحيى مطلقاً وبالعكس.

وقد أشرنا مرتين فيما مضى من هذا البحث إلى بلاغات من الموطأ ليست موجودة إلا في نسخة الشيباني ومفقودة من نسخة يحيى (انظر ص 168 هامش 1، ص 196). إن رواية الشيباني من حيث المجموع أصغر⁽²⁾ من رواية يحيى، وعدد أحاديثها أقل، وفي الوقت نفسه أضاف الشيباني لكل فصل جملة من التعليقات حسب مذهبه ومذهب أبي حنيفة، ويصدرها بقوله: «قال محمد»، بصرف النظر عن موافقتها لمن الموطأ أو مخالفتها له.

وترد في مواطن كثيرة من موطأ الشيباني آثارٌ مؤيدةٌ للآراء المتعارضة. وقد تطول تعليقات الشيباني أحيانا طويلاً شديداً⁽³⁾.

ومن هنا، يمكن أن ننظر إلى نسخة الشيباني، ومن وجهة النظر هذه، على أنها تهذيبٌ لموطأ مالك، وتطورٌ نقديٌّ له.

(1) يدرس بعض طلبة الحديث الموطأ بروايات مختلفة، وثمة أمثلة كثيرة على ذلك في كتب التراجم والرجال، واكتفي ها هنا بما أورده ابن الأبار (طبعة كوديرا ص 268) في ترجمة عبد الغني بن مكّي (ت 556) من أنه قرأ الموطأ بروايتين: رواية يحيى ورواية ابن بكير.

(2) [ينقسم الموطأ إلى كتب]، ويحتوي كل كتاب على أبواب، فمثلا كتاب النكاح في موطأ الشيباني على 16 باباً فقط. كما يحتوي الموطأ برواية يحيى على كتاب الجامع توزعت أكثر أحاديثه ومسائله بين الأبواب في موطأ الشيباني.

(3) أطول هذه الإضافات [التعليقات] ما جاء في باب القراءة في الصلاة خلف الإمام. انظر موطأ الشيباني ص 58 [قارن] برواية يحيى «باب انقراء خلف الإمام فيها لا يجهر فيه القراءة».

ويعرف النظر عن المخطوطات العديدة لموطأ محمد⁽¹⁾ هنالك طبعات حجرية له مطبوعة في بلاد الهند ومتوافرة، وبين يدي ثلاث طبعات حجرية مختلفة لهذا الكتاب اثنان من لوديانا⁽²⁾، وواحدة من لكنهؤ⁽³⁾ أشرف عليها العلامة عبد الحي (اللكنوي) ووضع لها مقدمة طويلة وشرحاً ضافياً. ويمكن افتراض أن العالم المشرقي جمع في شيء من الهوى والتحيز كل أنواع الحجج للبرهنة على أن نسخة الشيباني المنقحة أكثر توثيقاً وقيمة من موطأ يحيى، ولذلك سيتأثر العلماء الأوروبيون بعض الشيء بالحجج التي ساقها هذا العالم المسلم. ولعله من الأفضل أن نضع هاتين الروايتين جنباً إلى جنب إذا شئنا المزيد من الايضاح.

وحيث إن هذا الأمر سيستغرق وقتاً طويلاً متاً، نكتفي بعرض مقطعين بعد كل رواية حتى تتمكنَ بالمقارنة بينهما لمعرفة كيف أصبح الشيباني شارحاً لنصه وناقداً له.

الموطأ برواية الشيباني	الموطأ برواية يحيى
- القيام للجناز أ - أخبرنا (بلا عنعنة) ب - حذف عمرو	الوقوف للجناز والجلوس على المقابر: يحيى عن مالك عن (أ) يحيى بن سعيد عن واقد بن عمرو (ب) بن

(1) انظر فهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني ص 718 ب. وكذلك: ألفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين الملكية 44/2 رقم 1144 [انظر، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/278 ترجمة عبد الحليم النجار] ومن الطريف أن المفهرس المسلم لا يعرف أن هذه مجرد رواية فقط لموطأ مالك، حتى إنه يصف الكتاب بقوله «المؤلف هنا يكتب بروح مذهب مالك ويرد على اعتراضات الخصوم» مع أن الإضافات الأخيرة الواردة في نهاية كل باب [من رواية الشيباني] موجهة ضد مالك من وجهة نظر فقيه حنفي.

- * (لم يصرح جولدمان بتسهيير هنا باسم هذا الذي سماه المفهرس المسلم ولعله يريد عبد الحي اللكنوي في كتابه التعليق الممجّد، وحيث لم يكن هذا الكتاب بين يدي الآن فلا يمكن الجزم).
- (2) طبعت الأولى سنة 1291 هـ بمطبعة محمد عبد الكريم تقع في 200 صفحة مع شرح مقتضب مشتب بحاشيتها، والثانية في سنة 1292 هـ بمطبعة الرحيمي، وتقع في 270 صفحة مع ملاحظات قليلة بحاشيتها.
- (3) طبعت سنة 1297 هـ بمطبعة محمد خان مصطفى وتقع في 412 صفحة.
- (4) هذا الخبر مستمر في الباب نفسه.

<p>ج - سعد بن معاذ الأنصاري د - معوذ بن الحكم. هـ - كان يقوم في الجنائز (بالإفراد) قال محمد: «وهذا نأخذ، لا نرى القيام للجنائز». كان هذا شيئاً فترك، وهو قول أبي حنيفة.</p>	<p>سعد بن معاذ (ج) عن نافع بن جبير بن مطعم عن مسعود (د) بن الحكم عن علي بن أبي طالب: «أن رسول الله ﷺ كان يقوم في الجنائز (هـ) (ثم جلس بعد)</p>
<p>- باب القبر يتخذ مسجداً، أو يصل إليه، أو يتوسد. أخبرنا مالك: حدثنا الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. (حُدِّثَتْ هُنَا لَفْظَةُ النَّصَارَى وَعِبَارَةٌ لَا يَبْقِينَ دِينَانِ بِأَرْضِ الْعَرَبِ).</p>	<p>- باب ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة: [ورد هذا الحديث في موضع آخر من موطن يحيى بإسناد مختلف عن عمر بن عبد العزيز جاء فيه: كان آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال: «قاتل الله اليهود والنصارى (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. لَا يَبْقِينَ دِينَانِ بِأَرْضِ الْعَرَبِ»</p>
<p>- الباب نفسه أ - كان يتوسد عليها ب - قال مالك: وإنما نهي.. سقطت من هذه النسخة. ج - هذه العبارة سقطت أيضاً.</p>	<p>- باب الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر: عن مالك⁽⁴⁾ أنه بلغه أن علي بن أبي طالب كان يتوسد القبور (أ) ويضطجع عليها. قال مالك: وإنما نُهي عن القعود على القبور فيما نرى للذاهب (ب) وعن مالك عن أبي بكر بن عثمان بن سهل بن حنيف أنه سمع أبا أمامة بن سهل بن حنيف يقول: كنا نشهد الجنائز فما يجلس آخر الناس حتى يؤذنوا (ج). (في الترجمة: فجلس آخر</p>

	الناس حتى نودي بالآذان).
<p>- باب نكاح السر</p> <p>أ- في نسخة الشيباني: ولا نجيزه. (وفيها لُرِجَت بالبناء للمجهول) قال محمد: وبهذا نأخذ، لأن النكاح لا يجوز في أقل من شاهدين، وإنما شهد على هذا الذي رده عمر، رجل وامرأة. فهذا نكاح السر، لأن الشهادة لم تكتمل، ولو كملت الشهادة برجلين أو رجل وامرأتين، كان نكاحاً جائزاً وإن كان سراً، وإنما يفسد نكاح السر أن يكون بغير شهود، فأما إذا كتمت فيه الشهادة، فهذا نكاح العلانية وإن كانوا أسروه. قال محمد: أخبرنا محمد بن أبان عن حماد عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب أجاز شهادة رجل وامرأتين في النكاح والفرقة. قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة.</p>	<p>جامع ما لا يجوز من النكاح</p> <p>[في هذا الباب أشكال مختلفة للنكاح غير المشروع والمبنية على العقود الفاسدة، وقد توزعت أحاديث الباب في نسخة الشيباني على أبواب مختلفة].</p> <p>عن مالك عن نافع عن أبي الزبير المكي أن عمر بن الخطاب أتى بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة. فقال: هذا نكاح السر ولا أجيزه (أ) ولو كنت تقدمت فيه لرجمت.</p>

(5)

يُعدّ تصنيفُ الحديثِ أعظمَ خطوةٍ في التطويرِ الأدبيِّ لعلمِ الحديثِ. وقد أصبحَ جليلاً بعد هذه المرحلة أنْ جُمعَ مادّةُ الحديثِ جزءاً مهمّاً جداً من النشاطِ الفقهيِّ في الإسلام. والأكثرُ من ذلك الإصرارُ على أنْ الحديثُ له دورٌ في التطبيقِ العمليِّ الفقهيِّ بالإضافة إلى الشعائرِ الأخرى. ولم يلبث أن تنامت مادّته وتزايدت كما ينمو الفطر، وعلى وجه الدقّة في خدمة هذا المسلّمَة.

والأكثر من ذلك أن التَّنْظِيمَ المنهجيَّ للمعلومات المتراكمة أصبح وجوده أمراً ضرورياً لتيسير استخدام ذلك القدر الهائل من النصوص الحديثية التي تكدّست في أيدي العلماء من جميع الأمصار الإسلامية من أجل الدراسة النظرية والأغراض العلميّة معاً.

وقد تحقّق هذا النظام المنهجيُّ بمراعاة وجهتي نظرٍ مختلفتين. إنَّ أبسطَ أنواع التَّنْظِيمِ مرتببٌ بانساق آراء حول الحديث الصحيح، وهذا يجب أن يتّصل بسند صحيح من غير انقطاع إلى أحد الصحابة وفي هذه الحالة يُسمّى «مُسْنَدًا». ومن يقومُ بجمع قدرٍ لا بأس به من هذه الأحاديث يُسمّى «المُسْنَد»⁽¹⁾، ويُعدّ مصدراً مرغوباً للحديث القولي، ويرتحل إليهم من يرغب في الحصول على تلك الأحاديث الصحيحة⁽²⁾. وقد أُطلقَ لقبُ «المُسْنَد»⁽³⁾ على شيخ البخاري عبد الله الجعفي.

ولفظَةُ (المُسْنَد) تكون في الغالب مرتبطةً باسم المكان أو المصر الذي يُعظّم فيه العالم في عصره، والذي يَعُدّه أهله مهبط الحديث، فيُسمّى أحدُهم مثلاً مُسْنَدُ بَغْدَاد، والآخر مُسْنَدُ مِصْرَ في وقته⁽⁴⁾، أو وَفَقاً لمكان الرواية كأن يقال مُسْنَدُ الشَّام أو مُسْنَدُ اليَمَن⁽⁵⁾.

وقد أخطأ المترجمون الفرنسيون لابن بطوطة في ترجمة هذه اللفظة فقالوا:

-
- (1) وهو من عرف الأحاديث أو دلّ على مصادرها، كما عرّفه دوزري Dozy, supplém, t.p. 692 b
 - (2) نجد ذلك يتكرر في إجازات الحديث. انظر مثلاً: لاندبرج، فهرست مكتبة أمين ص 10 ويشيع نطق لفظة المسند بصيغة اسم المفعول في بعض المخطوطات وهو خطأ.
 - (3) انظر مادة (س ن د) في القاموس المحيط وتاج العروس.
 - (4) المقرئ 1/ 550.
 - (5) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 259، ص 495.
- * (جاء في الموضوع الأول من طبقات الحفاظ في ترجمة أبي إسحاق الحربي: وفيها مات مسند انيمن إسحاق الديري. وجاء في الموضوع الثاني في ترجمة ابن خليل: الحافظ المقيد أترخال الامام مسند الشام).

l'appui de l'Iraq. وفي الزمن الذي اشتغلت فيه المرأة بالحديث⁽¹⁾ صار يُطْلَقُ عليها لَقَبُ الْمَسْنِدَةِ⁽²⁾.

وتلك الحدودُ الاقليميةُ للمسندِ تتناقضُ مع اتساع هذا اللقبِ ليشتمَلَ العالمَ⁽³⁾ الإسلاميَّ كُلَّهُ في حالة المحدثين المشاهير، حتى إن الطبراني (ت 360 هـ) يسمي مُسْنِدَ الدنيا، وأما الأحاديثُ التي اختبرت في شيءٍ من الصرامة - تزيد أو تنقص قليلاً - من أجلِ توثيقها، فَتُصَنَّفُ من وَجْهَةٍ نظيرِ خارجيَّةٍ، وأما الأحاديثُ التي تنتهي أسانيدُها عند الصَّحابةِ فَتُضَمُّ بعضها إلى بعض.

ويعمَدُ المحدثُ إلى ضمِّ جميع الأحاديث التي يرويها أحدَ الصَّحابةِ كالبراء بن عازبٍ بعضها إلى بعض بِصَرَفِ النَّظَرِ عن سلسلة الإسناد، ثم يتحوَّلُ إلى الأحاديثِ الأخرى التي يرويها صحابيٌّ آخرُ، وهكذا دواليك.

والأساس الذي يقوم عليه هذا النوعُ من التجميع، هو مبدأٌ خارجيٌّ تماماً، أو يُنْقَلُ إنَّه مبدأٌ شخصيٌّ (ذاتي). فمتنُ الحديث أو نصُّه ليس محلَّ نظري في تأسيس هذا الضرب من التصنيف. والمعياريُّ الذي يُعوَّلُ عليه هو اسمُ الصَّحابيِّ

(1) راجع الديول والحواشي لكتابتنا هذا

* (هي مجموعة من التعليقات والاستدراكات وضعها جولدتسيهر في آخر كتابه دراسات محمدية ورتبها وفقاً لأرقام ذكرها والدليل الذي يشير إليه هنا هو رقم 4 ويحمل عنوان المرأة في كتب الحديث).

(2) ابن بطوطة: الرحلة 2/ 110، ألفت: فهرست مكتبة برلين ج 1 ص 71. ولفظة الأصيلية الواردة هناك تشبه لفظة الأصيلية وهاتان الصفتان كثيرتا التردد في هذا الفن، والمرأة نفسها تعنت بهاتين الصفتين في كتاب أسانيد المحدثين جزء 2 ورقة 11 ب (مخطوط).

* (يقول ابن بطوطة: ولقيت بهذا المسجد الشيخ الإمام العالم الصالح مسند العراق سراج الدين أبا حفص عمر بن علي بن عمر القزويني، وسمعت عليه فيه جميع مسند أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، وذلك في شهر رجب الفرد عام سبعة وعشرين وسبعمائة قال: أخبرنا به الشيخة الصالحة المسندة بنت الملك فاطمة بنت العدل تاج الدين أبي الحسن علي بن علي بن أبي البدر).

(3) طبقات الحفاظ 372، 179 وتهذيب الأسماء ص 145.

* (جاء الموضوع الأول من طبقات الحفاظ في ترجمة الطبراني: مسند الدنيا وفي الموضوع الثاني في ترجمة يحيى بن يحيى بن بكر التميمي الحنظلي النيسابوري قال فيه ابن راهوية: وهو إمام لأهل الدنيا).

فحسب، الذي يُدكَرُ على أنه راوٍ لمجموعة من الأحاديث.

فهذه المجاميعُ الحديثيةُ يُطلقُ عليها اسمُ المُسندِ، لأنَّ كلَّ حديثٍ فيها بمفْرَدِهِ ينتهي بسنَدِهِ الصَّحيحِ إلى أحدِ الصَّحابةِ الذي بدوره يرويه عن النبي، هو حديثٌ مُسندٌ (1).

ثم انتقلت هذه التسميةُ من صِفةٍ للحديث، يُتَطلقُ على الجامع الذي يَضُمُّ تلك الأحاديث (2).

وهناك عددٌ كبيرٌ من المسانيد القديمة لا نعرف عنها إلا اسمها، على الرّغم من أنها ظلّت لوقتٍ طويلٍ موضوعَ دراسةٍ في الإسلام (3).

وأكثر تلك المسانيد ذبوعاً وانتشاراً مسند أحمد بن حنبل (4)، وتوجد أجزاء متعددة منه مخطوطة تحت رقم 589 بمكتبة دوكال بجوته (5)، وعدد من النسخ المخطوطة بالمكتبة الملكية ببرلين (6).

(1) Risch, commentar des izz al-Din, p.28

(2) مقدمة الدارمي ص 4، معجم المصطلحات الفنية ص 646.

• (لم أهتم لموطن الاستشهاد في سنن الدارمي لاختلاف الطبعات).

(3) مثل: مسند الحارث بن أبي أسامة (ت 282 هـ) وكان ما يزال يروى في القرن السادس. انظر ابن الأثير: الكامل 81/6 و ظلّت حتى القرن الثامن موضوع بحث ودراسة نقدية. فهرست المكتبة الخديوية - القاهرة الجزء الأول ص 161 [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 285/1] وهناك مسند عبد الحميد [الحافظ أبو محمد الكشي] (ت 249 هـ) الذي لا يزال يقرأ في القرن العاشر في مصر. انظر أسانيد المحدثين (مخطوط) جزء 2 ورقة رقم 16.

(4) يفسر Pertsch لفظة المسند بمجموعة أحاديث لتأييد مذهبه الديني، فهرست 456/1. انظر شبرنجر: حياة محمد جزء 3 صفحة (21) جوته.

• (هذا تعريف غريب للمسند لم يقل به أحد، ثم ما المراد بتأييد مذهبه الديني؟ وهل يريد مذهب صاحب المسند).

(5) قارن أيضاً المخطوطة رقم 590 والمخطوطة رقم 609 من المكتبة نفسها.

(6) ألفرت: فهرست مكتبة برلين 97/2: الأرقام 1257، 1959 [قارن: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 193/1 وذيله 309/1، وطبع أي مسند أحمد، بالقاهرة سنة 1896 وثمة طبعة جديدة تحت الأعداد. وقد خصص جولدت تسيهر للمسند مقالته:

وفي مُسْنَدِ أَحْمَدَ خُصَّصَ لِكُلِّ رَاوٍ (صَحَابِي) مُسْنَدٌ خَاصٌّ بِهِ حَتَّى لَوْ لَمْ يَرَوْا
 ذَلِكَ الصَّحَابِيُّ إِلَّا قَدْرًا سِيرًا مِنَ الْحَدِيثِ عَنِ النَّبِيِّ (1). وَمُسْنَدُ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهُوِيَه
 (ت 233 هـ) أَخَذَ الْمُدَافِعِينَ الْأَشْدَاءَ عَنِ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ فِي زَمَنِ وَقَعَ فِيهِ
 الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْمَدَارِسِ (2)، يَعْكُسُ أَيْضًا ذَلِكَ الْأَسْلُوبَ فِي تَصْنِيفِ الْمَسَانِيدِ (3).
 وَقَبْلَ أَنْ نَتَقَلَّ إِلَى النُّوعِ الثَّانِي مِنَ جَوَامِعِ الْحَدِيثِ يَجِبُ أَنْ نَضَيِّفَ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ:
 أَوَّلًا: اسْتَمَرَ جَمْعُ كُتُبِ الْمَسَانِيدِ حَتَّى حِينَمَا تَغَلَّبَتِ الْمَصَالِحُ الْحَقِيقِيَّةُ عَلَى
 تَنْقِيحِ كُتُبِ الْحَدِيثِ.

وَلِجَعْلِهَا مَيْسُورَةً التَّأَوَّلَ رُبَّتْ تَرْتِيبًا أَلْفَابِيًّا حَسَبَ حُرُوفِ الْمَعْجَمِ كَمَا فَعَلَ
 أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ الْغَسَّانِيُّ (ت 402 هـ) فِي مَسْنَدِهِ (4) حَتَّى إِنَّ الْمَسَانِيدَ الْقَدِيمَةَ الَّتِي
 جَمَعَتْ بِأَسْلُوبٍ مُخْتَلَفٍ (5) أُعِيدَ تَرْتِيبُهَا وَفَقَّ حُرُوفِ الْمَعْجَمِ لِتَكُونَ أَكْثَرَ مَلَاءَمَةً (6).

Neue Materialien zur literatur des Überlieferungswesens bis den Muharumedanern,
 ZDNG, I, (1896) 465 ff]

(1) انظر مثلا: فهرست مكتبة جوته المخطوطة رقم 589 ورقة 139 حيث يوجد حديثان فقط برويهما
 الصحابي أبو السنابل بن بعكك.

* (انظر ترجمة أبي السنابل في كتاب الاستيعاب لابن عبد البر 4/ 1684 تحقيق علي الجاوي).

(2) هو شيخ داود الظاهري [أبو سليمان الأصفهاني] انظر، كتابنا المذهب الظاهري ص 27. وقد سمع منه
 أيضا ابن تقيّة الحديث وقد أخذ عنه أشياء كثيرة، وهو يصف إسحاق بقوله: «ولم أر أحدا المهج بذكر
 أصحاب الرأي وتقصصهم والبعث على قبيح أقوالهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف
 بابن راهويه وكان يقول: نبذوا كتاب الله وسنن رسول الله ولزموا القياس». يختلف الحديث ص 53.

(3) جزء منه موجود بمكتبة ولي المعهد بالقاهرة. فهرست القاهرة 1/ 305 [بروكليان: تاريخ الأدب العربي
 (الدليل) 1/ 257. ولمعرفة المسانيد الأخرى انظر جولدتسيهر في مقاله المشار إليها في هامش رقم 101
 وكذلك بروكليان 1/ 136، وذيله 1/ 256.

(4) لاندبرج: المصدر السابق ص 12 رقم 37.

(5) كان التسلسل في الأصل يتم حسب مكانة الصحابي في الإسلام أي أَسْبَقِيَّتِهِ فِي الدُّخُولِ إِلَى الْإِسْلَامِ
 ومشاركته في غزوة بدر، وهكذا. انظر قاموس المصطلحات الفنية ص 646.

(6) وقد أعيد ترتيب مسند الامام أحمد حسب حروف المعجم. انظر فهرست الخديوية بالقاهرة 1/ 168 -
 253 [أبو بكر المقدسي: ترتيب مسند أحمد قارن: بروكليان: تاريخ الأدب العربي 3/ 311 ترجمة
 عبد الحلیم النجار]

=

ويبدو أنّ هذا الأمر قد طُبِّقَ على أشدّه في «جامع المسانيد والسنن» للعالم
الدمشقي عماد الدين بن كثير (ت 744 هـ)⁽¹⁾.

وكان ابنُ النَّجَّارِ البغداديّ محبّ الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن
الحسن قد صنّفَ قبله مسنداً جامعاً استوعب جميع الصحابة سواه (القمر المنير
في المسند الكبير)⁽²⁾.

ثانياً: إنّ كُتِبَ الأئمة لم تصنّف في الأصل لجمع الحديث كما رأينا مع
موطأ مالك في المبحث رقم 3، وإنما لتكون كتباً في الفقه والتشريع، وقد
استخرج منها أتباع المذاهب المتحمسين الأحاديث المسنّدة لجعلها موضوعاً
لدراسة خاصة.

وهذه المسانيد لم تصنّف على حدّ علمنا حسب الرواة، ولكن حسب
أحاديثهم، طبقاً لفصول الكتاب الأصلي الذي استخلصت منه، وهي ليست
آثاراً لأولئك الذين حملت أسماءهم. وإنه لمن الخطأ الظنّ أنّ مُسنّد الإمام
الشافعي قد جمعه حسب أسماء الصحابة الرواة. وقطعا، استثنى تلاميذ الإمام
محمد بن الحسن الأحاديث المسنّدة من مدونته المبسوط، ورتبها على
الموضوعات الفقهيّة⁽³⁾.

* (وقد أعاد ترتيبه على الأبواب لفقهاء الشيخ عبد الرحمن ابن الساعاتي وأطلق عليه اسم (الفتح
الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد النشائي) وطبع في مصر، وهو عمل عظيم يشره صاحبه على القاريء
التعامل مع مسند أحمد في صورته الأولى).

(1) ألفرت. فهرست مكتبة الملكية 51 / 2 رقم 1344 [انظر، كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 61 / 2
النص الألماني]

(2) الكتبي: فوات الوفيات 264 / 2

* (انظر ترجمة ابن النجار في تذكرة الحفاظ للذهبي 4 / 1428).

(3) ابن الملقن، مخطوط، ورقة 14 ب «عبد الله الأصم (ت 246 هـ) ويطلق عليه عادة لقب الجامع».

وقد تعرّض موطأ مالكٍ للعملية نفسها فظهر مسند موطأ مالك⁽¹⁾،
والشيء نفسه حدث لمسند أبي حنيفة⁽²⁾.

وبالإشارة إلى ذلك العدد الهائل من الأحاديث المسندة التي استخدمها،
يمكن أن نبرهن بذلك على فساد التهمة التي وجهها الخصوم لمذهب أبي
حنيفة، وهي قلة التفاتة إلى الحديث واعتناؤه به.

وابتداءً بأوائل أصحابه⁽³⁾ وحتى القرن السابع، حيث لا تسمح
المعلومات التي بين يديّ بتجاوز هذه الحقبة، ظهرت محاولات جديدة لجمع
الأحاديث المسندة من مذهبه⁽⁴⁾، ففي القرن السابع وجدّ الفقيه الخوارزمي أبو
المؤيد محمد بن محمود خمسة عشر مسنداً مختلفاً لأبي حنيفة، جعلها في كتاب

• (لقد دأب جولدتسيهر أحيانا على الاكتفاء باسم المؤلف دون ذكر اسم كتابه كما هو الحال هنا ولعله يريد ما هنا سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بابن الملقن (ت 804 هـ) وله آثار كثيرة أكثرها مخطوط وليس من اليسر الاعتناء إلى المخطوط الذي رجع إليه).

(1) وضعه أحمد بن شعيب (ت 303 هـ). انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون 5/543. وآخر وضعه أبو القاسم الجوهري المالكي (ت 381 هـ) وله وصف ساقه عبد الحي اللكنوي ص 20 نقلا عن الغافقي. راجع هامش 78. وابن بشكوال: طبعة كوديرا ص 560 رقم 7242: مسند في الموطأ.

• (الجوهري هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله المصري صنّف مسند الموطأ انظر، ابن العماد: شذرات الذهب 3/101).

(2) وهذا يحسم المسائل التي أثبتت في كتاب «تاريخ الشرق الثقافي» لكريم 1/491 ملاحظة رقم 2 [وعن مسانيد أبي حنيفة انظر بروكلمان 1/77 وذيله 1/286].

(3) يذكر أبو المريد حماداً - ابن الإمام أبي حنيفة - وأبا يوسف [بروكلمان 3/240] ومحمد بن الحسن من بين مؤلفي هذه المسانيد. وثمة معلومات من القرنين الثالث والرابع نجدها عند ابن قطلوبغا، الأرقام 37، 42، 87.

• (أحسبه يريد كتاب تاج التراجم في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا قام بشره فلوجل سنة 1862 في لايبزج.

(4) طالب الحديث الشيعي ابن عقدة (ت 249 هـ) كتب أيضاً مسند أبي حنيفة انظر الطوسي: كتب الشيعة ص 42.

• (لعله يريد كتاب الفهرس لأبي جعفر الطوسي. طبع بالنجف الأشرف 1937 بتعليق عماد صادق آل بحر العلوم).

واحد، ورتبها على أبواب الفقه⁽¹⁾، غير أن عمله ذلك لم يستوعب كل مسانيد أبي حنيفة⁽²⁾.

إذن هذا ضربٌ من ضروب جمع المسانيد، وهو يختلف كلياً عن المسانيد التي وصفناها في أول كلامنا ويجب أن تميّز عنها.

ثالثاً: إنَّ الاستخدام اللغوي المتأخّر جعل مصطلح المسند يمتدُّ ليشمَل جميع المؤلفات في الحديث. وفي وقتٍ من الأوقات سُمّيت كذلك كتب الحديث مُسنَدًا، وكان الأولى أن تسمى في الاستخدام الصحيح الجامع. وقد ازداد هذا التوسُّع في الاستعمال اللغوي تدريجياً مع الزمن.

ولذلك نسمع يومياً عند التّحاور بين المتعلّمين المسلمين قولهم: «مُسند البخاري»⁽³⁾ و«مُسند مُسليم»، وقد وَجَدْتُ ذلك في مصرَ على الأقل. وإنَّ أقدم مدرسة لتعليم اللغة لها، بحسب الإصطلاح الفني الأكثر صحّةً، مصطلحات مخالفة لتلك المجاميع التي سُمّيت آنفاً، وما يتصل بها من آثار ترتبط بها في ترتيبها.

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 536. وتوجد نسخة من مخطوطة الخوارزمي بالمكتبة الخديوية بالقاهرة (فهرس 1/ 304) ويجمّل د. فولرس - الذي أدين له بنسخة تحتوي على مقدمة فريدة - على النسخة الموجودة بمكتبة مصطفى فاضل [انظر بروكلمان 3/ 241 ترجمة النجار - وقد طبعت في حيدرآباد سنة 1332 هـ]

* (يقول بروكلمان: ونشرت في حيدرآباد سنة 1332 هـ في جزئين مع ترتيب شيوخ أبي حنيفة على حروف الهجاء، وهي تجمع 15 طريقاً من الأسانيد التي روي بها تلاميذ أبي حنيفة منده عنه، ومنها كتاب الآثار لنشيباني وقد رتبها الخوارزمي على أبواب الفقه).

(2) انظر مثلاً: مجموعة علي بن أحمد الناهوتي المذكورة في أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء الأول، ورقة 195 ب. قارن آقمرت. فهرس مكتبة برلين 2/ 96 الأرقام 1255-1256.

(3) قارن: فلاشر Fleischer فهرست لايزج ص 465 أ من أسفل: «جامع المسند الصحيح للبخاري» قارن: المصدر السابق ص 465 ب وكذلك، ابن خلدون: المقدمة ص 792 طبعة دار الكتاب اللبناني حيث يصف كتابي الشيخين بالمسند الصحيح.

إن إحدى الطرق الجيدة لتنظيم الحديث نجدها في تلك الآثار التي يُطلَقُ عليها اسمُ المصنّفات خلافاً للمسانيد التي ترتب فيها الأحاديث حسب الرواة، دون اعتبار للأحاديث نفسها.

ومادة الحديث، وهي ليست مادة فقهية تتصل بالعبادات فحسب، بل هي سير، وتاريخ، وزهد⁽¹⁾، تُعدّ الأساس المُستخدَم في تقسيم هذه الجوامع. ففي كلِّ بابٍ توضع تلك الأقوال والروايات حسب ورودها في المسألة المطروحة أو الواقعة. وفي كلِّ بابٍ أيضاً تُساق الأحاديث جميعها بأسانيدِها الكاملة من جميع طرقها المعروفة لروايتها⁽²⁾. وبينما يُرتَّبُ المسنَدُ على الرِّجالِ، يُرتَّبُ المصنَّفُ على الأبواب⁽³⁾. وبناءً على هذا الرأى نجد أن لفظةَ المسنَدِ ولفظةَ الشيوخِ مختلفان في الغالب عن مُصطلحِ الأبواب. واجتماع هذين المصطلحين معاً، أي المسنَدُ والأبواب، أو الشيوخ والأبواب، وهما مصطلحان مختلفان، نجده يتردّد في نوعين من كتب الحديث: كتب السير أو التراجم، والتاريخ الأدبي⁽⁴⁾. فالمسنَدُ والمصنَّفُ - إذن - ضربانٍ من ضرب جمع الحديث،

- (1) وكلما امتزج الكتاب هذه الموضوعات أطلق عليه اسم «الجامع» انظر مقدمة الدارمي ص 4.
* تتضمن مقدمة الدارمي جملة من الأبواب تتلئق بما كان عليه الناس قبل البعثة ثم صفة النبي في كتب الأولين وذكر معجزاته عليه السلام، وفضل العلم والعلماء والأمر باتباع السنن واجتناب البدع..... وهكذا.
- (2) راجع ما سبق ص 202 «الترجمة الانجليزية» و 218 «الأصل الألماني».
* (يقابل ذلك ما يناظر الهوامش رقم 58-64 من المتن في ترجمتنا هذه).
- (3) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 26 حيث يذكر ثبوتاً بأساء كتب الإمام مسلم وفيها: المسنَد الكبير على الرجال، والجامع على الأبواب قارن: الترمذي 2/ 337 حيث يقارن بين معرفة شعبة بالحديث ومعرفة سفيان، فيقول عن الأول: إنه «عالم بالرجال، فلان عن فلان» ويقول عن الثاني: إنه صاحب أبواب، أي أن الأول كثير الاعتناء بالإسناد والثاني يركز على تنظيم الحديث.
- (4) انظر الأمثلة الآتية:

وقد ظهرا في زمنٍ واحدٍ منذ وقتٍ بعيدٍ، واستمرَّ جمعُ المسانيد لوقتٍ طويلٍ حتى بعد شيوع المصنفات وانتشارها.

والمولعون بمتون الحديث التي جمعوها يميلون إلى تأليف المسند، وهو بحق عملٌ فرديٌّ وذخيرةٌ للاستعمال الشخصي.

