صحيح البخاري

• مقارنة تراثية ورؤية معاصرة •

SAHÎH-İ BUHÂRÎ

Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar

SAHIH AL-BUKHĀRĪ

Traditional & Contemporary Approaches

2

المحررون

سردار دميرل

حمزة البكري

أحمد صنوبر

جامعة

ابن خلدون

جامعة ابن خلدون للنشر

صحيح البخاري

مقاربة تراثية ورؤية معاصرة

المحررون

سردار دميرل

حمزة البكري

أحمد صنوبر

المحرر المساعد

عبد الصمد صاري قايا

ISBN (Tk.) 978-605-06905-9-0

ISBN (2.c) 978-625-7249-01-0

الطبعة الأولى إسطنبول ٢٠٢٠

المدير العام للنشر صاواش طالي

مسؤول النشر شهادة ثناء طاش

الغلاف حسن اردول

ترتيب وإعداد محمد متقي تبجو

منشورات جامعة ابن خلدون

Ordu Cd. No:3,

34480 Başakşehir /İSTANBUL

هاتف 0 (212) 692 0212

الطباعة والتجليد

Elma Basım Yayın ve İletişim Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti.

Halkalı Cad. No: 162/7 Sefaköy

Küçükçekmece/İstanbul

Sertifika No: 45460

منشورات

جامعة ابن خلدون

إحدى الإدارات التابعة لجامعة ابن خلدون

Demirel, Serdar = دميرال, سردار

Sahîh-i Buhârî : Mukarabet terasiyyeti ve ru'yeti mua'sarat = صحيح البخاري : مقاربة تراثية ورؤية معاصرة / Serdar Demirel, Hamzeh Al-Bakri, Ahmad Snober. -- 1. bs. -- İstanbul : İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.

544 s. ; 24 cm.

ISBN 9786050690590 (TK.) – 9786257249010 (c.2)

1. Jami' al-sahih. 2. el-Camiu's-Sahih. 3. الجامع الصحيح. 4. Hadis_Kütüb-i Sitte. 5. Hadith_Kuthub-u Sitte. 6. حديث الكتب_الستة. 7. Hadis_Sünen. 8. Hadith_Sunan 9. حديث_سنن.

BP 135

297.124

© جميع حقوق هذا الكتاب بالاتفاق مع دار النشر تابعة للمؤلف. ولا يمكن إعادة نشر هذا الكتاب بشكل كلي أو جزئي إلا بإذن مسبق. باستثناء الاقتباسات القصيرة التي تكون في المجلات والمقالات.

صحيح البخاري

مقاربة تراثية ورؤية معاصرة

المحررون

سردار دميرل

حمزة البكري

أحمد صنوبر

جامعة
ابن خلدون للنشر

المحتويات

الكلمات العلمية الافتتاحية ١١

وقفات في جوانب نقدية خفية في صحيح البخاري، الدارقطني نموذجاً
الأستاذ محمد عوامة ١٣

الشمولية الموضوعية والروائية في صحيح البخاري
أ. د. محمد كورمز ٤١

الفصل الأول

صحيح البخاري بين التلقي بالقبول والنقد الحديثيّ ٤٧

موقف محدِّثي القرنَيْن الرابع والخامس من «صحيح البخاري» وأثره في تلقّيه بالقبول
د. حمزة البكري ٤٩

تداعيات رد بعض الفقهاء لبعض أحاديث صحيح البخاري في ضوء دعوى
تلقي الأمة للكتاب
د. محيي الدين شيرينوف السمرقندي ٩١

نقد دعوى المعاصرين سواغَ الطعنِ في أحاديثِ البخاريِّ بدعوى
تتابع العلماء على نقدِها
د. محمد زَرْيُوح ١١١

نقدُ النَّقْدِ الحديثيِّ المتّجه إلى أحاديث صحيح الإمام البخاريّ دراسة تأصيليّة لعلم
(نقد النقد الحديثيّ)
إدريس عبد إبراهيم الجبوري ١٦٥

انتقادات الحافظ الخطيب البغدادي على الحافظ البخاري في التاريخ الكبير:
مدى آثارها في مراجعة الجامع الصحيح
د. خيرئيل حسيني بن جميل ١٩٣

معايير الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في صحيح البخاري
ومدى صحة دعواه
أ. د. محمد أبو الليث الخير آبادي ٢٤٥

الفصل الثاني
صحيح البخاري والنقد المعاصر ٢٦٩

صحيح البخاري وأسئلة الحداثة، مقاربة كلامية
أ. د. مرزوق العَمْري ٢٧١

أخطاء فهم الحديث في ضوء الثقافة الغربية المعاصرةأحاديث طاعة الأمراء
في البخاري نموذجًا
محمد إلهامي ٢٩٧

دَعْوى تأثير الحالة السِّياسيَّة في تصنيف البخاريِّ لجامعه الصَّحيح، عرض ونقد
د. نبيل بن أحمد بَلْهي ٣٤٣

إشكالية تعميم الصورة الجزئية: دراسة في علاقة البخاري بالسلطة السياسية
من خلال روايات فضائل علي بن أبي طالب في الصحيح
د. أحمد صنوبر ٣٨٩

ضعف تذوق العربية وأثره في نشأة الشبهات عن الصحيح
د. محمد الطيبي ٤٢٥

دعوى الإسرائيليات في صحيح البخاري، جمال البنا نموذجاً
د.ثامر عبد المُهدي حتاملة ٤٨٧

بصيص إلى المكامن الداحضة للشكوك حول الحديث الصحيح من ضوء كتاب اللباس
في صحيح البخاري
ثريّا أحمد ٥٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

يُعدُّ القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة الشريفة أهمَّ المصادر في الفكر الإسلاميّ، وعلى قواعدهما قامت الحضارة الإسلامية، وانبثقت العلوم الإسلامية على تعدُّد مجالاتها وتنوُّع موضوعاتها. وفيما يتعلق بالسُّنّة النبويّة تحديداً يُعدُّ «صحيح البخاريّ» واحداًمن أهمّ المدوَّنات الحديثيّة وأصحّها، إن لم يكن أهمَّها وأصحَّها مطلقاً.

وهو ـ بحسب تسمية مؤلِّفه له ـ «الجامع المُسنَد الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه»، ومن هذه التسمية يظهر أنه جامع شامل لأبواب الدين، غير مقتصر على أحاديث الأحكام كما هو الحال في كتب السُّنن مثلاً، بل هو مشتملٌ على أبواب العقائد كالإيمان والتوحيد والقَدَر، وأبواب الأحكام الفقهيّة كالصلاة والصوم والبيوع والنكاح والحدود، وأبواب التاريخ كبدء الخلق وأحاديث الأنبياء، وأبواب السِّيرة كالمغازي والجهاد والسِّيَر، وأبواب الفضائل كالرِّقاق والمناقب وفضائل القرآن، إلى غير ذلك. ومنها أيضاً يظهر أنه قد اشتُرِطَ فيه الصِّحّة، إلا أن هذا الاشتراط إنما هو لِـمَا روي فيه مُسنَداً، دون ما حُذِفَ طرف إسناده من المُعلَّقات ونحوها، وأنه مختصر لم يُقصَد منه الاستيعاب.

ولذا كَثُرت الكتبُ والدراسات حول «صحيح البخاريّ» قديماً وحديثاً، وتخصَّصت في جزئيات المسائل الحديثية، وتنوَّعت مضامينها، وتعدَّدت غاياتها، فمنها ما يدور حول منهج البخاري في «صحيحه»، ومنها ما يهتمّ بشيوخه وتلامذته، ومنها ما يُدقِّق النظر في الرواة الذين خرَّج لهم وشروطه فيهم، ومنها ما يُعنى بمتون أحاديثه نقداً وفهماً وتحليلاً، ومنها ما يختصّ بالآراء الفقهية التي اختارها، فضلاً عن شروحه التي تُعنى ببيان أسانيده وتوضيح متونه وتفسير تراجمه والربط بينها وبين أحاديثه والكشف عن خفاياه وأسراره.

وعلى الرَّغْم من شدّة عناية علماء المسلمين به على مرِّ العصور، وتوجُّه كثير من الباحثين في الدراسات الإسلامية من مختلف أنحاء العالم إليه تأريخاً وتحليلاً ودراسةً، فقد وُجِّهَت إليه بعض الانتقادات قديماً من بعض نُقّاد المحدِّثين وكبارهم، وهذه الانتقادات لا تُقلِّل من شأنه ومنزلته، بل ترفع منها وتُقوِّيه، ذلك أنه تمكّن من أن يتبوّأ مكانته العالية وبابُ نقده مفتوح، فدلّ على أنه قد نالها عن جدارة واستحقاق.

وفي سياق الدراسات العلميّة المتخصِّصة، وفي خِضَمِّ الآراء المتضاربة بل المتناقضة أحياناً حول «صحيح البخاري»، نُقدِّم هذا الكتاب المُسمّى بـ«صحيح البخاريّ، مقاربة تراثيّة ورؤية معاصرة»، المشتمل على ثلاث وثلاثين دراسةً، إضافةً إلى كلمتَيْن علميّتَين افتتاحيّتَين، الواقع في ثلاثة مجلّدات، وقد أفرَدْنا الأول منها فيما كُتِبَ باللغتَيْن التركيّة والإنكليزيّة، وأفرَدْنا الثاني والثالث منها فيما كُتِبَ باللغة العربيّة.

وتتّسِمُ هذه الدراسات بأنّ كلّ دراسة منها متخصِّصة في موضوع علميّ دقيق يتعلّق بـ«صحيح البخاريّ»، وأنّ أصحابها من أهل الاختصاص في تلك المجالات من مختلف البلدان، إذ إنّ كتابنا هذا يهدفُ إلى دراسة «صحيح البخاري» من جوانب متعدِّدة، بما في ذلك تراجم أبوابه، ومُعلَّقاته، ومكرَّراته، وشروطه، ومنهجه في انتقاء المتن، واختلاف نُسَخه، والدراسات ذات الصِّلة به، والانتقادات المُوجَّهة إليه. وذلك لا يتحقّق إلا بالدراسات العلميّة المتخصِّصة، دون الدراسات الإجماليّة والعامّة.

ولذا اهتمّت هذه الدراسات ببحث الظروف التي ظهر فيها «صحيح البخاريّ»، وشخصيّة مؤلِّفه، وعلاقاته العِلميّة والمذهبيّة والسِّياسيّة، ومصادره فيه، ومكانة الكتاب العلميّة في مختلف العصور، وموقعه في الحضارة الإسلاميّة والتاريخ الثقافيّ للأمة الإسلاميّة، كما اهتمّت بأحاديثه وأسانيده ورواته وتراجم أبوابه، وشروط مؤلِّفه فيه، وإبراز صنعة البخاريّ الحديثيّة ودقّته التصنيفيّة، وتقييم الأحاديث التي اشتمل عليها الكتاب سنداً ومتناً، ولم تُغفِل في هذا الجانب دراسة الانتقادات الموجَّهة إليه وتحليلها وتقييمها بما لها وما عليها.

ونأمل أن يُساعد هذا الكتاب الباحثين في العلوم الإسلاميّة عموماً، وفي علوم الحديث خصوصاً، في زيادة معرفتهم بـ«صحيح البخاريّ» وفهمهم الدقيق لمنهجه ومقاصده، وأن يُسهِم في إثراء الدراسات الحديثيّة بقضايا لم تُدرَس من قبلُ دراسةً عميقةً وافية، أو لم تَسبِق دراستُه أصلاً، وأن يُشارك في تصحيح المسار العلميّ المعاصر، حيث يتجاسر كثير من الباحثين على انتقاد البخاريّ و«صحيحه» من دون إلمام بعلوم الحديث وقوانين الرواية وحركة التأليف الحديثيّ وتطوُّره، فضلاً عن ضعفهم العلميّ في سائر المجالات العلمية ذات الصِّلة.

وللتعبير عن مقاصد هذا الكتاب وأهدافه ـ على الوجه المذكور آنفاً ـ اخترنا أن يكون عنوانه «صحيح البخاريّ، مقاربة تراثيّة ورؤية معاصرة».

ومما يحسُنُ التنبيه عليه هنا: أنّ الدراسات التي اشتمل عليها هذا الكتاب قد جرى تحكيمها العلميّ من قِبَل أساتذة من أهل الاختصاص والدراية بهذه الموضوعات، وأنّ هذه الدراسات تُعبِّر عن آراء أصحابها، بغضّ النظر عن مدى موافقة هيئة التحرير أو مخالفتها لهم فيها.

وفي الختام، نتوجّه بالشكر إلى الأستاذ الدكتور رجب شنتورك رئيس جامعة ابن خلدون على اهتمامه بإصدار هذا الكتاب، وإلى هيئة الأمناء رئيساً وأعضاءً على اهتمامهم بدَعْم هذا المشروع العلميّ وأمثاله، كما نتوجّه بالشكر إلى الأستاذ الدكتور بلال آيباقان عميد كلية العلوم الإسلاميّة بجامعة ابن خلدون وإلى كلّ مَنْ ساهم في هذا الكتاب عِلميّاً وفنّيّاً وإداريّاً، حتى نُشِرَ مطبوعاً على هذه الصورة.

ولا يفوتُنا أن نُعبِّر عن تقديرنا العظيم للإمام البخاريّ نفسه الذي كان له جهدٌ واضح ودَوْرٌ بارز وأثر مهمّ في رواية الحديث ونقده وتدوينه وتأصيل علومه، فرحمه الله تعالى ورضي عنه.

سردار دميرل

حمزة البكري

أحمد صنوبر

الكلمات العلمية الافتتاحية

وقفات في جوانب نقدية خفية في صحيح البخاري، الدارقطني نموذجاً

الأستاذ محمد عوامة*

حديثي في معترك علمي صعب جدًا وطويل جدًا، لأنه يتصل بكتاب «الجامع المسند الصحيح» للإمام البخاري، وهو أول كتاب في بابه، وأجلُّ كتاب يعتمده أئمتنا، ولجلالته وأوليته كان الحديث عنه كثيرًا وكثيرًا.

وإذا كثرت الأقلام والدراسات، كثرت الآراء والاجتهادات، وتباينت الأقوال وكثرت الاختلافات، ويكون الخلوص إلى نتيجة سليمة بعد ذلك صعبًا جدًا، والطريق طويلًا جدًا.

ولكن لا بدّ مما ليس منه بدّ، فأقول:

عَرَض الإمام ابن الصلاح رحمه الله في المسألة الرابعة من مسائل الحديث الصحيح لموضوع: إفادةِ أحاديث الصحيحين القطع والعلم النظري، أو إفادتِها وجوب العمل، وقال في آخر المسألة: هذا الاختلاف فيما لم يُتكلَّم فيه من أحاديثهما، فإن بعض أهل العلم كالدارقطني وغيره تكلموا في أحاديثَ يسيرة من أحاديثهما، فإنها لم تُتَلَقَّ بالقبول، فإن التلقي بالقبول هو القرينة التي احتفَّتْ بالأحاديث الآحاد، فجعلتها تفيد العلم النظري[1].

---

* جامعة ابن خلدون، إسطنبول.

١ مقدمة ابن الصلاح ص٢٥.

وهنا وَقَفات لا بدّ من بيانها، وأتكلم فيما يتصل بصحيح الإمام البخاري فقط.

الأولى: أن هذه الأحاديث اليسيرة لم تتأيّد بقرينة التلقي بالقبول، فنزلت عن رتبة إفادتها العلمَ النظريَّ فقط، نزلت عن هذه المرتبة، لا أنها نزلت عن رتبة الصحة والثبوت، إلى مرتبة الضعف.

الوقفة الثانية: قال ابن الصلاح أيضًا في «صيانة صحيح مسلم»[٢]: «أكثر استدراكاته على الشيخين قدح في أسانيدهما، غير مُخْرِج لمتون الحديث من حيِّز الصحة»، وهذا تنبيه مهم جدًا في هذا الميدان، ويجب استحضاره في ذهن الباحث.

الوقفة الثالثة: أن الكتاب الذي تكلم فيه الدارقطني على هذه الأحاديث هو كتاب «التتبع»[٣]، والعدد الإجمالي لهذه الأحاديث اليسيرة بلغ حسب إحصاء الحافظ ابن حجر رحمه الله / ٢١٠/ أحاديث، اتفق الشيخان على / ٣٢/ حديثًا منها، وانفرد البخاري بـ/ ٧٨/ حديثًا، وانفرد مسلم بـ / ١٠٠/ حديث.

أما عددها بترقيم طابع الكتاب فبلغ / ٢١٨/ حديثًا، وجاء في آخر مخطوطته من كلام الإمام أبي طاهر السِّلَفي رحمه الله أن الأحاديث بلغت / ٢٠٧/ أحاديث. والأمر سهل.

ومما ينبغي الوقوف عنده أن أقول:

- من هو الإمام البخاري؟
- ومن هو الإمام الدارقطني؟

والجواب: أن من الغَمْط لمقام هذين الإمامين أن نقول عنهما: هما إماما علوم الحديث الشريف: رواية ودراية، وتصحيحًا وتعليلًا، فإنهما أجلُّ من ذلك، وفوق ذلك.

---

٢ ص١٧٧.

٣ ويسميه القاضي عياض في مقدمة شرح مسلم ١: ٨٦: «الاستدراكات والتتبع».

لكني أعرِّف كتاب الإمام البخاري «التاريخ الكبير» بكلمة واحدة فأقول: هو كتاب ألغاز وإشارات وأَحاجي، لا يقوم بحلِّها إلا هو وحده.

وأما كتاب «العلل» للإمام الدارقطني فأقول فيه: إن بعض الناس إذا أرادوا مدح كتاب فريد في طبقته يقولون: هو كتاب القرن، أي: لم يؤلَّف مثلُه في هذا القرن: المئة عام، وأنا أقول في كتاب «العلل» للدارقطني: هو كتاب قرنه والقرون اللاحقة كلِّها، فلقد أعجز من بعده، ويزداد كتابه أعجوبة وإمامة: أنه ما أمسك القلم، وجلس على الكرسي أو على الأرض، وأعدّ له العُدة والمصادر ليؤلفه، لا، إنما جلس أمامه إمام في هذا العلم، هو تلميذ من تلامذته، هو الإمام أبو بكر البَرْقاني، فكان يسأله: ما تقول في حديث كذا؟ فيجيبه بما يفتح الله عليه، من طرق، واختلافات، واختلافات على الاختلافات، بحيث يُسْقَط في يد القارئ: أصحيح هذا الاستحضار، وهذا الترتيب للمعلومات والتركيز، وهذه الأسانيد...؟

وأنا أنصح كل طالب علم يُصاب بداء الغرور ـ وما أكثرَ المصابين به في زماننا ـ أن يقرأ من هذا الكتاب صفحات قليلات ليداويَ نفسَه مما أصابها، وليعرفَ مقدار نفسه.

الوقفة الرابعة: لفتُ النظرِ إلى طبيعة كتاب «صحيح البخاري» أولًا: عند مؤلفه رضي الله عنه، ثم: عند الدارقطني، ثم: عند العلماء الآخرين، وأقصد من ذلك: مرتبة أحاديثه في نظرهم: هل كلها صحيحة: إسنادًا إسنادًا، ومتنًا متنًا، أم فيها وفيها؟

وأقول باختصار شديد ـ والله أعلم بصحة ما أقول ـ: إن في أحاديثه في نظر **مؤلفه الإمام البخاري** ما هو صحيحٌ صحيحٌ سندًا ومتنًا، ولا بدّ، وهو الكثير، وفيها ما هو نازل عن الصحة إلى رتبة: الشواهد والمتابعات، فتقوى بالصحاح الثابتة سندًا ومتنًا، ومنها: ما هو معلَّل عنده[٤]، فهو غير معمول به ولا يصلح للحجية، ومنها: ما هو صحيح صحة حديثية، لكنه لم يَعمل به هو فقهيًا.

٤ أي: في لفظة منه أو نحو ذلك، لا الحديث كله، كما سيأتي التنبيه إليه.

وكل هذا، وغيرُه من الاحتمالات، يذكره ويسوقه بالإشارة، إلا ما كان نادرًا لا يتجاوز العدّ بأصابع اليد الواحدة، فيصرِّح فيه بالترجيح، وقد نقل الحافظ في «فتح الباري»[٥] عن الإمام ابن دقيق العيد رحمهما الله تعالى قوله ـ وهو ينبِّه إلى فائدة أشار إليها البخاري ـ: «أشار إلى ثبوتها بإشارات خفية، كعادته». هكذا جعل الإشارات الخفية عادة له رضي الله عنه.

ومما صرَّح البخاري بإعلاله: قوله بعدما أشار إلى الأسانيد والألفاظ المختلفة في قصة شرائه صلى الله عليه وسلم من جابر جَمَله[٦] قال: «الاشتراط أكثر وأصح عندي».

ومنها: قوله أول كتاب الزكاة: «حدثنا حفص بن عمر، حدثنا شعبة، عن ابنِ عثمانَ بنِ عبد الله ابن مَوْهَب، عن موسى بن طلحة.» ثم قال: «وقال بهز: حدثنا شعبة، حدثنا محمد بن عثمان، وأبوه عثمان بن عبد الله: أنهما سمعا موسى بن طلحة»، ثم قال: «قال أبو عبد الله: أخشى أن يكون (محمد) غيرَ محفوظ، إنما هو: عَمرُو»، وكذلك قال في «تاريخه الأوسط»[٧].

وأما إنه يوجد في «صحيحه» أحاديثُ هو نفسه يعلِّها ويشير إلى ذلك: فنعم، هي موجودة، وليست بالقليلة من حيثُ عددُها، وإن كانت هي قليلةً بالنسبة لعدد أحاديث الكتاب، حتى قال ابن تيمية رحمه الله في «مجموع الفتاوى»[٨]: «من عادة البخاري إذا روى حديثًا اختُلف في إسناده، أو في بعض ألفاظه: أن يذكر الاختلاف في ذلك، لئلا يُغترَّ بذكره إياه، فإنه إنما ذكره مقرونًا بالاختلاف فيه».

---

٥ ٨: ١٢١ (٢٥٢٦، ٢٥٢٧).

٦ برقم (٢٧١٨).

٧ الجامع الصحيح (١٣٩٦)، والتاريخ الأوسط ٣: ٢٨٦ (٤٥٥). وأذكِّر هنا بالأمرين اللذين ذكرتهما: أن الحديث المعلَّل في صحيح البخاري تكون العلة في لفظة منه، لا كلّه، وأن ظاهر إسناده الصحة، فينبه البخاري ـ ومسلم ـ إلى علة هذه اللفظة، لئلا يغتر بها القارئ، وتسمية هذا الراوي هنا: محمد بن عثمان، وهم، فاضطر البخاري إلى التنبيه إليه، لجلالة راويه، وهو الإمام شعبة، وإلا فليس من عادتهما رضي الله عنهما ذكر ما لا حاجة إليه، ويمكنني أن أسميَ عملهما هذا: إعلال الصحاح. والله أعلم.

٨ ١: ٢٥٦.

ومعنى هذا التنبيه: أن الأحاديث المعلَّلة ليست بالواحد أو الاثنين، بل هي عددٌ لا بأس به، بحيث جعل ابن تيمية رواية السليم والمعلَّل عادةً للبخاري.

لكن كل هذه الفوائد والعلوم العالية ينثرها الشيخان ـ وعلماؤنا الأقدمون عامة ـ بالرمز والإشارة، لا بالوضوح والعبارة[٩].

أما نظرة الإمام الدارقطني إلى «صحيح البخاري»: فأستظهر ـ والله أعلم بصحة ما أقول ـ أنه ينظر إلى كل ما في الصحيحين من أسانيدَ ومتونٍ:

٩ وبمناسبة الكلام عن وجود حديثٍ في صحيح البخاري، في بعض ألفاظه علة، وأن البخاري يشير إلى ذلك بإشارات خفية أقول: إن الحافظ ابن حجر رحمه الله كان ـ كما هو معلوم ـ حامل راية الدفاع عن صحيح البخاري، وكان يرى أن من دفاعه: تسويغَ كلِّ ما فيه، إلا في حال الاضطرار، فإنه يسلك فيه مسلك الإعلال، وقد يتم له ذلك دون تكلف، وأحيانًا لا يتم له، فالانتباه إلى هذا الاختلاف في التوجهِ والبحثِ أمر ضروري.
من ذلك: أن البخاري روى (٧٣٩) حديث عبد الأعلى بن عبد الأعلى السامي، عن عبيد الله العمري، عن نافع، عن ابن عمر: حديث رفع اليدين في الصلاة، وفيه: وإذا قام من الركعتين رفع يديه. ورَفَع ذلك ابنُ عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأعقبه البخاري بقوله: «رواه حماد بن سلمة، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورواه ابن طهمان، عن أيوب وموسى بن عقبة، مختصرًا».
قلت: ورواية حماد وابن طهمان: أسندهما البيهقي في سننه (٢٥٤٨، ٢٥٤٩)، وفيهما رفعُ ابنِ عمر للحديث، لكن ليس فيهما: وإذا قام من الركعتين رفع يديه. فكأن البخاري يريد الإشارة إلى هذه المخالفة، ليعلِّل رواية عبد الأعلى بها.
وأمر آخر: روى الحديثَ أبو داود (٧٤١) من طريق عبد الأعلى، كما رواه البخاري، ثم قال أبو داود: «ورواه الثقفي، عن عبيد الله، أوقفه على ابن عمر» فهذا ترجيح منه لرواية الثقفي الموقوفة، وهذا إعلال آخر، ويتضح الإعلال بالنظر في ترجمة الرجلين: عبد الأعلى، والثقفي، واسمه: عبد الوهاب بن عبد المجيد.
فروى عبد الله بن الإمام أحمد في العلل (٣٤٠) عن أبيه قال: «الثقفي أثبتُ من عبد الأعلى السامِيِّ، الثقفيُّ أعرف وأثبت عند أصحابه أو: أصحابنا من عبد الأعلى».
وروى العقيلي في ضعفائه (١٠٢٢): عن بُندار قوله: «والله ما كان عبد الأعلى بن عبد الأعلى يدري أيَّ طرفيه أطول، وأيَّ رجليه أطول»، يريد: أنه كان شديد الغفلة.
وليس معنى هذا الترجيح مني أني أقول بضعف هذا الحديث مع أنه في صحيح البخاري، على المعنى الذي يريده الطاعنون فيه! معاذ الله، لكني أقول بضعف هذه الزيادة، بناء على إشارته هو رضي الله عنه، وهي حكايته لرواية حماد بن سلمة وإبراهيم بن طهمان، وليست فيهما هذه الزيادة، ولا يعدم الحافظ ابن حجر من مرجحات ومؤيدات لقوله وما يذهب إليه في الدفاع عن البخاري، لكن الأمر أوضح من ذلك، والله أعلم.
وقد قال الحافظ نفسه في شرح هذا الحديث ٣: ٣٠١: «حكى الإسماعيلي عن بعض مشايخه، أنه ـ أي: البخاري ـ أومأ إلى أن عبد الأعلى أخطأ في رفعه، قال الإسماعيلي: وخالفه عبد الله بن إدريس وعبد الوهاب الثقفي والمعتمر ـ يعني: عن عبيد الله ـ فرووه موقوفًا على ابن عمر». يريد: أن البخاري أومأ بحكاية رواية حماد بن سلمة وإبراهيم بن طهمان إلى أن عبد الأعلى أخطأ في رفعه، فيكون الوقوف عند إشارة البخاري أولى. والله أعلم.
وهنا تظهر أهمية كلمة الإمامين أبي إسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين الآتيتين قريبًا بعد صفحة.

أنها صحيحة بذاتها، دلَّني على هذا صنيعه في كتابه «التتبع»، فإنه يذكر الحديثَ، وروايةَ الشيخين له مِن أكثر مِن وجه، ويُعلّان أحدها، ويرجحان ثانيها، والوجهان مذكوران في الكتابين، ولو أنه كان يرى أن فيهما الصحيح والمعلّ، لَـمَا رجّح هذا وأعل هذا، بل لَـمَا ذكر الحديث كليًا.

وهذا الصنيع مع أمثلته الكثيرة في الكتاب هي التي جعلتني أَستظهر ما تقدم، لكني لم أجزم به، لأن كثرة الأحاديث المعلة في الكتابين تحمل على الجزم بأن الإمام الدارقطني وقف عليها، ولم تخفَ عليه.

أما موقف العلماء الآخرين: فإنهم يقرِّرون ويكررون القول بأن في أحاديثهما أحاديثَ أصول واحتجاج، وهي هذه الأحاديث الصحيحة بذاتها، وفيها أحاديث تليها، هي المتابعات والشواهد، ويقولون: يغتفر في الشواهد والمتابعات ما لا يغتفر في غيرهما، لكنها لا تنزل إلى رتبة عدم الصحة، بل إنها تصح وتتقوى بالأحاديث الأصول.

لكن هذا شيء، والأحاديث المعلَّلة التي أرادها ابن تيمية رحمه الله شيء آخر، ذلك أن الحديث المعلَّل إذا ثبتت علته ولزمت فهو مردود مطلقاً في نظر هذا الإمام المعلِّل.

ومع ذلك: فإني لا أنفي أن هناك أقوالًا وآراء فردية لبعض هؤلاء العلماء الآخرين، يفهم منها أنهم يرون صحة جميع ما في الصحيحين من أسانيد ومتون، ولكنهم يقولون هذا في مقام الانتقاد والاعتراض عليهما، فمثلًا يقولون: رواه الشيخان أو أحدهما، وفيه فلان، وهو ضعيف، أو متكلم فيه.

فحال هذا المتكلِّم كحال الدارقطني في «التتبع»، ينتقد ذكر هذا الطريق في كتاب موسوم بالصحة، فهو يرى صحة جميع ما فيه، فكيف يذكر فيه هذا الإسناد من طريق فلان المتكلم فيه، أو الضعيف؟!

ويلخِّص هذا الكلامَ نظرةُ بعض علماء الأصول، كأبي إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨) رحمه الله القائل: «الأخبار التي في الصحيحين مقطوع بصحة أصلها ومتونها، ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل فذلك اختلاف في طرقها ورواتها»[١٠].

١٠ ينظر قوله هذا في التعليق على طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٤: ٢٦١، نقلًا عن الطبقات الوسطى له.

ونحوه مقولة إمام الحرمين المشهورة: «لو حلف إنسان بطلاق امرأته أن ما في كتابي البخاري ومسلم مما حكما بصحته من قول النبي صلى الله عليه وسلم: لما ألزمته الطلاق ولا حنّثتُه، لإجماع علماء المسلمين على صحتهما»[11].

ومن الضروري جدًا الوقفة والتأمل والبحث الطويل وراء المقولة الأولى «مقطوع بصحة أصولها ومتونها»، وكذلك الوقفة والتأمل عند المقولة الثانية «مما حكما بصحته»، فإنهما يفيدان أن ما وراء (أصول الأبواب) قد يكون فيه شيء يستدعي الدراسة، وهو كذلك، ولكن هذا الذي سيُدْرَس: هل ذكراه لغفلة منهما، أو عدم معرفة بعلته؟ معاذ الله من ذلك، إنما تركاه عمدًا، لإفادة القارئ بما في أحاديث المسألة من معلَّلات، لكنهما أشارا إليه بإشارة واضحة، أو بإشارة فيها شيء من الوضوح، أو بإشارة خفية لا يدركها إلا أمثالهما رضي الله عنهما.

ومما لا بدّ لي من التركيز عليه والوقوف عنده هو: أن أئمتنا السابقين كانوا كغيرهم من اللاحقين ـ وكغيرهم من الباحثين ـ: كانوا لا بد لهم من منهج يرسُمونه في أذهانهم لما يكتبونه، ولكنهم كانوا يحتفظون به في ذاكرتهم ولا يكتبونه في مقدمات كتبهم، إلا ماكان من الإمام مسلم، فقد ذكر في «مقدمة صحيحه» شيئًا يسيرًا من ذلك، ومثله الإمام الترمذي، فقد قال كلمات يسيرات في آخر «سننه»، وإلا ما كان من الإمام أبي داود، فإنه وصف شيئًا من منهجه في رسالته إلى أهل مكة، فإنه ما كتب ما كتب إلا بعد أن سُئل.

ومع ذلك فإن المنهج الذي يختطُّه الواحد منهم خفيّ، وإن دقائقه أخفى من الخفي، وكلما أمعن الباحث عما وراء ذلك وجد المجال واسعًا فسيحًا، لأنه سيدخل على عقل هذا الإمام، وعلى ما كان مستحضِرًا له في خفايا عقله الباطن، ومما أكرره على طلبة العلم: إننا بحاجة إلى أن نفهم عن علمائنا مقاصدهم وإشاراتهم.

ومن هذا القبيل كانت أبحاث علمائنا حول شروط الشيخين كثيرة، ومختلفة، ومتباينة.

---

١١ أسنده إليه ابن الصلاح في صيانة صحيح مسلم ص٨٥.

وأرجع بعد هذا إلى **الكلام عن كتاب «التتبع»** فأقول:

جاء في «المصباح المنير» و«لسان العرب»[١٢] عن معنى كلمة التتبع: «تتبَّعت أحواله: تطلَّبتُها شيئًا بعد شيء في مُهلة».

وقال رحمه الله في مقدمته بعد البسملة: «ابتداء ذكرِ أحاديثَ معلولةٍ اشتمل عليها كتاب البخاري ومسلم أو أحدهما، بيَّنت عللها، والصواب منها».

فهو ينظر في الكتابين ويتطلّب الأحاديث المعلّة واحدًا بعد واحد، حتى استوى له كتابه هذا، ومع ذلك لم يستوفِ ولم يستقصِ، كما نصّ على ذلك ابن حجر في كلامه على الحديث الثاني والحديث الأربعين، من أحاديث الفصل الثامن من فصول «هُدَى الساري».

وها هنا سؤالان: الأول: **ما الذي توجّه إليه انتقاد الدارقطني من أحاديث الكتابين؟ الأسانيد، أو المتون، أو كليهما معًا؟**

وجوابه من واقع كتابه «التتبع»: أنه توجّه وركَّز على الأسانيد دون المتون، وكلام ابن الصلاح الذي تقدم[١٣] يؤكد ذلك.

لكن السؤال هنا: هل كان الشيخان على علم بأن هذه الأحاديث معلولة أي: أثبتوها على علم عندهما بعلّتها، فيكون مراد الدارقطني بقوله: «بيَّنت عللها، والصوابَ منها»: دَلَلْتُ القارئ لكتابيهما على علتها، فسمَّيتُ لكم الرجل الواهم، وأكّدت وهمه بالإشارة إلى الرواة الآخرين، وسميت لكم الرجل الضابط، وأكَّدت ضبطه بالمتابعين الآخرين، وبهذا يتبيّن الصواب منها.

والشقُّ الثاني من السؤال أن يقال: أو لم يكن الشيخان على علم بذلك، في نظر الدارقطني؟ وهذا غير وارد أبدًا.

وحينئذ يبقى واقع الدارقطني في كتابه «التتبع» محلَّ تساؤل كبير: إذا كان الدارقطني يعلم أنهما على علم بها، فلماذا الاعتراض عليهما؟

---

١٢ ٨: ٢٨/ ١

١٣ ص٧٧.

وجمهور أهل العلم يقف من «التتبع» عند كلام ابن الصلاح ومتابعيه، ومنهم من يتمسك بتتبّع الدارقطني من أجل ترجيح دليل له على دليل غيره مادام قد تناوله نقد الدارقطني، ومنهم يتمسَّك به مرضًا في نفسه، ومنهم من ينتقد نقد الدارقطني ويرى أن أحاديث الشيخين: أسانيد أو متونًا من الصحة والثبوت والمكانة التي لا يؤثر فيها كلام أحد.

ولهذه المواقف المختلفة جعلت هذا الكتاب محلَّ بحثي ومقالي.

وكان للإمام الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى جهد مشكور مبرور في الدفاع عن «صحيح» الإمام البخاري، وردِّه انتقادات الدارقطني لهذه الجمهرة من أحاديثه، وأضاف إليها أحاديث يسيرة جدًا من انتقاد غير الدارقطني، وقد تولى الإجابة عنها مجموعةً مرتبة في الفصل الثامن من فصول «مقدمة» فتح الباري، ثم لما كان يصل إلى شرح الحديث في بابه من «الجامع الصحيح» كان يعرض لانتقاد من انتقده: الدارقطنيِّ وغيره، ويجيب عنه، فكان موقفه في بعض أجوبته التي ضمن الشرح أقوى من أجوبته التي في «المقدمة»، وسنرى مثالًا على ذلك إن شاء الله[١٤].

وقد لخص الحافظ جهده آخر هذا الفصل فقال عن تتبعات الدارقطني: «ليست كلها قادحة، **بل أكثرها** الجواب عنه ظاهر، والقدح فيه مندفع، **وبعضها** الجواب عنه محتمِل، **واليسير** في الجواب عنه تعسُّف»، فهذه ثلاثة مواقف للحافظ ابن حجر من تتبعات الدارقطني: القدح مندفع، والجواب محتمل، والجواب فيه تعسف.

وسأعرض لهذه المواقف الثلاثة بالأمثلة.

أما المثال على ما الجواب عنه ظاهر ومندفع: فهو أول حديث ذكره الدارقطني، وهو حديث أبي هريرة مرفوعًا: «يتقارب الزمان، ويُلْقَى الشح..».

رواه الشيخان[١٥]: من طريق عبد الأعلى، عن معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة.

---

١٤ (الحديث الأول) ص٩١-٩٥.

١٥ البخاري (٧٠٦١)، ومسلم ٤: ٢٠٥٧ (١٢).

قال الدارقطني: «تابع حمادُ بنُ زيد عبدَ الأعلى، وقد خالفهما عبد الرزاق، فلم يذكر أبا هريرة، وأرسله». هذه **علة واحدة**. **وعلة ثانية**: قال رحمه الله: «ويقال: إن معمرًا حدث بالبصرة من حفظه بأحاديثَ وهِم في بعضها».

وعلة ثالثة: قال رحمه الله: «وقد خالفه فيه شعيب، ويونس، والليث بن سعد، وابن أخي الزهري، رَوَوْه عن الزهري، عن حميد، عن أبي هريرة». وختم كلامه رحمه الله بقوله: «وقد أخرجا جميعًا حديث حميد أيضًا».

أما العلة الأولى -وهي مخالفة عبد الرزاق-: فهي علة صحيحة وغير صحيحة؛ **صحيحة**، فإن الحديث جاء في «مصنف» عبد الرزاق[١٦]: عن معمر، عن الزهري، عن ابن المسيب، مرسلًا. **وغير صحيحة**، فإن مسلمًا رواه من طرق، وهي في «صحيح» مسلم أمامَ الدارقطني، ومنها: عن محمد بن رافع، عن عبد الرزاق، عن معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة، فهو موصول من طريق عبد الرزاق، لا مرسل.

هذا جواب العلة الأولى.

لكن التساؤل هنا: لمَ وقف الدارقطني عند الرواية المرسلة، وأتى بها من خارج الصحيح، وأعرض عن الرواية المتصلة، وهي ضمن الصحيح، ومتفقة مع الروايات الأخرى المتصلة التي فيهما؟!

أما العلة الثانية ـ وهي: وَهَم معمر ببعض ما حدَّث به بالبصرة من حفظه: فجوابها من وجهين: أولهما: أن احتمال غلط معمر في هذا الحديث لهذا السبب احتمالٌ لا يقين، فإن وهم معمر ببعض مروياته بالبصرة من حفظه، لا يحتِّم وَهمه في كلها.

ثم إنا نقول: إن الزهري إمام واسع الرواية جدًا، فلا يبعد احتمال روايته لهذا الحديث عن شيخيه: سعيد بن المسيب، وحميد بن عبد الرحمن. **مع ملاحظة أخرى** أشار إليها مسلم هي تعدُّد رواة هذا الحديث عن أبي هريرة: العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب الحُرَقي، عن أبيه.

---

١٦ برقم (٢٠٧٥١).

وحنظلة بن أبي سفيان، عن سالم بن عبد الله بن عمر. ومعمر، عن همام ابن منبِّه. وعمرو بن الحارث، عن أبي يونس مولى أبي هريرة، وهذه من إشارات الإمام مسلم الخفية.

وهؤلاء الأربعة ـ الحُرَقي، وسالم، وهمّام، وأبو يونس ـ غيرُ الأربعة الذين ذكرهم البخاري، عقب روايته الحديث من طريق معمر، فإنه رحمه الله قال عقبه: «وقال يونس، وشعيب، والليث، وابن أخي الزهري، عن الزهري، عن حميد، عن أبي هريرة»، **فهذا جواب ثانٍ من الإمام البخاري** نفسه، يشير به إلى أنه رَوَى طريق معمر أولًا، ملاحِظًا فيه احتمال الوهم، ثم أشار إلى أن الحديث ثابت متصل من وجه آخر: حميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة.

وعلى كلّ: فالبخاري متنبِّه ومنبِّه إلى هذه الوقفة في رواية معمر، ولكنه كما قلتُ: يشير بصمتٍ إلى العلة والإعلال، والأمثلة التي من هذا القبيل غير قليلة.

ولو أن دارسًا مجدًّا قام بدراسة أحاديث هذا الكتاب كلها، ملاحظًا في دراسته: أن «صحيح» البخاري كتاب رواية وإعلال لبعض الألفاظ، لا للحديث كله، ولما رُوي بإسناد ظاهرة الصحة، لا لأي إسناد كان: إما بإشارات صامتة، وإما بإشارات خفية بعيدة خارجية، وأحسنَ الاستفادة من جهود ابن حجر في «الفتح»، و«مقدمته»: لخرج بنتيجة حاسمة، هي سلامة أحاديث الصحيحين كلها من كل ما انتقده الدارقطني وغيره عليهما[١٧].

وأخيرًا: فما هو وجه تطبيق الإمام الدارقطني لشرطه في كتابه «التتبع» على أول حديث يذكره فيه، مؤاخِذًا فيه للشيخين، وهذا هو صنيعهما! مع قوله نفسه في ختام كلامه: «وقد أخرجا جميعًا حديث حميد أيضًا»! فهو يرجح طريق حميد، وهو ينقل عنهما أنهما أخرجاه.

١٧ ذكرتُ في التعليق على التدريب ٢: ٥٠٧ تسعة من العلماء الآخرين سوى الدارقطني، تكلموا في بعض أحاديث الصحيحين، وهم: أبو مسعود الدمشقي، وأبو علي الجياني، وأبو الفضل ابن عمار الشهيد، وابن حزم، والخطيب البغدادي، وعبد الغني بن سعيد المصري، وأبو بكر الإسماعيلي، وأبو بكر ابن العربي، والبزار، وينظر هناك شيء من التفصيل.

أقول: **وجه ذلك عند الدارقطني** ـ والله أعلم ـ أنه ينظر إلى أن كل حديثٍ وروايةٍ وسندٍ هو صحيحٌ بنفسه، وسندُ معمرٍ هنا فيه ـ عنده ـ هذه الوقفة والعلة، فما كان ينبغي لهما ذكره، ولا يشفع لهما أنهما رويا الحديث على وجه آخر صحيح.

هذا جواب الدارقطني فيما أحسب، والله أعلم.

وجوابي عن هذا الجواب من طرف الشيخين: أن الكتابين ـ كما أسلفت ـ كتابا صحة وتعليل، لإفادة القارئ بما صح وبما لم يصح، لكن دون استقصاء لجميع ما صح ولجميع ما لم يصح.

ومثال آخر على ما الجواب عنه ظاهر ومندفع: أنقله من «صحيح» البخاري أولًا، ثم أنقل كلام الدارقطني.

قال البخاري: باب الأكل مما يليه. ثم روى بسنده عن وهب بن كيسان، عن عمرو بن أبي سلمةَ، ربيب النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أكلت يومًا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعامًا، فجعلتُ آكل من نواحي الصَّحْفة، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كُلْ مما يليك»[١٨].

وأعقبه البخاري بروايته من طريق الإمام مالك، عن وهب بن كيسان قال: أُتيَ رسول الله صلى الله عليه وسلم بطعام، ومعه ربيبه عمر بن أبي سلمة فقال: «سمِّ الله، وكل مما يليك».

والفرق بين الإسنادين: الأول متصل، وهب، عن عمر، قال: أكلت، فعمر صحابي، يرويه عنه وهب بن كيسان التابعي، أما الثاني فهو مرسل، وهب يقول: أُتيَ رسول الله صلى الله عليه وسلم بطعام، ولم يذكر الواسطة، ولم يحضر الحادثة.

أما الدارقطني: فذكر الإسناد الثاني المرسل، وهو من رواية الإمام مالك[١٩]، فقال الدارقطني ما معناه: اختلف الرواة عن مالك، فوصله عنه

١٨ برقم (٥٣٧٧).

١٩ يُنظر: التتبع ص١٧٥ (٤٥).

خالد بن مخلد، ويحيى بن صالح، وهو صحيح متصل، إلا أن البخاري لم يروه عن مالك إلا مِن طريق مَن أرسله عنه.

وخلاصته: أن انتقاد الدارقطني متوجِّه نحو: لمَ روى البخاري الحديث من طريق مالك المرسلة، ولم يروه من طريق مالك المتصلة؟ فقال: لم يخرجه البخاري مِن حديثِ مَن وصله عن مالك.

وأقول: هل هذا مسوِّغ لتتبّع البخاري ومؤاخذته، وادعاءِ أن في «صحيحه» حديثًا معلولًا، كان عليه أن ينبه إلى علته وصوابه، أو أن لا يرويه في «صحيحه» أبدًا؟

والجواب: نعم، هذا مسوِّغ للدارقطني، لكن على المعنى الذي شرحته آخر الجواب عن الحديث السابق، وهو أنه ينبغي ـ عنده ـ أن يكون كل إسناد في «صحيح» البخاري صحيحًا بذاته، لا مؤاخذة عليه.

أما على الجواب الذي ذكرتُه، وأن الإمام البخاري يريد التنبيه إلى علل بعض أسانيد أحاديثه: فلا مؤاخذة، وقد أشار رحمه الله بالإسناد الأول الصحيح المتصل إلى الاتصال بين وهب بن كيسان وعمر بن أبي سلمة، ثم أشار إلى علة في بعض رواياته عن الإمام مالك، وسلامتِه في رواياته الأخرى عنه، لئلا يغترَّ بهذه الرواية المرسلة لجلالة الإمام مالك.

فلا مؤاخذة، ولا ينبغي أن يحسب هذا من جملة ما يتتبَّع على البخاري. والله أعلم.

أما المثال على ما الجواب فيه محتمل: فهو ـ والله أعلم ـ الحديث الثامن عشر، في تعداد الحافظ في «هدى الساري»[٢٠]، وعرضُ الحديث وما فيه ثم جوابه كما يلي:

روى البخاري تحت: باب ثناء الناس على الميت، من كتاب الجنائز حديثين، أولهما:

---

٢٠ ٢: ٢٩٥.

١٣٦٧ - حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدثنا عبد العزيز بن صهيب قال: سمعت أنس بن مالك: يقول: مرُّوا بجنازة، فأثنوا عليها خيرا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «وجبت»، ثم مرُّوا بأخرى فأثنوا عليها شرًّا، فقال: «وجبت»، فقال عمر: ما وجبت؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «هذا أثنيتم عليه خيرًا فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرًّا فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض».

ثم قال عقبه مباشرة:

١٣٦٨ - حدثنا عفان بن مسلم، حدثنا داود بن أبي الفرات، عن عبدالله بن بريدة، عن أبي الأسود قال: قدمت المدينة وقد وقع بها مرض، فجلست إلى عمر بن الخطاب، وذكر حديثَ مرورِ جنازة بهم، فأُثني على صاحبها خيرًا، فقال عمر: وجبتْ، ثلاث مرات. ثم ذكر عمر حديثَ: «أيُّما مسلم شهد له أربعة بخير أدخله الله الجنة»، فقلنا: وثلاثة؟ قال: وثلاثة، قلنا: واثنان؟ قال: واثنان، ثم لم نسأله عن الواحد.

ثم أعاد رواية الحديثين من وجه آخر في كتاب الشهادات ـ بابٌ تعديلُ كم يجوز.

٢٦٤٢- حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا حماد بن زيد، عن ثابت، عن أنس، به.

٢٦٤٣- حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا داود بن أبي الفرات، حدثنا عبد الله بن بريدة، عن أبي الأسود، فذكره.

ويلاحظ أن تكراره لحديث أنس جاء بإسناد مغاير تمامًا، أما تكراره لحديث عمر فاختلف فيه شيخ البخاري فقط، مما يدل على ضيق مخرج الحديث، كما يقولون.

كما يلاحظ: أن كلمة «وجبت» في حديث أنس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أما في حديث عمر فهي من كلامه رضي الله عنه.

ومغايرة أخرى بين الحديثين: أن في حديث أنس جنازتين: واحدة أُثني عليها خيرًا، والثانية أثني عليها شرًا. أما في حديث عمر فثلاث جنازات، ثنتان أُثني عليهما خيرًا، والثالثة أُثني عليها شرًا. وفي حديث عمر زيادة: الاكتفاء بثلاثة شهود، ثم باثنين.

وأقصد من هذا التأكيدَ على أنهما حديثان وواقعتان، كما هو واضح تمامًا.

أما كلام الإمام الدارقطني: فجاء في كتابيه «التتبع»، و«العلل»[٢١].

أما في «التتبع» فقال: قال علي ابن المديني في «المسند»: ابن بريدة إنما يروي عن يحيى بن يعمَر، عن أبي الأسود، ولم يقل في هذا الحديث: سمعت أبا الأسود، فيكونَ متصلًا. قال أبو الحسن ـ وهو الدارقطني ـ: وقد روى هذا الحديث وكيع، عن عمر بن الوليد الشَّنيّ، عن عبد الله بن بريدة قال: جلس عمر. مرسلًا، ورفعه، ولم يذكر بين ابن بريدة وعمر أحدًا.

ونقل كلامه هذا الحافظ في «هدى الساري»، وفي «الفتح»[٢٢] وأجاب عنه الحافظ من وجهين:

أولهما: أن حديث أنس هو الحجة في الباب.

وثانيهما: أن ابن بريدة ولد في عهد عمر، فقد أدرك أبا الأسود بلا ريب، لكن البخاري معروف بأنه لا يكتفي بالمعاصرة، فيكون حديث عمر هذا من باب الشاهد لا الأصل والحجة في الباب، ويُغتفر في الشواهد ما لا يغتفر في الأصول، ومع ذلك فقد رواه الترمذي، وقال: حسن صحيح، وابن حبان[٢٣].

هذا من وجهة نظر الحافظ، لكني أزيد في دفع توقف ابن المديني بأن أبا زرعة وصف ابن بريدة بالإرسال عن عمر، كما في «المراسيل» لابن أبي حاتم[٢٤]، وتابعه كل من جاء بعده، أما بالإرسال عن غيره: فلا يعرف به.

٢١ التتبع ص٣١٦ (١٦٢)، والعلل ٣: ٢٤٧ (٢٤٧).
٢٢ هدى الساري ٢: ٢٩٥، والفتح ٤: ٧٤٥ (١٣٦٨).
٢٣ الترمذي (١٥٠٩)، وابن حبان (٣٠٢٨).
٢٤ برقم (٤٠٠).

وأقوى من هذا كله: أن الدارقطني نفسه ذكر هذا الحديث في «العلل»، وأفاد أن الذي أضاف ذكر يحيى بن يعمر بين ابن بريدة وأبي الأسود هو يعقوب بن إسحاق الحضرمي، وغايةُ ما قيل فيه: صدوق، قاله أحمد وأبو حاتم الرازي في «الجرح»، وذكره ابن حبان في «الثقات»، أما ابن سعد فغمزه بأنه لم يكن عندهم بذاك الثَّبْت، لأنه حدث عن قوم لقيهم وهو صغير لم يدرك[٢٥].

وقال الدارقطني: «وَهِم ـ يعقوب ـ في ذكر يحيى بن يعمر في إسناده، لكثرة من خالفه من الثقات الحفاظ»، وذَكَر أسامي سبعة منهم وقال: «وغيرهم، فإنهم رووه عن داود، عن ابن بريدة، عن أبي الأسود، لم يذكروا بينهما أحدًا».

ثم قال: «والمحفوظ من ذلك: ما رواه عفان ومن تابعه عن داود بن أبي الفرات».

قلت: ورواية عفان هي رواية البخاري التي ذكرتها قريبا، ورقمها في «صحيح البخاري» (١٣٦٨).

فهذا من الإمام الدارقطني إعراض وقدح منه في كلام الإمام ابن المديني، فإن ابن المديني اعتمد على رواية يعقوب الحضرمي، وهذه حاله، مع مخالفته لجمهرة الثقات الذين رووه عن ابن أبي الفرات.

وأخيرًا: فإن هذا الكلام من الدارقطني يفيد أن رواية البخاري لحديث عمر إنما هي رواية صحيحة حجة بذاتها، لا للشواهد والمتابعات، وينبغي إلحاق هذا المثال بالأحاديث التي الجواب عنها ظاهر واضح مندفع.

أما الحديثان اللذان قال عنهما ابن حجر: الجواب عن كلام الدارقطني فيهما فيه تكلف وتعسّف، فهذا عرضهما والجواب عنهما إن شاء الله تعالى، وهذه الفقرة هي أسُّ مقالي، لئلا يتمسّك بكلام هذين الإمامين مغرض.

٢٥ العلل ٢: ٢٤٧ (٢٤٧)، والجرح ٩ (٨٤٩)، و الثقات ٩: ٢٨٣، وابن سعد ٩: ٣٠٥.

الحديث الأول: روى البخاري[٢٦] تحت: باب ﴿وَدًّا ولا سُوَاعًا ولا يغوث ويعوق﴾، خبرًا من طريق عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، قال عطاء، عن ابن عباس، وذكر ما يتعلق بأسماء هذه الأصنام التي كانت عند قوم سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام، ثم اتخذها أهل الجاهلية آلهة. ثم روى[٢٧] تحت: باب نكاح من أسلم من المشركات وعِدَّتِهن، خبرين آخرين من هذا الطريق أيضًا.

و(عطاء) في الرواة كثيرون، والمراد هنا أحد رجلين: عطاء بن أبي رباح الإمام الحجة، أوعطاء بن أبي مسلم الخراساني، ومرتبته في الجرح والتعديل: صدوق لكنه يَهم كثيرًا ويرسل ويدلس، وابن جريج يروي عن كليهما، ولكليهما يدٌ طولى في التفسير، لكن من المراد هنا؟

هناك حكاية تدل على أن المراد هنا هو عطاء الخراساني، وهي: أن ابن جريج كتب من تفسير القرآن الكريم عن عطاء بن أبي رباح ما يتعلق بتفسير سورة البقرة وآل عمران، ثم قال عطاء لابن جريج: أَعْفني من هذا، فذهب ابن جريج إلى عثمان بن عطاء الخراساني، وأخذ منه كتاب أبيه في التفسير ونظر فيه، فعلى هذا يكون ما يرويه ابن جريج من التفسير لما بعد البقرة وآل عمران عن عطاء: هو الخراساني، جزمًا، وأيضًا: ليس سماعًا منه، إنما أخذه من كتاب ابنه عثمان، وعثمان ضعيف أيضًا، فازداد الأمر ضعفًا على ضعف!

وقد اعتمد هذا الجرح في رواية البخاري للأخبار الثلاثة التي أشرت إليها بعضُ أهل العلم، وهو موقف غريب جدًا، والجواب عنه من وجهين كلاهما من طرف الإمام البخاري.

أولهما: أن شرط الإمام البخاري في اتصال السند معروف: ثبوت اللقاء، أو القرينة القوية على إمكانية ثبوت اللقاء وحصوله، وابن جريج مدلس، وقد عنعن، فهذا مما يُبعِد عن الإمام البخاري أن يروي مثل هذا الإسناد المنقطع في «صحيحه».

---

٢٦ برقم (٤٩٢٠).

٢٧ برقم (٥٢٨٦، ٥٢٨٧).

وثانيهما، وهو الأقوى في الاستبعاد: أن البخاري ترجم لعطاء الخراساني في «تاريخه الكبير»، و«الأوسط»، و«الضعفاء الصغير»[٢٨]، وفيها كلها هذا النص: «قال سليمان بن حرب: حدثنا حماد بن زيد، حدثنا أيوب قال: حدثني القاسم بن عاصم قلت لسعيد بن المسيب: إن عطاءً الخراساني حدثني عنك أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر الذي وقع في رمضان بكفارة الظهار؟ فقال: كذب، ما حدثته، إنما بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: «تصدقْ، تصدقْ».

فكيف يروي عنه البخاري في «صحيحه»، وهذه حاله عنده جرحًا وتعديلًا؟! وهذا الوجه وحده كافٍ لردّ هذا الإعلال.

وقد يقال لي: نعم، يروي البخاري في «صحيحه» عمن هذه حاله وأشدّ، كما روى عن إسماعيل ابن أبي أويس، وفيه من الكلام ما هو أشد من عطاء الخراساني.

فأقول: نعم، لكن روى عنه انتقاء، انتقى من أحاديث ابن أبي أويس ما علم البخاري أنه وافق الرواة الثقات فيها، فإن كان المعترض يسلِّم للبخاري بهذا في ابن أبي أويس، فليسلم له في روايته عن عطاء الخراساني أنه روى منها ما وافق الثقاتِ فيها، فلا عتب ولا مؤاخذة، إذِ المهم أن تكون روايات عطاء ـ إن سلمنا أنه الخراساني ـ صحيحة، بدليل موافقته الثقات فيها.

ولهذا الجواب صلة بجواب الإمام مسلم عن اعتراضِ مَن اعترض عليه بروايته عن بعض من تُكُلِّم فيه من رجال «صحيحه»، ونَقلُ كلامه فيه طول، فأختصره.

انتُقِد الإمام مسلم على روايته في «صحيحه» عن أسباط بن نصر، وقَطَن بن نُسير، ونحوهما، فأجاب بقوله: «إنما أدخلت من حديث هؤلاء ما قد رواه الثقات عن شيوخهم، إلا أنه ربما وقع إليّ عنهم بارتفاع ـ أي: بعلوّ ـ ويكون عندي من رواية من هو أوثق منهم بنزول، فأقتصر على أولئك، **وأصل الحديث معروف من رواية الثقات**».

٢٨ التاريخ الكبير ٧ (٨٩٨٤)، والأوسط ٣: ٢٦٨ (٥٦٧)، والضعفاء الصغير (٢٧٨).

وأعود لأقول هنا: إن سلمنا أن عطاءً هو الخراساني، فإن أخباره هذه معلومة عند البخاري من طرق أخرى رواها الثقات، وإن كنت أرى أن الأرجح أنه عطاء بن أبي رباح، للملاحظتين السابقتين، وللملاحظات اللاحقة.

وأمر ثالث غيرُ الأمرين اللذين ذكرتهما من قِبَل البخاري، هو ما نقله المزي في «تهذيب الكمال»[٢٩] عن الإمام الخطيب قوله: إن عطاءً الخراساني لم يسمع من ابن عباس، ولا لقيه، وإنما كان يرسل الرواية عنه، وقلّ حديث يرويه ابن جريج عن عطاء الخراساني إلا وهو يعرِّفه ـ أي: ينسبه بقوله: عن عطاء الخراساني ـ.

وهو هنا في هذه الأحاديث الثلاثة لم ينسبه ابن جريج ولا عرّفه بأنه: عطاء الخراساني، بل قال: عن عطاء، فهو عطاء بن أبي رباح، المعروف المكثر عن ابن عباس، فلا حاجة إلى التعريف به.

ولقائل آخر أن يقول لي: لقد جاء التصريح في بعض المصادر عن ابن جريج، عن عطاء بأنه الخراساني، عن ابن عباس، بهذا الخبر الأول الذي فيه أسامي الأصنام التي كانت في قوم نوح عليه السلام، واتخذها العرب آلهة، فما الجواب؟

أقول: الجواب: أن ابن جريج إمام مكثر من الرواية والشيوخ، ذكر له المزي في ترجمته / ١١٤/ شيخًا يروي عنهم، وهذا عدد كبير، لايساويه أو يزيد عليه إلا نفر أقلّ من القليل، كشعبة، والثوري، وابن عيينة.

وأخبار اتصال ابن جريج بعطاء بن أبي رباح كثيرة في ترجمته، منها: أنه لازم الأخذ عنه ثماني عشرة سنة، حتى قال فيه عطاء بن أبي رباح: سيد شباب أهل الحجاز: ابن جريج. وغير ذلك.

وعلى ضوء هذه الملاحظات: **جرح** البخاري لعطاء الخراساني في كتبه الثلاثة جرحًا شديدًا، **وتحرّزه الشديدَ** في ثبوت الاتصال بين الراويين على مذهبه، **وأن ابن جريج إذا روى** عن عطاء الخراساني نسبه خراسانيًا وعرَّف به، لئلا يشتبه بابن أبي رباح، وهنا لم ينسبه.

---

٢٩ ٢٠: ١١٧.

مع ملاحظة أمر رابع، هو: أن العلماء متفقون على أن البخاري إذا روى تحت الباب حديثًا واحدًا فهو الحجة عنده، وإذا روى أحاديث أخرى بعده كانت حجةً مع الأول، أو شواهدَ ومتابعاتٍ للأول، وكل واحد من هذه الأخبار الثلاثة هو الوحيد تحت الباب لا غير، فهو الحجة عند البخاري.

مع ملاحظة أمر خامس، هو أن ابن جريج إمام في العلم، ومكثر من الرواية، وعليه مدار الإسناد.

وملاحظة سادسة أخيرة: إن هذا الإعلال لم يقف الدارقطني عنده في كتابيه: «التتبع» و«العلل»، فالله أعلم بالسبب؟ إنما جاء به الحافظ من أبي علي الجياني.

فما المانع بعد هذا كله من القول: إنه روى هذه الأخبار عن الرجلين: ابن أبي رباح، والخراساني، فمن رواه بصيغة: ابن جريج، عن عطاء، حُمل على أنه ابن أبي رباح، ومن رواه عن عطاء الخراساني فهو كما صرَّح به؟!

وبعد: فقد ذكر الحافظ في «مقدمة الفتح» ـ تحت الحديث الحادي والثمانين ـ بعض هذه القرائن والملاحظات، وقال: «هذا عندي من المواضع العقيمة عن الجواب السديد، ولا بدّ للجواد من كبوة، والله المستعان». لكنه زاد في «الفتح» و«تهذيب التهذيب»[٣٠] في ترجمة عطاء الخراساني في الدفاع عنه، عما ذكره في «المقدمة»، وزدت عليه ها هنا شيئًا، بحيث صار يتعين معه القول بأنه جواب سديد، والحمد لله.

أما الحديث الثاني الذي قال عنه الحافظ في «المقدمة»: الجواب عنه فيه تكلف وتعسّف، فهو: الحديث الثالث والثمانون. وعَرْضه من رواية البخاري له، ثم عرض كلام الدارقطني فيه، ثم جواب ابن حجر عنه كما يلي:

روى البخاري[٣١] تحت: باب ما أنهر الدمَ من القصب والمروة والحديد - حديث عبيد الله بن عمر العمري، عن نافع، عن ابنٍ لكعب بن مالك، أَخبر ابنَ عمر عن أبيه كعب بن مالك، بحديث الجارية التي كانت ترعى لهم غنمًا، فأبصرت شاة مريضة جدًا، فكسرت حجرًا فذبحتها بها.

٣٠ الفتح (٤٩٢٠)، وتهذيب التهذيب ٧: ٢١٤.
٣١ برقم (٥٥٠١).

ورواه عقبه من وجه آخر: عن جويرية، عن نافع، عن رجل من بني سَلِمة، أنه أخبر عبد الله بن عمر، أن جارية لكعب بن مالك كانت ترعى غنمًا.

ثم قال بعد حديث واحد: باب ذبيحة الأَمَة والمرأة، وروى الحديث من وجه آخر:

٥٥٠٤- إلى عبيد الله العمري، عن نافع، عن ابن كعب بن مالك، عن أبيه.

ثم ذكر وجهًا آخر معلقًا فقال: وقال الليث: حدثنا نافع أنه سمع رجلًا من الأنصار يخبر عبد الله بن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أن جارية لكعب.

٥٥٠٥- ثم روى عن مالك، عن نافع، عن رجل من الأنصار، عن معاذ ابن سعد، أو سعد بن معاذ، أخبره أن جارية لكعب، وذكر القصة.

أما الدارقطني: فقد ذكر هذ الحديث في «التتبع»[٣٢]، ولخّص طرق البخاري السابقة، وقال: اختُلف فيه على نافع، وعلى أصحابه، عنه، والاختلاف فيه كثير.

أما الحافظ ابن حجر: فقد نقل كلام الدارقطني من «التتبع» وقولَه آخره: «والاختلاف فيه كثير»، وقال الحافظ: «هو كما قال، وعلته ظاهرة، والجواب عنه فيه تكلف وتعسّف».

وأقول: ذكر الدارقطني في كتابه «العلل»[٣٣] هذا الحديث، وذكر طرقه الكثيرة المختلفة، وختمها بقوله: «ورواه جويرية، عن نافع، أنه سمع رجلًا من الأنصار يحدث ابن عمر، أن جارية لكعب..، وكذلك قال محمد بن إسحاق، عن نافع، وهو المحفوظ».

قلت: وطريق جويرية، عن نافع، قد ذكرته قريبا من جملة أسانيد البخاريِّ، والدارقطنيُّ يقول عنه في «العلل»: «هو المحفوظ»، ومعنى هذا أن الطرق المختلفة التي ذكرها في «التتبع» و«العلل» مضطربة شاذة، لا اعتبار لها، وإنما حكى بعضَها البخاري ليشير إلى علتها، وهو غير غافل عنها.

---

٣٢ ص٢٤٥ (١٠٦).

٣٣ ١٣: ٩٣-٩٥ (٢٩٧٥).

وعلى هذا: فقول الحافظ عنه: الجواب عنه فيه تكلف وتعسّف، في محل النظر الشديد، وكأنه رحمه الله لم يراجع كتاب «العلل» للدارقطني، بل اكتفى بما في «التتبع».

وإذا كان الجواب عن هذين الحديثين اللذين وقف عندهما الحافظ رحمه الله بهذا الوضوح، فالجواب عن الأحاديث الأخرى التي أجاب عنها أمرها أيسر وأوضح إن شاء الله.

وهناك أنموذج آخر من تتبعات الدارقطني للبخاري: كأن الدارقطني لم يتضح له مقصد البخاري من رواياته المتعددة للحديث.

ومثال ذلك: حديث رواه البخاري في خمسة مواضع، وأنا مضطر إلى ذكرها مع محل الشاهد من الإسناد.

روى البخاري[٣٤] تحت: باب من لم يتغنَّ بالقرآن، من طريق عُقَيل، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لم يأذَنِ الله لنبي، ما أذِن لنبي أن يتغنّى بالقرآن». وقال صاحب له ـ أي: لأبي سلمة ـ: «يجهر به».

ورواه من طريق عُقيل أيضًا[٣٥]، لكن بلفظ: «ما أذِن الله لشيء ما أذِن لنبي يتغنّى بالقرآن». وقال صاحب له: «يجهر به».

ورواه من طريق ابن عيينة[٣٦]، ومن طريق عُقَيل[٣٧]، كلاهما عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة بلفظ: «ما أذِن الله لشيء ما أذن لنبي يتغنى بالقرآن». وقال صاحب له: «يجهر به».

ورواه في كتاب التوحيد أيضًا من طريق ابن جريج، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة: بلفظ: «ليس منا من لم يتغنَّ بالقرآن». وقال: «زاد غيره: يجهر به»[٣٨].

---

٣٤ برقم (٥٠٢٣).
٣٥ برقم (٧٤٨٢).
٣٦ برقم (٥٠٢٤).
٣٧ برقم (٧٤٨٢).
٣٨ برقم (٧٥٢٧).

ثم رواه أخيرًا من طريق يزيد ابن الهادِ، عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، بلفظ: «ما أذِن الله لشيء ما أذِن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به»[٣٩].

وتكلم الدارقطني عليه في كتابيه «التتبع» و«العلل»[٤٠]، وخلاصة موقفه أنه يرى أنهما حديثان: «ما أَذِن الله لنبي كأَذنه لنبي يتغنى بالقرآن»، و«ليس منا من لم يتغنّ بالقرآن».

ومن خلال جمعه للطرق ـ وخصَّ البخاريَّ أول كلامه، مع أنه ذكر طرقه من عند البخاري ومسلم وغيرهما ـ حَكَم أنهما حديثان، وفي طرقهما اختلاف ووهم.

أما الحافظ ابن حجر فما عَرَض لهذا الحديث، لا في «مقدمة الفتح»، ولا في «الفتح»، لكنه قال آخر شرحه للحديث[٤١]: «الحديث واحد، إلا أن بعضَهم رواه بلفظ: «ما أَذِن الله»، وبعضَهم رواه بلفظ: «ليس منا».

ولم يذكر الحافظ دليلًا على ذلك، ودليلهُ واضح ـ والله أعلم ـ من طرق الحديث، ومن صنيع البخاري.

أما طرق الحديث: فمدارها على: ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، مما يدل على اتحادهما.

وأما صنيع البخاري: فإنه ذكر زيادة «يجهر به» مع اللفظين: **مع روايةِ** «لم يأذن الله لنبي» أو: «ما أذن الله»[٤٢]، **وروايةِ** ابن جريج ولفظه: «ليس منا من لم يتغنَّ بالقرآن»[٤٣]، فكونُ الزيادة جاءت مع اللفظين دليلٌ على أنهما حديث واحد أيضًا. والله أعلم.

---

٣٩ برقم (٧٥٤٤).

٤٠ التتبع ص١٢٦ (٥)، والعلل ٩: ٢٣٨ (١٧٣٤).

٤١ الذي برقم (٧٥٢٧).

٤٢ وهما برقم (٥٠٢٣، ٥٠٢٤، ٧٤٨٢).

٤٣ وهي برقم (٧٥٢٧).

فاختلفت وجهة الدارقطني عن جهة البخاري، وحينئذ لا يتم الاستدراك على البخاري.

ثم إن البخاري ختم الروايات برواية محمد بن إبراهيم التيمي، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، وفيها هذه الزيادة «يجهر به» على أنها من اللفظ النبوي، وتابع التيميَّ عند مسلم[٤٤] يحيى بنُ أبي كثير، عن أبي سلمة، ولهما متابع آخر ذكره ابن حجر في «الفتح» عند شرح الرواية الأولى[٤٥]هو: عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب، وهو ثقة.

فهؤلاء ثلاثة من الثقات جعلوا هذه الجملة من اللفظ النبوي المرفوع، فهذا مؤكِّد ومؤيِّد لصنيع البخاري وفهمه أنهما حديث واحد. والله أعلم.

وأُلـخِّص ما تقدم فأقول: إن من المسلَّمات في البحث عن «صحيحي» البخاري ومسلم:

ـ أنهما كتابا رواية وإعلال، لا كتابا رواية فقط.

ـ ومعنى هذا: أن أحاديثهما صحيحة، ولكن ما جاء معلَّلًا فيهما فهو منجبر بما فيهما من الطرق السليمة، أو منجبر بطرق أخرى من خارج كتابيهما.

ـ وأنهما يرويان تحت الباب الواحد ما هو حجة وأصل له.

ـ وقد يرويان تحته المتابعات والشواهد مِن طريق مَن فيه كلام، وعليه مأخذ.

ـ وقد يرويان عمن تُكُلِّم فيه أحاديثَ وافقوا الثقات فيها، كما هو الحال مع إسماعيل بن أبي أويس، عند البخاري، وأسباط بن نصر عند مسلم، وتقدمت كلمة مسلم: «أصل الحديث معروف من رواية الثقات»، وبالدراسة الفاحصة لحال كل راوٍ من رجالهما تتكشَّف الحقائق، وتتجلَّى إمامتهما ودقتهما.

---

٤٤ ١: ٥٤٦ (٢٣٤).

٤٥ ١٥: ١٣٩ (٥٠٢٣).

ـ ومن المسلَّمات: أن بعض ما انتُقِد فإنما انتقد بناء على قاعدةٍ غيرِ متفق عليها بين الشيخين ومن انتقدهما.

ـ ومما يساعد على تقليل دائرة الاختلاف ثلاثة أمور:

إخراج الأحاديث التي رواها الشيخان معلَّلة عن دائرة البحث.

واعتماد القول بأن مذهب البخاري ثبوتُ القرينة القوية الدالة على إمكان اللقاء بين الراوي وشيخه، لا ثبوت اللقاء بينهما.

واعتماد القول بأن البخاري يعمل بالقرائن، ليندفع الإرسال عن عدد لا بأس به من أحاديثه.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٧١هـ.

ابن أبي حاتم، **المراسيل**، تحقيق شكر الله القوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية، ١٤٠٢هـ.

ابن الصلاح، **المقدمة**، تحقيق د.نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر بدمشق وبيروت، ١٤٠٦.

ابن الصلاح، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط**، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤.

ابن بلبان الفارسي، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، الأولى ١٤١٦هـ.

ابن حبان، **الثقات**، تحقيق السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، الأولى ١٣٩٥هـ.

ابن حبان، **الصحيح = الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**.

ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، المصوَّرة الأولى بدار صادر بيروت، عن طبعة حيدر آباد الدكن بالهند، ١٣٢٥هـ.

ابن حجر، **فتح الباري**، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، وتصحيح محب الدين الخطيب، مصورة دار الفكر، بيروت، للطبعة السلفية بمصر.

ابن حجر، **هُدى الساري = فتح الباري**.

ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، (الطبعة الكاملة)، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الأولى، ١٤٢١هـ.

ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.

أبو داود، **السنن**، تحقيق محمد عوامة، دار اليسر، ودار المنهاج، جدة، الثالثة، ١٤٣١هـ.

أحمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، رواية ابنه عبدالله، تحقيق وصي الله عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، الأولى، ١٤٠٨هـ.

البخاري، **الصحيح = فتح الباري**.

البخاري، **التاريخ الأوسط**، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي بحلب، الأولى ١٣٩٧هـ.

البخاري، **التاريخ الكبير**، مصورة المكتبة الإسلامية، تركيا، لطبعة حيدرآباد، ١٣٦١هـ.

البخاري، **الضعفاء الصغير**، طبعة محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، الأولى، ١٣٩٦هـ.

البيهقي، **السنن الكبرى**، مصورة دار الفكر، بيروت، لطبعة حيدر آباد الدكن.

الترمذي، **السنن**، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب، الثانية، ١٩٩٨م.

الدارقطني، **الإلزامات والتتبع**، طبعة مقبل بن هادي الوداعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، ١٤٠٥هـ.

الداقطني، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، دار طيبة، الرياض، الأولى، ١٤٠٥.

السمعاني، **أدب الإملاء والاستملاء**، تحقيق أحمد محمد عبد الرحمن، مطبعة المحمودية، ١٤١٤هـ.

السيوطي، **تدريب الراوي**، تحقيق محمد عوامة، دار المنهاج، جدة، الأولى، ١٤٣٧.

الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة، الأولى، ١٣٥٨.

عبد الرزاق، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

العقيلي، **الضعفاء الكبير**، عناية عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت.

عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، دار الوفاء، مصر.

مالك بن أنس، **الموطأ**، رواية يحيى بن يحيى الليثي، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

المزي، **تهذيب الكمال**، تحقيق د. بشار عواد، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الخامسة ١٤١٣هـ.

مسلم، **الصحيح**، طبعة محمد فؤاد عبد الباقي، مصورة دار إحياء الكتب العربية.

الشمولية الموضوعية والروائية في صحيح البخاري

أ. د. محمد كورمز*

نعيش في أيامنا هذه زمانا يغرب على قاطنه، نناقش فيه السنة والحديث والآثار والأسانيد والتراث كله دون التفات إلى حكمتها ولا تطلع إلى جوهرها، مهملين في كثير من الأحيان أصول منهجنا ومقاصد ديننا.

السنة لم تكن يوماً مجرد دليل فقهي أو مصدر للمعرفة فحسب، بل هي بكل ما تحمله الكلمة من معنى: مسألة وجودية مرتبطة بوجود الأمة أو انعدامها، وحلمها لرسالتها أو نبذها ظهرياً.

والسنة أيضاً ليست مجرد صورة تطبيقية للقرآن الكريم، بل هي مؤسس رئيس للحضارة الإسلامية وعنصر لكون الأمة أسوة حسنة لأبنائها ولغيرها من الأمم، والسنة هي قوة معنوية تدفع بالأجيال المسلمة إلى ميدان النهضة المستمرة على مدى التاريخ، والسنة هي منهج حياة يهدف إلى نقل عصر السعادة إلى كل زمان ومكان.

أما الحديث فهو كل تلك الأخبار والراويات والآثار التي نقلت إلينا تلك السنة العظيمة، فهو الحامل للسنة النبوية والمحافظ عليها والحامي لها، أما أصولياً فالحديث هو كل أقوال النبي المتعلقة أساساً بالدين والتشريع وما قام به باعتباره صاحب رسالة أو صاحب مسؤولية البيان للقرآن الكريم.

* رئيس الشؤون الدينية التركية سابقاً، أنقرة.

التراث الحديثي - وعلى رأسها بالطبع صحيحا البخاري ومسلم - مصادر علمية لهذا التراث، تأخذ أهميتها من أهميته، فالوسائل كما تعرفون تأخذ أحكام المقاصد، ويبرز صحيح البخاري في هذا المجال باعتباره ذلك الكتاب الذي لم يُتلق بالقبول كتابٌ صنفه بشر مثلَه من الأمة الإسلامية جيلاً بعد جيل، وباختلاف الأزمنة والأمكنة. حتى إننا لو أردنا جمع ما كتب فيه وعنه وله، من كتب وشروحات وتعليقات ومستدركات حواشٍ وما لف لف هذا، لاستطعنا جمع مكتبة كاملة دون أن نتعب أنفسنا كثيراً، وينبغي لهذا وحده أن ينبئنا عن مكانته في التراث الإسلامي.

وإنه ليحزنني شديد الحزن أن أرى تكاثر تلك النقاشات عديمة الفائدة حول قيمة هذا التراث وخصوصاً صحيح الإمام البخاري، وهي في مجملها بعيدة عن العلم والحكمة، غارقة في الإفراط أو التفريط، موحلة في التقديس أو التزييف، وهذا لا يليق بأمة علم دامت حتى الآن أربعة عشر قرناً.

لقد قام السلف الصالح بنقل هذا التراث لنا باستخدام كل ما توافر لديهم من أدواة علمية ومنهجيات في النقل والتمحيص الدقيق، وينبغي لنا أن نحذوا حذوهم وننقل هذا الإرث العظيم إلى الأجيال التالية بكل ما أوتينا من أدوات ومناهج حديثة دقيقة، ليحملوا بعدنا راية واضحة لا عميّة فيها.

أتكلم هنا عن شمولية لا تكاد تخطئها عين المدقق في هذا الكتاب، وأقصد بالشمولية في هذا السياق أربعة مجالات متداخلة:

١) شمولية الجمع بين القرآن والسنة.

٢) شمولية الجمع بين السيرة والسنة.

٣) الشمولية الموضوعية.

٤) الشمولية الروائية .

وأبدأ بشمولية الجمع بين القرآن والسنة:

لا يمكن لقارئ الصحيح إلا أن يلاحظ تركيز الإمام البخاري بشكل كبير على إيراد الآيات القرآنية في معرض كتابه بأساليب شتى، فتارة تكون الآية عنواناً للباب – وبالمناسبة فعدد الأبواب التي تبدأ بـ: باب قوله تعالى، لا تقل عن عدد الأبواب التي تبدأ بـ: باب قول النبي كذا وكذا – وتارة يورد الآيات يخصص بها ما ورد في الأحاديث عامًا أو يعمم بها خاصاً، أو يقيد بها مطلقاً، أو يثبت بها قطعياً، أو يفرق بين معنى لغوي ومعنى اصطلاحي، بل وحتى ليشرح بعض غريب الحديث، ويأتي في بعض الأبواب بآراء التفسير لابن عباس وابن مسعود ومجاهد وغيرهم.

وكل هذا في غير كتاب التفسير في الصحيح، ولو أننا جمعنا كتاب التفسير وكل ما أتى به متعلقاً بالقرآن الكريم لاعتبرنا البخاري من أعظم الكتب التي تناولت تفسير القران وربطه بالسنة الكريمة على مر العصور.

أما شمولية الجمع بين السيرة والسنة ؛ فهي أوضح من أن نطيل فيها النفس، فالإمام البخاري كان يأتي بالسيرة النبوية ويشرحها كأنها أرضية للسنة – وهي كذلك – حتى وإن لم تكن توافق معاييره الصارمة في القبول، لأنه كان يأتي بها شارحة وممهدة ومكملة للصورة، وعنصراً مهماً في السياق الذي يكوّن الحديث جزءً منه.

فقد ذكر الإمام البخاري في باب بدء الوحي قصة رسالة النبي عليه السلام إلى هرقل، وحوار هرقل مع أبي سفيان واستقبال الوفد القرشي في البلاط الرومي، والحوار بينهم نقله ترجمان، ووصل إلينا عن طريق ابن عباس رضي الله عنه، بل حتى إنه نقل حديثه مع والي القدس وقصة كهانته، وفي باب الإيمان ينقل البخاري رسالة عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي، وأقوال معاذ بن جبل وابن مسعود وأبي عبيدة ، وكل هذا بطبيعة الحال لا يرقى إلى معايير الإمام البخاري في القبول، لكنه كان لازماً لتكتمل الصورة في ذلك الباب.

وهذا يسوقنا إلى النوع الثالث من دراستنا للشمولية لدى الإمام البخاري، وهي الشمولية الموضوعية ؛ فاسم صحيح البخاري كما هو معلوم الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه، ويفهم من هذا الاسم أنه جمع كل أموره ونشاطاته

المختلفة، فجمع بين الفقه والزهد والتفسير والطب والمغازي وغير ذلك، وقد قسم الإمام البخاري كتابه حسب الموضوعات كتباً وأبواباً، وتحت كل باب من هذه الأبواب ترى الآيات والأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة والمرسلة والمعلقة، وتجد استنباطات فقهية واجتهادات للصحابة والتابعين، وكل هذا ليشمل كل جوانب الموضوع حيث كانت.

فضلاً عن أنه يقتطع من الأحاديث فيضع قسماً منها في كل باب، مثل حديث عائشة رضي الله عنها في الحج والذي ورد في أكثر من خمسة وثلاثين موضعاً، أضف إلى ذلك التكرار الذي يستغرب منه المبتدي ويُعجب به المجتهد والمتعمق، فللحديث في كل موضع معنى وسياق، فهو مثل الذي يرسم لوحة فنية تحتاج في زاوية من زواياها إلى لون لا تتم اللوحة إلا به فيضعه، ولو أن غير ذي التخصص قد يتساءل عن فائدة تلك الإضافة.

وأخيراً لا بد أن نصل إلى الشمول الروائي لدى الإمام البخاري، ذلك الشمول الذي دفعه لذكر الطرق والأسانيد المختلفة حتى مع فروقات بسيطة جداً، بكلمة أو جملة أو ما بينهما، ليشمل كل زوايا ذلك الحديث من باب علوم الحديث، فضلاً عن عدم تركيزه على المرفوع فقط، بل كان -كما أسلفنا قبل قليل- يورد المرسل والمقطوع والمعلق والموقوف وغيره، لتتبين الصنعة الحديثية لدراس الحديث.

لكن تلك الشمولية لا تخلو مما ينغِّصها ويعكِّر تمامها، فلا كتاب كامل إلا كتاب الله سبحانه، ويمكننا القول بأن في كتاب البخاري منغصان أساسيان لتلك الشمولية :

الأول: اشتراطاته الشديدة لصحة الحديث، مما دفعه لرفض الكثير من المرفوع، وهذا أمر يقدر في زاوية الدقة، لكنه يضعف شمولية الكتاب، وإن كنا نستطيع القول بأن شموليته نوعية لا كمية .

الثاني: التزامه بمذهبه الكلامي والفقهي في جامعه، وهذا دفعه لرفض بعض ما خالف معتقده على خلاف في تحديد ذلك المعتقد، فالإمام البخاري من القلائل الذين تتنازعهم كتب الطبقات كل في مذهبه، فقد

ذكره أبو يعلى حنبلياً، وذكره السبكي شافعياً.. وهلم جراً. لكننا لو دققنا لوجدنا أن الإمام البخاري لم يكن أشعرياً ولا شافعياً ولا حنبلياً بل كان صاحب مذهب خاص من مذاهب أهل الحديث، ولو ركزنا على أبواب الإيمان والتوحيد والأسماء والصفات لعلمنا أنه أيضاً ذو مذهب خاص ليست من مذاهب المتأخرين.

وفي هذا السياق تغيب شمولية الموضوع شيئاً ما لمصلحة شمولية المذهب فهو لا يكتفي بالروايات الموجبة للمذهب بل ويهاجم المخالفين كما يذكر حين يقول: وقال بعض الناس، ويقصد به أبا حنيفة كما هو معروف.

وفي كتاب الإيمان مثلاً يورد كل ما يؤيد مذهبه من كون الإيمان والإسلام والدين شيئاً واحداً، ويورد ما يؤيد كون الإيمان قولاً وعملاً لا مجرد اعتقاد، بل إنه ترجم في كثير من أبوابه بكون عمل ما جزءًا من الإيمان، مثل: باب حب الأنصار من الإيمان، وباب اتباع الجنائز من الإيمان.. ومثل هذا، بل قد بدء هذا الكتاب بترجمة: بابٌ: بني الإسلام على خمس وهو قول وفعل يزيد وينقص.

ومن المعلوم أن نقاش زيادة الإيمان ونقصانه نقاش مشهور في ذلك الزمان، وهو يحاول من خلال هذا الباب أن يثبت أن الإيمان يزيد وينقص وأن يؤيد مذهب عدم التفريق بين الإيمان والإسلام، ويستند إذ يثبت تلك الأقوال على حديث جبريل ورواية هرقل وغيرها، ليدخل الأعمال في الإيمان.

ويهاجم الإمام البخاري الخوارج والمعتزلة والكرامية والمرجئة وغيرهم، لكنه في ذات الوقت واحترازاً من أن يكفر المسلمون بعضهم بعضاً يفسر الكفر بأبواب مثل: باب كفران العشير، وكفر دون كفر، يقصد به كفر النعمة لا كفر الملة المخرج عن الإسلام.

ففي مذهب البخاري: كل عمل في إطار طاعة الله هو إيمان، وكل عمل في إطار معصية الله هو كفر، لكن ليس كفراً بالمعنى الناقل عن الملة، بل الكفر الذي هو دون الكفر، وقد شرح الظلم بنفس الطريقة، وقال: ظلم دون ظلم.

ونفس المنهج نراه في كتاب التوحيد فتجده يترجم للأبواب بآيات الصفات، مثل: باب قول الله: ﴿لما خلقت بيدي﴾، وما سواها، والتي يقصد بها إثبات الصفات الخبرية بطريقة ذكية دون الدخول في خلافات التجسيم أو نفي الصفات أو نحو ذلك.

ختاماً، لا بد لنا أن نضع البخاري في مكانه الصحيح، فهو كنز من كنوز أمتنا، وشموليات الأربع (الجمع بين الكتاب والسنة، والجمع بين السيرة والسنة، والشمولية الموضوعية، والشمولية الروائية) ميزات وخصائص ينبغي الوقوف عليها والاستفادة منها، لكن تلك الشموليات شابها منغِّصان اثنان: منغص موافقة المذهب، ومنغص شدة الشروط.

لذا ينبغي علينا أن نكمّل تلك الصورة الجميلة بالإضافة إليه من باقي مصادر الحديث والسنة، فلا نعتبره مصدرها الوحيد، ولا نبني رؤيتنا لمجالات كاملة بناءً على رؤية الإمام البخاري لها فحسب، فالإمام البخاري في باب العلم يجعل علم الحديث هو العلم، وتدور حوله باقي العلوم، وهذه صنعة كل أهل علم في تفضيلهم لعلومهم، فلا ينبغي علينا أن نبني نظرتنا المعرفية حول العلوم الإسلامية من خلال رؤية الإمام البخاري، ولا ينبغي علينا أيضاً أن نحدد رؤيتنا للوجود تبعاً لرؤيته في باب بدء الخلق، فالبخاري كتاب حديث، وهو مادة خصبة لتكوين الرؤى، فدعونا نحفظه في مكانه العالي كمصدر للحديث والسنة، يتشارك المريدون في النهل من معينه، بدلاً من أن نحصره في زاوية المذهب والرؤية والمنهج.

الفصل الأول

صحيح البخاري
بين التلقي بالقبول والنقد الحديثيّ

موقف محدِّثي القرنَيْن الرابع والخامس من «صحيح البخاري» وأثره في تلقّيه بالقبول

د. حمزة البكري*

مقدمة

ألّف الإمام الحافظ محمَّد بن إسماعيل البخاريّ كتابه «الجامع الصحيح» في أواسط القرن الثالث الهجريّ، وبدأ بالانتشار في بلدان العالم الإسلاميّ من خلال الرواة الكثيرين الذين سمعوه من مُصنِّفه[1]، وكان أكثرَهم شهرةً الفربريُّ (ت ٣٢٠) الذي تحمَّله من البخاري بمدينة فربرَ مرَّتين: أُولاهما سنة ٢٤٨، والأُخرى سنة ٢٥٢[2]، وكان آخرَهم وفاةً أبو طلحة منصور بن محمد بن علي البزدويُّ (ت ٣٢٩)، وكلاهما ممَّن أدرك القرن الرابع الهجريّ وعاش فيه مدّة جيِّدة. ويبدو من خلال تتبُّع تواريخ رحلات أهمّ الرواة عن الفربريّ إليه لسماع «صحيح البخاري» عنه أن ذلك كان ما بين سنتي ٣١٠ و٣٢٠[3]، مما يدلُّ على أنّ إدراكه للقرن الرابع الهجريّ كان له تأثير بارز في تحمُّل الكتاب عنه.

---

* جامعة ابن خلدون، إسطنبول.

١ وقد بلغوا تسعين ألفاً فيما ذكره الفربريّ، كما في: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ١٢، وابن حجر، هدى الساري ص٤٩١، لكنّ في ثبوت ذلك شكّ في نظر الذهبيّ، ومهما كان في هذا العدد من مبالغة فإنّ الذي يَسلَمُ منه بعد طَرْح المبالغة عدد كثير جداً بلا شكّ.

٢ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ١٠.

٣ انظر: الذهبي، المصدر السابق ١٥: ١٢.

ويُلاحظُ في هذا القرن ـ أعني: القرن الرابع الهجريّ ـ ظهورُ بعض المُصنَّفات المعنيّة بـ«صحيح البخاري» من وجهٍ ما، نحو بيان أسماء رجاله أو الاستخراج على أحاديثه أو الاستدراك عليه أو تتبُّع ثَغَراته أو شرحه، ثم ازدادت الجهود المبذولة في العناية به في القرن الخامس الهجريّ وتفرَّعت إلى جوانبَ أُخرَ، واستمرَّ الحالُ على ذلك في العصور اللاحقة.

ويُعنى هذا البحث ببيان موقف المُحدِّثين في القرنَيْن المذكورَيْن من «صحيح البخاري» وتحليله، لمعرفة ما إذا كان يدلُّ على بداية تأصيل مسألة «التلقي بالقبول» التي اشتهرت في العصور المتأخرة، وخصوصاً بعد ابن الصلاح (ت ٦٤٣)، ثم إذا كان يدلُّ على ذلك فمتى يُمكن القول بأن تلقّي «الصحيح» بالقبول قد استقرّ فيما بينهم؟ وما مَحمِلُ ما وقع من بعض المحدِّثين في ذَيْـنِكَ القرنين من بعض النَّقد إليه؟ هل يُقال: إنه قبل استقرار المسألة، أم يُقال: إنه يدلُّ على عدم ثبوتها، أم له توجيه آخر؟

وإنما خَصَصتُ البحث بهذين القرنين لأن أحد أهداف البحث هو الكشف عن الجذور التاريخية لمسألة «التلقّي بالقبول» وإبراز أقدم أصولها، ومن هنا كان اهتمامي أصالةً بالقرن الرابع، وأما القرن الخامس فوسَّعتُ البحث إليه باعتبار أنّ النِّصف الأول منه هو امتدادٌ للقرن الرابع، فإن كثيراً من أعلام القرن الرابع قد تُوفُّوا في أوائل القرن الخامس، ولذا فلم أُعنَ بالنصف الثاني من القرن الخامس إلا عند الحاجة.

وأودّ التنبيه هنا على أنّ هذا البحث خاصّ بموقف محدِّثي هذه الحقبة الزمنيّة، دون مواقف غيرهم من الفقهاء والأصوليِّين والمفسِّرين والمتكلِّمين، نظراً إلى أنّ المحدِّثين هم أهل الاختصاص في هذه القضيّة، وإليهم المرجع والفَصْل فيها.

وقد سلكتُ فيه المنهجَ التحليليّ بعد استقراء المعلومات اللازمة وعَرْضِها، ورتّبتُه على ستة مباحث، وهي:

١. موقفهم من رجال «صحيح البخاري» وملاحظتهم لمن احتجّ به أو استشهد به.

٢. موقفهم من أسانيد «صحيح البخاري» واهتمامهم بالتصحيح على شرطه.

٣. موقفهم من عدم إيراد البخاريّ في «صحيحه» لأحاديث صحيحة.

٤. عنايتهم بتدعيم مرويّاتهم بعَزْوِها إلى «صحيح البخاري».

٥. عنايتهم باتباع «صحيح البخاري» في تآليفهم.

٦. موقفهم من نَقْد «صحيح البخاري».

تكملة وتذييل: عنايتهم بخدمة «صحيح البخاري» من وجوه أُخَر.

ويَتْلوها خاتمة لأهمّ النتائج.

١. موقفهم من رجال «صحيح البخاري» وملاحظتهم لمن احتجّ به أو استشهد به:

عُني المُحدِّثون من منتصف القرن الرابع الهجريّ بإفراد مُصنَّفاتٍ في رجال «صحيح البخاري»، وأوّلُ من قام بذلك ـ فيما نعلم ـ ابنُ عَدِيّ (ت ٣٦٥) في جزئه المطبوع باسم «أسامي مَنْ روى عنهم البخاري في جامعه الصحيح»، وهذا الاسمُ مُستَمَدٌّ من قوله في طليعته: «ذِكرُ أسامي مَنْ روى عنه محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه الذين ذكرهم في «جامعه الصحيح» على حروف المعجم، وأنسابهم وبلدانهم، وما انتهى إلينا من أخبار المشهورين منهم ومعرفتهم وعلمهم وزهدهم»[٤]، وتبعه الدارقطنيّ (ت ٣٨٥) في جزئه «ذِكر أسماء مَن اشتمل عليه كتاب محمد بن إسماعيل البخاريّ «الجامع للسنن الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم» من التابعين فمَنْ بعدهم إلى شيوخه على حروف المعجم»، وأبو نصر الكلاباذيّ (ت ٣٩٨) في كتابه «الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسَّداد الذين أخرج لهم البخاريّ في جامعه»، ولحقهم في القرن الخامس أبو الوليد الباجيّ (ت ٤٧٤) في كتابه «التعديل والتجريح لمن خرَّج عنه البخاري في الجامع الصحيح».

٤ ابن عدي، أسامي مَنْ روى عنهم البخاري في جامعه الصحيح ص٤٧.

ونهَجَ بعضُهم في ذلك منهجَ التضييق وبعضُهم منهجَ التوسيع، فالأولُ كأبي عبد الله ابن منده (ت ٣٩٥) في جزئه «أسامي مشايخ البخاري»[٥]، حيثُ خصَّه بمشايخه دون مَنْ فوقهم من الرواة، والثاني كالحاكم (ت ٤٠٥) في أحد أبواب كتابه «المدخل إلى الصحيح»، وهو الباب الذي ترجم له بـ«مَن أخرج له الشيخان بعد الصحابة»، وافتتَحَه بقوله: «ذكر أسامي مَنْ أخرج محمد بن إسماعيل ومسلم بن الحجاج حديثهم في الصحيح»[٦]، وقد طُبع مُفرَداً.

ومن الظاهر أن إفراد رجالِ كتابٍ حديثيّ بالتصنيف يدلُّ على الاهتمام الشديد به والإقرار بحُسْن اختياره للرواة والتسليم له فيه ـ ولو إجمالاً ـ، ولا نرى كتاباً يُداني «صحيح البخاري» في هذا الجانب، وإنما يلحقُه متأخراً عنه بزمنٍ بيِّنٍ: «الموطأُ» الذي صنَّف ابنُ الحذّاء الأندلسيُّ (ت ٤١٦) في رجاله: «التعريف بمَنْ ذُكر في موطأ مالك بن أنس من الرجال والنساء»، و«صحيحُ مسلم» الذي ألّف ابن منجويه (ت ٤٢٨) في رواته: «رجال صحيح مسلم».

ثم يُمكِننا أن نلمح بوضوح ما تضَمَّنه مُفتَتَحُ كتاب ابن عديّ من تعديل عامّ لرجال البخاريّ في قوله: «وعلمهم وزهدهم»، وكذا عنوان الكلاباذي في قوله: «أهل الثقة والسَّداد»، ولا يُشكِلُ على ذلك عنوانُ الباجي حيث قابَلَ فيه التعديل بالتجريح، إذ تخريج البخاريّ في «صحيحه» لرواةٍ ورد فيهم تضعيفٌ من غيره أمرٌ مُسلَّم بلا خلاف عند المحدِّثين، إلا أنه يُخرِّج عنهم بكيفيّة خاصّة يعلمُها أهل الصَّنْعة.

ومما يلفتُ النَّظَرَ هنا أنّ التنبيهَ على الكيفيّة التي سلكها البخاريّ في التخريج عن بعض الرواة، والتفريقَ بين مَنْ أخرج له احتجاجاً ومَنْ أخرج له استشهاداً في أحوال خاصّة، قد ظهر من بداية هذه المصنَّفات، فقد نبَّه ابنُ عديّ (ت ٣٦٥) إلى ذلك في مواضع وإن كانت قليلة، وهي قوله: «وإنما

٥ وقد قال في طليعته ص٢٣: «هذه تسمية المشايخ الذين يروي عنهم الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله على حروف المعجم»، وورد في آخره ـ ولعله ليس من كلام مؤلِّفه ـ: «آخر كتاب تسمية مشايخ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الذين روى عنهم في كتاب «الصحيح» رحمهم الله أجمعين»، ويُفهَم منهما أن في العنوان المذكور تغييراً يسيراً عما هو عليه في الأصل.

٦ الحاكم، المدخل إلى الصحيح ٢: ١١٥. وسيأتي الإشارة إلى سائر أبواب كتاب «المدخل إلى الصحيح» المتعلقة برواة «صحيح البخاري».

ذكره البخاري للاستشهاد»[٧] وقوله: «استشهد به» أو «استشهد بحديثه فقط»[٨]، وكذا نرى الكلاباذيَّ (ت ٣٩٨) يُفرِّق في بعض المواضع بين مَنْ حدَّث عنه البخاريّ ومَن استشهد به[٩]، ويُفهَم من الموضع الأول عند ابن عديّ أن قَرْن البخاريِّ الراويَ بغيره يندرجُ تحت «الاستشهاد» عنده، كما يُفهَم من الموضع الأخير عند الكلاباذيّ أن تعليق البخاري لحديث الراوي يندرجُ تحت «الاستشهاد» عنده.

ونلاحظ أن هذا التفريق قد ازداد تحريراً عند الدارقطنيّ (ت ٣٨٥) بتنبيهه على مَنْ أخرج له البخاري «شاهداً»[١٠] أو «اعتباراً وشاهداً»[١١]، بل أفرد فصلاً لـ«مَنْ ذكره البخاري اعتباراً بحديثه وروايته أو مقروناً مع غيره»[١٢] مميِّزاً له عن سائر رواته، ولا يبعدُ عنه صنيع الحاكم (ت ٤٠٥) والباجيّ (ت ٤٧٤) بتنبيههما على مَنْ روى له البخاريّ مقروناً بغيره[١٣] أو في الشواهد[١٤]، بل أفرد الحاكمُ باباً بعنوان «مشايخ روى لهم البخاري في المتابعات والشواهد»[١٥]، وصرَّح الباجيّ بالتفريق بين الإخراج والاستشهاد بقوله: «ومثل هذا ليس بإخراج عنه، وإنما هو استشهادٌ به على وجهٍ ما»[١٦].

وليس المقصودُ هنا تحريرَ هذه المصطلحات وبيان تطوُّرها تاريخيّاً، وإنما المراد بيان ما فيها من الدلالة على ما هو مستقرّ في أذهانهم من أنّ احتجاجَ البخاري بالراوي في «صحيحه» توثيقٌ له، وعلى اهتمامهم بهذه القضيّة وتتبُّعهم لتفاصيلها.

٧ ابن عدي، أسامي مَنْ روى عنهم البخاري في جامعه الصحيح ص٩٨.

٨ ابن عدي، المصدر السابق ص١٩٤، ٢٠٥.

٩ انظر: الكلاباذي، الهداية والإرشاد ١: ٤٣، ١١٠-١١١.

١٠ انظر: الدارقطني، ذِكر أسماء مَن اشتمل عليه كتاب البخاري من التابعين فمَنْ بعدهم ١: ٢٧٩، ٣١٣.

١١ انظر: الدارقطني، المصدر السابق ١: ٦١.

١٢ انظر: الدارقطني، المصدر السابق ١: ٤٣٥.

١٣ انظر: الحاكم، المدخل إلى الصحيح ٢: ٢٧٢، ٣: ١٦، والباجي، التعديل والتجريح ١: ٣١٥، ٣٣٢، ٣٦٩، ٢: ٥٧٠، ٨٨٥، وغيرها كثير.

١٤ انظر: الحاكم، المدخل إلى الصحيح ٢: ٣٧٣، ٣: ٥٣، ٧٨، والباجي، التعديل والتجريح ١: ٤١٢.

١٥ انظر: الحاكم، المدخل إلى الصحيح ٤: ١٩.

١٦ انظر: الباجي، التعديل والتجريح ٣: ١٢٥٨.

وبالنظر إلى كلام المحدِّثين في هذه المسألة في غير هذه المصنَّفات المخصوصة نُلاحِظ كذلك أن قضيّة احتجاج البخاريّ بالراوي كانت حاضرةً في أذهانهم من زمن مبكِّر أيضاً، وقد عبَّر عنها ابنُ حبّان (ت ٣٥٤) بلفظ «الاحتجاج» في قوله في ترجمة عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار من كتابه «المجروحين»: «كان محمد بن إسماعيل الجعفيُّ البخاريُّ ممَّن يحتجُّ به في كتابه ويترك حمّاد بن سلمة»[١٧]، وإن كان سياقُه يدلّ على مخالفة ابن حبان له في ذلك، حيثُ قال فيه: «كان ممَّن ينفرد عن أبيه بما لا يُتابَع عليه، مع فُحْش الخطأ في روايته، لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد»[١٨]، إلا أنها مخالفة جزئية تفصيلية لا تُعارض تسليمه الإجماليّ باحتجاج البخاريّ بالرواي في «صحيحه»، فإنّ ابن حبان لو كان غيرَ مسلِّم للبخاريّ اختياراتِه في الرواة أصلاً لَـمَا كان لتخصيص كلامه بهذين الراويَيْن معنى أو لكان يتكرَّر منه هذا في كثير من الرواة، ولكنّه في الواقع لم يتكرَّر.

وعبَّر عنها ابنُ عَديّ (ت ٣٦٥) وابنُ منده (ت ٣٩٥) بلفظ «الاعتماد»، وذلك في قول ابن عديّ في ترجمة فليح بن سليمان من «الكامل»: «اعتمده البخاريّ في صحيحه وروى عنه الكثير»[١٩]، وقول ابن منده في «الإيمان» في سياق ذِكرِه لمحمد بن أبي يعقوب الكِرماني: «هو أحد الثقات ممَّن روى عنه محمد بن إسماعيل البخاريّ في «الجامع» واعتمده ووثّقه»[٢٠]، وربما عبَّر ابنُ منده بغير ذلك أيضاً، كما في قوله في المنهال بن عمرو: «أخرج عنه البخاري ما تفرَّد به»[٢١]، يُشير بذلك إلى احتجاج البخاريّ به، وقوله في حمّاد بن نُجَيح: «البخاريُّ استشهد بحمّاد هذا، وهو صالح»[٢٢]، يُشير بذلك إلى عدم احتجاجه به.

والأمر قريب من ذلك عند الحاكم (ت ٤٠٥)، فإنه يُميِّز في باب «مَنْ أخرج له الشيخان بعد الصحابة» مَنْ لم يكن إخراجُ البخاريّ له على سبيل الاحتجاج كما تقدَّم قريباً، وأما كتابه «المستدرك» فإنه طافح بعبارة:

١٧ ابن حبان، المجروحين ٢: ٥٢.
١٨ ابن حبان، المصدر السابق ٢: ٥١-٥٢.
١٩ ابن عدي، الكامل في الضعفاء ٦: ٢٠٥٦.
٢٠ ابن منده، الإيمان ١: ١٤٦.
٢١ ابن منده، المصدر السابق ٢: ٩٦٢.
٢٢ ابن منده، المصدر السابق ١: ٣٧٠.

«احتجّ البخاري ومسلم بأحاديث فلان»[٢٣] و«احتجّا جميعاً بفلان»[٢٤] أو «بحديث فلان»[٢٥] و«احتجّا معاً بأحاديث فلان»[٢٦] و«احتجّ بفلان»[٢٧] يعني: البخاريّ[٢٨]. وفي المقابل فإنه يُنبِّه إلى استشهادهما برواة آخرين، كما في قوله: «استشهدا جميعاً بفلان»[٢٩] و«استشهد البخاريّ بفلان»[٣٠]، وقد يذكر الاحتجاج ويُقيِّده بأنه في الشواهد، فيكون مرادُه بالاحتجاج حينئذٍ مطلقَ الرواية، كما في قوله: «قد احتجّا بعبد الله بن عمر العُمَريّ في الشواهد»[٣١].

وتوسَّع الخليليّ (ت ٤٤٦) في التعبير عن احتجاج البخاريّ بالراوي بعبارات متعدِّدة، منها قوله: «احتجّ به البخاريّ في الصحيح»[٣٢] أو «أدخله في الصحيح»[٣٣] أو «أخرجه البخاريّ»[٣٤] و«أخرج أحاديثه البخاريّ في الصحيح وأكثر عنه»[٣٥] أو «أكثر عنه البخاريّ في الصحيح»[٣٦] أو «يُكثر

---

٢٣ انظر: الحاكم، المستدرك ١: ٩.

٢٤ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٣، ٦، ٧، ٣١، ٣٥، ٣٩، ٦٩، ٧٤، ٨٠، ١٣٤، ١٦٣، ٢: ١٧١، ٢٠٩، ١٧٧، ١٩٧، ٤٠٩، ٥٩٩.

٢٥ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٥.

٢٦ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٥.

٢٧ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٢٠، ٢٣، ٧٦، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٩، ١٥٤، ٢١٤، ٢٦٧، ٤٩٠، ٢: ١٢٦، ٢٠٠.

٢٨ وكذا فعل في كتابه «معرفة علوم الحديث»، وإنْ كان ذِكرُ الرواة يأتي فيه عرضاً، فإنه يُنبِّه على من خرَّج له البخاريُّ احتجاجاً بقوله ص٣٦١: «احتجّ به محمد بن إسماعيل البخاري في الجامع الصحيح».

٢٩ انظر: الحاكم، المستدرك ١: ١٥، ٧٥.

٣٠ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٢٠٧.

٣١ الحاكم، المصدر السابق ٣: ٣٤.

٣٢ انظر: الخليلي، الإرشاد ٢: ٦٠٣، ٦٠٣، ٦٩٤ باللفظ المذكور، ٢: ٥٢٥، ٥٩٠ دون قوله: «في الصحيح».

٣٣ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٣: ٨٦٤.

٣٤ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٢٧٠، ٤١٨، ٤٢٤، ٤٥٤، ٣: ٨٩٩، ٩١٠، ونحوها قوله: «أخرجه البخاريّ في الصحيح» كما في ٣: ٩٣٢، ٩٤١، أو «في صحيحه» كما في ١: ٢٦٢، ٢٧٤، ٢٩٥، ٢: ٥٧٣، و«أخرجه في الصحيح» كما في ٢: ٤٩٨، و«أخرجه البخاريّ ومسلم في الصحيح» كما في ٣: ٨٩٠، أو «في صحيحيهما» كما في ٢: ٦٢٣، و«أخرجه البخاريّ ومسلم» كما في ١: ٢٢٨، و«أخرجه الشيخان في الصحيح» كما في ٢: ٥٨٤. وهذه العبارات يُورِدُها الخليليُّ في التعبير عن احتجاج البخاريّ بالراوي في «صحيحه»، أما قوله: «أخرجه البخاريّ عن ...» أو «أخرجه البخاريّ من حديث ...» ونحوهما فإنه يُورِدُها في عَزْو الأحاديث إلى «صحيح البخاريّ»، وسيأتي الكلام عليها في المبحث الرابع.

٣٥ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ١٩٣، ٣: ٩٣٢.

٣٦ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٢٦٢، ٣٤٧، ٢: ٨٠٣ باللفظ المذكور، ٣: ٩٥٧ دون قوله: «في الصحيح».

عنه البخاريّ في الصحيح»[٣٧] أو «مُكثِر عنه البخاري في الصحيح»[٣٨] أو «أخرج البخاريّ فلاناً (يذكرُ اسماً) في الصحيح»[٣٩] أو «روى عنه البخاريّ في الصحيح»[٤٠] أو «مخرَّج في الصحيح»[٤١] أو «مخرَّج في الصحيحين»[٤٢] أو «مخرَّجان في الصحيح»[٤٣] أو «يُخرَّجون في الصحيح»[٤٤] أو «أحاديثه مخرَّجة في الصحيحين»[٤٥] ونحوها، فإنه يُورِدُها بمعنى احتجاج البخاريّ بالراوي، وفي المقابل فإنه يُنبِّه بقوله: «يحتجُّ به البخاريّ في المتابعة»[٤٦] أو «يُخرجه البخاريّ في المتابعة»[٤٧] على استشهاد البخاريّ به.

وقبل مجاوزتنا للحاكم والخليليّ لا بُدّ لنا من التنبيه على أنّ هذا الأمر قد تطوَّر عندهما إلى العناية بمَنْ اتفق البخاريّ ومسلم على الاحتجاج بهم من الرواة.

أما الحاكم (ت ٤٠٥) فقد ظهر في سياق أحكامه على الأحاديث في «المستدرك» قوله: «اتفقا جميعاً على الاحتجاج بفلان»[٤٨] أو «بحديث فلان»[٤٩]، وقوله: «اتفقا جميعاً على الحجّة بفلان»[٥٠] أو «بحديث فلان»[٥١]

٣٧ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٣: ٩٠٥.
٣٨ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٢٥ باللفظ المذكور، ٢: ٤٧٨ دون قوله: «في الصحيح».
٣٩ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٦٨.
٤٠ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٤٤٥، ٢: ٥٧٦، ٦٣٨، ٣: ٩٤٥ باللفظ المذكور، ٢: ٤٦٩، ٥٩٤، ٨٠٥، ٨٠٩، ٣: ٨٩٩، ٩٠٣، ٩١١، ٩٦٦ دون قوله: «في الصحيح». وقد يضيفُ الخليليُّ إلى البخاريِّ مسلماً، كما في ٣: ٩٠٣.
٤١ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٣٨٣، ٢: ٥٧٨، ٦٠٩.
٤٢ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٣، وغيرها كثير.
٤٣ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٧٥.
٤٤ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٤٠٠.
٤٥ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٧٠.
٤٦ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ١٩٩.
٤٧ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٤٧٥.
٤٨ انظر: الحاكم، المستدرك ١: ٦، ٢٣٧، ٢٨٨.
٤٩ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٤، ٢٨.
٥٠ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٧.
٥١ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٥، ١١، ٥٨، ١٠٠، ١١١.

أو «بأحاديث فلان»[٥٢] أو «بروايات فلان»[٥٣]، وقوله: «اتفقا على فلان»[٥٤] أو «على إخراج فلان»[٥٥]، وقوله: «اتفقا على أحاديث فلان»[٥٦] أو «إخراج حديث فلان»[٥٧]، ولا يذكر حديثاً بعينه[٥٨]، وإنما يعني: بأحاديثه. ومن هذا الباب قوله في كتابه الآخر «المدخل إلى الإكليل»: «اتفق البخاريُّ ومسلم على الاحتجاج بأبي معاوية محمد بن خازم وعبيد الله بن موسى»[٥٩].

وأما الخليليّ (ت ٤٤٦) فقد ظهرت عنده عبارة «مخرَّج في الصحيح» أو «مخرَّج في الصحيحين» في وَصْف الراوي، بمعنى: اتفاق البخاريّ ومسلم على الاحتجاج به، وهو يُورِدها مُفرَدةً في مواضع[٦٠]، وبعد قوله: «متفق عليه» في مواضع أُخَر[٦١]. أما عبارة «متفق عليه» فمرادُه بها اتفاقُ المحدِّثين على الاحتجاج بالراوي أو اتفاقهم على توثيقه، فيكونُ في إتباعها بقوله: «مخرَّج في الصحيح» أو «في الصحيحين» زيادةُ فائدة هي أخصُّ من الأولى، وهي اتفاق البخاريّ ومسلم خاصّةً على الاحتجاج به أو توثيقه.

وهذا أقربُ مما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الخليليَّ يستعمل عبارة «متفق عليه» ـ إذا وردت في وصف الراوي[٦٢] ـ على ثلاثة مسالك: أحدها: بمعنى مَنْ أخرج له البخاريّ ومسلم، وثانيها: بمعنى كونه إماماً مرضيّاً، وثالثها: بمعنى عدم الطعن في عدالته وضبطه أو في أحدهما فقد[٦٣].

٥٢ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٥.
٥٣ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٢٠٨.
٥٤ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٧، ٢٥٦، ٢: ٣٧.
٥٥ انظر: الحاكم، المصدر السابق ٤: ١٦٧.
٥٦ انظر: الحاكم، المصدر السابق ٤: ٥١٠.
٥٧ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٣٢٧.
٥٨ أما إذا ذكر حديثاً بعينه فهذا سيأتي بحثه في مطلب العزو إلى البخاريّ.
٥٩ الحاكم، المدخل إلى الإكليل ص٤٩.
٦٠ انظر: الخليلي، الإرشاد ١: ١٩٧، ٢٠١، ٢٤٠، ٢٦٧، ٢٨٥، وغيرها كثير.
٦١ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٨٦، وغيرها كثير.
٦٢ أما إذا وردت في وصف الحديث فأمر آخر سيأتي الكلام عليه في المبحث الرابع.
٦٣ انظر: د. محمود محمد عبد الجواد، «مفهوم عبارة (متفق عليه) عند المحدِّثين، الإمام الخليلي نموذجاً»، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، غزّة، عدد ١، سنة ٢٠١٩، ص٢٠٦.

فاتَه ملاحظةُ عبارة الخليليّ الأخرى التي يستعملُها كثيراً، وهي قوله: «مخرَّج في الصحيح» أو «في الصحيحين»، وأنه كثيراً ما يجمعُ بينها وبين قوله: «متفق عليه»، وحينئذ سيكون بين العبارتين تكرارٌ ولا بُدّ، بخلاف تفسيري لعبارة «متفق عليه» فإنه أعمّ من الاحتجاج بالراوي في «الصحيحين»، كما أنّ الخليليّ يُورِد أحياناً عبارة «مخرَّج في الصحيح» أو في «الصحيحين» مُفرَدةً عن عبارة «متفق عليه»، كما سبق آنفاً، وهذا يدلُّ على أنّ الراوي قد احتجّ به صاحبا «الصحيح» إلا أنّ المحدِّثين لم يتفقا على توثيقه، ومن الأمثلة على ذلك عنده: هشام بن عمار[٦٤]، ومحمد بن الوليد الزبيدي[٦٥]، وغيرهما، ومن صريح أقواله في ذلك ما ذكره في ترجمة ابن أبي ذئب: «ثقة ... فقيه، من أئمة أهل المدينة، مخرَّج في «الصحيحَيْن» إذا روى عنه الثقات، وهو ثقة إلا أنه كثير الخطأ، لم يتفقوا عليه»[٦٦]، وما ذكره في ترجمة يحيى بن عبد الحميد الحِمّاني: «رضيه يحيى بن معين وضعَّفه غيرُه، مخرَّج في الصحيحين»[٦٧]، ونحوهما.

ولا يفوتُنا هنا أن نُنبِّه على أن الحفّاظ في هذين القرنَيْن كما اهتمّوا ببيانِ الرواة الذين احتجَّ بهم البخاريّ، وتمييزِهم عن الرواة الذين أخرج لهم استشهاداً، وبيانِ من اتفق البخاريُّ ومسلمٌ على الاحتجاج بهم، كذلك اهتمُّوا باستنباط السبب في اجتناب البخاريّ للراوي في «صحيحه»، سواء اجتنبه بالكُلِّيّة أو اجتنب الاحتجاج به دون الاستشهاد، كما يفيدُه قول الحاكم (ت ٤٠٥) في كتابه «معرفة علوم الحديث»: «أبو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجرّاح أمينُ هذه الأُمة، لم يصحَّ إليه الطريق من جهة الناقلين، فلم يُخرج في الصحيحين»[٦٨]. وهذا القول ـ وإن كان وارداً في حقّ صحابيّ جليل ـ فمحلُّ الشاهد منه ليس خصوصَ هذا الصحابيّ، وإنما ما فيه من الدلالة على تتبُّع الحاكم لهذه المسألة واجتهاده في استنباط أسبابها قَدْرَ وُسْعِه.

---

٦٤ انظر: الخليلي، الإرشاد ١: ٢٦٧.

٦٥ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٤٥٤.

٦٦ الخليلي، المصدر السابق ١: ٢٨٥.

٦٧ الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٧٧.

٦٨ الحاكم، معرفة علوم الحديث ص٧٠٣.

وقد كَثُر هذا الاهتمام من الخليليّ (ت ٤٤٦) في «الإرشاد» نظراً إلى أنّ كتابه مصنَّفٌ في الرواة، فمن أمثلة استنباطه السبب في اجتناب البخاريّ للراوي بالكُلِّيّة قوله في حرملة بن يحيى التُّجيبيّ: «البخاريُّ لم يُخرج عن حرملة شيئاً لِـمَا يُحكى عنه في المذهب»[٦٩]، وقوله في عبد الله بن عمر العُمَريّ: إنه «ثقة، غير أنّ الحفاظ لم يَرضَوْا حِفظَه، ولم يُخرج لذلك في الصحيحين»[٧٠]، ومن أمثلة استنباطه السبب في اجتناب البخاريّ الاحتجاجَ بالراوي قوله في محمَّد بن إسحاق: «إنّما لم يُخرجه البخاريّ في «الصحيح» من أجل روايته للمطوَّلات والمغازي، ويَستَشهِدُ به، وأكثَرَ عنه فيما يحكي في أيام النبيِّ صلّى الله عليه وسلّم وفي أحواله وفي التواريخ»[٧١].

وتلفتُ بعضُ عبارات الحفّاظ في هذا السياق النَّظَـرَ إلى أن هذه المسألة كانت محلَّ بحثٍ ومذاكرة بين المحدِّثين في ذلك الوقت، ومن ذلك قولُ الحاكم (ت ٤٠٥): «سمعتُ أبا عبد الله محمَّد بن يعقوب الحافظ (ت ٣٤٤)[٧٢] ويسألُه محمَّد بن عبيد الله، فقال : لِـمَ تركا حديث صفوان بن عسّال أصلاً؟ فقال: لفساد الطريق إليه»[٧٣]، وما رواه الخطيب البغداديّ (ت ٤٦٣) بإسناده إلى ابن الأخرم (ت ٣٤٤) ـ وهو محمَّد بن يعقوب المذكور آنفاً ـ أنه «سُئل: لِـمَ ترك البخاريُّ حديث أبي الطُّفيل عامر بن واثلة، قال: لأنه كان يُفرِط في التشيُّع»، وكذا قولُ الخليليّ (ت ٤٤٦): «ذاكرتُ يوماً بعضَ الحفّاظ فقلتُ: البخاريُّ لم يُخرج حمّاد بن سلمة في الصحيح، وهو زاهد ثقة! فقال: لأنه جمع بين جماعةٍ من أصحاب أنس ...»[٧٤].

ولا يَعْنينا هنا مناقشةُ هذه الأسباب أصحيحة هي أم لا؟ وإنما الذي يَعْنينا ملاحظةُ ما كان يدورُ في ذينك القرنَيْن من مباحثات حول اجتناب البخاريّ الاحتجاجَ بالراوي، وما يقتضيه ذلك من فَهْم ما كانوا عليه حينذاك من نظرةٍ إيجابيّة إلى «صحيح البخاري» تنطوي على اهتمام باختياراته، وتسليم لدقّته في منهجيّته.

---

٦٩ الخليلي، الإرشاد ١: ٤٠٤.

٧٠ الخليلي، المصدر السابق ١: ١٩٣.

٧١ الخليلي، المصدر السابق ١: ٢٨٨.

٧٢ هو الحافظ المُتقِن ابن الأخرم النيسابوريّ (٢٥٠-٣٤٤). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٤٦٦-٤٦٩.

٧٣ الحاكم، المستدرك ١: ٩.

٧٤ الخليلي، الإرشاد ١: ٤١٦.

٢. موقفهم من أسانيد «صحيح البخاري» واهتمامهم بالتصحيح على شرطه:

وهو مما ترتّبَ على موقفهم من رجال «صحيح البخاري»، فالاهتمام بتعيين رواته وتمييز مَن احتجّ بهم عمَّن استشهد بهم تَبِعَه الاهتمامُ بسلاسل هؤلاء الرواة وتعيين الأسانيد التي أخرجها البخاريّ في «صحيحه» محتجّاً بها، ثم الحكم على أمثالها بأنها صحيحة على شرطه.

ومن أوائل مَنْ ظهر عنده هذا الاهتمام ـ ولعلّه أوّلهم ـ الدارقطنيُّ (ت ٣٨٥) حيثُ أفرد لذلك كتابه المُسمّى بـ«الإلزامات»، وقد افتتحه بقوله: «ذِكرُ ما حضرني ذِكرُه مما أخرجه البخاريُّ ومسلمٌ أو أحدهما من حديث بعض التابعين وتركا من حديثه شبيهاً به ولم يُخرجاه، أو من حديثِ نظيرٍ له من التابعين الثقات ما يلزم إخراجُه على شرطهما ومذهبهما»[٧٥]، وكرَّر هذا المعنى في قوله: «ذِكرُ أحاديث رجال من الصحابة رضي الله عنهم رووا عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، رُوِيَت أحاديثهم من وجوهٍ لا مَطعَن في ناقليها، ولم يُخرجا من أحاديثهم شيئاً، فيلزم إخراجُها على مذهبهما وعلى ما قدَّمنا ذِكرَه، وما أخرجاه أو أحدهما»[٧٦].

وقد يُستفاد من تعبيره في الموضع الأول بقوله: «يلزمُ إخراجه على شرطهما ومذهبهما» وفي الموضع الثاني بقوله: «فيلزم إخراجها على مذهبهما» دون تعبيره بـ«يلزمهما»: أنّ هذا الإلزام ليس موجَّهاً إليهما، وإنما هو موجَّه إلى الناظر في هذه الأحاديث ممّن جاء بعد الشيخين، وسلَّم لهما تصحيحهما، ثم قصد الحكم عليها ـ أي: على هذه الأحاديث التي ليست في كتابيهما ـ صحّةً أو ضعفاً، فهذا الذي يلزمُه إخراجُها على شرطهما. ويؤيِّده: أن الدارقطنيّ لا يخفى عليه أنهما لم يقصدا الاستيعاب، وأنّ ثمّة مَنْ ادّعى أنْ لا صحيحَ إلا ما في «الصحيحين»، كما سيأتي في كلام الحاكم، وهو أحد تلامذة الدارقطنيّ، فتوجُّه الإلزام إليه أصحّ.

---

٧٥ الدارقطني، الإلزامات ص٦٤.

٧٦ الدارقطني، المصدر السابق ص٨٣.

وقد برزت هذه المسألة على وجهٍ أكثرَ تفصيلاً في كتب أبي عبد الله ابن منده (ت ٣٩٥)، فقد كان شديدَ العناية ببيان ما يوافق شرط البخاريّ مما يُخرِّجُه في كتبه بأسانيده، كقوله في كتابه «الإيمان»: «سعيد بن سليمان وسعيد بن زيد من رَسْم البخاري»[٧٧] أي: من شرطه، وقوله: «هذا إسناد ثابت على رَسْم البخاري»[٧٨]، وقد يذكر البخاريَّ ضمن الجماعة[٧٩]، سواء كان الحديث مخرجاً في «صحيح البخاري» أم لا، وذلك كقوله: «هذه أسانيدُ صِحاحٌ على رَسْم الجماعة أخرجها البخاري من هذا الوجه»[٨٠]، وقد يكون قوله: «هذا حديث صحيح أخرجه مسلم بن الحجّاج، وهو ثابت على رَسْم الجماعة»[٨١]، وقوله: «هذا إسناد صحيح على رسم الجماعة، أخرجه مسلم من هذا الوجه، ولا علّة له على رَسْمهم»[٨٢]، وقوله: «هذه أسانيد مُجمَع على صحّتها على رَسْم الجماعة، أخرجها مسلم وتركها البخاريّ، ولا علة لها»[٨٣]، وقوله: «هذا إسناد صحيح على رسم الجماعة»[٨٤]، ونحوها[٨٥].

وعنايةُ ابن منده هذه تأتي مُتَّسِقةً مع «رسالته في بيان فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار وحقيقة السنن وتصحيح الروايات» التي عُرِفَت فيما بعدُ باسم «شروط الأئمة»، وهو اسمٌ وَصْفيّ لمحتواها لا عَلَميّ، وتُعدُّ هذه الرسالةُ النواةَ الأولى للتآليف في شروط الأئمة، مُقتَصِراً فيها على ما يتعلّق بالبخاريّ ومسلم وأبي داود والنسائيّ، على ما صرَّح به في قوله: «واحتج بهم الأئمّة الأربعة الذين أخرجوا الصحيح وميَّزوا الثابت من المعلول والخطأ من الصواب: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاريّ،

٧٧ ابن منده، الإيمان ١: ٢٤٧.

٧٨ ابن منده، المصدر السابق ٢: ٨٥٤.

٧٩ والظاهر أنه يريد بهم: البخاريَّ ومسلمًا وأبا داود والنسائيّ، على ما يُفهَم من مقدِّمة «رسالته في بيان فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار وحقيقة السنن وتصحيح الروايات»، وسيأتي نقلُ كلامه منه قريباً. والجمعُ بين هؤلاء الأعلام الأربعة شائع في ذلك العصر، كما يُفيدُه قول الخليليّ (ت ٤٤٦) في «الإرشاد» ١: ٤٣٥: «وكتابه ـ يعني: النَّسائيَّ ـ يُضاف إلى كتاب البخاريّ ومسلم وأبي داود».

٨٠ ابن منده، الإيمان ٢: ٥٧٤.

٨١ ابن منده، المصدر السابق ١: ١٦٦.

٨٢ ابن منده، المصدر السابق ١: ٢٥٠.

٨٣ ابن منده، المصدر السابق ١: ٣٤٣.

٨٤ ابن منده، المصدر السابق ١: ٣٠٨.

٨٥ انظر: ابن منده، المصدر السابق ١: ١٥١، ٢٤٧، ٣١٦، ٣٥٢، ٢: ٩١٤.

وأبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ، وبعدهما: أبو داود سليمان ابن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتانيّ، وأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النَّسائيّ»[٨٦]، وهو قد يُوهِم أنه لا فرقَ عنده بين هؤلاء الأربعة من حيثُ صحّة ما في كتبهم من الأحاديث، وليس كذلك، إذ يدفعُ هذا الإيهامَ كلامُه في مواضعَ لاحقةٍ من رسالته، ومنها قوله: «كان من مذهب النَّسائيِّ أن يُخرِج عن كلّ مَنْ لم يُجمَع على تركه، وكان أبو داود السِّجِسْتانيّ كذلك يأخذ مأخذه ويُخرج الإسناد الضعيف، لأنه أقوى عنده من رأي الرجال»[٨٧]، فبقي لعنايته بشروط البخاريّ ومسلم خصوصيّةٌ ليست في عنايته بشروط أبي داود والنَّسائيّ.

وفي هذا السياق ظهر كتاب «المستدرك على الصحيحين» للحاكم (ت ٤٠٥)، وقد ذكر سبب تأليفه في مقدِّمته بأنّ بعض المبتدعة ادّعى أن جميع ما يصحُّ من الحديث لا يبلغ عشرة آلاف حديث، وأن سائر الأسانيد المجموعة المشتملة على نحو ألف جزء كلّها سقيمة غير صحيحة، وذكر في ردِّ ذلك أن البخاريَّ ومسلماً «صنَّفا في صحيح الأخبار كتابَيْن مُهذَّبين انتشر ذِكرُهما في الأقطار، ولم يحكما ولا واحد منهما أنه لم يصحَّ من الحديث غير ما أخرجه»، وبناءً على ذلك رأى أن يجمع هذا الكتاب الذي وصفه بأنه «يشتمل على الأحاديث المروية بأسانيد يحتجُّ محمَّد بن إسماعيل ومسلمُ بن الحجّاج بمثلها»[٨٨]، وأنه يشتمل على «أحاديث رواتها ثقات، قد احتجّ بمثلها الشيخان أو أحدهما»[٨٩]، فكان هذا الكتاب ردّاً تطبيقيّاً من الحاكم لهذه الدعوى.

ويكرِّر الحاكمُ نفسُه نَقْلَ هذه الدَّعْوى في كتابه «المدخل إلى الصحيح»، ويُجيبُ عنها نظريّاً بأنّ «البخاريَّ ومسلماً شرَطَ كلُّ واحد منهما لنفسه في الصحيح شرطاً» وبأنه «متى قصد الفارسُ من فرسان أهل الصَّنعة أن يزيد على شرطه من الأصول أمكنه ذلك، لتركه كلَّ ما لم يتعلق بالأبواب التي بنى كتابه «الصحيح» عليها»، ليصلَ إلى نتيجةٍ مفادها «أن كتابَيْهما لا يشتملان

٨٦ ابن منده، بيان فضل الأخبار ص٤٢.

٨٧ ابن منده، بيان فضل الأخبار ص٧٣، وانظر أيضاً كلامه في ص٧١.

٨٨ الحاكم، المستدرك ١: ٢.

٨٩ الحاكم، المصدر السابق ١: ٣.

على كل ما يصحُّ من الحديث، وأنهما لم يحكما أنّ مَنْ لم يُخرجاه في كتابيهما مجروح أو غير صدوق»[٩٠]، كما يُجيبُ عنها نظريّاً في كتابه الآخر «المدخل إلى الإكليل» بتقسيم الحديث الصحيح إلى عشر مراتب: خمس متفق على صحّة أحاديثها بين المحدِّثين، وخمس مُختلَف في صحّة أحاديثها بينهم، مصرِّحاً بأنّ المرتبة الأولى هي اختيار البخاريّ ومسلم[٩١] دون الأربعة التالية لها، مع أن أحاديثها صحيحة باتفاق المحدِّثين، ودون الخمسة الأخيرة المُختلَف في صحّة أحاديثها، ثم يختم كلامه بقوله: «فقد ذكرنا وجوه صحّة الأحاديث على عشرة أقسام، على اختلاف بين أهله فيه، لئلّا يتوهَّم مُتوهِّم أنه ليس يصحُّ من الحديث إلا ما أخرجه البخاريّ ومسلم»[٩٢].

وليس موضع الشاهد في حَصْره اختيارَ البخاريّ ومسلم في المرتبة الأولى، وتصريحه بأنهما لم يُخرِجا شيئاً من المراتب الأربع التي دونها، فإنها محلّ بحثٍ طويل في كتب علوم الحديث عند المتأخرين، وإثباتها عسير لكثرة الإشكالات الواردة عليها، وإنما موضع الشاهد في موقفه من «الصحيحين» ونظرته إلى أنهما أخرجا أحاديثَ أعلى المراتب المتفق على صحّتها، ثم على قول غيره بأنهما يُخرجان أيضاً أحاديث المرتبة الثانية والثالثة والرابعة فإنها تبقى مما اتُّفِقَ على تصحيحه في نظر الحاكم، فتبقى مكانة «الصحيحين» في نظره عالية.

ثم إننا نجدُ أبا نُعيم (ت ٤٣٠) يؤكِّد وجود هذه الدعوى ويُجيبُ عنها في كتابه «المسند المستخرج على صحيح مسلم» بجواب الحاكم الأوّل بحروفه[٩٣]، إلا أنه يزيدُ في موضع آخر فيقول في أحد الأحاديث تفصيلًا: «هذا حديث جيِّد من صحيح حديث الشاميِّين، وهو وإن تركه الإمامان محمَّد بن إسماعيل البخاريّ ومسلم بن الحجّاج فليس ذلك من جهة انكسارٍ منهما له، فإنهما رحمهما الله قد تركا كثيراً مما هو بشرطهما أَوْلى، وإلى طريقتهما أقرب»[٩٤].

٩٠ الحاكم، المدخل إلى الصحيح ١: ١٤٢.
٩١ الحاكم، المدخل إلى الإكليل ص٣٣.
٩٢ الحاكم، المصدر السابق ص٤٩-٥٠.
٩٣ أبو نعيم، المسند المستخرج على صحيح مسلم ١: ٥٢.
٩٤ أبو نعيم، المصدر السابق ١: ٣٦.

ثم إنّ هذه الدَّعوى تنطوي على أنّ هذا المخالف أيضاً يُسلِّم بصحّة أحاديث ما في «الصحيحين»، وإنما يُنازع في صحّة ما يُروى من الأحاديث في غيرهما، فيكون فيها دلالةٌ على قبول حكمهما والتسليم لتصحيحهما من هذا المخالف كذلك.

٣. موقفهم من عدم إيراد البخاري في «صحيحه» لأحاديث صحيحة:

ويُمكِننا اختزال هذا الموقف في وجهَيْن:

٣. ١. عنايتهم بالتماس سبب عدم إيراد البخاريّ في «صحيحه» لأحاديثَ صحيحةٍ رَوَوْها في كتبهم:

عُني بعضُ المحدِّثين في القرن الرابع الهجريّ بالتماس سبب عدم إيراد البخاري في «صحيحه» لأحاديث صحيحة في نظرهم، وممَّن ظهرت عنده هذه العناية بوضوح ابنُ مَندَه (ت ٣٩٥)، فإنه كثيراً ما يُصحِّح الحديث ثم يُتبِعُه ببيان سبب عدم إخراج البخاريّ له، ويكون هذا السبب غالباً وجودَ راوٍ في الإسناد اجتنبه البخاريّ في «صحيحه»، وهو ما اصطُلِح عليه فيما بعدُ بأنه راوٍ ليس على شرط البخاريّ، ثم قد يكتفي ابنُ منده بهذا القَدْر من بيان السبب، وقد يُضيفُ إليه أحياناً السبب في اجتناب البخاري لذلك الراوي أيضاً.

ومن الأمثلة على الأول: قوله: «هذا حديث صحيح مشهور ...، ولم يُخرج البخاريُّ لأبي سفيان»[٩٥]، وقولُه: «هذا حديث صحيح مشهور عن أبي الزبير، ولم يُخرِجه البخاريُّ لأبي الزبير»[٩٦]، وقوله: «هذه أسانيد ثابتة أخرجها مسلم والجماعةُ إلا البخاريَّ لأبي سفيان وأبي الزبير»[٩٧]، يعني: من أجل أبي سفيان طلحة بن نافع وأبي الزّبير محمد بن مسلم المكّيّ[٩٨]، وقوله:

٩٥ ابن منده، الإيمان ١: ٢١٨.

٩٦ ابن منده، المصدر السابق ١: ٢١٧.

٩٧ ابن منده، المصدر السابق ١: ٢٨٥.

٩٨ إنما روى لهما البخاريّ مقرونَيْن بغيرهما.

«هذا حديث صحيح على رسم الجماعة إلا البخاريَّ لم يُخرج للعلاء بن عبد الرحمن»[٩٩]، وقوله: «هذه أسانيد صحاح على رسم الجماعة إلا البخاريّ لم يُخرج للعلاء ولا للوليد بن كثير»[١٠٠]، وقوله: «هذا حديث مُجمَع على صحَّته إلا البخاريّ لم يخرج لآدم بن سليمان»[١٠١]، وقوله: «هذا إسناد صحيح على رسم الجماعة إلا البخاري لم يخرج لجعفر بن سليمان»[١٠٢]، وقوله: «هذا حديث ثابت أخرجه مسلم والجماعة إلا البخاريَّ لم يُخرجه لأبي مالك الأشجعيّ»[١٠٣] مع قوله في موضع آخر: «هذا إسناد مُجمَع على صحّته على رَسْم الجماعة إلا البخاريّ لم يخرج أبا مالك الأشجعيّ»[١٠٤].

ومن الأمثلة على الثاني قوله: هذه أحاديث «صحيحة على رَسْم الجماعة، وتركها البخاريُّ لأنّ أبا نَضْرة لم يُخرج عنه لمذهبه»[١٠٥] أي: من أجل مذهبه[١٠٦]، مع ملاحظة أن أبا نضرة قد «استشهد به البخاريّ ولم يروِ له»[١٠٧] أو «لم يحتجّ به»[١٠٨] كما يقول الذهبيّ، فمرادُه بنفي إخراج البخاريّ عنه أنه لم يُخرج له احتجاجاً.

ومن الأمثلة عليهما جميعاً قوله: «أخرجه الجماعة إلا البخاريَّ لم يُخرج ليزيد بن كيسان»[١٠٩]، مع زيادة بيانه في موضع آخر بقوله: «هذا حديث مُجمَع على صحّته على رَسْم الجماعة إلا البخاريّ لم يُخرج في كتابه ليزيد بن كيسان استغناءً بغيره»[١١٠].

---

٩٩ ابن منده، المصدر السابق ١: ٣٦٥.

١٠٠ ابن منده، المصدر السابق ٢: ٦٣٠.

١٠١ ابن منده، المصدر السابق ١: ٣٦٦.

١٠٢ ابن منده، المصدر السابق ١: ٣٦٨.

١٠٣ ابن منده، المصدر السابق ١: ١٧٥.

١٠٤ ابن منده، المصدر السابق ١: ١٨٦.

١٠٥ ابن منده، المصدر السابق ١: ١٦١.

١٠٦ ولم أقف في ترجمة أبي نضرة المنذر بن مالك البصريّ على شيء يتعلّق بأن له مذهباً أو رأياً في عقيدة أو نحو ذلك.

١٠٧ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٤: ٥٣١.

١٠٨ الذهبي، مَنْ تُكلِّم فيه وهو موثَّق ص٢١٠ رقم (٤٠١).

١٠٩ ابن منده، الإيمان ١: ١٨١.

١١٠ ابن منده، المصدر السابق: ١٨٢.

والأمر قريب من ذلك عند الحاكم (ت ٤٠٥) في «المستدرك»، فقد تقدَّم أنّ مفهوم الاستدراك عنده أوسع من أن يكون رواة الإسناد الذي يُخرِجُه قد احتجّ بهم صاحبا «الصحيح»، إذ يشملُ أيضاً أن يكون هؤلاء الرواة مِثلَ أولئك الذين احتجّا بهم[١١١]. ومن هنا، فقد كان الحاكم يُميِّز ما هو صحيح على شرط الشيخَيْن ولم يُخرِجاه عمّا هو صحيح من غير أن يكون على شرطهما، ولا يذكرُ في الأول سبباً لعدم إخراجهما له غالباً، اكتفاءً بما ذكره في مقدِّمة كتابه من أنهما لم يقصدا الاستيعاب[١١٢]، إلا أن يكون ثمّة سبب آخر غير الاختصار، بخلاف الثاني، فإنه يعتني كثيراً ببيان سبب خروج هذا الحديث عن شرطهما أصلاً، وإن كان ذلك لا يُخرِجه عن الصِّحّة في نظره. ولا أدَّعي هنا أنه يلتزم بيان هذا السبب في كل حديث من هذا القسم[١١٣].

وللحاكم في بيان ذلك عبارات متعدِّدة وأساليب متنوِّعة، **فمنها** أن يكتفي بذِكر أنهما لم يُخرِجا للراوي مع ثقته، كقوله: «الشيخان قد هجرا أبا جعفر الرازيَّ ولم يُخرِجا عنه، وحاله عند سائر الأئمة أحسَنُ الحال»[١١٤]، وقوله: «هذا حديث صحيح الإسناد، فإنّ خُلَيد بن جعفر والمُستَمِرَّ بن ريّان عِدادُهما في الثقات، ولم يُخرِجا عنهما»[١١٥]، وقوله: «هذا حديث صحيح الإسناد، غير أنّ الشيخين لم يُخرِجا عمران القطّان، وليس لهما حجّة في تركه، فإنه مستقيم الحديث»[١١٦]، وغيرها[١١٧].

ومنها أن يُبيِّن أنهما اجتنبا الراوي لا لطعن فيه، وإنما لقلّة حديثه أو تشيُّعه، كقوله في الأول: «الشيخان لم يُخرجا عن كثير بن زيد ... وإنما تركاه لقلّة حديثه»[١١٨]، وقوله: «هذا حديث صحيح ولم يُخرجاه، فإنهما لم

١١١ فيكفي كونُ رواة الحديث مِثلَ رواة «الصحيحين» في العدالة والضبط ونحوهما لاستدراك الحديث في الصحة دون الحكم عليه بأنه على شرطهما، إذ لا بدّ حينذاك من أن يكون رواة الحديث عينَ رواة «الصحيحين».

١١٢ انظر: الحاكم، المستدرك ١: ٢.

١١٣ فهذا يحتاج إلى دراسة استقرائية مستوعبة، وهو خارج عن محلّ بحثنا، وإنما المراد التنبيه على عنايته بذلك.

١١٤ الحاكم، المستدرك ١: ٣٣٣.

١١٥ الحاكم، المصدر السابق ١: ٣٦١.

١١٦ الحاكم، المصدر السابق ١: ٣٨٦

١١٧ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ١٠٠ و٣٩٢ و٤٤١ و٥٣٣.

١١٨ الحاكم، المصدر السابق ١: ٤٧.

يُخرِجا عبّاد بن أبي سعيد المقبري، لا لجرح فيه، بل لقلّة حديثه وقلّة الحاجة إليه»[١١٩]، وغيرهما[١٢٠]، وقوله في الثاني: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاه، والشيخان لم يُخرِجا عن حكيم بن جُبير لوهنٍ[١٢١] في رواياته، إنما تركاه لغُلُوِّه في التشيُّع»[١٢٢]، وقوله: «رواة هذا الحديث عن آخرهم ثقات، غير أنهما لم يُخرجا أبا خالد الدالانيَّ في «الصحيحين» لِـمَا ذُكر من انحرافه عن السُّنّة في ذِكر الصحابة، فأما الأئمة المتقدِّمون فكلّهم شهدوا لأبي خالد بالصِّدق والإتقان، والحديثُ صحيح ولم يُخرجاه»[١٢٣].

ومنها أن يُبيِّن أنهما لم يُخرجا الحديث لأمر في متنه، كقوله: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يُخرجاه، ولكنَّهما تركاه للخلاف الذي في متنه من العدد»[١٢٤]، وقوله: «هذا حديث صحيح على شرطهما، وإنما تركاه للشكّ فيه، وليس ذلك مما يُوهِنه»[١٢٥].