وأما الذين يرغبون في تيسير استخدام الأحاديث المتراكمة من الناحية العملية وذلك بتقديم المادة الحديثية المتعلقة بأيِّ مسألة مطروحة في صورةٍ مخصَّصةٍ نقدياً، فأولئك هم الذين يؤلفون المصنفات، وهم بصنيعهم هذا عقدوا النيَّة منذ البداية على وضع آثارٍ لخدمة المذهب والحياة العملية.

وليس لدينا فكرة واضحة عن بواكير نشأة المصنفات. والتواريخ التي يسوقها العلماء المسلمون في هذا الشأن لا تسلم من شبهة، كما أشرنا آنفاً في موضع سابقٍ من هذا الكتاب (مبحث رقم 2).

وأكثرُ المعلومات موضوعيةً بدأت تظهر في القرن الثالث الهجري⁽¹⁾، وهي التي يمكن أن نستنبط منها أنه في ذلك الوقت صنَّف النَّاسُ المسندَ أي رتبوه حسب الموضوع⁽²⁾، وأنَّ مَنْ وَصَّعَ ذلك هم ممن «جمع وصنَّف»⁽³⁾. وفي هذا القرن بلغ النزاعُ أشدهُ بين أصحاب الرأْيِ وأصحابِ الحديث. وطلب

طبقات الحفاظ ص 308 (ترجمة الطرز أبو بكر القاسم بن زكرياء) و ص 331 (ترجمة محمد بن عقيل بن الأزهر البلخي)، ص 368 (ترجمة محمد بن داود بن سليمان)، ص 371 (ترجمة أبي إسحاق بن حمزة إبراهيم بن محمد الأصفهاني)، ص 375 (ترجمة ابن الجعابي). قارن: حاجي خليفة: كشف الظنون 540/5.

(1) انظر ملاحظة الناشر على صفحة 197. * (المراد الهامش رقم 43 للأستاذ ستيرن ناشر الكتاب بالإنجليزية).
(2) ليس هذا المكان ملائماً لذكر تفصيلات هذا الموضوع من قبيل أبي نعيم بن حماد بن معاوية المروزي. هو أول من جمع المسند «طبقات الحفاظ 180» (ت 228 هـ).
(3) انظر طبقات الحفاظ 147 [روح بن عيادة]، 179 (سعيد بن منصور الخراساني) ص 180 (السوريني أبو إسحاق الطوسي، 193 (عثمان ابن أبي شيبة)، 220 (يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن زيد بن أفلح)، 232 (محمد بن أسلم الكندي) 234 (عبد بن حميد الكمي).

الحديث والاشتغال به إذ ذاك يُعَدَّ عملاً ذا قيمة، ولكن أولئك الذين كان عليهم أن يتدبروا شؤون القضاء في الحياة العملية افتقدوا الوسيلة للحصول على أحكام الحديث لكل حالة أو واقعة، وكذلك النصوص التي تُسْتَبَطُّ منها تلك الأحكام. وأولئك الفقهاء لم يُشغَلُوا أنفسهم كثيراً بالحديث، ونرى ذلك في خبر الجاحظ المعاصر للبخاري، وهو خبر يُرِينَا مبلغَ الهَوَّةِ السَّحِيقَةِ التي يجب أن يُضَيِّقَهَا أنصارُ الحديث. يقول: «وقد تَجِدُ الرَّجُلَ يطلب الآثَارَ، وتَأْوِيلَ القرآن، ويجالس الفقهاءَ خمسين عاماً وهو لا يُعَدُّ فقيهاً، ولا يُجْعَلُ قاضياً. فما هو إلا أن ينظر في كتب أبي حنيفة، وأشياء أبي حنيفة، ويحفظ كتب الشروط⁽¹⁾ في مقدار سنَةٍ أو سنتين حتى تمرَّ ببابه فتظن أنه من بعض العَمَّالِ، وبالأحرى ألا يمرَّ عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصيرَ حاكماً على مصرٍ من الأمصار أو بليدٍ من البلدان⁽²⁾».

(1) لمعرفة معنى الشروط انظر Dozy, Supplém. I, p 745 وتجمع لفظة الشروط في العادة مع لفظة الوثائق ولفظة الصكوك ومعرفة الشروط وصناعة التوثيق من الأمور التي لا مندوحة عنها في أمور القضاء، وهي في الأغلب تذكر في المصنفات المتصلة بهذا الشأن.
قارن: دوري: المصدر السابق 2/ 774 ب. والنزركشي: تاريخ الدولتين ص 42، وفيه «كان فقيهاً مفتياً عارفاً بالتوثيق» وفي موضع آخر من تاريخ الدولتين ص 89: الفقيه الموثق.
وقد ذكر النديم في الفهرست أسماؤه أقدم مؤلفي كتب الشروط والوثائق انظر الفهرست ص 258-259-260-261 ترجمة: الخصاف، وهلال بن يحيى، وقتيبة بن زيد، والطحاوي.
وقد وضع الطحاوي مختصراً يشرح هذا الضرب من التأليف قارن: ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص 6-10 وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية 102/3.
قارن: بروكلمان: ذيل تاريخ الأدب العربي 1/ 294-295. وأحد مختصرات الشروط كتاب بضاعة القاضي وهو مخطوط بمكتبة لاينزج تحت رقم 213. وثمة مخطوط آخر هو الأمثال الشرطية في تحرير الوثائق الشرعية ورد ذكره في فهرست الخديوية 3/ 8-9. وفي فهرست الخديوية ص 266، مخطوط بحاسن الشروط. قارن بكتاب المجموع اللائق لكتاب الوثائق من تأليف محمد عرسون، انظر أيضاً:

Krafl. Die Handschriften der Oriental Akademie in wien, P.174

حيث يذكر وثائق لها صلة بالموضوع.

ويجمل الكتاب الثالث والخمسون من فتاوى المجبري (1) وهو من أشهر كتب الفتوى الحنفية عنوان كتاب الشروط. كما يوجد مجموع للشروط في كتاب المسوط للرخسي. طبعة القاهرة 1331 هـ ج 30 ص 167-208.

(2) الجاحظ: الحيوان 1 / 87 تحقيق عبد السلام هارون.

وفي هذه الظروف أحسَّ أصحابُ الحديث بالحاجة إلى التنبيه إلى أهمية الحديث في التشريع العمليِّ واستحضار الدليل من الحديث الصحيح لكلِّ بابٍ من أبوابِ الفقه حتى لا يخطئَ أحدٌ في الاهتداء إلى حلولٍ لمشكلاتٍ دينيةٍ تتصلُّ بالعبادات والفقه. وبهذه الوسيلة أظهروا للمذهب المخالف أنَّ الحديث مصدرٌ كافٍ للأحكام التشريعية العملية. وكان هذا الغرض من التأليف دافعاً قوياً لتعقُّد المصنِّفات. ورعاية جمهرة من العلماء لهذا الهدف هي وحدها التي أعطت سبباً كافياً لنشأة كتب الآثار وفقاً للمذاهب والنزعات السائدة آنذاك. وليس من قبيل المصادفة أن تنشأ المصنِّفات في العراق وأقصى شرق العالم الإسلامي حيث بلغ الخلاف النظري أشدَّهُ.

(7)

إنَّ أوَّلَ مصنِّف نال حظوةً في الإسلام بيَّـن بوضوح ملامح هذه الغاية هو صحيح⁽¹⁾ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري⁽²⁾ (ت 256 هـ)، وقد ألف هذا الكتاب في الأساس ليكون خالصاً للأحاديث المكتوبة (دون إضافة للرأي كما فعل مالك في الموطأ)، وحتى يتمكن الناس من الاهتداء به في جميع أبواب الفقه ومسائله.

لقد كان وسيلةً لوضع أساس متين للأحكام التي ظهرت فيما بعد في

(1) أو مصنف البخاري كما يسميه ابن بشكوال ص 227 رقم 516

(2) نحن نغفل جميع المعلومات المتصلة بالسير أو التراجم فضلاً عن المعلومات المتعلقة بأصول الآثار المشهورة حيث تتكرر هذه غالباً في مصنِّفات وثيقة الصلة بها. وكثفة متميزة من الأدب الشعبي حسبنا أن نستشهد بها يلي:

* Boukhari e'tait gendre de Bayezid I, sur-nomme 'Ilderun, il mourut en 1430, 'thus in Ubicini, Lettres sur la Turqui (Paris, Dumaine, 1830) t. P. 145.

وثمة خلط هنا بين البخاري صاحب الصحيح وشيخ بخاري

(انظر Hammer Purgstall, Geschichte des Osmaanischen Reiches, I (1827 P. 194, Amir Sultan)

مدرسة أصحاب الحديث الذين يذكر البخاريُّ منهم شيخَ عصره أحمد بن حنبل من خلال معرفة شخصية به⁽¹⁾. وقد تحققت هذه النهاية في ترجمة الأبواب⁽²⁾، وهي ما يُصدَّرُ به البخاري أحاديث الباب لبيان ما يمكن أن يُستنبطَ من هذا الباب أو ذاك لأغراض عملية، أو حتى أبعد من تلك الاستنتاجات التي قصد البخاري أن يوجِّه أنظار القارئ إليها (حتى لو تضمنت تلك الترجمة بشكلٍ فعليٍّ أيَّ إشارة للتطبيق العملي المقصود).

لقد رغب البخاريُّ في استخدام الحديث دليلاً في المسألة عند تعارض المذاهب. ولذلك قيل بحق: «فقه البخاري في تراجمه»⁽³⁾، أيَّ الفقه المستنبط من عناوين الأبواب⁽⁴⁾.

وهذه التّرة في كتابه تفسّر لنا وجودَ ترجماتٍ لأبوابٍ لم يهتدِ البخاريُّ إلى أحاديثٍ تُناسِبُها⁽⁵⁾.

ويبدو أن مؤلّفَ الصحيح أعدَّ خطة متكاملة لنظامٍ فقهيٍّ شاملٍ مؤيّد بالأحاديث المناسبة. وحينها لا يجيّد البخاري حديثاً يتفق مع ترجمة الباب يتركُ له مكاناً خالياً رجاءً أن يعثر عليه فيما بعد. ولم يفلح البخاريُّ في إيجاد أحاديثٍ لتراجم بعض الأبواب.

(1) البخاري (كتاب النكاح، باب ما يجل من النساء ويحرم)، (كتاب المعاري

(2) ثمة ملخص لها من وضع كزل ZDMG، Krehl، 4، ص 1 وما بعدها.

(3) فقه البخاري في أبوابه وليس خفة البخاري كما جاء في طبعة فلوجل لكتاب كشف الظنون لحاجي خليفة
2 : 516، مع ترجمة. de levitate Buchari in titulis.

(4) القسطلان: مقدمة إرشاد الساري ص 24، الطبعة الميرية، بولاق 1323.

• [يقول القسطلاني في الموضوع المشار إليه: «ولذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء: فقه البخاري في تراجمه»].

(5) قارن، البخاري (كتاب التفسير رقم 262)، و حاجي خليفة: كشف الظنون ص 515.

• [أحسبه يريد تفسير سورة المؤمنون والمنكوبت، حيث لم يرد تحت باب الترجمة أي حديث].

وقد أكدنا في دراسة أخرى⁽¹⁾ على هذه الخصوصية المميّزة لِجَماعِ البخاريّ،
 وبيّنا الكيفيّة التي يتدخل بها الصحيح⁽²⁾ بشكلٍ ذاتيّ في المسائل الخلافية بين
 المذاهبِ الفقهيّة التي بدأت، إلى حدّ ما، تتأسس في عصر البخاريّ.
 ونودّ ها هنا أن نسوق مثلاً على هذا، وإن كان يشقّ علينا الوقوف على
 مثالٍ أفضل من ذلك في صحيح البخاريّ.

جاء في كتاب الطلاق، باب اللعان، وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ
 يَكُنْ لَهُمْ شَهَادَةٌ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ مِنْ الصّٰدِقِيْنَ ﴾ [النور 6 - 9]:
 «إذا قذف الأخرس امرأته بكتابه، أو إشارة، أو بإيحاء معروف⁽³⁾ فهو
 كالمتكلم لأن النبي قد أجاز الإشارة في الفرائض، وهو قول بعض أهل الحجاز
 وأهل العلم. وقال الله تعالى: ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي
 الظَّهْرِ صَيْمًا ﴾، وقال الضحّاك: «إلا رمزاً، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ
 اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا ﴾ آل عمران 41.
 وقال بعض الناس: لا حدّ ولا لعان. وزعم (هؤلاء) أنّ الطلاق بكتاب، أو
 إشارة، أو إيحاء جائز. وليس بين الطلاق والقذف فرق. فإن قال: القذف
 لا يكون إلا بكلام، قيل له: كذلك الطلاق لا يجوز إلا بكلام، وإلا بطل
 الطلاق والقذف. وكذلك الأصمُّ يُلاعنُ. وقال الشعبيُّ وقتادة: إذا قال
 > الأصمُّ <: أنت طالق فأشار بأصابعه بيّن منه. وقال إبراهيم النخعيُّ > في

(1) انظر كتابنا (الظاهرية) ص 103 وما بعدها.

(2) يبدو أن Dugat قد شوّش التراجم بتفسير افتراضيّ عند الكلام عن الصحيح، حيث قال: في كتابه:

" Le commentaire qu' il y a joint est difficile à comprendre "
 Histoire des philosophes et des théologiens musulmans , p.300 , top.

(3) هذا هو التفسير الحديثي في هذه القضية الخاصة، ومع ذلك فإن لفظة (أوماً) معنى أوسع في اللغة،
 فمثلاً جاء في البخاري (كتاب الأحكام، باب الإمام يأتي قوماً فيصلح بينهم): «أوماً بيديه»، وفي الأغاني
 للأصفهاني 15 : 115: «أوماً إليه بتعليه».

الصحيح: الأخرس >: إذا كتب الطلاق بيده لزمه. وقال حماد: الأخرس والأصم إن قال برأسه جازاً.

كل هذا ترجمة للباب، ثم تأتي عقب ذلك الأحاديث التي تروي أن النبي استعمل الإيحاء، والإشارة في مناسبات متعددة⁽¹⁾.

لقد أحببت أن أبين بهذا المثال المدى الذي سعى إليه البخاري من أجل استمالة القراء إلى رأي موالي محدّد في تراجم أبواب كتابه.

وفي هذه الترجمة على وجه الخصوص دافع البخاري عن رأي الحجازيين الذين زعموا خلافاً للعراقيين أن صحة الأفعال الشرعية لا تتوقف بالضرورة على الكلام المنطوق.

(8)

في عصر البخاري، وبفضل تأثيره الكبير، بدأت قواعد ضبط الحديث تأخذ شكلاً صارماً. ولم يحدّ راوٍ حريصٌ كالبخاري قيد أنملة عن هذا المنهج الصارم. فالدقة الحرفية التي لم يكن الناس يعابون بها كثيراً فيما مضى (راجع ماسبق ص 186) أصبحت هي المعيار الذي تتوقف عليه الرواية. فلا يقبل من المتلقي أن يروي ما سمعه سندا أو متناً إذا لم يروه كما سمعه.

وإذا كانت هنالك أية شكوك في الحديث، مهما صغرت، تكتب بعناية ويترك الحكم لها أو عليها بعيداً عن النص.

والحكم الشخصي في مسائل نقد المتن يجب ألا يؤثر أبداً على النص ولو كان الخطأ ظاهراً. وعلى جامع الحديث أن يدوّن ويدقّق كل ما تلقاه كلمة

(1) انظر مقالتي 'Über Gebarden und Zeichensprache bei den Arabern' في مجلة ZVS، pp.376ff. XVI.

بكلمة. فمثلاً جاء في صحيح البخاري:

«.. وذلك أن قريشاً وكنانةً تحالفت على بني هاشم وبني عبد المطلب أو بني المطلب..» ثم يُضيف الراوي في نهاية النص: «قال أبو عبد الله - أي البخاري -: بني المطلب أشبه»⁽¹⁾. والشيء نفسه يُطبَّق على الإسناد. فإذا كان الإسناد مثلاً يحوي اسماً شائعاً يحملُه كثيرٌ من الناس فإن توضيح ذلك يجب ألا يكون داخل الإسناد، بل بعيداً عنه. فمثلاً:

«.. قال أبو معاوية: حدثنا أبو داود: حدثنا أبو داود، وهو ابن أبي هند عن عامر، قال: سمعتُ عبد الله يعني: ابن عمرو.. الخ⁽²⁾ فالعبارات التي تحتها خط هي من إضافات الراوي بقصد التعريف بدادود وعبد الله.

إن حاشيته التفسيرية حسب أصول رواية الحديث يجب أن تكون واضحة جلية لا لبس فيها، وهو إذا لم يدخل لفظه (وهو) أو كما في بعض الأحيان لفظه (يعني) فإنه بذلك يكون خالف الأمانة في رواية الحديث.

وهكذا فإن كل ما يتسم بالذاتية يجب أن يكون بعيداً عن النص المروي. وراوي الحديث الذي يستغل هذه الميزات وينحرف في استعمال النص ويسمح لنفسه بمزيد من التحكم والتحزب في التأويل لا يحذر كثيراً من تبديل نصه حتى في الأمور الصغيرة والتافهة وأغلب التصحيحات الضرورية الواضحة. ويحدث أن يترك البخاري فجوات في المتن إذا كان قد وجدته هكذا عند راويه، ويسمى ذلك في اصطلاح أهل الحديث بياضاً.

وقد حدث مرة أن شارح البخاري قرأ هذا التعبير < أي: لفظه بياض >

(1) البخاري (كتاب الحج، باب نزول النبي ﷺ مكة)

(2) البخاري (كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه)، قارن بـ: النووي: مقدمة شرح

على أنه جزء من المتن كما في قول النبي: «إِنَّ آلَ أَبِي... لَيْسُوا بِأَوْلِيَائِي»⁽¹⁾، ولعل هذا الحديث هو أحد تلك الأحاديث الحزبية التي أشرنا إليها في الفصل الثالث. والبياض في بعض النسخ (أبي العاص بن أمية)، وفي نسخ أخرى (أبي طالب)، ولعله من باب السلامة أن ترك النَّسَاحُ ذلك الاسم بياضاً. وقال شيخ البخاري عندما بلغ الكلمة المفقودة: «في كتاب محمد بن جعفر بياض» > ومحمد بن جعفر هو شيخ شيخ البخاري < فأدخل البخاري كلام شيخه هذا في النص. وفهم بعض الشراح أن لفظة (بياض) تأتي بعد لفظة (أبي) فيكون (آل أبي بياض) هم المراد من قول النبي⁽²⁾.

وبالرغم من أن البخاري أظهر إمامة ونزاهة في كتابه فهو من جهة أخرى لم يكتفِ بمجرد التأليف والتبويب.

ولم تكن رغبة البخاري في تقديم جامع للحديث مفيدٍ يحتوي على ما يستحق في نظره معرفته من أحاديث صحيحة في عصره دافعاً وحيداً له، بل أراد أيضاً أن يُقدِّم كتاباً نافعاً للأغراض العملية عند أصحاب الحديث. ليس فحسب، بل أراد بكتابه أيضاً أن يبيِّن بدور شرح الحديث، وتلك إحدى خصوصيات البخاري التي تميزه عن معاصره الأصغر سنّاً الإمام مسلم الذي لم

(1) البخاري (كتاب الأدب، باب تيل الرحم بيلاها).

• [وأخرجه مسلم (كتاب الإيمان، باب موالة المؤمنين ومقاطعة غيرهم والبراءة) ويقول النووي شارحه: «وَقَوْلُهُ: (سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَهَارًا غَيْرَ يَرَى قَوْلُ: أَلَا إِنَّ آلَ أَبِي يُعْنِي فُلَانًا لَيْسُوا بِأَوْلِيَاءِ إِنَّمَا وَلِيَّ اللَّهِ وَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ) هَذِهِ الْكِتَابِيَّةُ بِقَوْلِهِ: يُعْنِي فُلَانًا، هِيَ مِنْ بَعْضِ الرُّوَاةِ حَسْبِي أَنْ يُسَمِّيَهُ فَيَرْتَّبُ عَلَيْهِ مَفْسَدَةً وَفِتْنَةً إِمَّا فِي حَقِّ نَفْسِهِ وَإِمَّا فِي حَقِّهِ وَحَقِّ غَيْرِهِ، فَكُنِيَ عَنْهُ. وَالغَرَضُ إِثْمًا هُوَ قَوْلُهُ ﷺ: (إِنَّمَا وَلِيَّ اللَّهِ وَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ)، وَمَعْنَاهُ: (إِنَّمَا وَلِيَّ مَنْ كَانَ صَالِحًا وَإِنْ بَعْدَ نَسْبٍ إِلَيَّ، وَلَيْسَ وَلِيَّ مَنْ كَانَ غَيْرَ صَالِحٍ وَإِنْ كَانَ نَسَبُهُ قَرِيبًا، قَالَ الْقَاضِي ﷺ: وَيَل: إِنَّ السُّكُنَى عَنْهُ هَهُنَا هُوَ (الْحُكْمُ بِنِ أَبِي الْعَاصِ). وَاللَّهُ أَعْلَمُ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: (جَهَارًا فَمَعْنَاهُ عَلَانِيَةٌ لَمْ يَخْفَ بَلْ بَاحَ بِهِ وَأَظْهَرَهُ وَأَشَاعَهُ، فِيهِ التَّبَرُّؤُ مِنْ الْمُخَالِفِينَ وَمُوَالَاةُ الصَّالِحِينَ وَالْإِعْلَانُ بِذَلِكَ مَا لَمْ يَخْفَ تَرْتَّبَ فِتْنَةً عَلَيْهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ».]

(2) القسطلاني: إرشاد الساري 9: 13 - 14

يُحجم عن تفسير بعض غريب المتن بتعليقات حُفظت بعيداً عن متن الصحيح. ولقد رأينا بالفعل مثلاً واحداً، حيث تُقحم حاشيةً للتفسير داخل النص بواسطة كلمةٍ مستقلة. وحيث تكون هناك ضرورةٌ لِجَمَلٍ أطولٍ لتفسير النص فإنها توضع في نهايته بقوله: «قال أبو عبد الله». وهذه تتعلق في العادة بشرح أصول الألفاظ، أو الإعراب، أو المعاني المعجمية، أو ملاحظات تتعلق بكلمات مفردة، أو عباراتٍ من النص.

وعلى نحوٍ مُتميّز، وبعد ذكر الحديث، يقول مثلاً: «وليس فيه حجةٌ لأهل القدر»⁽¹⁾.

وفي الغالب يفكر البخاريُّ أولاً في التطبيقات النظرية التي ينبغي أن تُستخدم فيها مادته <أحاديثه>، أو لا ينبغي استخدامها.

(9)

لم يُنقل صحيح البخاريُّ كما نُقل الموطأ بروايات مختلفة في مضمونها، ومع ذلك يمكن للمرء أن يجعل للصحيح سلسلةً نسبٍ للنسخ الأصلية الأولى، المسماة بالأمهات عند علماء الإسلام، وروايات منقحة ناجمة عنها⁽²⁾.

وقد تلقى عن البخاريِّ مباشرةً علماءٌ كثيرون من بين بضعة آلاف من المتلقين الذين تجمّعوا مع بعضهم لسماع الصحيح عنه، وقد نقل هؤلاء العلماء هذا

(1) البخاري (كتاب التفسير، باب سورة الداريات)

(2) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 515 - 520 [بخصوص رواية متن البخاري، قارن: ذيل تاريخ الأدب العربي لكارن بروكلان GAL SI, p.261، ويوهان فك J. Fück في دراسته المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، XCII (1938) ص 60 وما بعدها وهي بعنوان:

Le Sahih Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buhārī's Traditionssammlung d'al Buhārī, reproduction en phototypie des manuscrits... de la ... 'recension' d'Ibn Sa'ūda. I, Paris, 1928, Introduction by Lévi-Provençal (JA, 1923, pp. 209 ff) M.F. Sezgin, [Buhārī'nin Kynakları (quoted above, p.168 note 6), pp.167ff

الكتاب، ومن خلال هؤلاء الرواة وتلاميذهم ظهرت نحو اثنتي عشرة نسخة من صحيح البخاري إلى الوجود، وهي نسخٌ قد تختلف قليلاً أو كثيراً في ترجمة الأبواب فضلاً عن مضمون بعض الأبواب. والنصّ الشائع في الوقت الحاضر يرجع إلى محمد اليونيني (ت 658 هـ)⁽¹⁾ الذي اعتمد على نسخة محفوظة في مدرسة أقبغا بالقاهرة التي اعتمدت هي نفسها على نسخ قديمة جيدة.

وقد عارض اليونيني نسخته بتلك النسخ القديمة مبيّناً ما فيها من اختلاف⁽²⁾. وكانت العادة في القديم طلب العون من علماء اللغة⁽³⁾ لمعالجة أحاديث يشق فهمها⁽⁴⁾. ولم يكن في زمن اليونيني من علماء اللغة الأحياء من هو أكثر قدرة من ابن مالك صاحب الألفية (ت 672) على معالجة صحيح البخاري، وهو الذي ذكر في كتابه (شواهد التوضيح) أنه درس صحيح البخاري من وجهة نظر لغوية⁽⁵⁾. وكان عليه أن يعالج متن الحديث، على وجه الخصوص، لأنه من القائلين بالاحتجاج بشواهد الحديث في مسائل

(1) قارن Rosen , Notices sommaires, 1, p.26, top: [توفي اليونيني في سنة 701 / 1302، انظر الدراسات المستشهد بها في الهامش السابق].

(2) يقدم القسطلاني في إرشاد الساري 1: 46 والصفحات التي تليها معلومات قيمة عن النماذج (النسخ) الأصلية وأصل مخطوط اليونيني.

(3) ثمة أمثلة ذكرها الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية ص 255 عن مشاركة أصحاب العربية في ترسيخ الإعراب في الحديث وعن رأيهم فيما يسألون عنه في الحالات التي تظهر فيها صعوبات لغوية <غرائب اللغة>.

(4) [ومع ذلك لا ينبغي لأحد أن يصحّح الخصوصيات الفردية للنص المروي]. انظر توربكة Thorbecke، ابن دريد: كتاب الملاحن ص 6، الملاحظة رقم 7، حيث يستشهد بقول للنسائي.

(5) توجد مخطوطة من (شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح) وصفها درنبرغ Derenbourg رقم 141، ص 86 [قارن بـ ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكليان GAL S 1 ص 62] ومن الممكن أن يكون هذا الكتاب جاء نتيجة لتلك المساهمات في تنقيح النص.

* [طبع شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، وكانت طبعته الثالثة عن دار عالم الكتب، بيروت، سنة 1983]

اللغة⁽¹⁾. وكان هذا العالم قد استُدعي في الحقيقة باعتبارِه خبيراً لغوياً⁽²⁾.
ونحن ندين في تهجئة الألفاظ إلى ما هو محفوظ في شروح البخاري وإن لم
تكن ذات قيمة عالية.

وبواسطة أولئك الشراح (العيني وابن حجر العسقلاني وغيرهما) ولا سيما
ابن حجر، وعن طريق العالم القاهري أحمد بن محمد القسطلاني (ت 923 هـ)
نتعرّف على رواة البخاري، ويمكننا الاستفادة من ذلك في فهم النصّ.

ومن المستحيل الخلوص إلى حكمٍ قطعيٍّ على أيّ حديثٍ من أحاديثِ
الصحيح دون اعتبارٍ لهذه الروايات المختلفة.

وينبغي أن تكون هناك نظرة نقدية لنصّ البخاري في مرحلة متقدمة على
أساس تمحيص الأدوات القديمة للروايات المتعددة كما تظهر في التنقيحات
التي خرجت من مصادر مختلفة للنصّ.

إنّ تبجيل العلماء المسلمين الذين رووا مادةً الصحيح بأسانيد متصلة إلى
آخر مرحلة من المراحل التي بلغتها شروح الصحيح، قد جعل المادة سهلة
التناول. وليس من المستحيل أن تكون بعض الاختلافات قد جاءت نتيجة
لأسباب عقدية. وبفعل الشكوك الدينية اندفع الرواة مثلاً دون إثارة ضجة إلى
حذف أو تضييف عبارات التجسيم الواردة في صحيح البخاري⁽³⁾.

وقد تقبل المسلمون الأتقياء تلك التصحيحات بضمير منفتح، ولذلك
فإنّ بعض المعتزلة قرأ في سورة الفلق (من شرِّ ما خلق) <بالتنوين> بدلاً من
شرِّ ما خلق. ولذلك فإنّ (ما خلق) أصبحت جملةً منفيّةً، وأن «الشرِّ الذي

(1) الغدادي: خزانة الأدب 6 : 1

(2) للوقوف على تأثير ابن مالك في بعض أجزاء من المتن، انظر القسطلاني 7 : 68، 327

(3) انظر الأمثلة على ذلك في كتابنا (الظاهرة) ص 168

خلقه الله» أصبح «قبل الشرّ الذي ما خلقه الله»⁽¹⁾.

وفي بغداد سنة 322 هـ تعرّض أبو بكر بن مقسم للاتهام بسبب نشره لقراءات مختلفة شاذة، وأُحرقت كُتُبُه⁽²⁾.

وبعد سنةٍ من ذلك سُجِنَ أحدُ القراء، وهو ابن سَنبُود، لتحريفاتٍ مماثِلةٍ⁽³⁾.

وكان متنُ الحديثِ أقلَّ حظاً، فلم تُلْ التزعّاتُ العقديّةُ فيه نصيبها من التصحيح⁽⁴⁾.

وتعتمد التعريفات الكلامية المهمة أحياناً على تفصيلاتٍ شكلِ المتنِ في عبارةٍ ما. ومثال ذلك الاحتجاج بتعريف الصحابيِّ، فقد عَنَوَنَ البخاريُّ لأحد أبوابه بباب (فضائل أصحاب النبي). فَمَن صحبَ النبيَّ، أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه. ولفظة (أو) هنا قراءة مقبولة⁽⁵⁾.

(1) القسطلاني: إرشاد الساري 9: 359

• [جاء في الموضوع المذكور: «وقرأ بعض المعتزلة الذين يرون أنّ الله لم يخلق الشرّ (من شرّ) بانتونين (ما خَلَقَ) على النبي، وهي قراءة مردودة مبنية على مذهب باطل...». وعبارة: «الشرّ الذي خلقه الله» أصبح «قبل الشرّ الذي ما خلقه الله» ليست موجودة في كلام القسطلاني المشار إليه ووضعها بين حاصرتين كما فعل جولدتسيهر وكانها اقتباس توحى بأنها من كلام القسطلاني، وهذا تدليس].

(2) ابن الأثير: الكامل 6: 243.

• [هو أبو بكر محمد بن الحسن بن يعقوب بن الحسن، بن مقسم العطار، عالم بالقراءات والعريية. من أهل بغداد: كان يقول بأنّ كلّ قراءة وافقت المصحف، ووجهاً في المربة فالقراءة بها جائزة وإن لم يكن لها سند. فامتحن بمقالته هذه، ورفع القراءة أمره للسلطان فاستيب. انظر الأعلام للزركلي 6: 81]

• [استشهد جولدتسيهر بحالة ابن مقسم لا علاقة لها بتصحيفات المحدثين التي يتكلم عنها، لأن ابن مقسم ليس من رواة الحديث ولا من علمائه، وهو عالم بالقراءات، أخذ عليه القول ببعض القراءات الشاذة.]

(3) أبو المحاسن: ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 2: 289. قارن: الشفاء للقاظمي عياض 2: 290.

[جولدتسيهر: Richtungen pp. 46f، وتاريخ القرآن لنولدكة الطبعة الثانية 3: 110]

(4) [هذا كلامٌ عارٍ عن الصّحة. انظر تعليقنا على هذا الموضوع]

(5) يروي الحديث بهذا اللفظ كذلك عن البخاريِّ (رواية القريري) عند الخطيب البغدادي في (الكفاية) ص 57.

• [جاء في الكفاية: «ثنا محمد بن يوسف القريري، قال: قال محمد بن إساعيل البخاري: ومَن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهم من أصحابه» راجع تعليقنا على هذا الموضوع.]

ومن جهة أخرى، نجد من المتكلمين < المُحدّثين > (1) من يرى ضرورة أن يجتمع في الصحابي هذان الشرطان معاً، ولا يكفي بأحدهما. وقد بنوا رأيهم ذلك على رواية (ورآه) (2)

وهناك عددٌ من الاختلافات في رواية الصحيح تنتمي إلى هذه الطائفة، وهي ما يُطلَق عليها التصحيقات. وعيِبُ تلك النصوص القديمة مَنَحَها المستهزئين فرصةً للاستخفاف بها منذ بواكير القرن الثالث الهجري (3)، وقد استحثت منذ القرن الرابع فصاعداً النقاد المحافظين على المزيد من الاهتمام بسلامة النصوص المقدّسة (4).

وقد أثبتت تلك التصحيقات أنها أكثر تمسكاً بالحياة، حيث كان واجب الرواة أن يكتبوا النصَّ حرفياً كما تلقّوه، وهو واجبٌ وسعه البعض حتى شمل

(1) * يعبر جولدتسيهر، كما هنا في هذا الموضوع، عن المُحدّثين بمصطلح theologians وتارة أخرى بمصطلح traditionists، وهذا خلط. فالمصطلح الأول كما هو مشهور في استعمال المستشرقين يُراد به علماء الكلام وهو ما يُقابل علماء اللاهوت عند النصارى. والمصطلح الثاني يُراد به أهل الحديث أو المُحدّثون في استعمال المشرقين أيضاً.

(2) القسطلاني: إرشاد الساري 6 : 88 وما بعدها.

(3) [وبالعمل قام ابن قتيبة بالدفاع عن الحديث من هذه النقص في كتابه (مختلف الحديث). انظر:

[Cat. Lugd. Batav. , IV, p. 55 ul. ff

* هنا يخلط جولدتسيهر مرة أخرى، فكتاب (مختلف الحديث) لا علاقة له البتة بتصحيقات المُحدّثين، وإنما هو يدور حول موقف المتكلمين من الحديث. راجع تعليقنا على هذا الكلام].

(4) ويندرج تحت هذا عمل أبي أحمد العسكري (ت 382 هـ) الذي ذكره كريم

Kremer, Sammlung orient. Hschr. P34, no. 93.

قارن بديوان لبيد p 28 Gedische des Labyd [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1 : 132، وذيله

ص 193]. وقد صَفَّ الخطيب البغدادي رسالة في تصحيقات الرواة. فهرست القاهرة 1 : 122. [انظر

تاريخ الأدب لبروكلمان 1 : 401 والذيل ص 564 رقم 6]. وكتاب الدارقطني (ت 360) في هذا

الموضوع ليس متوافراً. وثمة أمثلة جديرة بالاهتمام عن التصحيف المذكورة في مخطوط تقريب النووي

ورقة 67 أ [تقابلها الآن ص 35، ترجمة المجلة الآسيوية JA مجلد 18 سنة 1901]

* [يريد بكتاب العسكري (شرح ما يقع فيه التصحيف)، وهو مطبوع. وليس فيه شيء من تصحيقات

البحاري، ولا تصحيقات غيره من المُحدّثين. وهو كتاب وضعه العسكري في تصحيقات رواية الشمر

والغويين والسابيين. فالإشارة إليه هنا لا معنى لها أبداً].

الأخطاء الواضحة. فما رُوِيَ خطأً ينبغي أن يُروى كما هو دون تغيير، بالرغم من أنه من حقّ المرء (حسب رأي الآخرين القيام بذلك الواجب) الإشارة إلى القراءات الصحيحة كما يراها الحُذّاق⁽¹⁾ في شكل تصحيحات شفوية أو مكتوبة (وفي حالة المكتوبة تكون في شكل حاشية أو هامش مستقل).

وقد طُبّق هذا المنهج الصارمُ كذلك على الأخطاء اللغوية الواضحة. وفي عهد مبكّرة كان هنالك كثير من المدافعين عن فكرة أنّ الأخطاء النحوية والألفاظ العامية لا تحتاج إلى تصحيح. وأنصار هذا الرأي يقولون: هكذا حَدَّثنا. ومع ذلك لم يلق هذا الرأي قبولاً عاماً، ولا سيّما الأخطاء في الإعراب التي تغيّر المعنى⁽²⁾، كجعل المرفوع منصوباً.

إنّ الضرورة التي كان يواجهها الشارحُ أدت في أحوال كثيرة إلى انحراف غير مقصود عن الصرامة التي يلتزم بها الراوي. ويحدث كثيراً أن يجري تغيير ما في المتن بسبب غموض لفظة فيه حتى يسهّل فهمه. ويمكننا أن نشير مرّة أخرى إلى الموطأ لنسوق مثلاً على هذه الظاهرة في تاريخ النصّ.

«جلس عثمان بن عفان مرّة عند باب داره، وأقبل المؤذن ينادي لصلاة الظهر، فطلب عثمان الماء، وقام يتوضأ، وقال: باسم الله. إنّي أحدثك حديثاً لولا آية في كتاب الله ما حدثتُك به. سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ تَوَضَّأَ وَأَحْسَنَ الوُضوءَ ونوى الصلاة في وقتها عُفِرَتْ له خطايا ما بين هذه الصلاة والصلاة التي تليها». فزاد مالك تفسيراً لكلام عثمان الآية التي أشار إليها الخليفة عثمان وهي (السورة 11 آية 114) باعتبارها المقصودة بقوله⁽³⁾.

(1) النووي: التقريب 2: 193 (مع تدريب الراوي للسيوطي) * [في التقريب: وإنما يُحقِّقه الحذّاق]

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية 177 - 198، كما ناقش ذلك بتوسع في ص 245 - 252

(3) الموطأ (جامع الوضوء)

وثمة أشياء كثيرة حدثت بفعل المحدثين الآخرين مؤيدة بنصوص مماثلة كالإشارة إلى سورة البقرة (آية 154) حيث تحيق اللعنة بمن يكتم ما أنزل الله. فعثمان كان يمكن أن يكون ممن كتموا ما أنزل الله إذا لم يُحدث بها سمعه من النبي⁽¹⁾.

وقد نسي الجيل اللاحق من رواة تلك القصة الآية القرآنية > الواردة في خبر عثمان <، ومن ثم اجتهدوا أن يفسروا لفظه (آية) بأنها تصحيف للفظه (أنه). فالكلمتان كلتاهما لهما الرسم نفسه في العربية، ولا تختلفان إلا في الإعجام. وحتى أقدم روايات الموطأ جاء فيها: «لولا أنه في كتاب الله». وهذه الرواية هي التي تمّ تبنيها في النسخة المعتمدة للموطأ.

وقد أضاف التغيير شيئاً قليلاً لمعنى النص، ولكنّ الذكر الصريح للفظه (آية) تلاشى ولم يعد المتلقي (السامع) في الماضي يسأل كثيراً عما جاء في كلام عثمان بعد قوله: «آية من كتاب الله».

وجاءت تلك التصويبات بمجرد ظهور الصعوبات الحقيقية في فهم المعنى واستبدال تعبير شائع بآخر غير شائع صنع دراسة أعمق للمتنب غير ذات جدوى.

* [جاء في الموضع المذكور من الموطأ: مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن حمران مولى عثمان بن عفان أن عثمان بن عفان جلس على المقاعد فجاء المؤذن فأذنه بصلاة العصر فدعا بهاء فتوضأ ثم قال: والله لأحدثكم حديثاً لولا أنه في كتاب الله ما حدثتكموه. ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من امرئ يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يصلي الصلاة إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة الأخرى حتى يصلها. قال يحيى: قال مالك: أراه يريد هذه الآية ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ أَلَيْسَ إِنَّ أَحْسَنَتْ بِذِهَبٍ أَلْسِنَاتٍ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّكْرِيِّ ﴾ [هود 114]

(1) صحيح مسلم (كتاب الطهارة، باب فضل الموضوء والصلاة عقبه)

* [جاء في الموضع المشار إليه من صحيح مسلم: حدثنا زهير بن حرب حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبي عن صالح قال ابن شهاب ولكن عروة يحدث عن حمران أنه قال قلنا توضأ عثمان قال والله لأحدثكم حديثاً والله لولا آية في كتاب الله ما حدثتكموه إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يتوضأ رجل فيحسن وضوءه ثم يصلي الصلاة إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة التي تليها قال عروة الآية ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْكِتَابِ وَالَّذِينَ أَلْتُمُونَ ﴾ [

وكحقيقة ماثلة عولج نصّ القرآن بحريّة أكبر حتى في الاختلافات الطفيفة⁽¹⁾.

وكم هو سهلٌ صنُعُ ذلك مع متن الأحاديث وهي أقلُّ قداسةً !!

وفي مناسبةٍ أخرى يروي مالك بن أنس عن أهل المدينة أنّ إعرابياً بايع النبيّ على الإسلام فأصابه وَعَكٌ بالمدينة، فسأل النبيّ أن يُجَلِّهَ مِنْ بَيْعَتِهِ حتى يتمكنَ من العودَةِ إلى الصحراء المفتوحة، وأعاد ذلك على النبيّ ثلاثاً، ولكنّ النبيّ أبى. فخرج الإعرابيُّ من المدينة دون إذن، فلما بلغ ذلك النبيّ، قال: «إنما المدينة كالكبير تنفي خُبَّتَها (وفي رواية: خُبَّتَها)، وينصعُ طيِّبَها⁽²⁾.

ولتجاوز التغييرات الطفيفة الواردة في هذا المثال الذي سُقناه. فالنصّ المذكور من النصوص الموثقة، حتى إنّ الإمامَ مُسلماً رواه بهذا اللفظ عن يحيى بن يحيى تلميذ الإمام مالك راوي الموطأ⁽³⁾.

ولم يجد الحرفيون > الذين يتبعون النصّ الحرفيّ < في العصور اللاحقة معنى لهذا النصّ، أو أنه قابلٌ للفهم. فلفظ (الطيب) تستعمل عادةً بمعنى (الرائحة أو العطر)، ولكن كيف ينصعُ الطيبُ أو العِطْرُ؟

إنّ كلمة (نصع) هنا تعني لمع وأشرق، واستعمالها الشائع في اللون وليس في الشم أو الانطباعات. ولذا كان ينبغي اللجوء إلى استبدال لفظة طيِّبَها > بفتح الطاء وبكسر الياء وتشديدها < بلفظة طيِّبُها > بكسر الفاء وتسكين الياء <⁽⁴⁾ واللفظة المشدّدة (الطيب) أكثر استعمالها فيما حَسُنَ، ولذّ، وحلا، وجاد.

(1) في سورة التور 27 صُححت لفظة (تستانسوا) بلفظ أسهل وهو (تستانوا)، وكذلك لفظة (وأقوم) صُححت بلفظة (وأصوب) في سورة الزمل 6. انظر مفاتيح الغيب للرازي 8: 162-337. في النصّ السابق استشهد أيضاً برأي ابن جنيّ الذي بحسبه تعتبر تلك التغييرات محض تعليقات بدلاً من كونها تصحيحات.

(2) الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في سكنى المدينة) قارن بها ورد أنّها الفصل الثاني.

(3) مسلم (كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها)

(4) وهذه هي رواية البخاري في صحيحه (كتاب الحج، باب المدينة تنفي الخُبث)، وهي رواية يرويه عن سفيان، وسفيان هذا رواها عن محمد بن المنكدر، وابن المنكدر هو الذي يروي عنه مالك.

وهذا التصحيح لا يؤثر في رسم الكلمة. وقد أفرط أحدُ المحدثين وهو القزّاز في تصحيح اللفظة حيث استبدل لفظه (يَنْصُوعُ) بلفظة (يَنْصَعُ)، وهي فعلٌ يُسْتَعْمَلُ للتعبير عن عَبَقِ الرائحةِ وأريجها. وحتى يتم له ذلك كان لا بدّ له من إضافة حرف الواو إلى رسم الكلمة، وتغيير حركتين في لفظه (يَنْصَعُ) ليصبح (يَنْصُوعُ). ومع ذلك فإنّ رائحة الكير تُصَبِّحُ لذلك أكثرُ ضعفاً.

ومثل هذه الظاهرة كثير، نجده في رواية البخاري. فالعناية بتراجم أبواب الصحيح أقل من العناية بنص البخاري. والتنقيحات الكثيرة تُظهر مبلغ الاختلاف في ألفاظ تراجم الأبواب. ففي كتاب (الفتن) نجد باباً يُترجم له بعنوان (باب التعرّب)، وفي رواية أبي ذرّ الهروي (باب التغرّب). كما يُترجم للباب بعنوان (باب التعرّب) ويُعدّ ذلك من تصحيح العلماء. ولفظة (التغرّب) ليست ملائمةً للمعنى، ولكن يُمكن أن تُعدّ نوعاً من الترادف.

وثمة مثال آخر في صحيح البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبيّ فمات. هل يُصلّى عليه؟)، وفيه يسأل ابنُ صياد (المسيح الدجال المحتمل) النبيّ قائلاً:

أتشهد أنّي رسول الله؟ فامتنع النبيّ عن سؤاله عن النبوة. وعبر الراوي عن ذلك بقوله (فرفضه)، أي تركه. فعبارة (رفضه) ليست واضحة بشكلٍ كافٍ (لأنه في رواية أخرى يستمرّ الحوار بين النبيّ وابن صياد). وثمة عدد من الاختلافات في روايات متن البخاريّ، فهناك (رَقَصَهُ) أي: ضربه بقدمه. وهناك (فَرَصَهُ) بتشديد الصاد، وهناك (فوقصه) أي: كسر عنقه، وهناك روايات أخرى غير مقبولة، مثل: (فَرَقَصَهُ).

وحتى أكثر الاختلافات الموجودة في صحيح البخاري (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام)، مثل لفظه (تَبَضُّضٌ من المِلء) فقد وردت (تَبِضُّضٌ)، و

(تَبَصُّ)، و (تَنْصُرُ)، و (تَنْصُرُ)، و (تَنْصُرُج) وهذه لفظة مسلم، و (تَقَطُّرُ).

ويوضح ذلك أيضاً حديث البخاري (كتاب الجنائز، باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلّة) وفيه أنّ جابراً بن عبد الله يروي أنّ أباه كان أوّل شهيد يُقْتَلُ في أحد، وأنه دُفِنَ مع آخر في قبرٍ واحد، ويقول: «ثم لم تَطْبُ نفسي أن أتركه مع الآخر، فاستخرجته بعد ستة أشهر، فإذا هو كيوم وَضَعْتُهُ هُنَيْةً غير أذنيه» وهذه هي القراءةُ المعتمَدةُ والتي قَلِبْتُ ألفاظها قلباً ضرورياً > بالتقديم والتأخير <، وتُقرأ «غير هُنَيْةٍ أذنيه». فهذه القراءة (التهجئة) موجودة في جميع روايات البخاري، ولكن صعوبات التفسير أظهرت قراءات أخرى هي:

«غير هُنَيْةٍ في أذنيه»، وهذا تسلسلٌ منطقيٌّ للكلمات اقتضاه التفسير للنص وذلك بإضافة حرف الجر (في)⁽¹⁾.

فالسفاقي، المصدر الذي اعتمد عليه كرهل Krehl > مترجم صحيح البخاري <، يُقدّم قراءةً أخرى هي: هيئته بدلاً من هنية.

هذه الأمثلة المختارة من عدد كبير تبين أنّ الحاجة إلى معنى مقبول، والذي يقدّمه النصّ بصعوبة، تسببت بشكلٍ لا واعي في التغييرات التي ظهرت

(1) [جاء في فتح الباري: قوله: (فإذا هو كيوم وَضَعْتُهُ هُنَيْةً غير أذنيه) وَقَالَ عِيَّاضُ: فِي رِوَايَةِ أَبِي السَّكَنِ وَالشُّفَيْيِّ «غَيْرَ هُنَيْةٍ فِي أَذْنِهِ»، وَهُوَ الصَّوَابُ بِتَقْدِيمِ «غَيْرٍ» وَزِيَادَةِ «فِي» فِي الْأَوَّلِ تَغْيِيرًا، قَالَ وَمَعْنَى قَوْلِهِ «هُنَيْةٌ» أَيُّ شَيْئًا يَسِيرًا، وَهُوَ يُؤْنِ بِمُدَاخَلَتَيْنِ مُصَفَّرًا، وَهُوَ تَصْغِيرُ «هَنَةٍ» أَيُّ شَيْءٍ، فَصَغْرَةٌ لِيَكُونَهُ أَثَرًا يَسِيرًا إِنَّتَهُ. وَقَدْ قَالَ الْإِسْمَاعِيلِيُّ عَقِبَ سِيَّاقِهِ بِلَفْظِ الْأَكْثَرِ. إِنَّمَا هُوَ «عِنْدَ». قُلْتُ: وَكَذَا وَفَعٌ فِي رِوَايَةِ أَبِي دَرَّ عَنِ الْكُشَيْبِيِّينَ، لَكِنْ يَقَى فِي الْكَلَامِ نَقْصٌ، وَيُبَيِّنُهُ مَا فِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي خَبِيَّةٍ وَالطَّبْرَانِيِّ مِنْ طَرِيقِ عَسَّانِ بْنِ مُضَرَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بِلَفْظِ «وَهُوَ كَيَوْمِ دَفَنْتَهُ، إِلَّا هُنَيْةً عِنْدَ أَذْنِهِ»، وَهُوَ مُوَافِقٌ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لِرِوَايَةِ ابْنِ السَّكَنِ الَّتِي صَوَّبَهَا عِيَّاضُ. وَجَمَعَ أَبُو نُعَيْمٍ فِي رِوَايَتِهِ مِنْ طَرِيقِ أَبِي الْأَشْعَثِ بَيْنَ لَفْظِ «غَيْرٍ» وَلَفْظِ «عِنْدَ» فَقَالَ «غَيْرَ هُنَيْةٍ عِنْدَ أَذْنِهِ» وَوَفَّقَ فِي رِوَايَةِ الْحَاكِمِ الْمَشَارِ إِلَيْهَا «فَإِذَا هُوَ كَيَوْمِ وَضَعْتُهُ غَيْرَ أَذْنِهِ» سَقَطَ مِنْهَا لَفْظُ «هُنَيْةٍ» وَهُوَ مُسْتَبِيمُ الْمَعْنَى. وَكَذَلِكَ ذِكْرَةُ الْحَمَيْدِيِّ فِي «الْجَمْعِ» فِي أَفْرَادِ الْبُخَارِيِّ، وَالْمُرَادُ بِالْأَذْنِ بِنُصْحَانِهَا. وَحَكَى ابْنُ النَّيْنِ أَنَّهُ فِي رِوَايَتِهِ بِفَتْحِ الْهَاءِ وَسُكُونِ التَّخْتَانِيَّةِ بِمُدَاخَلَةٍ هَمْزَةً ثُمَّ مُتَّسَةً مُنْصُوتَةً ثُمَّ هَاءَ الضَّمِيرِ، أَيُّ عَلَى حَالَتِهِ.]

بسرعة بعد أن ترسخ النص التشريعي في الروايات المبكرة.

وحلت تلك التصويبات جزئياً محل الفساد الحقيقي < التصحيف > في المتون، وهي بكثرها توضح أنها كانت محاولات لتقديم شيء أفضل أو أصح. ونشعر بأننا نستطيع أن نشارك الناقد المسلم رأيه بأن النسخ الجهلة يتحملون العبء الأكبر من المسؤولية عن دفع المرء إلى تفسير النص بأسلوب ملتوي⁽¹⁾ وبمعزل عن هذه الاختلافات ينبغي أن نذكر كذلك الإدراج الذي لم ينبج منه متن البخاري. فعن خبر يتعلق بالجاهلية يرويه أبو مسعود الدمشقي (ت 400 هـ) عن البخاري، يُعلق الحميدي (ت 488 هـ) في كتابه (الجمع بين الصحيحين) قائلاً: «لقد قلبنا هذه العبارة ووجدناها في الواقع في بعض نسخ الصحيح في كتاب (أيام الجاهلية)، ولكن ليست في جميع النسخ. ولعلها تنتمي إلى تلك العبارات التي أدرجت في متن البخاري (المقدمات)⁽²⁾».

(10)

وعلى غرار ما فعل البخاري في صحيحه، صنف مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261)⁽³⁾ كتابه الصحيح، وهو أحد أشهر المصنفات في الصحيح في العالم الإسلامي. وبمقارنة صحيح مسلم بصحيح البخاري، وهو يتضمن أغلب أحاديثه من مصادر شفهية أخرى، نرى اختلافاً منهجياً

(1) القسطلاني: إرشاد الساري 9: 461

• [جاء في الموضع المذكور: .. وأما كلام الكرمانى بأنه وقع في بعض النسخ فغير مُسلم أيضاً لأن مثل هذا الذي يُحتاج فيه إلى تأويل غالباً من النسخ الجهلة].

(2) الدميري: حياة الحيوان 2: 290 (القرود)

(3) [عن الإمام مسلم انظر الموسوعة الإسلامية EI (الذيل)، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1: 166،

وذيله 1: 265.]

واضحاً. وهذا يمنح فهماً عميقاً بشكلٍ هذا الكتاب.

وصحيحٌ مُسَلِّمٌ مُصَنَّفٌ كصحيح البخاري، مُرتَّبٌ على أبواب الفقه. غير أن أبواباً عديدة في نسخته الأصلية ليس لها عنوان⁽¹⁾.

وهو كمعاصره البخاريُّ أراد أن يخدم الفقه بكتابه وترك للقارئ أن يستنبط من الأحاديث التي يسوقها ما هو أقرب للصواب.

وثمة فرق شكلي آخر، كان واضحاً وبشكلٍ عمليٍّ لشرح صحيح مسلم⁽²⁾، يجد أيضاً ما يبرره في ذلك الاختلاف بين رأيي الإمامين: البخاري ومسلم، حيث كان همّ كل واحد منهما أن يجمع الطرق المختلفة للحديث الواحد، حيث تزداد صحة الحديث كلما تنوّعت طرقه وتعددت رواياته⁽³⁾. وفي حين يستشهد البخاريُّ بالحديث الواحد في أبواب مختلفة من جامعه (لأنّ المتن نفسه يخدمه في الأبواب المختلفة، ولأنه لم تكن لديه مواد أخرى) يستشهد مسلم بالروايات ذات العلاقة مع بعضها مرّة واحدة دون تكرارها > أي أنه يذكرها في باب واحد وإن تضمنت أحكاماً مختلفة <. ولم يكن قصد الإمام مسلم ابتداءً أن يزود الفقه بالمادّة الحديثية.

ولذلك نستطيع أن نستنتج أنّ الإمام مسلماً لم يكن في الأصل مهتماً على نحو خاص بالتطبيق العملي للأحاديث التي أوردتها في صحيحه، ولكن كانت نيته معقودةً على تصحيح الأحاديث وتنقيتها من كلّ خبث كما صرح بذلك في مقدمة صحيحه، وهي الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي ظهرت في حقبة من الزمن⁽⁴⁾ والتصقت بالأحاديث الصحيحة.

(1) جولدسيهر: الظاهرة 103.

(2) النووي: مقدمة شرح صحيح مسلم ص 10.

(3) راجع ص 202 (بجى بن معين)

(4) النووي: المصدر السابق 1: 33

وفي الواقع لم يبدأ مسلم كتابه دون تقديم، كمعاصره البخاري، ولكنه جعل لصحيحه مقدّمةً من عدّة فصول عن الحديث وعدالة الرواة، وما يصحّ وما لا يصحّ منه بحسب ظنّه. (وهي مقدّمة جدّ مهمة في دراسة الأحاديث).

ويُعدّ الصحيحان، في عهدِ التصنيفِ الأولى، من أكثر الكتب صرامةً في نقد الأسانيد في تلك الحقبة. فقبلَ الشيخين كان يكفي في السند أن يكون رواه عدولاً ثقات، والآن < في عهد الشيخين > أصبح اتصال السند وصلة رجاله ببعضهم محلّ اختبار، وأن قبول الحديث باعتباره مصدراً تشرعياً صار متوقفاً على صحة الأسانيد بهذا المعنى. فذا يحيى بن معين يسوق مثلاً على الإسناد الصحيح، وهو:

«عبيد الله بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة عن رسول الله ﷺ». ويصف هذا الإسناد بأنه «الذهب المشكّ بالدر»، وأن إسناد مالك عن نافع عن ابن عمر، وهو الإسناد الذي يفضله البخاري⁽¹⁾ يُسمى كذلك «سلسلة الذهب»⁽²⁾. وفي زمن لاحق بعد ذلك، تمّ جمع سبعة وأربعين حديثاً، واستحقت أسانيدها هذا اللقب المشرف⁽³⁾.

وعلى العموم ليس ثمة قانون أو ضابط ثابت لتقويم سلسلة الإسناد في القرن الثالث. فلكلّ جامعٍ من جماع الحديث ضوابطه. فأحدهم يتكلّم عن شروط البخاري وشروط مسلم التي اشترطها كلّ منهما في الحديث قبل أن يرويه في صحيحه. وإذا وُجد حديثٌ على غير شرطيهما طرّحاه باعتباره لا ينفع مصدراً للتشريع.

(1) الروي: تهذيب الأسماء واللغات 360، 406 (مشك الذهب).

(2) وأضعف الأسانيد: محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس. ويسمى هذا الإسناد «سلسلة الكذب». انظر السيوطي: الإتيان 2: 224.

(3) ألفرت: انفيرست 2: 274 رقم 1623.

* [أظنه يريد الأربعين النورية. وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يسلم له ما قال، إذ أنّ من هذه الأحاديث ما يتنزل عن درجة انصحيح إلى الحسن، بل فيها ما هو أدنى من ذلك]

ولا يتوقَّعُ أحدٌ منا هنا أن نبيّن جميع الاختلافات في شروط الشيوخين. ومن أحبّ أن يطلِّعَ على المزيد في هذا الموضوع فليرجع إلى كتب الشرح. ولكن يكفي أن نشير إلى الاختلاف الجوهرى حيث يعين ذلك على تسليط الضوء على دراسة الأحاديث بين المسلمين بشكل عام. ومن المتفق عليه عموماً أن الحديث الذي يُحتجُّ به في المسألة الفقهيّة ينبغي أن يكون إسناده من رجالٍ ثقات⁽¹⁾، وأن يكون متصلاً غير منقطع.

وهذا يتضمّن معنى المعاصرة بين الرواة الذين يتلقون الأحاديث أحدهما من الآخر، وأن هناك اتصالاً شخصياً بين الراوى وشيخه. وشروط الحديث هذه يُعبّر عنها بقولهم: «سمعتُ» أو «حدثني» أو «أخبرني». كأن يقول (أ): حدثني أو أخبرني (ب)، وهكذا حتى ينتهي السند إلى الصحابي الذي يتلقى مباشرة عن النبي. وهذا شكّل لإسناد الحديث المتصل. وهناك أنواع كثيرة للأحاديث المنقطعة ينبغي أن تُتميَّز عن هذا. وثمة حديثٌ يتوسّط الحديث المتصل والحديث المنقطع يُطلَقُ عليه اسم الحديث (المعنن). ويُعبّرُ بصيغة العننة باستخدام حرف الجر (عن)، أي أن يقول الراوى: عن فلان⁽²⁾.

والمعاصرة بين الراويين يمكن إثباتها إذا لم يكن ثمة شك في صدق الراوى وعدالته⁽³⁾. ولكن هل افتراض المعاصرة بين الشيخ والراوى يكفي وحده

(1) طالب البخارى أيضاً بالأى يكون الرواة ساذجين فحسب، ولكن أن يكونوا قادرين على تمييز الصحيح من الضعيف من الأحاديث. الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في الإمام ينهض في الركعتين ناسياً)..
 * [جاء في الموضوع المذكور من سنن الترمذي: «قال محمد بن إساعيل: ابن أبي ليلى صدوق ولا أروى عنه، لأنه لا يدري صحيح حديثه من سقيم، وكل من كان مثل هذا فلا أروى عنه» لا ريب أن لفظة Gewährsmänner في الأصل الألماني لا تعني (صدوق)، وكذلك ترجمتها في النص الإنجليزي
 [credulous والقرنبي

Risch, p.29 (2)

(3) * [الصدق صفة من صفات العدالة، ولذلك لا معنى لعطف العدالة عليه.]

لتحقق الاتصال في الحديث المعنعن؟ وهذا هو الاختلاف بين البخاري ومسلم. ففي حين يفترض مسلم، بحسب شرطه، الاتصال في الحديث المعنعن⁽¹⁾ فإن البخاري يرى، قبل أن يُعدَّ الحديثُ المعنعنُ صحيحاً، أنه ينبغي إثبات أن الراويين المتعاصرين قد التقيا⁽²⁾. ومن جهة أخرى، قد يروي الراوي بصدقٍ عن شيخه دون أن يسمع الرواية منه ولكن بواسطة، أي أن يروي عن شخصٍ آخر لم يُسمه سمع من الشيخ⁽³⁾.

(11)

إنَّ الحقبة التي ظهرت فيها كتب «المصنَّفات»⁽⁴⁾ أمَدَّت الإسلام أيضاً بمجاميعٍ حديثيةٍ أخرى غير الصحيحين. وسوف نعرض هنا لتلك الآثار جميعها دفعةً واحدة، لأنَّ اختلافها مع الصحيحين يجعلها تدرج تحت صنفٍ واحدٍ، ولأنَّها جميعها تُشكِّلُ مع بعضها البعض المنظومة القانونية للأحاديث.

ونحن نعني هنا:

(1) - سنن أبي داود السجستاني (ت 275 هـ)

(2) - جامع أبي عيسى محمد الترمذي (ت 279 هـ)

(3) - سنن أبي عبد الرحمن النسائي (ت 303 هـ)

(1) الإسناد المعنعن له حكم الموصول به (سمعتُ) بمجرد كون المُنعِن أو المؤنن أيها كانا في عصرٍ واحدٍ، وإن لم يثبت اجتماعهما.

* [هذا الماخذ مكتوب في الأصل باللغة العربية بأحرف لاتينية دون الإشارة إلى المصدر الذي نقله منه جولدسيهر].

(2) الترويض: مقدمة شرح مسلم ص 10، 20.

(3) * [هذا هو التذليل بعينه الذي حذرنه العلماء، وهو ما يُعرف بتذليل الشيخ. راجع تعليقنا على هذا الموضع]

(4) * [الكتب التي يذكرها هنا لا يصح أن يطلق عليها اسم (المصنَّفات) musanna'at وإنما يُطلق عليها كتب (السنن)، كما هو معهود في علم مصطلح الحديث].

(4) - سنن أبي عبد الله محمد بن ماجه القزويني (ت 283 هـ) (1).

وكما هو بيّن من تاريخ وفيات هؤلاء، فإن أبا داود والترمذي كانا معاصرين للشيخين البخاري ومسلم. ويبدو أن أبا داود، وهو تلميذ للإمام أحمد (2)، صنّف كتابه بشكل مستقلّ عنهما. والترمذي، وهو تلميذ للبخاري ولابن حنبل، درس كذلك على أبي داود. وفي كتابه يشير مراراً إلى شيوخه ورواياتهم الشفهية (3).

وهذه الكتب تُذكر عادةً باسم (السنن الأربعة) بالرغم من أن كتاب الترمذي يمكن أن يُسمّى بحق (الجامع) بسبب محتوياته (4).

وقد عُرفت هذه المجموع بالسنن لأنها تعني بالسنن فقط بصرف النظر عن الأقوال التاريخية والأخلاقية والعقدية (5)، أي أنها تعني بالأحكام الفقهية والتشريعية، والأحاديث التي تتعلّق بها، أو ما يُعرف في الواقع بأنها أمور الحلال والحرام أو الأحكام (6). فهذه الكتب تختلف في محتواها عن الصحيحين

(1) [انظر دائرة المعارف الإسلامية EI، وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 1: 168، 169، 170، وذيل

تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1: 266، 267، 269، 270].

• [تاريخ وفاة ابن ماجه غير صحيح، والصواب أنه توفي في سنة 273 هـ]

(2) انظر سنن أبي داود 1: 20، 42، 2: 30، 41

(3) وهو يستشهد بهم مفضلاً أحكامهم النقدية على روايتهم. فالبخاري يُعدّ ويشكل متكرر مصدرأ من

مصادر الحديث للترمذي 1: 38، 73، 120، 125، 129، 134، 135، 2: 72. ويذكره الترمذي

غالباً باسمه محمد بن إسماعيل، بينما يذكر الآخرين بنسبتهم كالأوسطي مثلاً 1: 174.

(4) قارن بحاجي خليفة: كشف الظنون 2: 548

• [جاء في كشف الظنون 1: 599] الجامع الصحيح للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى

الترمذي... وهو ثالث كتب السنة في الحديث.. وقد اشتهر بالنسبة إلى مولفه فيقال: جامع الترمذي،

ويقال له: السنن]

(5) • [هذا وهم وقع فيه جولدتسيهر. راجع تعليقنا على هذا الكلام]

(6) قارن بابن هشام: السيرة النبوية 2: 18، وثمة مثال في الكفاية للمخيط البغدادي ص 134 جاء فيه أن

سفيان بن عيينة قال: «لا تسمعوا من بيّنة ما كان في سنّة، واسمعوا منه ما كان في ثواب وغيره». والسنة

=

في أنها تعتنى بشكلٍ رئيسٍ بأحاديث الأحكام⁽¹⁾. وثمة أمر آخر أكثر وضوحاً يشترك فيه أصحاب السنن، ويختلفون فيه مع الصحيحين، وهو أنهم في شروطهم أكثر تسامحاً. ليس في حكمهم على اتصال السند فحسب، بل أيضاً في حكمهم على رجال السند. ومن غير هذا التسامح ليس من الممكن إيجاد دليل من الحديث لجميع مسائل الفقه العملية، حيث إن القَدْر الأكبر من الأحكام كما يقول البغوي لا يقوم على أحاديث صحيحة، ولكن على أحاديث حسنة، أي الأحاديث التي تأتي في المرتبة الثانية⁽²⁾.