ومنها أن يُبيِّن أنهما لم يُخرجا الحديث لأمر في إسناده، من اختلافٍ أو احتمالِ انقطاع أو تفرُّد، كقوله في الأول: «لستُ أشكّ أن الشيخَيْن تركا هذا الحديث لتوقيف بعض أصحاب الزهري إياه، وهذا مما لا يُعلِّل مِثلَ هذا الحديث»[١٢٦]، وقوله في حديث آخر: «والذي عندي أنهما تركاه لاختلاف المِصريِّين في هذا الإسناد»[١٢٧]، وغيرهما[١٢٨]، وقوله في الثاني: «إنهما لم يُخرجا مخرمة بن بُكير، والعلّة فيه أن طائفةً من أهل مصر ذكروا أنه لم يسمع من أبيه لصِغَرِ سنِّه، وأثبت بعضُهم سماعَه منه»[١٢٩]، وقوله في الثالث: «هذا حديث صحيح قد احتجّا برواته، وعبد الله بن شقيق تابعيّ محتجٌّ به،

١١٩ الحاكم، المصدر السابق ١: ١٠٤.
١٢٠ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٤٩ ٢: ٨٣ و٤: ١٠٣.
١٢١ كذا في طبعة دار المعرفة ١: ٥٦٠ وطبعة دار التأصيل ٣: ١٢٦، ولعلّ الصواب: لا لوهن.
١٢٢ الحاكم، المستدرك ١: ٥٦٠.
١٢٣ الحاكم، المصدر السابق ٤: ٥٩٢.
١٢٤ الحاكم، المصدر السابق ١: ٧٧.
١٢٥ الحاكم، المصدر السابق ١: ١٧١.
١٢٦ الحاكم، المصدر السابق ١: ٣٠٣.
١٢٧ الحاكم، المصدر السابق ١: ١٠٨.
١٢٨ انظر: الحاكم، المصدر السابق ١: ٥٤ و١٣٤.
١٢٩ الحاكم، المصدر السابق ١: ٢٠٠.

وإنما تركاه لِـمَا تقدّم ذِكرُه من تفرُّد التابعيِّ عن الصحابيّ»[١٣٠]، وقوله: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاه، والذي عندي أنهما تركاه لتفرُّد عبد الحميد عن أبيه بالرواية»[١٣١].

وبصَرْف النَّظَر عن صواب رأي الحاكم في هذه الأسباب أو خَطَئه، إلا أنّ عنايتَه بالتماس سبب عدم تخريج البخاريّ لهذه الأحاديث الصحيحة في نظره ظاهرةٌ، وفي هذا دلالة بيِّنة على ما كان عليه «الصحيحان» من منزلة عالية في ذلك العصر، بحيث يُطلَب لتأكيد صحّة الحديث غير المُخرَّج فيهما التماسُ السَّبَب في تركهما له.

ولا يفوتنا هنا أن نقف عند قوله في بعض الأمثلة السابقة: «والذي عندي»، فإنه يدلُّ على أنه رأي خاصّ بالحاكم قد يُوافِقُه عليه غيرُه وقد يُخالفه، وكأنّ بعض ما ذكره من أسباب كان متداولاً بين المحدِّثين من غير اختلاف بينهم فيه، بخلاف ما يُقيِّده بهذا القيد فإنه يكون اجتهاداً خاصّاً به.

وفي بعض عبارات الحاكم في الأسباب المذكورة وأمثالها ما يَلفِتُ النظر إلى أنّ البحث عن سبب عدم إخراج البخاريّ ومسلم لحديث صحيح كان محلَّ بحثٍ ومذاكرة بين المحدِّثين في ذلك العصر أيضاً، كما يدلُّ عليه قول الحاكم: «قلت لشيخنا أبي عبد الله: لِـمَ لم يُخرِجا هذا الحديث؟ قال: لأن أنس بن مالك لم يسمعه من النبيِّ صلّى الله عليه وسلّم، إنما سمعه من مالك بن صَعْصَعة»[١٣٢]، وأبو عبد الله: هو الحافظ المُتقِن ابن الأخرم (٢٥٠-٣٤٤)، كما تقدَّم.

وبعد الحاكم يُمكِننا أن نذكر الخليليّ (ت ٤٤٦)، وإن كانت أمثلةُ هذا الباب قليلةً عنده تبعاً لكون موضوع كتابه «الإرشاد» هو الرجال لا الأحاديث، ومن هذه الأمثلة ما ذكره في حديث أخرجه مسلم، وقد اختلف الرواة فيه رفعاً ووقفاً، فقال الخليلي: «والبخاريُّ لم يُخرجه لهذا الاختلاف»[١٣٣].

١٣٠ الحاكم، المصدر السابق ١: ٧٠.
١٣١ الحاكم، المصدر السابق ١: ٧٣.
١٣٢ الحاكم، المصدر السابق ١: ٨١.
١٣٣ الخليلي، الإرشاد ٢: ٤٩٩.

٣. ٢. عنايتهم بإعادة النظر في تصحيح أحاديثَ ظاهرُها الصِّحّة ولم يُورِدْها البخاريُّ في «صحيحه»:

يُلاحَظُ في كلام بعض المحدِّثين في القرنين الرابع والخامس أنّ عدم إيراد البخاريّ في «صحيحه» لحديث ظاهره الصِّحّة يقتضي التوقّف مبدئيّاً في صحّته وضرورة إعادة النظر في دراسته خشيةَ وجود علّة خفيّة فيه، وممَّن صرَّح بذلك الحاكم في «معرفة علوم الحديث» في قوله: «فإذا وُجد مِثلُ هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة غير مخرَّجة في كتابَي الإمامين البخاريِّ ومسلم لزم صاحبَ الحديث التنقيرُ عن عِلّتِه، ومذاكرةُ أهل المعرفة به لتظهرَ عِلّتُه»[١٣٤]، وقد ذكر الحاكم هذا الكلام تحت عنوان (النوع التاسع عشر من علوم الحديث، وهو معرفة الصحيح والسَّقيم)، مصرِّحاً في ترجمة الباب بأن هذا النوع «غيرُ الجرح والتعديل، فرُبَّ إسناد يَسلَمُ من المجروحين غير مخرَّج في الصحيح»، ويُستفاد من قوله: «غير الجرح والتعديل» أن الإسناد ظاهره الصِّحّة، ومن قوله: «غير مخرَّج في الصحيح» احتمال وجود علّة فيه.

وقال الحاكم أيضاً في كتابه المذكور تحت عنوان (النوع السابع والعشرين، وهو معرفة علل الحديث)، بعدما ساق حديثاً معلولاً: «وهذا ... لو صحَّ بإسناده لأُخرج في الصحيح»[١٣٥].

وكلامُ الحاكم هذا لا يُفهَم على إطلاقه، وإلا لناقض كلامَه المذكور في المطلب السابق، ولذا فلا بُدَّ من فهمهما معاً، فتكون نتيجتُهما: أن الحديث الذي لم يخرَّج في «الصحيحين» وظاهره الصِّحّة: ثمّة احتمال قويّ أن يكون معلولاً، ولذا فلا بُدَّ من التفتيش عن علّته وإعادة النظر في طرقه وأسانيده والبحث عن أقوال النُّقّاد القُدَماء فيه، فإن وُقِفَ على علّته حكمنا بها، وإلا حكمنا بصحّته، وحينئذٍ نلتمسُ سبب عدم إخراج صاحبَي «الصحيح» له، وغالباً ما يُمكِنُنا الوقوفُ على السبب ولو ظنّيّاً، وفي حالات قليلة لا يُمكِنُنا ذلك. وقد تقدَّمت أمثلةُ ذلك كلِّه في تقدَّم من هذا المطلب السابق من هذا المبحث.

---

١٣٤ الحاكم، معرفة علوم الحديث ص٢٤٩.

١٣٥ الحاكم، المصدر السابق ص٣٨٤.

٤. عنايتهم بتدعيم مروياتهم بعَزْوها إلى «صحيح البخاري»:

وقد ظهرت هذه العناية في أواخر القرن الرابع، ومن أوائل من ظهر عنده هذا العَزْو ابنُ عديّ (ت ٣٦٥) في «الكامل»، وقد وقفتُ فيه على موضعَيْن، وهما قوله: «أخرجه البخاريّ في الصحيح»[١٣٦] وقوله: «ذكره البخاريّ في جامعه»[١٣٧]، ثم الدارقطنيّ (ت ٣٨٥) فإنه يعزو عدداً لا بأسَ به من الطرق التي يذكرها في كتابه «العلل» إلى البخاريّ، فقد عزا إليه بقوله: «أخرجه البخاري» في ثمانية مواضع[١٣٨]، وبقوله: «رواه البخاري» في موضع واحد[١٣٩]، وبقوله: «أخرجه البخاري ومسلم» في أربعة مواضع[١٤٠]، ولم يُشارك البخاريَّ في مثل هذا عند الدارقطنيّ سوى مالك ومسلم، فقد عزا الدارقطنيُّ إلى الأول بقوله: «أخرجه مالك» في موضع واحد[١٤١]، وإلى الثاني بقوله: «أخرجه مسلم» في خمسة وعشرين موضعاً[١٤٢]، ولم أر الدارقطنيَّ يفعل مثلَ هذا في كتابه المذكور مع أبي داود أو الترمذيّ أو النَّسائيّ أو ابن ماجه.

وعَزْوُ الدارقطنيّ هذه الأحاديث إلى «صحيح البخاريّ» يشير إلى شيوع هذين الكتابين في ذلك العصر، بحيث صارت الإحالة إليهما نوعاً من أنواع التوثيق العلميّ، مع ملاحظة أنّ كتاب «العلل» ليس كتابَ تخريج يُعنى بعَزْو الروايات إلى مصادرها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فاقتصارُه على العزو إلى «الصحيحين» مُجتَمِعَين أو متفرِّقَين دون غيرهما من كتب السُّنّة يدلّ على رتبة عالية حازها الكتابان في ذلك العصر أيضاً.

---

١٣٦ ابن عدي، الكامل في الضعفاء ١: ٤١٥.

١٣٧ ابن عدي، المصدر السابق ٢: ٨٢٧.

١٣٨ انظر: الدارقطني، العلل ١: ١٥٥، ٥: ٢٨٠، ٦: ١٠٦، ٨: ١٤٠، ١١: ١٩٩، ١٢: ٢٥٧، ١٣: ١٣٠، ٣١٩.

١٣٩ انظر: الدارقطني، المصدر السابق ١٥: ١٠٦.

١٤٠ انظر: الدارقطني، المصدر السابق ٢: ١٨٢، ٢١٤، ٢٤٨، ٣: ٢٨١.

١٤١ انظر: الدارقطني، المصدر السابق ٤: ٢٧٧.

١٤٢ انظر: الدارقطني، المصدر السابق ٢: ٧٩، ٨٠، ١٧٩، ٣: ٤٩، ٢٣٦، ٢٨٣، ٥: ٢٨٠، ٦: ٣٥، ١٠٦، ١١١، ٧: ٢١٢، ٩: ٣٣٢، ١٠: ٤٣، ١٥٦، ١٢: ١٠، ١٧٦، ١٣: ١٣٠، ٣٠٤ مرتين، ٣١٩، ١٤: ٧٠، ١٣٦، ١٩٦، ١٥: ٢٠٩، ٣٧٧.

ولعلّ أبرز مَنْ ظهرت عنده هذه العنايةُ بوضوح في ذلك القرن ابنُ منده (ت ٣٩٥) في غير واحد من كتبه، فإنه كثيراً ما يُتبِع الحديث الذي يرويه بقوله: «أخرجه البخاري»[١٤٣] وقد يُضيفُ إليه مسلماً[١٤٤]، أو «رواه البخاري»[١٤٥]، ولا يريد بذلك مجرَّدَ العَزْو، وإنما يُريد به تثبيت صحّة الحديث، فإن انضمَّ إلى البخاريِّ مسلمٌ كان أقوى في التثبيت المذكور.

ومن هنا برزت عند ابن مَندَه بداياتُ مصطلح «الحديث المتفق عليه» بألفاظ مُقارِبة له[١٤٦]، أي: المتفق من البخاريّ ومسلم على إخراجه في كتابيهما تصحيحاً منهما له، حيثُ يقول ابن منده في مواضع: «هذا حديث مُجمَع على صحّته»[١٤٧]، يريد: الاتفاق على تخريج متنه في «الصحيحَيْن»، ويقول أحياناً: «هذا إسناد مُجمَع على صحّته»[١٤٨]، يريد: الاتفاق على تخريج مثل هذا الإسناد في «الصحيحَيْن» وإنْ لم يكن المتنُ عينُه فيهما، ويقول نادراً ـ ولم أقف عليه إلا موضع واحد ـ: «صحيح باتفاق»[١٤٩] أو «ثابت باتفاق»[١٥٠] أو «ثابت باتفاق من البخاري ومسلم»[١٥١].

وفي القرن الخامس نَلمَحُ هذه العناية في صنيع الحاكم (ت ٤٠٥) في مواضع قليلة ـ وسبب قِلّتِها هو أن أكثر كتب الحاكم المتوافرة بين أيدينا ليست كتبَ رواية، وإنما هي كتبُ تأصيل وتقعيد وتنظير، فالرواية فيها قليلة، وبالتالي فالعَزْوُ فيها نادر، أما كتابُه في الرواية المتوافر بين أيدينا

١٤٣ انظر: ابن منده، الإيمان ١: ١٥٨، ١٨٤، ٢٦٧، ٢٦٩، ٣٢٣، ٣٥٦، ٣٨٠، ٤٨٣، ٢: ٦٢٧، ٧٣٨، ٨٣٠، ٩١١، التوحيد ١: ١٧٣. وقد يذكر ابنُ مَندَه البخاريَّ باسمه واسم أبيه فيقول: «أخرجه محمد بن إسماعيل» أو «أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري»، كما في ١: ١٥٧، ١٩٩.

١٤٤ انظر: ابن منده، الإيمان ١: ١٥٧، ١٨٩، ٢٥٧، ٣٠٢، التوحيد ١: ١٥٦.

١٤٥ انظر: ابن منده، الإيمان ١: ٣٧٩، ٦٥٣، ٢: ٩٠٠، التوحيد ١: ٦٢.

١٤٦ أعني: مقاربة للفظ «متفق عليه».

١٤٧ انظر: ابن منده، الإيمان ١: ١٥٧، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٩، وغيرها كثير، الإيمان ١: ٦٥، ٩١، ٢١٨، ٢٤٦، ٢: ١٧٨. وقد وردت هذه العبارة في موضع واحد من «معرفة الصحابة» لأبي نعيم، في ترجمة أسلم مولى عمر بن الخطاب ١: ٢٥٦، وأظنُّها منقولة عن «معرفة الصحابة» لابن منده، فإنّ أبا نعيم كثير المتابعة له، وترجمة أسلم ليست في القسم المطبوع من كتاب ابن منده.

١٤٨ انظر: ابن منده، الإيمان ١: ١٢٠، ١٨٥، ١٩٨، ٢: ٨٧٢.

١٤٩ انظر: ابن منده، المصدر السابق ١: ١٩٩.

١٥٠ انظر: ابن منده، الرّدّ على الجهميّة ص١٩، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٧، ٤٩.

١٥١ انظر: ابن منده، الرّدّ على الجهميّة ص١٥.

فهو «المستدرك»، وموضوعُه يحولُ دون العَزْو فيه إليهما كما هو ظاهر ـ إلا أنّ تلك المواضع على قلّتها مهمّة، نظراً إلى الصيغة التي استعملها الحاكمُ في أحدها، وهي قوله: «احتجّ شيخ الصنعة أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله في كتاب العلم من «الجامع الصحيح» بهذا الحديث»[١٥٢]، وثمّة موضعان آخران، وهما قوله: «مخرَّج في الصحيح»[١٥٣]، وقوله: «مخرَّج في الصحيحين»[١٥٤].

وتظهر هذه العناية بوضوح عند أبي نُعيم (ت ٤٣٠) في «حلية الأولياء»، والخليليّ (ت ٤٤٦) في «الإرشاد».

أما أبو نعيم فقد اهتمّ بعَزْو بعض مرويّاته إلى «صحيح البخاري» بقوله: «أخرجه البخاري»[١٥٥] أو «أخرجه البخاري في صحيحه»[١٥٦]، وقد يُضيف إلى البخاريِّ مسلماً فيهما[١٥٧]، أو بقوله: «أخرجه البخاري في جامعه»[١٥٨] أو «أخرجه البخاري في كتابه»[١٥٩] أو «رواه البخاري»[١٦٠] أو «حدَّث به البخاري»[١٦١]، وكان أحياناً يُقيِّد هذا العَزْو بأن إخراج البخاري له كان على سبيل الاستشهاد لا الاحتجاج، كما في قوله: «أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» من حديث ابن المبارك مُستَشهِداً به عن نُعيم بن حمّاد عنه»[١٦٢]، يعني: من أجل نُعيم، فقد أخرج له البخاريّ بكيفيّة خاصّة ولم يُكثِر عنه، فليس هو من رواه «الصحيح» احتجاجاً.

---

١٥٢ الحاكم، معرفة علوم الحديث ص٧١٣-٧١٤.

١٥٣ الحاكم، المصدر السابق ص٣٢٥.

١٥٤ الحاكم، المصدر السابق ص٤٠٩.

١٥٥ انظر: أبو نعيم، حلية الأولياء ٢: ٣١٥، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٢، ٣: ٢٠٥، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٧٦، ٤: ٣٠٠، ٥: ١١٦، ٢١٧، ٨: ١٨٧، ٢٦٠.

١٥٦ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٢: ٣٠٨، ٣٣٠، ٣: ١٧١، ٣: ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٥٨، ٣٠١، ٨: ١٧٣.

١٥٧ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ١: ٦٨، ٢: ١٩٥، ٢: ٣١٦، ٣: ٣٢٤، ٨: ١٨٦.

١٥٨ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٣: ٣٤٢.

١٥٩ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٢: ٣٨٧.

١٦٠ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٣: ٢٢٩، ٢٥٢، ٣٥١، ٦: ٢٦٠، ٨: ١٨٦.

١٦١ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٢: ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥٠، ٢٦٠.

١٦٢ أبو نعيم، المصدر السابق ٨: ١٧٣.

وكذا اعتنى الخليليُّ بذلك بقوله: «أخرجه البخاري عن ...»[١٦٣] أو «أخرجه البخاري من حديث ...»[١٦٤]، وقد يُضيفُ إلى البخاريِّ مسلماً فيهما[١٦٥]، أو بقوله: «رواه البخاري في «الصحيح» عن ...»[١٦٦] أو «البخاري أخرج في «الصحيح» حديث ...»[١٦٧] أو «الحديث مخرَّج في «الصحيح» عن ...»[١٦٨] أو «الحديث في «الصحيح» من حديث ... »[١٦٩]، أو «وفي الصحيح من حديث ...»[١٧٠]، ويُسمِّي أحدَ الرواة في ذلك كلِّه.

وذكرنا قريباً أنّ مصطلح «الحديث المتفق عليه» بدأ ينشأ عند ابن منده (ت ٣٩٥) بألفاظ مقاربة، كان أقربَها معنًى عبارةُ «مُجمَع على صحّته»، وأقربَها لفظاً عبارةُ «صحيح باتفاق» و«ثابت باتفاق»، ونرى هنا أنّ هذه النشأة تستمرُّ عند أبي نُعيم وتزدادُ قُرباً من لفظ «متفق عليه»، كما في قوله: «حديث صحيح اتّفق عليه الإمامان البخاريُّ ومسلم»[١٧١] و«اتفق فيه البخاريُّ ومسلم»[١٧٢] و«اتفق عليه البخاريُّ ومسلم»[١٧٣] و«اتفق البخاريّ ومسلم عليه»[١٧٤] و«اتفق هو والبخاريُّ فيه»[١٧٥].

---

١٦٣ انظر: الخليلي، الإرشاد ١: ١٥٨، ٢٦١، ٣٠٣، ٢: ٤٥٨، ٥١٤، ٥١٥، ٥٥٤.

١٦٤ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٨٧، ٣: ٩١٣.
أما قوله: «أخرجه البخاري» و«أخرجه البخاريّ في الصحيح» و«أخرجه في الصحيح» و«أخرجه البخاري ومسلم في الصحيح» أو «في صحيحيهما» و«أخرجه الشيخان في الصحيح» و«روى عنه البخاري ومسلم في الصحيح»، فإنما يستعملها الخليليُّ في الرواة، لا في الأحاديث. وقد سبق الكلام عليها في المبحث الأول.

١٦٥ انظر: الخليلي، الإرشاد ١: ٣٠٤.

١٦٦ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ١٦٨.

١٦٧ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٢٢.

١٦٨ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٢٠٨.

١٦٩ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٦٣٨.

١٧٠ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٦٣٨، ٨١١.

١٧١ انظر: أبو نعيم، حلية الأولياء ٢: ٣٢٩-٣٣٠، ٣: ٢٠٨.

١٧٢ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٣: ٢٥١.

١٧٣ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٣: ٢٥٦.

١٧٤ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٣: ٣٤٣.

١٧٥ انظر: أبو نعيم، المصدر السابق ٣: ٢٥٠.

أما قوله الذي يُكثِرُ منه: «متفق عليه» فإنه لا يريد به اجتماع البخاريِّ ومسلم على إخراجه، إذ قد أورده كثيراً في أحاديث لم يتفقا على إخراجها وإنما أخرجها أحدهما، وفي أحاديث اتفقا على عدم إخراجها، ولكنه قد يريدُ به ما نبّه عليه الحافظ شرف الدين عليّ بن المفضَّل المقدسيّ الإسكندرانيّ (ت ٦١١) حيثُ أورد حديثاً انفرد البخاريُّ بإخراجه وذكر فيه أبو نُعيم هذه الكلمة، فقال ابنُ المفضَّل: «لم يَعْنِ أبو نُعيم بقوله المشار إليه: «متفق عليه» اتفاق البخاريِّ ومسلم رحمة الله عليهما على إخراجه في كتابيهما، وإنما أراد به سلامةَ رجاله من الخلل وعدم الطعن فيه بعلّة من العِلَل فيما يظهرُ لي»[١٧٦]، وهو جيِّد إلا أنه يحتاج إلى زيادة تحرير لا يحتملُه هذا المقام، والتوسُّع فيه يُخرِجُنا عن موضوع بحثنا.

ويُكثِر الخليليّ (ت ٤٤٦) من وصف الراوي بأنه «متفق عليه» وسبق الكلامُ فيه[١٧٧]، أما حكمُه على الحديث بأنه «متفق عليه» بمعنى اجتماع البخاري ومسلم على إخراجه فلا أُراه واقعاً في كتابه «الإرشاد»، وإن ذهب إليه بعضُ الباحثين[١٧٨]، ذلك أنه أورد عبارة «متفق عليه» في وصف الحديث لا الراوي على وجهين، أما الأول ففي التنظير والتقعيد، حيث ذكر أن الأحاديث على أقسام: صحيح متفق عليه، وصحيح معلول، وصحيح مُختَلَف فيه، وشواذ، وأفراد ... إلخ، ومراده بهذه العبارة حينَئذٍ أعمُّ من اتفاق البخاريّ ومسلم تعييناً، كما هو ظاهرٌ من سياقه، وأما الثاني ففي وصف حديثٍ بعينه، وقد وقفتُ منه على أربعة أمثلة[١٧٩]، وهي: قوله في حديث ابن عمر في رفع اليدين: «هذا صحيح متفق عليه من حديث الزهريّ»[١٨٠]، وقوله

١٧٦ ابن المفضَّل، الأربعين المرتبة على طبقات الأربعين ص٣٧٩.

١٧٧ في المبحث الأول.

١٧٨ انظر: د. محمود محمد عبد الجواد، «مفهوم عبارة (متفق عليه) عند المحدِّثين، الإمام الخليلي نموذجاً» مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية غزّة، عدد١ سنة٢٠١٩، ص١٩٦.

١٧٩ اقتصر الدكتور محمود محمد عبد الجواد في بحثه المذكور آنفاً ص١٩٦ على المثال الأول من هذه الأربعة، ولم يشتغل بتدقيق القول فيه، وإنما استطرد طويلاً في بيان استعمال غير الخليليّ من المحدِّثين لهذه العبارة بمعنى إخراج الشيخين للحديث، لينتهيَ إلى أنّ «الغالب الأعمّ من المحدثين قد سلكوا مسلك الإمام الخليليّ في استعمال هذه العبارة بمعنى أنّ متن الحديث مخرَّج في الصحيحين من رواية صحابي واحد»، انظر: ص١٩٩. وكان ينبغي عليه تأسيسُ القضيّة من صنيع الخليلي أولاً، ثم الكلام في مدى موافقة سائر المحدِّثين أو مخالفتهم لمسلكه!

١٨٠ انظر: الخليلي، الإرشاد ١: ٢٠٢.

في حديث عائشة: «إن الله يحبُّ الرِّفق في الأمر كلِّه»: «هذا حديث متفق عليه من حديث الزهريّ، أخرجه البخاريّ عن ...» [١٨١]، وقوله في حديث عبد الله بن عمرو في قبض العلم: «هذا حديث من الأصول المتفق عليها، أخرجه البخاريّ عن ...» [١٨٢]، وقوله في حديث الشفعة: «والبخاري أخرج في «الصحيح» حديث الزهريّ عن أبي سلمة عن جابر، وهو متفق عليه» [١٨٣].

فالحديث الرابع أخرجه البخاريُّ [١٨٤] ولم يُخرِجه مسلم، فلا يكون مراده أنّ الحديث مرويّ في «الصحيحين»، أما الأحاديث الثلاثة التي قبله فأخرجها الشيخان، لكن لو كان مرادُه بقوله: «متفق عليه» أن الحديث مرويّ في «الصحيحين» لكان في إتباعِه هذه العبارة في المثالَيْن الثاني والثالث بقوله: «أخرجه البخاري ...» ركّةٌ واضحة، فالظاهرُ إذن أنّ مراده هنا أيضاً أعمُّ من اتفاق البخاري ومسلم، وهو ما يوافق مرادَه في التنظير.

لكن هذا لا يقتضي أن لا يكون للخليليّ عنايةٌ بعَزْو الحديث إلى «الصحيحين» جميعاً، فإنه يُنبِّه على هذا بقوله: «الحديث مخرَّج في الصحيح» [١٨٥] أو «في الصحيحين» [١٨٦] أو «مخرَّج في الصحيح من حديث ...» [١٨٧] ويُسمِّي أحد الرواة، إلا أنّ ذلك قليل عنده، بخلاف قوله: «مخرَّج في الصحيح» أو «في الصحيحين» في وصف الراوي، فإنه كثير كما تقدّم [١٨٨]، ذلك أن موضوع كتابه «الإرشاد» هو الرواة، وكلامه على الحديث إنما يأتي عرضاً.

وفي سياق عناية المحدِّثين في القرن الخامس بعَزْو مرويّاتهم إلى «صحيح البخاري» ـ سواء كان العَزْوُ إليه مُفرَداً أو مع «صحيح مسلم» ـ ظهر كتاب «الجمع بين الصحيحين» لأبي عبد الله الحميديّ (ت ٤٨٨)،

١٨١ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٢٦١.
١٨٢ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٣٠٣.
١٨٣ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٢٢.
١٨٤ البخاري، الصحيح (٢٢١٣) و(٢٢٥٧) و(٢٤٩٥) و(٢٤٩٦) و(٦٩٦٧).
١٨٥ انظر: الخليلي، الإرشاد ١: ٢٠٨.
١٨٦ انظر: الخليلي، المصدر السابق ٢: ٥٦٩.
١٨٧ انظر: الخليلي، المصدر السابق ١: ٢٢١ و٢: ٥٦٩.
١٨٨ في المبحث الأول.

أما ما يُذكر قبله من كتب في هذا الموضوع فهي ـ مع كونها جامعةً بين «الصحيحين» ـ مصنفَّةٌ على طريقة المستخرجات، ككتاب «الصحيح من الأخبار المُجتَمِع على صحّته البخاريّ ومسلم» لأبي بكر محمد ابن عبدالله الشيبانيّ النيسابوريّ الجوزقيّ (ت ٣٨٨)[١٨٩]، فقد سمّاه ابنُ حجر «المستخرج على الاتفاق»، وقال: «ويُسمّى هذا الكتاب بـ«المتفق» وبـ«الجمع بين الصحيحَيْن»[١٩٠]، وكذا كتاب «الجمع بين الصحيحين» لأبي محمَّد إسماعيل بن إبراهيم السَّرَخسيّ الهرويّ المعروف بالقَرّاب (ت ٤١٤)، فقد ذكر الذهبيُّ أنه «بأسانيده»[١٩١]، فيكون مستخرجاً، وسيأتي ذِكرُهما عند الكلام على المستخرجات.

٥. عنايتهم باتباع «صحيح البخاري» في تآليفهم:

ليس غريباً أن نلحظ عنايةَ المحدِّثين باتباع «صحيح البخاري» في تآليفهم بعد انتشاره وتبوُّئه لمكانته العالية، ولكنّ اللافت للنظر أن نجد هذا الاتباع قد بدأ بعد أقلَّ من مئة سنة على وفاة البخاريّ، وتجلّى ذلك في عدّة أنواع من مصنَّفاتهم، يأتي في طليعتها النوعُ المسمّى بـ«المستخرجات» من الكتب الحديثيّة.

ولا يَعْنينا هنا فوائد هذا النوع من المُصنَّفات بقدر ما يَعْنينا السببُ أو الأسباب الباعثة على نشأته، ويبدو أنّ السَّبَب الرئيس في ذلك هو إعجابُهم بالكتاب ورغبتُهم في تحمُّل أحاديثه مع المحافظة على علوّ أسانيدهم، كما نستفيده من قول الذهبيّ في سياق كلامه عن «صحيح مسلم»: «وهو كتاب نفيس كامل في معناه، فلما رآه الحفّاظ أُعجِبوا به، ولم يسمعوه لنزوله، فعَمَدوا إلى أحاديث الكتاب فساقوها من مرويّاتهم عاليةً بدرجة وبدرجتَيْن ونحو ذلك، حتى أتوا على الجميع هكذا، وسموه: المستخرج على صحيح مسلم»[١٩٢]، يعني: أنهم لو رووا هذه الأحاديث من طريق مسلم لزاد رجال الإسناد واحداً أو اثنين، ولذا ساقوها بأسانيدهم من غير طريقه فعَلَوا درجةً أو درجتَيْن.

١٨٩ طبع حديثاً في مكتبة الرشد بالرياض بتحقيق علي حسين البواب.
١٩٠ ابن حجر، تغليق التعليق ٥: ٤٦٥.
١٩١ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٧: ٣٨٠.
١٩٢ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢: ٥٦٨.

وكلامُه هذا ليس خاصّاً بمسلم دون البخاريّ، فإنه ذكر أيضاً في ترجمة أبي العباس محمد بن أحمد النيسابوريّ المعروف بابن حمدان (٢٧٣-٣٥٦): «سمع بمنصورة، وهي أمُّ بلاد خوارزم، بعضَ «صحيح البخاري» من الفربريّ، فوجده نازلاً، فصنَّف على مثاله مُستَخرَجاً له»[١٩٣]، ولذا وصف الذهبيّ كتاب ابن مردويه (ت ٤١٦) «المستخرج على صحيح البخاري»: أنه صنّفه «بعُلُوٍّ في كثير من أحاديث الكتاب، حتى كأنه لقيَ البخاريّ»[١٩٤].

وعليه، فالسبب الرئيس في ظهور نوع «المستخرجات» من المصنَّفات الحديثية هو الإعجاب بالكتاب الذي يستخرجون عليه، ولا شكّ أن أحد مرتكزات هذا الإعجاب هو جودة أحاديثه وحسن اختياراته.

ثم إذا نظرنا إلى تاريخ المُستَخرَجات على «صحيح البخاريّ» مُفرَداً أو على «الصحيحين» جميعاً نرى أنها قد ظهرت في وقت مبكِّر من القرن الرابع الهجريّ، ويظهر أنّ أول مَنْ قام بذلك هو أبو عبد الله محمد بن يعقوب النيسابوريّ المعروف بابن الأخرم (٢٥٠-٣٤٤)، فقد ذكر ابنُ نقطة (ت ٦٢٩) بأنه «صنَّف كتاباً على كتابي «الصحيحين» البخاري ومسلم»[١٩٥]، وجزم الذهبيّ بأنه «المستخرج على الصحيحين»[١٩٦]، ويبدو أنه هو الذي عزاه إليه تلميذُه الحاكم باسم «المختصر الصحيح المتفق عليه»[١٩٧]، وهو غير «مستخرجه» على «صحيح مسلم» الذي صنّفه بسؤال أبي العباس السَّرّاج، كما ذكره الحاكم[١٩٨]، ونقل الحاكم عنه أيضاً أنه قال: «ذهب عمري في جَمْع هذا الكتاب، يعني: المُستَخرَج على كتاب مسلم». ويُلاحَظ أن ابن الأخرم هذا وُلد في أواخر حياة البخاريّ، وهي ملاحظة جديرة بالاعتبار في تأريخ مسألة إعجاب المحدثين بـ«صحيح البخاري» وعنايتهم باتباعه في تآليفهم.

---

١٩٣ الذهبي، المصدر السابق ١٦: ١٩٥.

١٩٤ الذهبي، المصدر السابق ١٧: ٣١٠.

١٩٥ ابن نقطة، التقييد ص١٢٥.

١٩٦ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٤٦٧.

١٩٧ الذهبي، المصدر السابق ١٥: ٤٦٧-٤٦٨. وفيه أيضاً أن الحاكم قال: «سمعتُه تندَّم على تصنيفه وقال: من حقِّنا أن نَجهَدَ في زيادة الصحيح»، يعني: في الاستدراك على «الصحيحين» دون الاستخراج عليهما.

١٩٨ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٤٦٧.

وليس ببعيد عنه أبو العباس محمد بن أحمد النيسابوريّ المعروف بابن حمدان (٢٧٣-٣٥٦)، فقد صنَّف «مستخرجاً» على «صحيح البخاري»، وتقدَّم ذِكر سبب تأليفه نقلاً عن الذهبيّ قريباً.

وممَّن صنَّف في القرن الرابع مُستَخرَجاً على «صحيح البخاريّ» أو على «الصحيحين» جميعاً: أبو علي الحسين بن محمد الماسرجسيّ النيسابوريّ (ت ٣٦٥)، وهو «مستخرج حافل» في نظر الذهبيّ[١٩٩]، وأبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيليّ (٢٧٧-٣٧٠)، وأبو أحمد محمد بن أحمد الغطريفيّ (بعد ٢٨٠-٣٧٧)، وأبو عبد الله محمد بن العباس المعروف بابن أبي ذُهْل الضَّبِّيّ الهرويّ (ت ٣٧٨).

وكانت بين الإسماعيليّ والغطريفيّ علاقةٌ وثيقة، فقد وُصف الأول بأنه رفيقُ الغطريفيّ[٢٠٠]، وذُكِر أنّ الثاني كان نازلًا في دار الإسماعيليّ[٢٠١]، لكن يبدو أن «مستخرج» الإسماعيلي كان أسرعهما انتشاراً وأكثرهما اشتهاراً، فقد ذكر حمزة السهميّ (ت ٤٢٧) في «تاريخ جرجان» قال: «سألني الوزير أبو الفضل جعفر بن الفضل بن الفرات (ت ٣٩١) بمصر عن أبي بكر الإسماعيليّ وما صنَّف وجمع، فكنتُ أُخبره بما صنَّف من الكتب وجَمْع المسانيد والمُقِلّين وتخريجه على كتاب محمد بن إسماعيل البخاري، فتعجَّب من ذلك وقال: لقد كان رُزق من العلم والجاه، وكان له صِيتٌ حَسَن»[٢٠٢]، فهذا يدلّ على شهرة كتاب الإسماعيليّ في حياته وبلوغها إلى مصر.

ويبدو أيضاً أنّ بين هذين المُستخرَجَين فرقاً من وجه آخر، وهو أن «مستخرج» الإسماعيليّ مُرتَّب على أبواب الفقه، بخلاف «مستخرج» الغطريفيّ فالظاهر أنه مُرتَّب على المسانيد أو على المسانيد والأبواب جميعاً[٢٠٣]، فقد سماه السهميّ وابن نقطة: «الصحيح على المُسنَد على كتاب

١٩٩ انظر: الذهبي، المصدر السابق ١٦: ٢٨٨.
٢٠٠ انظر: الذهبي، المصدر السابق ١٦: ٣٥٤.
٢٠١ انظر: السهمي، تاريخ جرجان ص٤٣٠.
٢٠٢ السهمي، المصدر السابق ص١١٠.
٢٠٣ أعني: أن يكون مُرتَّباً على المسانيد أصالةً وعلى الأبواب تبعاً، أو بالعكس.

البخاري»[٢٠٤]، وسمّاه الذهبيّ: «الصحيح على المسانيد»[٢٠٥]، واكتفى ابن حجر بأنه «خرَّج على صحيح البخاري»[٢٠٦].

وممّا يجدر التنبيه عليه هنا: أنّ كثيراً من هؤلاء المحدِّثين ـ أو بعضهم على الأقلّ ـ كان يُمكِنُه الاستقلالُ بتأليف كتاب حديثيّ يسوق فيه مرويّاته، من غير أن يكون مُستَخرَجاً يتقيَّد فيه بالكتاب الأصل، ولكنَّه مع ذلك آثـرَ اتباع «صحيح البخاري»، إقراراً منهم بعلوّ مكانته، فقد نقل السهميُّ عن الحسن بن عليّ الحافظ المعروف بابن غلام الزهريّ (ت ٣٧٥) أنه قال بالبصرة: «كان الواجبُ للشيخ أبي بكر ـ يعني: الإسماعيليّ ـ أن يُصنِّف لنفسه شيئاً[٢٠٧] ويختار على حسب اجتهاده، فإنه كان يَقدِرُ عليه لكثرة ما كان كتب ولغزارة عِلمِه وفهمه وجلالته، وما كان ينبغي له أن يَتَقيَّد بكتاب محمَّد ابن إسماعيل البخاريّ، فإنه كان أجلَّ من أن يتبعَ غيره»[٢٠٨]، فعقّب الذهبيُّ على هذه الحكاية بقوله: «من جلالة الإسماعيليِّ أنْ عرف قَدْرَ «صحيح البخاري» وتقيَّد به»[٢٠٩].

ومن لطيف المستخرجات في هذا القرن: كتابُ أبي بكر محمَّد ابن عبدالله الشيبانيّ النيسابوريّ (ت ٣٨٨) المسمّى «المستخرج على الاتفاق»، كما صرَّح به ابنُ حجر، وقال: «ويُسمّى هذا الكتاب بـ(المتفق) وبـ(الجمع بين الصحيحَيْن)[٢١٠]، فالظاهرُ إذن أنه إنما استخرج على ما اتفقا عليه من أحاديث، دون ما انفرد به كلُّ واحد منهما عن الآخر.

وممَّن صنَّف مستخرجاً على «صحيح البخاري» أو على «الصحيحين» في القرن الخامس: أبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه الأصبهانيّ (ت ٤١٦)، وأبو بكر أحمد بن محمد البَرْقانيّ (ت ٤٢٥)، ورتبه على

٢٠٤ انظر: السهمي، تاريخ جرجان ص٤٣٠ و ابن نقطة، التقييد ص٤٦.
٢٠٥ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٦: ٣٥٥.
٢٠٦ انظر: ابن حجر، لسان الميزان ٦: ٤٩٦.
٢٠٧ وفي سير أعلام النبلاء: سنناً.
٢٠٨ السهمي، تاريخ جرجان ص١١٠.
٢٠٩ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٦: ٢٩٤.
٢١٠ ابن حجر، المصدر السابق ٥: ٤٦٥.

المسانيد[٢١١]، وأبو بكر أحمد بن علي الأصبهاني المعروف بابن منجويه (ت ٤٢٨)، وأبو نُعيم الأصفهاني (٤٣٠)، وأبو ذر الهرويّ (ت ٤٣٤)، وأبو محمد الحسن بن محمد البغداديّ الخلّال (ت ٤٣٩).

وهنا يَستَوقِفُنا سؤال مهمّ، وهو ما إذا كان بعضُ مؤلِّفي «الصِّحاح» أو «الجوامع» في القرن الرابع قد اتبعوا «صحيح البخاري» في تلك المصنَّفات، مع تميُّزهم بخصوصيّة ليست فيه، ومن تلك المصنّفات: «مختصر المختصر» لابن خزيمة (ت ٣١١) المعروف بـ«صحيح ابن خزيمة»، و«التقاسيم والأنواع» لابن حبّان (ت ٣٥٤) المعروف بـ«صحيح ابن حبّان».

فممّا يُقرِّب القول باتباعهم له وتأثُّرهم به ـ ولو إجمالاً ـ كونُ ابن خزيمة تلميذَ البخاريّ، وكونُ ابن حبّان تلميذَ ابن خزيمة، ووجود قَدْر كبير مشترك من الأحاديث بين ما فيهما وما في «صحيح البخاري»[٢١٢]، لكنْ يُبعِده أن ابن حبان لم يُشِر في مُقدِّمةكتابه إلى شيء من ذلك البتّة، أما ابن خزيمة فكتابه المذكور يخلو من مقدِّمة له.

وعلى كلّ حال، فهذه قضيّة شائكة يتعذّر الجواب عنها في مثل هذا المقام، إلا أنه من المهمِّ بيانُ أن بعضَ مُحدِّثي القرن الرابع كان يجزم بأنّ من جاء بعد البخاريّ لاحظ صنيعَه في «صحيحه» فاتبعه فيه، ومن هؤلاء الحافظ أبو أحمد محمد بن محمد بن إسحاق الكرابيسيّ المعروف بالحاكم الكبير (ت ٣٧٨)، فقد قال: «رحم اللهُ الإمامَ محمَّد بن إسماعيل، فإنه الذي ألّف الأصول وبيَّن للناس، وكلُّ مَنْ عمل بعده فإنما أخذ من كتابه كمسلم ابن الحجّاج، فرَّق كتابه في كتبه، وتجلّد فيه حق الجلادة حيثُ لم ينسبه إلى قائله»[٢١٣]، وموضعُ الشاهد منه قولُه: «وكلّ من عمل بعده» بصيغة التعميم،

٢١١ قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٧: ٤٦٥: «صنَّف «مسنداً» ضمَّنه ما اشتمل عليه «صحيح» البخاري ومسلم».

٢١٢ ففي «صحيح ابن حبان» نحو ٧٥٠٠ حديث، وزوائده على «صحيح البخاري» حوالي ٣٧٥٠ حديثاً بالمكرَّر، يعني: أن نصف الكتاب مشترك مع «صحيح البخاري»، وفي المطبوع من «صحيح ابن خزيمة» ٣٠٧٩ حديثاً، وزوائده على «صحيح البخاري» نحو ١٥٤٠ حديثاً، يعني: أن نصف هذا القَدْر المطبوع من الكتاب مشترك مع «صحيح البخاري».

٢١٣ الخليلي، الإرشاد ٣: ٩٦٢.

أما تمثيلُه بالإمام مُسلِم فغير مُسلَّم في نظري[٢١٤]، لكنَّ الذي يَعْنينا أن أبا أحمد الحاكم إذا كانت نظرتُه إلى صنيع مسلم على هذه الصورة فأَوْلى أن تكون نظرتُه إلى صنيع ابن خزيمة وابن حبّان كذلك.

٦. موقفهم من نَقْد «صحيح البخاري»:

لا يُمكِنُنا عند الكلام على موقف محدِّثي القرن الرابع من إغفال ما تعرَّض له «صحيح البخاري» من نَقْد في ذلك العصر، وبعضُ هذا النَّقْد صدر عن غير كبار المحدِّثين الذين هم أهل الاختصاص في هذا الفنّ، وإن ظهر بصيغة حديثيّة، كالنَّقْد الذي وُجِّه إلى «صحيح البخاريّ» من جهة تخريجه لجماعة من الرُّواة المطعون فيهم، كما نقله الحاكم في «المدخل إلى الصحيح» بقوله: «إن الذي يجهل محلَّ أبي عبد الله محمَّد بن إسماعيل البخاريِّ رضي الله عنه من هذا العلم يطعن عليه في إخراجه جماعة من شيوخه من لَدُن وقته إلى الصحابة في أبواب من الجامع، ثم لا يقرنُهم بغيرهم كما عليه مسلم بن الحجّاج رحمه الله»، ثم أجاب عنه بقوله: «وقد تتبَّعتُ ذلك جَهْدي، فوجدته احتَجَّ بجماعة في أبواب من «الجامع»، ثم أخرج الشواهد لهم في غير تلك الأبواب للحاجة إلى إعادة الحديث أو الاحتجاج بزيادة لفظ فيه»[٢١٥]، يعني توسيع مفهوم مَنْ روى له البخاريّ استشهاداً ليشمل مَنْ ساق البخاريُّ له متابعاً ولو في باب آخر.

وهذا الكتاب ـ أعني: «المدخل إلى الصحيح» ـ إنما صنَّفه الحاكم للدفاع عن «الصحيحين»، كما صرَّح به في مقدّمة «المستدرك» بقوله: «وقد جهدتُ في الذَّبِّ عنهما في «المدخل إلى الصحيح» بما رضيه أهل الصَّنْعة»[٢١٦]، يعني: الذَّبَّ عنهما من جهة الاعتراضات الواردة على رواتهما، ولذا نرى أن أبواب كتاب «المدخل» من الثالث إلى الثاني عشر كلّها في رجالهما، وكان الباب الثامن منها بعنوان «مَنْ عِيبَ على مسلم إخراجُ حديثه والإجابة عنه»، والباب التاسع منها بعنوان «أسامي مَنْ أخرج لهم البخاريّ في «الصحيح» ونُسِبوا إلى نوع من الجرح».

٢١٤ وهو خارج عن محلّ بحثنا لكونه من أهل القرن الثالث لا الرابع.

٢١٥ الحاكم، المدخل إلى الصحيح ٤: ٢١.

٢١٦ الحاكم، المستدرك ١: ٣.

لكن ثمّة نوع آخر من النقد، وهو الذي صدر عن أحد المُحدِّثين المُتقِنين، كالإسماعيليّ والدارقطنيّ ونحوهما.

أما نقدُ الدارقطنيّ (ت ٣٨٨) للبخاريّ في «صحيحه» فيتجلّى في كتابه «التتبُّع»، حيث أورد فيه مئةً وعشرة أحاديث من «صحيح البخاري» وذكر فيها زيادةً أو اختلافاً في الإسناد أو زيادةً أو اختلافاً في المتن أو نحوَ ذلك من وجوه التعليل، وقد صرَّح الدارقطنيُّ في طليعته بقوله: «ابتداء ذِكرِ أحاديثَ معلولة اشتمل عليها كتابُ البخاريّ ومسلم أو أحدهما، بيَّنتُ عِلَلَها والصوابَ منها»[٢١٧].

والظاهر من صنيع الدارقطنيّ أنّ أورد العلّة في هذا السِّياق بما يشمل القادحة وغير القادحة، وعليه فالسلامة من العلّة غير القادحة ليس من شروط الحديث الصحيح ولا من شروطهما[٢١٨]، كما صرَّح به الحاكم (ت ٤٠٥) في قوله: «لا سبيل إلى إخراج ما لا علّة له، فإنهما ـ رحمهما الله ـ لم يدَّعيا ذلك لأنفسهما، وقد خرَّجَ جماعةٌ من علماء عصرهما ومَنْ بعدهما عليهما أحاديثَ قد أخرجاها وهي معلولة»[٢١٩].

والواقع أن عِلَل أكثر الأحاديث التي أوردها الدارقطنيُّ في «تتبُّعه» من العلل غير القادحة، كما يُفيدُه قول النوويّ: «وقد أُجيبَ عن كلِّ ذلك أو أكثره»[٢٢٠]، وأتبَعَ ابنُ حجر عبارة «أو أكثره» المنقولة عن النوويّ بقوله: «هو الصواب، فإنّ منها ما الجواب عنه غير مُنتَهِض»[٢٢١]، مع ملاحظة أنّ قول ابن حجر هذا إنما أتى بعد دراسة تفصيليّة منه لهذه الأحاديث حديثاً حديثاً في كتابه «هدى الساري».

---

٢١٧ الدارقطني، التتبُّع ص١٢٠.

٢١٨ قال ابن حجر في «هدى الساري» ص٣٤٧: إن البخاريَّ ومسلمًا «لا يخُرجان من الحديث إلا ما لا علّة له أو له علّة إلا أنها غير مؤثرة عندهما».

٢١٩ الحاكم، المستدرك ١: ٣.

٢٢٠ النووي، شرح صحيح مسلم ١: ٢٧.

٢٢١ ابن حجر، هدى الساري ص٣٤٦.

أما ما كان في نقد الدارقطنيّ من العلل القادحة فأكثره نقد جزئيّ تفصيليّ ـ وسيأتي التمثيلُ عليه ـ ولا يكاد يوجد له نقدٌ قادحٌ في نظره في حديث بتمامه إلا في موضع أو موضعين، على أنه قد يكون غيرَ قادح في نظر غيره، ومِثْلُ هذا لو سُلِّمَ كونُه قادحاً لا يُنافي التلقّي بالقبول إلا في هذا الحديث خاصّة.

وأما نقد الإسماعيليّ (ت ٣٧٧) للبخاريّ في «صحيحه» فقد وقع منه كثيراً في «مستخرجه» عليه، ويُشير ابنُ حجر إلى أن ذلك من «عادته»[٢٢٢]، إلا أنّ كثيراً من انتقاداته بل أكثرَها ليست انتقادات حديثيّة، وإنما من جهة التبويب والاستنباط من الحديث ونحو ذلك، فلا علاقة لها بـ«التلقّي بالقبول» سلباً ولا إيجاباً، وبعضها حديثيّ كالاضطراب في الحديث أو وَقْف المرفوع أو إرسال الموصوصل أو نحو ذلك، إلا أنها في تفاصيل جزئيّة، والانتقادات التفصيليّة لا تُنافي التلقّي بالقبول كما سأبيِّنُه من خلال المثال الآتي.

وممّا اجتمع فيه نقدُ جماعةٍ من محدِّثي القرنين الرابع والخامس: ما رواه البخاريّ من طريق إسرائيل، عن عثمان بن المغيرة، عن مجاهد، عن ابن عمرَ قال: قال النبيُّ صلّى الله عليه وسلّم: «رأيت عيسى وموسى وإبراهيم ...»[٢٢٣] الحديث، فقد تعقَّبه فيه ابن منده (ت ٣٩٥) في كتابه «الإيمان»[٢٢٤]، وأبو مسعود الدمشقيّ (ت ٤٠٠) في «أطراف الصحيحين»، وأبو ذر الهرويّ (ت ٤٣٤) في نسخته من «صحيح البخاري»[٢٢٥]، بأن الصواب: عن ابن عباس، لا عن ابن عمر.

وهذا الوهم لا يَعْدو أن يكون سَبْقَ قلم من البخاريّ أو وهماً ممَّن بعد البخاري، كما فصَّله ابن حجر[٢٢٦]، وأيّاً ما كان فإنه وهمٌ في جزئيّة من الإسناد، فضلاً عن أن يكون في الإسناد كلِّه، فضلاً عن أن يكون في الحديث كلِّه، وكونُ الأوهام في «صحيح البخاريّ» على هذه الشاكلة ممّا يُقوِّي الكتاب لا مما يُوهِّنُه.

٢٢٢ ابن حجر، هدى الساري ص٣٦٦، فتح الباري ٦: ٤٨٥.
٢٢٣ البخاري، الصحيح، برقم (٣٤٨٨).
٢٢٤ انظر: ابن منده، الإيمان ٢: ٧٣٨.
٢٢٥ انظر: ابن حجر، هدى الساري ص٣٦٦.
٢٢٦ ابن حجر، المصدر السابق ص٣٦٦-٣٦٧.

ثم إنّ هؤلاء المحدِّثين كان لهم صِلةٌ حسنة بـ«صحيح البخاري»، وموقفُهم منه يدلُّ عموماً على تعظيمه والتسليم لدِقّتِه، فقد تقدّم عن ابن منده عدّة أمور تتصل بهذا، وأما أبو مسعود الدمشقيّ فقد «كان له عناية بالصحيحين»[٢٢٧]، وصنَّف في ذلك كتابه «أطراف الصحيحين»، وأما أبو ذرّ الهرويّ فكان شديدَ العناية بـ«الصحيحين»، له عليهما «مستخرج» و«مستدرك»[٢٢٨]، وتعدُّ روايتُه لـ«صحيح البخاري» من أحسن الروايات وأتقنها، فانتقادهم لـ«صحيح البخاري» في جزئيّاتٍ وتفاصيلَ يسيرة لا يُؤثِّر في كون موقفهم العامّ من «صحيح البخاري» إيجابيّاً.

ومن هنا نستطيع أن نُقرِّر: أن انتقاد «صحيح البخاري» في تخطئة وجه من الإسناد أو جزء من المتن لا يُناقِضُ «التلقّي بالقبول»، لأن التلقِّي بالقبول إنما يَرِدُ على كل حديث برأسه، أما الذي يُناقِضُه فالحكم على حديث بتمامه سنداً ومتناً أنه ضعيف أو خطأ أو موضوع، وهذا ما لم يقع من هؤلاء المحدِّثين.

تكميل وتذييل: عنايتهم بخدمة «صحيح البخاري» من وجوه أُخَر.

تقدّم في المطالب السابقة بيانُ جوانب عديدة من موقف محدِّثي القرنين الرابع والخامس بـ«صحيح البخاري» وعنايتهم به، وبحثها تفصيلاً لشدّة صِلَتِها بمسألة «التلقّي بالقبول»، وبقيت وجوه أُخَرُ تتصل بذلك، إلا أنها ليست شديدة الصِّلة بالمسألة المذكورة، ولذا أذكرها هنا بصورة إجماليّة.

فمن هذه الوجوه:

١ـ شرحه، وقد نهض له الخطابيُّ (ت ٣٨٨)، ثم أبو جعفر أحمد بن نصر الداوديّ (ت ٤٠٢) والمُهلَّب بن أحمد بن أبي صفرة (ت ٤٣٥) وابن بطّال (ت ٤٤٩).

٢ـ وتفسير الألفاظ الغريبة الواقعة فيه، وقد صنَّف فيه أبو عبد الله الحميديّ (ت ٤٨٨) «تفسير غريب ما في الصحيحَيْن».

٢٢٧ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٢٩.

٢٢٨ انظر: الذهبي، المصدر السابق ١٧: ٥٥٩.

٣ـ الجواب عن مُستَشكلاته، وقد تصدّى له ابنُ عبد البر (ت ٤٦٣) في «الأجوبة الموعبة عن المسائل المستغربة من البخاري»، سأله عنها المهلَّب ابن أبي صُفرة، ولابن حَزْم (ت ٤٥٦) «أجوبة» عليها أيضاً[٢٢٩].

خاتمة

توصّل هذا البحث إلى عدّة نتائج، أهمها:

١ـ ظهرت في القرنين الرابع والخامس عنايةُ المحدثين بـ«صحيح الصحيح» من وجوه شتّى، منها بيانُ أسماء رجاله والاستخراج على أحاديثه والاستدراك عليه ونقدُه وشرحه، واستمرّت هذه العناية وكَثُرت عبر العصور اللاحقة.

٢ـ بدأت عناية المحدثين برجال «صحيح البخاري» من منتصف القرن الرابع الهجريّ أو قبله بقليل، ومن أوائل مَنْ قام بذلك ابنُ عديّ (ت ٣٦٥) والدارقطنيّ (ت ٣٨٥).

٣ـ ظهر اهتمامُ المحدِّثين بالتفريق بين الرواة الذين أخرج لهم البخاريّ احتجاجاً أو أخرج لهم استشهاداً في أحوال خاصّة مبكِّراً، حيث بدأ مع بدايات التأليف في رحال «صحيح البخاريّ»، ثم تطوَّر في تلك الكتب شيئاً فشيئاً، وكذا نلاحظ اهتمامهم بهذه القضية في غير هذه الكتب المخصوصة، أي: في بعض كتب الرجال والجرح والتعديل العامّة، وقد كانت لهم عبارات متعدِّدة في بيان ذلك.

٤ـ ظهر في القرن الرابع اهتمامُ المحدِّثين ببيان السبب في اجتناب البخاريِّ للراوي، سواء اجتنبه بالكُلِّيّة أو استشهد به واجتنب الاحتجاج به، وكان من أوائل مَنْ نُقِلَ عنه ذلك ابن الأخرم (ت ٣٤٤)، أما من حيث تدوينه في المُصنَّفات فقد ظهر ذلك في بداية القرن الخامس، ومن أوائل مَنْ قام بذلك الحاكم (ت ٤٠٥) والخليليّ (ت ٤٤٦).

٢٢٩ انظر: السخاوي، الجواهر والدُّرر ٢: ٧١١، وحاجي خليفة، كشف الظنون ١: ٥٤٥-٥٤٦.

٥ـ ظهر في بداية القرن الخامس اهتمامُ المحدِّثين بالرواة الذين اتفق البخاريّ ومسلم على الاحتجاج بهم في بداية القرن الخامس، ومن أوائل مَنْ عُني بذلك الحاكم (ت ٤٠٥) والخليليّ (ت ٤٤٦)، وكانت لهم عبارات متعدِّدة في بيان ذلك.

٦ـ ظهر في أواخر القرن الرابع اهتمامُ المحدِّثين بالأسانيد التي أخرجها البخاريّ في «صحيحه» محتجّاً بها، ومن أوائل مَنْ تصدّى لذلك الدارقطنيّ (ت ٣٨٥) وابن منده (ت ٣٩٥)، وكان هذا الاهتمام أحدَ أسباب نشأة المُصنَّفات التي تُعنى بالتصحيح على شرط البخاريّ، وأهمها «المستدرك» للحاكم (ت ٤٠٥).

٧ـ ظهر في أواخر القرن الرابع اهتمامُ المحدِّثين باستنباط سبب عدم إيراد البخاريّ في «صحيحه» لأحاديث صحيحة في نظرهم، ومن أوائل مَنْ قام بذلك ابنُ منده (ت ٣٩٥) والحاكم (ت ٤٠٥)، ويتكامل هذا الاهتمام مع تنبُّههم إلى احتمال وجود علل خفيّة في تلك الأحاديث، ولذا نبَّهوا إلى أنّ عدم إيراد البخاريّ في «صحيحه» لحديث ظاهره الصِّحّة يقتضي التوقُّف مبدئيّاً في صحّته وضرورة إعادة النظر في دراسته، ومن أوائل مَنْ نبَّه على ذلك الحاكم (ت ٤٠٥).

٨ـ ظهرت في أواخر القرن الرابع عنايةُ المحدِّثين بتدعيم مرويّاتهم بعَزْوها إلى «صحيح البخاري»، ومن أبرز مَنْ قام بذلك ابن منده (ت ٣٩٥)، وإن سبَقَه إلى مثل ذلك ابنُ عديّ (ت ٣٦٥) والدارقطنيّ (ت ٣٨٥)، لكنَّه نادرٌ عند الأول وقليلٌ عند الثاني.

٩ـ ظهرت في أواخر القرن الرابع بداياتُ مصطلح «الحديث المتفق عليه» بألفاظ مُقارِبة له، مراداً به اتفاق البخاري ومسلم على إخراج الحديث في «صحيحيهما»، وذلك عند ابن منده (ت ٣٩٥) والحاكم (ت ٤٠٥)، واستمرّ كذلك في أوائل القرن الخامس عند أبي نُعيم (ت ٤٣٠) والخليليّ (ت ٤٤٦)، أي: بألفاظ مُقاربة لمصطلح «متفق عليه»، حتى آل ذلك في أواخر القرن الخامس إلى ظهور كتاب «الجمع بين الصحيحين» للحميديّ (ت ٤٨٨).

١٠ـ استعمل أبو نعيم (ت ٤٣٠) كلمة «متفق عليه» بعَيْنها كثيراً، إلا أنه لم يُرِدْ بها المعنى المذكور آنفاً، بل مرادُه بها أعمُّ من ذلك، واستعمل الخليليّ (ت ٤٤٦) كلمة «متفق عليه» بعَيْنها في وصف الراوي تارةً وفي وصف المرويّ أُخرى، ومرادُه بها في الحالَيْن أعمُّ من اتفاق البخاريّ ومسلم على إخراج الحديث في «صحيحهما».

١١ـ ظهر في القرن الرابع (المُستَخرَجات) على «صحيح البخاريّ»، وكان السبب الرئيس في ظهور هذا النوع من التصانيف الحديثيّة هو الإعجاب بـ«صحيح البخاريّ»، واتباع طريقته في التبويب والترتيب، والإقرار بجودة أحاديثه وحُسْن اختياراته، ومن أوائل مَنْ قام بذلك ابن الأخرم (ت ٣٤٤).

١٢ـ ظهر في أواخر القرن الرابع نَقْدٌ حديثيٌّ لـ«صحيح البخاريّ» صادر من بعض المحدِّثين، وهو نقدٌ جزئيّ تفصيليّ في أكثره، ومثلُه لا يُنافي التلقّي بالقبول، بل كونُ الأوهام في «صحيح البخاريّ» على هذه الشاكلة مما يُقوِّي الكتاب لا ممّا يُوهِّنُه.

١٣ـ شهد القرنان الرابع والخامس مظاهرَ متعدِّدة ومتنوِّعة في العناية بـ«صحيح البخاريّ» ـ وقد شاركه «صحيح مسلم» في كثير منها ـ ، وفي كلّ مظهر منها دلالةٌ على ما تبوَّأه «صحيح البخاريّ» من منزلة عالية في ذلك العهد، وعلى مجموع هذه المظاهر ترتكزُ فكرة «التلقّي بالقبول» التي ظهرت بهذه الصِّياغة اللفظيّة في أوائل القرن الخامس في كلام الأصوليِّين، ومن أوائل مَنْ صرَّح بها منهم أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨) في كتابه «أصول الفقه»: «الأخبار التي في «الصحيحَيْن» مقطوع بصحّة أصولها ومتونها، ولا يحصل الخلافُ فيها بحال، وإنْ حصل في ذلك اختلافٌ في طرقها أو رواتها، فمَنْ خالف حكمُه خبراً منها وليس له تأويلٌ سائغ للخبر نَقَضْنا حكمَه، لأنّ هذه الأخبار تلقَّتْها الأُمّةُ بالقبول»[٢٣٠].

٢٣٠ انظر: الزركشي، النكت على مقدِّمة ابن الصلاح ١: ٢٨٠.

المصادر والمراجع

ابن المفضَّل، أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي ثم الإسكندراني (ت ٦١١)، **الأربعين المرتَّبة على طبقات الأربعين**، تحقيق محمد سالم العبادي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٣-١٤١٤هـ.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤)، **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦هـ.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢)، **تغليق التعليق**، تحقيق سعيد القزقي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

ابن حجر، **فتح الباري**، مصوَّرة دار المعرفة ببيروت عن المطبعة السلفية بالقاهرة.

ابن حجر، **لسان الميزان**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢م.

ابن حجر، **هدى الساري مقدمة فتح الباري**، انظر: فتح الباري.

ابن عدي، أبو أحمد ابن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥)، **أسامي مَنْ روى عنهم البخاري في جامعه الصحيح**، تحقيق د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٤هـ.

ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، دار الفكر، بيروت.

ابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق العبدي (ت ٣٩٥)، **الإيمان**، تحقيق د. علي الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ.

ابن منده، **التوحيد**، تحقيق د. علي الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ٢٠٠٢م.

ابن منده، **الرّدّ على الجهميّة**، تحقيق د. علي الفقيهي، المكتبة الأثرية، باكستان.

ابن منده، **بيان فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار وحقيقة السنن وتصحيح الروايات**، تحقيق عبد الرحمن الفريوائي، دار المسلم، الرياض، ١٤١٤هـ.

ابن نقطة، أبو بكر محمد بن عبد الغني البغدادي (ت ٦٢٩)، **التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد**، تحقيق كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

أبو نعيم، عبد الله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠)، **المسند المستخرج على صحيح مسلم**، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.

أبو نعيم، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٧٤م.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت ٤٧٤)، **التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح**، تحقيق أحمد لبزار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٩١م.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦)، **الجامع الصحيح**، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الرومي المعروف أيضاً بكاتب جلبي (ت ١٠٦٧)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مصوَّرة دار إحياء التراث العربي ببيروت عن طبعة إسطنبول، ١٩٥١م.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن البيِّع النيسابوري (ت ٤٠٥)، **المدخل إلى الإكليل**، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، الإسكندرية.

الحاكم، **المدخل إلى الصحيح**، تحقيق د. ربيع المدخلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، مصوَّرة دار المعرفة ببيروت عن الطبعة الهندية.

الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، تحقيق أحمد فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٣م.

الخليلي، أبو يعلى خليل بن عبدالله القزويني (ت ٤٤٦)، **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**، تحقيق د. محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥)، **الإلزامات**، تحقيق مقبل الوادعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.

الدارقطني، **التتبُّع**، مطبوع مع: الإلزامات.

الدارقطني، **العلل**، المجلدات ١-١١ بتحقيق محفوظ الرحمن زين الله، دار طيبة، الرياض، ١٩٨٥م، والمجلدات ١٢-١٥ بتحقيق محمد صالح الدباسي، دار ابن الجوزي، الدمام، ٢٠٠٧م.

الدارقطني، **ذِكر أسماء مَن اشتمل عليه كتاب البخاري من التابعين فمَنْ بعدهم**، تحقيق بوران الضناوي وكمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥م.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨)، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

الذهبي، **مَنْ تُكلِّم فيه وهو موثَّق**، تحقيق محمد شكور امرير، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٩٨٦م.

الزركشيّ، **النكت على مقدِّمة ابن الصلاح**، تحقيق د. زين العابدين بلا فريج، أضواء السلف، الرياض، ١٩٩٨م.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢)، **الجواهر والدُّرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**، تحقيق إبراهيم باجس عبد الحميد، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٩م.

السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني (ت ٤٢٧)، **تاريخ جرجان**، تحقيق محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٧م.

الكلاباذي، أبو نصر أحمد بن محمد بن الحسين البخاري (ت ٣٩٨)، **الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد**، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧هـ.

د. محمود محمد عبد الجواد، **مفهوم عبارة (متفق عليه) عند المحدِّثين، الإمام الخليلي نموذجاً**، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، غزّة، عدد ١، سنة ٢٠١٩م.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦)، **شرح صحيح مسلم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٢م.

تداعيات رد بعض الفقهاء لبعض أحاديث صحيح البخاري في ضوء دعوى تلقي الأمة للكتاب

د. محيي الدين شيرينوف السمرقندي*

مقدمة

من المسلمات لدى المسلمين حجية الأحاديث النبوية إذا توفرت فيها شروط قبولها، على خلاف فيها. وقد تضمنت أحاديث صحيح البخاري تلك الشروط وفق اختياره هو. ثم تميز هذا الكتاب -إلى جانب صحيح الإمام مسلم- الذي اقتصر صاحبه على ما صحّ عنده بدعوى، وهي ما ذكره جمع من العلماء قديماً وحديثاً بأن الكتاب قد تلقته الأمة بالقبول أو أن رواته قد "جاوزوا القنطرة" وأنه لا يمكن نقد ما فيه مستنداً إلى معايير هذا الفن، كما هو متاح للعلماء والمتخصصين في غيره من المؤلفات الحديثية.

ومع ذلك، فقد رد فقهاء الحنفية والمالكية بعض أحاديث في صحيح البخاري بدعوى مخالفتها قواعدهم في أصول الفقه، ورأوا أنها مما وهم فيه الرواة. فيا ترى: ١ـ ماذا يعني صنيع الفقهاء هذا؟ ٢ـ أ هم ينكرون هذا التلقي؟ ٣ـ أم أن تلقي الأمة للكتاب يعني عندهم شيئاً غير الذي اشتهر عند الناس؟ ٤ـ وما هي تداعيات هذا الرأي في الحكم على أحاديثه، وفهمها؟

* شيستا كلية المجتمع، ستوكهولم، السويد.

هذه هي الأسئلة التي سوف يحاول البحث الإجابة عنها. وسيقوم الباحث أولاً بعرض موقف الفقهاء في هذا الجانب، أعني رد الحديث في صحيح البخاري إذا خالف قواعدهم، ثم يحاول تفسير موقفهم من التلقي وتعاملهم معه.

١. دعوى تلقي الأمة لصحيح البخاري بالقبول

إن أقدم من نص على تلقي الأمة لصحيح البخاري بجانب صحيح الإمام مسلم، حسب ما وقف الباحث عليه، هو الإمام إبراهيم بن محمد ابن مهران الأصولي، أبو إسحاق الإسفرائيني، المتوفى سنة ثماني عشرة وأربع مائة. هذا وقد توفي الإمام البخاري سنة ست وخمسين بعد المائتين للهجرة[١]. فقد نقل الزركشي من كتاب الإسفرائيني (أصول الفقه) قوله: "(إن) الأخبار التي في الصحيحين مقطوع بصحة أصولها ومتونها .. لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالقبول"[٢]. وإن كان النص الذي نقله ابن حجر عنه أخص مما نقله الزركشي[٣].

ومن الأوائل في هذا الباب أيضاً إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى سنة ثمان وسبعين وأربع مائة[٤]؛ حيث قال فيما حكى عنه ابن الصلاح: "لو حلف إنسان بطلاق امرأته أن ما في كتابي البخاري ومسلم مما حكما بصحته من قول النبي صلى الله عليه وسلم لما ألزمته الطلاق ولا حنثته، لإجماع علماء المسلمين على صحتهما"[٥]. هذا وقد قال الإمام العراقي معلقاً على دعوى شبيهة

١ انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٥٨، ص٩٥. وانظر كذلك الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٢، ص ٥٨٨-٥٩٠.

٢ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ج ١، ص ٢٨٠.

٣ قال الإسفراييني-فيما نقله عنه ابن حجر-: "أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بها عن صاحب الشرع، وإن حصل الخلاف في بعضها فذلك خلاف في طرقها ورواتها". ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، ج١، ص ٣٦٣-٣٦٦.

٤ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص٤٦٨-٤٧٦.

٥ ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، ص ٨٦.

بها بأن سبب إجماع أهل العلم على عدم وقوع الطلاق هو اتفاقهم على عدم وقوعه بما يشك فيه[٦]. كما قد خرّج الإمام النووي من قبلُ قولَ إمام الحرمين بمثل هذا[٧].

ومن أبرز أصحاب هذه الدعوى ابن الصلاح؛ بل هناك من يرى أنه هو أول من ادعى ذلك[٨]. قال ابن الصلاح: "وأعلاها (أي: أنواع الصحة) ... هو الذي يقول فيه أهل الحديث كثيراً صحيح متفق عليه، يطلقون ذلك ويعنون به اتفاق البخاري ومسلم .. لاتفاق الأمة على تلقي ما اتفقا عليه بالقبول، وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به، خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن، والظن قد يخطئ، وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً، ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه أولاً هو الصحيح، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ، والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ، ولهذا كان الإجماع المنبني على اجتهاد حجة مقطوعاً بها، وأكثر إجماعات العلماء كذلك، وهذه نكتة نفيسة نافعة. ومن فوائدها القول بأن ما انفرد به البخاري أو مسلم مندرج في قبيل ما يقطع بصحته لتلقي الأمة كل واحد من كتابيهما بالقبول على الوجه الذي فصلناه من حالهما فيما سبق، سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن، والله أعلم"[٩].

فتناقل كثيرون عنه هذه الدعوى، بين مؤيد له، وهم كُثُر، وبين معترض عليه؛ إما في أصل صحة هذه الدعوى: دعوى تلقي الأمة لصحيح البخاري بالقبول، أو قوله: إن أحاديث الصحيح غير المنتقدة تفيد اليقين بناءً على أن ظن مَن هو معصوم (يعني الأمة) لا يخطئ. وقد أشار ابن الصلاح نفسه إلى أن هناك من أنكر تلقي الأمة للصحيحين بالقبول، ولكنه وصفهم بمن لا يعتدّ بخلافه. كما أشار إلى أن بعض محققي الأصوليين يخالفونه في

٦ العراقي، ، التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق في كتاب ابن الصلاح، ص٣٨-٣٩.

٧ النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٠-٢١.

٨ ألمح الصنعاني إلى أن ابن الصلاح هو الذي ادعى ذلك أولاً. الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ج ١، ص١٢٠.

٩ ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ج١، ص٢٧-٢٨.

أن أحاديث الصحيحين التي تلقتها الأمة بالقبول تفيد العلم النظري[١٠]. ثم تكررت هذه المقولة على لسان جمع من العلماء بمبررات مختلفة من أمثال النووي[١١]، وابن تيمية[١٢]، وابن كثير[١٣]، وابن حجر[١٤]، والعلائي[١٥]، في آخرين.

وليعلم أنه قد استثنى أكثر من حكى تلقي الأمة لأحاديث صحيح البخاري بالقبول ما انتقده الحفاظ عليه من أحاديثه. فقد استثنى ابن الصلاح والنووي مثلاً ما انتقده حافظ معتمد على الشيخين في صحيحيهما[١٦]. واستثنى ابن تيمية الجزء الذي اعتبره خارج ما سماه بـ"جمهور أحاديثهما"[١٧]. كما استثنى ابن حجر ما انتقده أحد من الحفاظ، مضيفا إليه ما تعارض من الأحاديث فيهما[١٨].