وفي حين قبِلَ الشيخان البخاري ومسلم من أُنْفَقَ على عدائهم وصدقهم من الرجال، وردوا من كانت عدائته موضع شك أو تهمته في أي شكل، عمِلَ أبو داود وتلميذه النسائي من بعده بخلاف ذلك. فقد ارتضيا رواية من لم يجمع على ترك روايته. وحاول ابن حجر أن يُقَسِّرَ ما ذهب إليه هؤلاء الأئمة بأن نقاد الرواة كانوا في كل عصر إما متشددين، أو متسامحين في أحكامهم.

فمن الطبقة الأولى كان هناك شعبة وسفيان الثوري، وكان شعبة أكثر تشدداً من سفيان. ومن الطبقة الثانية كان يحيى القطان ممثلاً لمدرسة المتشددين،

غير الزهد والأدب. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي (الطبعة السادسة ترجمة رقم 37). راجع أيضاً ص 73 من كتابنا هذا.

* [طبعة سيرة ابن هشام التي اعتمد عليها جولدتسيهر هي الطبعة الألمانية. وهي ليست بين يدي، واجتهدت أن يكون الموضوع المشار إليه هو ما وُزِدَ في الطبعة الثالثة من سيرة ابن هشام التي قام بتحقيقها السقا والإياري ورشلي 2: 160. وقد جاء في الموضوع المذكور: «.. فكان القرآن ينزل فيهم فيما يسألون عنه، إلا قليلاً من المسائل في الحلال والحرام» وجاء في ترجمة المعافي بن عمران الموصلي في طبقات الحفاظ في الموضوع المشار إليه: قال الخطيب: «صنّف كتاباً في السنة والزهد والأدب».]

(1) ولأن أحاديث الهجادة وأحاديث العقيدة ليست مستثناة تماماً، فأبو داود يروي أحاديث كثيرة لا تنتمي إلى السنة كأحاديث القدر، وأحاديث الجنة والنار، وأحاديث زيادة الإيمان ونقصانه.

* [وصفه لبعض الأحاديث بأنها (هجادة) وصف تلمودتي غير صحيح. راجع تعليقنا على هذا الكلام.]

(2) البغوي: مصابيح السنة (المقدمة): «أكثر الأحكام ثبوتاً بطريق الحسن».

وكان يحيى بن مهدي ممثلاً لمدرسة المتسامحين⁽¹⁾. ومن الطبقة الثالثة كان يحيى بن معين على رأس المتشددين، في حين كان أحمد أكثر تسامحاً. وأخيراً، يأتي في الطبقة الرابعة أبو حاتم <الرازي> وهو أكثر تشدداً من البخاري.

يقول النسائي: «لا أترك الحديث حتى يُجمع التقادُّ على تركه. فإذا رَفَضَهُ يحيى القطان، وَقَبِلَهُ ابنُ مهدي قَبِلْتُهُ، لأن يحيى كان معروفاً بتشدده»⁽²⁾.

ولكن الترمذي، تلميذ أبي داود، اختارَ وجهة النظر العملية لأصحاب السنن، فكان يَقْبَلُ أيَّ حديثٍ يكونُ دليلاً شرعياً ليعمل به الفقيه في الأحكام. وإذا كان مُصنِّفو هذه الجوامع الحديثية أكثر تسامحاً وحريةً في قبولهم الأحاديث من أصحابي الصحيحين، فإنَّ لهم في الوقت نفسه وظيفةً أبعدَ، فلا ينبغي أن يُظنَّ بأنهم يقومون بجمع الأحاديث لمجرد أنها صحيحة ولا تقبل الجدل من أجل خدمة الفقه.

ونجد في كل خطوة، ولا تكاد صفحة تخلو من ذلك، ملاحظاتٍ يضعها المؤلف <صاحب الجامع أو السنن> على الحديث الذي يرويه، كأنه ينبه على ضعفِ راوٍ أو أكثر في الإسناد، أو أنَّ أموراً مستحيلةً أو غير متوقعةٍ كأن لا يكون الرواة عاشوا في عصرٍ واحدٍ، أو لم يتصل أحدُهم بالآخر، وهلمَّ جراً. وهناك أمثلة كثيرة تُظهِرُ الانتقادات التي يوجهها أصحاب السنن لمروياتهم. جاء في سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم):

(1) * [خطأ، والصواب: عبد الرحمن بن مهدي]

(2) الباجعوي: مقدمة النسائي (القاهرة 1299)

* [عبارة النسائي المشار إليها ذكرها اللكنوي في الرفع والتكميل ص 187: «لا يُتْرَكُ الرَّجُلُ عِنْدِي حَتَّى يَجْتَمِعَ الْجَمِيعُ عَلَى تَرْكِهِ، فَأَمَّا إِذَا رَفَعَهُ ابْنُ مَهْدِيٍّ وَضَعَفَهُ يَحْيَى الْقَطَّانُ مِثْلًا، فَلَا يُتْرَكُ لِيَا عُرْفَ مَنْ تَشْدِيدِ يَحْيَى وَمَنْ هُوَ مِثْلُهُ فِي النُّقْلِ وَمَا ذَكَرَهُ جَوْلْدَتْسِيهْرُ مِنْ طَبَقَاتِ النَّقَادِ وَتَقْسِيمِ كُلِّ طَبَقَةٍ إِلَى مُتَشَدِّدٍ وَمُتَسَاهِلٍ ذَكَرَهُ الْحَافِظُ ابْنُ حَجْرٍ فِي نَكْتِهِ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ»].

* [ترك رواية الرجل لا تعني بالضرورة ترك الحديث، فقد يصح الحديث عن غير هذا الراوي]

«هو حديثٌ منكرٌ لم يروه إلا يزيد الدالاني عن قتادة عن أبي العالية⁽¹⁾.. وقال شعبة: إنما سمع قتادة من أبي العالية أربعة أحاديث... قال أبو داود: وذكرت حديث يزيد الدالاني لأحمد بن حنبل، فانتهرني⁽²⁾ استعظماً له، وقال: ما ليزيد الدالاني يدخل على أصحاب قتادة، ولم يعبأ بالحديث».

ويقول أبو داود: «طارق بن شهاب رأى النبي لكنه لم يسمع منه»⁽³⁾.

وفي موضع آخر يقول أبو داود (كتاب الصلاة، باب قيام شهر رمضان): «هذا الحديث ليس بالقوي، مسلم بن خالد ضعيف». ويقول (كتاب المناسك، باب الجراد للمحرم): «أبو المهزم ضعيف، والحديثان جميعاً وهم»، ويقول عقب أحد الأسانيد (كتاب المناسك، باب رمي الحجار): «الحجاج عن الزهري حديث ضعيف، فالحجاج لم ير الزهري، ولم يسمع منه» وفي موضع آخر (كتاب النكاح، باب في الولي): «وجعفر بن ربيعة لم يسمع من الزهري. كتبت إليه»، ويقول أيضاً (كتاب الطلاق، باب في الظهار): الأوزاعي ثنا عطاء عن أوس.. وعطاء لم يدرك أوساً، وهو من أهل بدر قديم الموت، والحديث مرسل».

ويقول: «هذا حديث منكر، وقد بلغني عن أحمد بن حنبل أنه يُنكر هذا الحديث إنكاراً شديداً»⁽⁴⁾. وفي موضع آخر (كتاب الجنائز، باب في الغسل من غسل الميت): «أدخل أبو صالح بينه وبين أبي هريرة في هذا الحديث، يعني إسحاق مولى زائدة»، وفي موضع آخر (كتاب الأطعمة، باب ما جاء في

(1) الأحاديث الأربعة مروية هنا باستثناء الحديث المذكور في المسألة فهو ليس من بينهم.

(2) «انتهرني استعظماً له» قارن مع Dozi, s.v. ' nzm x. وقارن كذلك مع البخاري (كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة): «من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم».

(3) * لم يذكر جولدتسيهر أين ذكر أبو داود ذلك في كتابه، مكتفياً بقوله: «ويقول أبو داود»، وقد أخرجه أبو داود في (كتاب الصلاة، باب الجمعة للمملوك والمرأة) [

(4) * لم يذكر جولدتسيهر أين أخرجه أبو داود. وقد أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الخراج والإمارة والقيء، باب في أخذ الجزية [

الجلوس على مائدة عليها بعض ما يُكره): «هذا الحديث لم يسمعه جعفر من الزهري، وهو منكر»⁽¹⁾.

وهذه الملاحظات أكثر ظهوراً في كتب السنن اللاحقة منها في سنن أبي داود، وأن الملاحظات النقدية لمؤلفي تلك الجوامع يمكن أن ينظر إليها على أنها الشواهد الأدبية الأولى لما يُسمى بنقد الأحاديث. ونجد في الترمذي لأول مرة تقييماً للأحاديث التي جمعها، بإعطائها اسم «صحيح حسن»، و«حسن صحيح»، حسب درجتها⁽²⁾.

وفي التقريب إشارة إلى أن هذه التقييمات فيها اضطراب في النسخ المختلفة لمخطوط سنن الترمذي إلى درجة أنه بمقابلة أصله بأصول معتمدة يمكن للمرء أن يشير إلى هذه التقييمات للحديث عند الترمذي⁽³⁾.

وفي الوقت الذي تقلصت فيه مساحة الصحيح بفعل الشروط التي التزم الشيخان بها، كسب أصحاب السنن قدرًا كبيراً من الأحاديث التي يمكن الاحتجاج بها في الأبواب الفقهية.

وأكثر ما يُرى في هذا الأمر وضوحاً عندما يتأمل المرء في أنه بينما يُصّر مسلم على أنه لم يضمّ جميع الأحاديث الصحيحة⁽⁴⁾، وأن شكوكه دعت له حذف بعض

(1) أبو داود إذاً، بإعادة تقييم مادته، لم يُعدّ تقديم أي من تلك الأحاديث المنكرة. فمثلاً: في ج 1 ص 91، يقول أبو علي (ناشر السنن): لم يقرأ أبو داود هذا الحديث في العرصة الرابعة. وفي ج 2 ص 30 الشيء نفسه فيها يتعلّق بالعرصة الثانية. مشيراً إلى الحديث الذي ذُكر في المتن.

(2) النووي: التقريب 1: 166 * [من النسخة المطبوعة مع تدريب الراوي للسيوطي].

(3) في الموضوع المشار إليه من التقريب، يقول النووي: «كتاب الترمذي أصل في معرفة الحسن، وهو الذي شهره، وتختلف النسخ منه في قوله: «حسن صحيح» ونحوه. فينبغي أن تعني بمقابلة أصلك بأصول معتمدة، وتعتمد ما اتفقت عليه».

(4) يقول مسلم (كتاب الصلاة، باب التشهد): «ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ها هنا، إنما وضعت ها هنا ما أجمعوا عليه».

هذه الأحاديث التي لم يجمع على صحتها، فإن أصحاب السنن يستشهدون بأحاديث ضعيفة كثيرة كان ينبغي عليهم التحقق من صحتها.

وهكذا فإن المصنّفات القديمة وجدت مشقة في جمع الأحاديث الكافية للمسائل الرئيسة للحياة الفقهية. فالبخاري مثلاً لم يكن قادراً على تقديم أحاديث لبعض أبوابه.

والطبقة الثانية من مصنّفات الحديث قامت بمحاولة إيجاد أحاديث حتى لصغائر الأمور في التشريعات الدينية.

ويمكن أن يتحقق ذلك بسهولة بواسطة المؤلفين الذين أظهروا قدرًا من التسامح مع الأحاديث التي يسمونها هم أنفسهم (مُنكرة) أو (ضعيفة). فالنسائي على وجه الخصوص وسّع عمله ليشمل أصغر الأمور في المسائل الفقهية. فجميع الأدعية التي تقال بين الركعات لها ما يؤيدها من النصوص⁽¹⁾. وجميع هذه الصيغ المختلفة - أربعة عشر متناً في مسألة واحدة - مرتبطة بالنبي > مُسندة <. كما أورد عدداً من الأحاديث لأكثر مظاهر المشاعر الدينية رواجاً بين الجمهور. انظر مثلاً أحاديث الاستعاذات⁽²⁾.

ولعلّه من الملائم في الجانب التشريعيّ المحض أن نذكر في هذا المقام أن أبواب العقود المختلفة تحتوي على صيغ السندات، وتفرّق الشركاء، ووثائق الطلاق، ووثائق العتق بضرورها الثلاثة (العتق، والتدبير، والمكاتبه)⁽³⁾. ولعله لا توجد صيغ أقدم لهذا النوع من المعاملات الفقهية⁽⁴⁾، حيث إنّ صياغة العقود المكتوبة انتظمت

(1) النسائي (كتاب التطبيق في الصلاة، أبواب الذكر في الركوع). (أحكام خطبة الجمعة مذكورة دقتها
شكل مفصل)

(2) النسائي (كتاب الاستعاذات)

(3) النسائي 95، 97

(4) الترمذي (كتاب البيوع، باب ما جاء في كتابة الشروط) مدخل إلى وثيقة ممنوحة وُضعت لبيع عبداً من قبل النبيّ.

في الإسلام في أوقات متأخرة (راجع ص 215، ملاحظة رقم 4).

وفي عصر المأمون لم تستخدم بعد، عموماً، الوثائق المتعلقة ببيع وشراء العبيد (1).

وحيث تمّ في هذه المصنّفات جمع كل ما بدا أنّه قابل للتطبيق، فليس من الغريب إذاً أن نجد أقوالاً يعارض بعضها البعض في الباب الواحد. وفي الواقع، تستشهد كتب السنن بشكلٍ متكرّرٍ بسلسلة من الأحاديث تترسّخ فيها قاعدة صارمة بشكلٍ منسجمٍ في رواياتٍ مختلفة. وهذه القاعدة تكون متبوعة بفيض من الأحاديث المخالفة التي تجري في مصلحة عمل أكثر تسامحاً، وهو ما يُعرفُ بالرّخصة في المسألة الفقهيّة عينها.

وهكذا وجد أصحاب الرّأي المخالف ذخيرة لآرائهم في الأحاديث التي من المحتمل أن تكون نشأت عندما احتاجت تلك المذاهب لما يؤيدها من الأحاديث (2).

وللنسائي ميزة أخرى وهي أنه قدّم لنا باختلاف مادّته فكرة ما عن حجم النطاق الذي بلغه ترسيخ قواعد الفقه والعبادات في المذاهب التي تنامت في القرن الثالث، وعن الكيفية التي تأسست بها عادات وأعراف محدّدة، وطقوس خرافيّة ارتبطت بالدين.

ومن جهة أخرى منحنا الترمذيّ فرصةً للتعرف على اختلاف المذاهب فيما يتصل بأكثر مسائل الدين العمليّة أهميّة. وأثبت الترمذيّ أنّه مُتابعٌ حقيقيٌّ لميول

* [جاء في الموضوع المذكور أنّ العلاء بن خالد بن هرثة أخرج كتاباً كتبه له رسول الله ﷺ جاء فيه أنّ الرسول باعه عبداً أو أمة لاداء ولا غائلة. I.]

(1) الاصفهاني، أبو الفرج: الأغاني 18: 181.

(2) * [يُستنم من هذا الكلام دعوى أنّ الأحاديث الفقهيّة (أحاديث الأحكام) هي من وضع المذاهب الفقهيّة، وهي نظريّة وشعها فيما بعد وروّج لهل شاخت I. Schacht..]

شيخه البخاري. فالبخاري كما رأينا جمع الحديث ونظّمه من وجهة نظر مذهبه الفقهي، والترمذي ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ دَوّن كلّ حديثٍ يحتاجه المذهب في الاستدلال، وما يُمكن أن يستعمله المذهب المخالف في مواجهة ذلك.

وفي هذا الشأن يُعدُّ جامعُ الترمذي أحدَ أقدمِ مصادر البحث المقارن في اختلاف المذاهب الفقهيّة⁽¹⁾، وينبغي أن يُضمَّ إلى التاريخ الأدبي لهذا النوع من الدراسات في الإسلام. ويجب أن نلاحظ أنه في هذا التصوير المقارن لم ينل أبو حنيفة الاهتمام في الغالب.

ويظهرُ الترمذيُّ نفسه في جامعه وكأنه خصمٌ لأصحابِ الرأي، ولكننا لا نجد في أيِّ مكانٍ دليلاً أكثرَ وضوحاً مما جاء في عبارة للترمذي يجعل فيها بدعة أهل الرأي في مقابل السنة من خلال روايته عن وكيع⁽²⁾. وكتب السنن تسعى لإظهار فقه أصحاب الحديث، أولئك الفقهاء الذين هم أعرف بالحديث على حد قول الترمذي في إحدى المناسبات⁽³⁾.

(12)

من أجل اكتساب فهم أفضل لمكانة مصنفات الحديث وتأثيرها التي ذكرناها حتى الآن في حياة الإسلام العلمية والدينية، ينبغي أن نتوقع هنا التطوّر التاريخي لمصنفات الحديث لكي نصف الدرجة الرفيعة التي تميّزت بها المصنفات. فالصحيحان يحتلان مكانة استثنائية عالية. وحينها ظهر لأول مرة

(1) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية II, 671, p. xxvii, ZDMG.

(2) الترمذي: (كتاب الحج، باب ما جاء في إشعار البدن)

* [جاء في الموضوع المذكور: «قال وكيع: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي»].

(3) الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما جاء في غسل الميت).

* [جاء في الموضوع المذكور: «وكنلك قال الفقهاء وهم أعلم بمعاني الحديث»].

تنافسا على المكانة الأولى عند الجمهور. وفي الأقاليم والأمصار الإسلامية المختلفة يُفَضَّلُ أحياناً صحيح البخاري، وأحياناً أخرى يُفَضَّلُ صحيح مسلم. فصحيح مسلم (الذي يُفَضِّله المغاربة) يُقَدِّمُ لِحُسْنِ ترتيبه، وصحيح البخاري لقوّة شروطه ولفائده في المسائل العمليّة. وقد استقرّ رأي الجمهور في النهاية على تفضيل البخاري. وفي القرن الرابع الهجري رأى أبو زيد المروزي الشافعي الخراساني (ت 371 هـ) النبيّ في منامه في مكّة وهو يُسمي جامع البخاريّ بأنه كتابه⁽¹⁾. وبمرور الزمن تزايد هذا التعظيم إلى درجة أن أصبح البخاريّ الشخص الأكثر تبيحاً في الإسلام، وقد صار ضريحه محجّةً لنيل العون عند الشدائد، كما أصبح صحيحه مقدّساً، أو بالأحرى الكتاب المتميّز بكلّ المقاييس⁽²⁾، والذي يحلفُ عليه الناس، ولا ستمياً في شمال أفريقيا⁽³⁾، كما يُقسمون على القرآن وحده⁽⁴⁾.

(1) النووي: تهذيب الأسماء واللغات ص 75.

* [جاء في الموضوع المذكور من تهذيب الأسماء: «... وبلغني عن الشيخ أبي زيد المروزي من أصحابنا، وهو أجل من روى صحيح البخاريّ عن الفريري، قال: رأيت النبيّ ﷺ في المنام فقال لي: لئى متى تدرس الفقه ولا تدرس كتابي؟ قلت: وما كتابك يا رسول الله؟ قال: جامع محمد بن إسماعيل البخاريّ»].

(2) هناك تضرّعات وتوسلات خاصة عند الانتهاء من قراءة الصحيح، شبه أدعية ختم القرآن، ويُعرف بدعاء ختم البخاري. انظر فهرست القاهرة (الحديوية) 2: 135.

(3) Walsin Esterhazy, De la domination torque dans l'ancienne régence d' Alger (Paris) 1840, [pp.213, 222 [cf. also the references in GAL, SI, 261

(4) والقسم على المصحف نفسه لم يظهر بشكلٍ عاديّ إلا متأخراً. ولم يوجد في صيغ اليمين القديمة التي توجد بوفرة في كتابات تاريخية. وأقدم إشارة إلى ذلك ما رواه الشافعيّ من أنّ حكام الأفاق يُحلفون على المصحف. وثمة إشارة إلى عمل مماثل قام به ابن الزبير يمكن أخذه في الاعتبار = ابن خلكان: وفيات الأعيان 5: 210. (ترجمة مطرف الصنعاني) قارن، أسامة بن منقذ، نشر درنبرغ Derenbourg ص 18، «واستحلفهم بالمصحف والقرآن».

* [جاء في الموضوع المشار إليه من وفيات الأعيان: «قال الشافعيّ: وقد كان من حكام الأفاق من يستحلف على المصحف، وذلك عندي حسن. وقال: وأخبرني مطرف بن مازن بإسناد لا أحفظه أن ابن الزبير أمر بأن يحلف على المصحف. قال الشافعيّ: ورأيت مطرفاً بصنعاء اليمين يحلف على المصحف... ورأيت ابن مازن وهو قاضي صنعاء يغلظ باليمين بالمصحف»].

والناس يقرؤونه في أيام المحن أملاً في الخلاص من البلايا. فهم يعتقدون أنّ أيّ سفينة يكون صحيح البخاري على متنها فهي آمنة من الغرق⁽¹⁾، وهلمّ جراً. وبالرغم من أنّ صحيح مسلم لم ينل هذه المكانة الرفيعة، ولم ترتبط به خرافات، فإنّ الكتّابين كليهما متكافئان باعتبارهما من مصادر التشريع، ويُشار إليهما بالصحيحين. ويمكن أن تكون سنن أبي داود، التي تزامن ظهورها مع الصحيحين، منافساً ونداً حقيقياً لهما. ويبدو أنّ أبا داود أوّل من أطرى كتابه وامتدحه بصوت عالٍ، وأظهر فضائله. وتوجد رسالة وجهها أبو داود لفقهاء مكة⁽²⁾ يبيّن فيها المبادئ النقدية التي اتبعها في جمعه للأحاديث شارحاً وجهة نظره في اختياراته.

يقول أبو داود في رسالته: «ولا أعلم شيئاً بعد القرآن ألزم للناس أن يتعلموه من هذا الكتاب. ولا يضرّ رجلاً أن لا يكتب من العلم بعدما يكتب هذه الكتب شيئاً. وإذا نظر فيه وتدبره وتفهمه حينئذ يعلم مقداره»⁽³⁾.

وهذا الحكم على كتابه⁽⁴⁾ كان له صدق عند صغار المعاصرين ومن خلّفهم الذين كانوا بالفعل يمتلكون الصحيحين. ويقول تلميذه زكريا الساجي (ت 306 هـ): «كتاب الله أصل الإسلام، وكتاب سنن أبي داود عهد الإسلام»⁽⁵⁾.

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 520.

(2) والشيء نفسه يُروى عن ابن خلدون، المقدمة ص 267 في رسالته المشهورة.

• [رسالة أبي داود إلى أهل مكة مطبوعة بتحقيق محمد الصباغ، ونشر دار العربية، بيروت.]

(3) مختصر شرح السيوطي (القاهرة 1298) ص 3. • [من الواضح أنّ رسالة أبي داود لم تكن بين يدي جولدتسيهر لا مطبوعة ولا مخطوطة. وقت تأليف كتابه هذا. والنص المشار إليه موجود في ص 28 من الطبعة التي قام بتحقيقها محمد الصباغ]

(4) ويقال إن الترمذي أيضاً زكى كتابه بعبارة مماثلة، يقول فيها: «ومن كان في بيته هذا الكتاب، فكأنما في بيته نبي يتكلّم» حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 548.

• [ورددت العبارة نفسها عند الذهبي: تذكرة الحفاظ 2: 188، وابن حجر: تهذيب التهذيب 9: 389.]

(5) الذهبي: طبقات الحفاظ 1: 266 • [ترجمة أبي داود السجستاني]

ونجد تطرفاً أكبر من ذلك في قول خطّاب السبتي (ت 388 هـ)⁽¹⁾:

«واعلموا رحمكم الله أنّ كتاب السنن لأبي داود كتابٌ شريفٌ لم يُصنّف في حكم الدين كتابٌ مثله، وقد رُزِقَ القَبُولُ من الناس كافةً فصار حَكَمًا بين فرق العلماء وطبقات الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، وعليه مُعَوَّلُ أهل العراق ومصر والمغرب، وكثير من أقطار الأرض. وكان تصنيفُ الحديث قبل أبي داود الجوامعَ والمسانيدَ ونحوها، فيجمع تلك الكتب مع السنن والأحكام أخباراً وقصصاً ومواظاً أو آداباً. فأما السنن المحضّة فلم يقصد أحدٌ منهم جمعها واستيفاءها، ولم يقدر على تلخيصها واختصار مواضعها من أثناء تلك الأحاديث الطويلة كما حصل لأبي داود. ولهذا حلّ كتابه عند أئمة أهل الحديث وعلماء الأثر محلّ العجب. فُضِّرت إليه أكباد الإبل ودامت إليه الرحل»⁽²⁾.

ومع ذلك لم تقع سنن أبي داود في أعين الجمهور موقع الصحيحين. ولعلّه من الخطأ اعتقاد أن السلطان التشريعيّ للصحيحين يعود إلى عدم التنازع في صحة أحاديثهما، وإلى نتائج التحقيقات العلمية. وسلطان هذين الكتابين له أساس شعبيّ، وظلّ الأمر كذلك بالرغم من النقد الحرّ لأحاديث مفردة فيهما دون الإشارة إلى صحة المتن الذي لا يقبل الجدل (والذي يمكن أن يكون أو كان مادةً للنقد)، ولا إلى الالتزام بدراسة محتويات الصحيحين (المتن) باعتبارهما مرجعية مرجعية العمل الديني > مصدر التشريع <⁽³⁾.

والأساس الشعبيّ لهذين الكتابين هو إجماع الأمة، أي تلقي الأمة لهما بالقبول، وهو ما رفع من شأنهما إلى أعلى المستويات⁽⁴⁾.

(1) [الخطابي ليس من مبيّة Ceuta، ولكنه من بست بسجستان، وهو تصحيف بلا ريب للبستي بالسبتي].

(2) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 2: 227.

(3) المصدر السابق ص 95

(4) قارن عل وجه الخصوص بمقدمة النووي لمسلم 1: 14، وابن خلدون: المقدمة 371

* [راجع تعليقتنا على كلام جولدسيهر في هذا الموضوع]

وبالرغم من هذا الاعتراف العام بالصحيحين في الإسلام، فإن هذا التعظيم والتقدير لم يمضِ بعيداً بسبب النقد الحزّ للأحاديث الموجودة في الكتابين والذي يُعدّ محظوراً وغير مقبول.

وهناك عملٌ نقديّ قام به أبو الحسن الدارقطنيّ (ت 385 هـ)، يحمل اسم (الاستدراكات والتتبع)، انتقد فيه ما نسي حديث في الصحيحين. والكلام عن الشكوك النقدية في بعض متون كتب أحاديث الأحكام أمر شائع، وقد رأينا بالفعل في ص (104) مثلاً على تعبيرات قاسية لفقهاء أتقياء صالحين في استنكارهم حديثاً قبله البخاري. وفي حين أنّ هذا يتعلّق بمسألةٍ عديمة الأهميّة في التطبيق الديني <العمليّ>، إلّا أننا نستطيع أن نشير إلى حديثٍ آخرٍ يتعلّق بالشعائر الدينيّة عند البخاريّ⁽¹⁾، يرويه الأوزاعيّ عن الصحابيّ عمرو بن أميّة.

يقول الأصيليّ قاضي سرقسطة (ت 390 هـ) أنّ رواية هذا الحديث غير صحيحة، وهي لم تُذكر عند كلّ الرواة العدول⁽²⁾. والأقلّ دهشة أنّ علماء الكلام أمثال الباقلانيّ الأشعريّ أنكر حديثاً للبخاريّ⁽³⁾ متبعاً في ذلك إمام الحرمين الجويني والغزالي، ووصفه بأنه غير صحيح⁽⁴⁾.

(1) البخاري (كتاب الرضوء، باب المسح على الخفين). والحديث يتعلّق بإقرار النبيّ ﷺ المسح على العمامة بدلاً من مسح الرأس كما هو معتاد في حالة المسح على الخفين. والمذهب الحنبلي يعترف بهذا الحديث من الناحية العملية. انظر الصفدي، عمند بن عبد الرحمن العثمانيّ دمشقي: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ص 8.

• [جاء في هذا الموضوع المذكور من صحيح البخاري: «حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ أُمَيَّةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسُحُ عَلَى عِمَامَتِهِ وَخُفَيْهِ وَتَابَعَهُ مَعْمَرٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَمْرٍو قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ»]

(2) القسطلاني: إرشاد الساري 1: 280

• [قال الأصيليّ في حكاية عنه ابن بطال: «ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الأوزاعي، لأن شيان وغيره رووه عن يحيى بدونها، فوجب ترجيح رواية الجميع على الواحد». وأجيب بأن تفرد الأوزاعيّ يذكر العمامة على تقدير تسليمه لا يستلزم تحفظه لأنه زيادة من ثقة غير منافية لغيره فتكلّم.]

(3) البخاري (كتاب التفسير، باب قوله تعالى «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم» من سورة براءة)

(4) القسطلاني: المصدر السابق 7: 155

وهذا الموقف المتحرّر من متون الصحيحين استمرّ حتى في زمن تعظيم الصحيحين، ولا سيما صحيح البخاريّ الذي نال من التقدير ما تجاوزه الكتب الأخرى.

فابن الملقّن (ت 804 هـ) لم يتردّد في التعليق على عبارة وردت في البخاريّ⁽¹⁾ بقوله: «وهذه مقالة عجيبة لو نزه البخاريّ عنها كتابه لكان أولى»⁽²⁾.

ولم يكن بمقدور أحد من الأتقياء أن يشعر بالمهانة من هذه اللغة.

إنّ القبول الذي ناله هذا الكتاب كان موجّهاً لمجموع الكتاب لا إلى كلّ حديث فيه بمفرده. وهذا التقدير تجذّر بفعل إجماع الأمة⁽³⁾، وهو السمة الحقيقية لسلطة الإجماع الذي كان الفقه السلفيّ يطلبه ويسأل عنه عند الاختلاف في دقائق الصحيح قبل قبولها وعدّها صحيحةً.

فالشيخ ابن الصلاح (ت 643 هـ) يرى أنّ ما رواه أو أحدهما فهو

• [جاء في القسطلاني: «قال صاحب الانتصاف: مفهوم الآية قد زالت فيه الأنعام، حتى أنكسر القاضي أبو بكر الباقلائي صحة الحديث، وقال لا يجوز أن يُقْبَل هذا، ولا يصح أن الرسول قاله. وقال إمام الحرمين في مختصره: هذا الحديث غير مخرج في الصحيح. وقال في البرهان: لا يصححه أهل الحديث. وقال الغزالي في المستصفي: الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح. وقال الداودي الشارح: هذا الحديث غير محفوظ. وهذا عجيب من هؤلاء الأئمة كيف باحوا بذلك وطعنوا فيه مع كثرة طرقه، واتفاق الصحيحين على تصحيحه. بل سائر الذين خرّجوا في الصحيح. وأخرجه النسائي وابن ماجه]

(1) البخاري (كتاب النكاح، باب ما يجلب من النساء وما يجرم)

(2) القسطلاني: المصدر السابق 8: 36.

• [قول ابن الملقّن هذا ليس نقداً لحديث البخاريّ، وإنما هو نقدٌ لرأي قهّميّ للشعبي عامر بن شراحيل. وكلام جولدتسيهر يُشعرُ بأنّ نقد ابن الملقّن موجّه لحديث نبويّ في الصحيح، والأمر ليس كذلك، وهذا تدليس]

(3) قارن، ابن خلدون: المقدمة ص 797.

• [يقول ابن خلدون: «ومن أجل هذا قيل في الصحيحين بالإجماع على قبولها من جهة الإجماع على صحة ما فيها من الشروط المتفق عليها»]

مقطع بصحته والعلم القطعي حاصل فيه⁽¹⁾.

وخالفه المحققون والأكثرون، فقالوا: يفيد الظن ما لم يتواتر⁽²⁾.

وكلمات النووي هذه⁽³⁾ يصف بها وجهة نظر الفقه الحافظ (السلفي) نحو هذين العاملين الكبيرين الذي حاول رجاله الثقات أن يؤسسوا عليه كما يمكن أن يرى من هذا الاستشهاد الذي سقناه.

(13)

لم يقف تعظيم المسلمين للسنة عند الصحيحين، بل تجاوزهما إلى كتب السنن الأربعة التي مرّ ذكرها. وقد عُرِفَت بالكتب السنّة التي تتضمن أحاديث الأحكام، وهي في حدّ ذاتها تشكّل الموارد الرئيسة لِفَقْهِ الحديث. وعندما كانت الحاجة ماسة لتلك الكتب الستة ظهرت كتب مماثلة أخرى. غير أنّ هذه الأخيرة لم تستطع أن ترسخ نفسها في الاستعمال، وحتى لو استمرت في الانتشار فإنها لن تحقّق السلطان نفسه التي نالتها الكتب الأخرى. وهذه العبارة الأخيرة صحيحة. فمثلاً، سنن أبي محمد عبد الله الدارمي السمرقندي (ت 255 هـ)، والتي تُسمّى كذلك مُسند الدارمي⁽⁴⁾ بالمعنى الواسع لكلمة المسند الذي مرّ الكلام عنه آنفاً.

وهذا كتابٌ يتمي كلياً بحسب منهجه وأسلوبه إلى مجموعة كتب السنن التي تحدثنا عنها سابقاً.

(1) * هذا لفظ النووي في التقريب 1: 131 وفي تصرّف، لأن لفظ الشيخ ابن الصلاح مقصور على ذلك القسم الذي هو أعلى درجات الصحة]

(2) قارن بـ Schreiner في مجلة ZDMG، XL11، ص 630 وما بعدها.

(3) النووي: التقريب 1: 132 (المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي)

(4) أبو المحاسن: ابن تعري بردي 3: 22 [عن الدارمي قارن بذيّل تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان

GALSI ص 270]

(*) [جاء في النجوم الزاهرة لابن تعري بردي في الموضوع المذكور: «الدارمي السمرقندي المحدث صاحب المسند»].

والفرق الوحيد هو أنّ الدارمي، والذي كان أيضاً مهتماً بالمعرفة الفقهية حسب مذهب أصحاب الحديث، حاول أن يُتَمِّي هذا الهدف بتقديم بضعة فصول عامة في الحديث وعلومه يُدلي فيها بحججه للدفاع عن وجهة نظره⁽¹⁾. ولم يلتزم الدارمي بالشروط الصارمة لصحة الحديث التي وضعها معاصراه: صاحبها الصحيحين، ولكنه قام كأصحاب السنن فأضاف نقداً لدرجة صحتها⁽²⁾.

وكان الدارمي، مثل البخاري، يقوم بتوجيه الأحاديث بحسب فهمه الشخصي لها نحو الجانب العملي⁽³⁾ > الفقه المستنبط من الحديث <. وقد يُبيّن الدارمي في آخر الحديث أنّ الحكم ليس للوجوب بل للندب⁽⁴⁾، وهو في مثل هذه الحالة يقول عادةً: «هو الأدب» أو «ليس بواجب»، وما شاكل ذلك⁽⁵⁾. ولعلّ هذه الملاحظات ساقها الدارمي شفهاً لتلاميذه عندما كان يدرّسهم كتابه، ويصدّرها بقوله: «قال أبو محمد» أو حينها يُسأل عبد الله عن الحديث

(1) Ed. Cawnpore pp. 1-87. «جرير عن عاصم». لا أظن أنّ جريراً

(2) الدارمي: السنن (ص 60). «جرير عن عاصم. لا أظن أنّ جريراً سمع هذا من عاصم». وفي ص 91: «عبد الكريم شبه المتروك». وفي ص 359: «عثمان بن سعد: ضعيف». وكثيراً ما يُشير الدارمي إلى الانقطاع في السند، كما يقوم أحياناً بتصحيح أخطاء الأسانيد، أو يناقش ما فيها من سُكوك، انظر ص 261، 265، 326، 338، 432.

(3) الدارمي (كتاب الطهارة، باب قوله: إذا قمتم إلى الصلاة فاعسلوا...) «فدَلْ فعل الرسول». قارن أيضاً بما ورد في الصفحات 253، 255، 262، 266.

(4) انظر كتابنا (الظاهرة) ص 70 وما بعدها.

(*) [لم يرد في الموضع المشار إليه من كتابه الظاهرية شيء يتعلّق بالدارمي، وكلّ ما ورد هناك سوقه مثلاً على اختلاف الأئمة في أكل لحوم الخيل فهو مباح عند الشافعي وأحمد، ومكروه كراهة تحریم عند أبي حنيفة، ومكروه كراهة تنزيه عند مالك.

(5) الدارمي (كتاب الطهارة، باب في الذهاب إلى الحاجة)، و (كتاب الأضاحي، باب ما يُستندل من حديث النبي أن الأضحية ليست بواجب) و (كتاب النكاح، باب إجابة الوليمة).

«هل تقول به؟ أو تأخذ به؟»⁽¹⁾. وهو يجيب عن ذلك تارة بـ (نعم)⁽²⁾، وتارة أخرى بـ (لا)⁽³⁾، أو يراوغ في الإجابة عنها كأن يجيب بقوله: «قوم يقولون»⁽⁴⁾. وبطريقة مماثلة يشير إلى أحاديث مفردة، وما فيها من اختلافات بين أهل العراق وأهل الحجاز أو المجموعات <الأمصار> الأخرى⁽⁵⁾.

والدارمي، شأنه شأن أصحاب السنن الأخرى، يستشهد بأحاديث مختلفة⁽⁶⁾، ويقرر مذهبه بخصوصها بشكل مستقل تماماً وبخلاف الأئمة المعروفين، إماً مؤيداً لها أو معارضاً. فهو يقول مثلاً: يرى أحمد بن حنبل أن حديث عمرو بن مرة صحيح، ولكني أعمل بحديث يزيد بن زياد⁽⁷⁾.

ولعلّه من العسير جداً وغير المفيد أيضاً لمقاصدنا أن نحاول اليوم فهم ذوق الفقهاء المشاركة لاكتشاف السبب في عدم حصول سنن الدارمي التقدير

(1) * قيل لابي محمد عبد الله: «تقول به؟ قال: لا. إذا نام قائماً ليس عليه الوضوء». انظر الدارمي (كتاب الوضوء، باب الوضوء من النوم).

(2) الدارمي 114، 196، 197، 230، 250، 254، 351. «أو يعتبر عن موافقة بإياد من رأسه» «فاوما برأسه» * [جاء في الدارمي (كتاب البيوع، باب في الذي لا يحل منعه): «قيل لعبد الله: تقول به؟ فاوما برأسه»].

(3) المصدر السابق 71، 98، 116، 156.

* [جاء في الدارمي (كتاب الطهارة، باب المرأة تطهر عند الصلاة أو تحيض): «قال أبو محمد: فرأت عسل زيد بن يحيى عن مالك قال سألتُه عن المرأة تطهر بعد العضر قال: «تُصَلِّي الطَّهْرَ وَالْعَضْرَ. قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ طَهْرُهَا قَرِيبًا مِنْ مَغِيبِ الشَّمْسِ. قَالَ: تُصَلِّي الْعَضْرَ وَلَا تُصَلِّي الطَّهْرَ وَلَوْ أَنَّهَا لَا تَطْهَرُ حَتَّى تَغِيبِ الشَّمْسُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا شَيْءٌ. سُبِّحَ عَبْدُ اللَّهِ: تَأْخُذُ بِهِ قَانَ: لا.]

(4) المصدر السابق 342، أو يقول: لا أدري. * [ليس في قول الدارمي: «والناس يقولون» و«لا أدري» أي مراوغة. ولكنها الأمانة العلمية وأدب الاختلاف. ولا يحتمل سياق تلك العبارات غير ما ذكرنا.]

(5) الدارمي (كتاب الطهارة، باب إذا اختلطت على المرأة أيام حيضتها)، (كتاب الصوم، باب فيمن أكل ناسياً) * [جاء في الموضوع الأول: «أهل الحجاز يقولون: الإقراء الأظهر. وقال أهل العراق: هو الحيض. قال عبد الله (الدارمي): وأنا أقول هو الحيض». وجاء في الموضوع لثاني: «قال أبو محمد: أهل الحجاز يقولون: يقضي، وأنا أقول: لا يقضي» وفي هذين الموضوعين رد على قول جولدتسيهر السابق وهو أن الدارمي يستخدم مثل هذه العبارات للمراوغة]

(6) المصدر السابق 177

(7) المصدر السابق ص 152

نفسه الذي نالته كتب السنن الأربعة الأخرى.

ومن المحتمل أن جزءاً من تفسير هذا الإهمال يعود إلى حقيقة موقف المؤلف المتردد نحو مادته كما قد رأينا من النقاط التي توضّح هذه الغاية، ويبدو أن سنن الدارمي أقرب إلى أن تكون مصدراً لآراء عصر مؤلفها منها إلى أن تكون كتاب حديث.

وثمة عامل آخر وهو أن كتاب الدارمي أقلّ شمولاً، ويقدم القليل من التفاصيل الدقيقة التي يُقدّمها أبو داود والنسائي. وعلى الرغم من أن حجمه يبلغ ثلث كتب السنن الأخرى، فإنه يتعامل كذلك مع موضوعات الحديث التي لا تمت للتشريع بصلة⁽¹⁾ أي أنه يحتوي على أحاديث غير أحاديث الأحكام، وربما هذا هو السبب الذي يُسمى أحياناً لأجله بالجامع. (انظر ص 213 فيما سبق)⁽²⁾.

ومن هذا القدر المحدود المتعلق بالمجال الكبير للتشريع يمكن فهم الكتاب. ولعلّ محدودية مادة الكتاب، فضلاً عن طريقة تأليفه، يرجع إليها السبب في إهمال كتاب الدارمي، على خلاف ما كان مع مؤلفات معاصريه الأصغر سنّاً، ولذلك لم يتلّ إجماع العالم الإسلامي، ولم يكن في نفس المستوى الذي ناله الآخرون. ولكن سنن الدارمي لم تكن طي النسيان، فقد نالت حظاً من البحث واستشهد بأحاديثها. وفي العصر الحديث مستت الحاجة إلى نشر طبعة من تلك السنن. وفي عصر «المصنفات» ظهرت كتب لم يُلتفت إليها بفعل تأثير الكتب الستة التي سادت في العالم الإسلامي، وقد نُسيّت كلياً، ولم تؤخذ في الاعتبار حتى داخل الدوائر العلميّة، خلافاً للدارمي.

(1) المصدر السابق زانظر مثلاً المقدمة التي وضعها للسنن وكذلك الصفحات 272 وما بعدها، وص 363 وما بعدها.

(2) وهكذا ورد اسم الكتاب في مخطوطة لايدن: «كتاب المسند الجامع». راجع: Cat. Lugd. Batav., iv, p.49.

ويكفي أن نذكر هنا مثلاً، وهو أنه في ذلك العصر ألف في الأندلس مُحدِّثٌ ينحدر من أصل مسيحي⁽¹⁾ تعلَّم في الشرق الإسلامي، وُذِعَ بقِيَّ بن مخلد (ت 276 هـ) مصنفًا من نوع خاص. وكتابه هذا هو في الوقت نفسه مصنَّفٌ ومُسندٌ أو إلى حدِّ ما محاولة للانتقال من الأخير <المسند> إلى الأول <المصنّف>. فرجال الإسناد، كما في مسند الإمام أحمد، هم نقطة البداية. (فهو يذكر عدداً من الصحابة لا يقل عن 1300 صحابياً)⁽²⁾، غير أن أحاديث كلِّ راوٍ ترتب بحسب الأبواب الفقهية⁽³⁾. وليس مما يثير الدهشة أن هذا النوع من الجوامع قد حلَّت محلُّه الكتب الستة حتى في البلدان التي نشأ فيها. وثمة سببٌ آخر يُعزى إليه إخفاق مسند بقيَّ بن مخلد، وهو أنه لم تكن لمؤلفه سمعة طيبة بين أقرانه بسبب موقفه المستقلِّ في المسائل الفقهية في عصره. وكأني فقيه مستقلِّ عانى كثيراً من زمرة الفقهاء⁽⁴⁾. ويبدو أن مُسندَ بقيَّ بن مخلد قد دُرِسَ خلال فترة زمنية قصيرة، حيث كتب ابنُ أخي رفيع (ت 318 هـ) مُختَصراً له⁽⁵⁾.

وقد تبعه بعد ذلك أبو العباس النيسابوري (ت 313 هـ)، وأبو إسحاق

(1) دوزي، ZDMG. XX, p. 598.

(2) وهو يروي عن أبي هريرة 5374 حديثاً. النووي 37: 1

(3) ابن بشكوال رقم 227 ص 516

(4) ابن عذاري: البيان المغرب 2: 110

[انظر كذلك ذيل تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 1: 271]

• [جاء في البيان المغرب: «وفي صدر دولته سُعيَّ بقيَّ بن مخلد إلى الأمير محمد، وذلك أنه لما قدم بقيَّ بن مخلد من الشرق عن رحلته الطويلة بما جمع من العلوم الواسعة والروايات العالية والاختلافات الفقهية، أعاظ ذلك فقهاء قرطبة أصحاب الرأي والتقليد الزاهدين في الحديث، الفارين من علوم التحقيق، المُقصرين عن التوسُّع في المعرفة، فحسدوه، ووضعوا فيه القول القبيح، حتى أزموه البدعة، وبغضوه إلى العاقبة. وتخطى كثيرٌ منهم برميهِ إلى الإلحاد والزندقة، وتشاهدوا عليه بغيظ الشهادة، داعين إلى سفك دمه...»]

(5) السوطي: طبقات الحفاظ 1: 365

• [ابن أخي رفيع الصانع هو الخافظ الثقة العلامة أبو محمد عبد الله بن محمد بن حسن بن عبد الله بن عبد الملك الكلاعي مولاهم الأندلسي... اختصر مسند بقي...]

الأصفهانيّ (ت 353 هـ) والعسّال (ت 349 هـ) الذين وضعوا مسانيدَ
على الأبواب الفقهية⁽¹⁾.

ومن بين جميع تلك المؤلفات التي ظهرت في القرن الثالث والتي تنتمي
إلى هذا النوع، لم تنل إلا الكتب الستة مكانة في التشريع. وهذه الكتب تستخدم
مصدراً لمعرفة التعاليم النبوية في المسألة الفقهية.

وإذا ذكر أحدهم، في مجال الحديث، المصنّفين والمصنّفات فهو يريد
الصحيحين أو كتب السنن على الترتيب بحسب مكانة مؤلفيها.

فالنووي، يقول مثلاً، في إثر مسألة فقهية: «هو صحيح في مذهب
الشافعيّ باتّفاق المصنّفين بعد الإشارة إلى البخاريّ وأبي داود والترمذي⁽²⁾.

وليس في وسعنا أن نثبت بالتاريخ الدقيق متى حظي الصحيحان بإجماع
الأمة؟ أو متى توسّع ذلك الإجماع ليشمل الكتب الستة؟

ومع ذلك فإننا نعتقد أنّ هناك معلومتين للجواب عن السؤال الثاني.
واحدة موجبة، والثانية سالبة يمكن استعمالهما نقطتي بدء تاريخيتين.

الأولى: الاعتراف العام بالكتب الستة لم ينتشر في النصف الأوّل من
القرن الرابع، ودليل ذلك أنّ سعيد بن السكن (ت في مصر 353 هـ)، وكان ذا
شهرة فقهية كبيرة، وُسمي (الحجّة)، عندما سُئِلَ أنّ يبيّن أكثر الأشياء أهميّة
من بين المصنّفات الدينيّة المترجمة، أخرج من بيته أربعة أحمال قائلاً: «هذه
أصول الإسلام: صحيح البخاريّ، ومسلم، وأبو داود، والنسائي⁽³⁾».

-
- (1) جاء في طبقات الحفاظ (ترجمة رقم 25): «صنّف المسند على التراجم» وفي كشف الظنون لحاجي خليفة 5:
534 (ترجمة رقم 11997): «المسند على الأبواب». [في طبقات الحفاظ (ترجمة حمزة بن عمارة الأصفهاني):
«وقال ابن نعيم: أوحّد زمانه في الحفظ. لم يُر بعد ابن مُظَاهِر في الحفظ مثله. صنّف المسند على التّراجم»]
- (2) انظر المشورات (مخطوط) ورقة 8 أ.
- (3) السيوطي: طبقات الحفاظ (طبعة 12، ترجمة رقم 38) ترجمة سعيد بن عثمان بن السكن.

كانت هناك، إذًا، نزعة حتى في ذلك العصر لتوسيع دائرة كتب أحاديث الأحكام لتجاوز دائرة الصحيحين، غير أنها لم تشمل جميع الكتب الستة.

الثانية: في نهاية القرن الخامس أو بداية السادس <الهجري> تم ضم سنن الترمذي وابن ماجه لكتب السنن <الأربعة>. فابن حزم (ت 456 هـ) ما زال عنده بعض الشكوك حول الترمذي. وازدادت الشكوك في سنن ابن ماجه بسبب الأحاديث الضعيفة الكثيرة الموجودة فيها. وفي ذلك العصر تقريباً ظهرت المحاولات الأولى للاعتراف بهذين الكتابين اللذين لم يُعتبرا بعد من الصحيح.

وجرت هذه المحاولات بشكل منعزل، كما أنّ هناك علامات على أنّ الشكوك في سنن ابن ماجه ظلت حيّة لقرنٍ آخر. وقد وضع العالم الأندلسي رزين بن معاوية السرقسطي والذي عاش في مكة (ت 535 هـ) مختصراً للصحاح الستة⁽¹⁾، ولم يدرج سنن ابن ماجه معها واستبدل بها موطأ مالك، وكذلك لم يُخصص عبد الحق الأزدي المعروف بابن الخراط مكاناً لابن ماجه بين مصادر كتابه (الأحكام الكبرى) الذي اعتمد فيه على كتب الحديث المعروفة⁽²⁾. ولم يعرف محمد بن أبي عثمان الخازمي الهمداني (ت 584 هـ) إلا الأئمة الخمسة⁽³⁾. ومحاولة ضم سنن ابن ماجه إلى كتب السنن الأخرى تمت في

* [جاء في الترجمة المذكورة: قال ابن حزم: اجتمع إليه قوم من أصحاب الحديث فقالوا إن الكتب في الحديث كثيرة فلو دلنا الشيخ على شيء يقتصر عليه منها فدخل إلى بيته وأخرج أربع رزم ووضع بعضها على بعض وقال: هذه قواعد الإسلام (كتاب البخاري وكتاب مسلم وكتاب أبي داود وكتاب النسائي). مات في المحرم سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة]

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 199، 3: 132 (تجريد الصحاح الستة) وكتاب رزين يُستعمل كثيراً من قبلي مؤلف كتاب (المدخل)

(2) فهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني Cat. Ar.Br. Mus. P. 712 b. قارن مع نوات الوفيات للكتبي 1: 248.

(3) الفرت: فهرست برلين 13، 1141، II، p.40، no. 1141، Ahlwardt, Berl.Cat.

ذلك الوقت على يد أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسيّ (ت 507 هـ) ⁽¹⁾ إلا أنّ ذلك لم يلقَ نجاحاً كبيراً. وفي حين أنّ الأعمال المختصرة في ذلك العصر التي ذكرناها للتوّ لم تعتبر سنن ابن ماجه بعد، والعالم العراقيّ المتشدد ابن الجوزيّ (ت 597) لم يأخذ في الاعتبار سنن ابن ماجه في كتابه (جامع المسانيد) ⁽²⁾، فإننا نكتشف أنّ البغويّ (ت 516 هـ) ذكر ابن ماجه في مصادر كتابه (مصابيح السنة)، والذي يُسمى أيضاً مصابيح الدجى ⁽³⁾، كما ضمّن أيضاً سنن الدارميّ. وثمة محاولة أخرى لتثبيت مكانة ابن ماجه قام بها بعد ذلك ببضعة عقود عبد الغنيّ الجماعليّ (ت 600 هـ) ⁽⁴⁾ في كتابه (الإكمال) أو بشكل أدق (الكمال في معرفة الرجال) ⁽⁵⁾ حيث ذكر رجال الكتب الستة. وهذه المحاولة الجديدة في جعل سنن ابن ماجه مكافئة للكتب الأخرى يبدو أنها قد لقيت نجاحاً أكبر مما لاقته المحاولات السابقة، ويؤكد هذه الحقيقة ظهور الكتب الستة بشكل متعاقب، والاعتراف بها عموماً في المصنّفات.

- (1) السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 542 (طبعة 15 ترجمة 21). «وكان ظاهرياً» قارن بكتابنا (الظاهريّة) ص 118 ملاحظة رقم 4. وعن ضمّ سنن ابن ماجه انظر المدخل إلى الدارمي ص 7. انظر حاجي خليفه 5: 175. الفرت: فهرست برلين ص 95 رقم 1254. وعن أبي الفضل المقدسيّ انظر، ياقوت الحموي: معجم البلدان 5: 172. * [مادة (مقدس)]
- (2) وهو يذكر ذلك في كتابه (القصاص والمذكّرين) ص 46.
- * [يقول ابن الجوزي في كتابه (القصاص والمذكّرين) في معرض ذكر مصنّفات: «وكتاب جامع المسانيد جمعت فيه مسند أحمد، وصحيح البخاريّ، وصحيح مسلم، وكتاب الترمذيّ. وهذه الكتب الأربعة تكون قريباً من ثلاثين مجلداً فاختصرتها في خمس مجلدات مع ذكر الأسانيد»].
- (3) انظر فهرست المخطوطات العربية في مكتبة القسم الهندي من وضع أوتو لوث Otto Loth، لندن، 1877، ص 35 رقم 49.
- (4) الباجعوي: أجلى الأسانيد ص 30. وعن هذا الكتاب انظر ص 180 مما سبق.
- (5) ياقوت الحموي: معجم البلدان 2: 160. * [مادة: جماعيل]

فهذا ابن النجّار (ت 643 هـ) صنّف كتابه (رجال الكتب الستة) تحت فئة متنازلة⁽¹⁾.

وهذا ابن تيمية > مجد الدين عبد السلام الجد < (ت 652 هـ) يني كتابه (المتقى في الأحكام)⁽²⁾ على الكتب الستة ومن بينها سنن ابن ماجه⁽³⁾. كما جمع نجيب الدين بن الصيقل (ت 672 هـ) حديث أولئك الرجال الذين يُستشهدُ بهم باعتبارهم رجال الأئمة الستة⁽⁴⁾.

وبالمثل فعل شمس الدين > ابن < الجزري (ت 711 هـ)⁽⁵⁾ في كتابه > جامع الأصول < مُقَرَّراً بمكانة سنن ابن ماجه باعتباره مصدراً يُحتجُّ به إلى جانب الكتب الخمسة⁽⁶⁾. وكذلك صنع يوسف المزّي (ت 742 هـ) في كتابه (أطراف الكتب الستة)⁽⁷⁾.

نستطيع، إذن، أن نستنبط من كل ذلك أن ضمَّ جميع الكتب الستة إلى بعضها، وكما لا تزال معروفة في الإسلام اليوم، قد تجذّر في الوعي الجماعيّ

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 1: 220

(2) فهرست المخطوطات العربية بالمتحف البريطاني Cat. Br. Mus. p. 540 b, no. 1192

(3) ولهذا الكتاب اسم آخر هو (المتقى في الأخبار) وهو العنوان المثبت على النسخة المطبوعة في بولاق، ويقع في سبعة أجزاء. انظر التقرير السنوي 75, no. 148, p. 148, Annual Report DMG, 1879.

• [كتاب ابن تيمية الجد هو (المتقى من أخبار المصطفى) وهو مطبوع، وقد قام الشوكاني بشرحه تحت عنوان نيل الأوطار]

(4) فهرست ألفرت، برلين 2: 258 رقم 1577

(5) • [ابن الجزري المتوفى سنة 711 هـ هو محمد بن يوسف وهو ليس المشار إليه في كشف الظنون، والذي ذكّر في كشف الظنون هو شمس الدين ابن الجزري أبو السعادات صاحب جامع الأصول (ت 605 هـ)، كما صرح بذلك حاجي خليفة 2: 1473]

(6) حاجي خليفة: كشف الظنون 5: 175

• [جاء في الموضع المشار إليه من كشف الظنون 2: 1477: وقال شمس الدين بن الجزري في سنن ابن ماجه: وهو سادس الكتب الستة]

(7) ألفرت: المصدر السابق ص 175 رقم 1375

لفقهاء الإسلام في القرن السابع. وبالرغم من أن تلك الكتب > السنن الأربع < عُدَّت منذ هذه الفترة فصاعداً من أكثر المصادر أهميّةً في التعليم الدينيّ. إلّا أن الرأي العام لا يزال يضع الصحيحين في مستوى أعلى من الكتب الأربعة. والصحيحان يتفوّقان دائماً على الكتب الأخرى، وعند الاحتجاج تُدكّر الكتب الأربعة مع ذكر الصحيحين⁽¹⁾، وهذا يعني البخاري والأربعة. ويظنّ الشيخان موطن تقدير⁽²⁾، وقد حُصّص لهما مكانة متميّزة بين الأئمة الستة⁽³⁾.

وبالرغم من أن تقدير الكتب الستة باعتبارها مصدراً تشريعياً حدث في القرن السابع الهجري، وفي جزء كبير من العالم الإسلامي⁽⁴⁾، إلّا أنه من الخطأ القول بأن أهميتها التشريعيّة التي وُجِدَت فيما بعد وحتى العصر الحاضر كانت وبشكلٍ عام مُسلماً بها منذ البداية. كما ينبغي الأخذ في الاعتبار أن المحاولات التي حدثت في الشام قد بلغت كلّ العالم التشريعيّ الإسلاميّ تدريجياً، وأنّ تلك المحاولات في البداية اكتسبت مكانتها من الأحكام الفردية لعلماء محدّدين. كما بقيت، كذلك، عقولٌ مستقلّةٌ لم تسمح لنفسها أن تتأثر بجمع

(1) السيوطي: طبقات الحفاظ (1: 215) طبقة 8 ترجمة رقم 76، 92، 100، وطبقة 9 ترجمة رقم 56. البخاري والأربعة، أو «مسلم والأربعة». الكتبي: 1: 209. وفي طبقات الحفاظ طبقة 8 ترجمة رقم 103، وطبقة 9 رقم 71: «الأئمة الخمسة».

* [جاء في الطبقة 8 (76) ترجمة عمرو بن علي بن بحر الصيرفي الفلاس الحافظ: «وعنه الأئمة الستة الآخرون»، وفي ترجمة محمد بن أبان الوزير البلخي (92): «وعنه البخاري والأربعة ومسلم خارج الصحيح»، وفي ترجمة هناد بن السري بن مصعب اليمنى التميمي (100): «وعنه مسلم والأربعة والبخاري في غير الصحيح»، وفي ترجمة عباس بن محمد بن حاتم الدورّي (طبقة 9 ترجمة 56): «وروى عنه الأربعة»، وفي ترجمة محمد بن رافع بن أبي يزيد سائبور القشيري (طبقة 8 ترجمة 103): «وعنه الأئمة الخمسة»، وفي ترجمة علي بن نصر الجهضمي (طبقة 9 ترجمة 71): «وعنه الأئمة الخمسة».

(2) المصدر السابق طبقة 8 ترجمة 61

(3) المصدر السابق طبقة 8 ترجمة 77، 90، 95، 96، 99، 99، 104، 105، 114، 115

(4) * [في هذا الكلام نظر. راجع تعليقتنا على هذا الموضوع]

الكتب الستة مع بعضها البعض، بل ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك بتأييد الشكوك في سنن ابن ماجه، والتي أثرت منذ فترة مبكرة، ولم ترغب في قبول تسوية هذا الكتاب بكتب السنن الأخرى.

وهذا ما يُفسّر حقيقة أنّ أبا عمرو عثمان بن الصلاح (ت 643 هـ) مؤلف كتاب (علوم الحديث)⁽¹⁾، في القرن السابع، تكلم عن الكتب الخمسة ولم يذكر ابن ماجه⁽²⁾.

ولم يذكر النووي (ت 676 هـ)، الذي جاء بعد ابن الصلاح واختصر كتابه المذكور ونقل عنه في كتبه الأخرى غير التقريب، إلا الكتب الخمسة، ووضع سنن ابن ماجه في مستوى مسند أحمد⁽³⁾

وحتى المتأخرون من العلماء أحبوا الاحتفاظ بالعدد (6)، وذلك بإضافة موطأ مالك أو مسند الدارمي بدلاً من سنن ابن ماجه⁽⁴⁾.

وظلّ عدم التأكيد على الكتب الستة قائماً حتى في القرن الثامن عندما الشيخ وليّ الدين أبو عبد الله (ت 737 هـ) وَصَّع كتابه (مشكاة المصابيح)، ولكن مؤلف هذا الكتاب قضى لسنن ابن ماجه⁽⁵⁾، بينما لم يتحدث ابن خلدون (ت 808 هـ) إلا عن الأمهات الخمس دون ذكر ابن ماجه بالاسم⁽⁶⁾.

ومحاولة إظهار التقدير والاحترام لموطأ مالك بجعله كتاباً سابعاً يُضَاف إلى

(1) راجع ما سبق ص 175

(2) انظر تقريب النووي 2 : 150 . * [مطبوع مع شرحه تدريب الراوي للسيوطي]، وحاجي خليفة: كشف الظنون 5 : 174

(3) النووي: مقدمة شرحه لصحيح مسلم 1 : 5، 70. قارن، فلايشر: فهرست لايبنتزج ص 485، اوتو لوث Otto Loth : فهرست المخطوطات العربية بمكتبة القسم الهندي، لندن، ص 86 أ

(4) Salisbury, p.137. Risch. P.38 top.

(5) Harrington , Remarks upon the authorities of Musulman Law, Asiatic Researches , x,

Calcutta, 1808) , p. 477, note.)

(6) ابن خلدون: المقدمة ص 370.

الكتب الستة، بالإشارة إلى «الكتب الحديثية السبعة»، ظهرت في مرحلة متأخرة⁽¹⁾.

(14)

ليس بالإمكان غَضُّ النظر عن أن ضَمَّ كتب الحديث الستة إلى بعضها هو من عمل المشرق الإسلامي. وفي الوقت الذي ظهر فيه ذلك كان المغرب يقيم قدراً كبيراً لمصنفات الحديث التي ازدهرت بشكل كبير في تلك الحقبة (انظر القسم اللاحق 15).

وهذه الكتب العشرة، حسب رواية المعاصر لتلك الحقبة عبد الواحد المراكشي، جعلها ثالث أمراء الموحدين أبو يوسف يعقوب أساساً لكتاب جامع يقوم عليه الفقه في دولته وبنذ كتب الفروع⁽²⁾.

وبالإضافة إلى الكتب الخمسة تضمَّت الكتب العشرة: (6) - الموطأ، (7) - سنن البزار (ت 440 هـ)، (8) - مسند ابن أبي شيبة (ت 264 هـ)، (9) - سنن الدارقطني (ت 385 هـ)، وأخيراً، (10) - سنن البيهقي (ت 458 هـ). ولم تُضمَّ سنن ابن ماجه إلى الكتب العشرة.

والمرسوم الذي وُضِعَ في عهد أبي يوسف يُلْزَمُ بالكتب العشرة يمكن رؤيته في بلاد المغرب من خلال الكتاب الذي وضعه العالم الأندلسي أبو العباس أحمد بن معد⁽³⁾ التجيبي الإقليشي (ت 550 هـ)، غير أنه بدلاً من سنن

(1) انظر عبد الغني النابلسي ZDMG, XVI, p. 666, no. 58 (قارن بالمصدر السابق رقم 50: «الكتب الستة وموطأ مالك» والكتاب المسلم المعاصر بالاجمعي يضم الأصول السبعة بهذا المعنى، المسانيد ص 14).

(2) تاريخ الموحدين ص 202 نشرة دوزي، الطبعة الثانية.

History of the Almohades, ed. Dozy 2nd edition, p.202

(3) ياقوت الحموي 1: 339، وفيه: «مروف».

■ [هو أحمد بن معد بن عيسى بن وكيل التجيبي أبو العباس ابن الإقليشي، عالم بالحديث، أصله من إقليش بالأندلس. وليس هو أحمد بن معاذ كما توهم د. علي حسن عبد القادر الذي أساء قراءة اسمه في نص جولدتسيهر فحسه معاذاً...]

البيهقي استعمل سنن علي بن عبد العزيز البغوي⁽¹⁾.

وفي المشرق أيضاً لم يتوقفوا عند أحكام الكتب الستة بعد القرن السابع. فالكتب الستة تميّزت بأنها أهم كتب الحديث. ولكن مع التقدير المنوح لعلماء الأمة فإنه لم يكن من الإنصاف ألا يُمنح قدرٌ من الشرف للمسانيد القديمة كالذي مُنح لمصنّفات القرن الثالث، التي لم يكن لها حتى هذه الحقبة الزمينة مشاركة واضحة. وفي حين كان الاعتراف بالكتب العشرة عند المغاربة محاولة لإيجاد أحسن المصادر للفقهاء العمليين، فهو عند المشاركة نتيجة جهود لرد الاعتبار، على الأقل بالمعنى الأدبي، للأئمة الكبار في العقود المتقدمة الذين لم تُعتبر كتبهم من الكتب الستة بسبب أمور عملية. ولذلك فإن الكتب العشرة لم تكتسب سلطانها في المشرق كما كان حالها مع المؤسسة الرسمية في بلاد المغرب. واختيار الكتب العشرة لم يكن نهائياً بشكل راسخ، ولكن تُرك ذلك لأهواء ذاتية. ولم تجتمع الكتب العشرة قبل القرن الثامن. وفي ذلك القرن قام المحدّث شمس الدين الحسيني الدمشقي (ت 765 هـ) بوضع كتابه (التذكرة في رجال العشرة) الذي تعامل فيه مع جميع الرواة الموجودين في أسانيد الكتب العشرة بالنهج نفسه الذي تعاملت به المصنّفات المبكرة مع رجال الصحيحين، وبعد ذلك مع رجال الكتب الستة⁽²⁾.