---

١٠ ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، ص٨٥-٨٧.

١١ النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١، ص ١٩-٢١. وانظر كذلك: الأمين، الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، ج٢، ص ٣٨٥-٣٨٧.

١٢ قال مرة: "إن جمهور ما في البخاري ومسلم مما يقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله لأن غالبه من هذا النحو، ولأنه قد تلقاه أهل العلم بالقبول والتصديق، والأمة لا تجتمع على خطأ..". ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج١٣، ص٢٥٠. المرجع السابق، ج ١٨، ص١٦-١٨.

١٣ قال ابن كثير: "قال البخاري رحمه الله في كتاب ذكر الأنبياء من صحيحه المتلقى بالقبول نزول عيسى بن مريم عليه السلام..". ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص٥٧٩.

١٤ حيث وصف الصحيحين بأن العلماء قد تلقوهما بالقبول. قال: "والخبر المحتف بالقرائن أنواع: منها ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما مما لم يبلغ حد التواتر، فإنه احتف به قرائن؛ منها ...تلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر، إلا أن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه مما وقع في الكتابين حيث لا ترجيح؛ لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، وما عدا ذلك فالإجماع حاصل على تسليم صحته". ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ص ٢٨.

١٥ حيث ذكر أن الأمة اتفقت على تلقي تصحيح الشيخين بالقبول. انظر العلائي، جامع التحصيل، ج ١، ص ٧٥.

١٦ قال ابن الصلاح: "إذا عرفت هذا فما أخذ عليهما من ذلك وقدح فيه معتمد من الحفاظ فهو مستثنى مما ذكرناه لعدم الإجماع على تلقيه بالقبول، وما ذلك إلا في مواضع قليلة سننبه على ما وقع منها في هذا الكتاب إن شاء الله العظيم وهو أعلم". ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، ص٨٥-٨٧. وكما حكاه وسكت عليه النووي. النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٠.

١٧ ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج١٣، ص٢٥٠، ج ١٨، ص١٦-١٨.

١٨ قال ابن حجر: "... إلا أن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه مما وقع في الكتابين". ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ص ٢٨.

٢. انتقادات بعض الفقهاء لبعض أحاديث صحيح البخاري

رد فقهاء الحنفية والمالكية بعض أحاديث صحيح البخاري بحجج مختلفة، ونستثني هنا: ١ـ ما ردوه بدعوى النسخ و٢ـ ما أوّلوه بمعنى لا يخالف قواعدهم، فإن هذا يدل على قبولهم لصحته، إذ إن القول بنسخ حديث أو تأويله ينبني على قبوله أولاً. أما إذا كان مآل ردّهم لحديث ما تضعيفاً لذلك الحديث المردود فهنا الإشكال، فإنه لا معنى لرد فقهاء الحنفية حديث الآحاد فيما تعمّ به البلوى مثلاً إلا أنهم اعتقدوا ضعفه، وحمّلوا مسؤولية الخطأ فيه على الرواة.

ويظهر هذا جلياً عندما يقول الإمام السرخسي الحنفي: "أما (خبر الواحد) الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيفٌ، لأن صاحب الشرع كان مأموراً بأن يبيّن للناس ما يحتاجون إليه، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم، فإذا كانت الحادثة مما تعمّ به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة، فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهوٌ أو منسوخٌ"[١٩]. فقوله "سهوٌ" يعني خطأ الرواة. وقد فسّر ابن أمير الحاج رد الحنفية في مثل هذه الحالة بكونهم لا يثبتون الوجوب بمثل هذا الخبر، كما أنه نسب هذا الرأي إلى عامة فقهاء الحنفية، قائلاً: "خبر الواحد فيما تعم به البلوى، أي: يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره، لا يثبت به وجوب دون اشتهار أو تلقي الأمة بالقبول له، أي: مقابلته بالتسليم والعمل بمقتضاه ... عند عامة الحنفية"[٢٠].

ولا يقال: إن مخالفة الفقهاء لبعض الأحاديث بهذه المعايير لا تعتبر قدحًا منهم في صحتها، لإمكان أن يكون ذلك لمانع من معارض أو غيره[٢١]، فإن ردّ الحديث في هذه الحالة من دون دعوى النسخ، وعدم ذكر النصوص الشرعية المعارضة والناسخة له أو تأويله، مع تنصيص الراد على رده له بهذه

١٩ السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ص٣٦٨.

٢٠ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير، ج٢، ص٣٩٤.

٢١ كما قالوا به في الموسوعة الفقهية، ج١٢، ص٥٧، وكما ذكر قَبْلَهم الزركشي ما يقاربه. الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص ٥٣٤.

القواعد (من مثل مخالفته القياس الجلي أو وروده آحاداً فيما تعمّ به البلوى، أو مخالفته عمل المدينة) هو تضعيفٌ للحديث في الحقيقة. وهذا توهين بيّن في دعوى التلقي، لهذه الروايات في صحيح البخاري على الأقلّ. ثمّ إن تضعيف بعض أحاديث الثقة لا يلزم منه القدح فيه ولا جرحه، لاتفاق الجميع على أن الثقة قد يهم.

وقد نص السرخسي على أن من أسباب رد الحنفية للحديث الآحادي فيما تعم به البلوى اعتقادهم أنه وهم وخطأ[٢٢]. ونص آخرون على أن سبب رد الحنفية للحديث الصحيح في الظاهر إذا عارض القياس هو اعتقادهم رجحان كذبه، وهو كذلك عين التضعيف، إذ إن الحديث الضعيف هو ما رجح احتمال كذبه على صدقه أو خطأه على صحته. قال الفتوحي: "ومَنَعَه (الاحتجاج بخبر الآحاد) المالكيةُ إذا خالفه عمل أهل المدينة. ومنعَه أكثرُ الحنفية فيما تعمّ به البلوى، أو خالفه راويه، أو عارض القياس" إلى أن ذكر تعليل الحنفية لرد ما عارضه القياس، ثمّ قال: "ولأن مخالفة القياس تدلّ على رجحان كذبه.."[٢٣].

ثم إن فقهاء المالكية أيضاً ردّوا بعض أحاديث الآحاد التي في صحيح البخاري إذا رأوها مخالفة لعمل أهل المدينة. وعمل أهل المدينة "هو ما اتفق عليه العلماء والفضلاء بالمدينة كلهم أو أكثرهم في زمن مخصوص سواء أكان سنده نقلاً أم اجتهاداً"[٢٤]. يقول الإمام مالك في رسالته إلى الليث بن سعد مبيّنا أصله هذا: "فإنما الناس تبعٌ لأهل المدينة ... فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولاً به، لم أر لأحد خلافه"[٢٥]. وعندما سأله أبو يوسف عن دليله في الترجيع قال:"ينادى على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء عن الآباء من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم

٢٢ حيث قال: "أما الغريب (أي خبر الواحد) فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف ...".السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ص٣٦٨.

٢٣ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ص ٢٦٨-٢٦٩.

٢٤ الشعلان، عبد الرحمن بن عبد الله، أصول فقه الإمام مالك: أدلته النقلية، ص١٠٤٢. ورجح هو اندراج العمل الذي سنده الاجتهاد فيه عند الإمام مالك كما فعله مالكية المغاربة خلافاً لجمهور متأخريهم. وذلك بناء على نصوص الإمام في رسالته إلى الليث بن سعد.

٢٥ الشعلان، عبد الرحمن بن عبد الله، أصول فقه الإمام مالك: أدلته النقلية، ص١٠٥٢، نقلاً عن ترتيب المدارك، ج١، ص ٦٥.

إلى زماننا، يحتاج فيه إلى فلان عن فلان؟! هذا أصح عندنا من الحديث". وعندما سأله عن دليله في مقدار الصاع استدلّ بصاع أهل المدينة وقال: هذا الخبر الشائع عندنا أثبت من الحديث"[٢٦]. وقوله "أصح" و"أثبت" يدل على أنه كان يوازن -عند إعمال قاعدته- بين عمل أهل المدينة وبين الرواية المخالفة له فرضاً ويرده. وهذا يعتبر -في غير النسخ- تضعيفاً لتلك الرواية.

هذا، وقد قيل في تفسير مذهب الإمام مالك في إحدى صور مخالفة عمل أهل المدينة للحديث الصحيح: "أن نجد عملهم على خلاف الخبر، ولم يتحقق البلوغ (يعني بلوغ الخبر لأهل المدينة) ولا انتفاؤه، فالظاهر من قول مالك أن الخبر متروك، بناء منه على أن الغالب أن الخبر لا يخفى عليهم، لقرب ديارهم في زمانهم، وكثرة بحثهم، وشدة اعتنائهم بحفظ أدلة الشرع، فيقع في قسم ما إذا ظننا بلوغ الخبر، ولم نقطع به"[٢٧]. وقد قال الإمام القرافي عن عمل أهل المدينة: "هو مقدم على خبر الواحد، فإنه ...يدل... دلالة قاطعة، والقطع مقدم على الظن"[٢٨].

أضف إلى ذلك أن فقهاء الحنفية خالفوا ما اختاره ابن حجر ومن وافقه من أنه قد يقع في أخبار الآحاد ما يفيد العلم النظري كما لو أخرجه الشيخان إذا لم ينتقده أحد من الحفاظ، ولا وقع التجاذب في مدلولاته، فقد قال ابن الحنبلي الحنفي معلّقاً على هذا الرأي: "والمختار عندنا معشر الحنفية خلاف هذا المختار، حتى إن خبر كل واحد فهو مفيد للظن، وإن تفاوتت طبقات الظنون قوة وضعفاً"[٢٩]. فإذا كان الحنفية يخالفون في إفادة هذه المجموعة من أحاديث الصحيحين التي لم تنتقد العلم النظري فإن ذلك يكاد يكون نفياً للتلقي الذي يمنح مميزات خاصّة لهما، لا سيما مع تضعيف الحنفية لبعض هذه الأحاديث إذا رأوها تخالف قواعدهم الأصولية الآنفة الذكر.

٢٦ الشعلان، عبد الرحمن بن عبد الله، أصول فقه الإمام مالك: أدلته النقلية، ص١٠٦٢-١٠٦٣، نقلاً عن ترتيب المدارك، ج١، ص ٢٢٤-٢٢٥.

٢٧ الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٢٥٤. ومن الأحاديث التي ردها المالكية بحجة مخالفتها عمل أهل االمدينة وهي في صحيح البخاري حديث خيار المجلس، كما سيأتي.

٢٨ القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج٣، ص ٢٧٣.

٢٩ ابن الحنبلي، قفو الأثر في صفو علوم الأثر، ص٤٩.

٣. أمثلة لعدم قبول فقهاء الحنفية والمالكية بعض أحاديث صحيح البخاري

فمن أمثلة رد الحنفية لبعض أحاديث صحيح البخاري بقواعدهم في أصول الفقه ما يلي:

١ـ خبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع. أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما[٣٠]. وقد عدّ السرخسي هذا الحديث ضمن الأحاديث التي تركوها إعمالاً لقاعدتهم في رد الحديث الآحادي فيما تعم به البلوى[٣١].

٢ـ حديث خيار المجلس (البيّعان بالخيار ما لم يفترقا..). أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما[٣٢]. وقد عد الزنجاني هذا الحديث مما رده الحنفية إعمالاً لقاعدتهم السابقة[٣٣].

ومن أمثلة رد بعض المالكية لبعض أحاديث صحيح البخاري لمخالفته عمل أهل المدينة ما يلي:

١ـ حديث خيار المجلس (البيّعان بالخيار ما لم يفترقا..). أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما[٣٤]. وقد عد هذا الحديث مما رده المالكية

---

٣٠ أخرجه البخاري في صحيحه [البخاري، صحيح البخاري، ج١، ص٢٥٨]، كتاب صفة الصلاة، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع، عن عبد الله بن عمر برقم ٧٠٣، عن مالك بن الحويرث برقم ٧٠٤. وأخرجه مسلم في صحيحه [مسلم، صحيح مسلم، ج١، ص٢٩٢-٢٩٣]، كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع وفي الرفع من الركوع عن ابن عمر، وعن مالك بن الحويرث برقم ٣٩١.

٣١ السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ص٣٦٩.

٣٢ أخرجه البخاري في صحيحه[البخاري، صحيح البخاري، ج٢، ص٧٤٣]، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا برقم ٢٠٠٤ عن حكيم بن حزام، وبرقم ٢٠٠٥ عن ابن عمر، كما أخرجهما في أبواب أخرى من صحيحه بألفاظ متقاربة. وأخرجه مسلم في صحيحه[مسلم، صحيح مسلم، ج٣، ص١١٦٣-١١٦٤]، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، برقم ١٥٣١ عن ابن عمر، وبرقم ١٥٣٢ عن حكيم حزام في باب الصدق في البيع والبيان.

٣٣ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ج١، ص٦٤-٦٦.

٣٤ سبق تخريجه قبل قليل.

لمخالفته عمل أهل المدينة، حيث نقل صاحب شرح المهذب عن الإمام مالك قوله: "العمل عندنا بالمدينة خلاف ذلك، فإن فقهاء المدينة لا يثبتون خيار المجلس"[٣٥]. فلا شك أن هذا هو أحد الأوجه التي يرد المالكية لأجلها هذا الحديث. وعللوا وجوب رده بكونه يفيد الظن وأن العمل (أي عمل أهل المدينة) يفيد القطع. وهذا يعني تضعيفهم للحديث، وليس هو حكماً منهم عليه بالنسخ، حيث إن النسخ يقتضي ثبوت الخبر أولاً، لا تضعيفه، وإن كان بعضهم حمله عليه. ويؤكد الإمام القرافي هذا حيث يقول: "وهو (أي: عمل أهل المدينة) مقدم على خبر الواحد، فإنّ تكرر البيع عندهم مع الأنفاس، فعدم المجلس بين أظهرهم يدل على عدم مشروعيته دلالة قاطعة والقطع مقدم على الظن"[٣٦]. وقد قال ابن الشاط (أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد بن محمد الأنصاري) معلقاً على ما قاله القرافي: "قلت: ليس للمالكية كلام يقوى غير هذا، فإذا ثبت عمل أهل المدينة رجّح على خبر الواحد..". ولا يقال: إن الإمامين مالكاً وأبا حنيفة ربما لم يبلغهما الحديث المذكور، فإنهما قد رواياه[٣٧].

٤. تفسير موقف هؤلاء الفقهاء من التلقي

إن هذا الموقف من بعض الفقهاء الذي لا يميّز صحيح البخاري من غيره من كتب الحديث في تطبيق قواعدهم مع وجود دعوى تلقي الأمة له بالقبول يضعنا أمام سؤال: كيف كان يفهم هؤلاء الفقهاء التلقي في ضوء موقفهم هذا؟

أولاً: ينبغي ملاحظة أمر مهم جدًا هنا، وهو أن للفقهاء حقًا في نقد الأحاديث، لا سيما متونها، إذ إن أغلب أقسام نقد متن الحديث ليس مقتصرًا أمره على المحدثين، وإن كانوا أكثر أهلية في الجملة لطول ملازمتهم لمتون الأحاديث، فيجوز نقد متون الأحاديث لغيرهم من علماء الإسلام في مختلف المجالات. ولذلك، نجد العلماء غير المحدثين

٣٥ النووي، المجموع شرح المهذب، ج٩، ص ٢٢٠-٢٢١.
٣٦ القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج٣، ص ٢٧٣.
٣٧ انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص ٥٣٤.

ينقدون متوناً لما يرون فيها نكارة في نظرهم في مختلف الأعصار من مختلف تخصصات العلوم الشرعية، ثم الذين يردون عليهم لا يقولون إنهم غير أهل للنقد فلا عبرة لما قالوا، بل يردون عليهم -إن فعلوا- بدفع تلك النكارة والعلة في المتن أو إثبات أن ذلك ليست بنكارة. وأما أمر نقد السند فأهل الحديث هم العمدة فيه.

وممن صرح بعدم سدّ باب نقد ما في الصحيحين لغير المحدثين من العلماء ولو كان مما لم يسبق إلى نقده، ورأى جواز نقد أحاديثهما متناً الشيخ طاهر الجزائري، فقد قال في هذا الصدد، بعد أن ذكر نقد ابن تيمية لحديث في صحيح البخاري بلفظ استنكره: "ومن الغريب في ذلك محاولة بعض الأغمار ممن ليس له إلمام بهذا الفن؛ لا من جهة الرواية، ولا من جهة الدراية، نسبة الغلط إليه؛ كأنه ظن أن النقد قد سد بابه على كل أحد، أو ظن أن النقد من جهة المتن لا يسوغ، لأنه يخشى أن يدخل منه أرباب الأهواء، ولم يدر أن النقد إذا أجري على المنهج المعروف لم يستنكر، وقد وقع ذلك لكثير من أئمة الحديث، مثل الإسماعيلي"، ثم ذكر تضعيف الإسماعيلي في مستخرجه لفظ حديث في صحيح البخاري بنقد متنه، فقال: "فانظر كيف أعل المتن بما ذكر!"، ثم ختم كلامه بعدم جواز اللجوء إلى التأويلات الباردة المخالفة لظاهر الحديث تماماً بقصد دفع النقد الموجه إلى الحديث، مما يؤدي إلى القول بعدم فصاحة النبي صلى الله عليه وسلم، ونقل عن بعض علماء الأصول قوله : "إن في الأحاديث ما لا تجوز نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وظاهرها بعيد عن فصاحته صلى الله عليه وسلم"[٣٨].

وقال مرة وهو يتحدث عن انتقادات المحدثين على الصحيحين: "مع أن انتقادهم عليهما كان قاصراً على ما يتعلق بالأسانيد. وأما الانتقاد عليهما من جهة ما يتعلق بالمتون من جهة مخالفتهما للكتاب أو للسنة المتواترة ونحو ذلك فلم يتصدوا له، لأن ذلك من متعلقات علماء الكلام والأصول"[٣٩].

٣٨ طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، ج١، ص ٣٣١-٣٣٢.

٣٩ المرجع السابق، ج١، ص ٣٢٢، ويحتمل أن يكون هذا كلاماً لغيره نقله، لأنه صدر كلامه في بداية الفقرة قبل عدة أسطر بقوله : "قال بعضهم..."، ولكن يبقى أنه لم يعقب عليه.

وممن رأى أيضاً أن نقد متون الأحاديث ليس منحصراً في دائرة علماء الحديث، بل هو يشمل جميع العلماء المتأهلين لأي نوع من أنواع الاجتهاد، الشيخ شبير أحمد العثماني في شرحه على صحيح مسلم[٤٠]. بل قال في موضع:"إن كل حديث حكم بصحته المحدثون فإنما حكمهم فيما يتعلق بالإسناد حسبما يقتضيه فنّهم ووظيفتهم. وهذا القدر لا يمنع الفقهاء وعلماء الأصول من عدم تصحيحه أحياناً من حيث المتن بحسب موضوعهم ووظيفتهم"[٤١].

كما أنه قد ضعف بعض أحاديث في الصحيح غيرُ أهل الحديث من المتكلمين من جهة المتن لا السند، وإن كانوا حملوا المسؤولية على بعض الرواة في نهاية المطاف، في مثل حديث سحر النبي عليه السلام، حيث تقبله أهل الحديث -على ما قاله ابن القيم - بدون نقد، ثم رفضه المتكلمون وغيرهم من غير المحدثين لعلة زعموها في متنه[٤٢]. بل قد أعل هذا الحديث وحكم عليه بالوضع الإمام الجصاص الحنفي قائلا: "وقد أجازوا (يعني القصاص والمحدثين الجهال، على تعبيره في الصفحة السابقة) من فعل الساحر ما هو أطم من هذا وأفظع، وذلك أنهم زعموا أن النبي عليه السلام سُحر، وأن السحر عمل فيه حتى قال فيه: إنه يتخيل لي أني أقول الشيء وأفعله ولم أقله ولم أفعله، وأن امرأة يهودية سحرته في جف طلعة ومشط ومشاقة، حتى أتاه جبريل عليه السلام فأخبره أنها سحرته في جف طلعة وهو تحت راعوفة البئر، فاستخرج وزال عن النبي عليه السلام ذلك العارض، وقد قال الله تعالى مكذبًا للكفار فيما ادعوه من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال جل من قائل ﴿وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلا مسحورا﴾[٤٣]، ومثل هذه الأخبار من وضع الملحدين.."[٤٤].

---

٤٠ العثماني، الشيخ شبير أحمد: فتح الملهم في شرح صحيح مسلم، (الباكستان: المكتبة الرشيدية) ج ١، ص١٠٧. كما يتضح ذلك من خلال النصوص التي نقلها القنوبي عنه أيضا. القنوبي، الطوفان، ج٣، القسم الأول، ص ١١٦-١١٨.

٤١ المرجع السابق، ج٣، القسم الأول، ص ١٢٠.

٤٢ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج٢، ص٤٤٧-٤٥٢.

٤٣ الإسراء، آية ٤٧.

٤٤ الجصاص، أحكام القرآن، ج١، ص٦٠.

ثانيًا: يجوز للعلماء ومنهم الفقهاء كما سبق آنفًا نقد متون ما لم يسبقوا إليه من أحاديث صحيح البخاري ما داموا ينطلقون وفق معايير النقد المعروفة لديهم. وهكذا كان صنيع العلماء من قبل، حيث إن كثيراً ممن انتقدوا أحاديث في الصحيحين أو أحدهما كانوا ينتقدون أحاديث لم يسبقوا إليها، وكانوا ينشئون النقد من عندهم، وإن لم تكن انتقاداتهم كثيرة العدد. فالغساني مثلاً، خصص كتابه لذكر انتقاداته التي لم يسبق إليها من قبل الدارقطني[٤٥]. وكذلك هو ظاهر من صنيع ابن حزم والذهبي[٤٦] وحتى الشيخ الألباني المعاصر[٤٧]. فالمهم عندهم في نقد حديث من أحاديث الصحيح-كما هو الحال بالنسبة للأحاديث خارجه- أن تكون أصول هذا الفن تقتضي ذلك. بل إن الحافظ البارز بانتقاداته للصحيحين الإمام الدارقطني الذي جاء من بعد الشيخين، وانتقدهما في أمور غير قليلة، لم يكن مسبوقًا بأكثر انتقاداته، وقد بلغ مجموع من قدح فيه من رجال البخاري فقط ثلاثمائة وثمانية وتسعين راويًا[٤٨].

أضف إلى ذلك أن نقد علماء علل الحديث للصحيحين كان يقتصر غالباً على أسانيدهما دون المتون. يقول ابن حجر :"على أن الدارقطني وغيره من أئمة النقد لم يتعرضوا لاستيفاء ذلك من الكتابين كما تعرضوا

---

٤٥ ممدوح، محمود سعيد، تنبيه المسلم إلى تعدي الألباني على صحيح مسلم، ص٢١، في الهامش.

٤٦ يقول الدكتور عمار أحمد الحريري: "إن المتتبع لحركة التأليف في الحديث يلحظ أن أي عصر من كتب للعلماء في نقد أحاديث الصحيحين. ففي بداية القرن الرابع الهجري مثلا لم يجد ابن عمار الشهيد (ت ٣١٧هـ) حرجا في تأليف كتاب "علل الأحاديث في صحيح مسلم"، وكذا فعل الدارقطني (ت٣٨٥هـ) في "التتبع"، وأبو علي الغساني الجياني (٤٩٨هـ) في كتابيه "التنبيه على الأوهام الواقعة في المسند الصحيح للبخاري" و"الأوهام الواقعة في المسند الصحيح لمسلم"، وأبو الحسن ابن القطان (٦٢٨هـ) في كتابه "الوهم والإيهام"، وأبو مسعود الدمشقي(ت ٦٦٢هـ) في كتابه "الأطراف". وما زالت هذه الحركة من النقد مستمرة إلى يومنا هذا. الحريري، عمار أحمد، منهج المحدّثين في التعامل مع الصحيحين الأحاديث المنتقدة أنموذجاً. مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٩٢، ٢٠١٨م.

٤٧ قال محمود سعيد ممدوح: "الألباني انتقد ما لم ينتقده الحفاظ ما خلا حديثين". ممدوح، محمود سعيد، تنبيه المسلم إلى تعدي الألباني على صحيح مسلم، ص١٠٥. وقال طارق بن عوض الله بن محمد : "... لا سيما وأن أغلب هذه الأحاديث قد سبق الشيخَ (يعني الألباني) إلى الكلام فيها أئمةٌ أجلاء ..". طارق بن عوض الله، ردع الجاني المتعدي على الألباني، ص٣٦، فيتضح من كلام تلميذه المدافع عنه أن بعض ما انتقده الشيخ الألباني على صحيح مسلم مما انفرد هو به، وأنه هو الذي أنشأ هذه الانتقادات.

٤٨ الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ج ١، ص٩٩٨-١٢٠.

ذلك في الإسناد"[٤٩]. ويجدر بالذكر أن الشيخ الألباني قد صرح بأن باب انتقاد أحاديث الصحيحين غير مسدود إلى اليوم لمن تأهل لنقدها، وأن الإجماع المدعى لا يثبت عند التحقيق[٥٠].

كما استخلص الدكتور عمار أحمد الحريري في بحثه حول ما إذا كان باب نقد الصحيحين مفتوحًا إلى القول بأن باب النقد لأحاديث الصحيحين كان مفتوحًا قبل ابن الصلاح قرناً بعد قرن دون أن يوسم الناقد بالطعن فيهما، وأن القول بوجوب الاكتفاء بما نقده السابقون دعوى لا دليل عليها، أي أن باب نقد الصحيحين مفتوح حتى الآن. ونقل عن الزركشي قوله معقبًا على ابن الصلاح: "ينقض بفعل العلماء في سالف الأعصار من تعرضهم حتى الآن لأحاديث الصحيحين، وترجيح بعضها على بعض"[٥١].

ثالثاً: إن هناك من العلماء من لم يسلّم بثبوت هذا التلقي نفسه أو شكك فيه كالإمام الزركشي [٥٢]. كما حكى هو تفنيد هذه الدعوى عن غيره ممن سماهم بـ "بعض المتأخرين" [٥٣]. وكما استصعب ابن دقيق العيد إثبات هذا التلقي[٥٤]. وللعجلوني كلام يوحي بأنه أيضًا لا يرى صحة هذا التلقي،حيث جوّز هو أن يكون ما حكم عليه الشيخان بالصحة ضعيفًا أو موضوعًا في نفس الأمر[٥٥]. وممن أنكر تلقي الأمة للصحيحين بالقبول أو قارب ذلك ابن عبد

٤٩ ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، ص ٣٤٨، وانظر الحريري، عمار أحمد، منهج المحدّثين في التعامل مع الصحيحين.

٥٠ قال معلقا على قول بعضهم (وجفت الصحف ورفعت الأقلام عن أحاديث الصحيحين، وإلا كانت الأمة باتفاقها على صحة الصحيح قد ضلت عن سواء السبيل): "وهذا القول وحده منه يكفي القارئ اللبيب أن يقنع بجهل هذا المتعالم، وافترائه على العلماء المتقدمين منهم والمتأخرين في ادعائه الإجماع المذكور، فإنهم ما زالوا إلى اليوم ينتقد أحدهم بعض أحاديث الصحيحين، مما يبدو له أنه موضع للانتقاد، بغض النظر عن كونه أخطأ في ذلك أم أصاب، وانتقاد الدارقطني وغيره لهما اشهر من أن يذكر".القنوبي، الطوفان، ج٣، القسم الأول، ص١٢٣، وذكر أنه نقل من آداب الزفاف، ص٥٤-٥٥.

٥١ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ج ١، ص ٢٧٩، وانظر الحريري، عمار أحمد، منهج المحدّثين في التعامل مع الصحيحين.

٥٢ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ج ١، ص ٢٧٩-٢٨٠.

٥٣ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ج ١، ص ٢٧٩-٢٨٠.

٥٤ القنوبي، الطوفان، ج٣، القسم الأول، ص٧٨-٧٩.

٥٥ العجلوني، كشف الخفاء، ج١، ص١.

الشكور[٥٦]، والقاضي عبد اللطيف بن هاشم الحارثي[٥٧]، وابن المرحل[٥٨]. ومنهم الأمير الصنعاني حيث قال -بعد ذكره أن مزية أحاديث الصحيحين تكمن في كون أغلبها صحيحة-: "بهذا التحقيق علمت مزية الصحيحين، لا بما ادعاه ابن الصلاح من تلقي الأمة لهما بالقبول فإنه قول غير مقبول، قد حققنا بطلانه بما لا مزيد فيه.."[٥٩]. فينبغي ملاحظة هذا الاتجاه لدى جمع من العلماء، ونحن نحاول توضيح موقف أولئك الفقهاء من التلقي المدّعى.

٥. الخلاصة

وخلاصة القول إن الفقهاء لم يزالوا ينتقدون بعض أحاديث صحيح البخاري متناً إذا تعارضت مع قواعدهم التي تقتضي ترجيح مصادر أخرى هي الأقوى في إفادة حكم الله عز وجل في مسألة ما. وكثير منهم كانوا على علم بدعوى تلقي الأمة لصحيح البخاري. وهذا يقتضي أن التلقي لا يفيد عندهم إفادة أحاديث الصحيح القطع بكونها مما قاله النبي عليه الصلاة والسلام.

وهذا يجرّنا إلى تفسير التلقي بما لا يتعارض مع تعاملهم المذكور مع صحيح البخاري. ففيما يبدو للباحث: إن حقيقة تلقي الأمة لصحيح البخاري -إذا ثبت- فإنما هو ظنٌّ راجح من الأمة واعتقادٌ بتوفر شروط الصحة، ورجحان كفة غلبة الظن بكونه قد قاله النبي عليه السلام، لا القطع

٥٦ القنوبي، الطوفان، ج٣، القسم الأول، ص ٩٥-٩٦. وقد قال شارحه العلامة الأنصاري معلقاً: "ولنِعْم ما قال الشيخ ابن الهمام: إن قولهم بتقديم مروياتهما على مرويات الأئمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى به، بل هو من تحكماتهم الصرفة، كيف لا؟ وإن الأصحية من تلقاء عدالة الرواة وقوة ضبطهم، وإذا كان رواة غيرهم عادلين ضابطين فهما على السواء، ولا سبيل للحكم بمزيتهما على غيرهما إلا تحكما، والتحكم لا يلتفت إليه". والباحث يرى أن في هذا التعليق مبالغة؛ لأن هناك أمورًا تجعل أحاديث الصحيحين تتصف ببعض الميزات، على ما سيأتي بيانها في مطلب (منزلة الصحيحين بين المبالغة والإجحاف).

٥٧ المصدر السابق، ج٣، القسم الأول، ص ١٠٤.

٥٨ المصدر السابق، ج٣، القسم الأول، ص ٨٨. هذا وقد ألمح المزي إلى عدم اطلاع الشيخين على تصريح المدلس في طرق أخرى لبعض ما أخرجاه معنعناً من المدلسين. قال مجيبا على سؤال السبكي عما وقع في الصحيحين من حديث المدلس معنعنا، هل يقول إنهما اطلعا على اتصاله؟ : "كذا يقولون، وما فيه إلا تحسين الظن بهما، وإلا ففيهما أحاديث من رواية المدلسين ما توجد (يعني لا توجد) من غير تلك الطريق التي في الصحيح". المصدر السابق، ج٣، القسم الأول، ص ٨٩.

٥٩ الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ج ١، ص٩٩٨-١٢٠.

بأنه مما قاله النبي عليه السلام. كما أن حقيقة كون ما فعلته الأمة ظنًا منها لا استيقانًا، يعارِض القول بأنه يفيد القطع. وكما أنه يعارض القول بأنه يؤدي إلى القطع، إذ إنه بدأ ظنًا وانتهى كذلك، فهو ظن لا استيقان.

وهاهي الأمة قد اتفقت على بعض أنواع الحديث الضعيف (كالحديث الشديد الضعْف مثلاً) بأنها لا يعمل بها، فهل أوجب ذلك الحكمَ عليها بالوضع بمعنى نفي نسبتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام قطعاً؟ لا، لم يؤد هذا الاتفاق الذي حقيقته ظن قوي من كل الأمة برجحان كفة الخطأ على عكسه إلى ذلك. فقد قال العلماء في كل أنواع الحديث الضعيف[٦٠]: أنه يحتمل أن يكون صدقاً في نفس الأمر، لأن سيئ الحفظ قد يحفظ، وكثير الخطأ قد يصيب، والكذوب قد يصدق[٦١]. فكما أن هذا الاتفاق من الأمة لم يؤد إلى القطع بانتفاء نسبة هذا المروي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فكذلك لا يؤدي اتفاق الأمة على الظن بأن حديثاً أو أحاديث كتاب في الحديث تترجح فيها جهة الصدق والصواب على عكسهما، إلى القطع بصحة نسبته إلى النبي عليه الصلاة والسلام.

وأما ما اشتهر من كون الكتابين قد تلقتهما الأمة بالقبول –فيما يبدو للباحث– فليس أكثر من تلقي الأمة أي حديث مجمع على كونه صحيحاً ولم

٦٠ وصنيع بعض العلماء يشير إلى أن الحديث الموضوع أيضاً في الأحيان النادرة يمكن أن يكون صحيحا في نفس الأمر، لأن الكذوب قد يصدق في روايته للحديث، أو يكذب في دعواه أنه كذب في حديث معين. ولذلك استشكل ابن دقيق العيد الحكم على حديث بالوضع بإقرار من ادعى وضعه قال: وهذا كاف في رده، لكن ليس بقاطع في كونه موضوعاً، لجواز أن يكذب في هذا الإقرار بعينه. وذكر السيوطي أن البلقيني أيضاً نحا في محاسن الاصطلاح قريبا من هذا. السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ج١، ص ٢٧٥. ويقول الملا علي القاري: ".. لأن هذا كله بحسب ما ظهر للمحدثين من حيث النظر إلى الإسناد، وإلا فلا مطمع للقطع في الإسناد لتجويز العقل أن يكون الصحيح في نفس الأمر موضوعا، والموضوع صحيحا إلا الحديث المتواتر، فإنه في إفادة العلم اليقيني يكون قطعيا صريحا". الملا علي قاري، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ج١، ص٤٣-٤٤.

٦١ قال زين الدين العراقي في شرح ألفيته: "وحيث قال أهل الحديث: .. هذا حديث ضعيف، فمرادهم لم يظهر لنا فيه شروط الصحة، لا أنه كذب في نفس الأمر، لجواز صدق الكذاب وإصابة من هو كثير الخطأ" أبو غدة، ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، ص ١١٧. وقد قال الشوكاني في مثل هذا الموضوع: "..إنّ المحكوم عليه بعدم الصحة إنما هو في ظاهر الأمر لا في الواقع فيمكن أن يكون الصحيح ضعيفاً والضعيف صحيحاً لأن الكذوب قد يصدق والصدوق قد يكذب ... وإنما الممنوع إثبات الأحكام التكليفية أو الوضعية أو نفيها بما هو كذلك (يعني الحديث الضعيف)". الشوكاني، نيل الأوطار، ج٩، ص١٠٢.

يتنازع فيه الأئمة في تصحيحه، فهو في حقيقته –والله أعلم– اتفاق الأمة على قبول الحديث الصحيح، وليس أكثر من هذا. كما أنه في هذه الحالة هذا الخبر الصحيح لا يفيد أكثر من ظن غالب، إذ إن الأمة لو وصلها حديث صححه أحد الأئمة المتقدمين مثل الزهري أو مالك مثلا، ثم لم يعترض على حكمه أحد ممن جاء بعده من علماء هذا الشأن، لكان تقبلّها لهذا الحديث من أجل استقرار القول بقبول الخبر المصحَّح عند الأمة فحسب، وليس لأنه يفيد العلم، إلا عند طائفة ترى أن كل حديث صحيح يفيد العلم النظري.

وهذا التفسير يتناسب مع صنيع الفقهاء الذين ردوا أحاديث في صحيح البخاري إذا رأوها معارضة لقواعدهم كما رأيناها في الأمثلة، كما أنه يتماشى مع القول إن التلقي لا يمنع من النقد، ومع قول الحنفية إن أحاديث الصحيح غير المنتقدة لا تفيد أكثر من ظن غالب كأخواتها خارجه، والله أعلم بالصواب.

٦. منزلة صحيح البخاري بين المبالغة والإجحاف

إن صحيح البخاري مع ذكر ما سبق هو أجل كتب الحديث وأصحها على الإطلاق، من حيث الاحتواء على أوثق روايات حديثية، وذلك بشهادات أجل علماء هذه الصنعة وإن انتقدوا عليه أموراً. وإن فضل هذا الكتاب العلمي ينبع من كونه يتصف بوصفين اثنين؛ أحدهما: كون مؤلفه من جهابذة هذه الصنعة مما مكّنه من القيام بعملية تمييز أفضل للأحاديث، صحيحها من سقيمها. وأما الوصف الآخر فهو اجتياز هذا الكتاب من غربلة وفحص المحدثين وغيرهم من علماء الإسلام بنجاح، وبتقدير عال. والوصف الأول يجعلنا نوقن أن الإمام البخاري قام بعملية تمييز الصحيح من السقيم وهو أهل لذلك، أما الوصف الثاني فيؤكد على أنه قد وُفِّق في اجتهاده.

ولا شك أن الإمام البخاري يسلم له الأمر الأول من دون أي نقاش[٦٢]، وكذلك الأمر الثاني، حيث كان أقل الكتب المخصصة للصحيح من حيث عدد الأحاديث المنتقدة.

٦٢ قال الحاكم أبو عبد الله: "محمد بن إسماعيل إمام أهل الحديث بلا خلاف أعرفه بين أئمة النقل إلا من حاسد". ابن حجر، تغليق التعليق، ج٥، ص ٤١٣.

وقد شهد بذلك علماء كثيرون، ومن خير هذه الشهادات شهادة من انتقد الكتاب في أمور وأنكر تلقي الأمة له بالقبول على الوجه الذي ذكرناه في الدعوى في أول البحث مثل الصنعاني رحمه الله تعالى حيث قال: "لا شك أن الصحيحين أشرف كتب الحديث قدراً وأعظمها ذكراً، وأن أحاديثهما أرفع الأحاديث درجة في القبول من غيرها لخصائص اختصا بها؛ منها جلالة مؤلفيهما وإمامتهما في هذا الشأن وبلوغهما غاية في الديانة والإتقان. ثم ما رزق هذان الكتابان من الحظ والقبول عند أئمة هذا الشأن فيهما مما لهما وعليهما، فغالب أئمة الإسلام وأعلام الأعلام ما بين خادم لهما بالكلام عليهما على رجالهما أو معانيهما أو على لغتهما أو على إعرابهما أو مختصر فيهما أو مخرج عليهما. فهما أجل كتب الحديث وأحاديثهما السالمة عن التكلم فيهما أقرب الأحاديث تحصيلاً للظن المطلوب، ونفس العالم أسكن إلى ما فيهما منها إلى ما في غيرهما. هذا شيء يجده الناظر من نفسه إن أنصف وكان من أهل العلم، إنما لا ندعي لهما زيادة على ما يستحقانه ولا يهضم منهما ما هما أهل له"[٦٣].

٦٣ الصنعاني، ثمرات النظر في علم الأثر، ص ١٣٦-١٣٧.

المصادر والمراجع

ابن الحنبلي، رضي الدين محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي، (ت ١٤٠٨هـ)، **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**. عناية: عبد الفتاح أبي غدة. بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط٢.

ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ)، **مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت، دار الفكر المعاصر، د.ط، سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

- **صيانة صحيح مسلم**، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، بيروت دار الغرب الإسلامي، ط٢، سنة ١٤٠٨هـ.

ابن القيم، ابو عبد الله محمد بن ابي بكر أيوب الزرعي (ت٧٥١هـ)، **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام العطا وعادل العدوي، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، سنة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي القنوجي الحنبلي أبو البقاء تقي الدين، **شرح الكوكب المنير**، د.م، مطبعة السنة المحمدية، د.ت.

ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان الحسيني (ت ٨٧٩هـ)، **التقرير والتحبير شرح التحرير**، بيروت، دار الفكر، ط١، سنة ١٩٩٦م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس (ت ٧٢٨هـ)، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد الحنبلي. السعودية، د.مط،١٣٩٨هـ.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، أحمد بن علي(ت ٨٥٢هـ)، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**، تحقيق: عبد السميع الأنيس، وعصام فارس الحرستاني، عمان، دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، سنة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

- **النكت على كتاب ابن الصلاح**. تحقيق: ربيع بن هادي عمير. المدينة المنورة، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١ ،١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

- **تغليق التعليق**، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، الأردن، دار عمار، ط١، سنة ١٤٠٥هـ.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت ٥٧١هـ)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: عمر بن غرامة العمري، ومحب الدين أبي سعيد، بيروت، دار الفكر، سنة ١٩٩٥م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، دار الفكر، د.ط، سنة ١٤٠١هـ.

أبو غدة، عبد الفتاح، **ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث**، جمع وتحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١ ،١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الأمين، الصادق الأمين، **موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية**، الرياض، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط١، سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل(ت ٢٥٦هـ)، **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط٣ ،١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، سنة ١٤٠٥.

الحريري، عمار أحمد، **تلقي الأمة للحديث بالقبول: النشأة والمفهوم والتطور**. مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٧٥، ٢٠١٦م.

– منهج المحدّثين في التعامل مع الصحيحين الأحاديث المنتقدة أنموذجاً، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٩٢، ٢٠١٨م.

الذهبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، **تذكرة الحفاظ**، تحقيق: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، الرياض، دار السميعي، ط١ ،١٤١٥هـ.

– **سير أعلام النبلاء**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣.هـ.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن جمال الدين عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض، أضواء السلف، ط١، سنة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

– **البحر المحيط**، بيروت، دار الكتب، د.ت.

الزنجاني أبو المناقب محمود بن أحمد (ت ٦٥٦هـ)، **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، سنة ١٣٩٨هـ.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت ٤٩٠هـ)، **أصول السرخسي**، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، بيروت، دار المعرفة، سنة ١٣٧٣هـ.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر أبو الفضل، **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

الشوكاني محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار**، بيروت، دار الجيل،١٩٧٣م.

الشعلان، عبد الرحمن بن عبد الله، **أصول فقه الإمام مالك: أدلته النقلية**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، سنة ٢٠٠٣م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير (ت١١٨٢هـ)، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت، الدار السلفية، ط١، سنة ١٤٠٥هـ.

- ثمرات النظر في علم الأثر، د.مط، د.ت.

طاهر الجزائري، ابن صالح الدمشقي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط١.

العثماني، الشيخ شبير أحمد، **فتح الملهم في شرح صحيح مسلم**، الباكستان، المكتبة الرشيدية د.مط، د.ت.

العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين (ت ٨٠٦هـ)، **التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق في كتاب ابن الصلاح**، تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط١، سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م.

العلائي، أبو سعيد خليل بن كيكلدي (ت٧٦١هـ)، **جامع التحصيل**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت، عالم الكتب، ط٢، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

القرافي، أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواع الفروق**، بيروت، عالم الكتب، د.ت.

القنوبي، سعيد بن مبروك بن حمود، **الطوفان الجارف لكتائب البغي والعدوان**، د.م: د.ن، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

مسلم، أبو الحسين ابن حجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الملا علي قاري، ابن سلطان بن محمد الهروي (ت١٠١٤هـ)، **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع**، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، الرياض، مكتبة الرشد، ط٤، سنة ١٤٠٤هـ.

النووي أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، **المجموع شرح المهذب**، مصر، المطبعة المنيرية، د.ت.

- **شرح صحيح مسلم**. بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، **الموسوعة الفقهية**، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية.

نقد دعوى المعاصرين سواغَ الطعنِ في أحاديثِ البخاريِّ بدعوى تتابع العلماء عَلى نقدِها

د. محمد زَرْيُوح*

مقدمة

لا يتحرَّجُ فئام من الكُتَّابِ المُعاصرين مِن اطِّراح خبرٍ في "صحيح البخاريِّ" إذا ما خلُص نظرهم العَجِل في متنِه إلى تكذيبه، بدعوى أنَّ باب النَّقد للكتاب مفتوح، وأنَّ البخاريَّ غير معصوم، وأنَّه لم يزل يُنتقد منذ تأليفه من المحدِّثين بعده كالدَّارقطني والغسَّاني، إلى زماننا هذا من قِبَل بعض العارفين بعلل الأحاديث، من غير تحرُّج يُبدونه في ذلك.

هذا المسوِّغ الَّذي يقدِّمه هؤلاء بين يدي طعونهم في الصِّحاح ـ وإن كانت من بعضهم عن حسن قصدٍ، لا على سبيل التَّحيُّل ـ لم تكُن وَليدة النَّكبة الفكريَّة المعاصرة، بل قديمة قِدَم الفِرَق المجانبة للسُّنة والجماعة نفسِها؛ مِمَّن إذا راعَهَم أمرُ حديثٍ نَبويٍّ لمخالفتِه لشيءٍ ممَّا يقولون به ـ وإن كان مَبنيًّا على مجرَّد الظَّن ـ بادروا لتكذيبِه، والحكمِ بوَضعِه، أو نفيِ صحَّةِ رَفعِه، وإن كان إسنادُه خاليًا عن كلِّ علَّةٍ.

* جامعة محمد الأول، الناظور، المغرب.

وإن ساعَدَهم الحالُ على تأويلِه على وجهٍ لا يُخالف أهواءَهم بادروا إلى ذلك، وهذا خير أحوالهم، مِمَّن سلَّطوا عقولهم على النُّصوص؛ فإليهم نسبةُ مَن "نَسَبوا رُواة ما أنكروه مِن الأحاديثِ إلى الاختلاقِ والوَضع، مع الجهل بمَقاصد الشَّرع، والمُجامِلون منهم اكتَفوا بأنْ نَسَبوا إلى الرُّواةِ الوهمَ والغَلطَ والنِّسيان، وهو ممَّا لا يخلو عنه إنسان، وقالوا: **إنَّ المُحدِّثين أنفسهم قد رَدُّوا كثيرًا مِن أحاديثِ الثِّقاتِ بناءً على ذلك**"[1].

بهذا المُستندِ التَّاريخيِّ عينِه استباح (جمال البَنَّا) إسقاطَ ثُلثَيْ أحاديثِ "الصَّحِيحين"[2]، وبه تذرَّع عدد من المعاصرين كـ(سعيد القنوبي)[3] و(إسماعيل الكردي)[4] و(محمد الأدهمي)[5] لاستحلال طعونهم بمتون الكتابين، وإلحاق ما تلقَّته الأمَّة بالقَبول من أحاديثهما برُكام الموضوعات؛ باسم تنقية التُّراث الإسلاميِّ وتجديده.

والواحد مِن هؤلاءِ يظنُّ أنَّه بنظره الجديد لمعايير قبول الأخبار، غير خارج فيه عن جادةِ النَّقدِ العلمي، وأنَّ منهجَه في نقد الصِّحَاح سائرٌ فيه على نفسِ المَهْيَع الَّذي سَلكه أرباب هذا العلم، مُتطوِّعًا لإكمالِ ما بَدأوه من تنقيحٍ للتُّراث، بل محتسبًا ما يلقاه جرَّاءه من مشقَّة نفسيَّة لتشنيع العامَّة عليه، فلا يَجد ما يُخفِّف به وطأة هذا التَّشنيع إلَّا بعذل أهل الحديث أن كانوا سببًا في صدِّ العامَّة عن سبيل نقد "الصَّحيحين" وغربلتهما من جديد.

يقول أحد هؤلاء: "علماء الحديث المُعاصرون كُسَالى عن التَّنقيبِ والبحثِ! ومَرعوبون مِن فكرةِ تنقيح أحاديثِ البخاريِّ! برغم أنَّه قد رَفَض مَن قبلَهم أئمَّةٌ ورجال دينٍ مُستنيرون بعضَ أحاديث البخاريِّ، لتَعارُضها مع العقل"[6].

---

١ طاهر الجزائري، توجيه النَّظر ص١٩٣ بتصرف يسير.
٢ تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث الَّتي لا تلزم ص١٦-٣١.
٣ في كتابه السَّيف الحادِّ في الردِّ على مَن أخذ بحديث الآحاد في الاعتقاد ص٨٣.
٤ في كتابه نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث ص٤٧.
٥ في كتابه قراءة في منهج البخاري ومسلم ص١٣.
٦ خالد منتصر، وهم الإعجاز العلمي ص٤٢.

وقبله (أبوريَّة) قال: "لا يَتوَهمنَّ أحَدٌ أنِّي بِدْعٌ في ذلك، فإنَّ علماءَ الأمَّة لم يأخذوا بكل حديثٍ نَقَلته إليهم كتب السُّنة، فليَسَعْنِي ما وَسِعَهم!"[٧].

هذا؛ وقد يستحضر آخرون منهم سَبقَ الأئمَّةِ إلى تعليل أحاديث البخاريِّ لمآرب أخرى، كإقناع النَّاس بأنَّ في نقدات القوم خرْمًا لِما يُدَّعى مِن إجماعٍ على صِحَّة ما في كتابه، وإكذابًا لدعوى تَلقِّي الأمَّة له بالقَبول.

ومِن الطَّوائف المخالفة لأهل السُّنة مَن يتقصَّد النَّقل عن نُقَّاد أهل السُّنة في تعليل أحاديث في "الصَّحيح"، قِيامًا بالحُجَّةِ على أهلِ السُّنةِ مِن كلام أهل السُّنة أنفسِهم ـ زعموا ـ إذ كان أدْعى في نظرهم للتأثيرِ في العامَّة!

كما فعله (سعيد القَنوبيِّ) في سَرْدِه لبعض نقداتِ علماء السُّنةِ لما في "الصَّحيحين"، دون استحضار لكلام الإباضيَّةِ في هذا الشَّأن، مُعلِّلًا ذلك بقوله: "أرَاني مُضطَرًّا لذكرِ كلام طائفةٍ مِن العلماءِ مِن أصحابِ المَذاهب الأربعةِ، أو مِمَّن يَعترفُ الحَشْويَّة بآرائِهم، ويُكثِرون مِن نقل كلامِهم، حول وجودِ بعضِ الأحاديثِ الضَّعيفةِ في الصَّحِيحَين أو أحدِهما"[٨].

وعلى نفس هذا الأسلوبِ مَشى (إسماعيل الكردي) في مقدَّمة كتابه، إذ يقول: "أَتَيتُ بهذا الكتابِ، الّذي كانت مُعظم اقتباساتِه ونقودِه التي تَنقد البخاريَّ ومسلمًا مُوجَّهة مِن الأئمَّةِ الأربعة ومِن تلاميذهم، ومِمَّن هم مَرجعٌ وثِقةٌ لهم بالذَّاتِ، أي لتلك الفئةِ المُتشبِّثةِ بالماضي.."[٩].

ومِن ذكاء بعض هؤلاءِ: إمعانهم في الاستشهاد بعلماءَ مُعاصِرين فضلاء مُشتغِلين بالحديثِ مُبرَّزين في تخريجِه، لهم رأيهم الخاصُّ في بعض أحاديثِ "الصَّحِيحين"؛ فكانوا أحرصَ على نقلِ كلامِهم[١٠]، إقناعًا لجماهيرِ القُرَّاء بأنَّ هذا البابَ من نقدِ "الصَّحيحين" لَم يُغلَق بعدُ، إذ لا مَزيَّة لهؤلاءِ عليهم وهم أبناء عَصرٍ واحدٍ.

---

٧ أضواء على السُّنة المحمدية ص٢٥-٢٦.

٨ سعيد القنوبي، الطوفان الجارف ٣/ ١/ ٥٩، وانظر أيضًا كتابه السَّيف الحاد ص٨٣.

٩ إسماعيل الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث ص٨.

١٠ انظر أمثلة الاستشهاد بنقدات رشيد رضا والكوثري والألباني في تجريد البخاري ومسلم لجمال البنا ص٢٥-٢٩، ونحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث لإسماعيل الكردي، وكذا في عدد من الصُّحف المصريَّة ذوات التَّوجه اللِّبرالي، كصحيفة المصري اليوم، في مقالها الذي نشرته بتاريخ ٦ أبريل ٢٠١٥م، بعنوان: أشهر اثني عشر عالما إسلاميًّا انتقدوا البخاري!

فكان مِمَّا يتغيَّاه هذا البحث: إبطال الاحتجاج بما تقدَّم من تعليل أئمَّة النَّقد الحديثيِّ لبعض أحاديث البخاريِّ وليجةً لفتح باب النَّقد له مُشرعًا لأهل زماننا، متوسِّلاً أنا في هذا الإبطال بتقرير حقيقتين عِلميَّتين:

الأولى: أنَّ أحاديث "صحيح البخاريِّ" قد تلقَّتها علماء الأمَّة بالقبول في الجملة، فهي مفيدة للعلم بصحَّتها؛ يخرج عن هذا التَّلقي ما وقع فيه الخُلف من الأحاديث بين أهل النَّقد بين مُصحِّح ومُضعِّف، فهذه الَّتي يسوغ فيها إبداء الرَّأي للمُعاصر المتأهِّل دون ما سواها.

ولا يسوغ من حيث منهج الاستدلال الاستشهادُ بما وَقع في هذه الأحرف اليسيرة من خلاف، تكِئةً للوقوع فيما اتُّفق عليه وهو جمهور أحاديث الكتاب.

وهذه الحقيقة الأولى كافية في كفِّ يد التَّعليل لأخبار البخاريِّ مِمَّا توارد العلماء على قبولها، **وهي أساس هذا البحث**، فإذا ثبتت كان الكلام بعدها نافلةً من باب التَّعضيد والتَّأكيد.

الثَّانية: على فرضِ كونِ "الجامع الصَّحيح" لم يتَّفق النُّقاد على قبول عامَّة ما فيه، فإن البَون شاسع بين طبيعة تعليلات أولئك الأكابر المتقدِّمين للمرويَّات، وبين ما يدَّعيه كثير من المُحْدَثين على السُّنَنِ حيث تنكَّبوا عن طرائقهم في الإعلال، فكيف يتَّخذون نقداتهم وليجةً للاعتضادِ؟!

وبيانُ مَآخذِ أهلِ العلم ونَفيُ مَوارد الظُّنون عنهم مِمَّا يتقصَّده هذا البحث، فضلًا عن كونِ ذلك مِن لوازمِ الدِّيانة.

فهذا أوان الشُّروع في تقرير هاتين الحقيقتين العلميَّتين في هذا البحث، مفرِّقًا الكلام عن ذلك في تفاريع الخطَّة التَّالية:

١. منع الاستدراك على ما تُلقِّي بالقبول من أحاديث البخاريّ.

١. ١. تقرير تَلقِّي الأُمَّة لأحاديث الصَّحيحين بالقَبول.

١. ١. ١. إعلان ابن الصَّلاح لتلقِّي الأمَّة لأحاديث "الصَّحيحين" بالقَبول إلَّا أحرفاً يسيرة.

١. ١. ٢. موافقة عامَّة العلماء لابن الصَّلاح على تلقِّي الأمَّة لأحاديث "صحيح البخاريِّ" بالقَبول.

١. ٢. الاعتراضاتُ على تقريرِ ابنِ الصَّلاح لتلقِّي أحاديث "الصَّحيحين" بالقبول وإفادتها للعلم.

١. ٢. ١. الاعتراض على صحَّة التَّلقِّي لأحاديث "الصَّحيحين" مِن جهة المطالبة بتصحيح الاتِّفاق، والجواب عنه.

١. ٢. ٢. الاعتراض على إفادة التَّلقِّي لأحاديث "الصَّحيحين" للمطلوبِ المُتنازع فيه.

١. ٢. ٢. ١. دفع دعوى ظنِّية الآحاد مطلقًا، وبيان إفادة أحاديث "البخاري" للعلم بصحَّتها في الجملة.

أوَّلًا: الاختلاف في مَفاد خبر الواحد.

ثانيًا: أحاديث "الصَّحيح" مِمَّا احتفَّت بها قرائن العلم في الجملة.

ثالثًا: تلقي الأمَّة لحديث بالقبول أقوى قرائن إفادة العلم.

رابعًا: استثناء ما وقع بينه التَّعارض من أحاديث الصَّحيحين من إفادة العلم.

١. ٢. ٢. ٢. الجواب عن دعوى انفكاكِ الجِهة بين الحُكم الباطن والظَّاهر من الأخبار.

٢. التباين الفسيح في منهج تعليل الأخبار بين علماء الحديث والطَّاعنين بأحاديث البخاري من المعاصرين.

٢. ١. طبيعة تعليلِ أئمَّة الحديث المتقدِّمين لأحاديث "الجامع الصَّحيح".

٢. ١. ١. أقسام الأحاديث المُعلَّة في "الجامع الصَّحيح" من قِبَل المُتقدِّمين.

٢. ١. ٢. تصدير الأمَّة لـ"صحيح البخاريِّ" فرعٌ عن نقد علماء السَّلف له.

٢. ١. ٣. عامَّة نقد المتقدِّمين لـ"صحيح البخاريِّ" متَّجه للأسانيدِ دون المتون.

٢. ٢. التَّفاوت الكبير في تعليل أحاديث "البخاري" بين منهجِ المُتقدِّمين والمُعاصرين من غير ذوي التخصُّص.

٢. ٣. المعايير المُصحِّحة لأيِّ نقدٍ مُعاصرٍ لأحاديث "البخاريِّ".

ثم الخاتمة.

١. منع الاستدراك على ما تُلقي بالقبول من أحاديث البخاريّ.

١. ١. تقرير تَلقِّي الأُمَّة لأحاديث الصَّحيحين بالقَبول.

١. ١. ١. إعلان ابن الصَّلاح لتلقِّي الأمَّة لأحاديث "الصَّحيحين" بالقَبول إلا أحرف يسيرة.

يُعدُّ أبو عمرو ابن الصَّلاح (ت٦٤٣هـ) أشهر من أعلن بتلقِّي الأمَّة لصحيحي البخاريِّ ومسلم بالقبول، وفصَّل القولَ في ذلك، وما يكن ذلك منه بدعًا من القول، بل مسبوقًا من جِهة التَّعريض أو التَّصريح من أصوليِّين ومُحدِّثين.

فبعد أن ذكرَ أقسام الصَّحيح الَّذي خرَّجه الأئمَّة في تصانيفهم قال: "هذه أمَّهات أقسامه، وأعلاها الأوَّل، وهو الَّذي يقول فيه أهل الحديث كثيرًا: (صحيح متَّفق عليه)، يُطلقون ذلك ويَعنون به اتِّفاق البخاريِّ ومسلم، لا اتِّفاق الأمَّة عليه، لكنَّ اتِّفاق الأمَّة عليه لازمٌ من ذلك وحاصلٌ معه، لاتِّفاق الأمَّة على تلقِّي ما اتَّفقا عليه بالقَبول، وهذا القسم جميعُه مقطوع بصحَّته، والعلم اليَقيني النَّظريُّ واقعٌ به".

ثمَّ قال: "ما انفرد به البخاريُّ أو مسلم مندرجٌ في قَبيل ما يُقطع بصحَّته، لتلقِّي الأمَّة كلَّ واحدٍ من كتابيهما بالقَبول، على الوجه الَّذي فصَّلناه من حالهما فيما سبق، سِوى أحرف يسيرةٍ تكلَّم عليها بعض أهل النَّقد من الحُفَّاظ، كالدَّارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشَّأن"[١١].

١١ ابن الصلاح، علوم الحديث ص٢٨-٢٩.

ويقول أيضًا في شرحه لـ"صحيح مسلم": "ما اتَّفق البخاريُّ ومسلم على إخراجه فهو مقطوع بصدق مَخبرِه، ثابت يقينًا، لتلقِّي الأمَّة له بالقبول، وذلك يفيد العلمَ النَّظريَّ، وهو في إفادة العلم كالمتواتر، إلا أنَّ المتواتر يفيد العلم الضَّروريَّ، وتلقِّي الأمَّة بالقبول يفيد العلمَ النَّظريَّ"[١٢].

فقد جعل ابن الصَّلاح من خلال هذين النَّصين:

١ـ ما اتَّفق عليه الشَّيخان أعلى مراتب الصَّحيح.

٢ ـ واتِّفاق الأمَّة تابعًا لاتِّفاقهما لتلقِّيها ما أخرجاه بالقَبول.

٣ ـ وأنَّ التَّلقِّي في صورتِه تلكَ لا يفيدُ الظَّن الرَّاجح فحسب، بل هو مُفيدٌ للعلم النَّظريِّ[١٣]، سواءً ما اتَّفقا عليه، أو ما انفرد كل واحدٍ منهما به.

٤ ـ ومستنده في هذا الحكم عصمةُ الأُمَّة من الاجتماع على خطأ.

٥ ـ ومِن ثمَّ استثنى من حكمه بالقطع أحاديثَ يسيرةً منهما تكلَّم فيها بعض أئمَّة الحديثِ، لخروجِها عن نِطاق الاتِّفاق السَّابق تقريره.

ومُراد ابن الصَّلاح بهذا التَّلقي لأخبار الصَّحيحين: ما كان لمَقاصِدُ الكتابِ ومَوضوعه، وهي الأحاديث المَرفوعة المُسندة، فتخرج المُعلَّقات والمَوقوفات، ومتونُ الأبوابِ، دون التَّراجِم ونحوِها؛ لأنَّ في بعضِها ما ليس مِن ذلك قطعًا[١٤].

ومردُّ معرفة ذلك إلى إدراك منهجِ الشَّيخين في التَّصنيف؛ كأن يُخرج البخاريُّ ـ مثلًا ـ حديثًا لا يُبوِّب على جزءٍ مِن أجزائه، فهذا لا يكون على شرط البخاريِّ في هذا الجزءِ مِن الحديث، فلا يفيد العلم، لأنَّ عدمَ تبويبه له أورث فيه شبهة؛ والقطعُ إنَّما هو على جهة القرائن، وهذا قرينة على خلافه[١٥]؛ وهكذا.

---

١٢ نقله عنه النووي في مقدمة شرحه على صحيح مسلم ١/ ٢٠.

١٣ العلم بمعناه الخاصِّ: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، ومعنى كونِه نظريًّا: أنَّه يحصل للإنسان بعد النَّظر والاستدلال لمن له أهلية النظر، وبالتالي فرَّقه ابن الصلاح عن المتواتر الذي يفيد العلمَ الضَّروري الذي يضطر الإنسان إليه دون نظر أو استدلال، انظر: الجرجاني، التعريفات ص١٥٥، وابن حجر، نزهة النظر ص٤٤-٤٥.

١٤ ابن الصلاح، علوم الحديث ص٢٦.

١٥ انظر مثال هذه القرينة المانعة في: الكشميري، فيض الباري ١/ ٤٢.

١ . ١ . ٢ . موافقة عامَّة العلماء لابن الصَّلاح على تلقِّي الأمَّة لأحاديث "صحيح البخاريِّ" بالقَبول.

وافق ابن الصَّلاح على هذا النَّقل المتعلِّقِ بالصَّحِيحين كثيرٌ مِن أئمَّة الفقه والحديثِ قبله؛ أقدمُ ما وَقفتُ عليه مِن كلامِهم مِمَّا يُخبرون فيه بتَلقِّي "الصَّحيحين" بالقَبول، يَبدأ عامَّتُه مِن **القرن الخامسِ**، أي بعد قرنينِ مِن انتشارِ كِتابَيْ الشَّيخين، ومن أشهرهم:

أبو بكر الجَوْزَقي (ت٣٨٨هـ)، صاحب "المُستخرج على مسلم"، ولم أقِف على عبارَتِه[١٦].

وأبو إسحاق الإسْفَراييني (ت٤١٨هـ)، واشتهر عنه قولُه في رِسالتِه في "أصول الفقه": "أهلُ الصَّنعة مجُمِعون على أنَّ الأخبارَ الَّتي اشتملَ عليها الصَّحيحان مَقطوعٌ بصحَّة أصولِها ومتونِها[١٧]، ولا يحصُل الخلافُ فيها بحالٍ، وإنْ حَصَل، فذاك اختلافٌ في طُرقِها ورُواتها، قال: فمَن خالفَ حكمُه خَبرًا منها، وليس له تأويلٌ سائغٌ للخَبرِ، نَقَضنا حُكمَه؛ لأنَّ هذه الأخبار تَلقَّتها الأمَّةُ بالقَبول"[١٨].

ثمَّ أبو نصر السِّجزيُّ (ت٤٤٤هـ) الَّذي قال: "أجمَعَ أهلُ العلم الفقهاءُ وغيرُهم، على أنَّ رجلًا لو حلَف بالطَّلاقِ، أنَّ جميعَ ما في كتاب البخاريِّ مِمَّا رُوي عن النَّبي ﷺ قد صَحَّ عنه، ورسول الله ﷺ قاله لا شكَّ فيه، أنَّه لا يحنَث.."[١٩].

ثمَّ أبو المعالي الجُويني (ت٤٧٨هـ) في قولِه: "لو حَلَف إنسانٌ بطلاقِ امرأتِه، أنَّ ما في كِتابي البخاريِّ ومسلم مِمَّا حَكَما بصحَّتِه مِن قولِ النَّبي ﷺ، لمَا ألزَمتُه الطَّلاقَ، ولا حنَّثتُه، لإجماعِ علماءِ المسلمينِ على صِحَّتِهما"[٢٠].

---

١٦ نقل ذلك عنه ابن حجر في النكت على ابن الصلاح ١/ ٣٨٠.

١٧ إطلاق الإسفراييني لهذا الحكم على كل حديث أخرجه الشَّيخان غير صحيح، وقد خالف بعض أهل الحديث في صحَّة بعض متونها كما سيأتي بيانه.

١٨ ابن حجر، النُّكت على ابن الصَّلاح ١/ ٣٧٧، والسخاوي، فتح المغيث ١/ ٧٢.

١٩ ابن الصلاح، علوم الحديث ص٢٦.

٢٠ ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم ص٨٦.

ومحمَّد بن أبي نصر الحُميدي (ت٤٨٨هـ)، فبعد نقلِه لاتِّفاق النُّقاد على صِحَّة ما فيهما، قال: "تبادرت النِّيات المُوفَّقة على تباعُدها، مِن الطَّوائف المُحقِّقة على اختلافها، إلى الاستفادةِ منهما والتَّسليمِ لهما في علمِهما وتمييزِهما، وقبولِ ما شهِدا بتصحيحِه فيهما"[٢١].

ثمَّ ابنُ طاهرٍ المَقدسيُّ (ت٥٠٧هـ) ينقُل في كتابِه "صفوة التَّصوُّف" إجماعَ المُسلمين على ما أُخرِج فيهما[٢٢].

وغير هؤلاءِ كثيرٌ مِن علماء الأصول والحديث ممَّن جاءوا بعدهم[٢٣]، حتَّى عدَّه ابنُ تيميَّةَ (ت٧٢٨هـ) مذهبَ أهلِ الحديث قاطبةً، ثمَّ قال: "..هو معنى ما ذكرَه ابن الصَّلاح في مدخلِه في "علوم الحديث"، ذَكَر ذلك استنباطاً، ووَافقَ فيه هؤلاء الأئمَّة"[٢٤].

١ . ٢. الاعتراضاتُ على تقرير ابن الصَّلاح لتلقِّي أحاديث "الصَّحيحين" بالقبولِ وإفادتها للعلم.

اعترَضَ بعضُ الأصوليِّين مِن المُتكلِّمين على الحُكم الَّذي قرَّره ابن الصَّلاح في حقِّ ما اتُّفِق على صحَّته مِن أحاديثِ "الصَّحيحين"، فيهم مَن هو مُشتغل بالحديثِ ـ وإن كانوا قلَّة ـ، وقد تَنوَّعت جهاتُ اعتراضاتِهم على دعواه، ترجع في مُجملِها إلى أصلين اثنين، لا تكاد تخرجُ تلك المُعارضات المُنتشرة في كتبِ الأصول أو المُصطلح عن واحدٍ مِن هذين:

الأصل الأوَّل: الاعتراضُ على وقوع التَّلقِّي نفسِه.

الأصل الثَّاني: الاعتراض على إفادة التَّلقِّي للمطلوبِ المُتنازع فيه.

فأمَّا الأصل الأوَّل فمَبنيٌّ على نقضِ مُقدِّمات دليلِ ابن الصَّلاح، لترجع على النَّتيجة بالإبطال.

---

٢١ الحميدي، الجمع بين الصَّحيحين ١/ ٧٤.

٢٢ انظر: البلقيني، محاسن الاصطلاح ص١٧٢، بهامش ابن الصلاح، لكنه أغربَ بعدها حين أضاف إلى مسألة التَّلقِّي والإجماع، ما كان على شرطها وإن لم يخرجاه.

٢٣ انظر: ابن كثير، اختصار علوم الحديث ص٣٣، والبلقيني، محاسن الاصطلاح ص١٧٢، والسخاوي، فتح المغيث ١/ ٧٣، والسيوطي، تدريب الراوي ١/ ١٤٥.

٢٤ ابن حجر، النكت على مقدمة ابن الصلاح ١/ ٣٧٦.

وأمَّا الأصل الثَّاني فمتمثِّلٌ في نفيِ النَّتيجة الَّتي خَلص إليها ابن الصَّلاح ومَن وافقه، لتعود بالقطع بين مُقدِّمات استدلالِه، وما أفضت إليه مِن نتيجة.

وتفصيل الكلام في هذين الأصلين والجواب عليهما في المطالب التَّالية:

١ . ٢ . ١ . الاعتراض على صحَّة التَّلقِّي لأحاديث "الصَّحيحين" مِن جهة المطالبة بتصحيح الاتِّفاق، والجواب عنه.

يقوم أصل هذا الاعتراض على استبعادِ العادة لاتِّفاق جميع المُجتهدين على صحَّة أحاديث "الصَّحيحين"، ممَّا يغلِّب جانب الغلَط عندهم في نقلِ من نَقل هذا الاتِّفاق، لانعدام الدَّليل الكاشف عنه؛ واستعمال هذا الاعتراض غالبًا ما يُستدعى في دعوى الإجماعِ السُّكوتيِّ، ويُراد به بيان ظهورِ وانتشار القولِ الَّذي أُقرَّ ولم يُنكَر[٢٥].

ولستُ أعلمُ أحدًا أسبقَ من ابن الأمير الصَّنعاني (ت١١٨٢هـ) إلى تفصيلِ الاعتراضِ بهذا الأصل على كلام ابن الصَّلاح؛ فلقد حاولَ التَّشكيكَ في حصول تلقي الأمَّة للصَّحيحين بالقَبول به، فكان ممَّا قال في ذلك: "دعوى على كلِّ فردٍ مِن أفرادِ الأمَّةِ المُجتهدين، أنَّه تلقَّى الكتابين بالقَبول، فلا بدَّ مِن البرهان عليها، وإقامته على هذه الدَّعوى مِن المتعذِّرات عادةً، كإقامة البيِّنة على دعوى الإجماع الَّذي جَزَمَ به أحمد بن حنبل وغيره أنَّ مَن ادَّعاه فهو كاذبٌ"[٢٦].

والجواب عن هذا الاعتراض مِن عِدَّة أوجهٍ:

الوجه الأوَّل:

أنَّ العُمدةَ في نقلِ الإجماع في أيِّ فنٍّ مِن فنون الشَّريعة أو غيرِها، تكون على أئمَّةِ ذاتِ الفنِّ وأربابِ الاستقراءِ فيه، فإنَّ أهل التَّخصُّص هم أخبرُ النَّاسِ بمَواطن الاتِّفاقِ والاختلافِ في جزئياتِ تخصُّصِهم فضلاً

٢٥ انظر تقرير هذا الاعتراض عند الجدليين في المعونة في: الشيرازي، الجدل ص٢٨، وابن عقيل، الواضح ٢/ ١٨٠.

٢٦ الصنعاني، ثمرات النظر ص١٣٢.

عن كُلِّياتِه، فلا يَضرُّهم جهلُ المُشتَغلين بغير شأنِهم أن يُعارضوهم، لخلوِّ نفوسِهم مِن الأهليَّة لذلك، وإنَّما الواجبُ "على كلِّ مَن ليس بعالمٍ أن يتَّبع إجماعَ أهلِ العلم"[٢٧].

ولا يخفى على أيِّ دارسٍ لتاريخ السُّنةِ وتدوينِها، مُوافقًا كان للملَّةِ أو مخالفًا، أنَّ علماء الحديث مِن أشدِّ النَّاس تدقيقًا في مَباحثِ تخصُّصِهم، وأكثرِهم استقصاءً لآراء أئمَّتهم فيما يُراد إصدار حُكم تأصيليٍّ أو فرعيٍّ فيه لو كان قضيَّةً دقيقةً، فما الظَّنُّ بموقفِهم مِن قضيَّة جَليَّة شائعةٍ، قد بلغ مَداها الآفاق في الشُّهرة كحال "الصَّحيحين"؟!

ولقد وَقَع الإجماع من أربابِ العلوم المختلفةِ والفنونِ المتنوِّعةِ على كثيرٍ مِن مُصنفاتِهم، فما نحن فيه أوْلى بأن يَقع مِن أئمَّة الحديثِ قياسًا أوْلويًّا، فإنَّ لديهم مِن الدَّوافع الدِّينيَّة لأجل الاتِّفاق على الحقائقِ الشَّرعيَّة ما ليس عند غيرهم.

الوجه الثَّاني:

قد يُستسهَل التَّوقُّف في اتِّفاقٍ شَرعيٍّ نَقَله فردٌ مِن أفرادِ أهل العلم، خاصَّةً إن عُرِف عنه التَّساهل في حكاية الإجماعات؛ وهذا بخلاف ما إذا كان النَّاقل لهذه الحكاية أئمَّةٌ أفذاذ، يتصدَّرهم حافظ مثل ابن الصَّلاح؛ بل يصير التَّشكيك في ذلك مُستبعدًا إذا تحقَّقنا أنَّ النَّاقلَ لذلك لم يبتدعه من عنده، بل سَبَقه طوائف مِن أهل العلمِ ـ كما قرَّرناه ـ ولحِقه مِن بعدِه آخرون.

فنظرةٌ عابرةٌ في مَظانِّ هذه المسألة مِن كُتب الأصولِ أو المُصطلحِ، كفيلةٌ بإقناع صاحبِها أنَّ اختلافَ أربابِ هذه المصنَّفات، **إنَّما هو في ما يفيدهُ هذا التلقي مِن حيث مراتب التَّصديق، أمَّا حصول التَّلقي ذاتِه فلم يختلفوا على الإقرار به**، بل حكوه طَبَقةً بعد طَبقةٍ، وجيلًا بعد جيلٍ[٢٨]،

٢٧ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨/ ٥٣.

٢٨ لاشكَّ أنَّ هذه الصُّورة من النَّقل للتَّلقِّي متواترةٌ عن أهل الطَّبقات الأولى بعد الصَّحيحين، فينطبق عليها ما اشترطه الصَّنعاني في توضيح الأفكار ١/ ١١٩ لدعوى التَّلقي من نقلٍ متواترٍ عن أهل الطَّبقات الأولى بعد الصَّحيحين تقوم به الحجَّة على تلقِّيهم للكتابين بالقَبول، والنَّقل الآحاديُّ عنهم فلا تقوم به حجَّة ملزمة عنده.

دون أن يَبرُز أحدٌ يُنكر هذه الدَّعوى، ويبيِّن زيفَها على مَدى هذه القرونِ المُتلاحقة؛ وهذا مِن أقوى الأدلَّة على صِحَّة ما قرَّره ابن الصَّلاح وموافقيه في حقِّ "الصَّحيحين".

الوجه الثَّالث:

لو تأمَّلنا جميلَ ما احتَّف بهذين الكِتابين مِن صفاتٍ تفرَّدا بها عن سائرِ كُتبِ الحديثِ قاطبةً، حازا بها مَرتبةً لم يحُزها أيُّ مُصنَّفٍ آخر في الأمة[٢٩]، كـ: جلالةِ مُصنِّفيهما في الحديث روايةً ودرايةً، وتقدُّمهما على تمييز الصحَّيح على غيرهما، بشهادة أقرانِهما ومَن جاء بعدهما مِن أئمَّة الحديث[٣٠]؛ وأنَّهما أوَّل مُصَنَّفين في الحديث الصَّحيح المُجرَّد، فـ"لم يَتقدَّمهما إلى ذلك أحد قبلهما، ولا أفصح بهذه التَّسمية ـ يعني الصَّحيح ـ في جميعِ ما جمعه أحدٌ سواهما فيما علِمناه"[٣١].

وأنَّهما قد انتهجا فيهما أدقَّ المناهج العلميَّة في انتقاءِ الأخبار، حتَّى عُدَّ ما كان على شرطهما أعلى مَراتب الصَّحيح[٣٢]، واتُّفِق "على أنَّ أصحَّ الكتُب المُصنَّفة صحيحًا: البخاريُّ ومسلم، واتَّفقَ الجمهور على أنَّ صحيح البخاري أصحُّهما صحيحًا وأكثرهما فوائد"[٣٣].

أقول: لو تأمَّلنا هذه المُميِّزات الَّتي بوَّأت "الصَّحيحين" هذه المكانة الرَّفيعة، عَلِمنا أنَّ كلَّ ميزةٍ منهنَّ لو نُظر إليها بمُفردِها، لكانت كافيةً في شحذِ هِمَم العلماء في زمنِ الشَّيخين وبعدهما للنَّظر في كِتابيهما واختبار تلك المزايا والشُّروط فيهما[٣٤]؛ وهذه ـ لعَمري ـ مِن الأسبابِ الَّتي هيَّأها

٢٩ استقصى خليل ملا خاطر مزايا الصحيحين على غيرهما من كتب الحديث في أربع عشرة مزية في كتابه مكانة الصحيحين ص٧٥-٨٧ وترجع في أغلبها إلى ما ذكرت، مكتفيا بما نص عليه علماء الحديث مما له صلة مباشرة بموضوع بحثي.

٣٠ انظر: ابن حجر، نزهة النظر ص٥٢، وخليل مُلا خاطر، مكانة الصَّحيحين ص٢١-٢٧.

٣١ الحميدي، الجمع بين الصحيحين ١/ ٧٣-٧٤

٣٢ انظر: العراقي، شرح التبصرة والتذكرة ١/ ١٢٥.

٣٣ النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٧٣، وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٢١.

٣٤ والصَّنعاني مع ذلك مُعترفٌ بما اختُصَّ به الصَّحيحان من عناية وبحث في كل ذرةٍ منهما من أئمَّة هذا الشَّأن، وما رُزقاه بذلك من حَظٍّ وقبول، انظر: ثمرات النَّظر له ص١٣٦-١٣٧.

الله سبحانه لكتابيهما حتَّى يشهدَ لهما أهلُ الاختصاص بالإتقانِ، وليحصُل لهما بعد ذلك التَّلقي مِن الأمَّة بالقَبول.

يقول أبو عبد الله الحُميديُّ (ت٤٨٨هـ) في سياقِ سردِه لمسيرةِ التَّصنيفِ الأوَّلِ في الحديث: ".. واتَّصَل ذلك إلى زمانِ الإمامين أبي عبد الله محمَّد بن إسماعيل البخاريِّ، وأبي الحسين مسلم بن الحجَّاج النَّيسابوريِّ ـ رضي الله عنهما وعنهم ـ، فخُصَّا مِن الاجتهادِ في ذلك، وإنفادِ الوُسع فيه، واعتبارِه في الأمصارِ، والرِّحلةِ عنه إلى مُتباعدات الأقطار، مِن وراء النَّهر إلى فُسطاطِ مصر، وانتقادِه حرفًا حرفًا، واختيارِه سَندًا سَندًا، بما وَقَع اتِّفاقُ النُّقادِ مِن جهابذةِ الإسنادِ عليه، والتَّسليم منهم له..

فتبادَرَت النِّيات المُوفَّقة على تباعُدها، مِن الطَّوائف المُحقِّقة على اختلافِها، إلى الاستفادةِ منهما، والتَّسليم لهما في علمِهما، وتمييزِهما، وقَبول ما شَهِدا بتصحيحِه فيهما، يَقينًا بصدقِهما في النِّية، وبراءتِهما مِن الإقبالِ على جهةٍ بحَميَّةٍ، أو الالتفاتِ إلى فئةٍ بعصبيَّةٍ، سوى ما صحَّ عمَّن أُمرنا بالرُّجوع إليه، والتَّعويل في كلِّ ما أخبرنا به عليه ﷺ، حتَّى استقرَّ ذلك وانتشر، وسارَ مَسيرَ الشَّمس والقمر"[٣٥].

فليس إذن ما يُقال عن فضل "الصَّحيحين" على سائرِ الكُتب بعد القرآن مجرَّد مبالغةٍ، "فلَقد أعاذَ الله تعالى هذه الأمَّة التي اختارَها لحمل دينِه وتبليغِ رسالتِه مِن أن تكون فريسةَ غفلةٍ وغباوةٍ، وأن تجتمع على الضَّلال؛ بل كان ذلك إلهامًا مِن الله، ومُكافأةً على ما قام به مُؤلِّفا هذين الكتابين مِن جهادٍ في سبيل حفظِهما الأحاديث النَّبوية، ثمَّ تحقيقِها وتنقيحِها، ومعرفةِ رجالِها ورُواتِها، وكشفِ أستارِ الكذَّابين والوضَّاعين، وتمييزِ الضُّعفاءِ والمَجروحين، ثمَّ في نقلِها ونشرِها في الآفاق، وجمعِها في مجموعةٍ مُهذَّبة مُنقَّحة"[٣٦].

٣٥ الحميدي، الجمع بين الصَّحيحين ١/ ٧٣-٧٤ بتصرف يسير في آخره.

٣٦ الندوي، نظرات على صحيح البخاري ص٢٢ بتصرفٍ يسير، وأصلُه مَقالةٌ قدَّم بها أبو الحسن النَّدوي كتابَ لامع الدَّراري للكاندهلوي.

فإذا تأمَّل المُنصِف هذه الخصال، عظُم مِقدارُ هذين السِّفْرين في نفسِه، وجَلَّ تَصنيفهما في عينِه، وعذَرَ الأئمَّة مِن الهِندِ شرقًا إلى الأندلسِ غربًا أن تلقوهما بالقَبول والتَّسليم، وقدَّموهما على كلِّ مُصنَّفٍ في الحديثِ والقديم.

الوجه الرَّابع:

ربطُ الصَّنْعانيِّ حكايةَ التَّلقِّي للصَّحيحين بدعوى الإجماع الَّذي أنكره أحمد بن حنبل، ربطٌ في حقيقتِه بين مُتباينَين، والغَلط تخلَّل كلامَه مِن جِهتين:

الجِهة الأولى: مِن اعتراضِه باحتمالِ وجود الإنكار[٣٧].

وذلك أنَّه ربط بين حِكايةِ التَّلقِّي للصَّحيحين بالقَبول والإجماع الأصوليِّ، الَّذي يرى هو تعذُّرَ العلم به بعد زمنِ الصَّحابة، بدعوى تفُّرقِ العلماء في الأمصارِ واحتمال وجود المُنكر[٣٨].

وقول الصَّنعانيِّ في تحجير الإجماع ـ وإن كان ضعيفًا عند جمهور الأصوليِّين، وليست هذه الدراسة محلًّا لنقضه ـ فإنَّ ابنَ الصَّلاح ومَن معه من علماءِ الحديث والأصول حين تكلَّموا عن موضوع الاتِّفاق على صحَّةِ "الصَّحيحين"، إنَّما عبَّروا عنه بلفظِ (التلقِّي مِن الأمَّة بالقَبول)!

وهذا التَّلقي للحديثِ بالقَبول إجماعٌ خاصٌّ سبيلُه التَّتبُّع والاستقراء عبر العصورِ والأزمان، يَصِحُّ بشُهرةِ الحديثِ الصَّحيح من غير إنكارٍ أو إظهارِ عِلَّةٍ ولو مِن ناقدٍ معتبر واحدٍ[٣٩]؛ وهذا واقع في ظرفٍ زمنيٍّ مُتَّسِع، بلَغَ ثلاثة قرونٍ بل تزيد بما يكفي لدراسة أحاديث "الصَّحيحين" ونقْدِهما من قِبَل أهل الاختصاص.

---

٣٧ مِمَّن ذكر هذا النوع من الاعتراض على الاستدلال بالإجماع الأصوليِّ: أبو المعالي الجويني في البرهان ١/ ٢٧٢، وابن عقيل في الجدل على طريقة الفقهاء ص٣٨.

٣٨ انظر: الصنعاني، مزالق الأصوليين ص٦٣، وهو مذهب الظَّاهريَّة وكثيرٍ من أهل الأصول، انظر: ابن حزم، النُّبذة الكافية ص١٩-٢٠، والزركشي، البحر المحيط ٤/ ٢٨٢.

٣٩ انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٤.

يقول أبو المظفَّر السَّمعاني (ت٤٨٩ هـ) مقرِّرًا لهذه الحقيقة: "إنَّ التَّمادي على ذلك الزَّمان الطَّويل، ثمَّ لا يظهر من ذلك القول أحد ينكره، لأنَّه بدونِ هذا يجوز أن يسكتوا عن الإنكار عليه لغرضٍ، ويجوز أن يكون لهيبةٍ له، أو لوجلٍ منه، فأمَّا إذا مرَّ على ذلك الزَّمان الطَّويل فلا يُتصوَّر السُّكوت عن الإنكارِ من كلِّ القوم، مع اختلافِ الطِّباع، وتباين الهمم، وكثرةِ الدَّواعي من كلِّ وجهٍ، ومنها خبرُ الواحد الَّذي تلقَّته الأمَّة بالقَبول وعملوا به لأجله، فيُقطع بصدقِه، وسواءٌ في ذلك عَمل الكلِّ به، أو عمل البعضُ وتأوَّله البعض"[٤٠].

هذا الَّذي يؤصِّله السمعانيُّ لمسألة تلقِّي الأخبار بالقبول، ألْزقُ ما يكون بتقرير الأصوليِّين في باب الإجماع حين قالوا: أنَّ حُكمَ أهلِ العلمِ إذا تَكرَّر على ما عَمَّت به البَلوى واشتهر أمرُه، وتَكرَّرَ سكوتُ الباقَين عن هذا الحكم، مع طولِ الزَّمنِ، دون إبداءِ مُخالفةٍ له، فإنَّه ـ والحالة هذه ـ مِن الصُّوَر الَّتي تُفيد العِلم عند جمهورِ الأصوليِّين[٤١].

وقول مَن قال بجواز كِتمان مَن حمَّله الله أمانة دينِه لحُكم حَديثيٍّ أو إغفاله مِمَّا يَترتَّب عليه إيمان وعملٌ، يجري قولُه هذا في القُبح مَجرى إخبارِ العلماء عن أمرٍ خلاف ما هو عليه.

والله تعالى قد رَكَّز في طِباع الخلقِ مِن توفيرِ الدَّواعي على نقلِ ما علِموه، والتَّحدُّث بما عرفوه، حتى أنَّ العادةَ لتُحيل كتمانَ ما لا يُؤبه له مِمَّا جَرى مِن صِغار الأمورِ على الجمع القليل[٤٢]، فكيف على الجمع الكثير مِن أهل العلم فيما هو مِن عظائم الأمور ومُهمَّاتها، والنُّفوس مشرئبَّةٌ إلى معرفة صدقِه ومُوجِبه، كما الشَّأن في أقوالِ النَّبي ﷺ وأفعالِه وسيرتِه؟!

فلو افترضنا أحدَ المُحدِّثين المُعتبَرين قد خالَف في صِحَّةِ شيءٍ مِمَّا في "الصَّحيحين"، **وكان إنكارُه حَقًّا**، فإنَّه لا بُدَّ أن يبلُغ إنكارُه، تمامًا كما بلغتنا تَعقُّبات الدَّارقطنيِّ والغسانيِّ وغيرهم مِن الحفَّاظِ عليهما ـ مع تباعُدِ أصقاعِهم ـ فأخَذْنا منها وتَرَكنا.

---

٤٠ قواطع الأدلة في الأصول ١/ ٣٣٣.

٤١ انظر ابن الموقِّت الحنفي، التقرير والتحبير ٣/ ١٠٥-١٠٦، والزركشي، النكت على ابن الصلاح ١/ ٢٨٠-٢٨١، والسخاوي، فتح المغيث ١/ ٧٢.

٤٢ سعد الشثري، قوادح الاستدلال بالإجماع ص٣٣١.

فأمَّا أن يخالِف أحدٌ مِن مثل هؤلاء الأعلام في هذا القبول للصَّحيحين، ولا يُنقل إلينا البتَّة -كما احتمَله الصَّنعانيُّ- فلم يَلتفت إلى مثلِ هذا الاحتمال أحدٌ من المحقِّقين، إذ هو خلاف الظاهر عند الأصوليِّين، فلا يُؤثِّر في دعوى الاتِّفاق[٤٣].

وأمَّا الجِهة الثَّانية من الخلل القابع في اعتراض الصَّنعانيِّ فهي: استشهادُه بِما لا يُطابق دعوى الاعتراض:

ذلك أنَّه استدلَّ على إضعافِ حكايةِ التَّلقي للصَّحيحين بالقَبول، بعمومِ قولِ أحمد بن حنبل: "مَن ادَّعى الإجماع فقد كَذب، لعلَّ النَّاس قد اختَلفوا"[٤٤].

وهذا استشهادٌ بما لا يُطابق دعوى اعتراضِه، فإنَّ مَن يطالع كُتبَ الأصوليِّين مِن الحنابلةِ أنفسِهم، يجدهم يحملونَ قولَ إمامِهم على حالاتٍ خاصَّةٍ، وهُم أعلمُ النَّاس حتمًا بمقصودِ مقالاتِ إمامِهم، دون ما قد يُفهم من إطلاق عبارته.

فهذا أبو يعلى الفرَّاء (ت٤٥٨هـ) ـ وهو عمدة الحنابلة في مذهبهم ـ يقول في توجيه كلام أحمد: "ظاهرُ هذا الكلام أنَّه قد منَعَ صحَّةَ الإجماع، وليس ذلك على ظاهره، وإنَّما قال هذا على طَريقِ الوَرع، نحو أن يكون هناك خلافٌ لم يبلغه، أو قال هذا في حقِّ مَن ليس له معرفة بخلافِ السَّلفِ؛ لأنَّه قد أطلقَ القولَ بصحَّةِ الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث"[٤٥].

ويَنحو ابن تيميَّة (ت٧٢٨هـ) منحىً آخر في توجيهِ كلامِ الإمام، حيث جعلَ مُرادَه الأمورَ الخفيَّةِ، دون الجليَّة الشَّائعة[٤٦]؛ فيكون على هذا موضوع "الصَّحيحين" خارج عن ذلك، لأنَّهما من الأمور الشَّائعة بلا مواربة.

---

٤٣ انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٥، ولو التُفت إلى مثل هذا الاحتمال لم يصحَّ أن يُستدلَّ بإجماعٍ أبدًا، لأنَّه ما من إجماعٍ إلَّا ويتطرَّق إليه مثل هذا الاحتمال.

٤٤ مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية ابنه عبد الله ص٤٣٩.

٤٥ أبو يعلى الفراء، العُدة ٤/ ١٠٦٠.

٤٦ ابن تيمية، نقد مراتب الإجماع ص٣٠٢.

وأمَّا ابن القيِّم (ت٧٥١هـ)، فقد فضَّل تفسيرَ كلام إمامِه بالنَّظر إلى السِّياق الَّذي وَرَد فيه، حيث ارتأى أنَّه ردَّةُ فعلٍ مبالغة لِما قد بُلي به هو وشيخُه الشَّافعي٤٧ وغيرهما مِن طوائف أهلِ الأهواءِ وقتهم في طعنهم بالسُّنَنِ، بدعوى عدمِ مَعرفتِهم بمَن ذَهَب إليها٤٨! حتَّى سمَّوا عدمَ علمِهم بذلك إجماعًا! واستَدَلَّ ابن القيِّم على هذا التَّوجيه بقولِ أحمد في ختمِ عبارتِه: "..هذه دعوى بِشر المرِّيسي والأصمِّ"٤٩.

والمقصود بيانُ ضعفِ استدلال الصَّنعاني بكلام أحمد، وعدمِ انطباقِه على دعواه بالتَّمام.

وزُبدة القولِ: أنَّ تلقِّي جملةَ ما في "الصَّحيحين" بالقَبول عند علماء الحديث، ممَّا لا يُمكن جحودُه عند المُنصفين، والصَّنعاني نفسُه لم يُصرِّح بالمخالف في ذلك؛ ولو حدَث خلافٌ بين العلماءِ المعتبرين فيه، وكان له وجه من النَّظر، لاعتُبر ذكرُه، واشتُغل بجوابِه، فنحن نعلمُ تحقُّق الإجماعِ على صحَّةِ جمهورِ أحاديثِهما بهذا الاعتبار.

لكنَّ الحكمَ بنفسِ هذه الدَّرجةِ مِن القطعِ على كلِّ حديثٍ منهما على حِدة، أمرٌ ظنيٌّ بالنِّسبة لَنا، لعلمنا أنه ليس حاصلًا في كل فردٍ من أحاديثهما، فلا نقطع بنفس الدَّرجة لكلِّ حديث منهما بعينه إلَّا ما علِمنا منه ذلك بمُوجباته، وهو الأصل الغالب في أحاديث الكتابين، وهذا لا يتمُّ إلَّا بعد عمليَّة بحثٍ واستقراءٍ لأقوالِ المُتقدِّمين في هذا الحديثِ الفردِ بعينِه.

١. ٢. ٢. الاعتراض على إفادة التَّلقِّي لأحاديث "الصَّحيحين" للمطلوبِ المُتنازع فيه.

وهذا هو الاعتراض الثَّاني على تقرير ابن الصَّلاح، والمَقصود بهذا النَّوع عند الجدليِّين: إتيانُ المُعترضِ بوجهٍ للاستدلالِ مِن دليل الإجماع

٤٧ انظر: الشافعي، جماع العلم ص٢٩.

٤٨ يقول ابن تيمية: فقهاء المتكلمين كالمريسي والأصم يدَّعون الإجماع ولا يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما، ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين، انظر المسودة في أصول الفقه ص٣١٦.

٤٩ ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة ص٦١٢.

يُخالف ما ذَهَب إليه المُستدِلُّ به، وهو بهذا الاعتبار إنَّما يصلح بعد التَّسليمِ بسلامةِ التَّلقي أو الإجماعِ وحُجِّيَته[٥٠].

وهذا عينُ ما سلكه النَّوويِّ (ت٦٧٦هـ) حين اعترض على ما قرَّره ابن الصَّلاح في مَفاد أخبار "الصَّحيحين"، حيث رأى اتِّفاقَ العلماءِ على الصحَّة إنَّما هو موجب للعَمل، لا موجبًا للقطع بنسبة هذا المُتَّفق عليه إلى النَّبي ﷺ في باطن الأمر.

ومُحصِّل دعواه: أنَّ تصحيحَ المُحدِّثين للخبرِ المستجمعِ لشروطِ الصِّحة يَجري على حُكمِ الظَّاهرِ لا الباطنِ، وأنَّ غايةَ ما في الحكَمِ الظاهرِ أن يُفيدنا الظن الرَّاجح، فَلا وجهَ للقطعِ والحالةُ هذه، وسيأتي كلامه.

ومَنشأ الغَلط في هذا الاعتراضِ بعينِه كامنٌ في فهمِ ما يَقصده المُحدِّثون بتعبيرِهم: (إن هذا الحديث تَلقَّته الأمَّة بالقَبول)، حيث يفهم النَّووي أنَّ مُستنَد ابن الصَّلاح في جزمِه بالصحَّة مجرَّد النَّظر إلى اتِّفاقِ العلماء على العملِ بتلك الأحاديثِ بتصحيحِ ظاهر أسانيدِها.

ومن هنا اشتدَّ العزُّ بن عبد السَّلام (ت٦٦٠هـ) في الرَّد على ابن الصَّلاح في قوله في مَفاد "الصَّحيحين"، حين شبَّه قوله هذا بقولِ المعتزلة مِمَّن يرى أنَّ الأمَّة إذا عمِلت بحديثٍ اقتضى ذلك القطعَ بصِحَّته[٥١]، وقال: "هو مَذهبٌ رَديءٌ"[٥٢].

فعلى أساس هذا التَّصوُّر لدليل ابن الصَّلاح، بنى النَّوويُّ ردَّه عليه جزمَه بما تُلقيَّ بالقبول من "الصَّحيحين"، مُستشهدًا بمقال لابنِ برهان البغداديِّ (ت٥١٨هـ)[٥٣] يدَّعي فيه أنَّ الصَّحيحَ ما ذهب إليه المُحقِّقون والأكثرون مِن انتفاءِ "الفرقِ بين البخاريِّ ومسلم وبين غيرِهما في ذلك، فإنَّ أخبارَ الآحاد

٥٠ انظر: الششري، قوادح الاستدلال بالإجماع ص٤١٣.
٥١ انظر: أبو الحسين البصري المعتزلي، المعتمد ٢/ ٨٤.
٥٢ العراقي، التقييد والإيضاح ص٤١.
٥٣ ابن برهان البغدادي، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٧٤.

الَّتي في غيرهما، يجبُ العمل بها إذا صَحَّت أسانيدها، ولا تُفيد إلَّا الظَّن، فكذا الصَّحيحان"[٥٤].

ومِن ثمَّ، كان النَّووي وابن برهان لا يقولان بمزيَّة زائدة للصَّحيحين غير الجزم بالصِّحة الإسناديَّة والعمل، أي أنَّ "ما فيهما صحيح لا يُحتاج إلى النَّظرِ فيه، بل يجب العملُ به مُطلقًا، وما كان في غيرهِم لا يُعمَل به، حتَّى يُنظر وتوجد فيه شروط الصَّحيح؛ ولا يَلزم مِن إجماع الأمَّة على العملِ بما فيهما، إجماعُهم على أنَّه مَقطوع بأنَّه كلام النَّبي ﷺ"[٥٥]؛ كما يقول النَّووي.

والجواب على هذا الاعتراض منه إجمالًا أن يُقال:

زبدة ما ساقَه المُعترضون في الرَّد على أبي عمرو ابن الصَّلاح، راجعٌ إلى اعتقاد أنَّ المقصودَ مِن حكايةِ الاتِّفاقِ على تلقِّي الأمَّة "الصَّحيحين" بالقبول هو الاتِّفاق على العملِ بالمتونِ، والعمل بالحديث لا يستلزم أن يكون عن جزم بنسبته إلى النَّبي ﷺ؛ كما يُفهم من ردِّ النَّووي عليه قائلًا: "لا يلزم مِن إجماعِ الأمَّةِ على العملِ بما فيهما، إجماعُهم على أنَّه مَقطوعٌ بأنَّه كلام النَّبي ﷺ"[٥٦].

غير أنَّ الظَّاهر من كلام مَن تَوَّلى حكايةَ هذا التَّلقي مِن الأئمَّة تقصُّدهم صحَّةَ النِّسبة وصِدقِها، لا مُجرَّد العَمل؛ ومثال واحد مشهور يوضِّح ذلك: ما نقلَه ابن الصَّلاح عن السِّجزي والجُويني مِن نفيِهما حنثَ مَن حَلف بأنَّ ما حَكَمَ الشَّيخان بصحَّتِه هو مِن قولِ النَّبي ﷺ[٥٧]؛ فهذا لا شكَّ قصدهما فيه الجزم بنسبةِ ذلك إلى النَّبي ﷺ.

ولا شكَّ أنَّ الأصل في عمل المُحدِّثين تحقيقُ صدق نسبة الأخبار إلى النَّبي ﷺ، فلم توضع علوم الحديثِ أساسًا إلا للفصلِ بين المَقبول والمَردودِ منها على جِهة التَّصديق؛ فما كان ليُعدل عن هذا الأصل إلاَّ بدليل؛ وهذا من مرجِّحات وجهِ الاستدلالِ الَّذي أفاده ابن الصَّلاح.

٥٤ النووي، شرح صحيح مسلم ١/ ٢٠ بتصرف يسير.
٥٥ المصدر السابق ١/ ٢٠.
٥٦ المصدر السابق ١/ ٢٠.
٥٧ ابن الصلاح، علوم الحديث ص٢٦، وصيانة صحيح مسلم ص٨٦.

فبانَ بذا أنَّ ردَّ النَّووي على ابن الصَّلاح بأن "لا يلزم مِن إجماع الأمَّةِ على العملِ بما فيهما، إجماعُهم على أنَّه مَقطوعٌ بأنَّه كلام النَّبي ﷺ"[٥٨]: خارجٌ عن محلِّ البحث، إذْ لم يجرِ ذكرُ العمل في كلام ابن الصَّلاح أصلًا، فضلًا عن أن يكون في كلامِه نفحةُ اعتزالٍ كما اتَّهمه به العِزّ[٥٩]؛ ولكنْ اتِّفاقُ العلماء على ذات الصحَّةِ لمنقولات "الصَّحيحين" هو ما أفادَ التَّصديق بما فيهما ـ كما سيأتي تقريره ـ لا مجرَّد الاتِّفاق على العمل بمتونها[٦٠].

بناءً على ذلك؛ رأينا ابنَ حَجرٍ يتعقَّب النَّوويَّ بتغليط تصوُّره لمقصود ابن الصَّلاح، فقرَّر أنَّ اتِّفاق المحدِّثين على ذات الصِّحة هو الأجدر بالتَّصوُّر[٦١]، يقول: "متى قلنا: يوجب العمل فقط، لزمَ تساوي الضَّعيف والصَّحيح، فلابدَّ للصَّحيح من مزيَّة"[٦٢].

والَّذي يظهر لي أنَّ الباعثَ للنَّووي على ظنِّ كونِ التَّلقِّي من العلماء واقعًا على ظاهر الأسانيد والعمل بمتونها، دون أن يفيد ذلك تصديقًا لنسبة تلك الأخبار المتَّفق عليها إلى النبي ﷺ، اعتقاده لأصلين:

الأول: أنَّ الآحادَ لا تُفيد إلَّا الظَّنَّ، سواء بقرينةٍ أو بدونها، وهذا قولُ جمهورِ المعتزلةِ والخوارج[٦٣]، لكن ظَنَّ بعض الأصوليِّين ـ لنَقصِ استقراءٍ منهم ـ أنَّه قولُ الأكثرِ[٦٤].

---

٥٨ النووي، شرح صحيح مسلم ١/ ٢٠.

٥٩ حيث توهَّم أنَّ قولَ ابن الصَّلاح، يُشبه قولِ بعض المعتزلة الَّذين يَرون أنَّ الأمَّة إذا عمِلت بحديث اقتضى ذلك القطع بصحَّته.

٦٠ النكت على مقدمة ابن الصلاح ١/ ٣٧٢.
ودعوى النَّووي أنَّ الاتِّفاق محصورٌ على العمل بما فيهما قد تعقَّبه فيها العسقلانيُّ ١/ ٣٧١ بكونها قد حوَيا أحاديث تُرك العمل بما دلَّت عليه، لوجود معارضٍ من ناسخ أو مخصِّص، إلَّا أنَّه لم يُصب في اعتراضِه هذا عليه، لأنَّ قول النَّووي: أجمعت على العمل إنَّما مراده: عمَّا تُعبِّدنا بالعمل به، فالمنسوخ والمخصَّص قد خرجا من ذلك كما أوضحه الصَّنعاني في توضيح الأفكار ١/ ١١٨.
وقد غلِط حافظ ثناء الزَّاهدي حين تابعَ ابن حجرٍ في هذا، في بحثه أحاديث الصَّحيحين بين الظن واليقين من مجلة البحوث الإسلامية ١٨/ ٣١٦، وفيه هذا مِن التَّعقُّباتِ ما لا يلزم النَّووي.

٦١ وقد نقلَ ما يؤيِّد هذا التَّقرير عن بعض علماءِ الأصولِ أنفسِهم، كالجويني، وابن فورك، وعبد الوهَّاب المالكي، والبُلقيني، في آخرين من علماء المذاهب، انظر النكت على مقدمة ابن الصلاح ١/ ١٣٨.

٦٢ النكت على مقدمة ابن الصلاح ١/ ٣٧٢.

٦٣ انظر: ابن حزم، الإحكام ١/ ١١٩.

٦٤ انظر: الآمدي، الإحكام ٢/ ٣٢، والزركشي، تشنيف المسامع ٢/ ٩٦٠.

تلمس تبنِّي النَّووي لهذا القول في مثل قوله: "هذا الَّذي ذَكَره ابن الصَّلاح في هذه المَواضع خلاف ما قاله المُحقِّقون والأكثرون، فإنَّهم قالوا: أحاديثُ الصَّحيحين التي ليست بمُتواترةٍ إنَّما تُفيد الظَّن، فإنهَّا آحاد، والآحاد إنَّما تفيد الظَّن على ما تقرَّر"[٦٥].

وأمَّا الأصل الثَّاني فانفكاكُ الجِهة بين الحُكمِ الباطنِ والظَّاهرِ عنده مُطلقًا:

وذلك باعتقادِ أنَّ الحكمَ الظَّاهرَ على الإسناد لا يُعلَم به صدقُ الحديث في نفسِه، ولو باتِّفاقِ المُحدثِّين على صِحَّتِه، أو توافرَت قرائنُ تُقوِّيه، فلا أثرَ لهذا الاتِّفاقِ على الحكمِ الظاهري في إثباتِ العلم الباطنيِّ، ومُستند هذا كلامٌ للباقلَّاني تأتي مُناقشته إن شاء الله.

أمَّا الجواب عن الأصل الأوَّل، فيجمُل تفريعه على الشَّكل التالي:

١ . ٢ . ٢ . ١ . دفع دعوى ظنِّية الآحاد مطلقًا، وبيان إفادة أحاديث "البخاري" للعلم بصحَّتها في الجملة.

أوَّلًا: الاختلاف في مَفاد خبر الواحدِ.

اختلف النَّاس في ما يفيدُه خبرُ الواحدِ على ثلاثةِ أطرافٍ:

طرفٌ مِن أهل الكلام ونحوهِم مِمَّن هو بعيدٌ عن معرفةِ الحديثِ وأهلِه، لا يُميِّز بين الصَّحيح والضَّعيف، فيشكُّ في صحَّةِ أحاديث، أو في القطع بها، مع كونِها معلومةً مقطوعًا بها عند أهلِ العلم به، فيحكم على الكل بالظَّنيَّة ما عدا المتواتر[٦٦].

وطرف آخر ممَّن يدَّعي اتِّباعَ الحديث والعمل به، كلَّما وَجد لفظًا في حديثٍ قد رواه ثقة، أو رأى حديثًا بإسنادٍ ظاهرُه الصِّحة، يريد أن يجعل ذلك من جنسِ ما جَزم أهل العلم بصحَّته؛ حتىَّ إذا عارَض الصَّحيحَ المعروفَ،

٦٥ النووي، شرح صحيح مسلم ١/ ٢٠، وانظر التقريب له ١/ ١٤١ مع تدريب الراوي.
٦٦ انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ٢/ ٩٢.

أخذَ يتكَلَّف له التَّأويلات الباردة! أو يجعله دليلًا له في مسائل العلم! مع أنَّ أئمَّة الحديثِ يَعرفون أنَّ مثل هذا غَلط[٦٧].

والصَّواب: مذهبُ جمهورِ العلماء بالحديث والأصول مِن المُتقدِّمين، الموافقُ للشَّرع والعقل: أنَّ خبر الواحد الثِّقة إذا كان خاليًا من أيِّ قرينةٍ جابرةٍ لاحتمال الغَلطِ، بقي على أصلهِ الصَّحيح مُفيدًا للظَّنِّ من حيثُ هو قبلَ انضمام القرائنِ المُقويَّة إليه[٦٨]؛ كتلقِّيه مِن قِبل الأمَّة بالقبول، واستفاضتِه، أو تسلسلِه بالأئمَّةِ الحُفَّاظ الفقهاء.

فإذا احتفَّت به من القرائن قدرَ ما يكفي النَّاظرَ فيها للتَّسليم بصدق الخبر إلى المُخبِر به، ارتقَى الحديثُ بذلك إلى مرتبةِ العلمِ به[٦٩].

وهذه القرائن وإنْ كان المازَريُّ (ت٥٣٦هـ) يَراها ممَّا لا يُشار إليها بعبارةٍ تضبطها[٧٠]، إلَّا أنَّ تعريفَها يُمكن أن يُقارَب بأنَّها "ما لا يَبقى معها احتمالٌ، وتسكُن النَّفس عندها، مثل سكونها إلى الخبرِ المُتواتر أو قريبًا منه"[٧١].

---

٦٧ انظر هذا التقسيم في: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥٣.
ويلاحظ في وصفِ ابن تيميَّة لهذا الطَّرف الثَّاني أنَّه لم ينسب إليه القولَ باعتقادِ القطعِ بكلِّ آحاد رواه الثِّقة، وإنَّما وصفهم بسوءِ استعمالهم لهذه الآحاد وتجاوزهم للحدِّ المعقول فيها لفرطِ جهلهم بمنزلتِها المُستحقَّة، وإلَّا فلا أحد من العقلاء يقول ذلك.
ومِن هنا يظهر غلط عددٍ من الأصوليِّين في نسبةِ القولِ بإفادة الحديث الواحدِ للقطع إلى الحنابلة وأهل الظَّاهر، ونبزِهم فوق ذلك بالحشويَّة لأجل ذلك، كما تراه عند الجُويني في البرهان ١/ ٢٣١، وهذا ناتج عن توهُّمِه من بعض عبارات المحدِّثين، أنَّهم يحكمون للآحاد بالعلم اكتفاءً بظاهر الإسناد، دون التدقيق في باطن عِللها والنَّظر في مُعارضات ذلك.
هذا فَضلًا عمَّن يغلط على أحمد بنسبة هذا القولِ إليه! كما تَراه عند الآمديِّ في الإحكام ٢/ ٣٢، وبَيَّن أبو يعلى في العُدة ٣/ ٩٠٠-٩٠١ أنَّ إمامَه أحمد إنَّما يقول بالعلمِ إذا كان الحديث قد تُلقي بالقبول، أو احتفَّ به من القرائن ما يفيده ذلك.

٦٨ البقاعي، النكت الوفية ١/ ١٧٦.

٦٩ انظر: الخطيب، الفقيه والمتفقه ١/ ٢٧٨، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول ص٢٥٧-٢٥٨، والمختصر لابن الحاجب ـ بشرح الأصفهاني ١/ ٦٤٥، وروضة الناظر ١/ ٢٦٠ - ٢٦٣، والآمدي، الإحكام ٢/ ٣٢، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥١، وابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة ص٤٥٦-٤٥٩، والشوكاني، إرشاد الفحول ص١٣٨.

٧٠ المازري، إيضاح المحصول ص٤٣٤.

٧١ الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٨.

وممَّا يحقِّق أنَّ خبرَ الواحد الواجبَ قَبولُه يُوجبُ العلمَ: قيامُ الحجَّة القويَّة على جواز نسخِه للمَقطوع به؛ فمَشهورٌ رجوعُ أهل قباء عن القبلة الَّتي كانوا يَعلمونها ضرورةً من دين الرَّسول ﷺ بخبر واحد، وكذلك إراقةُ الخمر ونحو كذلك، "فإذا قيل: الخبرُ هناك أفادَهم العلم بقرائن احتَفَّت به، قيل: فقد سلَّمتم المسألة، فإنَّ النِّزاع ليس في مُجرَّد خبر الواحد، بل في أنَّه قد يُفيد العلم"[٧٢].

ومِن أحسنِ ما يُمَثَّل به للدَّلالةِ على مَعقوليَّةِ هذا المذهب: ما ذكره الآمديُّ (ت٦٣١هـ) من جِهة واقع النَّاس: أنْ لو كان ـ مثلًا ـ في جوار إنسان امرأته الحامل، وقد انتهت مدَّة حملها، فسمع الطَّلق من وراء الجدار، وضجَّة النِّسوان حول تلك الحامل، ثمَّ سمع صراخ الطِّفل، وخرج نسوةٌ يقلن: إنَّها قد ولدت، فإنَّه لا يستريب في ذلك، ويحصل له العلم به قطعًا، وإنكار ذلك ممَّا يخرج المناظرة إلى المكابرة[٧٣].

وتفريعًا عن هذا التَّأصيل، نسأل سؤالًا يتَّضح به المُراد، فنقول مثلًا: هل يستطيع المسلم أن يَحلفَ على حديث: "**الأعمال بالنِّياتِ**" أنَّه قول النَّبي ﷺ؟

فإن قال: نعم؛ فهذا معنى إفادة العلم، لأنَّه إنَّما حَلَف على ما جَزم به.

وإن قال: لا؛ فهنا انغلقَ عليه فهمُ الأصلِ الَّذي ابتُنيت عليه مَراتب الأخبار!

بيانُ ذلك: أنَّ الخبرَ لا تأتيه الآفةُ إلَّا من كَذِبِ المُخبر عمدًا أو من جهةِ خطئِه، فإثبات القطعيَّة أو نفيها عن الأخبار مداره على احتمال وجود تلك الآفةِ من عدمها، وما دام الرَّاوي غير مَعصوم من هذا كلِّه، تأتي بعض القرائن مَضمومةً إلى خبرِه، فتُضعف هذا الاحتمال مِن الأذهان أو تُلغيه.

وما دامَت قرائنُ التَّصحيح مُفيدةً للظنِّ عند التَّجريد في الجُملة، كإتقانِ رُواة الإسنادِ وإمامتِهم في الحديث، الَّذي هو حاصل في سَلاسل الذَّهب ـ مثلًا ـ أو حديثٍ مَشهورٍ ذي طُرق كثيرة مُتباينة دون حدِّ التَّواتر،

٧٢ آل تيمية، المسودة في أصول الفقه ص٢٤٧.

٧٣ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٣٧.

سالمةٍ من أيِّ علَّة: فإنَّ هذه القرينةَ ـ والحالة هذه ـ تقوم مَقام خبرٍ آخر أو مقام الشَّواهد؛ ثمَّ لا يزال التَّزايد في الظَّنِّ بزيادة اقترانِ القرائنِ بالخبر، أو قوَّتِها في ذاتِها، إلى أن يحصُل العلم، فلا يَرِد عليه ما افُترض من احتمال كذب الرَّاوي أو غلطه.

وفي تقريرِ هذا الأصل في تقويةِ القرائن للأخبار، يقول الشَّاطبي: "للاجتماع من القوَّة ما ليس للافتراق، ولأجلِه أفاد التَّواتر القطعَ، وهذا نوعٌ منه، فإذا حَصَل من استقراء أدلَّة المسألة مجموعٌ يفيد العلم؛ فهو الدَّليل المَطلوب، وإذا تكاثَرت على النَّاظر الأدلَّة، عضَّد بعضُها بعضًا، فصارت بمَجموعِها مفيدةً للقطع"[٧٤].

هذا؛ ومِمَّا ما يجدر التَّنبيه عليه: أنَّ النَّاظر في مثل هذه الأخبار النَّبويَّة يحتاج إلى جهدٍ في استقراءِ الطُّرق والشَّواهد، وأحوالِ الرُّواة والمتون، كَيْ يطلِع على تلك القرائن العائدِ مُجملها إلى المُخبِر، وبعضُها يرجع إلى المُخبَر عنه، وبعضها يرجع إلى المُخبَر به؛ فلذا كان الحُكم بالقطعيَّة بهذه المثابةِ لا يُتأتَّى لأيِّ أحدٍ، ولا يلزم اطِّراد هذا الحكم لجميع مَن وقف على ذاتِ الخَبر؛ فلا يُستشكَل على ذلك نفي إفادتها للعلمِ لبعض العلماء غير ذوي التَّخصُّص الحديثيِّ.

ثانيًا: أحاديث "الصَّحيح" مِمَّا احتفَّت بها قرائن العلم في الجملة.

إذا تقرَّر الوجه السَّابق من كونِ الآحاد مفيدًا العلم بشرطِه، فينبغي أن يُعلَم تبعًا لذلك، أنَّ أحاديثَ "الصَّحيح" للبخاريِّ قد احتف بها من القرائن ما يقطعُ النَّاظر فيها بصدقِها، ففيها الأحاديث المُخرَّجة بسَلاسل ذهبيَّة، والأحاديث المُسلسلة بحُذَّاقِ الحُفَّاظِ؛ بل العامَّة من أحاديثه مَشهورٌ قد رُويت من غير وجهٍ صَحيح[٧٥]، رواها هذا الصَّاحب وهذا الصَّاحب من غير أن يَتواطآ، ومثل هذا يوجب العلم القطعيَّ عند أهل الحديث.

---

٧٤ الموافقات ١/ ٣٠.

٧٥ ادعى الحاكم النيسابوري في المدخل ص١٥٤ أنْ ليس في الصَّحيحين شيء من الأحاديث الغرائب الأفراد، وهذا مخالف لواقع الكتابين، وقد ردَّ عليه ابن حجر في النُّكت ١/ ٣٦٨ بأن فيهما قدر مائتي حديث قد جمعها الحافظ ضياء الدين المقدسي في جزء مفرد.

وما لم يتَّصف بشيء مِن ذلك، فيكفيه اندراجُه في مجموع ما تلقَّته الأمَّة بالقَبول قرينةً للجَزم به، فأيُّ قرينةٍ افتُرضَت، فإنَّ تلقِّي الأمَّة للحديث بالقَبول أقوى منها في إيجابِ القَطعِ بصحَّة الخَبر، حتَّى عدَّها جمعٌ مِن الأصوليِّين بمنزلةِ المتواتر[٧٦]، إلَّا أن المتواتر يفيد العلم الضروريَّ، وتلقي الأمَّة بالقبول يفيد العلم النظريَّ، كما قرَّره ابن حجر[٧٧].

ثالثًا: تلقي الأمَّة لحديث بالقبول أقوى قرائن إفادة العلم.

ونعني بالأمَّة علماءَها العارفين بتوثيق الأخبار النَّبويَّة، إذ كانت الأمَّة تبعًا لهم؛ فالحديثُ إذا تَلقَّته أئمَّتهم في الحديثِ بالقَبولِ، فذلك يوجب تصديق نسبته والجزم به، **عصمةً لهذه الأمَّة أن تجتمع على الخطأ والكذب، فإنَّ ما يجبُ على الأمَّةِ قَبوله شرعًا لا يكون باطلًا في نفسِ الأمر، بل كل دليل يجب اتِّباعُه شرعًا لا يكون في واقع الأمر إلا حقًّا، ويكون مَدلوله ثابتًا في نفسِ الأمر، فإنَّ الله تعالى لم يأمرنا باتِّباع ما ليس بحقٍّ**، وهذا مذهب أهل الحديث من أصحاب المذاهب الأربعة. "وهو قول أكثرِ الأشعريَّة، كأبي إسحاق الإسفراييني، وابنِ فورك[٧٨].. وهو الذي ذكرَه الشَّيخ أبو حامد الغزالي، وأبو الطيب الطَّبري، وأبو إسحاق الشِّيرازي، وأمثاله مِن أئمَّة الشَّافعيَّة.

وهو الَّذي ذكَرَه القاضي عبد الوَّهاب البغدادي، وأمثاله مِن المالكيَّة.

وهو الَّذي ذَكَره أبو يعلى ابن الفرَّاء، وأبو الخطَّاب الكلوذانيُّ، وأبو الحسن ابن الزَّاغوني، وأمثالهم مِن الحنبليَّة.

وهو الَّذي ذكره شمس الدِّين السَّرخسي، وأمثالُه مِن الحنفيَّة"[٧٩].

---

٧٦ الجصاص، أحكام القرآن ٢/ ٨٣، والزركشي، البحر المحيط ٦/ ١١٩.

٧٧ انظر: ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح ١/ ٣٧٢.

٧٨ ويظهر أن ابن فورك ت٤٠٦هـ هو أول من صرح بقرينة تلقي الأمة للحديث بالقبول والقولِ بالصِّحة في إفادة العلم، انظر: الجويني، البرهان ١/ ٣٧٤.

٧٩ انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥١-٣٥٢، وأقرَّه ابن حجر في النُّكت ١/ ١٣٩.

يقول ابنُ حَجرٍ (ت٨٥٢هـ): "الخبر المُحتفُّ بالقرائن أنواع: منها ما أخرجه الشَّيخان في صحيحيهما ممَّا لم يبلغ حدَّ التَّواتر، فإنَّه احتفَّ به قرائن، منها: جلالتهما في هذا الشَّأن، وتقدُّمهما في تمييز الصَّحيح على غيرهما، وتلقِّي العلماء لكتابيهما بالقَبول، وهذا التَّلقي وحدَه أقوى في إفادة العلم من مجرَّد كثرة الطُّرق القاصرة عن التَّواتر"[٨٠].

ويقول الشَّوكاني (ت١٢٥٠هـ): "اعلم أنَّ ما كان مِن أحاديث هذا الكتابِ في أحد الصَّحيحين، فقد أسفرَ فيه صُبح الصِّحة لكلِّ ذي عينين، لأنَّه قد قطع عرق النِّزاع ما صحَّ من الإجماع على تلقِّي جميعِ الطَّوائف الإسلاميَّة لما فيهما بالقَبول، وهذه رُتبة فوقَ رتبةِ التَّصحيح عند جميع أهل العقولِ والمنقولِ، على أنَّهما قد جمعا في كتابيهما مِن أعلى أنواع الصَّحيح ما اقتدى به وبرجاله من تصدَّى بعدهما للتَّصحيح"[٨١].

وبهذا يُعلم أنَّ ما نَعَت به النَّووي كلامَ ابن الصَّلاح بأنَّه "خلاف مذهبِ المحقِّقين والأكثرين" غيرُ مُتَّجِه[٨٢]؛ وخطأ ابنِ الصَّلاح في هذا المقام أنه حين ذَكَرَ قولَه في مَفاد أخبار الصَّحيحين لم يتقوَّ بمذاهبَ العلماء فيه، "وإنَّما قاله بمُوجِب الحُجَّة، وظَنَّ مَن اعترضَ عليه مِن المشايخ الَّذين فيهم علمٌ ودينٌ، وليس لهم بهذا الباب خِبرة تامَّة، ..أنَّ الَّذي قاله الشَّيخ أبو عمرو في جمهورِ أحاديثِ الصَّحيحينِ قولٌ انفرَدَ به عن الجمهور؛ وليس كذلك، بل عامَّةُ أئمَّة الفقهاءِ، وكثيرٌ مِن المتكلِّمين أو أكثرُهم، وجميعُ علماءِ أهلِ الحديثِ على ما ذكره الشَّيخ أبو عمرو"[٨٣].

رابعًا: استثناء ما وقع بينه التَّعارض من أحاديث الصَّحيحين من إفادة العلم.

بعد أن قرَّرنا كونَ الصَّحيح من مذاهب العلماءِ قولهم فيما صحَّ مِن الآحاد أنَّها مفيدةٌ للعلم حيث تنضمُّ إليها القرائن، وأنَّ أحاديث البخاري من هذا النَّوع، فإنَّنا بإزاءِ ذلك لا بدَّ لنا من التَّأكيد على سلامة هذه

٨٠ ابن حجر، نزهة النظر ص٥٢.
٨١ الشوكاني، تحفة الذاكرين ص٧.
٨٢ وهذا ما يُفهم أيضا من النكت على مقدمة ابن الصلاح لابن حجر ١/ ٣٧٤.
٨٣ ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية ص٤٤.

الأحاديث مِن موانع القطعيَّة ليتمَّ لها الحكم النِّهائي بذلك، وإلَّا بقيَت في حيِّز الظن، بل قد تهوي بها تلك الموانع إلى القطعِ بكذبِها، إذا قويت آفات التخطئةِ فيه[٨٤].

يقول أبو العبَّاس المُبرِّد: "إذا صَحَّت دلائلُ الحقِّ في الظنِّ، وقامت أماراتُه، كان يقينًا، وإذا قامت دلائلُ الشَّك، وبطُلت دلائلُ اليقين، كان كذبًا"[٨٥].

نرى إعمال هذه الشَّروطِ السَّلبية واعتبارَها مؤثِّرة في الحكم على ما في "الصَّحيحين" عند ابن حجرٍ، حين نحى إلى استثناءِ ما "يقع التَّجاذب بين مدلُوليه ممَّا وقع في الكِتابين، حيث لا ترجيحَ، لاستحالةِ أن يُفيد المتناقضان العلمَ بصدقِهما مَن غير ترجيح لأحدِهما على الآخر، وما عَدا ذلك فالإجماعُ حاصلٌ على تسليمِ صحَّتِه"[٨٦].

ولأجل أنَّ التَّعارضَ مِن جملة تلك الموانِع من الحكم بقطعيَّة الحديثين، احتاجَ النَّاظر إلى ترجيحِ أحدِهما على الآخر بإحدى المرجِّحاتِ المتعلِّقة بالمتن، أو السَّند، أو بأمرٍ خارج عنهما، بعد عجزِ نظرِه عن الجمعِ بينهما، أو القدحِ في أحدِهما[٨٧]:

فإمَّا أن يقضيَ بعدهَا بإبطالِ الحديثِ المرجوح، لقوَّة الموانِع من القولِ بصحَّتِه، فيحكم للرَّاجح بالقطعيَّة إذا ساعدته القرائن على ذلك؛ أو يعترفَ بأنَّ المرجوحَ لا يزال دليلًا قابلًا لِأن يكون صحيحًا، غايته أنَّه وُجد لمُقابله ما يقتضي الظن بأرجحيَّته، فيبقيان في حيِّز الظَّنيَّاتِ[٨٨].

---

٨٤ اختلف الأصوليُّون في اعتبار بعض الموانع دون أخرى في رد الحديث أو ترك العمل به على أقلِ تقدير ـ بغضِّ النَّظر عن صحَّة اعتبار بعضها في المنع من عدمه ـ، ككونِ الخبر مخالفًا للقيَاس أو القواعد العامَّة مع عدم فقه راويه عند الحنفيَّة، أو يكون الحديث مخالفًا لعمل أهل المدينة عند المالكية، أو يكون مخالفًا لعمل راويه..، إلى غير ذلك من القرائن الَّتي قد تتأثَّر بها الأخبار سلبًا؛ انظر تفصيل هذه القرائن المانعة للقطعية في: أيمن صالح، إشكالية القطع عند الأصوليين، من مجلة المسلم المعاصر ص١٩، العدد ١١٧، ٢٠٠٥م.

٨٥ الأنباري، الأضداد ص١٦.

٨٦ ابن حجر، نزهة النظر ص٥١-٥٢.

٨٧ انظر: الزركشي، البحر المحيط ٨/ ١٢٥.

٨٨ انظر تأصيلًا قريبًا من هذا في حاشية د. دراز على الموافقات للشاطبي ٥/ ٣٤٩-٣٥٠.

أمَّا إنْ عجزَ عن القدحِ في أيٍّ منهما بعينه، فأوْلى أن يَبْقيَا كذلك.

وأصل استثناءِ العسقلانيِّ مَبنيٌّ على القولِ بأنَّ التَّعارض لا يقع بين القطعيَّين، إذ القطعُ باعتبارِ ذاتِه لا يَتفاوت، ونفي الاحتمال على الإطلاقِ شيءٌ واحد لا يَتَعدَّد[٨٩]، إنَّما يقع التَّعارض والتَّفاوتُ في الظَّنيَّات[٩٠].

وحيث إنَّ التَّرجيح فرعٌ عن الإقرارِ بالتَّعارض، فإنَّ الخبرين القطعيَّين لا يُتأتَّى التَّرجيح بينهما إلَّا مِن جهة النَّسخ، خاصَّةً فيما كان مِن القطعيَّاتِ قريبًا سببُه، واضحًا مأخذُه، لا يحتاج إلى دقيقِ نَظرٍ واستقراءٍ؛ فهذا النَّوع لا يبقى معه مَسلكٌ للتَّرجيح مِن الأساسِ، ولا يَسوغ فيه التَّعارض، إلَّا كما يسوغ التَّعارض الظَّاهريُّ بين الآياتِ الكريمةِ أو الأخبار المتواترةِ، كونها ضروريَّةً يهجم تصديقُها على النَّفس[٩١].

أمَّا ما كان مبنيًّا على نظرِ المُستدلِّ في القرائنِ واستقراءِ الشَّواهد ـ كما هو الحاصل في "الصَّحيحين" ـ فيقعُ أن ينظر المستدلُّ في حَديثين قد احتفَّ بهما من الشَّواهدِ ما يَتقوَّى به الخَبرانِ بادئ الأمر، حتَّى يلوحَ التَّعارض له بين مَفهوميهما، ويعجزَ عن التَّوفيق بينهما، فيكون واقع الأمرِ: أنَّ أحدهما ليسَ قطعيًّا، أو لا تعارضَ إلَّا في ذهنِ النَّاظر.

فلأجل ذا كان شَرطُ ما استثناه ابن حجرٍ فيما تعارضَ مِن أحاديث "الصَّحيحين"، ألَّا يُبادِر النَّاظر إلى الحكمِ بظنِّيَّة الحديثين أو أحدِهِما بسببِ ما يبدو له مِن تعارض، إلاَّ بعد العجزِ عن الجمعِ بينهما بوجهٍ مِن الوجوه التي تسكن لها النَّفس؛ وهذا منه فرع عن قول الشَّافعي: "كلما احتُمِل حديثان أن يُستعملا معًا، استُعمِلا معًا، ولم يُعطَّل واحدٌ منهما للآخر"[٩٢].

٨٩ نقل غير واحدٍ من أهل العلم اتِّفاقَ العقلاءِ على ذلك، انظر: ابن تيمية، درء التعارض ١/ ٧٩، والإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٩٨.

٩٠ انظر: الغزالي، المنخول ص٥٣٤، والزركشي، البحر المحيط ٨/ ١٤٧.

٩١ انظر: محمد دكوري، القطعية في الأدلة الأربعة ص٢٥٢-٢٥٣.

٩٢ رواه عنه البيهقي في معرفة السنن والآثار ١/ ١٨٠.

١. ٢. ٢. ٢. الجواب عن دعوى انفكاكِ الجِهة بين الحُكم الباطن والظَّاهر من الأخبار.

وهذا قول متفرِّع عن القول بـ (عدم قطعيَّةِ مُستندِ الإجماع)؛ وذلك أنَّهم يمنعون تأثير اتِّفاقِ ظنون المُحدِّثين في جعلِ المَظنونِ مِن المَنقولاتِ قطعيًّا، **حيث يرون أنَّ احتمالَ الخطأِ أو الكذبِ في الرِّوايةِ صِفةٌ مُلازمةٌ للمَنقولِ يستحيل على النَّاظر رفعُها، كونَه أمرًا غيبيًّا لا يقدرون على الجزم به، فكيف أن يُتصوَّر إجماعُهم عليه؟!** إذْ لو وَجَب القطعُ بانتفائِه عندهم، لبَطل كونُه ظنًّا، والفرضُ أنَّه ظَنٌّ[٩٣].

بهذه الحجَّة أنكر الباقلَّانيُّ أن يكون للإجماع على تصحيحِ الخبرِ أثرٌ في إفادة العلم، كما تراه في قوله: "إنَّ الخبرَ الواحدَ إذا لم يُوجب العلمَ، فلا يُتصوَّر اتِّفاقُ الأمَّة على انقطاعِ الاحتمالِ، حيث لا يَنقطع، والإجماعُ إنَّما يُتصوَّر فيما يجوِّزه العقل، وهذا لا يُجوِّزه العقل"[٩٤].

وحينَ قيل له: "لو رَفَعوا هذا الظَّنَّ، وباحوا بالصدق، فماذا تقول؟

قال: لا يُتَصوَّر هذا، فإنَّهم لا يَتَوصَّلون إلى العلم بصدقِه، ولو قطعوا لكانوا مُجازفين، وأهلُ الإجماع لا يَجتمعون على باطلٍ"[٩٥].

والجواب عن هذا الاعتراض أن يُقال:

الجزم بصدقِ الحديثِ بعد اتِّفاقِ المُحدِّثين على صِحَّته وتَلقِّيه بالقَبول، ليس لأجل تظافر ظنونهم على تصحيحه، فهذا من حيث النَّظر العقليُّ المجرَّد لا يُستفاد منه قطع لذاته؛ ولكن منشأه أنَّ هذا الحديث النَّبويَّ لو كان في نفس الأمرِ كذبًا، لكانت الأمَّة قد اتَّفَقت على تصديقِ الكذبِ والعملِ به! لسَبْقِ القضاءِ الكونيِّ بحفظِ الله لهذه الأُمَّة مِن نُفوقِ الخطأِ عليها.

٩٣ انظر: علاء الدين البخاري، كشف الأسرار ٣/ ٢٦٣،
٩٤ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح ١/ ٢٨٢.
٩٥ الجويني، البرهان في أصول الفقه ١/ ٢٢٣.

كما لا يجوز في حكمهم أن يكون ما صُحِّح مِن الحديث كذبًا في الباطنِ، ثمَّ لا يظهر ذلك لجميع أهل الحديث، ولا يَنصِب الله تعالى دليلاً على ذلك، إذْ هو خلافُ ما وَصَفَه الله.

فعلى هذا، يكون أصل "**الحفظ الإلهي**" لأدلَّةِ الوحي هو مُستندُ مَن قطعَ بما تُلقِّي بالقبول واتُّفق على صحَّته من الأحاديث، وهو أصل مُستقرَأ من مجموع أدلَّةِ حفظِ الشَّريعةِ؛ ذلك أنَّ إجماع أَهلِ الحديث واقعٌ على أَمرٍ شرعيٍّ، فيمتنعُ أن يكون إجماعًا على خطأٍ.

وهذا نظير جزم الفقهاءِ بحكم شَرعيٍّ مُجمع عليه؛ فكما أنَّ إجماعهم أفاد القطعَ بصحَّةِ حَكمِهم في الباطن، مع أنَّ حكمَ أفرادِهم قد يكون ظنِّيًا في ذاتِه ـ لاعتماده على القياس مثلًا ـ؛ فكذا إجماعُ المحدِّثين على صِحَّة خبر ما، يكون كذلك في الباطن، وإن كان حكمُ أفرادِهم ظنيًّا باعتبار الظاهر.

هذا الَّذي حثَّ ابنَ الصَّلاح على تركِ قولِه الأوَّل الَّذي على مثله مشى النَّووي، وعلى الإيمانِ بأنَّ اتِّفاقَ الأمَّة يفيد القطعَ وإن كان ظنيَّ المُستنَد في أفرادهم، يقول: "لهذا كان الإجماع المنبني على الاجتهاد حُجَّة مقطوعًا بها، وأكثر إجماعات العلماء كذلك"[٩٦].

وقد أبانَ ابن دقيقِ العيد (ت٧٠٢هـ) عن متانة الاستدلالِ بهذا الأصلِ على القطعِ بصحَّة الأخبارِ النَّبويَّة المُتلقَّاة بالقَبول، توجيهًا لمذهب مَن قطعَ بصحَّةِ أحاديثِ الثِّقاتِ الَّتي لا مَطعنَ فيها، وكشفًا لمُستندهم إذْ غفَلَ عن فهمه مَن استنكرَ قولَهم مِن الأصوليِّين، تنبيهًا لما ينبغي أن يُنظَر ويُبحَث معهم فيه، فقال: "ما صَحَّ مِن الأخبارِ وتَلقَّته الأمَّة بالقَبول، فهو مقطوع بصحَّتِه، لا مِن جِهة كونِه خبرَ واحدٍ، فإنَّه مِن حيث هو كذلك مُحتَمل لِما ذكرتموه مِن الكذِب والغلطِ؛ **وإنمَّا وَجَب أن يُقطَع بصحَّتِه لأمرٍ خارجٍ عن هذه الجِهة: وهو أنَّ الشَّريعةَ محفوظةٌ، والمَحفوظ ما لا يَدخلُ فيه ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه.**

فلو كان ما ثَبت عندنا مِن الأخبارِ كذِبًا: لدَخَل في الشَّريعةِ ما ليس منها، والحِفظُ يَنفيه، **والعلمُ بصدقِه مِن هذه الجِهة، لا مِن جِهة ذاتِه**؛ فصارَ بهذا

٩٦ ابن الصلاح، علوم الحديث ص٢٨.

كالإجماع، فإنَّ قولَ الأُمَّةِ مِن حيث هو وحكمُهم لا يَقتضي العِصمة، لكنْ لمَّا قامَ الدَّليل على ذلك، وَجب القولُ به مِن هذا الوجه"[٩٧].

ومُحصل الكلام في هذا الباب:

أنَّ المحقِّقين يَجعلون حصولَ العلم بهذه الأخبار المُتَّفق على صحَّتها مِن بابِ حفظِ الله تعالى للذِّكر الَّذي بَعث به رسولَه، وعصمتِه لحُجَّتِه أن يُوجِب على الأمَّة اتباعَ ما يكون باطلًا وكذبًا في نفسِ الأمرِ، "ويقولون: متى كان المُحدِّث قد كذَب أو غلط، فلا بدَّ أن ينصِب الله حُجَّة يُبيِّن بها ذلك، كما قال بعضُ السَّلف: لو هَمَّ رجلٌ في السَّحَر أن يكذبَ على رسول الله ﷺ، لأصبحَ والنَّاس يقولون: هذا كذَّاب"[٩٨].

٢. التباين الفسيح في منهج تعليل الأخبار بين علماء الحديث والطاعنين بأحاديث البخاري من المعاصرين.

٢. ١. طبيعة تعليلِ أئمَّة الحديث المتقدِّمين لأحاديث "الجامع الصَّحيح".

يهدف هذا المَبحث إلى الوقوف على الشَّريعةِ الَّتي سارَ عليها نُقَّادُ الحديثِ في تعليلِ ما أعلُّوه في الصَّحيح للبخاريِّ، ورَسم الخطوطِ العَريضة الَّتي خطَّها المُتقدِّمون منهم في تعليلِ بعضِ ما في الكِتابين، فنقول:

٢. ١. ١. أقسام الأحاديث المُعلَّة في "الجامع الصَّحيح" من قِبَل المُتقدِّمين.

لأجل أن تُفهمَ طبيعة التَّعليل القديم لأحاديثِ البخاريِّ على وجه العموم، والَّتي كانت سِمةً للعَمليَّة النَّقدية للمُحدِّثين الأُوَل، وتُتصوَّر على مُراداتِ أصحابِها ومناهجهم فيها، نُسهِّل سُبل تحصيلها بإيجازٍ عبر تقسيم ما انتُقِد على صحيح البخاري إلى أربعةِ أقسامٍ نوعيَّة، كل قسمٍ نُتبعه بحكمِه ومسالكِ الأئمَّة في التَّعامل معه.

---

٩٧ الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٧.

٩٨ ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية ص٤٨.

وإلى هذه الأقسام أشار ابن حجر في معرض تقييمه لما وُجِّه إلى أحاديث البخاريِّ من تعليلات بقوله: "ليست كلها قادحة، بل أكثرها الجواب عنه ظاهر، والقدح فيه مندفع، وبعضها الجواب عنه محتمل، واليسير منه في الجواب عنه تَعسُّف"[٩٩].

فنقول:

أمَّا القسم الأوَّل: فما أخرجه البخاريُّ مِن طريقٍ فيه كلامٌ، وجاء مِن طُرق أخرى صَحيحة في نفس كتابه.

فهذا النَّوع يُعِلُّ النَّاقد فيه الرِّواية الَّتي جاءت بهذا الإسنادِ المُتكلَّم فيه، لا أصل الحديث، فإنَّه عالمٌ بصحَّته مِن وجوهه الأخرى في "الجامع الصَّحِيح".

وهذا أمره سهل لا إشكال فيه.

وأمَّا القسم الثَّاني: فأن يُخرج البخاريُّ حديثًا مِن طريقٍ مُتكَلَّم فيه، وله طُرقٌ أخرى أو شواهد عاضدة عند غيرهِ مِن أصحاب المُصنفاتِ الحديثيَّة.

ولا إشكال في هذا القِسم كسابقه ما دام الحديث في النِّهاية صحيحًا، وإن ضَعَّف النُّقاد طريقَه الَّتي في "الصَّحيح"، وقد يُصرِّحون بصحَّتِه مِن تلك الطرق الأخرى[١٠٠]؛ وإنَّما يختار البخاريُّ هذا الطَّريق المُتكلَّم فيه لفائدة ما، يأتي عليها البيان إن شاء الله.

فهذان القِسمانِ الأوَّلان هما حالُ أغلبِ المُعَلِّ في "الصَّحيح"، والبخاريُّ إنَّما أورد أغلبَ أمثلتهما في المُتابعاتِ والشَّواهد[١٠١] لا في

---

٩٩ هدى الساري ص٣٤٨، ٣٨٣.

١٠٠ انظر أمثلةً لهذا التصحيح من وجوه أخرى لما نُقِد في الصحيحين في مقدمة تحقيق التتبع والإلزامات للدارقطني ص٦، والأحاديث المنتقدة في الصحيحين لمصطفى باحو ١/ ٧٢.

١٠١ المتابعة: أن يُوافَق راوي الحديث على ما رواه مِن قِبل راوٍ آخر فيرويه عن شيخه أو عمَّن فوقه.
يقول ابن حجر في النُّزهة ص٧٤-٧٥: لا اقتصار في هذه المتابعة على اللَّفظ، بل لو جاءت بالمعنى لكفت، لكنها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي، وإن وجد متن يروى من حديث صحابي آخر يشبهه في اللَّفظ والمعنى، أو في المعنى فقط فهو الشَّاهد.
وخصَّ قوم المتابعة بما حصل باللَّفظ، سواء كان من رواية ذلك الصَّحابي أم لا، والشَّاهد بما حصل بالمعنى كذلك، وقد تطلق المتابعة على الشَّاهد وبالعكس، والأمر فيه سهل.
والمقصود بكلٍّ منهما هو تقوية الحديث، ولذا فلا انحصار للمتابعاتِ في الثِّقات، كما نبَّه عليه ابن الصَّلاح في مقدمته ص٨٤ قائلًا: اعلم أنَّه قد يدخل في باب المتابعة والاستشهاد

الأصولِ[١٠٢]، إذ جَرَت عادَتُه في هذا النَّوع مِن الأحاديث على تخفيفِ حِدَّة النَّقدِ فيها، بخلافِ أصول الأبواب المُصفاةِ للصَّحيح الصِّرف.

ثمَّ كثيرًا ما يكون غَرضُ البخاريِّ مِن إيرادِ هذه الرِّواياتِ المُتكلَّم فيها **الإشارة إلى الخلافِ عليها**، فلا يصحُّ الاستدراك عليه في مثل هذه المواطن، فإنَّه لا يكَاد يَروي لفظًا مُنتقدًا في "صحيحه" إلَّا ويَروي اللَّفظَ الآخر الَّذي يُبيِّن أنَّه مُنتَقد[١٠٣]؛ فلو تنبَّه النَّاظر إلى أنَّ "الصَّحيح" ليس مُمَحَّضًا لسرد الحديث فحسب، بل هو من كتب التَّعليل أيضًا ـ ولو على قلَّته فيه ـ لانحلَّت له الكثير من الإشكالات المنتشرة اليوم بخصوص بعض أسانيده.

أو يكون ذلك من المُصنِّف طلبًا للعُلوِّ في الإسنادِ، ويكون أصلُ الحديث مَعروفًا مِن رواية الثِّقاتِ، وبهذا اعتذر مسلمٌ لأبي زُرعةَ الرَّازي حين بَلَغه إنكاره الرِّواية في "صَحيحِه المُسند" عن رُواةٍ ضعفاء[١٠٤].

نقول هذا؛ وكثير من تلك التَّعليلات المُوجَّهةِ لأحاديث "الصَّحيح" غير صحيحة عند المُحقِّقين[١٠٥]؛ أو يكون المُعِلُّ لها لم يذكُر ما ظاهره التَّعليل إلَّا على وجهِ الاحتمالِ[١٠٦]؛ أو يكون إعلالهم يَسيرًا غير مُؤثِّر في أصل صحَّةِ الرِّواية، بحيث يكون الجوابُ عنه مُتَناولًا[١٠٧].

رواية من لا يحتجُّ بحديثه وحده، بل يكون معدودًا في الضُّعفاء، وفي كتابي البخاري ومسلم جماعة من الضُّعفاء ذكراهم في المتابعات والشَّواهد، وليس كل ضعيف يصلح لذلك.
يقول السَّخاوي في فتح المغيث ١/ ٢٥٧: قد يكون كلٌّ من المتابِع والمتابَع لا اعتماد عليه، فباجتماعهما تحصل القوَّة.