وفي هذا القرن اختيرت الكتب العشرة بشكل اعتباطي، وهي تشمل بالإضافة إلى الكتب الستة: (7) الموطأ، (8) والمسند (ولعله مسند الإمام أحمد)، (9) ومسند الشافعي، (10) ومسند أبي حنيفة. كما قام العالم الشهير ابن

(1) Cat. Lugd. Batav 2nd ed. I. p.211, IV, p.76

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 537 (طبعة 21 ترجمة رقم 9).

* [جاء في طبقات الحفاظ: «هو الحافظ شمس الدين أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الدمشقي الحسيني. ألف التذكرة في رجال العشرة»].

حجر العسقلاني باختصار الكتب العشرة⁽¹⁾ في أحد كتبه المسمى (أطراف الكتب العشرة والمسند الحنبلي). والمقصود بالأطراف أوائل الأسانيد وأواخرها. الصحابي الذي يرجع إليه الحديث ومعظم الأئمة الذين رووه.

(15)

لم تدم الفترة الزمنية التي بلغ فيها التصنيف الإسلامي ذروته وأوجه طويلاً، حيث ذوت نَصْرَتُهُ سريعاً، مثلما نشأ سريعاً في جميع فروعه منذ بدايته في وَفْرَةِ مُذْهَلِهِ، حيث أفضت إلى نوع من التجميع الهامد الخالي من الحياة. وثمة نخبة من المصنِّفين الكبار ظهروا استثناءً يُبيِّنُ المستوى العام للإنتاج العقلي، وحتى أبعد من ذلك.

ففي القرن الخامس الهجري نجد أن التصنيف ولا سيَّما في المجال الديني، ويُعدُّ الغزالي آخر مؤلِّفٍ في تلك الحقبة يتصف بالاستقلالية في التفكير، يُظهِرُ لنا القليل من المفاهيم الأصيلة أو المواقف المستقلَّة حيث بلغ التجميع وكتابة الشروح والحواشي نهايته. وعديد من الكتب القديمة ظهرت بشكلٍ جديد أو شكلٍ مختصر، وهذا ما يصف أنشطة التأليف في الحقب اللاحقة مع استثناءات قليلة. وعندما ذكَّر أحدُ النقاد العرب أن القرن العاشر يتعذَّر فيه وجود علماء ولا يوجد فيه إلا النَّسَاح⁽²⁾، فهو متساهل جداً مع القرون الخمسة السابقة.

وكان المقدسي (القرن الرابع) قادراً بالفعل على أن يقول إنَّ بعضاً من أسلافه لم

(1) المصدر السابق (طبعة 22 ترجمة رقم 8). «جمع الكتب الستة غير واضح»، وأيضاً طبعة 24 ترجمة رقم 10. * [جاء في الموضوع الأول من طبقات الحفاظ في ترجمة الحفاظ شمس الدين أبو المعاصم محمد بن علي بن الحسن بن حمزة بن محمد الدمشقي الشريف الحسيني: «وخرج لنفسه معجماً، وجمع رجال المسند وألف التذكرة في رجال العشرة: الكتب الستة والموطأ والمسند ومسند الشافعي وأبي حنيفة». وفي الموضوع الثاني من المصدر نفسه في ترجمة ابن حجر: «وعمل أطراف الكتب العشرة والمسند الحنبلي»]

(2) عمر بن ميمون المغربي، ZDMG xxviii, p. 318.

يكونوا إلاّ جماعين، وعدّ نفسه استثناءً جديراً بالثناء من الاتجاه العام في التصنيف، بذكر خصوصية كتابه الذي لم يُقدّم إلاّ الجديد الذي لم يُسمع به وقتئذٍ⁽¹⁾.

ويتزايد التصنيف تدريجياً مروراً بمراحل مختلفة حتى تصل إلى السيوطي (ت 911 هـ) الذي يمثل ذروة التصنيف عند المتأخرين⁽²⁾. وهذا التطور يُظهر تناقصاً مُستمرّاً في النشاط الأصيل وتزايداً في أكثر الأنواع سطحيّة من الكتب التي يشقّ تمييزها عن الكتب المنحولة، حتى إنّ كاتباً من المتقدمين نسبياً وهو الحصري (القرن الخامس) وهو عقق (3) أدبي حقيقيّ باعترافه حيث يقول:

«وليس لي في تأليفه من الافتخار، أكثر من حسن الاختيار، واختيار المرء قطعة من عقله»⁽⁴⁾.

وفي القرن العاشر يصف أحد مؤرخي الأدب عصره بقوله: «التأليف

(1) المقدسي، طبعة دي خوته ص 241.

* [المقدسيّ - كذا بتشديد الدال في الأصل - وهو يريد أبا عبد الله محمد بن أبي بكر المقدسيّ (ت 387 هـ) صاحب كتاب (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) الذي قام بطبعه دي خوته سنة 1906 في لايدن. ولعله يريد قول المقدسي في أول كتابه المذكور: «ووجدت العلماء قد سبقوا إلى العلوم فصنفوا على الابتداء ثم تبعتهم الأخلاف فشرحوا كلامهم واختصروه، فرأيت أن أقصد علماً قد أغفلوه وأنفردت بهن لم يذكره إلاّ على الإخلال وهو ذكر الأقاليم الإسلامية وما فيها من المفاوز والبحار والبحيرات والأنهار...»].

(2) وصف السخاوي (طبقات المقرئين ص 22 طبعة ميرمنج) هذا المؤلف (السيوطي) بالانتحال، ولكن ينبغي أن نقدم الشكر لمصنفاته حيث احتفظت لنا بكثير مما تبقى من الكتب النادرة والمفقودة مع أنّ السيوطي ألف مقامة في بيان الاختلاف بين المؤلف والمُنْتَجَل

Cat. Ar. Lugd. Batv., I, p.237، ولا نجد أثراً لذلك في الطبعة الحجرية لمقامات السيوطي، 1275.

* [الرسالة المشار إليها هي المقامة المعروفة بـ (الفارق بين المصنّف والسارق) للسيوطي، وهي مطبوعة مستقلة. ومقامات السيوطي طُبعت مرتين: (1) - بتحقيق د. عوض الغباري، منشورات دار الثقافة العربية. (2) - بتحقيق عبد الغفار البنداريّ ومحمد زغلول، منشورات دار الكتب العلميّة. وفي مقامات السيوطي مقامة بعنوان (الكاوي في تاريخ السخاوي) وفيها ردّ على اتهامات السخاوي له في كتابه (النصوء اللامع).

(3) * [العقق طائر يشبه الغراب معروف عند العامة بأنه يحفظ الأشياء من أيدي الناس، وهذا وصفٌ غير لائق بالحصري القيرواني الأديب، لأن فيه اتهاماً له بالسرقة. وفي الأصل الألماني: Elster، وفي الترجمة الإنجليزية: Magpie]

(4) الحصري: زهر الآداب 4: 1

هذه الأيام ليس إلا جمعاً لما تفرّق، ولصفاً لما تمزّق»⁽¹⁾. وعندما بلغ هذا الفساد الأدبي ذلك المبلغ في تلك الحقبة، باستثناء ومضات مشرقة ككليات أبي البقاء وسفينة الراغب (بولاق 1253 هـ)، كان الأكثر احتراماً وتقديراً من بين المصنّفين من كانت اختياراته ومنتخباته تتكوّن من أجزاء عديدة.

ومختارات بهاء الدين العاملي، التي ولع بها المشاركة⁽²⁾ كثيراً، حُجِّبَت بأعمال مماثلة كُتِبَت قبلها. والمؤرّخ الأندلسي أبو الحسن بن سعد المعروف عند القراء بالمقري كتب تحت عنوان (مرزمة)⁽³⁾ تصنيفاً يتضمن ملاحظات تاريخية وأدبية قيل إنها جملٌ بعير⁽⁴⁾.

ومضئ المصنّفون المشاركة بعيداً فيها يتعلّق بحق التأليف. وهناك ثبتُ بأسماء المتحلّين للكتب يتضمّن أسماء كثيرة مهمة. وعادة الانتحال الرديئة هذه بدأت منذ فترة مبكّرة من تاريخ التأليف في الإسلام⁽⁵⁾.

وقد رأينا بالتفصيل في مكان آخر كيف كانت القرصنة الأدبية سلوكاً عند الشعاليّ (ت 430 هـ) على سبيل المثال⁽⁶⁾. وفي القرن السابع الهجريّ قام عماد الدين بن الأثير، وبكل بساطة، بنسخ الشرح التاريخي لابن بدر بن موهماً بأنه

(1) ابن ظهيرة: تاريخ مكة 2: 328.

✽ [هو محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن ظهيرة المكي المخزومي، تقلّد الإفتاء بمكة. له الجامع اللطيف في فضل مكة وبناء البيت الشريف. انظر، رضا كحالة: معجم المؤلفين 11: 200، والزركلي: الأعلام 7: 289]

(2) تاريخ الشيعة Literaturgesch. Der Shiâ ص 27.

(3) Bündel (رزمة). وقد أحبّ المصنّفون هذه العناوين في مصنفاتهم. فيها الدين العاملي يسمّي أحد كتبه (المخللة) المقري: نفع الطيب 1: 640. وثمة تصنيف يتضمن قدراً من الخرافة ذكره طاشكيري زاده في كتابه (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية). مخطوط كاسر. Kaiser. Hafbibliothek, Vienna, H.O. , 122 (no. 1، ورقة 105 أ. والمؤلف المشار إليه هو مولانا مؤيد زاده في مطلع القرن العاشر.

(5) يتهم المسعودي ابن قتيبة بسرعة محتويات كتابه (الأخبار الطوال) منه، ويزعم أنه له. انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 105

(6) انظر Geschichte der sprachgelehrsamkeit , III , pp. 29 ff.

من تأليفه دون ذكر لمؤلفه الحقيقي⁽¹⁾.

ودون تأملٍ كثيرٍ نجد عمر بن الملّقن المنتحل في القرن الثامن يتهمه أحد كتّاب السير والتراجم بأن القدر الأكبر من كتبه الثلاثمائة سرقات من مؤلفين آخرين⁽²⁾. وكان للمقرئزي المشهور بعض الشكوك في هذه النقطة. فنحن نعلم، فيما يتعلّق بكتابه التاريخيّ الكبير، من ترجمة السخاويّ الذي يتهمه بأنه أخذ كتابه من سلفه الواحدي⁽³⁾.

وهذا الاتهام يظهر أكثر صحة عندما نعلم أنّ المقرئزي نفسه سرق من ابن حزم دون أن يشير إليه⁽⁴⁾.

لقد كان علم الحديث متجاوزاً ربيعاً بآثاره الكلاسيكيّة الأولى. ومع نهاية تلك المؤلفات التي وصفناها توتراً باعتبارها مصنّفاتٍ شرعيّة أخذت الكتب ذات الطابع التجميعيّ المتزايدة تكتسب مكانة لها. ولكنه بدا جلياً مما مضى أن استقلالية المؤلفين التقليديين يمكن رؤيتها في اتباعهم لمبادئهم الخاصة في مصنّفاتهم، وفي تقويمهم النقدي والتطبيق العملي لما جمعوه.

(1) انظر Dozy, Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun, introduction, p. 31

* [ابن بدرون هو عبد الملك بن عبد الله أبو القاسم الحضرمي، أديب أندلسي من أهل شلب. اشتهر بكتابه (شرح قصيدة ابن عبدون)، وهو مطبوع سنه «كمامة الزهر وفريدة الدهر». انظر الأعلام للزركلي 4: 161، والتكملة لابن الأبار 2: 620، وبيروكلمان: تاريخ الأدب العربي 1: 415. وابن عبدون هو محمد بن عبد الله الوزير الفهري (ت 529 هـ) وهي رائية في التاريخ في مرثية بني الأقطس. وأول القصيدة المذكورة:

الهـر يـفـجـع بعـد العـين بالأنـس
فما البكـاء علـى الأشـباح والـصـور

(2) انظر، السخاوي: الضوء اللامع 6: 103

(3) تاريخ سلاطين المماليك في مصر لكاثر مير Quatremère, Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte, I, p.xii

(4) جولدتسيهر: الظاهرية ص 202

* [في الصفحة المشار إليها من كتابه الظاهرية بعض الشواهد على نقل المقرئزي في كتابه الخطوط لبعض النصوص من كتاب (الفصل) لابن حزم بشكل حرقي دون الإشارة إلى صاحبها]

والأجزاء الأخيرة من الكتب الستة تُظهِرُ بالفعل تَدَنِّي القُدْرَةِ على التَّأليف التي غرقت في القرن الخامس إلى مستوى الممارسات العمليَّة في التصانيف⁽¹⁾. ومع ذلك ينبغي التأكيد على أنه حتى علماء الحديث في مراحل التصنيف اللاحقة كانت لهم مقاصد محدَّدة. وقد تحقَّق هذا الغرض بعدة وسائل:

أولاً: إمَّا بتوجههم إلى كتب الأحكام مع بعضها البعض، إمَّا بالجمع بين الصحيحين كما فعل عالمان أندلسيان: الحُمَيْدِي من ميورقة (ت 488 هـ)، وابن الخِرَّاط الإشبيليّ (ت 582 هـ)⁽²⁾، أو بتوسيع العمل ليشمل جميع الكتب الستة، وأحياناً بإضافة أحد المُسندين، أو كليهما (مسند الإمام أحمد، أو مسند الدارمي).

وفي القرن الثامن الهجري وضع علاء الدين الشيعي البغداديّ (ت 471 هـ) كتابه (مقبول المنقول) على أساس الكتب الستة، وأضاف إليها مسند أحمد والموطأ وسنن الدارقطني⁽³⁾. وفي القرن التاسع وسَّع السيوطي نطاق

(1) آخر عمل حديثي أصيل دُرِسَ فيها بعد (وإن لم يكن غالباً) كان صحيح ابن حبان (ت 354 هـ) والذي عُرِفَ بسبب ترتيبه <المبتدع> ونقسياته باسم التقاسيم والأنواع. وتوجد مخطوطة له مع تعليقات عليها لابن حجر.

انظر Cat. ar. Brit. Mus. p.709 فهرست المخطوطات العربية بالمتحف البريطاني رقم 1570. وتوجد منها قطعة ذكرها ألفرت في فهرست برلين 2: 106 رقم 1263. ويمكن لمن يريد وصفاً لهذا المصنّف الحديثي أن يراجع «أسانيد المحدثين».

[انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان وذيله Gal., I, 172, SI, 273].

* أتوهم بروكلمان تبعاً لجولدتسيهر حيث ظنّ أن لابن حجر شرحاً أو تعليقاً على صحيح ابن حبان، ويريد كتاب (موارد الضمان إلى زوائد ابن حبان). وقال إنه لابن حجر الهيثمي. والصواب: نور الدين الهيثمي، وهو غير ابن حجر الهيثمي. والمراد بالزوائد ما زاد في صحيح ابن حبان عن البخاريّ ومسلم، حيث قال الهيثمي: «فقد رأيت أن ألفرد زوائد صحيح أبي حاتم محمد بن حبان على صحيح البخاريّ ومسلم مرتباً ذلك على كتب فقه أذكرها لكي يسهل الكشف فيها، فإنه لا فائدة في عزو الحديث إلى صحيح ابن حبان مع كونه في شيء منها» ص 28، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة]

(2) قارن بفهرست الكتب العربية المحفوظة بكتبخانة الخديوية المصرية، القاهرة، 1: 214، وكذلك فهرست المخطوطات العربية في المتحف البريطاني رقم 1563 ص 705 أ.

(3) فهرست القاهرة 1: 316.

الجمع في مصنفه (جمع الجوامع)⁽¹⁾ حتى شمل كل الجوامع الموجودة.

وقد حاول هذا العالم الكبير أن يعطي كته طعم الجِدَّة والابتكار بابتداعه أسساً جديدة في تقسيم المادة، ولو جاء ذلك مصادفةً.

وقبل ذلك ظهر أبو محمد الحسين بن مسعود البغويّ (ت 510 هـ) بنظام نقديّ محدّد في كتابه (مصايح السنة). لقد جمع البغويّ في كتابه سبعة من الكتب الرئيسة قام بترتيب مادتها وتصنيفها وفق مبادئ ثابتة، مستشهداً أولاً في كلّ باب بأحاديث الصحيحين ومشيراً إليها بلفظ (صحيح)، ثم بما هو (حسن) وهي الأحاديث المأخوذة من كتب السنن. ويضيف من حين إلى آخر الأحاديث الغرائب، وحتى الأحاديث (الضعيفة). وهو في تقسيمه هذا يتبع منهج الترمذي الذي كان أوّل من ميّز الأحاديث (الحسنة)⁽²⁾. فضلاً عن ذلك نظّم كتاب البغويّ، وبشكل واضح ومختلف، الأحاديث الصحيحة بحسب درجات صحتها < توثيقها >، ونتيجة لكراله وفائدته العملية اكتسب شعبية عظيمة بين جمهور المسلمين حتى الوقت الحاضر، لا سيّما حينما وضع وليّ الدين التبريزي من أعيان القرن الثامن الهجري كتابه المسمّى (مشكاة المصابيح).

وقد حلّ هذا الكتاب عند أنصاف المتعلمين من المسلمين محلّ مصنّفات الحديث القديمة التي استمدّت مادته منها. وهو يتجنّب كلّ إبراز غير ملائم للأسانيد⁽³⁾.

ويعترف البغويّ في مقدمة كتابه، فيقول عن أحاديث مصايح السنة: «جمعتها للمنقطعين إلى العبادة لتكون لهم بعد كتاب الله تعالى حظاً من السنن

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 614. قارن بين (جمع الجوامع)، و (الجامع الصغير) للسيوطي...
الكفر: فهرست برلين 2: 155 رقم 1351، 157 رقم 1353.

(2) راجع ما سبق ص 237. مما يوصف بأنه غريب حديث (الطير) الذي ذكره البغويّ في كتابه (راجع ما سبق ص 113) انظر مصايح السنة 2: 200.

(3) * [قول المؤلف غير دقيق، والصواب أن البغويّ ترك ذكر أسانيد الحديث مخافة الإطالة، حيث قال: «وتركْتُ ذكر أسانيدنا حذراً من الإطالة عليهم، واعتماداً على نقل الأئمة»].

وعوناً على ما هم فيه من طاعة». وبالرغم من ذكر كل باب من أبواب أحاديث الأحكام في هذا الكتاب، إلا أن أبواب الأدب والفضائل والرقائق تفوقها عدداً بشكل واضح⁽¹⁾.

وثمة دافع ثانٍ عند المصنِّفين المتأخرين، وهو محاولة الاقتصار في مصنفتهم على صنفٍ معيَّن من الأحاديث الموجودة بكتب السنن، والمحدَّدة بمحتوياتها. حيث تُجمَعُ الأحاديث ذات المعنى الأخلاقيِّ تحت عنوان (الترغيب والترهيب)، مثل تلك التي قام بجمعها المحدث النيسابوريُّ البيهقي (ت 458 هـ)، ومن بعده زكيِّ الدين المنذريُّ (ت 656 هـ) الذي لم يقتصر عمله على الأحاديث الأخلاقية فقط⁽²⁾. كما اهتم مؤلفون آخرون بأحاديث الأحكام. فابن تيمية المشهور (ت 652 هـ) انتخب أحاديث الأحكام من الكتب الستة ومسند الإمام أحمد⁽³⁾، وقد سبقه في ذلك الأندلسي ابن الخراط الأزدي (انظر ما سبق ص 241) وتلميذه الجماعيلي الحنبلي (ص 241 أعلاه)⁽⁴⁾.

والدافع الثالث كان محاولةً رسميةً بكل معنى الكلمة لتلخيص أكثر الأحاديث أهمية ووضعها في مختصر سهل المنال حتى يسهل الوقوف على كل حديث. وقد أدت ذلك، وبشكلٍ ظاهر في القرن الخامس فصاعداً، إلى نوع من الترتيب الألفبائي للأحاديث⁽⁵⁾، سواء أكان ذلك بحسب أسماء الرواة أم بحسب الأحرف الأولى لمن الحديث⁽⁶⁾.

-
- (1) * [هذا الكلام غير صحيح. بل إن أحاديث الأحكام تُشكِّل ثلثي الكتاب].
(2) انظر فهرست المخطوطات العربية بالمتحف البريطاني ص 720 أ، وفهرست برلين من وضع ألفرت 2: 141 رقم 1328 وما بعدها. قارن أيضاً بمجموع النووي، المصدر السابق، ص 145 رقم 1334.
(3) قارن بما ذكر سابقاً ص 242.
(4) فهرست القاهرة 1: 249، 254، 261، 318. ألفرت: فهرست برلين 2: 126 رقم 1304 وما بعدها.
(5) انظر مثلاً، وارنر Warner رقم 355 من فهرست مكتبة لايدن، مجلد 4، ص 65-74 مخطوطة رقم 1575، فهرست المخطوطات العربية بالمتحف البريطاني ص 713 أ. فهرست ألفرت، برلين، الأرقام 345، 450، وما ورد في تلك الصفحات هو من ذلك النوع من التصنيف.
(6) كذلك أتبع السيوطي الترتيب الألفبائي.

وبهذا كانت وجهات النظر التي انتهجها المحدثون من الجيل اللاحق، مع ذلك القدر الهائل من الأحاديث المتكررة، مُضِنَّةً بلا ريب. وبعض هذه المصنفات الجديدة، ومنها ما ذُكِرَ سابقاً، وُجِهَ بِالمقصد العام لتوسيع مجال الحديث، ولحماية الأحاديث التي رُفِضَتْ رسمياً مِن قِبَلِ المدرسة المتشددة باعتبارها غير صحيحة أو لم تكن موثقة بشكلٍ كافٍ.

والتوسع في هذا الاتجاه كان في غاية الصعوبة في المجال الفقهي، وكان التسامح الأكبر (مُتَّبِعاً آراء أقدم)⁽¹⁾ ظاهراً في الأحاديث الخرافية. وهناك عدد كبير من الأحاديث أُدرِجَتْ وكانت مرفوضة في زمن الكتب الستة، أو لم تكن جزئياً موجودة وقتئذٍ.

والتزوع إلى التخلص من الموضوعات في العهود المبكرة واللاحقة لم يلبث أن تبدد، وأن المتحمسين المتشددين، أمثال الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) وابن الجوزي (ت 597 هـ) الأكثر حماسة وشراسةً في استئصال الأحاديث الموضوعية، صاحب التصانيف الكثيرة في الموضوعات والمدلسين، كان عملهم أشبه بالنوعظ في أذن الأسم. وجميع ما تعاقب من تفنيد⁽²⁾ كان المقصود منه إضعاف اعتراضات ابن الجوزي المتعصب. وكان الجمهور متلهفاً لإنقاذ كل أنواع الأحاديث المستكثرة والتي ينبغي أن تُردَّ إلى مكانتها الجديرة بالاحترام⁽³⁾.

وموقف المسلمين الأتقياء في هذه الحقبة من رفض الأحاديث له علامات بارزة. فقد كتب عبد الرحمن بن إدريس الرازي (ت 327 هـ) في القرن الرابع كتابه (الجرح والتعديل) الذي كان يتعلّق بتقييم الاعتراضات النقدية الموجهة للرواة المشبوهين والأقوال المشبوهة. ويوجد هذا الكتاب في مكتبة القاهرة في

(1) راجع ما ذُكِرَ سابقاً ص 143 وما بعدها.

(2) بخصوص الردة على انتقادات ابن الجوزي انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون 6: 264

(3) * [في هذا الكلام نظر. انظر تعليقنا عليه]

سته مجلدات وفي نسخ قليلة غير كاملة⁽¹⁾.

دخل أحد الصالحين مرّة إلى مجلس الدرس حيث كان عبد الرحمن الرازي منشغلاً بقراءة كتابه. فسأله الضيف وهو يوسف بن الحسن الرازي: ما هذا؟ فأجاب: الجرح والتعديل. قال: وما معناه؟ قال: أظهر أحوال العلماء، من كان ثقة ومَن كان غير ثقة. فقال له يوسف: أما استحيت من الله تعالى تذكر أقواماً قد حطّوا وواحلهم في الجنة، أو عند الله منذ مائة سنة تغتابهم. فبكى عبد الرحمن وقال: يا أبا يعقوب. والله لو طرق سمعي هذا الكلام قبل أن أصنّفه ما صنّفته. وارتعد وسقط الكتاب من يده ولم يقرأ في ذلك المجلس⁽²⁾.

وعلى ذلك النحو كانت كذلك مشاعر النقاد العقليين عندما تغلب احترام الحديث عليهم. وهذه الرواية توضّح عمليّ لما ذكره الترمذي من أن بعض الناس استنكروا نقد الرواة بالجرح والتعديل⁽³⁾.

وبهذه الدوافع أعاد المحدثون المتأخرون تثبيت ما حذفه > ما رماه بالوضع < ابن الجوزي المتشدّد من أحاديث. وبعد انتشار الصحيحين دخّلت هذه النزعة إلى حيّز التنفيذ فوراً، فألّف الحاكم النيسابوري (ت 405 هـ) الحافظ الكبير، وإمام المحدثين كما يُسميه الذهبي، كتابه (المستدرک علی الصحيحين)، ودافع فيه عن أحاديث عديدة ضد الصحيحين، لا سيما أنه حاول أن يُثبت أن الصحيحين طَمَسَا (!!) أحاديث كثيرة بسبب شرطيها، وكان ينبغي أن تكون صحيحة بكلّ معنى الكلمة.

ولقد حصّن هذا الإمام نفسه بهاء زمزم لكي يتفوق ببركة هذا الماء

(1) فهرست القاهرة 1: 124 [ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1: 278 - 279 حيدر آباد 1941]

(2) أبو المحاسن، ابن تعري بردي: النجوم الزاهرة 3: 265

(3) الترمذي: العلل 5: 738 (مطبوع بأخر جامع الترمذي)

* يقول الترمذي في الموضوع المشار إليه: «وقد عاب بعض من لا يفهم على أهل الحديث الكلام في الرجال»

المقدّس في عمله الصالح⁽¹⁾. ويمكن معرفة أي نوع من الأحاديث تلك التي دافع عنها الحاكم النيسابوري في مواجهة الصحيحين من الأمثلة الآتية:

نجد خرافات سخيفة عن اجتماع نبيّ الله إلياس، الذي بلغ طوله 300 ذراعاً، بمحمد وصاحبه أنس بن مالك. فرجل الله التوراتي يبارك نبيّ الإسلام ويتحدث معه، ويتناولان معاً الطعام على مائدةٍ نزلت من السماء. وبعد هذا اللقاء اختفى إلياس في السماء فوق سحابة⁽²⁾.

وأضاف الحاكم إلى هذه الرواية قائلًا إن هذا الحديث صحيحٌ أي أنه ليست عليه علامة الوضع. ويُسجّل للعقل الإسلاميّ استقلالته في رفض انتشار هذه الخرافة بفعل الإمام شمس الدين الذهبي (ت 748 هـ). وقد تتبّع الذهبي خطأ المتقدمين في فضح الضعفاء، وكان من بين الآخرين فقد ألف كتاباً بعنوان (الميزان في الضعفاء)⁽³⁾. وتجراً في هذا الكتاب وقال معلقاً على هذه الخرافة: «أما استحيا الحاكم من الله تعالى في تصحيح مثل هذا».

-
- (1) السيوطي: طبقات الحفاظ 7: 411. ونجد في السير غالباً الاعتقاد بأن ماء زمزم تأثيراً علمياً. فالخطيب البخداي شرب من هذا الماء المقدّس بنية أن يُدفنَ إلى جوار النبيّ الصالح بشر الحافي، وأن يُقرأ كتابه في جامع بغداد، وأن يُدرّس في جامع المنصور. وقد جاء عند ابن الملقن (مخطوط لايدن رقم 532، ورقة 36): «شرب ابن حجر صاحب الفنون المتعدّدة من ماء زمزم بنية أن يصلّ إلى مرتبة الذهبي».
- السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 552. وقد أورد أبو بكر بن العربي رواية عن تأثير الشرب من ماء زمزم. انظر المقرئ 1: 487. وعن خلط المداد بهاء زمزم، انظر ابن بشكوال ص 501 رقم 111.
- [جاء في طبقات الحفاظ للسيوطي في الموضع المشار إليه 7: 411: «وعنه، أي الحاكم النيسابوري: شربت ماء زمزم وسألْتُ الله أن يروّقي حسن التصنيف». والخبر الذي نقله من مخطوط ابن الملقن أصله ما رواه ابن عساكر «أن الخطيب ذكر أنه لما حجّ شرب من ماء زمزم ثلاث شربات وسأل الله ثلاث حاجات أخذها بحديث «ماء زمزم لما شرب له». فالحاجة الأولى: أن يموت بتاريخ بغداد بها، والثانية: أن يملي الحديث بجامع المنصور، والثالثة: أن يُدفن عند بشر الحافي. قضى الله له ذلك» الذهبي: تذكرة الحفاظ 3: 1139]
- (2) • [يريد المؤلف الحديث الموضوع الذي لا أصل له، وقد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات الكبرى 1: 200. راجع تعليقتنا على كلام جولدتسيهر في هذا الموضوع]
- (3) السيوطي: طبقات الحفاظ 1: 522 (طبعة 21 ترجمة رقم 9)

وهذا المؤلف نفسه، الذهبي، كتب تلخيصاً للمستدرک مع حاشية نقدية. وفي هذا الكتاب أضاف قائلاً: «هو موضوع، قَبِحَ اللهُ مَنْ وَضَعَهُ، وما كنتُ أحسب ولا أجوز أن الجهل يبلغ بالحاكم إلى تصحيح هذا»⁽¹⁾.

ومن الأحاديث التي تركها الصحيحان واستدرکها الحاكم حديث المهدي الذي ورد فيه وصف دقيق لهذا المخلص. وصاحب المستدرک يظن أن إسناده هذا الحديث ينطبق عليه شرط مسلم⁽²⁾.

كما أضاف الحاكم في مستدرکه حديث «الطير» (راجع ما سبق ص 113). ويبدو أنه بفعله ذلك يتبنى رأي الشيعة. ويمكن التعرف على رأي الفقهاء <المحدثين> الحافظين في حديث الطير من كلام الذهبي: «ظننتُ لوقتٍ طويلٍ أنَّ الحاكم لا يجرؤ على رواية حديث الطير في مستدرکه، ولكن عندما نظرت في كتابه أخافني ذلك القدرُ من الأحاديث الموضوعية الذي تكذس في هذا الكتاب»⁽³⁾.

وثمة مثال آخر على محاولات الحاكم، وهو زعمه أن الحديث الذي يمتدح عالم المدينة (مالك بن أنس)⁽⁴⁾ يتوقر فيه بحق شرط مسلم، ولذلك عدّه واحداً من أحاديث الصحيح⁽⁵⁾.

(1) كلا القولين في الديميري: حياة الحيوان 1: 336 (مادة: الحوت)

(2) ابن خلدون: المقدمة ص 561.

• [جاء في المقدمة: المهدي من أكل البيت، أشم الأنف، أقتن، أجل، يملأ الأرض تسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه]

(3) الديميري: المصدر السابق 2: 371 (مادة: النُّهَام).

(4) راجع ما سبق ص 142

(5) الديميري: المصدر السابق 2: 282 (مادة: المطية) • يريد ما ورد في الفصل الرابع من هذا الكتاب الذي يحمل عنوان (ردود الفعل ضد الوضع في الحديث) وفيه كلام عن حديث «يوشك أن تضرب أكباد الإبل». راجع تعليقنا على هذا الموضع

ملاحق

الملحق الأول:

ترجمة حياة جولدتسيهر
بقلم جوزيف سوموجي

الملحق الثاني:

جولدتسيهر: أبو الدراسات الإسلامية
بقلم شلومو دوف جويتاين

إجنتس جولڊ تسيهر

(1850 – 1921)

بقلم

جوزيف سوموجي

بودابست.هنغاريا

مجلة العالم الإسلامي التبشيرية (M.W)

مجلد 41 يوليو، 1951، العدد الثالث

ترجمة

د. الصديق بشير نصر

«ما أسعدني بمنحك هذه الجائزة عرفاناً بمحاولاتك السديدة في العلوم الشرقية، وإن كان عيار ذهب معرفتك أعلى بكثير من عيار ذهب هذا الوسام». بهذه الكلمات قدم أوسكار الثاني ملك السويد أحد وسامين ذهبيين لإجتس جولدتسيهر، وقدم الوسام الثاني لتيودور نولدكه وذلك في الثالث من سبتمبر 1889 م بمناسبة انعقاد المؤتمر العالمي الثامن للمستشرقين باستوكهولم. وقد نال جولدتسيهر هذا التقدير بمناسبة صدور كتابه «دراسات محمدية».