١٠٢ انظر الفرق بين أحاديث الأصول والمتابعات لدى الشَّيخين في: الذهبي، الموقظة ص٧٩-٨٠، وابن حجر، هُدى السَّاري ص٣٨٤.

١٠٣ نبَّه على هذا ابن تيمية في منهاج السنة ٧/ ٢١٦.

١٠٤ أبو زرعة الرازي، الضُّعفاء ص٦٧٦.

١٠٥ كأن يُعلِّل ابن القطَّان الفاسي أحاديث باختلاطِ رُواتها أو تدليسهم، ويتبيَّن بجمع الطُّرق أنَّ الرُّواة عن المختلط قد أخذوا عنه قبل اختلاطه، أو أنَّ الشَّيخين أو غيرهما خرجوها من طُرق صرَّح فيها المدلِّس بالسَّماع ونحو ذلك، انظر أمثلة لذلك في بيان الوهم والإيهام ٤/ ٣٤٥،٣٤٤.

١٠٦ ويُبين هو نفسُه صوابَ ما أخرجه الشَّيخانِ، في نفس الكتابِ، أو موطنٍ آخر، كأحاديث مَروية في الصَّحيحين بالإجازة والمكاتبة، ذكرها الدارقطني في التتبع ص٢٩١، ٣٠٥، ثمَّ صرَّح بأنَّ مثل هذه الأحاديث حُجَّة في قبول الإجازة والمكاتبة، وكأنَّه يردُّ على بعض من لا يصِّحح حديث المكاتبة، انظر: د. أبو بكر كافي، منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها ص٢٢٢-٢٢٣.

١٠٧ كأن يُغلِّطَ الشيخين أو أحدهما في اسم راوٍ، وهو يصحح الحديث لكن باسم الراوي

ومع هذا البيانِ بأكملِه، يأتينا اليومَ من كُتَّاب الإماميَّة أو مَن يحذو حذوَهم في عَداوةِ السُّنن مَن يطعنُ في "الصَّحيح" بدَعوى اكتشافِ رواة ضعفاء في بعض أسانيده! وهم يجدون البخاريَّ نفسَه يُضعفِّهم في كُتب التَّراجم! فاستعصى عليهم حل هذه المعادلة لفرطِ جهلِهم بمناهج التَّصنيف.

وعلماء الإسلام مُتَّفقون على أنَّ البخاريَّ ومسلما قد يخرجان للضَّعيف انتقاءً إذا ثَبَت ضبطُه لحديث معيَّن، بأدلَّةٍ مُعتبرة عندهم وقرائن معلومة للمتخصِّص في هذا الفنِّ[١٠٨].

وأمَّا القسم الثَّالث: فأنْ يُخرجَ الشَّيخان الحديثَ المُتكلَّم فيه وله شَواهد ضعيفة ضَعْفًا يَسيرًا.

وهذا القسم أقلُّ القِسمين السَّابقين حَديثًا في "الصَّحِيح"؛ فإذا انضَمَّ إليها ورودُها مِن أوجه أخرى في أسانيدها ضَعف يَسيرٌ، فلا رَيب أنَّها تَتَقوَّى بمجموعها، ويكون أقلُّ أحوالها أن تُبوَّأ رُتبةَ الحُسن؛ ثمَّ على "تقديرِ توجيه كلامِ مَن انتقدَها عليهما، يكون قولُه مُعارِضًا لتَصحيحِهما، ولا ريبَ في تقديمِهما في ذلك على غيرِهما"[١٠٩].

وأمَّا القسم الرَّابع: فما أخرجَه البخاريُّ وأُعِلَّ بعِلَلٍ مُؤثِّرةٍ، لا يوجد له ما يُقوِّيه.

وهذا القسم صحيح الأصل في أغلبِه، لكن يقَع في أحاديثه زياداتٌ مُرسَلة، أو مُدرجة، أو وَهمٌ مَا[١١٠]؛ لا يصل مَجموع أحاديثِ هذا القسمِ إلى خمسة عشر حديثًا أو قريبًا مِنه[١١١].

الصحيح، انظر أمثلته في الأحاديث المنتقدة في الصحيحين ١/ ٢٥٩، ٢٩١.

١٠٨ تفصيل هذه المسألة تجده في: صالح الصيَّاح، منهج الحافظ ابن حجر في دفاعه عن رجال صحيح البخاري المتكلم فيهم ٢/ ٥٤٥.

١٠٩ ابن حجر، هدى الساري ص٣٤٩.

١١٠ كالحديث الطَّويل الَّذي رواه شريك بن أبي نمر في الإسراء، حيث أنَّ أصله صحيح، لكن وقعت في روايته ألفاظ أعلَّها كثير من النُّقاد بلغت اثنتي عشرة فقرةً، لبعضها شواهد، وبعضها أعلاها غير قادح، وبقيت ستة ألفاظ لا شاهد لها، انظر تخريجها: الألباني، الإسراء والمعراج ص٢٦.

١١١ وهو عَدُّ مصطفى باحو في كتابه الأحاديث المنتقدة في الصحيحين ص٦٣، ومنه استفدت هذا التقسيم للأحاديث المُعلَّة عندهما، وتجد في الكتاب أمثلةً كثيرةً عن كل قسم مِن

وفي هذا القسم يتنزَّل قول ابن تيميَّة: "..كذلك التَّصحيح، لم يُقلِّد أئمَّة الحديث فيه البخاريَّ ومسلمًا، بل جمهور ما صَحَّحاه كان قبلهما عند أئمَّة الحديث صَحيحًا مُتَلقًّى بالقَبول، وكذلك في عصرِهما، وكذلك بعدهما، قد نَظَر أئمَّةُ هذا الفنِّ في كِتابيهما، ووافَقوهما على تصحيحِ ما صَحَّحاه، إلَّا مواضعَ يسيرة **نحو عشرين حَديثًا**، غالبها في مُسلم، انتقَدَها عليهما طائفةٌ مِن الحُفَّاظ"[١١٢].

وكذا قول ابن حجر: "جملة أقسام ما انتقده الأئمَّة على الصَّحيح، قد حرَّرتها، وحقَّقتها، وقسَّمتها، وفصَّلتها، لا يظهر منها ما يؤثِّر في أصل موضوع الكتابِ ـ بحمد الله ـ **إلا النَّادر**"[١١٣].

٢. ١. ٢. تصدير الأمَّة لـ"صحيح البخاريِّ" فرعٌ عن نقد علماء السَّلف له.

إجماعُ علماءِ الأمَّة من أهل الدِّراية بالحديث إنَّما هو على جمهورِ أحاديثِ الكتاب، لا على كلِّ حرفٍ فيه على حِدَة؛ وهذا في ذاته فضيلةٌ لم يبلغها غير كتابي البخاريِّ ومسلم؛ فإنَّ العقلاء مُعترفون بأنَّ مَن نَقدَ سبعةَ آلاف درهم مُتنوِّعةٍ، أتَتَه مِن بلادٍ مُختلفة، فلم يَرُج عليه منها إلاَّ دراهمُ مَعدودة، "وهي مع هذا مُغيَّرةٌ ليست مَغشوشةً مَحضة: فهذا إمامٌ في صَنعتِه!فالكِتابان سَبعة آلافِ حديثٍ وكَسر"[١١٤]، واشتمالُهما على أحرُف يَسيرةٍ خُولِفا فيها مِن حُذَّاقِ الفَنِّ لا يَعيبُهما في شيءٍ، بل مَحمدةٌ قد استحقَّا عليها التَّنويه من النُّقاد العارفين بوُعورة ما اشترطاه في كتابيهما، والتَّسليم للشَّيخين بالحِذقِ في هذا الفنِّ، ونُفوذ بَصيرتِهما في انتقاءِ المتونِ، وشِدَّة احتياطِهما في تَصحيحِ الأسانيد.

الأربعة الَّتي ذكرتها، غير أنَّ المؤلِّف زاد قسمًا خامسًا جعله للأحاديث التي ذكر فيها الناقد تعليلًا، ثم رجَّح ما أخرجه الشيخان، أو ضعَّف التَّعليل هو نفسه، كما فعله الدارقطني مرَّات، لكن استغنيتُ عن هذا القسم، لأنه في حقيقته ليس تعليلًا.

١١٢ ابن تيمية، منهاج السنة ٧/ ٢١٦.

١١٣ ابن حجر، هدى الساري ص٣٤٨، ٣٨٣.

١١٤ ابن تيمية، منهاج السنة ٧/ ٢١٦.

هذا لنفهمَ مُستندَ قَبول الأُمَّةِ لكتاب البخاريِّ، وأنَّه ليس أمرًا اعتباطيًا أو ناشئًا عن تعصُّب طائفيٍّ، بل الإجماع المَذكور على صِحَّتِه الجُمْليَّة مَردُّه إلى اختبارِ المُتَخصِّصينَ وتَوافقهم في الحكمِ العامِّ عليه.

ولم يكُن للمُتأخِّرين مِن حَمَلة الشَّرعِ أن يخفوا هذه النَّقدات "للصَّحيحين" ويطمسوها عن العامَّة، بل على عكسِ ذلك نَراهم يُلقِّنونَ ذلك صغارَ الطَّلَبةِ في حلقات التَّدريس لمتونِ المُصطلَح؛ لعلمهم بأنَّ ما أكْسَبَ "الصَّحِيحين" هذا القَبول العارم، ورَفَعَهما على سائر مُصَنَّفاتِ السُّنة، هو تَضافر المُحقِّقينَ على مُناقشتِهما، وفرز ما فيهما مِن عِلَل، وبلوغهم في تَقييمهما النِّسبةَ العاليةَ من حيث إصابةِ غرَضِ المُصنِّفين.

٢. ١. ٣. عامَّة نقد المتقدِّمين لـ"صحيح البخاريِّ" متَّجه للأسانيدِ دون المتون.

بتتبُّع الانتقاداتِ المُوجَّهة مِن أئمَّة العِلَل إلى أحاديثِ "الصَّحيحين"، والَّتي تبلغُ في مَجموعِها زهاءَ (عِشرينَ وأربعمائةٍ) حديث مُتكَلَّم فيه[١١٥]، وجدنا أن أغلبَ هذه الإعلَالاتِ مُتَّجه إلى الصّنعةِ الإسناديَّةِ البَحتةِ[١١٦].

ذلك أنَّا نَرى الدَّارقطنيَّ أو غيرَه يَتكلَّمون في سَندٍ مُعيَّنٍ، ومِن وجهٍ خاصٍّ لا مُطلقًا، كأنْ يُعلُّوا طريقًا أو روايةَ شيخٍ بعينِه، خَلَّطَ في إسنادِه، أو زادَ راوِيًا أو أسقطَه تَوهُّمًا، أو أنَّه مُدلِّس، وفيه ضَعف، أو أن الإسنادَ مُضطَربٌ، أو مُرسَل، أو مَوقوف..إلخ[١١٧].

---

١١٥ أوصلها مصطفى باحو في كتابه الأحاديث المنتقدة في الصَّحيحين إلى ثلاثمئةٍ وستة وتسعين حديثًا، واستدرك عليه عبد الله القحطاني ثلاثين حديثًا أعلَّها الدَّارقطني في العلل لم يذكرها الباحث الأوَّل في كتابه، وذلك في رسالتِه العلميَّة أحاديث الصَّحيحين التي أعلها الدراقطني في كتابه العلل وليست في التتبع ص٨.

١١٦ انظر مصداق هذا في أنواع الأحاديث السبعة المنتقدة على الصحيحين في: ابن حجر، هدى الساري ص٣٤٧.

١١٧ لم أقف على تعليل متنيٍّ للدراقطني لأحاديثِ الصَّحيحين إلاَّ في مِثالين:
ما أخرجه البخاري بعد الحديث ١١٧١ من حديث جابر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ وهو يخطب: إذا جاء أحدُكم والإمام يخطب أو قد خرج فليصل ركعتين، حكَم عليه بالشُّذوذ في التَّتبع ص٣٦٨، وأجابَ عنه ابن حجر في هدى الساري ص٣٥٥.
وما أخرجه مسلم برقم ١٤٨٠ مِن حديث فاطمة بنت قيس في نَفَقة البائن، حَكم على قول عمر فيه: "..ولا سُنَّة نبيِّنا" بالشُّذوذ، في كتابِه العِلل ٢/ ١٤١-١٤٢.

فأكثر استدراكاتِهم على الشَّيخينِ إنَّما هو قَدحٌ في بعض ما أورداه من أسانيد[١١٨]، غيرُ مُخرجٍ لمتونِ الحديثِ مِن حَيِّز الصِّحة[١١٩].

أمَّا كلام النُّقاد في ذات المتونِ فيسير، وهو مع ذلك مُتَّجِه في أكثرِه إلى طَرَفٍ مِن المتن لا أصله، كوَهم في لفظٍ، أو شذوذِه، أو قَلْبٍ فيه ونحو ذلك[١٢٠]؛ اللهم إلاَّ في النَّادرِ من الحديث، وهم مع ذلك يُرجعون خلل المتن إلى سببه في الإسناد.

فأين هذا مِن منهج مَن يَروغُ على أحاديثِهما ضَرْبًا باليَمينِ، لأدنى إشكالٍ يَتَوهَّمه في متونِهما، ولا هو يُبالي بالنَّظر إلى مَكمنِ الخَلل في إسنادِه؟! بغضِّ النَّظر عن غلطه في فهم تلك المتون على وجهها، ثمَّ اعتراضه عليها بما يراه قاطعًا عقليًّا أو علميًّا، يتبيَّن بعد التَّمحيص أنَّها مجرَّد ظنون وأوهام[١٢١].

٢. ٢. التَّفاوت الكبير في تعليلِ أحاديث "البخاري" بين منهجِ المُتقدِّمين والمُعاصرين من غير ذوي التخصُّص.

إنَّ الَّذي يُسوِّي في أيِّ عِلمٍ كان، بين الرَّجلِ المَعروفِ بالعلمِ به والدِّقةِ فيه والسَّعي في تحصيلِه، والمَهارةِ البَحثيَّةِ المُكتسبَةِ فيه عبر أزمَان مَديدةٍ، وشهادةِ الناس له بالدِّينِ والصِّدقِ في الطَّلَب، وبين مَن هو دونَه مِمَّن تخلَّفَت عنه هذه الأوصاف؛ بجامعِ أنَّ الكلَّ بَشَر يُصيب ويُخطئ، وأنَّهم رِجالٌ وهم

---

١١٨ وقلت هنا: أكثر، تفاديًا لما وقع فيه بعض الأفاضل مِن تَعميم الدَّفع عن كلِّ الأحاديث المُنتقدة، كما حصل من أحمد شاكر في تحقيقه لمسند أحمد ٦/ ٥٥٣ من دعواه أنَّ انتقادات الأئمَّة لما انتقدوه فيها ليس غرضها إلَّا بيان الأصحِّ من أوجه الحديث فحسب! وقد مرَّ معنا أنَّ بعض الأئمَّة قد علَّلوا أحاديثَ في الصَّحيحين تعليلًا حقيقيًّا، يودِي بالحديث إلى الرَّدِ، وخاصَّةً أمثلة هذا موجودة في القسم الثَّالث والرَّابع من أقسام الأحاديث المُعلَّة الَّتي ذكرت آنفًا.

١١٩ انظر تقرير هذا في: ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم ص١٧٧، والزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح ١/ ٢٧٨.

١٢٠ من أمثلته: ما أخرجه البخاري في صحيحه ٥/ ٢٣١، برقم: ٣٠٢٤ من طريق الزُّهري قال: أخبرني سعيد بن المسيِّب أنَّ أبا هريرة ﷺ قال: شهدنا خَيبر...، فأصل الحديث صحيح، إلاَّ قوله في آخره: قُم يا بلال فأذِّن.. فمدرج في روايةِ شعيب الَّتي خرَّج البخاري، كما قرَّره ابن حجر في هدى الساري ص٠٧٣.

١٢١ وقد ناقشت في أطروحتي للدكتوراه المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث الصحيحين أشهرَ الاعتراضات الفكريَّة المسلطة على أحاديث الصَّحيحين بمختلف الدَّعاوي العقليَّة والمنسوبة إلى المكتشفات العلمية الحديثة، وبيَّنت زيف أغلب هذه المعارضات، إما من جهة الخلل في فهم الحديث المُعارَض، أو نفي صحَّة المعارِض.

رِجال؛ إنَّ التَّسويةَ بين هذين في العلومِ لمِن أفسدِ القياس؛ بل هو السَّبب في ما ابتُليت به الأمَّة من فوضى في استصدار الأحكام، وما نُعانيه من رميِ سِهام النَّقدِ صوب مصادر تشريعها.

فهذا الصِّنف الثَّاني لا يحِقُّ له أن يتبجَّح بنَقداتِ الفُحولِ القُدامى مِن أهلِ الحديثِ أو الفقهِ للتُّراث مِمَّن سبق ذكر بعضهم، ولا التَّعذُّرَ بسابقِ نَظراتِهم في مرويَّات السُّنة، بل كان الأستَر لهمُ التَّحايدُ عن هذا المَسلكِ، إذ حادوا عن جادةِ من يستشهدون بهم تَنظيرًا وتطبيقًا، مِن عِدَّة وجوه:

الوجه الأوَّل: حِيادُهم عن منهج المُتقدِّمين في الصِّناعةِ الحديثيَّة وأصولها، وعدم مُراعاتِهم للضَّوابطِ الآليَّةِ الَّتي التزموها في النَّقدِ.

ومنهج المُحدِّثين معتمدٌ على النَّظرة التَّكامليَّة في النَّقدِ بين النَّظَرِ في عُنْصُرَي الرِّواية مِن غير اجتزاءٍ، لعلمِهم بالعلاقةِ الشَّرطيَّةِ بين الإسناد والمتن، فكثيرًا ما يقرِّرون بأنَّ صِحَّة الإسناد لا تستلزم صِحَّة المتن[١٢٢]، وإن كانت شرطًا لا بدَّ له منه؛ كما أنَّ استقامةَ المتنِ لا تعني بالضَّرورةِ صحَّة الإسناد، فرُبَّ خَبرٍ صَحيحِ المَعنى فصيحِ المَبْنى يمنعُ مِن نسبتِه إلى لفظ الشَّارع وَهاءُ إسنادِه.

مع أنَّ أكثر المتونِ لا يُقدَر على مَعرفةِ استقامتِها أو فسادِها في ذاتِها، لانتفاء المانِع مِن نِسبتِها إلى الشَّارع، فـ"مِن المستحيل إذن استعمال العقلِ ـ مِن النَّاحيةِ العقليَّة نفسِها ـ في تقويمِ كلِّ حديث"[١٢٣].

وترامي بعض المعاصرين على نقد المتون ـ أو ما يسمُّونه بالنَّقد الدَّاخلي ـ دون مراعاة لأحوال الأسانيد ومراتب الرُّواة وحيثيَّات الرِّواية؛ مَردُّه إلى اختلافِ الرُّؤى الفكريَّة بين الفَرِيقين، والمَقصِد من النَّظرِ في السُّنة، ومرتبتها في التَّشريع، ما أدَّى إلى تباينٍ في المَعايير النَّقديَّة المُحدِّدة للمقبول منها والمَردود.

١٢٢ انظر: الزركشي، النُّكت على ابن الصَّلاح ١/ ١٢٢، والبقاعي، النُّكت الوفيَّة ١/ ٢٩١.

١٢٣ محمد مصطفى الأعظمي، منهج النَّقد عند المُحدِّثين ص٨١، وانظر أيضاً: أكرم العمري، مَرويات السِّيرة النَّبوية بين قواعد المُحدِّثين وروايات الأخباريين ص١٧.

فحين يستصحب أحدهم حمولته الفكريَّة في دراستِه للسُّنة، يتَوهَّم بعد تقليب لدواوينِها، وتتبُّعٍ عَيِيٍّ لتواريخها، ونظرٍ مُستكثِرٍ لكُتبِ رجالها: أنَّ منهج المحدِّثين ـ على خِلافِ مَنهجِهم ـ مَيَّالٌ إلى النَّقد الخارجيِّ دون الدَّاخليِّ، نزَّاع إلى الأشكال دون المَضامين.

ومِمَّا يعَزِّز هذا الاعتقاد عندهم: وقوفهم على أحاديث صحيحة الإسناد استشكلتها عقولُهم، فيبادرون إلى اتِّهام المُتفقِّهة باختلاقها تشريعًا لبعضِ الاتِّجاهاتِ السِّياسية، أو بغيًا على بعضِ الطَّوائف المخالفة لأهل السُّنة؛ فيقولون: كان حَقُّ مثل هذه المُنكراتِ أن تُطوى ولا تُروى؛ فلمَّا لم يستنكِرها المُحدِّثونَ وهم أهل الاختصاص، فلا محالة أنَّ مَسلَكَهم في دراسة الأسانيدِ قاصرٌ عن تَنقيةِ الأخبار مِن الزُّيوف الواضحة[١٢٤]، وأنَّ اهتمامَهم بالأشكالِ الإسناديَّة طريقةٌ "لا يُمكن التَّعويل عليها في الأغلبِ، لفُشوِّ الوَضع فيها"[١٢٥].

مِن هنا بدأت دعواتِ تجديدِ آلياتِ النَّقد الحديثي وإعادةِ تشكيل قواعدها تَتوالى داخلَ المنظومةِ الفكريَّةِ الإسلاميَّةِ نفسِها، وصار كثيرٌ من رجالاتِ الفكرِ ينظرون إلى قواعد المُحدِّثين وأحكامِهم نَظرَ المُنافرِ بينها ومُتطلَّباتِ الواقع.

فهذا (طه العلوانيَّ)[١٢٦] يدعو صراحةً إلى تغيير منهجِ النَّقد الإسلاميِّ للأخبار، واستحداثِ بديلٍ له، فيقول في كلام له عن عَملِ المُحَدِّث: "انتهى إلى تقليدِ الرُّواة والنَّقلةِ في قضايا الجرح والتعديل، والتَّوثيق، والتَّضعيف، أو تقليد ومتابعة الرُّواة في فهمِهم لتلك المَرويَّات، وفي ذلك ما فيه مِن تَوقُّف عن الإضافةِ إلى العلم، وتكريسِ العقليَّة السُّكونية؛ ولذلك، فإنَّا نرى الحاجة مُلحَّةً إلى إعادةِ النَّظر في بِنية علومِ الحديثِ الفكريَّةِ والمنهجيَّةِ"[١٢٧].

---

١٢٤ انظر: محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث ص٢١٠.

١٢٥ هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ص٢٢.

١٢٦ طه جابر العلواني: مفكر إسلامي، كان رئيس المجلس الفقهي بأمريكا، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بفرجنيا بأمريكا، حصل على الدكتوراة في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة عام١٩٧٣ ، ثم كان أستاذاً في أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، شارك عام ١٩٨١م في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، وباسمها أصدر مجلة إسلامية المعرفة، كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة، توفي سنة ٢٠١٦م.

١٢٧ من مقدمته لمجلة إسلامية المعرفة العدد ٣٩، ص٤١.

مثلُ هذه الرَّغبة المعاصرة الجامحة لاستبدالِ ما تَوارثته الأمَّة من مناهج التَّوثيق الحديثيِّ، مُستمد مِن جذرٍ أقدم، يرجع إلى (محمَّد عبده) في سوءِ تصوُّرِه لأساساتِ هذا العلم، فقد كان مِن السَّابقينَ إلى التَّقليلِ مِن قيمةِ الأسانيدِ الرَّائجةِ في صدر هذه الأُمَّة؛ يقول مَرَّةً في جدالِ أحَدِ علَماءِ الهنود: "ما قيمةَ سَنَدٍ لا أعرف بنفسي رجالَه، ولا أحوالَهم، ولا مكانَهم مِن الثِّقةِ والضَّبط؟! إنَّما هي أسماءٌ تلقَّفَها المشايخُ بأوصافٍ نُقلِّدهم فيها، ولا سَبيلَ لنا إلى البحثِ فيما يقولون"[١٢٨].

وهذا لا شكَّ منه تطلُّبٌ للمُحَال، ينطوي على جهلٍ بطبيعةِ تلك الأسانيد، والمَعايير الَّتي وضعها العلماء قبله للتَّحقُّق من مراتِب الرُّواة، مع ما في رفضِه لها من خرمٍ لإجماع الأمَّة على اعتبارها بضوابِطها، وما إليه تَؤُول عبارتُه من دعوةٍ إلىَ الانفلاتِ مِن السُّنَن جملةً.

وبمثل هذه الدَّعوى يُعلِّل مَن يلغ في حياض "الصَّحيحين" بأنَّ الكِتابَين على غيرِ منهجيَّةٍ مَوضوعيَّةٍ متينة، وأنَّه لا بدَّ من استبدالها بمعايير النَّقد العقليِّ للمتون، كما تراه ماثلًا في ما استنكره (عبد الحميد أبو سليمان) من أحاديثِ في "صحيح مسلم"، حيث أرجعَ باللَّائمةِ سِراعًا إلى المنهج النَّقدي الذي سارَ عليه مسلم بن الحجَّاج في انتخابِه للأخبار، فقال: "إن صحَّت مثل هذه النُّصوص، وما أظنُّ كثيرًا منها يَصحُّ بحرفه على الأقلِّ، مِن باب الدِّراية ونقدِ المتن، وذلك لِما قد يكون لحِقها مِن عيوب الرِّواية، التي يغلب على الظَّن أنَّه لم يتنبه لها علماء الحديث"[١٢٩].

لقد حاولوا إلباس المتنِ حُلَّة (الشَّرطيَّة)، وهي على غير قياسِه، ولا هي مِن شأنِه، إنَّما هي حُلَّة الإسنادِ، تَكالبوا على خَلْعِها عنه غصْبًا، فلا المتنُ قَبِلَ التَّحلِّي بها إذْ لم تُوائِمه، ولا هم تَركوها بعدُ لمُستحِقِّها الطَّبيعيِّ.

وفي مثل هؤلاء يقول مصطفى السِّباعي: "فتحُ البابِ في نقدِ المتنِ بناءً على حكمِ العقلِ الَّذي لا نَعرِفُ له ضابطاً، والسَّيرُ في ذلك بخُطىً واسعةٍ على حَسبِ رأيِ النَّاقد وهواه، أو اشتباهه النَّاشئ في الغالبِ عن قلَّةِ اطِّلاع،

١٢٨ محمد عبده، الأعمال الكاملة ١/ ١٨٤.

١٢٩ عبد الحميد أبو سليمان، حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٣٩، ص٢٤٨.

أو قصر نَظَرٍ، أو غفلةٍ عن حقائق أخرى؛ إنَّ فتح الباب على مِصراعيه لمثلِ هؤلاء النَّاقدين يُؤدِّي إلى فوضى لا يَعلَمُ إلا الله مُنتهاها، وإلى أن تكونَ السُنَّة الصَّحيحة غير مُستقِرَّة البُنيان، ولا ثابتة الدَّعائم؛ ففُلان يَنفي هذا الحديث، وفلانٌ يُثبته، وفلانٌ يَتوقَّف فيه، كلُّ ذلك لأنَّ عقولهم كانت مختلفةً في الحُكْمِ والرَّأي والثَّقافة والعُمق، فكيف يجوز هذا؟!"[١٣٠].

ومع انحصار أغلب نقدات هؤلاء المعاصرين في المتون، فإنَّهم لا يراعون في ذلك احتمال خطئهم في فهمها على وجهها الصحيح، فإنَّ الاستشكال لا يستلزم البطلان، وهم مع ذلك يسارعون إلى إنكار معانيها دون الرُّجوع إلى أهل العلم بها لحلها.

ومحصَّل القول: أنَّه لمَّا تَنافَرت المَنهجيَّتان الصِّناعيَّتان لنقد السُّنة، تَوَسَّعت رُقعة المَنقودِ المَنقوض منها عند هؤلاء المُحْدَثين لصِحاحِها، حتَّى بَلغوا بها قراطيسَ غَفيرة؛ في الوقت الَّذي ضاقَ فيه الباب على المُتقدِّمين لنَقدِ "الصَّحيحين"، فلم يُعِلُّوا فيهما إلَّا أحاديث مَعدودة، لانضباطِهم بأنظار دقيقةٍ للأخبار، ضاقت صدورُ كثير من المُعاصرين عن دَرْكِ مآخِذها، وضبطِ قواعدِها[١٣١].

الوجه الثَّاني: جهلُهم بمناهج الأئمَّةِ المُتقدِّمين في التَّعليلِ والتَّخريجِ والاعتبارِ، وضَعفُ تَصوُّرِهم لكَثيرٍ مِن مَسائِل علوم الحديث والتَّخريج والجرح والتَّعديل ومصطلحاتها، أوقعَهم ذلك في خَطايا عِلميَّةٍ في أحكامهمِ على الأحاديثِ المَدروسةِ.

من أمثلة ذلك: ما أعَلَّ به أحد محقِّقي كتاب "العلو" للذَّهبي حديثَ عبد الله بن عمرو المشهورَ في "صحيح البخاري" عن النَّبي ﷺ قال: "**بلِّغوا عني ولو آية، وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليَّ متعمِّدًا فليتبوَّأ مقعده من النَّار**"[١٣٢].

---

١٣٠ مصطفى السباعي، السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٢٧٨.

١٣١ انظر بحثًا معروضًا في مؤتمر الانتصار للصَّحيحين منشورًا باسم المنهجية المنضبطة في تعليل بعض أحاديث الصحيحين عند النقاد المتقدمين لجميل بن فريد أبو سارة ص١٥-٢٠.

١٣٢ أخرجه البخاري رقم: ٢٦٦٩.

حيث قال في تعليقه عليه: "هذا اللَّفظ لا يصحُّ، لأنَّ لفظ رواية مسلم مخالفٌ لذلك، ونصُّه: (**وحدِّثوا عنِّي ولا حرج**..)، وليس حديث (**حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**)؛ فالذي أراه وأعتمده: أنَّ النَّبي ﷺ لا يقول هذه المَقالة.." [١٣٣].

ثمَّ اتَّجه إلى تأكيدِ هذا التَّعليل الإسناديِّ، بدعوى أنَّ المتن مخالف لظاهر القرآن.

وهذا منه أبعد ما يكون عن منهج المُحدِّثين، فإنَّ اللَّفظ الَّذي عَزاه هذا المُخرِّج إلى مسلم حديثٌ لصَحابيٍّ آخر، هو أبو سعيد الخدري، والحديث الَّذي رَدَّه به هو لعبد الله بن عمرو، فمَخرج الحديثين على هذا مُختلفين تمامًا! كل منهما حديث مُستقل بحالِه، فلا يجوز أن يُعَلَّ لفظُ أحدهما بالآخر.

والحَقُّ أنَّهما مُتوافقان من جِهة المعنى غير مُتعارضين، ولا يُعرف لهذا التَّعليل نظير في كُتب التَّخريج والعِلل.

الوجه الثَّالث: غفلتُهم عن منهجِ المُتقدِّمين ومقاصدهم في التَّصنيفِ، كأنْ يَتوهَّم بعضُ هؤلاءِ المُتعجِّلينَ المُحْدَثين أنَّ صاحِبَي "الصَّحيحين" إنَّما أخرجا كلَّ حرفٍ فيهما على وجهِ التَّصحيح والاحتجاج؛ كحديث الزُّهري بلاغًا في البخاريِّ قال: **حزن النبي ﷺ ـ فيما بلغنا ـ حَزناً غدَا منه مرارًا كي يتردَّى من رؤوس شواهق الجبال، فكلَّما أوفى بذروة جبل لكي يُلقي منه نفسَه، تبدَّى له جبريل، فقال: يا محمَّد، إنَّك رسول الله حقًّا، فيسكن لذلك جأشه، وتقر نفسه**.. " [١٣٤].

فهذا كلام للزُّهري أخرجه البخاريُّ وهو يعلمُ أنَّ إسناده غير معتبر، فإنَّ الزُّهري لا يصله، وبلاغات الزُّهري شبه الرِّيح.

ونحوِ ذلك مِمَّا هو معلوم لمن طالع كتابيهما أنَّهما قد يُخرِجان ما يَعْلَمان عِلَّتَه أحيانًا، لمقاصد لا تخفى على المُتَمَرِّسينِ بأساليب المُحَدِّثين في التَّأليف، فمن الخطأ أن يُظنَّ أنَّ مثل هذه يخرجها البخاريُّ على وجه

١٣٣ الذهبي، العلو ص٣٩ بتحقيق حسن السقاف.

١٣٤ أخرجه البخاري رقم: ٦٩٨٢.

التَّصحيح، في حين أنَّه إنمَّا أخرجها مثلًا على وجه التَّعليل، أو أخرجها بإيراد أوجه الاختلاف فيه ليشير إلى اطِّلاعه على الخلاف ووجه الانتقاد، مِمَّا يعني أن الكتاب لم يرد له أن يتمحضَّ لاشتمال الأوجه الصحيحة، بل أراد المؤلّف أيضا أن يشتمل على مناقشات علمية مرنة في النقد الحديثي.

الوجه الرَّابع: تَحايُدهم في الجملة عمَّا تستوجبه المنهجيَّة العلميَّة الرَّصينة مِن الإنصاف والموضوعيَّة في نقدِ "الصَّحِيحين"؛ ذلك أنَّ أئمَّة العِلل لا يُغمَطون في غَرَضِهم مِن نَقدِ السُّنَنِ بسَببِ عَداوةٍ مَذهبيَّةٍ أو شَخصيَّة، حتَّى تجد الدَّارقطنيَّ ـ مثلًا ـ وهو يخطِّئ البخاريَّ في حديث ما، يصوِّب حكمَ البخاريِّ في حديث آخر ويرجِّحه، ويجعل ما يقع له من القرائن شاهدةً لصحَّته.

تلك البواعث الإيديلوجيَّة في كثير من المُحْدَثين هي بحَقٍّ مِن أبرزِ إشكالاتِ الفِكر الحديثِ في نَقدِه للتراثِ الإسلاميِّ؛ تَرى الواحد من الإماميَّة ـ مثلًا ـ يَردُّ كلَّ حديثٍ يُخالف اعتقادَه بردَّةِ الصَّحابة ﷺ، ولزوم الوَصيَّة لعليٍّ ﷺ؛ والإباضيَّ يضَعِّف من السُّنةِ كل أصل لا يجده في حَفنةِ الكُتب الَّتي ورثها من أسلافه؛ وآخر جهميٌّ غالٍ في تكذيب كلِّ أثرٍ يَهدم مَذهبَه في تعطيل الصَّفات، وذاك حَداثيٌّ سَاخطٌ على التُّراثِ وكلِّ إسلاميٍّ قديم؛.. وهَلُمَّ جَرًّا، فيحملهم تعصُّبهم للطَّائفة على التَّنقص من قدر البخاريِّ في نقد المتون لروايته ما يخالف قولَهم.

وأمَّا الوجه الأخير: فالألفاظ المُستعمَلة في نَقدِ "الصَّحيحين" مُتعاكِسة فيما بينهما.

فبينما نجِدُ تقديرًا مِن علماء الحديث والفقه للخِلافِ والمُخالف أثناءَ نقدهم لمرويَّات الصَّحيح، وقَبولَهم الاحتمالَ فيها بلطيفِ العِبارات، وتخيُّرِ أنسبِ النَّقداتِ في أوجُهِ التَّعليلات، كقولِهم: هذا أشبه، وهذا أصَحُّ، وهذا خالَفه فلان، والأرجح عندي كذا، ونحو هذه العباراتِ المُحتاطةِ.

نجد في مقابلها حدَّةً في ألفاظ الطَّاعنين المُعاصرين في أحاديث البخاريِّ، بل تكذيبًا للأخبار المُتَّفق على صحَّتها بلغةٍ جازمةٍ وساخرة، مع التَّجنِّي على الشَّيخينِ بشَتَّى الاتِّهاماتِ والتَّهكُّماتِ.

يقول الحجْويُّ: "الَّذين انتقدوا الصَّحيحين ـ كالدَّراقطنيِّ ـ لم يجرؤوا أن يقولوا في حديثٍ واحدٍ أنَّه مَوضوع، أو لم يقُله النَّبي ﷺ، أو قالوا في راوٍ واحدٍ من رُواتهما: وضَّاع أو كذَّاب! أو أنَّه مِن أهل الإلحادِ الَّذين أسلموا كرهًا! وصاروا يكيدون للإسلام بالزِّيادة في السُّنة! كما قال هذا الزَّاعم نقلًا عن الشَّيخ عبدُه المصريِّ؛ فهذه مَقالةٌ مُخترعة، لم يجسُر أحدٌ أن يطعنَ بها في الصَّحيحين، بل ولا سمعنا أحدًا تجاسَر وقال ذلك"[١٣٥].

٢. ٣. المعايير المُصحِّحة لأيِّ نقدٍ مُعاصرٍ لأحاديث "البخاريِّ".

هذا المبحث مَبنيٌّ على الفصل الأوَّل وما سبقه من مباحث الفصل الثَّاني، وهو متوجَّه إلى عمل بعض العلماء المعاصرين الَّذين اشتغلوا بنقدِ أحاديث في "البخاريِّ"، ببيانِ ما ظَهر لهم فيها من عِلَلٍ، مُتَترِّسين في ذلك بقواعدِ "علم المُصطلَح"، على مناهجَ مُتباينةٍ مِن حيث التنزيل، حتَّى تَبايَنَت أحكامُهم على المَنقودِ مِن أحاديث الكِتابين، حسبَ تمكُّنِ كلٍّ منهم مِن آلاتِ النَّقدِ، وتمكُّنِ النَّزعةِ الفِكريَّة أو المَذهَبيَّة منه؛ فكان ولا بُدَّ للنَّاظر في "الصَّحيحين" أن يَعتبِر بثلاثةِ مَعايير شَرطيَّة، يَعرِضُ عليها أيَّ نقدٍ قبل الاستعلانِ بحُكمِه.

فالمعيار الأوَّل: الانضباطُ بقواعدِ الأئمَّة المُتَقدِّمينَ في التَّعليلِ وقواعِد النَّقد. **والمعيار الثَّاني**: مُراعاة طريقةِ تَصنيفِ "الصَّحيحين"، ومَنهجُ الشَّيخينِ في انتقاء أحاديثهما؛ فليس مِن اللَّائقِ ـ مثلًا ـ أن يُلام البخاريُّ على ما عَلَّقه في "صحيحه" بصيغةِ التَّمريضِ ويكون ضعيفًا، أو أن يُنكرَ عليه ما أخرجَه على وجهِ التَّعليل، أو ما ذَكر له أوجُهًا مُتباينةً إشارةً إلى عِلْمِه بالخلافِ، فيأتي مَن لا يَفهم عوائدَه في التَّصنيفِ، ليَستدرِكَ عليه مثلَ هذه الأمثلةِ.

وقد أشرنا إلى هذين الشَّرطين سابقًا.

المعيار الثَّالث: أن يكون تعليلُ الحديث في البخاريِّ مَسبوقًا إليه مِن أحَدِ النُّقاد القُدامى قبل استقرارهم على قبول ما الصَّحيح إلَّا ما قدَّمنا الإشارة إليه من أحرف يسيرة لم يُتَّفق علي صحَّتها؛ لكنَّا نفرِّق هنا بالنِّسبة للمعاصرين بين حالتين مِن حالات التَّعليلِ لأخبارِ "الصَّحيح":

١٣٥ الحجوي الفاسي، الدفاع عن الصحيحين دفاع عن الإسلام ص١١٨.

الحالة الأولى: أن يُعِلَّ أحد المعاصرين أصلَ حديثٍ بتَمامِه، احتَجَّ به الشَّيخان في "الصَّحيحين"، دون أن يُسبق إلى ذلك التَّعليل مِن أحدِ الحفاظِ المُتقدِّمين:

فهذا مِمَّا لا يُقبل مِن صاحبِه، ولو كان خرِّيتًا في علوم التَّخريج، لما تقدَّم من كون الصِّحيحين قد تلقَّت الأمَّة أحاديثهما بالقبول في الجملة.

فالتَّذرع بقواعدِ علم المصطلح لتعليل أخبارِ "الصَّحيحين" لظاهر ما يتبادر إلى الناظر من أسانيدها، هو في حقيقته مخالفة لأئمَّة هذا الفنِّ الذين وَضَعوا تلك القواعد، والَّتي عنهم أخَذوها، فلَكَم ذكروا أنَّ أحاديثَ الكِتابينِ قد جاوَزَت القنطرة، وفُرِغَ مِن دراستِها، وتُلقِّيت بالتَّصديقِ لجملةِ ما فيها.

يقول العلائيُّ (ت٧٦١هـ): "إذا جَزَم ـ أي المحدِّث ـ بالخَبرِ وصَحَّحه، واطَّلع غيرُه فيه على عِلَّةٍ قادحةٍ فيه، قُدِّمت على تَصحيحِ ذاك، **ما عَدا تصحيح الشَّيخين، لاتِّفاقِ الأمَّةِ على تَلقِّي ذلك منهما بالقبول**"[١٣٦].

فكان مِن الحيف عن منهج أهل الحديث أن يَخضع الدَّارسون للأحاديث لتلك القواعدِ المَرسومةِ المَحدودةِ الَّتي جاءت في كُتبِ مَن تأخَّر زمانه عن زمانِهم، وانحَطَّ مَكانُه عن مكانهم، فيُؤخَذ "تهذيب الكمال" للمِزِّي مثلًا، أو مُختصراته للحافظِ ابنِ حَجر، أو "ميزان الاعتدال" للذَّهبي ـ على فَضلِ هذه الكُتب، وفَضلِ مُؤلِّفيها على المُشتغلين بهذا العلم ـ فيحكم على "الجامع الصَّحيح" للبخاريِّ، أو "الجامع الصَّحيح" لمسلم، أو "الموطأ" للإمام مالكٍ؛ فيُعادَ الأمرُ جذعًا! ويُستَأنف النَّظرُ في هذه الكتبِ الَّتي تَلقَّتها الأمَّةَ بالقَبول، وبَلغ أصحابُها إلى أقصى دَرجاتِ التحقيقِ والدِّقةِ والتَّحرِّي، وتُشرحَ تشريحَ الأجسام، وتُسَلَّطَ عليها المَقاييسُ المَحدودة، التي تَقبل النِّقاشَ، ويَتَّسع فيها مَجال الكلام.

فهذا النَّوع مِن القسوةِ العِلميَّة، والجَفافِ الفكريِّ، والعَملِ التَّقليديِّ ـ على حدِّ تعبير النَّدْوي ـ "سيُحدِثُ فوضَى تَزلزلُ بها أركانُ الدِّين، وتَتَضعضَعُ بها العقيدةُ واليَقين، ويَتَورَّط المسلمون في اضطرابٍ قد أغناهم الله عنه، وكفاهم شَرَّه"[١٣٧].

---

١٣٦ العلائي، جامع التحصيل ص٧٤.

١٣٧ أبو الحسن الندوي، نظرات في صحيح البخاري ص١٦.

والحالة الثَّانية: أن يكون كلام المُعاصِر في بعض ألفاظ يَسيرة في حديث في "الصَّحِيح"، لا في أصلِ الخَبرِ.

وهذا باب مَفتوحٌ لِمن انطبقَ عليه المِعيارانِ الأوَّلان مِن مَعايير نقدِ "الصَّحيح"، فإنَّ ما نُقل إلينا مِن أحاديثِ ـ سواء كانت في "الصَّحيحين" أو غيرِهما ـ لم يَكُن النَّبي ﷺ قد تَلَفَّظ بها جميعَها بحروفِها، بل منها ما رُوِي بالمعنى كما هو مَعلوم؛ فلذا قلنا: إنَّ تلقِّي الأمَّة لأخبار "الصَّحيحين" بالقَبول **هو في الجملة**، وأنَّها لم تُطبق على تصديق ما فيهما بكلِّ الحروفِ والألفاظِ، فهذا خصيصة كتابِ الله الَّذي قَبوله فَرضٌ بحروفِه وألفاظِه.

فمَن بانَ له عِلَّة لفظٍ في حَديثٍ لا تُؤثِّر في أصله، أو زيادةٌ ضَعيفةٌ في مَبناه، فله أن يُفصِح عن ذلك بشرطِه المُتقدِّم؛ وعلى هذا جَرى المُحَقِّقون مِن الحفَّاظِ المتأخرين في نَقدِ "الصَّحِيحَين"، كالنَّوَوي، وابن القطَّان الفاسي، وابن تَيميَّة، وابن القَيِّم، والذَّهبي، وابن حَجر، وغيرهم كثير، لِمنَّ تَأمَّل مَواطنَ ذلك في مُصَنَّفاتِهم؛ والله تعالى أعلم.

خاتمة

إنَّ أخبارَ الآحادِ الصَّحيحة حُجَّةٌ شرعيَّة مُفيدةٌ للعلم بنسبتها إذا احتَّفَت بها قرائن ذلك، من ذلك ما أودعه البخاريُّ في "صحيحه" من أحاديث مرفوعة على شرطه ممَّا لم يَقَع فيه خلافٌ بين أهل العلم المُعتَبرين مفيدةٌ للعلم بصحَّتها والجزم بنسبتها، مندرج جمهورها فيما تلقَّته الأمَّة بالقَبول.

فكان غلطًا بيِّنًا عَمْدُ كثيرٍ من المُعاصرين ـ ولو كانوا مُؤهَّلين للنَّقدِ الحديثيِّ ، فضلًا عمَّن دونهم ـ إلى رَدِّ أصلِ حديثٍ في "الصَّحيحين" قد استقَرَّ رأيُ الأمَّة على قَبولِه، وانتفَى له سَلَفٌ في تعليلِه، بدعوى تنزيل رسوم إسناديَّة لا تخلو من نظر، أو تمعقلاتٍ على متنه تقضي بنكارته، لما في ذلك من خرم الاتِّفاق المتقدِّم على صحَّة أخبارهما.

ولا يُتعلَّل بسبق العلماء إلى ردِّ بعضٍ من أحاديث كتابه، فإنَّما ذلك حقٌّ لا ننكره، ولذلك قلنا: إنَّ من رام تعليل حديث أودعه البخاريُّ صلبَ كتابه،

فليَحِد عمَّا سلم مِن كلِّ غوائلِ الإنكار عند المتقدِّمين بله المتأخِّرين، وهو أغلب ما فيه ـ ولله الحمد ـ ، وليُعِد النَّظر ـ إن شاء ـ فيما تخالف نظر النُّقاد في الحكم عليه، وهو يسير، فتلك ساحة الاجتهاد لمن تملَّك آلاته.

المصادر والمراجع

أبو زرعة الرازي، عبد الله بن عبد الكريم (ت٢٦٤هـ)، **الضعفاء**، جمع وتحقيق: سعدي بن مهدي الهاشمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية ـ المدينة النبوية، الطبعة: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت٦٤٣هـ)، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، المحقق: موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت٦٤٣هـ)، **معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)**، المحقق: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، اختصره: محمد بن محمد الموصلي، المحقق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الحنبلي (ت٩٧٢هـ)، **شرح الكوكب المنير**، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧ م.

ابن أمير حاج الحنفي (ت٨٧٩هـ)، **التقرير والتحبير**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ابن برهان البغدادي، أحمد بن علي (ت٥١٨هـ)، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف-الرياض، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٦هـ)، **جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية**، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد - مكة، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٦هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض، ط٢، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٦هـ)، **مجموع الفتاوى**، الجامع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ـ المدينة النبوية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٦هـ)، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، المحقق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٦هـ)، **نقد مراتب الإجماع**، بعناية حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم ـ بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، المحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، حققه على نسخه مقروءة على المؤلف وعلق عليه: نور الدين عتر، مطبعة الصباح ـ دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م.

ابن حزم، أحمد بن علي الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

ابن حزم، أحمد بن علي الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (النبذ في أصول الفقه)**، المحقق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى.

ابن عقيل، لعلي بن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ)، **الجدل على طريقة الفقهاء**، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة.

ابن عقيل، لعلي بن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ)، **الوَاضِح في أُصُولِ الفِقه**، المحقق: الدكتور عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، **اختصار علوم الحديث**، ، المحقق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثانية.

أبو الحسين البَصْري، محمد بن علي (ت٤٣٦هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، المحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

أبو بكر الجصاص، أحمد بن علي (ت٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، المحقق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤٠٥ هـ.

أبو يعلى الفراء (ت٤٥٨هـ)، **العدة في أصول الفقه**، حققه وعلق عليه: أحمد بن علي بن سير المباركي، الناشر : بدون ناشر، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠م.

أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، **مسائل أحمد رواية ابنه عبد الله**، المحقق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

الأدهمي، محمد بن زهير، **قراءة في منهج البخاري ومسلم**، دار النفائس ـ بيروت، ط١، ١٤٣٥هـ.

إسماعيل الكردي، **نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث**، دار الأوائل، ط١، ٢٠٠٢م.

آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

الآمدي، علي بن أبي علي (ت٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن أبي علي الآمدي، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي ـ بيروت.

الأنباري، محمد بن القاسم (ت٣٢٨هـ)، **الأضداد**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ـ بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت٧٤٦هـ)، **شرح مختصر ابن الحاجب**، المحقق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر (ت٨٨٥هـ)، **النكت الوفية بما في شرح الألفية**، المحقق: ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م.

البيهقي، أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ)، **معرفة السنن والآثار**، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت) ، دار الوعي (حلب - دمشق) ، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي (ت١٣٧٦هـ)، **الدِّفاع عن الصَّحيحين دفاع عن الإسلام**، تحقيق: محمد بن عزوز، دار ابن حزم ـ بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

الجرجاني، الشريف علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، **التعريفات**، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الجزائري، طاهر بن صالح (ت١٣٣٨هـ)، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

جمال البنا (ت٢٠١٣م)، **تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم**، ، دعوة الإحياء الإسلامي.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت٤٧٨هـ)، **البرهان في أصول الفقه**، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية ـ بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م.

الحميدي، محمد بن فتوح (ت٤٤٨هـ)، **الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم**، المحقق: علي حسين البواب، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م

الحميري، نشوان بن سعيد (ت٥٧٣هـ)، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإرياني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، دار الفكر ـ دمشق، ط١، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م.

خالد منتصر، **وهم الإعجاز العلمي**، دار العين للنشر، ط١، ٢٠٠٥م.

الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، **الفقيه والمتفقه**، المحقق: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

خليل ملا خاطر، **مكانة الصحيحين**، المطبعة العربية الحديثة ـ القاهرة، ط١، ١٤٠٢هـ.

الدارقطني، علي بن عمر البغدادي (ت٣٨٥هـ)، **الإلزامات والتتبع**، دراسة وتحقيق: مقبل بن هادي الوداعي، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م

دكوري، محمد دمبي، **القطعية من الأدلة الأربعة**، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر (ت٧٩٤هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر (ت٧٩٤هـ)، **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق: زين العابدين بلافريج، أضواء السلف - الرياض، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت٩٠٢هـ)، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، المحقق: علي حسين علي، مكتبة السنة - مصر، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

السمعاني، منصور بن محمد أبو المظفر (ت٤٩٨هـ)، **قواطع الأدلة في الأصول**، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ)، **الموافقات**، المحقق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الشافعي، محمد بن إسماعيل (ت٢٠٤هـ)، **جماع العلم**، دار الأثار، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

الشثري، سعد بن ناصر، **قوادح الاستدلال بالإجماع**، كنوز إشبيليا-الرياض، ط٢، ١٤٢٥هـ.

الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، **تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين**، ، دار القلم - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت٤٧٦هـ)، **المعونة في الجدل**، المحقق: علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت١١٨٢هـ)، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت١١٨٢هـ)، **ثمرات النظر في علم الأثر**، المحقق: رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت١١٨٢هـ)، **مزالق الأصوليين**، تحقيق: محمد صباح المنصور، دار غراس، ط١، ١٤٢٥هـ.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (ت٨٠٦هـ)، **شرح التبصرة والتذكرة**، المحقق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢ م.

علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد الحنفي (ت٧٣٠هـ)، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

العلائي، خليل بن كيكلدي (ت٧٦١هـ)، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ / ١٩٨٦م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، **المنخول من تعليقات الأصول**، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر- بيروت، دار الفكر- دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م.

القنوبي، سعيد بن مبروك، **السيف الحاد في الرد على من أخذ بحديث الآحاد في مسائل الاعتقاد**، ط٣، ١٤١٨هـ

الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم شاه (ت١٣٥٣هـ)، **فيض الباري على صحيح البخاري**، المحقق: محمد بدر عالم الميرتهي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م.

محمود أبو رية (ت ١٩٧٠م)، **أضواء على السنة المحمدية**، دار المعارف، ط٦، ١٩٩٤م.

المازري، محمد بن علي (ت٥٣٦هـ)، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار الطالبي، ط١ ٢٠٠١م، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

ماهر الفحل، **أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء**، دار عمار للنشر ـ عمان، ط١، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م.

مصطفى باحو، **الأحاديث المنتقدة في الصحيحين**، دار الضياء، ط١، ١٤٢٦هـ.

الندوي، أبو الحسن علي بن عبد الحي (ت١٤٢٠هـ)، **نظرات على صحيح البخاري وميزات أبوابه وتراجمه**، دار عرفات ـ الهند.

النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، **تهذيب الأسماء واللغات**، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية.

نقدُ النَّقْدِ الحديثيِّ المتّجه إلى أحاديث صحيح الإمام البخاريّ
دراسة تأصيليّة لعلم (نقد النقد الحديثيّ)

إدريس عبد إبراهيم الجبوري*

مقدِّمة

إنَّ علم نقد النقد- مصطلحًا- بهذا الاسم هو من فروع علم النقد الأدبي، وفحواه دون لقبِه موجودة في غيره من العلوم، كما نراه في (الفقه) فقد صنَّف بكّار بن قتيبة (ت٢٧٠هـ) كتاباً ينقضُ فيه على الشافعي ردَّه على أبي حنيفة، وفي (الفلسفة) نجدُ "تهافت التهافت"، ولئن تقدَّم تطبيقُ نقد النقد على تسميته في الدرس الحديثي فله في ما حصل في الدرس الأدبي أُسوة، فتطبيقه يرجع إلى ما قبلَ "الوساطة بين المتنبي وخصومه" لأبي الحسن الجُرجاني (ت٣٦٦هـ)، وقد تأخَّرت تسميته- مصطلحًا- إلى ما بعد العقَّاد- عَرَضًا-، أو عبد العزيز قليقة (١٩٧٥م) وجابر عصفور في "نقَّاد نجيب محفوظ" (١٩٨١م)- قصدًا-[١].

---

* ديوان الوقف السُّنّيّ، العراق.

١ زرفاوي، نقد النقد مقاربة إبستمولوجيَّة، مجلة الآداب، جامعة الملك سعود م٢٨، ع٢، ١٤٣٧هـ، ص٢٠٧.

وهو بهذه المثابة- من نقد النقد في شقِّه التطبيقي[٢]- في الدرس الحديثي يُرى منثورًا في نقدات العلماء وتعقُّباتِهم، وكذلك خُصَّت به بعض المصنَّفات، ومما كان منثورًا قد انتقد أحمد بن حنبل تضعيف ابن مَعين أحاديث الحجامة للصائم[٣]، وانتقد أبو حاتم الرازي تضعيف ابن معين حديثًا لم يجده في كتاب راويه[٤]، وأمَّا ما كان تصنيفًا مختصًّا بهذا الباب فمنه: "بيان خطأ محمد بن إسماعيل البخاري" وهو في أحوال الرواة، وكتاب "الأجوبة" لأبي مسعود الدمشقي، وهو في أحوال المرويَّات، بل هو أخصُّ من ذلك، إذ قَصَرَهُ على نقد الدارقطني أحاديث في "صحيح مسلم"، وعند المحاققة، فإنَّ **نقد الدارقطني أحاديث في الصحيحين هو من باب نقد النقد؛** لأنَّ عمل الشيخين هو عملٌ نقدي انتقيا فيه- بمنهج حديثي صارم- أحاديث كتابَيهما من مئات ألوف الأحاديث، وجاء الدارقطني فنَقَدَ نقدَهما ذاك.

وتتناولُ هذه الدراسة نقدَ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) لنقد الدارقطني (ت٣٨٥)- و غيره أحيانًا- "صحيحَ البخاري" (ت٢٥٦) في محاولة لنظم مفردات هذا العلم وسبكها في **وحدات** مستقلَّة، فموضوعه: النقد المتَّجه إلى صحيح الإمام البخاري إذ هو أهمُّ دواوين الحديث، وما ورد في نقد ذاك النقد وردِّه، واستنباط وحدات جامعة لمفرداته في كلام ابن حجر وغيره أو مما زاده الباحث، وهو قليل.

ومن المعلوم عند الباحثين أنَّه ليس من شرط الصحيح ألاَّ يوردَ فيه الموقوفات أو المعلَّقات أو المعللات، بل **إنَّ من شرطِهِ ألاَّ تُساقَ مساقَ الأُصول ممَّا يُعدُّ تصحيحًا لها**[٥]، وتضعيف المعللات ليس ممَّا ينفرد به أصحاب الصحاح، بل هو المقرَّر في مذهب المحدِّثين كافَّة، وإن أخرجوها في كتبهم، بل إن اقتناص الفوائد الحديثية من الأوجه المـُعلَّة- إذا كان لها أُصول ثابتة- من نهج العلماء وطرائقهم في العلم، وبذلك يُعلَّلُ ذكرُ البخاري أحاديث نصَّ هو على خروجها عن شرط الصحيح[٦].

---

٢ المصدر السابق ص٢٠٤-٢٠٥ و٢١٢.

٣ أحمد بن حنبل، علل الحديث ومعرفة الرجال ص٥٧.

٤ ابن أبي حاتم، كتاب العلل برقم: ٣٧٨.

٥ الزُّرَقي، دراسة لأجوبة ابن حجر على انتقادات الدارقطني على البخاري، مجلة مؤتمر مسند م٢، ٢٠١٣م، ص٨٢٠.

٦ المصدر السابق. ومثاله قد أشار إليه وهو عند البخاري، صحيح البخاري ٨/ ٩٤ برقم: ٦٤٤٣.

فالظاهر للعيان أنَّ تناوُلَ الدارقطنيِّ لنقد أحاديث في "صحيح البخاري" تناوُلٌ موضوعي بلغة عصرنا؛ ذلك أنَّه ساقَ أحاديث بعضُها ممَّا ذكر البخاريُّ نفسه الاختلاف الحاصل بين رواتها[٧]، بل قد رجَّح الدارقطني في بعض الأحاديث ما رجَّحه البخاري من أوجه الاختلاف بالنصِّ على ذلك[٨]، أو بالإشارة[٩]، وهو- فيما يظهر لي- ينتقد الحديث بجملة طُرُقه، ولو كان الموضعُ المعلُّ خارجَ طرق الصحيح ووجوه الحديث فيه[١٠]، وأيضاً فإنَّ أكثر النقد كان متجهًا إلى أسانيده- حال وجود الاختلاف- وكأنَّ الدارقطنيَّ يقول: **إنَّ لهذا المتن إسناداً أصحُّ مما ساقه البخاري له، ثُمَّ إنَّ منهج البخاري- في كتابه خصوصاً- كافٍ في الانتصار به لا لَهُ**[١١]، وهو ما عَمِلَ عليه هذا البحث ببيان مثابات منهج البخاري في إخراج الأحاديث التي انتُقِدت عليه، وسيتبيَّن للقارئ إن شاء الله اتِّساقُ هذا المنهج ودقَّتُهُ وإحكامُهُ، وأنَّ بيانَ منهجِ تصنيفِه كافٍ في دفع الانتقادات المتجهة إليه.

وتكمن **أهميَّة هذا البحث** في:

ـ كونه يتعلَّق بأوثق كتب السنَّة وهو صمام أمانها (صحيح البخاري).

ـ تعلُّق نتائج هذا البحث بباب من أدقِّ أبواب النقد الحديثي، وهو باب (العلل).

ـ كون الدراسات المتعلِّقة بهذا الموضوع تتناوله تناولاً جزئياً، لا في المادَّة- إذ قد تأتي على الأحاديث المنتقدة جميعاً- لكن في **النَّسَق**، وهذا البحث يسعى إلى تصنيف جذور الموضوع في **وحدات جامعة**، وإنِ اختَصَرَ في إيراد الأمثلة.

---

٧ ينظر: الدارقطني، التتبُّع- مطبوع مع الإلزامات- ص٢١٠-٢١٥، الأرقام: ١، ٢، ٣ على سبيل المثال.

٨ ينظر: المصدر السابق (٨، ٢٣، ٤٤، ٤٥) وغيرها، وما في ص٢٦٩-٢٧٠ برقم: ٣٩، وقد صرَّح بتصويب الوجه الذي أخرجه البخاري في العلل سؤال: ١٢٩٠.

٩ ينظر: المصدر السابق ص٢١٨ برقم: ٥.

١٠ ينظر: المصدر السابق ص٢٢١ برقم: ٧.

١١ الزرقي، دراسة لأجوبة ابن حجر...، مجلة مؤتمر مسند م٢، ٢٠١٣م، ص٨٢٠.

وتتلخَّص **مشكلة البحث** في بيان إمكانيَّة ابتكار منهج تأصيلي **لنقد النقد الحديثي المتَّجه إلى "صحيح البخاري"** يلُمُّ شَعَثَ الموضوع المنثور في إجابات ابن حجر على نقد الدارقطني وغيره أحاديثَ في "صحيح البخاري".

وأما **أهداف البحث** فهي الوصول إلى تأصيل منهجٍ متكامل في نقد الإعلالات المتجهة إلى بعض أحاديث البخاري، وبيان منزع هذا التأصيل ومادَّتِه، وفروعه، ثمَّ التوصية بتعميم هذا المنهج على مفردات الرواية في الدرس الحديثي خارج الصحيحين بغية تنسيق الجهود في الدفاع عن السُّنَّة مجتمعةً.

ومن هنا ستكون **حدود البحث** هي نقدُ الدارقطني- وغيره[١٢]- أحاديثَ في "صحيح البخاري"، وإجابات ابن حجر عنها، مع الزيادة في إيضاحها متى لزم الأمر.

وقد سَلَكَ هذا البحثُ المنهجَ التحليلي النقدي، بعد جمع مادَّته، وتحليلها إلى **الوحدات النقديَّة** الواردة في خطَّة البحث، وسبْكها في قالب منهجي يُرشد سالك السبيل في تتبُّع النقد الحديثي الوارد على "صحيح البخاري" من الدارقطني أو غيره، بأسلوب حديثي معمَّق، واعتماد نقد ابن حجر لذاك النقد أساسًا للبحث.

شرح عنوان البحث: إنَّ تبيُّن معناه يتأتَّى من معرفة مفهوم (النقد)، فالنقد هو على أصله اللغوي: يدلُّ على إبراز شيء وبروزِه، ومنه نقد الدرهم، وذلك أن يكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك[١٣].

ويكون (نقد النقد) إعمال قواعد النقد نفسها التي انتَقَدت النصوصَ وتسليطها على الأقوال الناقدة، للكشف عن مطابقتها للواقع من عدمها، ويكاد يطابق ما أُورِدَ في التعريف الاصطلاحي لنقد النقد الأدبي: "نشاط معرفي ينصرف إلى مراجعة الأقوال النقدية، كاشفًا سلامةَ مبادئها النظريَّة، وأدواتِها التحليليَّة، وإجراءاتِها التفسيريَّة"[١٤].

---

١٢ بلغ تعداد الأحاديث التي انتقدها غير الدارقطني مما أجاب عنه العسقلاني في هدى الساري (١٨) حديثاً من مجموع (١١٠) أحاديث. الزرقي، دراسة لأجوبة ابن حجر على انتقادات الدارقطني على البخاري، مجلة مؤتمر مسند م٢، ٢٠١٣م، ص٨١٦.

١٣ ابن فارس، مقاييس اللغة ٢/ ٥٧٧.

١٤ الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي ص١١٧.

الدراسات السابقة:

بدأ ابن حجر بذكر وحدات نقد النقد[١٥]، لكنه دمج ما اختاره منها ضمن سياق وحدات النقد، فكانت تبعًا لها، ولم يجعل لها نظامًا، بل فرَّقها على وحدات النقد، وقد يكرِّر وحدةً من وحدات نقد النقد في أكثر من وحدة من وحدات النقد (مثل إمكان الجمع)، الذي يتوزَّع على فقرات راجعة إلى الاختلاف بالنقص والزيادة، أو الإبدال في الصحابي أو مَن دونَه، أو التفرُّد من الثقة أو مَن دونَه، أو الوهم، أو تغيير بعض الألفاظ.

وقد تناولَتْ موضوعَ نقد الدارقطني[١٦] للبخاري وجواباتِ ابن حجر عن ذلك النقد دراساتٌ مختلفة المنحى من حيث التناوُل، ومن أعمقِها: دراسةُ الدكتور عادل الزُّرقي "دراسة لأجوبة الحافظ ابن حجر على انتقادات الدارقطني على البخاري"، وهو وإنْ جعل دراسته بيانًا موجزًا لمنهج البخاري العام في تخريجه تلك الأحاديث المنتقدة[١٧] وقرَّر أنَّ منهج البخاري كافٍ للانتصار به لا لهُ[١٨]، لكنه- من ناحيةٍ أُخرى- اعتنى في دراسته بجمع وحدات النقد، وليس نقد النقد، وعمِد إلى استنباط منهج ابن حجر في الإجابة، فكان ممّا انتهى إليه: تقسيم وحدات النقد إلى ما تقدَّم ذكره بسياق آخر[١٩].

وانفصل إلى كون علل الأحاديث جميعاً علل إسناديَّة، خلا (١١) حديثًا عللُها متنيَّة، وأنَّ الأحاديث المنتقدة جميعاً الصواب فيها مع البخاري، عدا أحاديث يسيرة[٢٠]، ثمَّ أعاد تقسيم الأحاديث المنتقدة بحسب **(وحدات النقد)** كما تقدَّم منه في أوَّل البحث[٢١].

---

١٥ العسقلاني، هُدى= هَدي الساري ٢/ ٩٢٥-٩٢٧.

١٦ تناولت مصنَّفات ودراسات أُخرى نقد الدارقطني أحاديث صحيح مسلم، مثل "الأجوبة" لأبي مسعود الدمشقي، و"بين الإمامين مسلم والدارقطني" للدكتور ربيع المدخلي، غير أنَّها ليست من موضوع هذه الدراسة التي اقتصرت على نقدِ نقدِه "صحيحَ البخاري".

١٧ الزُّرقي، دراسة لأجوبة ابن حجر، مجلة مؤتمر مسند م٢، ٢٠١٣م، ص٨١٦.

١٨ المصدر السابق ص٨٢٠.

١٩ المصدر السابق ص٨٢٥-٨٢٦.

٢٠ وأوضح الدكتور عادل الزرقي كون الصواب فيها مع البخاري أيضاً، وذلك من حيث منهج تصنيف الصحيح، حيث أوردها خارج الأصول في المتابعات والشواهد، أو أخرج الصواب من الأوجه معها في الصحيح، وأخرج لها بيان العلَّة ومعرفة الصواب.

٢١ المصدر السابق ص٨٢٦.

وهو وإن تناوَل نقد النقد المتَّجه إلى "صحيح البخاري" غير أنَّ دراسته لم تكن تأصيلية تجمع أبواب الموضوع في وحدات بيِّنَة، وقد اعتنى بوحدات النقد لا وحدات نقد النقد، والذي تناوله من وحدات النقد سهلُ الجمع والتمييز، والذي تركَه- وهو وحدات نقد النقد- يحتاج نظرًا أعمقَ في ردِّ بعضه إلى بعض، وتأصيله في وحدات متَّسقة تُرشد من أراد الدفاع عن البخاري سبيل ذلك من خلال منهجه في التصنيف، وهو موضوع هذه الدراسة.

وتناوَلَ موضوعَ (نقد النقد) الدكتورُ محمد أنس سرميني، وسمَّاه "درء العلل"[٢٢]، وتعاطاه تعاطياً عامًّا- رغم أنَّه خصَّه بإجابات ابن حجر في "هدى الساري"-، ولم يقصُر النظر في نظم الإجابات في سلك منهج البخاري في التصنيف وبيان كفايته لدفع الإيرادات التي أوردها الدارقطني وغيره، وقال إنَّه يُعتَمَد فيه على قواعد الإعلال نفسها في ردِّ العلل.

ومع نصِّه على أنَّ مادَّته أو غالبَها من جوابات ابن حجر عن نقد الدارقطني إلا أنَّ تأصيلَه اتَّخذ منحًى عموميًّا شمِلَ درء العلل في الدرس الحديثي مطلقًا، دون اختصاص لـ"صحيح البخاري"، وقد فاتَهُ بعضُ وحدات نقد النقد، ودمج بعضًا منها في بعض.

فجاءت هذه الدراسة متمِّمةً للجهود السابقة في باب الدفاع الحديثي المنهجي عن اجتهادات الإمام البخاري ومنهجه التصنيفي في جامِعِه الصحيح، ولا يفوتني التنبيه على أنَّ بعض الأمثلة يمكن إدراجُه في أكثر من وحدةٍ من وحدات نقد النقد؛ فطبيعَةُ البحوث الناقدة أكثر مرونةً من غيرها وأشد استعصاءً على التطبيع مع القوالب.

وقد انقسم البحث إلى مقدِّمة وتسعة مباحث، انتظمت وحداتِ نقد النقد التي اقترحتها هذه الدراسة، ومرجعُها إلى: **التراجم، والانتقاء، والتبعيَّة، والجمع، وبيان الاختلاف، والاختيار، والاختصار، والسياق، والتصريح بالسماع**، وهي:

٢٢ سرميني، منهج المحدثين في درء العلل، مجلة جامعة مرمرة للإلهيات، ع٤٧، ٢٠١٤م، ص١٤٠ وما بعدها.

١) نقد النقد ببيان موجِب الترجمة للباب.

٢) نقد النقد بمنهج الانتقاء.

٣) نقد النقد بالإخراج الثانوي على سبيل التبعيَّة.

٤) نقد النقد بإمكان الجمع بين الوجهين المختلفين في الظاهر، والإخراج على احتمال صحة الوجهين فيما لا يحتمل الجمع.

٥) نقد النقد بمنهج السياق لبيان الاختلاف أو الإشارة إلى العلَّة.

٦) نقد النقد ببيان الاختيار العام في مذهب المصنِّف والترجيح الخاص في الحديث المعيَّن محلِّ البحث.

٧) نقد النقد ببيان منهج البخاري في اختصار الحديث المنتقَد.

٨) نقدُ النقد فيما ادُّعي فيه الانقطاع ومذهب البخاري أنَّ الراوي أخذه من شيخه المذكور في سياق متن الحديث وقصَّته.

٩) نقد النقد بالانقطاع بورود الحديث بالتصريح بالسماع.

١. نقد النقد المتجه إلى صحيح البخاري ببيان موجب الترجمة للباب

معلوم عند المشتغلين بالحديث أنَّ الإمامَ البخاري له في تراجم الأبواب أغراضٌ فقهيَّة ونقديَّة، وما يهمَّنا هنا هو المقاصد النقديَّة، والمتعلَّق منها بنقد النقد مقصدان:

١. ١. المقصد الأوَّل:

الإعراض عن ذكر طرفٍ من اللفظ المنتقد في ترجمة الباب، ومثاله:أخبرنا عبد الله بن يوسف، حدثنا الليث، حدثني ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى

الله عليه وسلم يقول: "من ابتاعَ نَخلاً بعد أنْ تُؤَبَّرَ فثمرتُها للبائع، إلاّ أنْ يَشترِطَ الـمُبتاعُ، ومنِ ابتاعَ عبداً وله مالٌ فمالُهُ للذي باعَهُ، إلاّ أن يَشترط المـُبتاعُ"[٢٣].

وعن مالك، عن نافع، عن ابن عمر، عن عمر في العبد.

انتقده الدارقطني بوقف طرف ذِكْر العبد على عمر، ونقلَ قولَ النَّسائي: "سالم أجلُّ في القلب، والقول قول نافع"[٢٤].

وأجاب عنه ابن حجر بكونه أخرجه على الوجهين، ومقصودُهُ منه الاحتجاج بقصَّة **النخل المؤبَّرة**، وهي مرفوعة بلا خلاف، بدليل أنَّه أخرجها في أبواب المزارَعة (يعني: لا في أبوابٍ تتعلَّق بالرقيق)[٢٥]، وأمَّا قصَّة العبد فأخرجها على سبيل التبع[٢٦]، وبيَّنَ ما فيها من الاختلاف (يعني بين نافع وسالم في رفع ذِكر العبد ووقْفِه على عمر) فلا اعتراض عليه[٢٧].

وإشارتُه إلى الخلاف وترجيحُه وَقْفَ ذِكْرِ العبد وردت في الحديث نفسه، وهو ما ذكرته في بداية الكلام.

١ . ٢ . المقصد الثاني:

وهو في الترجمة للباب بلفظ حديث أو بعض حديث مما ليس على شرطه، ضعيفًا كان أو صحيحًا ممَّا لا يرتقي إلى شرطه، وهذا ممّا قد يترجم به البخاري[٢٨]، فقد عَقَد في صحيحه بابًا ترجم له بلفظ حديث ليس على شرطه، هو: باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الدِّينُ النَّصيحَةُ: للهِ

---

٢٣ البخاري، صحيح البخاري ٣/ ١١٥ برقم: ٢٣٧٩.

٢٤ الدارقطني، التتبع ص٤٥٠ برقم: ١٤٥.

٢٥ وقد وُفِّق ابن حجر إلى هذه الإجابة المـُحكمة، فالحديث أخرجه البخاري في أبواب:
(من باع نخلاً قد أُبِّرت، أو أرضاً مزروعة أو بإجارة) البخاري، صحيح البخاري ٣/ ٧٨.
(الرجل يكون له ممرٌّ أو شرب في حائط أو في نخل) البخاري، صحيح البخاري ٣/ ١١٤.
(إذا باع نخلاً قد أُبِّرت ولم يشترِط الثمرةَ) البخاري، صحيح البخاري ٣/ ١٨٩.

٢٦ وبهذا يمكن إدراجه في وحدة أُخرى هي: وحدة نقد النقد بالإخراج الثانوي على سبيل التبعيَّة، وهي الوحدة الثالثة.

٢٧ العسقلاني، هُدى= هدي الساري ٢/ ٩٥٤.

٢٨ الندوي، الأبواب والتراجم لصحيح البخاري ١/ ١٢٤-١٢٥.

ولِرَسولِهِ ولِأئمَّةِ المُسلِمينَ وعامَّتِهِم"[٢٩]، وهو في صحيح مسلم، بل قد يترجم بلفظ حديث فيه ضَعف، مثل (باب سترةُ الإمام سترةُ مَن خلفَه)[٣٠]، وساقَ تحتَه أحاديثَ بمعناه[٣١]، والحديث بلفظ ترجمة الباب عند الطبراني في "المعجم الأوسط"[٣٢].

هذا بلفظ الحديث كُلِّه، أمَّا ما كان من الترجمة ببعض لفظ الحديث ممَّا يناله الانتقاد، فمنه ما يكون من زيادة **الثقة**:

كما في زيادة محمد بن مطرِّف أبي غسَّان: "**إنما الأعمال بخواتيمها**"، وبلفظ: "**الأعمالُ بالخَواتيم**" في حديث المقاتِل الذي قَتل نفسه في غزوة خيبر، وقد ترجم له البخاري ببعض لفظه- وهي زيادة أبي غسَّان-: (باب: الأعمال بالخواتيم، وما يُخاف منها) و(باب العمل بالخواتيم)، وقدَّم عليه في الموضع الثاني حديث أبي هريرة في مُقاتل خيبر الذي قتل نفسه[٣٣]، مع كونه ليس فيه نصٌّ لفظِ الترجمة! وإنَّما هو بمعناها.

والذي انتُقد منه: هذه الزيادةُ، انتقدها الدارقطني بتفرُّد أبي غسَّان محمد بن مطرِّف بها دون غيره ممن روى هذا الحديث عن أبي حازم، وهُم: عبد العزيز بن أبي حازم، ويعقوب بن عبد الرحمن، وسعيد بن عبد الرحمن الجمَحي[٣٤].

---

٢٩ البخاري، صحيح البخاري ١/ ٢١، والبخاري من أعلم الناس بهذا الحديث، وقد نقد طرقه نقداً مُحكَماً في التاريخ الكبير ٦/ ٤٥٩ والتاريخ الأوسط ٢/ ٣٥-٣٦.

٣٠ المصدر السابق ١/ ١٠٥، وكذلك فعل أبو داود، السنن ١/ ١٨٨.

٣١ المصدر السابق ١/ ١٠٥-١٠٦ برقم: ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥.

٣٢ الطبراني، المعجم الأوسط ١/ ١٤٧ برقم: ٤٦٥. وقال: "لم يرو هذا الحديث عن عاصم إلا سويد (يعني بن عبد العزيز)، تفرّد به الربيع" وسويد ضعيف، كما في تقريب التهذيب ١/ ٢٦٠ برقم: ٢٦٩٢.

٣٣ البخاري، صحيح البخاري ٨/ ١٢٤ برقم: ٦٦٠٦.

٣٤ الدارقطني، التتبُّع ص٣٢٥ برقم: ٧٠. ويمكن أن يقال: إنَّ أبا غسّان- كما هو عند العسقلاني في تقريب التهذيب ١/ ٥٠٧ برقم: ٦٣٠٥- أعلى درجةً في الثقة ممَّن خالفه، كما يظهر من تراجمهم، غير أنَّهم جماعةٌ وهو واحد. والله تعالى أعلم. وعبد العزيز بن أبي حازم- كما في تقريب التهذيب ١/ ٣٥٦ برقم: ٤٠٨٨-: "صدوق فقيه"، ويعقوب بن عبد الرحمن وإن كان ثقة إلا أنَّه قد جاء عند الباجي في التعديل والتجريح ٣/ ١٢٤٩: "قال علي بن المديني: ليس بشيء". و سعيد بن عبد الرحمن الجمحي- كما في تقريب التهذيب ١/ ٢٣٨ برقم: ٢٣٥٠- "صدوق له أوهام، وأفرط بن حبان في تضعيفه".

فإذا كان البخاري قد يترجم بلفظ حديث ضعيف؛ فإنَّه كذلك قد يترجم بزيادة لا يُصحِّحها يرى أنَّها أبلغ في الدلالة على ترجمة الباب، وإن الأحاديث التي يصحِّحها في الباب تتضمَّن معناها.

وأبلغُ منه في الدّلالة ما كان من زيادة **مَن دونَ الثقة**، ومنه: ما زاده عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار في حديث سهل بن سعد؛ لأنَّ عبد الرحمن متكلَّم فيه[٣٥]، وقد زاد في الحديث لفظةً ترجم البخاري البابَ بها، وهي: "رباطُ يَوم في سَبيلِ اللهِ خَيرٌ مِنَ الدُّنيا وما عَليها"[٣٦]، ترجم بها لـ (باب فضل رباطٍ يوم في سبيل الله)[٣٧]، وقد كان يمكن نقل هذا المثال إلى المبحث الثالث (مبحث الانتقاء)، غير أنَّه يمكن أن يقال: إن هذه الزيادة ممَّا لم يصحِّحْه البخاري[٣٨]، إلّا أنَّها أخصر لفظًا وأبيَنُ دلالةً على مُجمل لفظ الحديث، فاختار البخاري أن يُترجم للباب الذي سيق فيه الحديث بها، كما قد يختار أن يترجم بلفظ حديث ضعيف هو أبلغُ في الدّلالة على مقصده ويسوق تحت الترجمة أحاديثَ صحاحًا بمعناه[٣٩]، ثمَّ إنَّها في موضوع الفضائل، وهي ممَّا لا يُشدَّد فيه. والله أعلم.

٢. نقد النقد بمنهج الانتقاء

إنَّه من غير الممكن في منهج النقد الحديثي التعاطي مع أحاديث الرواة الذين ينزلون عن شرط الصحيح تعاطياً **رياضيًّا**، فيُذهَبُ إلى تضعيف أحاديثهم جملةً واحدة، فهذا غير متَّسق مع تطبيقات نُقَّاد الحديث الأوَّلين، فإنَّهم يتعاطونها تعاطياً **قضائيًّا**، فيُعمِلون القرائن في قَبولها أو قبول طرفٍ منها ممَّا رأوا أنَّ قرائن الصحَّة قد شدَّت أزرَه، وكما أنَّهم قد يُعِلُّون حديث الثقة الضابط لترجيح القرائنِ خطأَهُ، فهم أنفسهم قد يُصحِّحون حديثَ مَن دونَهُ لتوفُّر القرائن على ضبطهم هذا الحديث المعيَّن أو طرفًا منه، وقد كان

---

٣٥ ينظر: المِزِّي، تهذيب الكمال ١٧/ ٢٠٨-٢٠٩.

٣٦ البخاري، صحيح البخاري ٤/ ٣٥ برقم: ٢٨٩٢.

٣٧ وقد احتجَّ البخاري بعبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، وذكر العسقلاني في هدى الساري ٢/ ١١١٠ أنَّ يحيى القطَّان قد روى عنه، ومعلوم تشدُّد القطَّان وشدَّة انتقائه.

٣٨ وحين أخرجه تلميذُه الترمذيُّ في جامعِهِ ٤/ ١٨٨ برقم: ١٦٦٤، لم يصحِّحهُ بل لم يحسِّنْه!

٣٩ ويمكن إدراج حديث عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار في وحدة الانتقاء.

للبخاري منهج قويم في ترك حديث مَن لم يتميَّز صحيحُ حديثِه مِن ضعيفِه ممَّن هم دون الثِّقات، فهو يقول في زمعة بن صالح: "ذاهبُ الحديث لا يُدرَى صحيح حديثه من سقيمه، أنا لا أروي عنه، **وكل من كان مِثلَ هذا فأنا لا أروي عنه**"[٤٠]، وقال مثل ذلك في غيره[٤١]، وليس هذا نهجَه وحدَه، بل هو نهجُ نقَّادٍ سبقوه كان يميِّزون صحيح حديث الراوي من سقيمه ثقةً، كان أو دون الثقة[٤٢]، وكذلك بعض مَن بعدَه[٤٣].

وقد قال أحد الباحثين معللًا إخراجَ البخاري متابعاتٍ لرواة ضُعِّفوا في بعض مشايخهم عمَّن ضُعِّفوا فيهم في صحيحه، بكونه أراد بيان أنَّ الراوي متى تحقَّق ضبطه للحديث شمِل حديثُهُ هذا اسمُ الصحَّة[٤٤].

وممَّن انتقى البخاري مِن حديثهم: إسماعيلُ بن أبي أويس، فأخرج له البخاري ما عَلِمَهُ قد ضبَطه بعد أن أخرج إسماعيلُ له أصوله وعلَّم له البخاري على ما يصحُّ له منها ليحدِّث به ويترك ما سواه[٤٥].

وممَّا انتقده الدارقطني من مرويات ابن أبي أويس في "صحيح البخاري":

حدثنا إسماعيل، حدثنا أخي عن ابن أبي ذئب، عن سعيد المقبُري، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يَلقى إبراهيمُ أباهُ، فيقولُ: يا ربِّ! إنَّك وَعَدتَني أنْ لا تُخزيَني يومَ يُبعثونَ. فيقولُ اللهُ: (إنِّي حرَّمتُ الجنَّةَ على الكافرينَ)"[٤٦].

---

٤٠ الترمذي، العلل الكبير ص٣٨٩.

٤١ ينظر: الترمذي، العلل الكبير: أيوب بن عتبة ص٣٥، وابن أبي ليلى ص٣٩٢، وأبو معشر المديني نجيح ص٣٩٤. وينظر: البخاري، التاريخ الأوسط ٢/ ١٩٥.

٤٢ البخاري، صحيح البخاري ٩/ ١٥٤ في نصٍّ لعلي بن المديني، ولعلَّ البخاريَّ تعلَّم هذا الشأن منه.

٤٣ ابن حبان، المجروحين ٢/ ٢١٨.

٤٤ أبو سمحة، منزلة الحديث الضعيف ظاهراً المنجبر حكمًا وقرائن جبره، المجلة الأردنية للدراسات الإسلاميَّة/ جامعة آل البيت، ٢٠١٠م، ص١٥. وكما هو متمثِّلٌ في رواية سفيان بن حسين عن الزهري.

٤٥ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ١٠٢٣، وبالغ فقال: "وعلى هذا لا يُحتجُّ بشيء من حديثه غير ما في "الصحيح" من أجل ما قدح فيه النَّسائي وغيرُه إلاَّ إن شاركه فيه غيره فيعتبر فيه".

٤٦ البخاري، صحيح البخاري ٦/ ١١١ برقم: ٤٧٦٩.

انتقده الدارقطني بما علَّقه البخاري قبله من طريق إبراهيم بن طهمان، وفي إسناده زيادةُ أبي سعيد المقبُري بين سعيد وأبي هريرة[٤٧]. وقد أجاب عنه ابن حجر[٤٨].

وكذلك الشأن في أُبيِّ بن عباس بن سهل بن سعد، وحاله لم تكن خافيةً على البخاري[٤٩]، وقد أخرج له حديثاً واحداً في غير الأحكام، في أمرٍ اختصَّت به عائلته، وهو مدعاة للفخر- "في حائِطِنا"- فلا يَبعُدُ أن يضبِطَه، وهو من روايته عن آبائه[٥٠] فإسناده يسهُل عليه حفظه، وليس قولًا بل هو حكاية، وهي حكاية قصيرة، ثمَّ إنَّ أُبيًّا وإن ضعَّفه الدارقطني في موضع[٥١]، فقد نُقِلَ عنه تقويته[٥٢]، وحديثُهُ عند البخاري:

حدثنا علي بن عبد الله بن جعفر، حدثنا معن بن عيسى، حدثنا أُبيّ بن عباس بن سهل، عن أبيه، عن جده، قال: "كانَ للنبيِّ صلى الله عليه وسلم في حائِطِنا فَرَسٌ يُقالُ لهُ: اللُّحَيف"، قال أبو عبد الله: وقال بعضهم: اللّخيف[٥٣].

وقد يكون خرَّجه لتصويب اسم الفرس، وهو من فوائد إخراج المعلَّلات[٥٤]، ثمَّ إنَّ البخاريَّ يرويه عن ابن المديني وهو ضليع في معرفة العلل والبصر بمواطن الغلط، وأمَّا ما قيل من متابعة أخيه عبد المهيمن، فمتابعته لا قيمة لها، لحال عبد المهيمن[٥٥]، وإن كان ممّا يُستأنس به أنَّ لأهل هذا البيت عنايةً بأفراس النبي ﷺ[٥٦].

---

٤٧ الدارقطني، التتبُّع ص٢٣٣ برقم: ١٦.

٤٨ العسقلاني، فتح الباري ٨/ ٤٩٩.

٤٩ نقل العسقلاني في تهذيب التهذيب ١/ ١٦٣ أنَّ البخاري قال فيه: "ليس بالقوي".

٥٠ أبو سمحة، منزلة الحديث الضعيف ظاهراً المنجبر حكمًا وقرائن جبره، المجلة الأردنية للدراسات الإسلاميَّة/ جامعة آل البيت، ٢٠١٠م، ص٢٦.

٥١ الدارقطني، التتبُّع ص٣٢٨ برقم: ٧٣.

٥٢ الذهبي، ذكر من تُكلم فيه وهو موثَّق ص٣٤ برقم: ١٢.

٥٣ البخاري، صحيح البخاري ٤/ ٢٩ برقم: ٢٨٥٥.

٥٤ الزُّرقي، دراسة لأجوبة ابن حجر ص٨١٨.

٥٥ المزي، تهذيب الكمال ١٨/ ٤٤٠-٤٤١.

٥٦ ويبقى الإشكال قائمًا في قضية إخراج بعض الأحاديث، ومنها: حديث ابن جريج عن عطاء الخراساني عن ابن عباس، وبعد أن حاول ابن حجر ردَّ النقد بما استطاع، قال في هدى الساري ٢/ ٩٨٦: "وهذا عندي من المواضع العقيمة عن الجواب السديد، ولا

٣. نقد النقد بالإخراج الثانوي على سبيل التبعيَّة

من المعلوم انقسامُ أحاديث "صحيح البخاري" إلى أحاديث أُصول، وأحاديث متابعاتٍ وشواهدَ ومعلَّقات، وقد بيَّنَ أهل العلم أنَّه يُتسمَّح في التوابع ما لا يتسمَّح في الأصول، فيكون الاعتماد على الأصول لا على غيرها[٥٧]، فيمكن بموجب هذه الوحدة نقد النقد بكون الحديث موضع النقد وارداً مورد التبع لا الأصالة.

ومن أمثلته عند البخاري:

حدثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك عن محمد بن عبد الرحمن، عن عروة، عن زينب، عن أم سلمة رضي الله عنها: شكوتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (ح)؛ وحدثني محمد بن حرب، حدثنا أبو مروان يحيى بن أبي زكرياء الغساني، عن هشام، عن عروة، عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم -: أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال وهو بمكة، وأراد الخروج، ولم تكن أمُّ سلمة طافَت بالبيت، وأرادت الخروج، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أُقيمَتْ صلاةُ الصُّبح فَطوفي على بعيرِكِ والنَّاسُ يُصَلُّونَ". فَفَعَلَتْ ذلكَ، فلم تُصَلِّ حتى خَرَجَتْ.[٥٨]

فانتقده الدارقطني وقال: "وهذا مرسل، ووصَله حفص بن غياث، عن هشام، عن أبيه، عن زينب، عن أُم سلمة"[٥٩].

بد للجواد من كبوة والله المستعان"، والذي أراه أنَّه يمكن الجواب عنه بمراعاة صيغة الأداء التي ساقه البخاري بها بين ابن جريج وعطاء الخراساني، فقد جاءت بلفظ: "وقال عطاء"، فكأنَّها انتُزِعت من سياقٍ ما، وكذلك فإنَّه معروف عند أهل الحديث قيمة صيغة (قال) الصادرة عن ابن جريج، والحديثان بعدُ هما في صورة الموقوف على ابن عبَّاس، وعلى هذا فيمكن إدراجها في الوحدة الثالثة في الإخراج على سبيل التبع لا على وجه الأصالة، خاصَّة وأنَّ الثاني منها فيه شبه النصِّ على التبعيَّة، ففيه: "ثم ذكر من أهل العهد مثل حديث مجاهد"، وأنَّه علَّق بعده تعليقاً جليَّاً فقال: "وقال عطاء...". هكذا دون إسناد، ولعلَّه ينبِّه بذلك على تعليق السابق. والله تعالى أعلم.

٥٧ ينظر: العسقلاني، هدى الساري ٢/ ١٠٠٢.

٥٨ البخاري، صحيح البخاري ٢/ ١٥٤ برقم: ١٦٢٦.

٥٩ الدارقطني، التتبُّع ص٣٨٦ برقم: ١٠٧.

وقد أجاب ابن حجر عنه بأنَّ البخاري قد قَرَنَهُ بالوجه الصواب، وقد حكى الخلافَ فيه على عروة كعادته. يعني: عادة البخاري في حكاية الخلاف على الرواة[٦٠].

ومِثلُه كثير في "صحيح البخاري"[٦١].

٤. نقد النقد بإمكان الجمع بين الوجهين المختلفين في الظاهر، وكذلك الإخراج على احتمال صحة الوجهين حين لا يتهيَّأ الجمع

قال الذهبي: "وإن تساوى العدد، واختلف الحافظان، ولم يترجح الحكم لأحدهما على الآخر: فهذا الضرب يسوق البخاري ومسلم الوجهين [منه][٦٢] في كتابَيهما. وبالأولى سَوقُهما لِما اختلفا في لفظه إذا أمكَنَ جَمعُ معناه"[٦٣].

ومن أمثلته: أنَّ الدارقطنيَّ انتقد حديث الأعمش عن مجاهد، عن طاوس، عن ابن عباس، في قصة القبرين، بأنَّ منصوراً قد رواه بإسقاط طاوس[٦٤]، والحديث في أكثر من موضع من "صحيح البخاري"[٦٥]، وقد أخرج البخاري حديث منصور أيضاً[٦٦].

وههنا زاد الأعمشُ رجلًا، والأعمش مدلِّسٌ، فكان الأيسرُ عليه إسقاطَ واسطةٍ من وسائط الحديث، فكان ذكرُ طاوسٍ قرينةً على ضبطِ الأعمش وتجويدِه، وأما رواية منصور فإنَّ مجاهدًا قد ثبت سماعُه من ابن عباس وليس بمدلِّس، **فيصحُّ الوجهان معًا**، وقد أخرجهما البخاري على ذلك، وبنحو هذا أجابَ ابنُ حجر[٦٧].

---

٦٠ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٤٨-٩٤٩.

٦١ البخاري، صحيح البخاري ٦/ ٤٠-٤١ برقم: ٤٥٦٨. وقد ساقه البخاري تبعاً لحديث أبي سعيد الخدري في ٦/ ٤٠ برقم: ٤٥٦٧، وانتقده الدارقطني في التتبُّع ص٥٢٥-٥٢٦ برقم: ١٩٤.

٦٢ زيادة من عند المحقِّق! ولعلَّه قد سقطت هاء من (يسوق).

٦٣ الذهبي، الموقظة ص٥٢.

٦٤ الدارقطني، التتبع ص٥٢٩ برقم: ١٩٥.

٦٥ البخاري، صحيح البخاري ١/ ٥٣-٥٤ برقم: ٢١٨، و٢/ ٩٥-٩٦ برقم: ١٣٦١، و٨/ ١٧ برقم: ٦٠٥٢. وغيرها.

٦٦ المصدر السابق ١/ ٥٣ برقم: ٢١٦، و٨/ ١٧ برقم: ٦٠٥٥.

٦٧ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٣١. ومنه أيضاً ما في صحيح البخاري ٤/ ١٤٠ برقم:

وأما ما كان على سبيل الاحتمال، فمنه ما جاء في "صحيح البخاري": حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا يحيى بن سعيد، حدثنا عبيد الله، قال: حدثني سعيد بن أبي سعيد، **عن أبيه**، عن أبي هريرة رضي الله عنه: قيل، يا رسول الله: مَن أكرمُ الناسِ؟ قال: "أتقاهُم". فقالوا: ليس عن هذا نسألُك، قال: "فَيوسفُ نبيُّ الله، ابنُ نبيِّ اللهِ، ابن نبيِّ اللهِ، ابن خليلِ الله". قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: "فعن معادِنِ العَرَبِ تسألون؟ خيارُهُم في الجاهلِيَّة خيارُهُم في الإسلامِ إذا فَقُهُوا". قال أبو أسامة ومعتمر: عن عبيد الله، **عن سعيد**، عن أبي هريرة، عن النبيﷺ[٦٨]. يعني: دون ذكر أبي سعيد المقبري في إسناده.

وأسند حديثي أبي أُسامة[٦٩] ومعتمر[٧٠]، وكرَّر حديث يحيى بن سعيد[٧١]، فهو عنده على احتمال سماع سعيد بن أبي سعيد من أبي هريرة بواسطة أبيه، ثم سماعه من أبي هريرة مباشرةً، ولعلَّ مسلماً رجَّح الزائد من الإسنادَين فأخرجه في صحيحه[٧٢].

٥. نقد النقد بمنهج السياق لبيان الاختلاف أو الإشارة إلى العلَّة

موضوعُ "صحيح البخاري": أصحُّ الصحيح، لكنه قد يُخرِجُ المُعلَّ لأغراض فرعيَّة منها: تدعيم تصحيح الحديث الذي رجَّحه من الخلاف الدائر على رواته، وقد يصرِّح بذلك الترجيح وهو قليل، وقد يشير إشارةً وهو أغلب فِعْلِه[٧٣]، وقد يحتجُّ بما لم تنله العلة من الحديث، وقد ذكر بعض الباحثين في دراسته منهج البخاري أن قسمًا من الأحاديث التي انتقدها

٣٣٥٣، وقد انتقده الدارقطني في التتبع ص٢٢٥ برقم: ١٠، وله جواب مشابه في التتبع ص٢٢٣-٢٢٤ برقم: ٩، وقد أجاب عنه ابن حجر في هدى الساري ٢/ ٩٦٣.

٦٨ البخاري، صحيح البخاري ٤/ ١٤٠ برقم: ٣٣٥٣.

٦٩ المصدر السابق ٤/ ١٤٩ برقم: ٣٣٨٣.

٧٠ المصدر السابق ٤/ ١٤٧ برقم: ٣٣٧٤.

٧١ المصدر السابق ٤/ ١٧٨ برقم: ٣٤٩٠.

٧٢ مسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم ٤/ ١٨٤٦ برقم: ٢٣٧٨. وينظر لهذا الحديث وتصحيح إسنادَيه: العلائي، جامع التحصيل ص١٣٥. ورغم أنَّ الدارقطني انتقده في التتبع فقد رجَّحه في العلل ٨/ ١٣٥ فقال بعد سياق الاختلاف: "والقول قول يحيى بن سعيد"، ولا مانع من تصويب الوجهين. والله أعلم.

٧٣ ومن ذلك ما عند البخاري، صحيح البخاري ٢/ ٢٣ برقم: ٩٨٦.

الدارقطني ممَّا قد أورده البخاري- ومسلم- على سبيل التَّبَع وبيان العلَّة[٧٤]، وفي نظري أنَّه لا ينبغي التوسُّع في هذا الباب حتى يوجد النصُّ أو دلالة القرينة القوية على كونه مراداً للبخاري إعلال ذاك الوجه بعينه، وإلا فالأصل أنَّ الوارد في الصحيح مرادٌ تصحيحه.

ومن أمثلته عند البخاري:

حدثنا محمد بن عبد الرحيم، حدثنا معاوية بن عمرو، حدثنا زائدة، عن الأعمش، عن مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسولَ الله! إنَّ أُمّي ماتت وعليها صومُ شهرٍ، أفَأَقضيهِ عنها؟ قال: "نعم"، قال: "فَدَينُ اللهِ أَحَقُّ أنْ يُقضَى".

قال سليمان: فقال الحكم وسلمة- ونحن جميعًا جلوس حين حدَّث مسلم بهذا الحديث - قالا: سمعنا مجاهدًا يذكر هذا عن ابن عباس، ويذكر عن أبي خالد: حدثنا الأعمش عن الحكم ومسلم البطين وسلمة ابن كهيل، عن سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد، عن ابن عباس: قالت امرأة للنبي ﷺ: إنَّ أُختي ماتت، وقال يحيى وأبو معاوية: حدثنا الأعمش عن مسلم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: قالت امرأةٌ للنبيِّ صلى الله عليه وسلم: إنَّ أُمي ماتت...، وقال عبيد الله عن زيد بن أبي أنيسة، عن الحكم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: قالت امرأة للنبي صلى الله عليه وسلم: إنَّ أُمي ماتت وعليها صوم نَذر...، وقال أبو حريز: حدثنا عكرمة عن ابن عباس: قالت امرأة للنبي صلى الله عليه وسلم: ماتت أُمي وعليها صوم خمسة عشر يومًا[٧٥].

٧٤ كافي، منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح ص٢٢١-٢٢٢.

٧٥ البخاري، صحيح البخاري ٣/ ٣٥-٣٦ برقم: ١٩٥٣.

وقد انتقده الدارقطني بكون الحكم وسلمة يرويانه من طريق أُخرى ويجعلانه من طريق مجاهد عن ابن عباس، لا عن سعيد[٧٦]، وقد أجاب ابن حجر بأنَّ البخاري علَّق الوجه المـُعلَّ بصيغةٍ تَدُلُّ على وهمِه فيه[٧٧]. والصيغةُ هي صيغةُ التمريض، فإنَّ البخاري قال: "ويُذكَر عن أبي خالد".

وقد يَحكي البخاريُّ الخلافَ ولا يضرُّ هذا الحديثَ، ومن أمثلته ما تقدَّم سياقه في المبحث الثالث في طواف أمِّ المؤمنين أمِّ سلمة رضي الله عنها، ومنه أيضًا رواية البخاري:

حدثنا أزهر بن جميل، حدثنا عبد الوهاب الثقفي، حدثنا خالد، عن عكرمة، عن ابن عباس، أَنَّ امرأةَ ثابت بن قيس أتتِ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسولَ الله! ثابتُ بنُ قيسٍ ما أعْتِبُ عليه في خُلُقٍ ولا دِينٍ، ولكنِّي أكرهُ الكُفرَ في الإسلام. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتَرُدِّينَ عليهِ حَديقَتَهُ"؟ قالت: نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقبلِ الحديقَةَ وطَلِّقْها تَطليقةً". قال أبو عبد الله: لا يُتابَعُ فيه عن ابن عباس[٧٨].

وهو ما شرحه ابن حجر بأنَّ أزهر بن جميل ليس له عند البخاري غير هذا الحديث، وأنَّه لم يُتابَع على وصله بذكر ابن عباس رضي الله عنهما، وأنَّ الحديث ثابت موصولًا لكن من طريق أُخرى[٧٩].

٦. نقد النقد ببيان الاختيار العام في مذهب المصنِّف، والاختيار الخاص في الحديث أو الراوي محل النقد

قد وجَّه الدارقطنيُّ النقدَ إلى أحاديثَ ممّا أخرجه البخاري كانت ممّا خالف فيه الدارقطنيُّ الاختيارَ العامَّ في مذهب البخاري، فالبخاري مثلاً يصحِّح سماع الحسن البصري من أبي بكرة رضي الله عنه، والدارقطنيُّ

٧٦ الدارقطني، التتبع ص٥٣٠-٥٣١، برقم: ١٩٦.
٧٧ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٥٠.
٧٨ البخاري، صحيح البخاري ٧/ ٤٦-٤٧ برقم: ٥٢٧٣.
٧٩ العسقلاني، فتح الباري ٩/ ٤٠١.

يرى تلك الترجمة غيرَ متَّصلة، ففي هذا الموضع يكفي في نقده أن يقال: إنَّ هذا الاختيار هو ما ترجَّح لدى البخاري، وقد ذكر البخاري دليلَه على ثبوت السماع[٨٠]، وذكر ابن حجر حُجَّته عليه[٨١].

ومنه كذلك ما ذهب إليه البخاري من تصويب سماع مسروق من أُمِّ رومان رضي الله عنها، وقد انتقد ذلك الخطيب البغدادي فيما ذكره ابن حجر[٨٢]، وذكر ابن حجر الجواب عن البخاري في ذلك[٨٣].

وأمَّا قضية الاختيار الخاص ففيها شِقَّان، **الأوَّل**: هو المتعلِّق بالاختيار في **المرويِّ** لدى البخاري، ومن أمثلته:

حدثنا إسحاق بن إبراهيم، سمع المعتمر، أنبأنا عبيد الله، عن نافع، أنَّه سمع ابن كعب بن مالك، يحدث عن أبيه، أنَّه كانت لهم غنم ترعى بِسَلْع، فأبْصَرَتْ جاريةٌ لنا بشاةٍ من غَنَمِنا موتًا، فَكَسَرَتْ حجراً فَذَبَحَتْها به، فقال لهم: لا تأكلوا حتى أسأل النبيَّ صلى الله عليه وسلم، أو أُرسل إلى النبي صلى الله عليه وسلم من يسأله، وأنَّه سألَ النبي صلى الله عليه وسلم عن ذاك، أو أرسل، فأَمَرَهُ بأكلها، قال عبيد الله: فيعجبني أنَّها أَمَةٌ، وأنَّها ذَبَحَتْ.

تابَعه عبدةُ عن عبيد الله[٨٤].

---

٨٠ البخاري، صحيح البخاري ٣/ ١٨٦ برقم: ٢٧٠٤ قال: حدثنا عبد الله بن محمد، حدثنا سفيان، عن أبي موسى، قال: سمعت الحسن، يقول: استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب أمثال الجبال، ...، فقال الحسن: ولقد سمعت أبا بكرة يقول: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي إلى جنبه، وهو يقبل على الناس مرة، وعليه أخرى ويقول: "إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين"، قال أبو عبد الله: قال لي علي بن عبد الله: إنما ثبت لنا سماع الحسن من أبي بكرة بهذا الحديث.

٨١ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٤٠ و٩٦٨-٩٧٠

٨٢ المصدر السابق ٢/ ٩٧٩-٩٨٠.

٨٣ قال البخاري في التاريخ الأوسط ١/ ٣٨ برقم: ١٢٨ بعد أن ساق أحاديث في مشافهة مسروق لأم رومان: "وروى علي بن زيد عن القاسم: ماتت أم رومان زمن النبي صلى الله عليه وسلم. وفيه نظر! وحديث مسروق أَسْنَدُ".
وكذلك يمكن الإجابة به- على بُعده- عن نقد رواية عطاء عن ابن عباس، حيث قيل: إنَّه الخراساني، ولم يسمع من ابن عباس، والراوي عنه ابن جريج ولم يسمع منه أيضاً. انظر: العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٨١-٩٨٢.

٨٤ البخاري، صحيح البخاري ٣/ ٩٩ برقم: ٢٣٠٤.

وقد انتقده الدارقطني بالاختلاف على نافع وعلى أصحابه، والاختلاف هو فيمن يروي عنه نافع هذا الحديث، فقيل: ابن كعب بن مالك، وقيل: رجل من الأنصار، وقيل: من بني سلمة، وقيل: معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ، وقيل: عن ابن عمر[٨٥]، ولم يحر عنه ابن حجر جوابًا![٨٦]

وأقول: أخرجه البخاري في موضعين من حديث معتمر عن عبيد الله[٨٧]، وأشار إلى متابعة عبدة لمعتمر وقد أخرجها فيما بعد[٨٨]، وهي من رواية نافع عن ابن كعب بن مالك، يحدث عن أبيه، وأخرج رواية جويرية عن نافع عن رجل من بني سَلِمة[٨٩]، وابنُ كعب بن مالك من بني سَلِمة[٩٠]، وهُم من الأنصار، وتبقى رواية مالك، والظاهر أنَّه لم يضبطِ الاسمَ؛ فقد تردَّد فيه فقال: معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ ولم يجزم، ومن قال: عن ابن عمر، فقد سلك الجادَّة؛ فابنُ عمر عَلَمٌ في متن الحديث وليس راويًا في إسناده.

و**الشِّق الثاني**: هو المتعلِّق بالاختيار في حال **الراوي**، ويمكن أنْ يُمَثَّل له برواية يحيى بن سُلَيم الطائفي في "صحيح البخاري"، فإنَّ بعض المحدِّثين المعاصرين قد ضعَّف حديثه ذاك، متابعةً لِمَن حكم على يحيى بن سُليم بالضعف المطلق دون تفصيل أو اختار ذلك ممَّن هو دون أئمَّة الجرح والتعديل من أهل الحديث المتأخرين الذين لخَّصوا أقوالهم، والأخذ بهذا القول مما لا ينبغي ان يُلزَم به إمام مجتهد مصنِّف في الجرح والتعديل، بل لعلَّه اوَّل المصنِّفين في هذا العلم، فإنَّ له اختيارَه وترجيحَه ونظرَه الذي لم ينفرد به[٩١]، ويمكن نقل هذا المثال إلى وحدة الانتقاء.

---

٨٥ الدارقطني، التتبع ص٣٨٥ برقم: ١٠٦.

٨٦ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٨٧.

٨٧ البخاري، صحيح البخاري ٣/ ٩٩ برقم: ٢٣٠٤، و٧/ ٩١ برقم: ٥٥٠١. وفي الموضعين يصدِّر بهما الباب.

٨٨ المصدر السابق ٧/ ٩٢ برقم: ٥٥٠٤.

٨٩ المصدر السابق ٧/ ٩٢ برقم: ٥٥٠٢.

٩٠ العسقلاني، تقريب التهذيب ص٤٦١.

٩١ وثقه ابن معين مطلقاً كما هو عند ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٩/ ١٥٦، والعجلي في معرفة الثقات ٢/ ٣٥٣، والنسائي عبارته في تضعيفه ليِّنة، فقد قال في الضعفاء ص١٠٨: "ليس بالقوي"، وله كلمة تفصيليّة فيه: بتضعيف حديثه عن عبيد الله بن عمر خاصّة، وما عداه فلا بأس به كما هو عند المزي في تهذيب الكمال ٣١/ ٣٦٨، وحديثه من كتابه أصحُّ من حفظِه، وأقواه ما كان عن ابن خثيم، وكلمة "يخطئ" المنسوبة إلى ابن حبان التي

وبهذا يظهر شُفوف نظر البخاري وقوَّة نقده، فالحديث الذي فيه مثل هذا الاختلاف القوي لا يقدر على تخليص الصواب منه إلا أمثال البخاري، وردُّه من الأصل يقدر عليه كل أحد، وههنا لا بُدَّ من كلمة في حق البخاري: إنَّ الأحاديث المختَلَفَ فيها التي رجَّح البخاري أحد أوجه اختلافِها لَهي أدل على إمامته وقبول كتابه منَ التي ليس فيها اختلاف؛ ذلك أنَّ كُلَّ أحدٍ يستطيع تصنيفَ ما ليس فيه اختلاف، ويلتحق بها ما كان دون شرط البخاري، فهو تضييق مضاف[٩٢]، فقد يمكن تصنيف ما اختلف فيه مع الإغضاء في الشروط، لكنَّ البخاري جرى في مضمار آخر. والله تعالى أعلم.

٧. نقد النقد ببيان منهج البخاري في اختصار الحديث

ممَّا يُستنبَط من منهج البخاري ويُستعمل في نقد النقد المتجه إليه: **الاختصارُ**، فإنَّ البخاريَّ قد يختصر الحديث الذي فيه إشكال، **ويَستغني عن بقيَّته بما قد ساقَه مِن قَبلُ بطرقٍ سليمة**، ويكون باختصار متنِه مُشيرًا إلى وجود علة فيه.

وقد نصَّ الدارقطني على وجود هذا المنهج في الإعلال عند البخاري، فقال في حديث زاد فيه ابن عون زيادةً: "وهذا الكلام وهم من ابن عون فيما يقال، وإنَّما رواه ابن سيرين عن أنس، قاله أيُّوب عنه، وقد أخرج البخاري حديث ابن عون فلم يخرج هذا الكلام فيه فقطعه، ولعلَّه صحَّ عنده أنَّه وهم، ومسلمٌ أتى به إلى آخره"[٩٣]، وقد يسمى حذفاً أو اختصاراً.

ومنه: قال مالك: أخبرني زيد بن أسلم، أنَّ عطاء بن يسارٍ أخبرَهُ، أنَّ أبا سعيد الخدري أخبرَهُ أنَّهُ سَمِعَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا أسلَمَ العبدُ فحَسُنَ إسلامُه، يُكَفِّرُ اللهُ عنه كُلَّ سيِّئَةٍ كان زَلَفَها، وكان بعدَ ذلك القِصاصُ: الحسنةُ بعَشرِ أمثالِها إلى سبع مئةِ ضِعفٍ، والسيِّئَةُ بمِثلِها إلا أن يَتجاوَزَ اللهُ عنها"[٩٤].

نقلها المزي لم أرها في نسخة الثقات المطبوعة ٧/ ٦١٥، بل فيها: "روى عنه الناس"، وممَّن روى عنه: ابن المبارك ووكيع كما هو عند البخاري في التاريخ الكبير ٨/ ٢٧٩، وقيل إنَّ الإمام أحمد لم يروِ عنه غير حديث واحد، وهذا الحديث في مسنده ٢/ ٣٥٨ برقم: ٨٦٧٧.

٩٢ أي زيادة من البخاري في التشديد على نفسه بعد تشديده أولًا بشروطه فيما يخرجه في صحيحه من أحاديث.

٩٣ الدارقطني، التتبع ص٣٥٢ برقم: ٨٦.

٩٤ البخاري، صحيح البخاري ١/ ١٧ برقم: ٤١.

اتَّفق الشُّرَّاحُ على أنَّ البخاريَّ أسقَطَ جملةً من متن هذا الحديث، وهي: "وكَتَبَ لهُ كلَّ حسنةٍ كانَ زَلَفَها"[٩٥]، ثمَّ التمسوا له المعاذير في حَذْفِها، ومن أكثرها ورودًا عندهم: أنَّها مخالفة للأُصول في كون الكافر لا يصحُّ منه عمل حالَ كُفرِه، وخالفهم آخرون[٩٦]، ثمَّ إنَّ البخاريَّ علَّقه وتلك إشارة أخرى منه.

ومن أمثلته التي استدلَّ بها ابن حجر على هذه الوحدة قول البخاري:

حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان، قال الزهري: عن سهل بن سعد، قال: "شَهِدتُ المتلاعنَينِ وأنا ابنُ خمسَ عشرةَ سنة، فَرَّقَ بينهما، فقال زوجُها: كذبتُ عليها إن أمسكْتها. قال: فحفِظتُ ذاك من الزهري: "إنْ جاءَت بِهِ كذا وكذا فهو، وإن جاءَت بِهِ كذا وكذا كأنَّهُ وَحَرَةٌ فهو". وسمعت الزهري يقول: جاءت به للذي يُكره[٩٧].

ورواه البخاري في موضع آخر فقال: حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان، قال الزهري: عن سهل بن سعد، قال: شهدتُ المتلاعنَينِ، وأنا ابن خمس عشرة سنة، وفرق بينهما[٩٨].

فهذا الثاني مختصَر من الأوَّل، وقد انتقد فيه الدارقطني ذِكرَ ابنِ عيينة **التفريقَ بينهما** عن الزهري مخالفاً أصحابَهُ الذين رَووا الحديث عنه[٩٩]، ووافقه ابنُ حجر وأرجعَ الجوابَ عنه إلى اختصار البخاريِّ المتنَ مِن هذه الطريق منبِّهاً على العلَّة[١٠٠].

---

٩٥ تخريجها ونقْلُ إجماع الشُّراح على أنَّ البخاريَّ أسقطها في كلام د. إبراهيم اللاحم في بحثه الحذف في صحيح البخاري، مفهومه وأسبابه، (غير منشور مقدَّم لندوة "صحيح البخاري والقراءات المعاصرة" بجامعة الملك سعود ١٤٤١هـ) ص٨-٩.

٩٦ العسقلاني، فتح الباري ١/ ٩٩-١٠٠.

٩٧ البخاري، صحيح البخاري ٨/ ١٧٤-١٧٥ برقم: ٦٨٥٤.

٩٨ المصدر السابق ٩/ ٦٨ برقم: ٧١٦٥.

٩٩ الدارقطني، التتبع ص٣٢٤ برقم: ٦٩.

١٠٠ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٩٧، ولم يخرجه البخاري في باب له تعلَّق بالتفريق بين المتلاعنَين، فالموضع الأول في (باب من أظهر الفاحشة واللطخ والتهمة بغير بينة)، والثاني في (باب من قضى ولاعَنَ في المسجد).
ومن امثلته- أيضاً-: أنَّ البخاري قد ساق حديث توبة كعب بن مالك من طرق

وههنا قد يَرِدُ اعتراض على نسبة الاختصار إلى البخاري، ومؤدَّاه إلى القول أنَّ البخاريَّ قد حدَّث كما سمع، فيكون قد سمع الحديث الواحد من شيخه على وجهين مختصراً وتامًّا، وهذا الاحتمال لا يتأتَّى مع هذا المثال وأشكاله؛ فيَبْعُدُ القول إنَّ البخاري سمع هذا الحديث من شيخه ابن المديني مطوَّلاً- نحواً ما- ومختصراً، ثمَّ يأتي البخاري ويسوقه في "الصحيح" على الوجهين! خاصَّةً وأنَّه قد ساقهما في أبواب ليس فيها دلالة ما انتُقِدَ على سفيان من الحديث، وأخرج حديثاً آخر في الباب المطابق، فيمكن على هذا إدراجُه في وحدة التراجم أيضًا.

٨. ما ادُّعي فيه الانقطاع ومذهب البخاري أنَّ الراوي أخذه من شيخه المذكور في سياق متن الحديث وقصته

وهذا الاستنباط من بديع انتزاعات ابن حجر، ولم أره لغيره وإن كان قد عزا نحوه للقابسي[١٠١]، وقد ورد شيءٌ منه في "صحيح البخاريّ"، ومن أمثلته عنده:

حدثني عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك، عن زيد بن أسلم، عن أبيه: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسيرُ في بعض أسفاره وعمرُ ابنُ الخطَّاب يسيرُ معهُ ليلًا، فسأله عمر بن الخطاب عن شيء فلم يُجِبْهُ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، ثم سألَهُ فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه، وقال عمر بن الخطاب: ثَكِلَتْكَ أمّكَ يا عمرُ! نزرتَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم ثلاثَ مرَّاتٍ كلَّ ذلك لا يُجيبُك، قال عمرُ: فحرَّكتُ بعيري ثم تقدمت أمامَ المسلمين، وخشيتُ أن ينزل فيَّ قرآنٌ، فما نَشِبْتُ أن سمعتُ صارخاً يَصْرُخُ بي، قال: فقلتُ: لقد خشيتُ أن يكونَ نَزَلَ فيَّ قرآنٌ، وجئتُ

مطوَّلاً في صحيح البخاري ٦/ ٣ برقم: ٤٤١٨، ٦/ ٧٠ برقم: ٤٦٧٧، واختصره حين وقع الخلل في إسناده، صحيح البخاري ٤/ ٤٨ برقم: ٢٩٤٨، وقد أخرجه في باب لا تعلَّق له بتوبة كعب بن مالك ﷺ، في (باب من أراد غزوة فورى بغيرها، ومن أحب الخروج يوم الخميس)، فعلى هذا يمكن إدخاله في المبحث الأول، ونقد الدارقطني له في التتبع ٣٨١-٣٨٢ برقم: ١٠٤، وجواب العسقلاني في هدى الساري ٢/ ٩٥٩.
وممَّا ذكر العسقلاني أنَّ البخاري اختصره للعلَّة ما أورده في فتح الباري ٨/ ٦٧٠.

١٠١ العسقلاني، فتح الباري ٨/ ٥٨٣، والقابسي: أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري، له ترجمة عند الذهبي في تذكرة الحفاظ ٣/ ١٠٧٩-١٠٨٠.

رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فَسَلَّمْتُ عليه، فقال: "لقد أُنزِلَتْ عَلَيَّ الليلةَ سورةٌ، لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ ممَّا طَلَعَتْ عليهِ الشَّمْسُ". ثم قرأ: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١][١٠٢].

وقد انتقده الدارقطني بالإرسال[١٠٣] لكون أسلمَ لم يُدرك زمان القصَّة، وأجاب عنه ابن حجر بنحو ما مرَّ آنفاً، فقال: "قلت: بل ظاهر رواية البخاري الوصلُ؛ فإنَّ أوَّلَهُ وإن كان صورتُهُ صورةَ المرسَلِ فإنَّ بعدَه ما يصرِّح بأن الحديث لأسلمَ عن عمر، ففيه بعد قوله: فسأله عمر عن شيء فلم يجبه: (**فقال عمر**: نزرت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات، كل ذلك لا يجيبك)، (**قال عمر**: فحرَّكتُ بعيري، ثم تقدَّمت أمامَ الناس، وخشيت أنْ ينزل فيَّ قرآن)... وساقَ الحديثَ على هذه الصورة، حاكياً لمعظم القصَّة عن عمر، فكيف يكون مرسلاً؟! هذا من العجب! والله أعلم"[١٠٤].

وقال في موضع آخر: "هذا السياق صورته الإرسال؛ لأنَّ أسلم لم يُدرك زمان هذه القصة، لكنَّه محمول على أنَّه سمعه من عمر؛ بدليل قوله في أثنائِه: قال عمر: فحركت بعيري... إلخ، وإلى ذلك أشار القابسي ..."[١٠٥]. وذكر أنَّهُ قد جاء موصولًا عن جماعة[١٠٦] كما نصَّ عليه الدارقطنيُّ مِن قَبلُ.

٩. نقد النقد بالانقطاع بورود الحديث بالتصريح بالسماع

انتقد الدارقطنيُّ أحاديث في صحيح البخاري بعدم سماع بعض رواتها من بعض إرسالًا- انقطاعًا- أو تدليسًا، ومن ذلك رواية البخاري:

حدثنا محمد بن عبد الرحيم، حدثنا سعيد بن سليمان، قال: حدثنا هشيم، قال: أخبرنا عبيد الله بن أبي بكر بن أنس، عن أنس بن مالك، قال: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لا يَغدو يومَ الفِطرِ حتى يأكُلَ تَمراتٍ.

١٠٢ البخاري، صحيح البخاري ٥/ ١٢٦ برقم: ٤١٧٧، و٦/ ١٣٥ برقم: ٤٨٣٣ عن عبد الله بن مسلمة، و٦/ ١٨٩ برقم: ٥٠١٢ عن إسماعيل، ثلاثتهم عن مالك به مثله.

١٠٣ الدارقطني، التتبع ص٤١٣ برقم: ١٢٤.

١٠٤ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٨١.

١٠٥ العسقلاني، فتح الباري ٨/ ٥٨٣.

١٠٦ وذكر ابن عبد البر طرفاً من ذلك في التمهيد ٣/ ٢٦٤-٢٦٥.

وقال مُرَجَّى بنُ رجاء: حدّثني عبيد الله، قال: حدّثني أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، ويأكُلُهنَّ وترًا[١٠٧].

انتقده الدارقطني بأنَّ هُشَيمًا كان يدلِّسه عن عبيد الله بن أبي بكر، وعزا إنكارَه إلى أحمد بن حنبل[١٠٨]، وظاهرٌ أنَّه في "صحيح البخاري" بتصريح هُشيم بإخبار عبيد الله إيّاه بالحديث، وبذلك أجاب ابنُ حجر، وقال: "وأحمد بن حنبل إنما استنكره لأنّه لم يعرفه من حديث هُشيم؛ لأنَّ هُشيمًا كان يحدِّث به قديماً هكذا، ثمَّ صار بعدُ لا يحدِّث به إلاّ عن محمد بن إسحاق، ولهذا لم يسمعه منه إلا كبارُ أصحابه، وأمَّا قولُه: إنَّ هُشيمًا كان يدلِّس فيه، فمردود؛ فرواية البخاري نفسها عن هُشيم قال: **أخبرنا عبيد الله ابن أبي بكر**... فَذَكَرَها، والعجبُ من الإسماعيلي أيضاً، فإنَّه أخرجه من رواية أبي الربيع الزهراني عن هُشيم، عن عبيد الله، ثم قال: هشيمٌ يدلِّس. وكأنَّه لمَّا رواه عنه مُعنعَنًا ظنَّ أنَّ هشيمًا دلَّسه، ومن هنا يظهر شُفوف نظر البخاري على غيره... وقد ظهر بما قرَّرناه أنَّ إحدى الطريقين لا تُعِلُّ الأخرى. والله أعلم"[١٠٩].

والبخاريُّ ينزل في إسنادِ هذا الحديث وقد نزل لغايةٍ وهي: التصريح بالإخبار، وقال ابن حجر: "ولهذا نزل فيه البخاري درجة؛ لأن سعيد بن سليمان من شيوخه وقد أخرج هذا الحديث عنه بواسطة؛ لكونه لم يسمعهُ منه، ولم يلقَ من أصحاب هشيم مع كثرة مَن لقيَهُ منهم مَن يحدِّث به مصرِّحاً عنه فيه بالإخبار، وقد جزم أبو مسعود الدمشقي بأنه كان عند هُشيم على الوجهين، وأن أصحاب هشيم القدماء كانوا يروونه عنه على الوجه الأول، فلا تَضُرُّ طريق ابن إسحاق المذكورة، قال البيهقي: **ويؤكد ذلك أنَّ سعيد بن سليمان قد رواه عن هشيم على الوجهين، ثم ساقه من رواية معاذ بن المثنى عنه عن هشيم بالإسنادَين المذكورين**، فرَجَحَ صنيعُ البخاري، ويؤيد ذلك متابعةُ مُرَجَّى بن رجاء لهشيم على روايته له عن عبيد الله بن أبي بكر، وقد علَّقها البخاري هنا، وأفادت ثلاث فوائد: **الأولى**: هذه، **والثانية**: تصريح عبيد الله فيه بالإخبار عن أنس، **والثالثة**: تقييدُ الأكل بكونه وِترًا..."[١١٠]. فهذا الراوي قد روى الإسنادين عن هشيم فهو ضابط للاختلاف عليه. والله تعالى أعلم.

---

١٠٧ البخاري، صحيح البخاري ٢/ ١٧ برقم: ٩٥٣.

١٠٨ الدارقطني، التتبع ص٤٧٧ برقم: ١٦٠.

١٠٩ العسقلاني، هدى الساري ٢/ ٩٣٨-٩٣٩.

١١٠ العسقلاني، فتح الباري ٢/ ٤٤٦-٤٤٧.

خاتمة

خَلصت هذه الدراسة إلى استنتاج وحدات تشتمل على جوامع ما اصطلحَت على تسميته (**نقد النقد الحديثي**)، وقد اختصَّت بما كان من النقد متجهاً جهةَ "صحيح البخاري"، وقد أُصِّلت من منهج البخاري في تصنيفه، وكانت وحداتُ نقد النقد التي اقترحَتْها هذه الدراسة قد انتظمت: **التراجم، والانتقاء، والتبعيَّة، والجمع، وبيان الاختلاف، والاختيار، والاختصار، والسياق، والتصريح بالسماع**.

وتوصي هذه الدراسة بتكثيف الدراسات في هذا الفرع من فروع علوم الحديث (**نقد النقد**) وتمحيص وحداته، والزيادة عليها، أو ضمِّ بعضها إلى بعض- حسب رؤية الباحث المتناول لمادَّتها-، وتعميم معطيات هذا العلم لتشمل مصادر السنَّة الأُخرى، و"صحيح مسلم" منها خاصَّة، وإدخال مادة (**نقد النقد**) في الدرس الحديثي الأكاديمي.

المصادر والمراجع

أبو سمحة، عبد السلام أحمد، **منزلة الحديث الضعيف ظاهراً المنجبر حكماً وقرائن جبره**، بحث مقبول للنشر في المجلة الأردنية للدراسات الإسلاميَّة/ جامعة آل البيت، المفرَق، ٢٠١٠م.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله (ت٢٥٦هـ)، **صحيح البخاري= الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، عناية: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ.

البخاري، **التاريخ الأوسط**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الوعي- مكتبة دار التراث، حلب- القاهرة، ١٣٩٧هـ.

البُستي، محمد بن حبَّان (ت٣٥٤هـ)، **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى (ت٢٧٩هـ)، **العلل الكبير**، تحقيق: صبحي السامرائي وآخرين، الطبعة الأولى، عالم الكتب- مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٩هـ.

الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن (ت٣٨٥هـ)، **التتبع** (مطبوع مع الإلزامات)، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، الطبعة الرابعة، دار الآثار، صنعاء، ١٤٣٣هـ.

الدغمومي، محمد، **نقد النقد وتنظير النقد العربي**، الطبعة الأولى، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٤٢٠هـ.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، **الموقظة**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدّة، الطبعة الثانية، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤١٢ هـ.

الذهبي، **ذكر من تُكلم فيه وهو موثَّق**، تحقيق: محمد شكور الميادیني، الطبعة الأولى، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٤٠٦هـ.

الرازي، ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد بن إدريس (ت٣٢٧هـ)، **كتاب العلل**، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: سعد الحميد وخالد الجريسي، (دون طبعة وتاريخ).

زرفاوي، عمر، **نقد النقد مقاربة إبستمولوجيَّة**، مجلة الآداب، م٢٨، ع٢، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٣٧هـ.

الزُّرقي، عادل بن عبد الشكور، **دراسة لأجوبة ابن حجر على انتقادات الدارقطني على البخاري**، مجلة مؤتمر مسند ٢، جامعة ملايا- كوالالَمبور، ٢٠١٣م.

سرميني، محمد أنس، **منهج المحدثين في درء العلل**، مجلة جامعة مرمرة للإلهيات، إسطنبول، العدد٤٧، ٢٠١٤م.

الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل (ت٢٤١)، **علل الحديث ومعرفة الرجال**، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٩.

الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (د.ط)، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت٨٥٢هـ)، **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد عوَّامة، الطبعة الثالثة، دار الرشيد، دمشق، ١٤١١هـ.

العسقلاني، **فتح الباري**، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

العسقلاني، **هُدى= هَدي الساري** (مقدمة فتح الباري)، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، الطبعة الرابعة، دار طيبة، الرياض، ١٤٣٢.

كافي، أبو بكر، **منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح**، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١.

المزي، يوسف بن الزكي عبدالرحمن (ت٧٤٢هـ)، **تهذيب الكمال**، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

الندوي، محمد زكريا بن يحيى، **الأبواب والتراجم لصحيح البخاري**، الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٢٣هـ.

انتقادات الحافظ الخطيب البغدادي على الحافظ البخاري في التاريخ الكبير: مدى آثارها في مراجعة الجامع الصحيح

د. خيرئيل حسيني بن جميل*

مقدمة

سما نجم الإمام البخاري في العالم الإسلامي، واشتهر بعدد من المصنفات البديعة، إضافة إلى كتابه المعروف الجامع المسند الصحيح المختصر. فمن أهم هذه المصنفات كتاب التاريخ الكبير الذي يحتوي على جملة كبيرة من أسماء الرواة وشيء من أحوالهم المتعلقة بتحمل الروايات وأدائها. وقد ذكرت لهذا الكتاب روايات عديدة، وهي رواية ابن سهل الفسوي،[1] ورواية الفضل بن العباس الصائغ،[2] ورواية ابن الفضل الفارسي الفسوي،[3] والأخيرة رواية ابن فارس النيسابوري.[4] وفي تأريخ كتاب الجامع الصحيح وكتاب التاريخ الكبير والعلاقة بين الكتابين، يقول الباحث البريطاني نورمان كالدر (Norman Calder)

* الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

١ محمد بن سهل بن عبد الله المقرئ، أبو الحسن البصري الفسوي. انظر: ابن الجزري، غاية النهاية، ج٢، ص١٣٤.

٢ الفضل بن العباس الصائغ المعروف بفضلك (ت٢٧٠هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٢، ص٦٣٠.

٣ عبد الرحمن بن الفضل بن عبد الله بن محمد، أبو محمد الفارسي الفسوي. انظر: ابن خير الإشبيلي، فهرسة ابن خير، ١٧٣-١٧٤.

٤ محمد بن سليمان بن فارس، أبو أحمد الدلال النيسابوري (ت٣١٢هـ). انظر: السمعاني، الأنساب، ج٢، ص٥١٩.

وهو يؤرخ ظهور المصنفات الحديثية عند المسلمين: "الظاهر أن نتاج النشاط المركز والمنظم لشخص واحد، المتمثلة في المجموعات الحديثية أمثال صحيح البخاري وصحيح مسلم، ينبغي أن يقال بأنه لم يأخذ شكله النهائي إلا بعد جيلٍ واحدٍ على الأقل من التواريخ المسجلة لوفاة هؤلاء المؤلفين المزعومين ... ومن باب أولى كتب الرجال المرتبطة بهذه المجموعات. ومن المحتمل أن يكون التاريخ الكبير للبخاري تأليفاً وصفياً وُضع ليبرر المنهج (post facto description) الذي استخدم في الجامع الصحيح، وليس مجموعاً من المعايير والقواعد التي تحكم تصرفات البخاري في جمع مواده".[٥]

سيأتي الكلام عن وصف كالدر للتاريخ الكبير بكونه تأليفاً متأخراً وُضع لإتمام "مشروع" ترويج الجامع الصحيح. وتكفي الإشارة في هذه المقدمة إلى أن ثمة علاقة بين الكتابين قد استشرفها بعض الباحثين. ومن أمثلة ذلك ما ورد من قصة نسبها البخاري في الصحيح إلى تميم بن حَذلَم.[٦] وقد نسب القصة نفسها في التاريخ الكبير إلى تميم بن حِذيَم، وفرّق بين الشخصين حيث عقد لكل منهما ترجمة مستقلة.[٧] قال الحافظ ابن حجر محاولًا الإجابة على هذا الإشكال: "فيحتمل أن تكون القصة وقعت لاثنين، وترجَّح عند البخاري الأول [أي تميم بن حذلم] لذكره له في الجامع، وأما في التاريخ فلم يرجح شيئاً."[٨] فهل وقع وهم في التاريخ؟ أو وقع ذلك في

٥ Norman Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, p.194.

٦ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب سجود القرآن، باب من سجد لسجود القارئ، ج١، ص٣٣٨، رقم١٠٧٥.

٧ البخاري، التاريخ الكبير، ج٢، ص١٥٢-١٥٣. وحَذلَمَ بفتح الحاء واللام، وأما حِذيَم فهو بكسر الحاء وفتح اللام. انظر: الخطيب البغدادي، تلخيص المتشابه في الرسم، ص٧٦٠-٧٦١. قال الخطيب: وهذان الرجلان تجيء الرواية عنهما كثيرا على الاختلاف؛ فيقال في ابن حَذلم: ابن حِذيم، وفي ابن حِذيم: ابن حَذلم. وقد وهم فيهما محمد بن إسماعيل البخاري، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، وذكرنا ذلك في كتابنا الموضح أوهام الجمع والتفريق وأَبَنَّا من أمرهما ما يزول معه الإشكال عمن وقف عليه إن شاء الله تعالى.

٨ رأى الشريف حاتم في مناقشته الشيخ المعلمي في منهج البخاري في التاريخ أن الحافظ ابن حجر قد قارن بين الكتابين في تفسير بعض تصرفات البخاري في الجامع الصحيح. ومع ذلك، لم يفهم من القرن إلا التفريق. قال: "في تفريق البخاري بين تميم بن حذلم وتميم ابن حذيم في التاريخ الكبير، مع ما أورده في الصحيح مما يدل على أن (ابن حذلم) هو نفسه الذي ترجم له بـ(ابن حذيم)؛ لأنه أورد في الصحيح قصة ابن

الجامع الصحيح؟ أم ثمة منهجًا يتبع؟ أو تغيرًا في الاجتهاد وقع في مدة مضت بين تأليف الكتابين؟ ومن المعلوم أن الحافظ الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) قد ألف كتاباً في بيان أوهام البخاري في التاريخ الكبير، وأدرج معها أوهام غيره من أئمة المحدثين. فإذا ثبتت تلك الأوهام، فهل تؤثر في مراجعتنا للجامع الصحيح نظراً لتلك العلاقة التي اكتشفت بين الكتابين؟ هذه المقالة تحاول أن تغامر في هذا الموضوع، وتبحث عن الأجوبة لأمثال هذه التساؤلات، وما ينتج عنها من المشكلات والشبهات.

١. تطور الدراسات في عناصر الموضوع:

١.١. التاريخ الكبير، نسخه وطبعاته وتأريخ الكتابات في بيان أوهامه:

طبع كتاب التاريخ الكبير طبعات عديدة، أهمها طبعة باعتناء المحقق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، وهي طبعة دائرة المعارف النعمانية المعروفة بالطبعة الهندية. وطبعته دار الكتب العلمية في سنة ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م بتحقيق مصطفى عبد القادر أحمد عطا، ولم تختلف كثيرًا عن الطبعة الهندية، إلا في إعادة الصف والترتيب. وحُقق بعضُ الكتاب في رسالة علمية بالجامع الأزهر سنة ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩ م، حققه الباحث صبحي عبد السلام محمد سليمان.[٩] وطبع قبل أشهر برواية ابن سهل مقابلةً مع رواية ابن فارس، وجزءًا من رواية ابن الفضل الفسوي، ومعتمدةً على ثمانية أصول خطية. وهي من إصدارات الناشر المتميز بتحقيق ودراسة من محمد بن صالح الدباسي، ومركز شذا، بإشراف محمود بن عبد الفتاح النحال. والظاهر أنها تعتبر حالياً أفضل طبعات الكتاب، ولم يطلع الباحث على هذه الطبعة بعد.[١٠]

حذيم التي ذكرها في التاريخ منسوبة لابن حذلم، وهي القصة التي ذكر المعلمي أنها دالة على أن البخاري عاد في الصحيح إلى الجزم بكونهما واحدًا، مع أنه في التاريخ كان مترددًا في ذلك بزعم المعلمي." انظر: ابن حجر، تغليق التعليق، ج٢، ص٤١٠، تعليق المعلمي في: الخطيب البغدادي، الموضح لأوهام الجمع والتفريق، ج١ص٧٩، العوني، التاريخ الكبير للبخاري، ص٢٤.

٩ توجد نسخة منها في مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

١٠ وذلك حسب إعلانات الكتاب وكلام المحققين المنشور في وسائل الإعلام.

والكلام على نسخ التاريخ الكبير وطبعاته مهمٌ؛ لأنها ترتبط كثيرًا بالانتقادات والتوهـمات الموجهة إليه. فقد ألف ابن أبي حاتم الرازي كتابه: (بيان خطأ محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه) معتمداً على رواية ابن فارس. وكذلك ألف الخطيب البغدادي كتاب (موضح أوهام الجمع والتفريق) معتمداً على رواية ابن فارس، ومحاولاً استقصاء أخطاء التاريخ والاعتذار عما وقع فيه من الأخطاء من غير البخاري. ثم اعتنى الشيخ عبد الرحمن المعلمي بهذا الكتاب، وقرَّر أن رواية ابن سهل المقرئ هي النسخة الأخيرة للتاريخ والتي ارتضاها البخاري. فما وقع فيه من الأوهام التي انتقدها أبو حاتم الرازي والخطيب البغدادي، فأكثرها يرجع إلى اختلاف النسخ والروايات. وقد تتبع المعلمي أيضًا توهيمات الخطيب، ودافع عن البخاري، واكتشف بعض الأمور المنهجية التي تميز بها البخاري، ورأى أن المتقدمين الذين انتقدوه قد غفلوا عنها.

وقد عمل الباحث دراسة في إحدى هذه الأوهام وذكرها في رسالته الدكتوراه في معهد الدراسات الاستشراقية والأفريقية (SOAS) بجامعة لندن عام ٢٠١٨هـ، وتوصل في البحث إلى أن الخطيب كان مصيباً في نقده في ذلك النموذج المختار.[١١] فعزم الباحث بعدئذٍ على دراسة جميع تعليقات المعلمي على كتاب الموضح بعد إتمام رسالته الأكاديمية. ولكن قبل أن يعمل الباحث شيئاً منه، اطلع على دراسة تفصيلية أجراها الأستاذ الدكتور الشريف حاتم العوني في كتابه: (التاريخ الكبير للبخاري، منهجه في الجمع والتفريق والكلام عن آخر رواياته)، فسُرَّ بها سروراً بالغاً.

ولكن، على عكس مما ذكره المعلمي، قرر العوني أن الرواية الأخيرة للتاريخ الكبير هي رواية ابن فارس التي اعتمد عليها الخطيب، بل جزم بأن الخطيب كانت عنده ثلاث روايات من التاريخ الكبير. قال العوني: "ويفعل الخطيب البغدادي ذلك، ويختار هذا الاختيار، رغم توفره على ثلاث روايات من التاريخ الكبير، منها رواية ابن سهل المقرئ ورواية عبد الرحمن بن الفضل الفسوي. فلماذا يعتمد الخطيب رواية ابن فارس دون غيرها؟"[١٢] وانتهى العوني إلى عدد من النتائج المهمة تتعلق بتعليقات

١١ Bin Jamil, Traditional Sunnī Epistemology, p. 213.

١٢ العوني، التاريخ الكبير للبخاري، ص٧٧.

المعلمي يلخصها قوله: "إن هذا القدر من التمحل مما أفقد تعليقات المعلمي استحقاقها للاعتماد في تعليقه على الموضح للخطيب، وإن كانت قد زادت البحث ثراء بهذا الاختلاف."[١٣]

ثم وافق أصحاب الطبعة الجديدة للتاريخ الكبير رأي العوني حيث اعتمدوا على رواية ابن فارس الذي بنى الخطيب البغدادي توهيماته للبخاري عليها. فإذا وقع في أصول الخطيب من رواية ابن فارس خطأ، استظهر برواية ابن سهل المقرئ وابن الفضل الفسوي، فإذا اتفقت الروايات على الخطأ ألحقه بالمؤلف. وإذا اختلفت ألحقه بالمستملي عن ابن فارس أو بالناسخ. وبذلك تتيسر معرفة أوجه الأوهام في التاريخ الكبير ومدى آثارها في الصناعة الحديثية وتعلقها بكتاب الجامع الصحيح للبخاري.

ومن الجدير بالذكر هنا أن كلاً من نورمان كالدر وكريستوفر ملشرت (Christopher Melchert) وعبد الرحمن المعلمي والشريف حاتم العوني قد اتفقوا على احتمال وقوع الزيادات في التاريخ الكبير من غير البخاري، مع اختلافهم في بيان أهداف هذه الزيادات ومقدارها.

١ . ٢ . الدراسات في علاقة التاريخ الكبير مع الجامع الصحيح:

سَبق الإشارة في بداية البحث إلى مقالة نورمان كالدر عن تأريخ الكتابين والعلاقة بينهما. وقد تساءل الباحث الأوروبي في جامعة أكسفورد كريستوفر ملشرت عن صحة هذا المقترح، فأجرى دراسة في صحة نسبة الكتابين إلى البخاري وتوضيح العلاقة بينهما.[١٤] حاول ملشرت أن يكشف عن اتحاد المنهجية بين الكتابين؛ ليثبت كونهما يصدران عن مؤلِّفٍ واحد. فبدأ أولًا بالبحث عن مفهوم "شرط البخاري" في الصحيح ليرى مدى وقوعه في التاريخ الكبير، وتوصل إلى أنه لا يستقر على رأيٍ واحدٍ. وعندما حاول أن يطبق رأي الحاكم في تحديد شرط البخاري وجد أن التاريخ الكبير لا يخدم هذا الرأي أيضًا. ثم أمضى البحث فيما رأى بأنه الشرط الذي اعتبره الكثيرون أصح ما يوصف به الجامع الصحيح، وهو ثبوت اللقاء بين

١٣ المصدر نفسه، ص٥٢.

١٤ Melchert, Bukhārī and Early Hadith Criticism. In: Melchert, Hadith, Piety and Law, pp. 21-41.

الراويين، فوجد أن التاريخ لا يقصد به خدمة هذا الشرط. ورأى ملشرت بأن جرح الرواة وتعديلهم لم يكن هدفاً رئيساً في التاريخ، بل كان هذا العمل أقرب إلى كتب الأسماء من كتب الجرح والعديل. فحينئذٍ، لا يخدم التاريخ جانب عدالة الرواة في تصحيح الحديث. وخلص ملشرت في نهاية بحثه إلى أن كالدر كان مخطِئًا في طرحه، حيث لا يظهر من أي وجه أن التاريخ الكبير وضع لخدمة صحيح البخاري، أو وضع بعد جيل لأجل ذلك الهدف.

وأكد ملشرت بعد مقارنة التاريخ الكبير مع عدد من الكتب منها كتاب التاريخ الأوسط وكتاب الضعفاء كلاهما للبخاري، وكتاب العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد، وكتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي، على أن التصرفات المنسقة والمنهجية المركزة الموجودة في التاريخ الكبير تفيد بأنه قد ألفه البخاري نفسه مع جواز إدراج الزيادات من قبل غيره. وأضاف ملشرت أن الدقة والنسقية والتركيز التي ظهرت في التاريخ كانت بفضل تأييدات الحكام والأمراء في خراسان لأعمال المحدثين، فكانت أكثر تنسيقاً وتنظيماً من كتب العراقيين، ولقيت قبولاً من جهات مختلفة، مقارنةً بمؤلفات بغداد والعراق التي اهتم أهلها في البداية بالفقه أكثر من علم الرواة والأحاديث. وتحتاج هذه النقطة الأخيرة إلى دراسة أكثر وأوسع لا تسعها هذه المقالة.

بقي أن ننبه إلى أن هناك دراسات في منهج البخاري في كتاب التاريخ الكبير تقترح بأن منهجه العام في نقد الحديث قد يستفاد منه في مراجعة منهجه في الجامع الصحيح.[١٥] ومن أمثلة ذلك ما ذكر أن نقد المتن الذي برز في التاريخ الكبير يستفاد منه إثبات تلك المنهجية في نقد الإمام للأحاديث الواردة في الصحيح، حيث إن هؤلاء الرواة وتلك المتون المردودة قد أبعدها الإمام من كتابه الجامع الصحيح.