وهذه الكلمات تذكير بفضل أعمال جولدتسيهر الأساسية، وهي أعمال ذات قيمة مميزة في كل مكان يهتم فيه بالدراسات الشرقية، شأنها في ذلك شأن الذهب. حياته

ولد إجتس جولدتسيهر في الثاني والعشرين من يونيو سنة 1850 م بمدينة Szekesfehervar بهنغاريا. وهو ينحدر من أسرة يهودية محترمة. وكان أسلافه صاغة بـ(هامبورغ) في القرن السادس عشر، ومن هنا كان مصدر اسم العائلة، ونجد بين اليهود الذين ينحدرون من سلالة أمّه أسماء مثل: هينريش هاينه، وفليكس مندلسون بارثولدي.

واستوطن أحد أفراد آل جولدتسيهر، ويسمى موسى مدينة kopcseny في شرق هنغاريا سنة 1735 (وهي الآن مدينة كيتي بالنمسا) حيث كان أقاربه تجار جلود لعدة أجيال. ومن هنالك انتقل أدولف جولدتسيهر في سنة 1842 م إلى مدينة Szekesfehervar حيث ولد ابنه.

أظهر جولدتسيهر في شبابه المبكر نبوغاً عقلياً نادراً، فنشر وهو بعد في الثانية عشرة من عمره رسالة عن أصل الصلوات العبرية المسماة Piyyuts ومواقفها الثابتة.

وفي السادسة عشرة من عمره التحق بمحاضرات أرمينوس فامبري بجامعة بودابست. وفي الستين اللتين تلتا اجتيازه امتحان الاستحقاق بمدرسة كالفينيست ببودابست أرسل بمنحة حكومية إلى ألمانيا حيث درس على يد الأستاذ رودجر بيرلين في سنة 1868 وعلى يد هـ.ل. فلايشر وج. ايبرز في لايبزج سنة 1869. وتحت إشراف الأول من هذين تحوّل على درجة الدكتوراه، وكان في التاسعة عشرة آنذاك.

وظل يدرس المخطوطات العربية في لايدن وفيينا حتى أصبح أستاذاً جامعياً خاصاً في بودابست سنة 1871. وفي السنة الأكاديمية 1872-1873 حاضر في اللغة العربية بكلية كالفينست للأهوت ببودابست.

وكانت رحلته إلى الشرق بدعم من الحكومة المجرية من سبتمبر 1873 إلى أبريل 1874 حدثاً في حياته جديراً بالذكر. فدرس أولاً في الجامع الأزهر بالقاهرة⁽¹⁾ حيث سُمح له بتلقي محاضرات معينة بإذن خاص، ثم زار سوريا وفلسطين. وقد جمع من البلدان الإسلامية الثلاثة موادَّ قيّمةً من كتب مطبوعة ومخطوطات لمكتبة أكاديمية العلوم المجرية.

ورجع إلى بودابست، وكان قد رفض عرضاً لإدارة المكتبة الخديوية بالقاهرة، فأمضى معظم عمره بالعاصمة المجرية ولم يغادرها إلا من أجل المشاركة في المؤتمرات العلمية وإلقاء المحاضرات في الجامعات الأجنبية.

ومن سنة 1875 إلى سنة 1905، أي مدة ثلاثين عاماً، لم يشغل كرسياً جامعياً لأنه كان أميناً لرسر الجماعة الاسرائيلية العصرية بمدينة بّست. وفي تلك الغضون لم يستطع سوى أن يكرّس أمسياته ولياليه للدراسة.

(1) لم يقض جولدهتسيهر في مصر إلا بضعة أسابيع كما يتّنا ذلك في مطلع هذا الكتاب. وما سمعه مع طلاب الأزهر لا يتجاوز ساعات معدودة لا يرقى بموجيها متلقيها إلى درجة طالب في الأزهر.

وبالرغم من الدعوات الكثيرة المرموقة التي وجهت إليه من الجامعات الأجنبية، ومنها دعوة جامعة كيمبردج لشغل كرسي وليام روبرتسون سمت في سنة 1894 م، ودعوة جامعة فؤاد الأول بالقاهرة سنة 1911، بقي وفيّاً لوطنه لا يبرحه

وفي سنة 1894، أصبح أستاذ كرسي اللغات السامية في جامعة بودابست، وشغل كرسيه حتى مماته. وفي الوقت نفسه حاضر في الفلسفة الدينية اليهودية من سنة 1900 حتى وفاته بمعهد اللاهوت اليهودي ببودابست. ومن سنة 1914 فصاعداً حاضر في الفقه الإسلامي والأعراف الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة بودابست.

واختير في سنة 1876 عضواً مراسلاً لأكاديمية العلوم المجرية ليصبح عضواً فعالاً بها سنة 1892. وفي سنة 1910 أصبح رئيساً للقسم الفيلولوجي بها، ومنذ سنة 1899 فصاعداً مثل أكاديميته في الاتحاد الدولي للأكاديميات.

وفي مطلع عام 1897 قدم اقتراحاً من أجل إنشاء دائرة معارف للعلوم الإسلامية، وبسبب مبادرته هذه أنشئت دائرة المعارف الإسلامية.

وكان عضو شرف لثلاث أكاديميات علمية أجنبية، وثلاثي جمعيات استشرافية أجنبية، وعضواً أجنبياً لثلاث جمعيات علمية، ومن ضمنها: الجمعية الآسيوية الملكية، والجمعية الآسيوية البنغالية، والأكاديمية البريطانية، والجمعية الاستشرافية الأمريكية.

وفي عام 1904 منحته جامعة كيمبردج بانكلترا درجة الدكتوراه في الأدب. وفي عام 1906 تحوّل على درجة الدكتوراه في الحقوق من جامعة أبردين بسكوتلندا. وظل لبضعة عقود عضواً في اللجان المركزية الدائمة لمؤتمر المستشرقين العالمي، وعضواً في مؤتمرات تاريخ الأديان، ورئيساً دائماً للقسم

الإسلامي للمؤتمرات السالفة الذكر.

عاش حياة هادئة، حياة علمية كرسها للبحث.

وفي الثالث عشر من نوفمبر سنة 1921 باغته الموت، ففجع به العالم المثقف وذُكِرَ في كلِّ أرجائه.

أعماله العلمية

في سنين دراسته الأولى شرع جولدتسيهر في الدراسات العبرية، ثم لم يلبث أن تحوّل إلى دراسة الإسلام والعبرية.

تأثر عمله منذ البداية وبشكل قاطع بحقيقة كونه أكثر تلاميذ (ه.ل.) فلايشر تميّزاً في سنة 1869 بمدينة لايبزج. وكان فلايشر قد تتلمذ على يد المستشرق الفرنسي دي ساسي وهو أوّل من استقلّ بالدراسات الشرقية عن اللاهوت.

وكان من أوائل أعماله في مجال العبرانية أطروحته لنيل الدكتوراه وهي دراسة عن تاخوم أورشاليمي وهو شارح للكتاب المقدس بالعبرية في العصر الوسيط. نشرت في لايبزج سنة 1870، ومنها كتاب له بعنوان *Mythos bei den hebraern* نشر في لايبزج سنة 1876، قام بترجمته إلى الانكليز راسل مارتينيو تحت عنوان: علم الأساطير عند العبرانيين وتطوره التاريخي، وطبع بلندن سنة 1877. وقد أثارت هذه الترجمة ضجةً في جميع أرجاء العالم.

ومنها أيضاً بعض المقالات التي نشرت في الديلي برس، وقد وقف جولدتسيهر في عمله هذا إلى جانب الأفكار التأويلية المناصرة للسامية، مُتَّبِعاً في ذلك المنهج الذي طبّقه السير جورج وليام كوكس على اليونانيين والرومان، وهو بمسلكه هذا وقف في مواجهة إرنست رينان نصير النظرية الآرية. وقد أكد على انتصار التعاليم النبوية على الأساطير، ورسم في كتابه هذا منهجه في

العودة إلى الأصول ad fontes وهو المنهج الذي طبقه على الإسلام فيما بعد.
وقد أصبح جولدنسيهر أيضاً موقناً كمعاصره المشهور وصديقه الحميم
دنكان بلاك مكدونالد من هارتفورد بأن العرب ولغتهم وبلادهم قد حفظوا
لنا تفسيراً معاصراً ومستقلاً من الدرجة الثانية للكتاب المقدس، فتحول إلى
اللغة العربية والإسلام وكّرس حياته لهما.

وأصبح مع يوليوس فلهاوزن من (جوتنجن)، وسنوك هرخرونه
المسيحي من (لايدن) أحد مؤسسي علم الإسلاميات Islamology باعتباره
دراسة مستقلة بطرق بحث متميزة. وكان أوّل من تعامل مع الأحاديث النبوية
بنقيد علمي غربي، وأوّل من فسّر الفقه الإسلامي، وأوّل من رسم التطور
الديني للإسلام مع اهتمام خاص بصراعاته الدينية الداخلية.

وقد غطى مجال بحثه كلّ ضروب الثقافة الإسلامية، وإلى حدّ ما يمكن
استثناء التاريخ السياسي الحاضر للبلدان الإسلامية الذي لم يتعامل معه في
مؤلفاته باللغات الأجنبية بالرغم من أنه أنفق في الاعناء به جهداً كبيراً حتى
آخر حياته، ودليل ذلك عددٌ من مقالاته التي كتبها باللغة المجرية. ولم يشدّه إلى
الإسلام أنه مسألة علمية فقط، ولكنه انبهر بعمق بتوحيده وقيمه الأخلاقية
العالية. وقد عبّر مراراً في كتبه عن تقدير للإسلام، فأسهّم بذلك كثيراً في
التقارب الروحي بين الشرق والغرب.

وضع جولدنسيهر حجر الأساس لعلم الإسلاميات Islamology بتأليفه
أربعة أعمال عظيمة: عالج في كتابه (الظاهرية: مذاهبها وتاريخها) المطبوع في
لايتزج سنة 1844، معتمداً على مصادر غير مطبوعة، التطور التاريخي لمدرسة
الفقه الظاهري في الإسلام السني، وهو مذهب خامس مندرس الآن. يعطي
جولدنسيهر في المقدمة التوطئة المنهجية الأولى في مجموع الآثار العلمية الغربية

للدخول في مبادئ ومناهج الفقه الإسلامي مشيراً إلى التعارض بين الإسلام السنّي المحافظ وأهل الظاهر، بالإضافة إلى أهمية تفسير القرآن.

ومن خلال هذا العمل الرائد الأصيل وَصَحَ أساس دراسة الفقه الإسلامي بمناهج علمية غربية. ويناظر كتابه (الظاهرية) ذا الأهمية البالغة في تاريخ الفقه الإسلامي كتابه (دراسات محمدية) الذي صدر في هالي سنة 1889-1890 في جزئين.

ويعتد هذا العمل مَطْلَعاً لعهد جديد في تاريخ الإسلام الديني. وبقلم بارع رسم في الجزء الأول منه كيف هزمت المروءة أو القبليّة البدويّة الارستقراطية على يد أعداء العنصرية والشعور الديني الديمقراطي، دين الإسلام الذي تغلبت روحه في النهاية على القومية الفارسية أيضاً، وبذلك اندمج كلُّ الشرق الأوسط في اتحادٍ دينيٍّ ثقافيٍّ واحدٍ.

كما بحث أموراً كثيرة من الأمور الوثنية البدوية التي ظلت في عهد الإسلام. وبشكلٍ خاصّ تحدث عن الحركة الشعبية التي بعثت بعد ثلاثة قرون من العنفوان العربيّ العرقيّ، ورد الفعل ضد مطالبه الشعوب المسلمة غير العربية بالمساواة.

وشرح في جزئه الثاني نشأة الأحاديث النبويّة وتطوّرها إلى أنه نتيجة للفتوحات الإسلامية الأولى، وأنه من خلال الاتصال بالشعوب الأجنبية، ظهرت واجباتٌ إداريّةٌ ومشاكلٌ روحيّةٌ لم يكن من السهل إيجاد حلّ لها اعتماداً على القرآن وحده.

ولمواجهة هذا العجز أو للتقليل منه أخذت السنّة الشفهية تتزايد منذ فترة مبكرة بأسلوب أو طريقة يهودية، فكانت مادتها المتنوعة هي الأحاديث.

وهذه الأحاديث لا تُعدّ صحيحةً إلا إذا صحّت أسانيدُها، وهي سلاسل

الرواية عن النبي محمد وقد رُيِّقت بشكل كبير⁽¹⁾؛ إما لخدمة المصالح السياسية أو التحزب الديني أو حتى لمدى أقل من ذلك. كما رُيِّقت لغرض التهذيب الأخلاقي أيضاً.

كما يبين الكيفية التي تطوّر بها نقد الحديث في الإسلام، وبأي منهج جمع المحذّثون الأحاديث، ولأي هدف ألحق دراسةً ضافيةً من أجل إعادة النظر في موطأ مالك بن أنس.

ويتهي هذا الجزء بهادة مهمة حول عبادة الأولياء والأضرحة في الإسلام.

وهناك فصل في كتاب (دراسات محمدية) تحت عنوان: الحديث وكتاب العهد الجديد، نشرّت ترجمة له بالانكليزية سنة 1902 جمعية لندن لتشجيع المعارف المسيحية، وهو يتحدث عن الكيفية التي انتقلت بها أدعية المسيح إلى الأحاديث الإسلامية.

وقد ظل كتاب (دراسات محمدية) حتى اليوم معيناً لا ينضب لتاريخ الإسلام الديني.

وأول كتاب له في الإسلاميات هو Vorlesungen Über den Islam⁽²⁾، وقد نشر بهایدلبرج سنة 1910، وطبع للمرة الثانية سنة 1925 وهو في أصله مدين للعلم الأمريكي، إذ أنه في سنة 1908 دعت اللجنة الأمريكية التي تتولى الاشراف على إلقاء المحاضرات في تاريخ الديانة جولدتسيهر ليحاضر في الإسلام، ولكن لسبب مرضي لم يتم له ذلك، فكان هذا الكتاب هو المحاضرات التي أعدها لهذا الغرض.

(1) هذا تعميم باطل من تأثير جولدتسيهر على تلميذه سومرجي. وقد بينا ذلك في دراستنا المطوّلة (التعليقات النقدية على كتاب دراسات محمدية). فليراجع هناك

(2) محاضرات في الإسلام. ترجم إلى العربية بعنوان (العقيدة والشريعة في الإسلام).

وفي ستة فصول عالج شخصية محمد وتكوّن الإسلام من حيث تطوّر
الشرعية من أصلها الأوّل (البدائي الساذج) إلى الأمور الشكلية الدقيقة،
والتحايل الشرعي غير الأمين *Insincere casuistry*

كما تناول التطوّر العقديّ المتمثّل في الانقسام إلى سنة ومعتزلة
(عقلانيين)، وتوسّط الأشعري بينهما.

وتحدّث عن الرّهد والتصوّف مع إلقاء نظرة خاصة إلى المؤثرات الخارجية
الهندية والهلينية، وتأييد الغزالي للتصوف. كما عالج الفرق الإسلامية من سنة
وشيعة وخوارج وإسماعيلية ومذاهب حديثة مثل: الوهابية، والبابية، والبهائية،
والسيخية، والأحمدية، بالإضافة إلى الاتجاهات العاملة على توحيد الإسلام.

وقد كتب البروفسور ريتشارد جوتيل *Richard Gottheil* من جامعة
كولومبيا عن هذا الكتاب الممتاز يقول: «إنني أعدُّ هذا الكتاب أحسن عرضٍ
للإسلام عندنا، وأنصح تلاميذي أن يدرسه بعناية لكي يحصلوا على فكرة
جيدة عن واحد من أعظم الأديان في العالم»، والدليل على مبلغ شهرته في
الشرق والغرب أنه ترجم إلى الروسية في سنة 1911، والمجرية سنة 1912،
والانكليزية سنة 1917، والفرنسية سنة 1920، والعربية سنة 1947، وهو
الآن تحت الطبع في اللغة العبرية.

وآخر عمل عظيم له كان كتابه *Die Richtungen der Islamischen*
Koran-auslegung⁽¹⁾، المنشور بلايدن سنة 1920، الذي يرجع الفضل فيه
لدعوة جامعة أوبسالا لجولدتسيهر سنة 1913 ليتولّى محاضرات أولاس بتري
ذلك العام. وبمنهج (العقيدة والشرعية في الإسلام) أشار في هذا الكتاب إلى
أننا سنقف فيه على كلّ المدارس الكلامية لتفسير القرآن، ومدرسة ابن عباس

(1) ترجم إلى العربية تحت عنوان (مذاهب التفسير الإسلامي).

اللغوية الحديثة الحرفية في التفسير، والمدارس العقلانية للمعتزلة، وضعفها المتمثل في كشاف الزمخشري أمام رد فعل البيضاوي. كما نجد فيه المدارس الصوفية للتفسير وآراء الفرق والمدرسة الحديثة في التفسير.

وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة باللغة السويدية سنة 1915، كما ترجمت فصوله الثلاثة الأولى إلى العربية سنة 1944.

وهذه الكتب الأربعة ولا سيما Vorlesungen Über den Islam (محاضرات في الإسلام) أظهرت ملمحاً مهماً لعبقرية جولدتسيهر وشموليته.

وفي مناقشة المسائل التفصيلية يتناول جولدتسيهر دائماً الإسلام باعتباره كلا واحداً، وقد أدرك بأسلوبٍ بارعٍ كيف يقحم الإسلام في تطور الإنسانية كلها، ولهذا السبب كان موضوعه المفضل دائماً دراسة المؤثرات اليهودية والمسيحية والفارسية أو البوذية على الإسلام.

وهذا هو السبب الذي من أجله ألف مختصرات مثل: Die Religion des Islam (دين الإسلام) نشر بلايزج سنة 1906 و Die Islamische und die Judische Philosophie (الإسلام والفلسفة اليهودية)، المنشور في لايبزج سنة 1909، وهما يشكلان جزءاً من مجموعة دراسات تحت عنوان Die Kultur der Gegenwart (الثقافة والعصر)، ومن هذا القبيل دراسته الموجزة عن الفقه الإسلامي المنشورة بمجلة تاريخ مؤرخي العالم بلندن سنة 1907 تحت عنوان (مبادئ الشريعة الإسلامية)، ومقالته الأساسية في موسوعة الدين والأخلاق لـ ج. هاستينك، المطبوعة بأذنيه سنة 1912، ومقالته (الإسلام) بالموسوعة اليهودية المطبوعة في نيويورك ولندن سنة 1904.

وأخيراً وليس بآخر تتجلى شموليته في ميله للتوفيق بين الإسلام المحافظ والتقدم في البحث العلمي الغربي

وفي سنة 1908 دعت وزارة المالية العامة لهنغاريا والنمسا، ومن ثم السلطات العليا لمقاطعتي البوسنة وهرتسيغوفينا Bosnia-Herzegowina (الجمهورية الاتحادية اليوغسلافية) لكي يضع كتاباً في الأدب العربي للمدارس الثانوية الإسلامية في كلتا المقاطعتين. وقد ظهر الكتاب بعد سنة من ذلك في كرويشن من أعمال سارايفو، وقد حظي هذا الكتاب بترحيبٍ حتى من جانب رجالات الدين المسلمين والمحافظين، وللسبب نفسه عده السير اوريل شتاين Aurel Stien مهماً جداً في التربية والتعليم للبلاد الإسلامية. وقام كاتب هذه السطور بإعداد النسخة الموسّعة في ترجمتها الانكليزية للطبع، وقد توافق ذلك مع الذكرى المثوية لميلاد مؤلفه.

وإلى جانب اهتمامه بالإسلاميات كان جولد تسيهر عالماً متميزاً في فقه اللغة العربية التاريخي.

ونكرر القول، إنها عبقريته الشمولية التي تتسم بها أعماله الفيلولوجية.

ولقد تبنى بصورة كلية أطروحة الفرنسي بورنوف E.Burnouf المتخصص في علم الدراسات الهندية، وهي أن الفيلولوجيا الصحيحة لا يمكن إدراكها بمعزل عن الفلسفة والتاريخ، والمهمة الرئيسة للممشرق كما يراها جولد تسيهر هي دراسة تاريخ الشعوب الشرقية وثقافتها بأداة فيلولوجية سليمة وباستعمال المصادر الأصلية مع الأخذ في الاعتبار بشكل خاص تأثير ذلك التاريخ وتلك الثقافة على التطور الروحيّ الشامل للإنسانية. حقاً، إنه من الصعب فصل المنهج الفيلولوجي عن المنهج التاريخي في أعمال جولد تسيهر.

كانت أول بحوث جولد تسيهر باعتباره دارساً للغة العربية دراسته: *Bietrage zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern* «مساهمة في تاريخ علم النحو عند العرب» المنشورة في محاضر الفصل الفيلولوجي التاريخي لأكاديمية فينسيا سنة 1873-1871. ثم «مساهمة في

تاريخ أدب الشيعة وجدل أهل السنة»: Beitrage zur literaturgeschichte der Shia und der sunnitischen Polemic وقد نشرت في نفس السلسلة سنة 1874. وفي المجلد الثاني نشر كتاب (المعمرين) للسجستاني عن مخطوطة كامبردج مع مقدمة مهمة عن الاتحادات التجارية في المجتمع الإسلامي.

وتبدو وجهة نظره الفيلولوجية جلية أيضاً في نشره للنصوص العربية، ونذكر بشكل خاص طبعته النقدية لديوان جرول بن أوس الخطيئة المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG في لايبزج سنة 1892، وقد نشر هذا الديوان في طبعة مستقلة أيضاً.

وفي كتابه «محمد بن تومرت: مهدي الموحدين» المنشور في الجزائر سنة 1903 نشر كتاباً بالعربية لمؤسس دولة الموحدين مع ملاحظات نقدية ومقدمة طويلة ضافية⁽¹⁾. وبعد مضي أربع سنين من ذلك نشر أيضاً كتاب «معاني النفس» لمؤلف مجهول، وطبع في جوتنجن سنة 1907، وهو مصدر مشهور للفلسفة الدينية اليهودية - العربية.

وفي دراسته Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte «رسالة جدلية للغزالي ضد طائفة الباطنية» المنشورة بلايدن سنة 1916، نشر كتاب الغزالي «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» وهو مرجع جيد لعقيدة هذه الفرقة ذات الميول الاشتراكية. وأعماله الكبيرة والمستقلة هذه ليست وحدها المهمة في كتبه، بل هنالك المئات من الرسائل التاريخية والفيلولوجية الصغيرة، وحتى الملاحظات القصيرة ذات أهمية كبيرة أيضاً.

ولنذكر بشكل خاص أبحاثه الأربعة والثلاثين المتنوعة في اليهودية والعربية، وقد نشرت بمجلة REJ «مجلة الدراسات الإسلامية» بباريس سنة

(1) يعني كتاب «التوحيد» لابن تومرت.

1900-1910 في مجال الفيلولوجيا اليهودية - العربية. ورسائله عن الإسلام والديانة الفارسية سنة 1910، وقد ترجمت إلى الإنكليزية تحت عنوان «أثر الفارسية على الإسلام» ونشرت هذه الترجمة في بومباي سنة 1912، ويندرج موضوعها تحت موضوع التاريخ المقارن للأديان. وفي مجال تاريخ الدراسات الإسلامية ألقى بحثاً أمام مؤتمر الفنون والعلوم الذي انعقد بمناسبة المعرض الدولي بسانت لويس بأمريكا سنة 1900 وكان بعنوان «تطور العلوم الإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة» وكان خصمه في الحديث المستشرق الأمريكي دنكان ماكدونالد.

وفي مجال علم الكلام الإسلامي نشر بحثاً بعنوان «علم الكلام عند فخر الدين الرازي» في مجلة الإسلام ببرلين سنة 1912. وفي المجال نفسه ألقى محاضرة في اجتماع فهر ريدربرج للجمعية السويدية لتاريخ الأديان باستوكهولم سنة 1913 تحت عنوان: Katholische Tendenz und Partikularismus in Islam «النزعة التحررية والاقليمية في الإسلام».

وفي مجال الفقه اليهودي ألقى محاضرة في الكنيس اليهودي باستوكهولم سنة 1913 بعنوان: Tradition und Dogma (التقليد والعبادة)، ونشرت بالانكليزية في مجلة: The Reform Advocate بشيكاغو سنة 1914.

ومن بين رسائله الكثيرة التي كتبها باللغة المجرية نلاحظ بشكل خاص أن إحداها كتبت في موضوع لم يطرقه ألبتة في أعماله باللغات الأجنبية، وذلك الموضوع هو: «الكتابة التاريخية في الأدب العربي» وقد نشرت هذه الرسالة في بودابست سنة 1895، وقد أشار فيها إلى أنه لم يكن للعرب في جاهليتهم حسٌ تاريخيٌ، وعلم التاريخ عندهم كان متأثراً بشكل قاطع بالعقيدة الفارسية.

ومن بين أعماله بالمجرية، هنالك أيضاً خطبه التذكارية التي ألقيت في

تأبين جماعة من المستشرقين المجريين وغيرهم من أعضاء الأكاديمية المجرية للعلوم، منهم: أستاذه هـ.ل. فلايشر، وأرنست رينان، وباريه دي مينار، ودي خويه. وهي خطبٌ تجاوزت كثيراً حدَّ الخطابة المألوف، وهي فضلاً عن ذلك مساهماتٌ قيِّمةٌ في تاريخ الدراسات الشرقية.

مكانته

إن عبقرية جولدتسيهر كما تتجلى من خلال عمله الأدبي الواسع كانت محلَّ تقدير لدى جميع معاصريه الأكفاء بمن فيهم زميله وصديقه المشهور تيودور نولدكه.

وكما قال كارل بكر فإنَّ (الإسلامولوجيا) هي سَعْيُ جولدتسيهر وسنوك هرخرونه، وأنه بفضلها نضجت أهم المباحث الإسلامية (ومنها الفقه والتصوف التي يرجع الفضل فيها إلى جولدتسيهر، فضلاً عن الحديث)، وأنه يمكن أن يُعدَّ الإسلام الآن ثقافةً متميزةً ومستقلةً ويجب أن يدرس من نقاط بدء دينية. ولهذا الأسباب يرجع الفضل الكبير لجولدتسيهر وسنوك هرخرونه في تأسيس علم (الإسلاميات) من حيث كونه علماً خاصاً له مناهجه المتفردة في البحث.

ومن الممتع أن نلاحظ أن هذين العالمين الكبيرين قد وصلا إلى النتائج نفسها من خلال قنوات مختلفة كلياً. وجولدتسيهر - باستثناء ما قدمه لـج ايبر في موضعين من كتابه: مصر في كلمة وصورة *Agypten In wort und Bild* المطبوع في شتوتجارت ولايبزج في مجلدين سنة 1879-1880، لم يتفجع بخبراته الشخصية الخاصة التي جاءت نتيجة لرحلته إلى الشرق، ومصادره هي الأعمال العربية الأصلية وما كتبه المستشرقون الآخرون.

في حين أن سنوك هرخرونه على نقيضه أحال إلى المصادر الأدبية في

الفصول التاريخية من مؤلفاته فقط، وكانت بحوثه نتائج لملاحظاته العابرة خلال رحلته إلى مكة سنة 1884 ومن خلال نشاطه سبعة عشر عاما مستشاراً ثقافياً في باتافيا من سنة 1888 إلى سنة 1905:

وكان تأثير جولدتسيهر على تطوّر الدراسات الإسلامية سريعاً، ويمكن دراسة هذا التأثير من مصدرين:

الأول: مراسلاته الواسعة المحفوظة في أكاديمية العلوم المجرية ببودابست، وهي ذخيرة غنية بالمباحث الإسلامية التي طوّرها ودفع بها إلى الأمام، فضلاً عما خلفه وراءه من آثار أدبية.

الثاني: عرضه للكتب التي تجاوزت المائتين، وهو عرض يظهر الكيفية التي أثر بها جولدتسيهر في جيلين من المستشرقين، وهذه العروض اتّسمت بأسلوبها المهذب فساعدت كثيراً صغار المستشرقين وشجعتهم على البحث.

إنّ مراسلاته ومراجعاته للكتب تشهد على شخصيته الجذابة الودودة التي ضمنت له دائرة واسعة غير عادية من الأصدقاء والمعجبين. وقد نشط عددٌ من المستشرقين في بحوثهم بفعل مؤلفات جولدتسيهر، ومن تأثروا بهذه الطريقة: ماكس فان برشم في دراسته عن ألقاب الخلفاء، ولامانس في دراسته عن الحكومة الأموية، وليوني كايثاني في دراسته عن (الصحف) في القرن الأول الهجري، وفنسنك في جمعه لمعجمه الكبير لألفاظ الحديث، وتور اندري في دراسته عن محمد من حيث هو نموذج اجتماعي، وكارل بكر في مفهومه الشامل للإسلام باعتباره وجوداً دينياً وثقافياً وسياسياً.

وظل تأثيره أكبر على تلاميذه المباشرين الذين كان من بينهم كذلك عدد من الأجانب قدموا إلى بودابست لغرض محدد وهو أن يشرف عليهم جولدتسيهر في دراساتهم العليا.

ولإشباع فضول القارئ، كان أوائل تلاميذه الأجانب عند نهاية القرن التاسع عشر هم: الأمريكي فرانك.د. شستر القنصل الأمريكي فيما بعد في بودابست، والرومي الاسكندر.ي. فون شميدت، الأستاذ بسانت بطرسبورج. وقبل الحرب العالمية الأولى درس على يديه ولبضع سنين ا. س. يهودا الأستاذ فيما بعد بمدريد، وبرلين، ونيوهافن، ونيويورك، وكان يمضي عدة شهور في بودابست كل مرة. وابتداء من سنة 1917 كان من تلاميذه و.هـ. جيردنر رئيس الارسالية التبشيرية الكنيسة الانجليكانية بالقاهرة، وقد أمضى مع جولدتسيهر بضعة أصياف في منزله.

ومن تلاميذه قبل الحرب العالمية الأولى جون بدرسون وهو الآن أستاذ بكونهاجن وقد أكمل دراسته على يديه، كما أمضى كيرن بقره ثلاث سنوات أستاذا جامعياً خاصاً.

ومن العجيب أن السيدة جولدتسيهر عدت بيتهم - على سبيل المزاح - قبلة العلوم الشرقية، على الرغم من أن هنالك عدداً كبيراً من الجامعات بين سانت بطرسبورج وبودابست.

ومن الأدلة الملموسة على تأثيره المستمر على الدراسات الإسلامية والدراسات السامية الجزء ان اللذان صدرا في «يوبيله» الذهبي أثناء حياته، والجزء الذي نشر في ذكرى وفاته أخيراً.

وفي سنة 1910 قدّم عشرة من تلاميذه للنشر مجلداً باللغة المجرية بمناسبة عيد ميلاده الستين. وفي السنة التي تلتها نشر بتسولد الكتاب التذكاري لإجنسس جولدتسيهر Festschrift Ignaz Goldziher وقدم له تيودور نولدكه، وطبع بشتراسبورغ سنة 1911 احتفالاً بالذكرى الأربعين لنشاطات جولدتسيهر الأكاديمية بمعونة واحد وخمسين مستشرقاً.

وعندما قدّم آخرُ تلاميذه اقتراحاً لإصدار الكتاب التذكري عن إحتسب جولدتسيهر بعد الحرب العالمية الثانية احتفاءً بالذكرى الخامسة والعشرين على وفاته والذكرى المئوية لميلاده، بعث كثيرٌ جداً من المستشرقين الأجانب بمساهماتهم، ومنهم من لم يعرفه إلا من خلال مؤلفاته لصغر سنه، وصار من الضروري أن تطبع هذه الإسهامات في كتاب يقع في مجلدين. وبنشر هذا الكتاب رغب المحرّرون أن ينشروا فكر هذا السيد الكبير لتعزيز روابط التعاون الدولي، لأن هذه الوسيلة تُسهِمُ أكثر من أي شيءٍ آخر في تحقيق سلام عالمي دائم. وقد وصفه البروفسور تشارلز توري من نيوهافن بولاية كونكتكت بأمريكا، فقال: «أمير العلماء والإنسان الأكثر إنسانية من الآخرين»، وقال عنه في مناسبة أخيرة: «وجدته رقيقاً مبهجاً في كلِّ الأوقات، والخلال التي أسرتني بصورة أشدّ، هي حسن رأيه في الرجال والأشياء، وتعاطفه الكبير. لقد كان رجلاً عظيماً، وعالماً كبيراً كذلك».

ومن الصعب أن نصف جولدتسيهر بأحسن مما وصفه به صديقه الأمريكي المشهور في هذه الكلمات. ذلك أنه كان «أمير العلماء» وسوف تظل شهرته في الدراسات الإسلامية أو الدراسات السامية بصرف النظر عن جنسيته أو دينه، وهو إنسانٌ عظيمٌ أيضاً تجسدت فيه النية الطيبة فلم يبخل بعونه على أحد جهد طاقته.

والآن، وبعد مضيِّ قرن على مولده، لا يملك تلاميذه ومحبوه في جميع أرجاء العالم الإسلامي إلا أن يذكروا باحترام أنه: «كان رجلاً عظيماً، وعالماً كبيراً كذلك».

جولد تسيهر*

أبو الدراسات الإسلامية

بمناسبة مرور خمس وعشرين سنة على وفاته

في الثالث عشر من نوفمبر الماضي تمت خمس وعشرون سنة على وفاة إجنسس جولدتسيهر المستشرق العالمي الفريد الذي عُدد في آخر حياته أبا الدراسات الإسلامية المصرية (11)، فقد قضى جولدتسيهر مخلقاً تراناً علمياً ضخماً يبلغ زهاء 600 كتاب ومبحث⁽¹⁾ في الدين الإسلامي وفلسفته، وتصوفه وشيعته، وتاريخ مذاهبه وفرقه، وفي أدب العرب ولغتهم وفي مواضيع أخرى. وإني لأشهد آني في كل ما قرأت لجولدتسيهر من البحوث العلمية لم أقع على صفحة واحدة تخلو من شيء جديد لم يسبقه إليه أحد، ولا سبياً الشواهد التي جمعها من مصادر ومظان شتى بين قديمة وحديثة. أجل، إن كمية إنتاج جولدتسيهر العلمي لجديرة بالإعجاب والتقدير. غير أن ما يُخلد ذكره ويرفع مكانته بين باحثي الشرق ومحبيه ليست كمية إنتاجه العلمي، بل ابتكاره طرقاً جديدة في درس التمدن الإسلامي وتطوره. قال العلامة المستشرق كارل هنريش بكر في رثائه لجولدتسيهر - وكان بكر حبيبت وزير المعارف في بروسيا، ورثاؤه من أحسن ما كُتِبَ عن جولدتسيهر⁽²⁾ - : «مهما تكن التطورات والتعديلات التي تطرأ على بحث الإسلام في المستقبل فما لاشك في أن هذا البحث سيقوم دائماً على الأسس والمناهج التي وضعها جولدتسيهر».

* كتب هذا المقال باللغة العربية لتلميذ جولدتسيهر المستشرق شلومو دوف جويتاين بشكل خاص لمجلة

(الكاتب المصري) سنة 1946. وقد أبقينا على لفته كما هي إلا في حالات نرى أنها غير صحيحة نعتاً.

(1) أحصى برنهارث هلر في كتابه (مؤلفات إجنسس جولدتسيهر) باريس 1927، 592 مؤلفاً ومبحثاً. غير أن

هلر سما عن بعض البحوث ومنها المقالات التي وضعها جولدتسيهر بالعبرية وسيأتي ذكرها فيما يلي.

(2) رجح الأستاذ عبد الرحمن بدوي إلى ذلك الرثاء في الفصل الذي كتبه عن جولدتسيهر في كتابه (الترات

اليوتاني في الحضارة الإسلامية) الطبعة الثانية 1946، ص 308 319.

وُلد جولدتسيهر في سنة 1850 في إحدى مدن المجر. غير أن أصل أسرته سفارادي، أي من الأندلس. وقد هاجرت هذه الأسرة -ككثيرات غيرها- من جنوب أوروبا إلى هولندا. ومنها انتقلت في القرن السابع عشر إلى هامبورغ في ألمانيا. وفي النهاية استقر فرعٌ منها -وهو الفرع الذي يتسبب إليه جولدتسيهر- في بلاد المجر التي كانت في ذلك الحين جزءاً من الأمبراطورية النمساوية. فلا عجب إذن أن يتقن جولدتسيهر اللغتين المجرية والألمانية من صغره. ثم درس العبرية وهو طفل على معلمٍ خصوصي أقام في دار والديه. وقد لبث جولدتسيهر يذكر هذا المعلمَ شاكرًا مطبأً طوال حياته، ويردد: «إن كنتُ قد فزتُ بشيءٍ من الأخلاق الحميدة فلإنما يرجع ذلك إلى اثنين: إلى مطالعتي الدائمة في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب (وهو كتاب فلسفي أخلاقي وضعه الحاخام بحائي بالعربية) وإلى معلمي موسى الذي كان مثالاً للورع والتواضع، مع أنه كان يضربني كلما غلظت أيسر غلظة في تلاوة التوراة». وطبقاً للمعتاد في ذلك الوقت درس جولدتسيهر اللغتين اللاتينية واليونانية وأجادهما. وقد أعانه إتقانه هاتين اللغتين كثيراً على بحثه في فلسفة القرون الوسطى وسائر علومها، فقد تجد مراجع كلاسيكية وافرة واردة في معظم كُتبه، ويضاف إلى ذلك أنه كتب بحوثاً خاصة بقضية تأثير الفكر اليوناني في العالم الإسلامي، مثل مقاله الممتاز عن العناصر الأفلاطونية الحديثة والأغنوستية في الحديث، أو بحثه عن موقف الإسلام القديم من العلوم اليونانية⁽¹⁾.

كان جولدتسيهر ناضج العقل وهو صغير، فقد طبع أول كتابٍ له ولما بعد الثانية عشرة من عمره. ما رأيتُ هذا المؤلف ولكن من التلخيص الفرنسي الذي وضعه له البروفيسور برنارد هيلمر في كتابه «مؤلفات جولدتسيهر» يتبين أن طريقته كانت علمية محضة. وموضوعه تطوّر الصلاة في الدين الموسوي، وإلغاء الزيادات المتأخرة التي أضيفت إليها على مرور الزمن. نشر جولدتسيهر وهو شاب يدرس في إحدى المدارس الثانوية قطعاً مترجمةً عن اللغة التركية إلى المجرية. وكذلك نقل -وهو طالب

(1) ترجم هذين المقالين إلى العربية الأستاذ عبد الرحمن بدوي في كتابه (التراث اليوناني) السابق الذكر.

في الجامعة - قطعاً عن اللغة الفارسية إلى العبرية. وما يلفت النظر مقالة نشرها وهو ابن تسع عشرة سنة في جريدة عبرية أسبوعية كانت تصدر في باريس قابل فيها بين طريقة اليضاوي في تفسير القرآن وطرق الشرح للتوراة في التلمود. وأضاف إلى ذلك قوله: إن بحث هذه الطرق وعلاقات بعضها ببعض أمرٌ مفيدٌ جداً. ولا شك أن من يتناول هذا البحث الواسع العميق يستحق الشكر. ونحن نعرف اليوم من كان الرجل الذي تناول هذا البحث الواسع العميق. وبعد مرور أكثر من خمسين عاماً على نشر تلك المقالة أصدر جولدتسيهر في سنة 1920 كتابه العبري «اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين»⁽¹⁾، الذي أنجز فيه وعداً قطعه على نفسه وهو شابٌ في العقد الثاني من عمره. درس جولدتسيهر المشرقيات في بودابست عاصمة المجر على فامبري، وهو مستشرق يهودي الأصل اشتهر بسياحاته الجريئة في تركستان وغيرها من بلاد آسيا الوسطى، ويتألفه الكثيرة عن اللهجات التركية والحياة الاجتماعية والسياسية في بلاد الشرق. وقد أخذ جولدتسيهر عن هذا الأستاذ علاقته الحية المباشرة بالشرق الحاضر. ومع أنه ما كان أحدٌ يضاهي جولدتسيهر في كثرة المطالعة في الكتب والمخطوطات القديمة، فإنه لم يزل يتبع تطوّر الشرق المعاصر إلى يومه الأخير. وكثيراً ما كان يفسر ظواهر مبهمه مذكورة في المصادر القديمة على ضوء الحياة الشعبية العصرية في الشرق. غير أن جولدتسيهر خلافاً لأستاذه فامبري ما كان يتدخل في الأمور السياسية مطلقاً، وكان يرفض رفضاً باتاً كل محاولة، مهما كان مصدرها، ترمي إلى استغلال مكانته ونفوذه لأغراض سياسية.

وفي سنة 1870 فاز جولدتسيهر بالدكتوراه وهو في العشرين من عمره من جامعة لايبتيك بأطروحة لغوية. وفي السنين التالية لها نشر عدّة كتب ومقالات عن درس اللغة عند العرب وغيرهم. ولكن اللغة كانت عند جولدتسيهر وسيلة لا غاية. وما كانت عنايته الرئيسية إلا بالأفكار وتطوّرهما من جهة، والحياة الدينية والشعبية من جهة أخرى. وما مرّت أربع سنوات على نشر أطروحته حتى وضع كتابين بسرّ بأنه

(1) ترجمه إلى العربية د. عبد الحليم النجار بعنوان (مذاهب التفسير الإسلامي) سنة 1954.

سيكون مؤرّخ الإسلام المستقبل (!!!): كتاباً بالمجرية في العروبة والشعبوية، وآخر بالألمانية في مؤلفات مذهب الشيعة والجدل بين المذهبين الشيعيِّ والسنيِّ.

وفي ذلك الحين سنحت له الفرصة بالسفر إلى الشرق، فزار سوريا وفلسطين ومصر. وتوثقت عُرى الصداقة بينه وبين علماء دمشق وبعض شيوخ الأزهر. وقد استمرّت تلك الصداقة إلى آخر أيامه. كما أنه شكّا في كتاب أرسله إلى صديق له أثناء الحرب العالمية الأولى أن أكثر أصدقائه الخصوصيين في الشرق قد توفوا ولم يبق منهم على قيد الحياة إلا القليل.

وبعد رجوعه من هذا السفر الخصب عالج جولدتسيهر موضوعاً شاقاً أبعدته كلّ البعد عن بحوثه الإسلاميّة، وهو كتابٌ دافع فيه دفاعاً حماسياً عن الشعوب السامية، وردّ على إرنست رينان الذي زعم في كتابه المشهور «تاريخ اللغات السامية» أنه ليس للساميين ميثولوجيا - أي أساطير - لأنهم عديمو الخيال الفنيِّ. وبين جولدتسيهر في كتاب له ضخّم اسمه «الميثوس عند العرانيين» أن الميثولوجيا درجة من درجات التطوّر الإنسانيّ لا بدّ أن تجتازها كلّ أمة في حين من الأحيان. واستشهد على ذلك بكثير من قصص الكتاب المقدّس وغيره من المصادر السامية مثبتاً أن الساميين كغيرهم من الأمم كانوا أصحاب أفكار خيالية ميثولوجية قبل أن تنشأ فيهم الدعوة الدينيّة. وقد صادف هذا الكتاب إقبالاً حسناً، وتُرجم على الفور إلى اللغة الإنجليزيّة. واليوم بعد كشف الآثار البابلية الأكادية، ولا سيما بعد حلّ رموز ألواح رأس شمرة في شمال سوريا، يمكن أن نقول: إنّ رأي جولدتسيهر كان أقرب إلى الصواب من زعم رينان. غير أنّ جولدتسيهر لم يلازم هذا النوع من البحوث طويلاً بل رجع إلى الدراسات الإسلاميّة والعربيّة التي قصر عليها جهوده طيلة عمره. ونظراً للعلاقات الوثيقة بين الدينين الإسلاميّ والموسوي، واللغتين العربيّة والعبريّة كان من طبيعة الأمور أن يجعل هذا العالم الإسرائيليّ الكبير نصيباً من عنايته لبحث هذه العلاقات. نذكر سلسلة مؤلفة من أربع وثلاثين مقالة عنوانها (بحوث يهودية عربيّة) نُشرت في

مجلة الدراسات اليهودية الفرنسية أثناء (1) عشر سنوات (1901 - 1910) أو مقالته «فكرة يوم السبت في الإسلام» أو بحوثه الكثيرة عن تأثير الأدب العربي في الشعر العبري والفلسفة اليهودية في القرون الوسطى.. ولكن جولدتسيهر كان عزمه شديداً أن يتخصص في دراسة الإسلام والأدب العربي فقط. وفي كتاب بعث به إلى صديقي له شجعه على تناول مواضيع يهودية كتب جولدتسيهر متفكهاً: «إني خلقت تحت نجم هاجر - أم إسماعيل - وكُتِبَ عليّ أن استفد جهدي في أدب حفتها العرب ودينهم». وقبل أن نعرض لنتيجة هذا الجهد الكبير الفريد يجدر بنا أن نصف بإيجاز ظروف حياة جولدتسيهر الخارجية منذ رجوعه من سفره إلى بلاد الشرق الأدنى في سنة 1874 إلى حين وفاته في سنة 1921. سبق لجولدتسيهر أن أحرز شهادة التدريس في جامعة بودابست منذ عامه الثاني والعشرين، غير أن نفوذ الدوائر الدينية كان حينئذ قوياً جداً في تلك الجامعة، ولم يكن يُعَيَّن فيها حتى عالم بروستانتية مدرّساً رسمياً إلا بعد الكثير من المتاعب، فكيف بعالم يهودي. لذلك اضطرّ جولدتسيهر إلى أن يبحث عن عمل خارج الجامعة، فشغل منصب سكرتير الطائفة الإسرائيلية في تلك المدينة الكبرى طوال ثلاثين عاماً. وبالرغم من عدم الفراغ والراحة أثناء أحسن أوقات حياته. وبالرغم من عمله الإداري المرهق الذي يكرهه وضع جولدتسيهر في تلك السنين كتباً عديدة ومئات البحوث، واشتهر في العالم حتى صار ثقة في الإسلام والآداب الإسلامية. وأخيراً في سنة 1904 عُيِّن مُدرّساً رسمياً في جامعة بودابست، وانتخب رئيساً للقسم الأدبي في الأكاديمية المجرية، ونال تشريفات أخرى، منها: دكتوراه شرف من جامعتي كيمبردج الإنكليزية، وأبردين الأسكتلندية، وعضوية شرف في المجمع العلمي المصري (2).

عانى جولدتسيهر عناءً شديداً حتى بلغ في النهاية هذه الدرجة الرفيعة، غير أنه

(1) كذا كتبها جويتاين والصواب: في نحو أو في غضون عشر سنوات.

(2) أظنه يقصد المجمع العلمي العربي بدمشق، وقد منح عضوية هذا المجمع قبيل وفاته. وفي مجلة المجمع خطاب منه يشكر القائمين عليه لمعهم إياه هذا الشرف العلمي.

ما كان من المتذمرين.. كان هذا الرجل صاحب توكل وصبر، وقد مهر رسائله بخاتم فيه الآية القرآنية الواردة في سورة يوسف ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ ﴾. وإنه لفي وسع كل عربي مثقف اليوم أن يُقدّر طرفاً من الخدمة التي أداها جولدتسيهر لدراسات الإسلام بعد أن تُرجمَ اثنان من مؤلفاته المهمة إلى اللغة العربية، وهما: (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين)، وهو آخر كتاب له صدر في حياته، وكتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) الذي سبقه بعشر سنوات، ونُشر سنة 1910.

لقد قيل إن من المحتمل أن يكتب تاريخ الفكر الديني الإسرائيلي بصورة وصف تطور التفسير للتوراة على مرور الأجيال، لأن كل شيء في اليهودية يبدأ من التوراة، وكل شيء يرجع إليها. فأخذ جولدتسيهر هذه الفكرة ونقلها إلى البحوث الإسلامية. وعلينا أن نذكر أن كتابه (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين) كان آخر كتاب وضعه وهو النتيجة الناضجة لدراسات قام بها خلال خمسين سنة تقريباً. لم يدع جولدتسيهر فرعاً من فروع العلوم الإسلامية إلا عالجها. أفا في آخر عمره فقد استرعى اهتمامه ذلك الأصل الذي بدأ منه كل شيء في الإسلام، وإليه يرجع كل شيء وهو القرآن وتفسيره. وأهمية التفسير، أن آراء كل جيل من أجيال الإسلام ويواعئه النفسية لا بد أن تبدو بأوضح طريقة في شرح الكتاب الذي هو أساس الدين وحجته في كل زمان.

ونرى جولدتسيهر يقف أولاً عند اختلاف القراء القدماء في قراءات القرين موقناً أن هذه الاختلافات في قراءة القرآن وتشكيله ربما تُعبر في الواقع عن اختلاف الآراء والبواعث. ونراه يسهب في الكلام عن تفسير الطبري الكبير الذي يقع في 30 مجلداً، لأن هذا الأصل النفيس يشف عن أفكار الإسلام القديم الأصلي. ويتبعه بشرح المعتزلة أهل العدل والتوحيد، وتأويل الصوفيين الذي فيه شيء من طرق التأويل التي اخترعها فيلون الفيلسوف الإسكندري، كما يتحدث عن تفسير الشيعة على مختلف فروعها. ويختتم الكتاب بفصل كبير عن النهضة الحديثة في مصر وسائر البلاد العربية وتركيا وفي بلاد الهند وتأثيرها في التفسير العصري للقرآن.

في رسالة بعث بها جولدتسيهر إلى صديق له في آخر أيامه شكاً إليه المتاعب التي

عاناها في وضع هذا الكتاب: «كم ليلة أحييت وكم سنة أبلّيتُ في إعداد هذا المبحث الجاف» بل لنسمع ما قاله عنه بكر في رثائه المشار إليه سابقاً: «كتب ضخمَةٌ عظيمةٌ الحجم كدنا نحن نعرف أسماءها⁽¹⁾ قرأتها أنت يا جولدتسيهر من أولها إلى آخرها، وحددت مكانتها من تطوّر الإسلام. لذلك حَقَّ لك شكرنا وشكر هذا الفرع من علوم الإسلام الذي ما كان معروفاً منه قبلك إلا القليل».

لست أرى ضرورة إلى أن أسهب في الكلام عن كتاب جولدتسيهر الآخر الذي حظي بالتعريب. أعني كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام)، لأن هذا الكتاب من أمهات المصادر العلمية التي تجب تلاوتها (!!) على كلِّ من يريد أن يتتخف في شؤون الشرق. قسم جولدتسيهر الكتاب ستة أقسام، خصّص أولها للقرآن وأوائل الإسلام، وثانيها للفقه والمذاهب الأربعة الرئيسية وغيرها من المذاهب، والقسم الثالث للإلهيات والعقائد، والرابع للزهد والتصوّف، والخامس للشيعنة وللفرق الإسلامية الأخرى، والسادس للحركات الدينية الحديثة عند المسلمين.

وكان جولدتسيهر قد وضع مثل هذا الكتاب باللغة المجرية في سنة 1881 أي قبله بثلاثين عاماً، فجاءت فيه فصول لم يكررها في تأليفه المشهور. وأهم هذه الفصول فصل عن الآثار الفنيّة الإسلامية وعلاقتها بالفكر الإسلامي، وفيه فائدة طائفة.

تُرجمَ كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) إلى اللغة الإنجليزية في أميركا أثناء الحرب العالمية الأولى، فطُبعت هذه الترجمة، وأحرقت كلها لأنها كانت زاخرة بالأغلاط. وتُرجمَ الكتاب إلى اللغة الفرنسية أيضاً. وما كانت هذه الترجمة فيما أعرف تخلو من المآخذ كذلك. ولا أقدر أن أقول شيئاً عن الترجمتين الروسية والمجرية. أمّا الترجمة العبرية الأولى التي صدرت قبل عشرين عاماً فقد اضطرتُّ أن أشهد أن الحرق كان أولى بها أيضاً (ستصدر في هذه السنة ترجمة عبرية جديدة). ولعلَّ جولدتسيهر شعر بأنَّ حظَّ كتابه سوف يكون على هذا النحو، لأنه لما بعث به إلى

(1) هذه العبارة ركيكة، والصواب: «كم من كتبٍ ضخمة تكاد لا تعرف إلا أسماءها قرأتها أنت...» (المؤلف).

المطبعة كتب إلى بعض أصدقائه يقول: «يقشعّر جلدي من متاعب تصليح المسودات (البروفات) ومن حماقة القراء في المستقبل»، يدل ذلك على أنّ هذا الكتاب يحتاج إلى الدرس وإمعان الفكر مع أنه واضح العبارة جذاب الأسلوب.

وضع جولدتسيهر هذين الكتابين في أيام شيخوخته بناءً على طلبٍ تلقاه من جامعات ودوائر علمية شتى. فكتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام) عنوانه في الأصل (محاضرات عن الإسلام) لأنّ الكتاب أُعدّ ليكون سلسلة من المحاضرات تلقى في أميركا. ومن جهة ثانية قبل دعوة جامعة أوساالا في بلاد السويد حيث ألقى محاضرات أخرى أخرجها بعد ذلك في صورة كتاب «اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين». ومن العجب أنّ جولدتسيهر مع أنه خلف كما ذكرنا زهاء ستائة كتاب ومبحث، ومع أنه كان أستاذاً موقفاً جداً ومحدثاً طلق اللسان، لم يكن معنياً إلاّ بالبحث والاستكشاف والثور على معلومات ما سبقه إليها أحد، ولم يكن يعنيه كثيراً أن يلخّص نتائج دراساته وينشرها للجمهور. لذلك فمن أراد أن يعرف جولدتسيهر حقّ المعرفة ويستفيد من جهده العلميّ تمام الفائدة فعليه مطالعة كتابه التلخيصيّ الشامل عن الإسلام الذي وضعه وهو طاعن في السن، وأيضاً عليه أن يرجع إلى مباحثه الاختصاصية العبقريّة التي ابتكر فيها طرقاً جديدةً في دراسة الإسلام. لا تقدر أن تشير إلى هذه المباحث إلاّ في غاية الإيجاز. وفي الابتداء يجدر بنا أن نتكلّم عن كتابه المشهور (مباحث إسلامية) ⁽¹⁾ الذي صدر في مجلدين سنة 1889 و 1890، والذي عالج فيه ظواهر شتى في الحياة الدينية والاجتماعية في الإسلام، منها: «المروءة والدين» أي النضال العنيف بين روح الجاهلية العنصرية الأرستقراطية وروح الإسلام الداعية إلى المساواة الديمقراطية. وهو موضوع كان قد كتّب عنه من قبل بالعبرية في بحثه «العروبة والشعوبية» السالف الذكر. وإنما أردنا أن نلفت النظر إلى بحثه عن الحديث الوارد في ذلك الكتاب لأنه مثال واضحٍ لمنهج المبتكر.

(1) برید کتابه (دراسات محمدية) Muhammedanische Studien

من المشهور أن مع الأحاديث الصحيحة الحقيقية نُقلت أحاديثُ أخرى كثيرة شهد علماء الإسلام أنها ضعيفة أو موضوعة، فلنسمع رأي جولدتسيهر في هذا النوع من الأحاديث: (صحيحٌ أن هذه الأحاديث لا قيمة لها أو أن قيمتها ضئيلةٌ لمعرفة عصر النبي وأصحابه. أمّا معرفة الآراء والبواغث النفسية التي كانت تسود في العصور التي وضعت فيها تلك الأحاديث فهي أصدق مصدر وأفصح. لأنَّ المرء ما كان ليضع شيئاً وينسبه إلى النبي وأصحابه إلا وهو معتقد اعتقاداً قوياً أن هذا الشيء حق وفي مصلحة الإسلام).

وبناءً على هذه الطريقة وضع جولدتسيهر تطوّر الإسلام في قرونه الأولى وضِعاً مفضلاً كلّ التفصيل، توجد خلاصة منه في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام). وما عدا الحديث عالج جولدتسيهر كثيراً الفقه والعقيدة. من المشهور أن تقسيم أهل الإسلام إلى مذاهب أربعة رئيسية إنما هو نتيجة تطوّر امتدّ قرونًا عدّة. فلإيضاح هذه القضية رأى جولدتسيهر أن يبحث مذهباً ليس من المذاهب الأربعة الكبيرة، وهو مذهب الظاهرية، أي مذهب من كان يقول بظاهر الكتاب فقط، وكان يرفض تأويل القرآن وما يستتج منه. هذا الرأي الظاهري له علاقة بالشريعة والعقيدة معاً. ولذلك كان كتاب جولدتسيهر في الظاهرية الذي صدر في 1884 بحثاً مركباً من دراستي الفقه والإلهيات. وإن هذا الكتاب أوّل بيان مسهب لماهية الفقه في دين غير الدين المسيحي، ولأجل ذلك أثر تأثيراً كبيراً ويعتبر إلى اليوم من أحسن ما كتبه جولدتسيهر. وجددير بالذكر أن علماء المسيحيين الذين كتبوا عن اليهودية وبالأخص جورج فوت مور في مؤلفه المهم Juddaism إنما كانوا يعتمدون على هذا الكتاب لإيضاح خصائص الدين الإسرائيلي. ومن بحوث جولدتسيهر الأخرى في الفقه والعقيدة كتابه (الصادر سنة 1902) عن أبي تومرت المهدي⁽¹⁾ مؤسس حركة الموحدين في المغرب، درس فيه خصائص الفقه المالكي وآراء المهدي الجديدة المتعلقة به، وكتاب عن ردّ الغزالي على الباطنية وهي فرقة متطرفة من فرق الشيعة الإسماعيلية (1916). ولا بدّ من

(1) خطاهاوان تومرت (المؤلف)

الإشارة إلى بحوث جولدتسيهر في التصوف في كتاب (مدخل إلى تاريخ التصوف An Introduction to the History of Sufism) وهو بحثٌ عن تقدم الدراسات الصوفية في أوروبا. وقد حدّد البروفيسور آربري مقام جولدتسيهر في هذا التقدّم قائلاً إن: «جولدتسيهر هو الذي أوضح بإسهاب الفرق العميق بين الزهد (يعني حركة العباد الزهاد السذج القدماء) وبين التصوف الفلسفي الفكري الذي ربما تأثر بالأراء الأفلاطونية الحديثة، والبودية الهندية». غير أنني أريد أن أذكر من مباحث جولدتسيهر بحثاً آخر لم يرد في كتاب آربري، برهن فيه جولدتسيهر على أن الحدّ بين التصوف القديم غير المركّب والتصوف الأحداث الفلسفي ليس قطعياً، إذ توجد حتى في الحديث القديم آراء ليست بعيدة عن الأفكار الأفلاطونية الحديثة التي بدت بعد ذلك في التصوف. وهذا المثال يدلّ على أن بحوث جولدتسيهر بحر لانهاية له يصعب أن يحيط به أحد. ولذلك لو قام عالمٌ ونظّم فهرساً لأهمّ الأعلام والمواضيع الواردة في مباحث جولدتسيهر، لأدّى خدمةً جليلاً للدراسات الإسلامية.

وهناك ملاحظة عن شيء استغربه غير واحد ممن قرّظ جولدتسيهر حيناً أو رثاه بعد وفاته، وهو أنّ جولدتسيهر قد كتب كثيراً عن العلاقات بين الأديان، فإنه وضع مبحثين باللغة الألمانية عن تأثير المسيحية في الحديث وغيره من أصول الدين الإسلامي، ونشر مقالة بالفرنسية عن المجوسية والإسلام، ومقالة بالمجريّة مسهبةً عن نفوذ البودية الهندية. غير أنّ هذا العلامة الذي كان يشهد على نفسه أنه ما كان يمرّ به يوم إلا وهو يدرس قطعةً من التلمود والذي جاء بمئات من المقابلات بين ظواهر في افسلام واليهودية منبثةً في مباحثه. ولم يخصّ تأثير اليهودية في افسلام بمبحث على حدة. وكان سبب ذلك في رأيي رغبته في الابتعاد حتى عن مجرد التهمة بالتعصب والإيثار. لأن جولدتسيهر كان رجلاً منصفاً، وربما كان يخشى أن يخلّ بالإنصاف في مبحثٍ من هذا النوع.

ذكرتُ أنّ جولدتسيهر زار مصرَ في أيام شبابه، وأنّ عرّي الصداقة توثقت بينه وبين بعض علمائها. وبذلك تمت علاقاته بهذه البلاد. فلما أسست الجامعة المصرية في

سنة 1908 حرص مؤسسها الكريم الأمير فؤاد- الذي تسلّم عرش مصر بعد ذلك- على أن يجذب إليها أشهر المستشرقين، فوجه إلى جولدتسيهر رسائل يعرض عليه التدريس فيها، ثم سار إلى بودابست حيث كان يقيم جولدتسيهر ليفاوضه شخصياً وليحمله على قبول عرضه، وقد جرى ذلك في شهر اكتوبر سنة 1911. وجولدتسيهر يتحدث مراراً في رسائل بعث بها إلى أصدقائه عن الشرف العظيم الذي أنالته إياه زيارة الأمير المليك. غير أن جولدتسيهر الذي كان قد بلغ العقد السابع من عمره التمس من الأمير المليك أن يعفيه من هذا الشرف، وان يعهد بهذه المهمة الخطيرة إلى علماء أحدث منه سناً، ولا سيما أنه كانت لديه مواد علمية كثيرة جمعها خلال السنين الطويلة التي قضاها في الخدمة الإدارية، وكان شديد الرغبة في تفتيحها وإصدارها في حياته. ومن أهم هذه المواد كتابه القيم (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين) وكتب وبحوث أخرى سبق ذكر بعضها.

إن جولدتسيهر لم يحظ بالعودة إلى مصر شخصياً، بل تمكّن من العودة إليها بصورة أفضل وأعظم دواماً، إذ تُرجمَ اثنان من أحسن مؤلفاته إلى اللغة العربية، وقام بهذا المشروع خير من يصلح له، وهم طائفة مختارة من علماء مصر والأزهر الشباب الذين أضافوا إلى ثقافتهم العربية الإسلامية العميقة ثقافة أوروبية واسعة كذلك.

وسرّني أن أورد نبذة مما استقبل به عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين صدور كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) باللغة العربية، إذ يقول: «وما من شك في أن الذين يقرأون هذا الكتاب من المثقفين العرب لن يجدوا في قراءته لذة ومتعة فحسب، ولكنهم سيجنون من هذه القراءة ثمرات لا يستطيع كثير منهم أن يجنيها من قراءة كتبنا القديمة التي بعد العهد بينها وبين عقلنا الحديث».

فأتى لك يا جولدتسيهر أن تسمع هذه الشهادة التي يشهد لك بها من هو أهل لتقدير خدماتك للإسلام والعرب. وهنياً لك أن يقال عن كتابك هذا الذي وضعت للمثقفين من أهل أوروبا وأميركا والمتخصصين في الدراسات الدينية بأنه يستطيع أن يكون كذلك وسيلةً مجديةً حتى للمثقفين العرب لفهم غاير دينهم وتاريخه. وأحسبك

ما كنت تطمح أن تنال ثواباً أعظمَ من هذه الترجمة وهذا التقدير. ويستطيع علماء مصر أن يجعلوا هذه الخدمة أعمّ إذا نهضوا لترجمة تلك الكتب التي نشرها جولدتسيهر بلغات غير عالمية ولا ستيًا بالمجرية، ومنها (مكانة عرب أسبانيا في تاريخ الإسلام ومقارنتها بمكانة عرب الشرق) و (تاريخ علم اللغة عند العرب) وفصل عن (الأثار افسلامية وعلاقتها بتطور الفكر الإسلامي) من كتاب بالمجرية عن الإسلام سبق ذكره. ومبحث (فن كتابة التاريخ عند العرب) و (تأثير البوذية في الإسلام).

وفي الختام أحبُّ أن أقرّر بأنّ جولدتسيهر كان يعتقدُ أنّ دراسة الأديان لا تهتمّ المتخصصين فقط بل عامة المثقفين كذلك. لقد كان بحثُ الأديان ديناً له. وقد تعرّض جولدتسيهر لهذا الموضوع في كتابه (ماهية اليهودية وتاريخها) الذي صدر بالمجرية بعد وفاته، وتوجد خلاصة عنه بالفرنسية في كتاب (مؤلفات جولدتسيهر) السابق ذكره. أجل!! لقد كان جولدتسيهر المثل الأعلى للبحث المنزه الذي لا ينطق عن الهوى⁽¹⁾ ولا يسأل الأجر، وإنما هو ابتغاء وجه الحقّ وطلب العلم، لا العلم لأجل العلم فحسب، بل العلم المؤدي إلى تهذيب الأخلاق وهداية الناس إلى ربهم.

(1) في كلام جويتاين هذا نظر، وهو كلامٌ مُجَبِّ. (المؤلف).

الفهرس

5	مقدمة المترجم
5	لماذا نترجم هذا الكتاب ؟
8	عملنا في هذه الترجمة
11	مقدمة
15	الفصل الأول: عن تطوّر الحديث
51	الفصل الثاني: الأمويون والعباسيون
129	الفصل الثالث: الحديث النبوي وصلته بنزاع الفرق في الإسلام
185	الفصل الرابع: ردّ الفعل ضد الوضع في الحديث
213	الفصل الخامس: الحديث وسيلة لتهديب النفوس والترويح على القلوب
241	الفصل السادس: طلب الحديث
265	الفصل السابع: تدوين الحديث
277	الفصل الثامن: مصنفات الحديث
378	ملاحق
378	ترجمة حياة جولدتسيهر بقلم جوزيف سوموجي
396	جولدتسيهر: أبو الدراسات الإسلامية بقلم شلومو دوف جويتاين
408	الفهرس

سعر نسختة الكتاب، 40 دولاراً أمريكياً للجزئين

يطلب مباشرة من:

مركز العالم الإسلامي لدراسة الإستشراق

.Brent view Rd 1

Hendon - London NW9 7EH

دار قتيبة - دمشق - سوريا

ص.ب: 13414

هاتف: +963 11 224 24 30 - فاكس: +963 11 245 10 36

www.kotaiba.com

E-mail, dar@kotaiba.com