١٥ نحو قول المعلمي في حاشية الفوائد المجموعة للشوكاني: "إخراج البخاري الخبر في التاريخ لا يفيد الخبر شيئا بل يضره؛ فإن من شأن البخاري ألا يخرج الخبر في التاريخ إلا ليدل على وهن راويه." الشوكاني، الفوائد المجموعة، ص١٦٧-١٦٨ (حاشية ٣). وانظر: أحمد منصور، منهج الإمام البخاري في التعليل من خلال كتابه التاريخ الكبير، وعواطي، فاطمة، منهج الإمام البخاري في تعليل الأحاديث وتصحيحها من خلال كتابه التاريخ الكبير، وعليوه، خالد، منهج الإمام البخاري في ذكر شيوخ الرواة المترجمين في كتابه التاريخ الكبير، ومحاضرة لـ السيد، أحمد، كتاب التاريخ الكبير للبخاري وعلاقته بالصحيح. تم الاسترجاع في ٣٠ يونيو ٢٠١٩م من الرابط: https: / /www.youtube.com /watch?v=hrZhOcqjsBk

وحديثًا، هناك رسالة بعنوان منهج الإمام البخاري في ذكر شيوخ الرواة المترجمين في كتابه التاريخ الكبير للباحث خالد معروف عليوه، وقد ذكر فيها أن التاريخ الكبير يمثل المخطط الهندسي الذي أنشأه البخاري لبناء جامعه الصحيح. وجاء بثلاثة أمثلة تبين مدى صحة هذا الرأي، ثم قال: "والذي أراه أن العلاقة بين التاريخ الكبير وبين الجامع الصحيح بحاجة إلى دراسة مستقلة تتناول رجال الجامع الصحيح، وتدرس طريقة البخاري في الترجمة لهم في التاريخ الكبير، وطريقته في إخراج رواياتهم في الجامع الصحيح، والله أعلم."[١٦]

٢. مشكلة البحث:

تكمن مشكلة هذا البحث في هذا السؤال: هل الأوهام التي ذكرها الخطيب البغدادي في (الموضح) أوهام معرفية تؤثر في تقييم أو تقدير منهج البخاري في تعيين الرواة ونقدهم، ومن ثم يلزم ورود الأوهام نفسها في الجامع الصحيح؟ لقد سبق أن المعلمي حاول أن يثبت منهجاً خاصاً للبخاري يفند دعاوى الأوهام فقرر: "أن البخاري إذا وَجد من وُصف بوصفين –وكان محتملاً أن يكون واحداً، وأن يكون اثنين– فإنه يعقد ترجمتين. فإن لم يمنعه مقتضى الترتيب الذي التزمه من قرنهما، قَرَنَهما كي يسهل فيما بعد جعلهما ترجمة واحدة إذا تبين له، مع الإشارة القريبة المبينة إذا قوي ذلك ولم يتحقق، كأن يزيد في الثانية "أراه الأول". أما إذا لم يسمح مقتضى الترتيب بالقرن، فإنه يضع كلاً من الترجمتين في موضعهما، ويشير إشارة أخرى. وقد يكتفي بظهور الحال، انظر أوهام ٦، ١٢، ١٤، ١٥، ٣٨، ٥٥ من أوهام البخاري. وكثير من المواضع التي لم يقض فيها البخاري بل أبقاها على الاحتمال، يكون دليل الخطيب على الاحتمالين غير كاف للجزم،[١٧] بحسب تحري البخاري وتثبته. وما كان كافياً للجزم فلا يليق أن يسمى توقف البخاري وهماً."[١٨]

---

١٦ عليوه، منهج البخاري في ذكر شيوخ الرواة، ص٥١.

١٧ أي دليل الخطيب سواء كان للتوحد أو للتفريق لا يؤدي إلى الجزم في المسألة، فبقيت محتملة.

١٨ المعلمي في الحاشية، انظر: الخطيب، الموضح، ج١، ص١٣.

ولكن تم الرد عليه من قبل الشريف العوني كما سبق الإشارة إليه، واعتبر أن تصرفات المعلمي قد جعلت منهج البخاري هو الجمع عند الاحتمال، والتفريق مع القرن عند الاحتمال أيضًا.[١٩] فلا صار يدل على الجمع ولا على التفريق.[٢٠]

ودعوى المعلمي بأن القرن يدل على احتمال الجمع، كما ذكره العوني، لم يراعه الخطيب في مواطن كثيرة من توهيماته، ولا راعاها أحد من العلماء قبل المعلمي.[٢١] وقصارى القول أن العوني قد قدم في بداية بحثه "أن المنهج الذي ذكره المعلمي ونسبه للبخاري لم يذكر عليه دليلاً يلزم التسليم له، ولا ذكره البخاري نصًّا، ولا سُبق المعلمي إليه من أحد من العلماء، بل سبق منهم إلى نقيضه."[٢٢] ثم قال في نهايته: "كلام المعلمي في بيان منهج الإمام البخاري في الجمع والتفريق كان خطأ خالصاً، لم يوفق فيه إلى الصواب."[٢٣]

فبقي أن نقول بعد هذا: إن الأوهام التي وقعت في التاريخ الكبير قد قسمها العوني إلى قسمين: أوهام معرفية، وأوهام تصنيفية. فأما الأخير فقال فيه: "إن الخطيب يتعقب البخاري في هذا الصنف من الوهم أيضًا، وهو وهم التصنيف لا الوهم المعرفي. فقد تعقب الخطيب الإمام البخاري لفصله بين ترجمتين في ظاهر الترتيب، مع أن في الترجمة الثانية ما يدل على أن البخاري ما زال يتحدث عن الترجمة الأولى، مما يعني أنها ترجمة واحدة عند البخاري نفسه، لكنها عند الخطيب انفصلت بسبب خطأٍ في الكتابة."[٢٤]

وأما الأوهام المعرفية فبما أنها قد أثبتت عند البعض كما سبق، فصار دور هذا البحث الكشف عن آثارها في الدراسات الحديثية عامة، وفي علاقتها مع تصرفات البخاري في الجامع الصحيح خاصة.

---

١٩ صرح بذلك المعلمي حيث قال في إحدى تعليقاته: "فأما البخاري فلم يقض بشيء، بل عقد ترجمتين مقرونتين، وتلك عادته عند احتمال الأمرين: الاتحاد والتعدد، وصنيعه صواب على كل حال. انظر: الخطيب البغدادي، الموضح، ج١ ص١٤٠.

٢٠ العوني، التاريخ الكبير للبخاري، ص١٥.

٢١ المصدر نفسه، ص١٦.

٢٢ المصدر نفسه، ص٥.

٢٣ المصدر نفسه، ص٥٨.

٢٤ المصدر نفسه، ص٥٦.

٣. أهداف البحث:

يسعى هذا البحث لتحقيق الأهداف التالية:

١ـ معرفة أنواع الأوهام التي وقعت في التاريخ الكبير وماهيتها وأقسامها واختلاف الباحثين والعلماء في إثباتها ونفيها.

٢ـ معرفة العلاقة العامة والعلاقة الخاصة بين كتاب الجامع الصحيح، وكتاب التاريخ الكبير من الجهة التي تتعلق بعنوان البحث.

٣ـ معرفة آثار الأوهام التي وقعت في التاريخ الكبير على مكانة صحيح البخاري من حيث منهجه في الرواة ومنهجه في إيراد الأحاديث، ومدى عناية العلماء بهذا الجانب من ثقافة البخاري.

٤. منهج البحث:

استخدم الباحث منهج الاستقراء ومنهج التحليل. وقد بدأ الباحث بجمع الأوهام التي أخذت على البخاري من كتاب: (موضح أوهام الجمع والتفريق) للخطيب البغدادي، ثم أجرى الباحث المقارنة بين كلام الخطيب وما هو مسطور في المطبوع من التاريخ الكبير، وقد اعتمد الباحث على طبعة دار الكتب العلمية لعدم توافر طبعة الناشر المتميز لديه، ثم سجل الباحث انتقادات الخطيب وتعليقات المعلمي وتحليلات حاتم العوني المتعلقة بتلك الأوهام. ثم فتش عن درجة الرواة الذين وردت أسماؤهم في الأوهام، وتحقق إذا كانوا ممن أخرج لهم البخاري في الصحيح أم لا. ويتم ذلك أيضًا بمراجعة كتب الرواة والجرح والتعديل. وذكر الباحث في هذه المقالة خلاصة ذلك بإثبات معلومات الرواة من تقريب التهذيب لابن حجر، أو مصباح الأريب في تقريب الرواة الذين ليسوا في تقريب التهذيب للعنسي، أو أحد كتب الجرح والتعديل إذا لم توجد ترجمة للراوي في هذين الكتابين. ودرس الباحث بعد ذلك مرويات هؤلاء الرواة في الجامع الصحيح وكلام شراح صحيح البخاري في تحليل تلك المرويات.

٥. المناقشة والتحليل:

يحتوي هذا المبحث على عدة مطالب، وهي:

- جدول الأوهام وما يتعلق بها من البيانات والانتقادات والتعليقات.

- الرواة الذين انتقد البخاري في ترجمته لهم وهُم مخرَّجون في الجامع الصحيح.

- مرويات هؤلاء الرواة في الجامع الصحيح.

- تصرفات شراح البخاري في تحليل مرويات هؤلاء الرواة في الجامع الصحيح.

٥. ١. جدول الأوهام وما يتعلق بها من البيانات والانتقادات والتعليقات:

رقم الوهم في الموضح	صفحته في الموضح	أسماء الرواة الذين ذكرهم البخاري	وروده في التاريخ الكبير	رأي الخطيب البغدادي	درجة الراوي كما في تقريب التهذيب أو مصباح الأريب أو غيرهما من كتب الجرح والتعديل	خلاصة تعليقات عبد الرحمن المعلمي		ملاحظات العوني على المعلمي	
١	٩	محمد بن إبراهيم الهاشمي	١/ ٢٦ (٢٤)	شخص واحد	٢١٦٩٨ – محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن معبد الهاشمي (مجهول قاله أبو حاتم وروى عنه اثنان) (لسان ٦/ ٩٩). [مصباح]	التفريق عند المتقدمين. توهيم ابن عقدة الكوفي مستنده. دليل الخطيب لا يكفي للجزم			
		بعد خمسة أسماء: محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن معبد بن عباس الهاشمي القرشي	١/ ٢٨ (٣٠)						
٢	١١	باب الألف من آباء المحمدين: محمد بن إسحاق هو ابن أبي يعقوب الكرماني	١/ ٣٩ (٦٦)	شخص واحد.	٥٧٢٤ – محمد بن إسحاق بن منصور، أبو عبد الله بن أبي يعقوب الكرماني، نزيل البصرة ثقة من العاشرة مات سنة أربع وأربعين، خ.	التفريق للفائدة احتمال الإحالة التفريق المتباعد لا ينفي إرادة الجمع		الخطيب نبه على خطأ تصنيفي لا خطأ معرفي.	
		آخر باب الياء من آباء المحمدين: محمد بن أبي يعقوب، أبو عبد الله الكرماني	١/ ٢٦٤ (٨٥٨)						
٣	١٢	محمد بن سعيد	١/ ٩٦ (٢٥٦)	محمد بن سعيد المؤذن الطائفي يكنى أبا سعيد	٥٩١٦ – محمد بن سعيد الطائفي أبو سعيد المؤذن صدوق من السادسة، د س.	في التاريخ: وهو محمد أبو سعيد – سقطت "وهو" لم يصحح الخطيب نسخته.			
		محمد بن سعيد أبو سعيد							
		بعد خمسة أسماء: محمد بن سعيد أو ابن أبي سعيد							

٤	١٦	محمد بن السائب أبو النضر الكلبي	١/ ١٠٣ (٢٨٣)	شخص واحد	٥٩٠١- محمد بن السائب بن بشر الكلبي أبو النضر الكوفي النسابة المفسر متهم بالكذب ورمي بالرفض، من السادسة، مات سنة ست وأربعين، ت فق.	في المطبوع: محمد السائب بن بسر (من نسختين من رواية بن سهل). فليس هو الكلبي لأنه ابن بشر			
		بعد محمد بن السائب البكري: محمد بن السائب بن بشر	١/ ١٠٤ (٢٨٥)						
٥	١٨	في آخر باب الشين من آباء المحمدين: محمد بن أبي شملة	١/ ١١٧ (٣٣٢)	شخص واحد	٦١٧٥- محمد بن عمر بن واقد الأسلمي الواقدي المدني القاضي نزيل بغداد متروك مع سعة علمه من التاسعة مات سنة سبع ومائتين وله ثمان وسبعون، ق. ٦٩٠٦ - (ز): محمد بن أبي شملة، عن المنكدر بن محمد بن المنكدر، وعنه يعقوب بن محمد الزهري بخبر منكر. فرق البخاري بينه وبين الواقدي ورد ذلك عليه جماعة وأوضحوا أنه هو الواقدي وأن يعقوب بن محمد دلسه وكنى أباه بابن له كان يقال له: شملة. [لسان]	دليل واحد لا يجزم بأنه الواقدي لأنه لم يعرف بابن أبي شملة وليست كنية أبيه أيضًا. ولكن هذا الاحتمال قوي يؤخذ على البخاري وقبله أبي حاتم.			
		في باب العين من آباء المحمدين: محمد بن عمر الواقدي	١/ ١٧٩ (٥٤٢)						
٦	٢١	محمد بن طلحة بن عبد الله	١/ ١٢٣ (٣٥٦)	شخص واحد	٥٩٧٩- محمد بن طلحة بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر صدوق من السادسة مات بعد المئة، س ق.	لم يذكر الخطيب دليل الجزم. البخاري لا يجزم فله أن يعقد ترجمتين. - قول خ "أحسبه صاحب عمر بن عبد العزيز" دليل على ظن الواحد.		مغالطة	
		محمد بن طلحة بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر القرشي	١/ ١٢٣ (٣٥٧)						

٧	٢٥	محمد بن عبدالله التميمي	١/ ١٣٩ (٤١٤)	شخص واحد	٦٠٥٨- محمد بن عبد الله العمي بفتح المهملة وتشديد الميم البصري لين الحديث من السابعة أغفله المزي وحديثه في الأدب لأبي داود [تعليقاً] د.	الاقتران دليل على احتمال التوحد. نسخة ابن سهل هي المعتمد. دليل الجزم ضعيف			
		بعد ترجمة: محمد بن عبد الله العمي	١/ ١٣٩ (٤١٥)						
٨	٢٨	محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي المكي	١/ ١٤٣ (٤٢٤)	شخص واحد	٢٤١٦٨ - محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي المكي، (منكر الحديث البخاري، وقال النسائي وغيره: متروك (لسان ٦/ ٢٨٢) (حاتم ٧/ ٣٠٠). [مصباح]	الظاهر أنهما اثنان الأول مكي والثاني عراقي. التفريق عند أبي حاتم وابنه وابن عدي.			
		قال في آخر باب الميم: محمد المحرم	١/ ٢٤٨ (٧٩٠)						
٩	٣٢	محمدبن عبدالعزيز الجرمي	١/ ١٦٦ (٤٩٤)	شخص واحد	٦٠٩٤- محمد بن عبد العزيز الجرمي أبو روح البصري ثقة من السابعة بخ م ت.	اختلاف النسخ. الدليل على أن رواية ابن سهل هي المتأخرة.			
		محمد بن عبد العزيز الكوفي	١/ ١٦٦ (٤٩٥)						
١٠	٣٨	محمد بن عثمان المكي	١/ ١٨٢ (٥٥٦)	شخص واحد، الصحيح: محمد بن شريك أبو عثمان المكي. محمد بن عثمان خطأ	٥٩٥٧- محمد بن شريك المكي أبو عثمان ثقة من السابعة مات سنة ثمان وستين د.	في التاريخ المطبوع: أربعة أسماء. ظن قوي لا يبلغ حد القطع. الظاهر أن البخاري قصر إذ لم يقل: أراه ابن شريك. يحتمل أن عنده دليلاً على ما ينفي ذلك. احتمال الشخصين.		مغالطة	
		ذكر اسمين ثم قال: محمد أبو عثمان	١/ ١٨٢ (٥٥٩)						
		في باب الشين من آباء المحمدين: محمد بن شريك	١/ ١١٤ (٣٢١)						

١١	٤٠	محمد بن علي السلمي الكوفي	١/ ١٨٥ (٥٦٥)	شخص واحد		لا حجة واضحة. قول ابن عقدة لا يكفي. تثبت أبي حاتم أولى: إن لم يكن السلمي فهو مجهول. الاقتران يكفي.			
		ثم قال: محمد بن علي	١/ ١٨٥ (٥٦٦)						
١٢	٤٢	محمد بن عمرو بن الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي	١/ ١٩٠ (٥٧٨)	شخص واحد	٦١٨٣- محمد بن عمرو بن الحسن بن علي بن أبي طالب ثقة من الرابعة خ م د س.	سكت عنه المعلمي			
		بعده: محمد بن عمرو الهاشمي	١/ ١٩١ (٥٨٠)						
١٣	٤٤	محمد بن عيسى بن [القاسم بن] سميع شامي	١/ ٢٠٢ (٦٣٠)	شخص واحد	٦٢٠٩- محمد بن عيسى بن القاسم بن سميع بالتصغير الدمشقي الأموي مولاهم صدوق يخطئ ويدلس ورمي بالقدر من التاسعة مات سنة أربع وقيل ست ومائتين وله نحو من تسعين سنة، د س ق. - محمد بن عيسى القرشي، عن زيد بن واقد هو الذي قبله وهم البخاري فجعله اثنين، تمييز.	ليس في كلام البخاري جزم بأن محمد بن عيسى القرشي غير محمد بن عيسى بن القاسم بن سميع. تغيير في نسخة ابن سهل دليل على الاعتماد. احتمال الواحد عند البخاري		الدليل أن البخاري لم يقرن وإن احتمل أنهما واحد.	
		بعد اسمين [اسم]: محمد بن عيسى القرشي، يقال هو الأول (أي محمد بن عيسى بن القاسم بن سميع).	١/ ٢٠٢ (٦٣٢)						

١٤	٤٧	محمد بن عيسى أبو يحيى العبدي	٢٠٢/١ (٦٢٩)	شخص واحد	٧٢٨٥ - محمد بن عيسى بن كيسان الهذلي العبدي [أَبُو يحيى] عن ابن المنكدر، وَالحسن البصري. قال البخاري والفلاس: منكر الحديث. قال أبو زرعة: لا ينبغي أن يحدث عنه. وقال ابن حبان: يأتي عن ابن المنكدر بعجائب. وقال الدارقطني: ضعيف. ووثقه بعضهم. وقد ذكر البخاري بعده: محمد بن عيسى العبدي وهو هو إن شاء الله. [لسان]	إلحاقات في الترجمة الثانية تدل على التعديلات من قبل البخاري. لكن لا يحدث الجمع لسبب غير ظاهر.		رد على المعلمي	
		بعد أربعة [خمسة] أسماء قال: محمد بن عيسى العبدي	٢٠٣/١ (٦٣٥)						
١٥	٥٠	محمد بن يزيد الرحبي	٢٥٨/١ (٨٣٣)	شخص واحد	٢٦٢١٤ - محمد بن يزيد الدمشقي الرحبي (مجهول حال) (حاتم ٨/ ١٢٧) (عساكر ٥٦/ ٢٧٤). [مصباح]	التفريق عند البخاري وإن قوي الظن أنهما واحد. السياق يكفي لإفادة الظن أنهما واحد.		رد على المعلمي	
		بعد ترجمة قال: محمد بن يزيد الدمشقي	٢٥٨/١ (٨٣٥)						
١٦	٥٢	في باب العين من آباء من يسمى إبراهيم: إبراهيم بن عبد الرحمن أبو إسماعيل السكسكي	٢٨٦/١ (٩٤٨)	شخص واحد	٢٠٤- إبراهيم بن عبد الرحمن السكسكي أبو إسماعيل الكوفي مولى صخير بالمهملة ثم المعجمة مصغرا صدوق ضعيف الحفظ من الخامسة، خ د س.	الظاهر أنهما واحد كما رأى أبو حاتم. أدلة الجمع لا تكفي.			
		في ذكر من اسمه إبراهيم ولا يعرف اسم أبيه بعد ترجمتين: إبراهيم مولى صخير بن أبي الجهم	٣١٩/١ (١٠٦٦)						

١٧	٥٤	إسحاق بن سالم مولى بني نوفل بن عدي	١/ ٣٦٣ (١٢٤١)	شخصان مختلفان	١٤٩٨ - إسحاق مولى المغيرة بن نَوْفَل، يروي عن المغيرة بن نوفل، عن أبي بن كعب. روى عنه الزهري وابن حميد، وقد فرق بينه وبين سالم إلا أنه شرك بينهما في المشايخ والرواة. وقال عبد الغني بن سعيد الأزدي: جعلهما البخاري واحداً ولم يصنع شيئاً. [الثقات لابن قطلوبغا]		الخطيب تبع عبد الغني بن سعيد. إن كان البخاري لم يجمع بين الإسحاقين إلا بظنه أن المغيرة بن نوفل هو من بني نوفل بن عدي فقد وهم. انظر الوهم ٦٠.		لم يستطع المعلمي الرد.	
		إسحاق مولى المغيرة بن نوفل	١/ ٣٦٣ (١٢٤١)		٣٥٤- إسحاق بن سالم مولى بني نوفل بن عدي مجهول الحال من السادسة، د.					
١٨	٥٨	أول باب أَسيد بالفتح: أسيد بن رافع الأنصاري المديني	٢/ ١٢ (١٥٢٨)	أسيد بالضم لا غير شخص واحد	٥١٨- أسيد بن رافع بن خديج وقيل فيه بفتح أوله حديثه من رواية الأعرج عنه أن أخا رافع في كراء الأرض ورجح الخطيب أن روايته عن أبيه وهو مقبول من الثالثة لم يذكره المزي وهو في الكبرى، س.		وردت هكذا والبخاري حكى ما سمع. وافقه أبو حاتم في التفرقة... وهو الحق إن شاء الله. البخاري لم يجزم بالتفرقة ولا بالضبط			
		باب أُسيد بالضم: أسيد بن أخي رافع بن خديج الأنصاري	٢/ ٣٨ (١٦٤٢)							

١٩	٧١	أسيد بن أبي أسيد الساعدي الأنصاري المدني	١٣/٢ (١٥٢٩)	هكذا بالفتح، وهم في قوله بن أبي أسيد	٥١٠- أسيد بن أبي أسيد البراد أبو سعيد المديني صدوق واسم أبيه يزيد وهو غير أسيد بن على من الخامسة مات في أول خلافة المنصور، بخ ٤.		مجازفة من الخطيب. البخاري ذكر ما وقع له. الخطيب لم يحط بجميع الروايات حتى تقبل منه شهادة النفي. الإثبات عند المتقدمين		
		بعد ثلاثة أسماء: أسيد بن علي بن عبيد مولى أبي أسيد الساعدي الأنصاري قال أبو نعيم: أسيد (بالضم) [أسيد بن أبي عبيد]	١٤/٢ (١٥٣٣)	حكاية عن أبي نعيم خطأ، المعروف حكاية الضم عن موسى بن يعقوب الزمعي	٥١٥- أسيد بن علي بن عبيد الساعدي الأنصاري مولى أبي أسيد بالضم وقيل إنه من ولده صدوق من الخامسة، بخ د ق.		عبارة الخطيب لا بد من التعديل. فكأنه أراد الاختلاف عن أبي نعيم.		
٢٠	٧٤	باب الباء: بابي مولى عباس بن عبد المطلب	١٢٦/٢ (١٩٨٤)	شخص واحد، وأخطأ خطأ قبيحا حيث ذكره بالنون	٤٦٦٠ - بابي مولى ابن عباس (حب ٤/ ٨٣). [مصباح]		لم يقع من البخاري وهم ولا خطأ وإنما ذكر ما سمعه. وقع له الوجهان. انظر تعليق المعلمي على التاريخ الكبير. الخطأ من نسخة الخطيب.		لماذا لم ينبه خ في نابي؟
		باب النون: نابي مولى عباس بن عبد المطلب	٢٥/٨ (١١٧٩١)						

٢١	٧٦	في باب التاء: تميم بن حذلم أبو سلمة الضبي	١٣٥/٢ (٢٠٢٠)	وهم أيضًا مسلم بن الحجاج. وهما شخص واحد، وفي الرواة تميم بن حذيم آخر غير هذا وهو ناجي لا ضبي	٨٠٠- تميم بن حذلم بمهملة الضبي أبو سلمة الكوفي ثقة من الثانية خت.		الاقتران دليل على احتمال الجمع. وقد جزم في الصحيح في أبواب سجود القرآن		فهم ابن حجر بأن الاقتران دليل التفريق.
		تميم بن حذيم أبو حذيم	١٣٦/٢ (٢٠٢١)						
٢٢	٨١	في باب الحاء: الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب الدوسي	٢٥٠/٢ (٢٤٣٢)	شخص واحد	١٠٣٠- الحارث بن عبد الرحمن بن عبد الله بن سعد بن أبي ذباب بضم المعجمة وموحدتين الدوسي بفتح الدال المدني صدوق يهم من الخامسة مات سنة ست وأربعين، عخ م مد ت س ق.		دليل القرن ولا بد من سبب شكك البخاري في كونهما واحد.		تعصب محض للبخاري وكون دعواه في منهج خ هي التي تفسر موقف خ.
		بعد ذلك: الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب الدوسي، عن عمه	٢٥١/٢ (٢٤٣٣)						
٢٣	٨٥	حبيب بن الشهيد البصري أورد البخاري حديثا لراو آخر المصري.	٣٠٧/٢ (٢٦١٥)	حبيب بن الشهيد البصري، أبو محمد	١٠٩٧- حبيب بن الشهيد الأزدي أبو محمد البصري ثقة ثبت من الخامسة مات سنة خمس وأربعين وهو ابن ست وستين، ع. - حبيب بن الشهيد المصري، أبو مرزوق في الكنى.		أقر بالتفريق، قال: لعل خ لم يجزم للاحتمال عنده، وذكر القصة في آخر الترجمة للاحتمال.		تعسف
				حبيب بن الشهيد المصري، مولى عقبة بن بحرة بن حارثة التجيبي، أبو مرزوق	٨٣٥٢- أبو مرزوق التجيبي بضم المثناة وكسر الجيم مولاهم المصري بالميم نزيل برقة اسمه حبيب بن الشهيد على الأشهر ثقة من الخامسة مات سنة تسع ومائة، د ق.				

٢٤	٨٧	الحكم بن عتيبة مولى امرأة من كندة من بني عدي	٣١٨/٢ (٢٦٥٤)	حكم بن عتيبة الكندي	١٤٥٣- الحكم بن عتيبة بالمثناة ثم الموحدة مصغرا أبو محمد الكندي الكوفي ثقة ثبت فقيه إلا أنه ربما دلس من الخامسة مات سنة ثلاث عشرة أو بعدها وله نيف وستون، ع.	مجازفة من الخطيب في كلام أهل النسب			
				الحكم بن عتيبة بن النهاس العجلي	١٤٥٤- الحكم بن عتيبة بن النهاس آخره مهملة العجلي قاضي الكوفة لا أعرف له رواية وهو عصري الذي قبله وقيل إنه هو، تمييز.	انظر تعليق المعلمي على التاريخ الكبير. ليس لعتيبة بن النهاس ابن يقال له الحكم. ليت جمهرة ابن الكلبي تنشر قريبا			
٢٥	٩٠	حكيم بن معاوية النميري	١٤/٣ (٢٩٣٧)	شخص واحد	١٤٨٠- حكيم بن معاوية النميري بالنون مصغر مختلف في صحبته له حديث وقيل إنما يروي عن أبيه أو عن عمه والصواب أنه تابعي من الثانية، ت س.	الاقتران دليل احتمال التوحد			
		حكيم بن معاوية، سمع النبي	١٤/٣ (٢٩٣٨)						
٢٦	٩٤	حماد بن يزيد بن مسلم أبو يزيد النصيبي [البصري بدلا النصيبي]	٢٣/٣ (٢٩٧٩)	شخص واحد	٨٣٢٢ - حماد بن يزيد بن مسلم المقرئ الويز البصري (مجهول حال) (حب ٦/ ٢١٩) (حاتم ٣/ ١٥١). [مصباح]	في التاريخ: البصري وكذا في كتاب أبي حاتم. الاقتران اصطلاح البخاري.			
		حماد بن يزيد، سمع مخلدا	٢٣/٣ (٢٩٨٠)						

٢٧	٩٦	حرب بن ميمون أبو عبد الرحمن صاحب الأغمية البصري [مولى النضر بن انس الأنصاري] ... ويقال: أبو الخطاب	٣/ ٦٠ (٣١٢٤)	حرب بن ميمون اثنان: ١) أبو الخطاب ٢) أبو عبد الرحمن وهم مسلم في هذا أيضًا.	١١٦٨- حرب بن ميمون الأكبر أبو الخطاب الأنصاري مولاهم البصري صدوق رمي بالقدر من السابعة مات في حدود الستين، م ت فق. ١١٦٩- حرب بن ميمون الأصغر أبو عبد الرحمن البصري صاحب الأغمية بفتح الهمزة وسكون المعجمة وهي السقوف متروك الحديث مع عبادته من الثامنة ووهم من خلطه بالأول، تمييز.			
		باب عمران: عمران العمي، سمع منه حرب بن ميمون هما اثنان، أحدهما حرب بن ميمون الأنصاري أبو الخطاب، والآخر حرب بن ميمون أبو عبد الرحمن صاحب الأغمية، الأنصاري، ضعيف جدا.		قال الخطيب: ثم وجدت في باب عمران ذكر حرب بن ميمون على الصواب وأنهما اثنان... ولم أجد هذا الكلام في رواية أحد من أصحاب البخاري الذين رووا عنه التاريخ إلا في رواية أبي أحمد بن فارس، ولا رأيته عن ابن فارس إلا من رواية علي بن إبراهيم المستملي خاصة... الضعيف إنما هو الأصغر، وأما الأنصاري فكان ثقة. ص١٠١.	لا يثبت عن البخاري			
٢٨	١٠١	حوط بن عبد الله بن نافع ويقال ابن رافع العبدي (رواية أبي احمد بن فارس)	٣/ ٨٤ (٣٢١١)	حوط بن رافع هو حوط بن يزيد	٨٥٩٧ - حوط بن عبد الله بن رافع العبدي (ثقة قاله ابن معين) (تخ ٣١٧) (حاتم ٣/ ٢٨٨). [مصباح]	الاحتمال عند البخاري لا مانع من أن يكون اثنين			
		حوط بن رافع ويقال حوط بن رافع العبدي (رواية عبد الرحمن بن الفضل)							
		حوط بن يزيد	٣/ ٨٤ (٣٢١٢)		٨٥٩٩ - حوط بن يزيد (مجهول حال) (حاتم ٣/ ٢٨٨). [مصباح]				

٢٩	١٠٨	حرام بن حكيم الدمشقي	٣/ ٩٤ (٣٢٤٥)	شخص واحد	١١٦٢- حرام بمهملتين مفتوحتين بن حكيم بن خالد بن سعد الأنصاري ويقال العنسي بالنون الدمشقي وهو حرام بن معاوية كان معاوية بن صالح يقوله على الوجهين ووهم من جعلهما اثنين وهو ثقة من الثالثة، ر ٤.	لم يأت الخطيب بدليل على أن حرام بن معاوية شيخ زيد رافع هو حرام بن حكيم شيخ زيد بن واقد. اتفق الحفاظ على التفرقة			
		بعد حرام بن عثمان: حرام بن معاوية	٣/ ٩٥ (٣٢٤٧)						
٣٠	١١٢	خالد بن زيد [بن خالد] الجهني [] ليس في المطبوع	٣/ ١٣٧ (٣٤٠٥)	شخص واحد	١٦٣٤- خالد بن زيد أو ابن يزيد [أو ابن أبي يزيد] الجهني عن عقبة في الرمي مقبول من الثالثة، د س. ١٦٣٥- خالد بن زيد بن خالد الجهني عن أبيه في اللقطة مقبول من الثالثة أيضًا فرق بينهما البخاري وقال الخطيب هما واحد، تمييز.	المزي وافق التفرقة.			
		بعد ثلاثة أسماء: خالد بن زيد عن [سمع] عقبة	٣/ ١٣٧ (٣٤٠٩)						
٣١	١١٤	خبيب بن عبد الله	٣/ ١٨٤ (٣٦٠٧)	شخص واحد	١٧٠١- خبيب بن عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدي ثقة عابد من الثالثة مات [دون المئة] سنة ثلاث وتسعين، س.	لم يأت خط بحجة قاطعة للاحتمال. صنيع البخاري يدل على الاحتمال			
		خبيب بن عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي	٣/ ١٨٤ (٣٦٠٨)						
٣٢	١١٥	في باب الراء: راشد أبو محمد الحماني	٣/ ٢٥٤ (٣٨٩٥)	شخص واحد	١٨٥٧- راشد بن نجيح الحماني بكسر المهملة أبو محمد البصري صدوق ربما أخطأ من الخامسة، بخ ق.	أشار البخاري إلى الاحتمال. الاقتران دليل الاحتمال			
		قال في إثره: راشد بن نجيح	٣/ ٢٥٤ (٣٨٩٦)						

٣٣	١١٨	في باب الباء من آباء من يسمى زيدا: زيد بن بريد -أو يزيد- أبو محمد الموصلي	٣/ ٣٢٥ (٤١٨٨)	شخص واحد زيد بن يزيد بن أبي الزرقاء	٢١٣٨- زيد بن أبي الزرقاء يزيد الثعلبي الموصلي أبو محمد نزيل الرملة ثقة من التاسعة مات سنة أربع وتسعين ومائة، د س.	شذت روايات جاء فيها زيد بن يزيد قد يكون الاحتمال خطر للبخاري ولكن الترتيب لم يسمح له بقرن الترجمتين. ذكر الموصلي في ترجمتين		دليل التورع مغالطة. مكابرة.	
		في باب الزاي من آباء من يسمى زيدا: زيد بن أبي الزرقاء الموصلي	٣/ ٣٣٠ (٤٢١٠)						
٣٤	١١٩	باب الدال من آباء من يسمى سليمان: سليمان بن داود اليمامي	٤/ ٣٢ (٤٦٨٦)	شخص واحد	٣٦٢٥ - سليمان بن أبي سليمان اليمامي [الزهري]، هو ابن داود (٣٦٠١) تقدم. وأما ابن عَدِي ففرق بينهما فقال في هذا: سليمان بن أبي سليمان الزهري اليمامي، روى عن يحيى بن أبي كثير... ثم ساق ابن عَدِي له من وجوه عن عمر بن يونس عنه أحاديث وقال: في بعض رواياته مناكير. قلت: وضعفه أبو حاتم. انتهى. وقد فرق بينهما البخاري وتعقبه الخطيب في الموضح ولم يأت على دعواه بدليل قوي. وقد تبع البخاري أبو حاتم أيضًا فقال في ذا: شيخ ضعيف الحديث وكذا فرق بينهما ابن حبان فقال في الثقات في هذا: عن يحيى بن أبي كثير وعنه عمر بن يونس ربما خالف. وذكره ابن داود في الضعفاء. [لسان]	لم يأت خط بحجة قاطعة. وقد فرق بينهما أبو حاتم وابن حبان وابن عدي وانظر لسان الميزان.			
		باب السين من آباء من يسمى سليمان: سليمان بن أبي سليمان	٤/ ٣٥ (٤٧٠٠)						
٣٥	١٢٠	باب السين المهملة: سميط بن عجلان	٤/ ١٧٥ (٥٣٩٦)	شخص واحد والمهملة تصحيف	١٢١٤٨ - شميط بن عجلان البصري أبو عبد الله (قال أبو حاتم: لا بأس به يكتب حديثه) (حاتم ٤/ ٣٩١). [مصباح]	لم يأت الخطيب بحجة قاطعة. المعجمة قد تكون تصحيفا.		دليل التورع مغالطة	
		باب الواحد من حرف الشين المعجمة: شميط بن عجلان أبو عبد الله البصري	٤/ ٢١٦ (٥٦٣٩)						
٣٦	١٢٢	شباك بن خليد [خالد] الأزدي	٤/ ٢٢٠ (٥٦٦٢)	شخص واحد	٢٧٦٨- شِباكُ بْن خَالِد، الأَزدِيّ. سَمِعَ منه مُعاوية الأَزدِيّ البَصريّ. (في التاريخ الكبير) [مصباح]	المطبوع ليس فيه الترجمة الأولى			
		بعد ثلاثة أسماء: شباك بن عائذ [القيسي] بن المنخل الأزدي البصري	٤/ ٢٢٠ (٥٦٦٥)		١١٩٠١ - شباك بن عائذة الأزدي القيسي (صدوق قاله ابن الجنيد) (حاتم ٤/ ٣٩١). [مصباح]				

٣٧	١٢٤	في باب الصاد: صالح بن صالح بن مسلم بن حيان الثوري [المؤذن بدلا الثوري]	٤/ ٢٣٣ (٥٧٢٠)	شخص واحد	٢٨٦٥- صالح بن صالح بن حي ويقال بين ابن صالح وحي مسلم ويقال حيان وحي لقب حيان وقد ينسب إلى جد أبيه فيقال صالح بن حي وصالح بن حيان قال أحمد ثقة ثقة من السادسة مات سنة ثلاث وخمسين ووثقه العجلي وضعف صالح بن حيان القرشي الذي تقدم ذكره هذا تحريره، ع. ٢٨٥١- صالح بن حيان القرشي الكوفي ضعيف من السادسة فق. - صالح بن حيان هو صالح بن صالح بن حيان نسب في كتاب العلم من البخاري إلى جده ووهم من زعم أنه الذي قبله، تمييز.	في المطبوع ترجمة واحدة			
		بعده: صالح بن صالح بن حي الهمداني							
٣٨	١٢٦	صدقة أبو معاوية الدمشقي	٤/ ٢٣٦ (٥٧٧٩)	شخص واحد فرق بينهما مع ظنه أنهما واحد	٢٩١٣- صدقة بن عبد الله السمين أبو معاوية أو أبو محمد الدمشقي ضعيف من السابعة مات سنة ست وستين، ت س ق.	تورع البخاري، لو جمع لقيل كيف تجمع وأنت غير قاطع.		دليل التورع مغالطة	
		بعده: صدقة ين عبد الله الدمشقي. قال خ: أراه صاحب القاسم	٤/ ٢٤٧ (٥٧٨٠)						
٣٩	١٢٧	الصلت بن عبد الله المخزومي	٤/ ٢٥٠ (٥٧٩٦)	شخص واحد الصواب: المطلب بن عبد الله بن حنطب القرشي المخزومي، الصلت تصحيف.	٦٧١٠- المطلب بن عبد الله بن المطلب بن حنطب بن الحارث المخزومي صدوق كثير التدليس والإرسال من الرابعة، ر ٤.	التصحيف ليس من البخاري			
		في باب الميم: مطلب بن عبد الله بن حنطب القرشي	٨/ ٣١٦ (١١٢٨٠)						
٤٠	١٣٠	في باب الطاء: طلق بن حبيب العنزي	٤/ ٣١٠ (٦٠٣٢)	شخص واحد	٣٠٤٠- طلق بسكون اللام ابن حبيب العنزي بفتح المهملة والنون بصري صدوق عابد رمي بالإرجاء من الثالثة مات [دون المئة] بعد التسعين، بخ م ٤.	الاقتران في نسخة الخطيب دليل الاحتمال عند البخاري. نسخة ابن سهل ربما وقع التقديم والتأخير.			
		[بعد اسم] طلق البصري	٤/ ٣١١ (٦٠٣٤)						

٤١	١٣٣	طالوت أبو سعيد القرشي	٤/ ٣١٤ (٦٠٤٧)	شخص واحد	١٢٦٥٠ - طالوت القرشي أبو سعيد (مجهول حال) (حب ٤/ ٣٩٨) (حاتم ٤/ ٤٩٤). [مصباح]	الاقتران دليل الاحتمال		
		طالوت بن أبي بكر بن خالد بن عرفطة	٤/ ٣١٤ (٦٠٤٨)					
٤٢	١٣٤	باب من يسمى عبد الله: عبد الله بن ذكوان وهو عبد الله بن أبي صالح السمان	٤/ ٣٨٨ (٦٢٩٩)	شخص واحد هو يعرفه، وهمه في تركه البيان.	٣٣٠٢- عبد الله بن ذكوان القرشي أبو عبد الرحمن المدني المعروف بأبي الزناد ثقة فقيه من الخامسة مات سنة ثلاثين وقيل بعدها، ع.	نغافل عن اصطلاح البخاري		خطأ تصنيفي
		باب من يسمى عبادا: عباد بن أبي صالح السمان واسم أبي صالح ذكوان	٥/ ٣١٧ (٧٦٨٨)		- عباد بن أبي صالح السمان هو عبد الله يأتي.			
٤٣	١٣٥	عبد الله بن عبيد الأنصاري	٥/ ٤٧ (٦٤٩٩)	شخص واحد	٣٤٥٥- عبد الله بن عبيد بالتصغير بغير إضافة ابن عمير [بالتصغير أيضاً] الليثي المكي ثقة من الثالثة استشهد غازيًا سنة ثلاث عشرة، م ٤.	احتمال الاثنين وارد وإن كانتا مقرونتين		هذا يرد على المعلمي بأن القرن يحتمل الجمع .
		عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي	٥/ ٤٧ (٦٥٠٠)		٣٤٥٦- عبد الله بن عبيد الأنصاري مجهول من الثالثة ورجح الخطيب أنه الذي قبله وأن من قال الأنصاري فقد وهم، مد س.			
٤٤	١٣٧	عبد الرحمن بن أبي حبيب		شخص واحد عبد الرحمن بن أبي حبيب	٣٨٣٧- عبد الرحمن بن حبيب مولى بني تميم مقبول من الرابعة، بخ.	لم يأت بحجة قاطعة الترجمتان مقرونتان في المطبوع بخلاف نسخة الخطيب		
		بعد ترجمة: عبد الرحمن بن حبيب مولى بني تميم	٥/ ١٦١ (٦٩٦١)					
٤٥	١٣٨	عمر بن سويد العجلي	٦/ ٢٢ (٨١٠٦)		٤٩١٥- عمر بن سويد بن غيلان الكوفي الثقفي أو العجلي ويقال هما اثنان ثقة من السابعة، د.	البخاري لم يقض بشيء، بل عقد ترجمتين مقرونتين لاحتمال الأمرين: الاتحاد والتعدد.		
		عمر بن سويد الثقفي	٦/ ٢٣ (٨١٠٧)					

٤٦	١٤١	عمر بن شيبة [أو نبيه] بن أبي كثير مولى أشجع [ليس في المطبوع]	٦/ ٢٤ (٨١١٧)	شخص واحد	٥٦٤٢ - عمر بن شيبة الأشجعي، عن سعيد المقبري ونعيم المجمر. قال أبو حاتم: مجهول. انتهى. وفي ثقات ابن حبان: عمر بن شيبة بن أبي كثير، مولى أشجع من أهل المدينة، يروى المقاطيع، روى عنه أبو أويس المدني. فيحتمل أن يكون هو ذا، ثم رأيت المنذري جزم بأنه هو، لكنه نقل أن أبا حاتم الرازي وثقه. قلت: وعمر المذكور هو الذي روى عنه شملة بن عمر الواقدي الحديث الآتي في كثير بن شيبة [بعد٦٢٠٢] وهو حديث منكر، أورده ابن عَدِي فيما أنكر على الواقدي. ووقع للبخاري في التاريخ وهم في عمر هذا نبه عليه الخطيب في الموضح. [لسان]	سكت عنه المعلمي			
		[بعد ترجمة] عمر بن شيبة مولى معقل بن سنان	٦/ ٢٥ (٨١١٩)						
٤٧	١٤٢	عيسى الزرقي، أراه ابن النعمان.	٦/ ١٩٥ (٨٨٠٨)	شخص واحد	٢٠٤٦٢ - عيسى بن النعمان بن رفاعة بن رافع الزرقي (حاتم ٦/ ٢٩٠). [مصباح]	البخاري عرف أنهما واحد ولكنه لم يقطع، ولم يمكنه الاقتران لأن الترتيب لا يسمح له		خطأ تصنيفي	
		بعد أسماء كثيرة يزيد عددها على الثلاثين: عيسى بن النعمان بن رفاعة بن رافع الزرقي الأنصاري	٦/ ٢١٠ (٨٨٤٥)						
٤٨	١٤٤	عيسى بن ميسرة الغفاري	٦/ ٢٠٤ (٨٨٦٤)	شخص واحد	[...] عيسى بن ميسرة هو ابن أبي عيسى تقدم. ٥٣١٧- عيسى بن أبي عيسى الحناط الغفاري أبو موسى المدني أصله من الكوفة واسم أبيه ميسرة ويقال فيه الخياط بالمعجمة والتحتانية وبالموحدة وبالمهملة والنون كان قد عالج الصنائع الثلاث وهو متروك من السادسة مات سنة إحدى وخمسين وقيل قبل ذلك، ق.	الاقتران دليل الاحتمال		مغالطة	
		عيسى بن أبي عيسى وهو عيسى بن ميسرة المدني الحناط وهو الخياط	٦/ ٢٠٤ (٨٨٦٥)						

٤٩	١٤٨	عطاء بن يعقوب مولى بني سباع وهو الكيخاراني	٢٥٤/٦ (٩٠٨٠)	عطاء الكيخاراني هو ابن نافع	٤٦٠٣- عطاء بن نافع الكيخاراني بفتح الكاف وسكون التحتانية بعدها معجمة ثقة من الرابعة وقيل هو عطاء بن يعقوب الآتي [وقيل: هو ابن عبد الله]، بخ د ت.	اختلاف الفريقين		دليل عدم إفراد الترجمة المستقلة بسبب الاختلاف	
				غير عطاء بن يعقوب	٤٦٠٦- عطاء بن يعقوب المدني مولى ابن سباع بكسر المهملة وتخفيف الموحدة ثقة من الثالثة وقد قيل إن له رؤية، م.				
٥٠	١٥٣	عطاء بن ميسرة	٢٥٦/٦ (٩٠٨٧)	شخص واحد	٤٦٠٠- عطاء بن أبي مسلم، أبو عثمان الخراساني واسم أبيه ميسرة، وقيل عبد الله صدوق يهم كثيرا ويرسل ويدلس من الخامسة مات سنة خمس وثلاثين، لم يصح أن البخاري أخرج له، م ٤.	غير موجود في المطبوع. لا أرى ما يقطع بالجمع.			
		بعد عشرة أسماء: عطاء بن عبد الله وهو ابن أبي مسلم البلخي خراساني	٢٥٩/٦ (٩٠٩٨)						
٥١	١٥٦	عاصم بن عمر العمري	٢٦٣/٦ (٩١١٣)	شخص واحد	٣٠٦٨- عاصم بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العمري أبو عمر المدني ضعيف من السابعة وهو أخو عبيد الله العمري، ت ق.	لا يوجد باب عاصم في المطبوع			
		قبل آخر الباب بستة أسماء: عاصم بن عمر العمري المديني	٢٧٥/٦ (٩١٥٣)						
٥٢	١٦١	عتبة بن مسلم مولى بني تيم	٢٩٩/٦ (٩٢٦٦)	شخص واحد	٤٤٤٢- عتبة بن مسلم المدني وهو ابن أبي عتبة التيمي مولاهم ثقة من السادسة، خ م د س ق.	لم يكن عند البخاري ما يدل على الاتحاد. ليس عندنا باب عتبة.			
		بعد ما زاد على عشرين اسما: عتبة بن أبي عتبة	٣٠٣/٦ (٩٢٩٠)						

٥٣	١٦٣	العلاء بن هارون	٦/ ٢٩٥ (٩٢٥٠)	شخص واحد	١٧٩٧١ – العلاء بن هارون الواسطي (وثقه أبو زرعة) (لسان ٥/ ١٨٧) (حاتم ٦/ ٣٦٢). [مصباح]	لم يقف على دليل فقرن للاحتمال.			
		العلاء بن هارون أخو يزيد بن هارون	٦/ ٢٩٥ (٩٢٥١)						
٥٤	١٦٥	باب الواحد من حرف القاف: قرثع الضبي	٧/ ٨٧ (١٠٢١٣)	شخص واحد	٥٥٣٣– قرثع بمثلثة وزن أحمد الضبي الكوفي صدوق من الثانية مخضرم قتل في زمن عثمان قاله الخطيب، د تم س ق.	انفراد نسخة ابن فارس بالترجمة الثانية وهي بالإجازة. أخذ ابن سهل عن البخاري سماعا فوضع الزيادة موضعها.			
		بعد عشرين اسما: قرثع	٧/ ٩٢ (١٠٢٣٤)						
٥٥	١٧٣	باب الخاء من آباء من يسمى مسلما [في باب الميم من آباء مسلم]: مسلم الخياط المكي	٧/ ١٣٩ (١٠٤٣٦)	شخص واحد	٢٦٩١٩ – مسلم بن أبي مسلم الخياط المكي (ثقة قاله ابن معين وقال أبو حاتم: ما أرى به بأسًا) (حاتم ٨/ ١٦٩). [مصباح]	البخاري عرف ذلك وله منهج خاص.			
		بعد خمسة أسماء [زيادة على خمسين اسما]: مسلم بن أبي مسلم الخياط	٧/ ١٤٩ (١٠٤٩٠)			الصواب ستة أسماء			
٥٦	١٧٤	مسلم بن يسار المكي	٧/ ١٥٢ (١٠٥٠٦)	مسلم بن يسار بن شكرة رواية الفسوي وابن فارس على الخطأ رواية ابن سهل على الصواب	٦٦٥٢– مسلم بن يسار البصري نزيل مكة أبو عبد الله الفقيه ويقال له مسلم سكرة ومسلم المصبح ثقة عابد من الرابعة مات سنة مئة أو بعدها بقليل، د س ق.	آخر الترجمة في نسخة ابن فارس. السياق يدل على أن البخاري قد عرف ذلك. ابن فارس أخذ إجازة			
		مسلم بن يسار الجهني	٧/ ١٥٢ (١٠٥٠٧)						
		مسلم بن يسار مولى الأنصار	٧/ ١٥٢ (١٠٥٠٨)						
		مسلم بن شكرة، وقال بعضهم: مسلم بن سنكرة							

٥٧	١٧٦	منصور بن دينار الضبي التميمي			٢٧٥٢٢ - منصور بن دينار التميمي (ضعيف الحديث قاله ابن معين، والنسائي وقاله أبو زرعة: صالح/ وقاله أبو حاتم: ليس به بأس (حاتم ٨/ ١٧١) (لسان ٧/ ١٥٢). [مصباح]	والذي في المطبوع ترجمة واحدة ابن فارس لم يقرأ على البخاري إلا إلى باب الفضل وأخذ البقية إجازة.			
		منصور بن دينار [التميمي المصري الكوفي] روى عنه أبو عاصم	٧/ ٢٢٥ (١٠٨٣٥)						
٥٨	١٧٧	معروف بن مشكان	٧/ ٢٩١ (١١١٥٥)	شخص واحد	٦٧٩٥- معروف بن مشكان بضم أوله وسكون المعجمة المكي باني الكعبة أبو الوليد صدوق مقرئ مشهور من السابعة مات سنة خمس وستين وله خمس وستون سنة، ق. قال في الألقاب: - باني كعبة الرحمن معروف بن مشكان.	سكت عنه المعلمي			
		بعد اسمين: معروف باني الكعبة	٧/ ٢٩١ (١١١٥٨)						
٥٩	١٧٨	باب النون في باب من اسمه النضر: النضر بن عبد الرحمن أبو عمر الخزاز الكوفي	٧/ ٣٩٦ (١١٦٣٨)	شخص واحد	٧١٤٤- النضر بن عبد الرحمن أبو عمر الخزاز بمعجمات متروك من السادسة، ت.	التصحيف ربما من نسخة الخطيب أو ممن هو أقدم من البخاري			
		باب من اسمه نصر: نصر الخزاز	٧/ ٤٠٩ (١١٦٩٢)						
٦٠	١٧٩	باب الواو: الوليد بن أبي الوليد أبو عثمان المديني القرشي مولى عبد الله بن عمر القرشي	٨/ ٤٧ (١١٨٨٤)	الثلاثة أشخص واحد	٧٤٦١- الوليد بن هشام بن معاوية بن هشام بن عقبة بن أبي معيط بالتصغير الأموي أبو يعيش المعيطي ثقة من السادسة، م ٤.	الاقتران دليل الاحتمال. تأويل الخطيب بعيد جدا			
		[بعده]: الوليد بن هشام المعيطي	٨/ ٤٧ (١١٨٨٥)						
		الوليد سمع عثمان بن عفانظن روى عنه بكير الأشج			لم يسمع من عثمان بن عفان، أحسب أن البخاري أراد أن يقول عثمان بن عبد الله بن سراقة	هو رجل آخر. تأويل الخطيب بعيد جدا			

٦١	١٨١	وهب بن خالد الحميري	٨/ ٥٤ (١١٩١١)	شخص واحد	٧٤٧٤- وهب بن خالد الحميري أبو خالد الحمصي ثقة من السابعة، د ت ق.	في التاريخ وهب أبو خالد: بسطت القول فيه. ابن أبي حاتم وابن حبان فرق بينهما. الاقتران دليل الاحتمال			
		بعده: وهب بن [أبو] خالد سمع بنت [ابنة] العرباض	٨/ ٥٤ (١١٩١٢)						
٦٢	١٨٤	في باب الهاء: هلال بن يزيد أبو مصعب المازني	٨/ ٩٣ (١٢٠٥٥)	شخص واحد	٢٨٧٢٥ - هلال بن يزيد المازني أبو مصعب (مجهول حال) (حب ٥/ ٥٠٤) (حاتم ٩/ ٧٣). ٢٨٧٢٦ - هلال المازني، هو ابن يزيد -تقدم-. [مصباح]	لم يذكر الخطيب دليلا قاطعا. ابن أبي حاتم وابن حبان فرق بينهما. الاقتران دليل الاحتمال			
		بعده: هلال المازني	٨/ ٩٣ (١٢٠٥٦)						
٦٣	١٨٦	هلال بن أبي حميد أبو الجهم الوزان	٨/ ٩٦ (١٢٠٦٧)	شخص واحد يختلف في كنيته فتارة أبو الجهم، وتارة أبو أمية، أبو أيوب، أبو عروة، أبو عمرو، ويختلف أيضًا في نسبه	٧٣٣٣- هلال بن أبي حميد أو ابن حميد أو ابن مقلاص أو ابن عبد الله الجهني مولاهم أبو الجهم ويقال غير ذلك في اسم أبيه وفي كنيته الصيرفي الوزان الكوفي ثقة من السادسة، خ م د ت س.	دليل الخطيب اثنان (١) كلام الأئمة (٢) ما وقع في الأسانيد، كلام الأئمة يدل على الجمع لكن لا يلزم منه نفي وجود الآخر. الأسانيد معظمها فيها ضعفاء. لم يقل أحد قبل الخطيب أن الوزان يقال له ابن أيوب أو أبو أيوب		قوله "وليس بالوزان" أصرح دليل في أن القرن لا يلزم منه احتمال الجمع.	
		هلال بن أيوب الصيرفي، وليس بالوزان، عن أبي كثير.	٨/ ٩٦ (١٢٠٦٨)		٢٨٦٩٥ - هلال بن أيوب الصيرفي (حاتم ٩/ ٧٥). [مصباح]				

٦٤	١٩٣	في ترجمة هلال بن أبي ميمونة: هلال بن أسامة	٨/ ٩٣ (١٢٠٥٨)	شخصان مختلفان: هلال بن أسامة العامري	- هلال بن أسامة هو ابن علي. ٧٣٤٤- هلال بن علي بن أسامة، ويقال: ابن أبي ميمونة، ويقال: ابن أبي هلال العامري المدني وقد ينسب إلى جده ثقة من الخامسة مات سنة بضع عشرة، ع.			إذا كان العامري نسبة إلى عامر بن لؤي بن غالب بن فهر صح أن يقال له الفهري. لكن يأتي أن هلال قال سمعت ابن عمر، وابن أبي ميمونة لم يدرك ابن عمر. لعل الخبر وقع للبخاري بدون سمعت.		
				هلال بن أسامة الفهري	٧٣٢٨- هلال بن أسامة الفهري المدني شيخ مجهول لم يرو عنه إلا أسامة بن زيد الليثي من الرابعة، تمييز.				
٦٥	١٩٦	هارون بن موسى [أبو عبد الله] الأعور النحوي	٨/ ١٠٨ (١٢١٣٢)	شخص واحد	٧٢٤٦- هارون بن موسى الأزدي العتكي مولاهم الأعور النحوي البصري ثقة مقرئ إلا أنه رمي بالقدر من السابعة، خ م د ت س.			هارون بن موسى أبو عبد الله النحوي الأعور البصري.		
		بعد أسماء كثيرة: هارون المقرئ	٨/ ١١٢ (١٢١٥٤)					الترجمة الثانية ليست موجودة في نسخة ابن سهل. أسقطها البخاري لأنه عرف أن هذا هو ابن موسى المتقدم.		
٦٦	١٩٨	في باب الياء: يحيى بن محمد بن عباد [بن هانئ] المدني	٨/ ١٨٥ (١٢٤٣٤)	شخص واحد	٧٦٣٧- يحيى بن محمد بن عباد بن هانئ المدني الشجري بمعجمة وجيم مفتوحتين ضعيف وكان ضريرا يتلقن من التاسعة، ت.			الترجمة الثانية غير موجودة في نسخة ابن سهل. فالحال في هذا مثل الحال في السابق.		
		بعد اسمين: يحيى بن محمد بن عباد المدني	٨/ ١٨٦ (١٢٤٣٧)							

٦٧	١٩٩	يزيد بن سنان أبو فروة الرهاوي الجزري	٨/ ٢١٧ (١٢٥٦٦)	شخص واحد	٧٧٢٧- يزيد بن سنان بن يزيد التميمي [الجزري] أبو فروة الرهاوي ضعيف من كبار السابعة مات سنة خمس وخمسين وله ست وسبعون، ت ق - يزيد بن الشخير هو ابن عبد الله يأتي، بخ.	الترجمة الثانية غير موجودة في نسخة ابن سهل. ووقعت متقدمة وفيها إشكال.			
		بعد أسماء كثيرة [قبله باسمين]: يزيد بن سنان الجزري	٨/ ٢١٦ (١٢٥٦٣)						
٦٨	٢٠١	يزيد بن أبي يزيد مولى الأنصار، [عن امرأته]	٨/ ٢٤٩ (١٢٧٠٢)	شخص واحد	٧٧٩٣- يزيد بن أبي يزيد الضبعي بضم المعجمة وفتح الموحدة بعدها مهملة مولاهم أبو الأزهر البصري يعرف بالرشك بكسر الراء وسكون المعجمة ثقة عابد وهم من لينه من السادسة مات سنة ثلاثين وهو ابن مئة سنة، ع.	فرق بينهما أبو حاتم وابن حبان. الاقتران دليل احتمال التوحد دليل الخطيب غير قاطع			
		[بعده]: يزيد بن أبي يزيد	٨/ ٢٤٩ (١٢٧٠٣)						
٦٩	٢٠٤	سكن بن أبي كريمة	٤/ ١٥٩ (٥٣٠٦)	شخصان مختلفان: سكن بن أبي كريمة، مصري		لا مانع من أن يكون واحدا أصله مصري ثم ورد الشام ثم ورد العراق فسمع منه بعض أهلها، والأمر محتمل.			
				سكن بن أبي كريمة، واسط	١١٠٥١ - سكن بن أبي كريمة شامي (مجهول حال) (حب ٤٢٧) (حاتم ٤/ ٢٨٨). [مصباح]				

٧٠		سريج أبو أمية	٤/ ١٧٦ (٥٤٠١)	شخص واحد، صحَّف البخاري اسمه في الأول.	١٢٠١٢ - شريح كوفي أبو أمية عن علي (حاتم ٤/ ٣٣٤). [مصباح]	التصحيف من نسخة الخطيب، من أطرف الأشياء أنه يحمله على البخاري. فرق بينهما ابن ابي حاتم. لا يمتنع أن يكونا اثنين وإن كان الأقرب فيما يظهر أنه واحد. إن كان تصحيفاً، فممن قبل البخاري.			
	٢٠٦	في باب الشين: شريح أبو أمية	٤/ ١٩٤ (٥٥٠٦)						
٧١		سدوس، عن أنس	٤/ ١٧٩ (٥٤١٤)	شخص واحد	١٠٣٦٣ - سدوس عن أنس (حاتم ٤/ ٣١٠). [مصباح]	دليل الخطيب فيه شيعي لا يعتمد عليه. لا ينبغي الجزم بتوهيم الأئمة استنادا إلى روايته.			
	٢٠٧	بعد ترجمة: سدوس بن حبيب بياع السابري	٤/ ١٧٩ (٥٤١٦)		٤٢٦٠ - سَدُوس [٢] بن حبيب، صاحب السَّابِري. يخطئ كثيراً، يروي عن أنس بن مالك، روى عنه الحكَم بن سنان . قد دخلت عليه ترجمة في ترجمة، فقد فَرَّق البخاري وأبو حاتم بين ابن حبيب وبين الراوي عن أنس. [لسان]				
٧٢	٢٠٨	عمرو بن سفيان سمع ابن عباس	٦/ ١٥٢ (٨٦٣٥)	شخص واحد	١٩٩٣٠ - عمرو بن سفيان عن ابن عباس (حاتم ٦/ ٢٣٤). [مصباح]	دليل الخطيب لا يجزم. الاقتران دليل الاحتمال والتورع			
		عمرو بن سفيان، [أن] عليا	٦/ ١٥٢ (٨٦٣٥)						
٧٣	٢١٠	عطاء بن مسلم الحلبي الخفاف [أبو مخلد]	٦/ ٢٦٠ (٩١٠٤)	شخص واحد	٤٥٩٩ - عطاء بن مسلم الخفاف أبو مخلد الكوفي نزيل حلب صدوق يخطئ كثيرًا من الثامنة مات سنة تسعين، تم س ق.	عبارة البخاري تبين أنهما عنده اثنان. لم يطبع هذا الجزء بعد (باب عطاء)			
		ويقال أيضًا عطاء بن مسلم القاص الصنعاني	٦/ ٢٦٠ (٩١٠٤)						

٧٤	٢١١	بين بابي عفان وعباية في باب علباء: علباء السلمي	٦/ ٣٨٧ (٩٦٨٩)	شخص واحد علباء بن علباء السلمي هو علباء بن أحمر	١٧٩٨٣ - علباء السلمي (له صحبة قاله أبو حاتم) (حاتم ٧/ ٢٨). [مصباح]	فرق بينهما أبو حاتم وابن حبان. المزي وابن حجر تغلب عليهما متابعة الخطيب ولكن لم تحدث هنا. دلت القرائن على أن الثاني بصري. الأول روى عن علي والظاهر أنه كوفي. الراجح ما فعله البخاري.			
		علباء	٦/ ٣٨٧ (٩٦٩٠)						

٥. ٢. الرواة الذين انتُقد البخاري في ترجمته لهم وهُم مخرجون في الجامع الصحيح

من خلال العرض السابق، استخرج الباحث الرواة الذين ذكر الحافظ الخطيب أن الإمام البخاري وهم فيهم وَهْمَ جمعٍ أو تفريقٍ، ومروياتهم مخرجة في الجامع الصحيح. وهم:

١. إبراهيم بن عبد الرحمن السكسكي، أبو إسماعيل الكوفي، مولى صخير -بالمهملة ثم المعجمة مصغرًا-، صدوق ضعيف الحفظ، من الخامسة، خ د س.

٢. تميم بن حذلم -بمهملة- الضبي، أبو سلمة الكوفي، ثقة من الثانية، خت.

٣. حبيب بن الشهيد الأزدي، أبو محمد البصري، ثقة ثبت، من الخامسة، مات سنة خمس وأربعين وهو ابن ست وستين، ع.

٤. الحكم بن عتيبة -بالمثناة ثم الموحدة مصغراً-، أبو محمد الكندي الكوفي، ثقة ثبت فقيه إلا أنه ربما دلس، من الخامسة، مات سنة ثلاث عشرة أو بعدها وله نيف وستون، ع.

٥. صالح بن صالح بن حي ويقال: ابن صالح بن مسلم بن حي، ويقال: حيان وحي لقب حيان، وقد ينسب إلى جد أبيه فيقال: صالح بن حي وصالح ابن حيان، قال أحمد: ثقة ثقة، من السادسة، مات سنة ثلاث وخمسين، ووثقه العجلي، وضعَّف صالح بن حيان القرشي الذي تقدم ذكره، هذا تحريره، ع.

٦. عبد الله بن ذكوان القرشي أبو عبد الرحمن المدني المعروف بأبي الزناد، ثقة فقيه، من الخامسة، مات سنة ثلاثين، وقيل: بعدها، ع.

٧. عتبة بن مسلم المدني وهو ابن أبي عتبة التيمي مولاهم، ثقة، من السادسة، خ م د س ق.

٨. محمد بن إسحاق بن منصور، أبو عبد الله بن أبي يعقوب الكرماني، نزيل البصرة، ثقة، من العاشرة، مات سنة أربع وأربعين، خ.

٩. محمد بن عمرو بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ثقة، من الرابعة، خ م د س.

١٠. هارون بن موسى الأزدي العتكي مولاهم الأعور النحوي البصري، ثقة مقرئ إلا أنه رمي بالقدر، من السابعة، خ م د ت س.

١١. هلال بن أبي حميد أو ابن حميد أو ابن مقلاص أو ابن عبد الله، الجهني مولاهم أبو الجهم. ويقال غير ذلك في اسم أبيه وفي كنيته، الصيرفي الوزان الكوفي، ثقة، من السادسة، خ م د ت س.

١٢. هلال بن علي بن أسامة، ويقال: ابن أبي ميمونة، ويقال: ابن أبي هلال العامري المدني، وقد ينسب إلى جده، ثقة، من الخامسة، مات سنة بضع عشرة، ع.

١٣. يزيد بن أبي يزيد الضبعي -بضم المعجمة وفتح الموحدة بعدها مهملة- مولاهم، أبو الأزهر البصري يعرف بالرشك -بكسر الراء وسكون المعجمة-، ثقة عابد، وَهَمَ من ليَّنه، من السادسة، مات سنة ثلاثين وهو ابن مئة سنة، ع.

٥. ٣. مرويات هؤلاء الرواة في الجامع الصحيح:

أسماء الرواة	رقم المرويات حسب ترقيم فتح الباري
إبراهيم بن عبد الرحمن السكسكي، أبو إسماعيل الكوفي	٢٦٧٥، ٢٩٩٦
تميم بن حذلم الضبي، أبو سلمة الكوفي	١٠٧٥ تعليقا
حبيب بن الشهيد الأزدي، أبو محمد البصري	٣٠٨٢، ٤٥٣٠، ٤٥٣٦، ٥٤٧١
الحكم بن عتيبة، أبو محمد الكندي الكوفي	١١٧، ١٨٠، ١٨٧، ٢٧١، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٤٠٤، ٥٠١، ٦٧٦، ٦٩٧، ٧٩٢، ٨٠١، ٨٠٢، ١٠٣٥، ١٢٢٦، ١٤٩٣، ١٥٦٣، ١٧٤٨، ١٧٤٩، ١٨٣٩، ١٩٢٧، ١٩٥٣، ٢٦٤٤، ٣١١٣، ٣٢٠٥، ٣٣٤٣، ٣٥٥٣، ٣٧٠٥، ٣٧٧٢، ٣٨٥٥، ٤١٠٥، ٤٤١٦، ٤٧٩٧، ٤٩٠٢، ٥٢٨٤، ٥٣٢٩، ٥٣٦١، ٥٣٦٣، ٥٦٣٢، ٥٨٣٠، ٥٩١٨، ٦٠٣٩، ٦١٥٧، ٦٣١٨، ٦٣٥٧، ٦٧١٧، ٦٧٥١، ٧١٠١، ٧٢٤٩
صالح بن صالح بن حي	٩٧، ٢٥٤٧، ٣٠١١، ٣٤٤٦، ٥٠٨٣
عبد الله بن ذكوان القرشي أبو عبد الرحمن المدني المعروف بأبي الزناد	١٤، ٣٥، ١٦٢، ١٧٢، ٢٣٨، ٣٥٩، ٣٦٨، ٤١٨، ٤٤٥، ٥٥٥، ٦٠٨، ٦٤٤، ٦٥٩، ٧٠٣، ٧٣٤، ٧٤١، ٧٨١، ٨٧٦، ٨٨٧، ٩٣٥، ١٠٠٦، ١٠٣٦، ١١٤٢، ١٣٦٥، ١٤٠٢، ١٤١٢، ١٤٢١، ١٤٤٣، ١٤٦٨، ١٤٧٠، ١٤٧٩، ١٦٨٩، ١٨٩٤، ٢١٥٠، ٢٢١٧، ٢٢٨٧، ٢٢٨٨، ٢٣٢٥، ٢٣٥٣، ٢٦٢٩، ٢٦٣٥، ٢٧١٩، ٢٧٣٦، ٢٧٥٥، ٢٧٧٦، ٢٨٠٣، ٢٨٢٦، ٢٩٣٢، ٢٩٣٧، ٢٩٥٦، ٣٠٩٦، ٣١٢٠، ٣١٢٣، ٣١٩٣، ٣١٩٤، ٣٢٢٣، ٣٢٤٤، ٣٢٤٦، ٣٢٦٥، ٣٢٨٦، ٣٣٠١، ٣٣١٩، ٣٣٥٦، ٣٣٧٥، ٣٣٨٦، ٣٤٢٤، ٣٤٢٦، ٣٤٦٦، ٣٤٧١، ٣٤٩٥، ٣٥٢٧، ٣٥٣٣، ٣٥٨٧، ٣٧٨٢، ٤٢٨٤، ٤٣٩٠، ٤٣٩٢، ٤٦٥٩، ٤٦٨٤، ٤٧٢٩، ٤٧٧٩، ٤٨٨١، ٤٩٧٤، ٥٠٨٢، ٥١٠٩، ٥١٨٤، ٥١٩٥، ٥٣٥٢، ٥٣٦٥، ٥٣٩٢، ٥٦٠٨، ٥٧٨٨، ٥٨٢١، ٥٨٥٥، ٥٨٥٦، ٦٠٥٣، ٦٠٦٦، ٦١٦٠، ٦٢٠٥، ٦٢٠٦، ٦٢٩٨، ٦٣٠٤، ٦٣٣٩، ٦٣٩٧، ٦٤١٠، ٦٤٨٣، ٦٤٨٧، ٦٤٩٠، ٦٥٠٦، ٦٥١٨، ٦٥٣٩، ٦٥٤٥، ٦٥٦٩، ٦٦٠١، ٦٦٩٤، ٦٧٢٩، ٦٧٦٩، ٦٨٨٧، ٦٩٠٢، ٦٩٣٥، ٦٩٥٠، ٦٩٦٢، ٧١١٥، ٧١١٨، ٧٢٢٤، ٧٢٢٧، ٧٢٤٤، ٧٣٩٢، ٧٤٠٧، ٧٤١١، ٧٤٢٢، ٧٤٢٩، ٧٤٥٣، ٧٤٦٣، ٧٤٨٦، ٧٤٨٨، ٧٤٩٥، ٧٥٠٤، ٧٥٠٥، ٧٥٠٦
عتبة بن مسلم المدني وهو ابن أبي عتبة التيمي مولاهم	٣٣٢٠، ٥٧٨٢

محمد بن إسحاق بن منصور، أبو عبد الله بن أبي يعقوب الكرماني	٢٠٦٧، ٤٦٢٤، ٧١٦٠
محمد بن عمرو بن الحسن بن علي بن أبي طالب	١٩٤٦
هارون بن موسى الأزدي العتكي مولاهم الأعور النحوي البصري	٤٧٠٧، ٦٣٣٧
هلال بن أبي حميد أو ابن حميد أو ابن مقلاص أو ابن عبد الله الجهني مولاهم أبو الجهم ويقال غير ذلك في اسم أبيه وفي كنيته الصيرفي الوزان الكوفي	١٣٩٠،١٣٣٥، ٤٤٤١، ٦٤٥٥
هلال بن علي بن أسامة، ويقال: ابن أبي ميمونة، ويقال: ابن أبي هلال العامري المدني وقد ينسب إلى جده	٥٩، ٤١٩، ٧٤٩، ٩٢١، ١٢٨٥، ١٣٤٢، ١٤٦٥، ٢١٢٥، ٢٣٤٨، ٢٣٧٨، ٢٣٩٩، ٢٧٩٠، ٢٧٩٣، ٢٨٤٢، ٣١١٧، ٣٢٢٩، ٣٢٥٢، ٣٢٥٤، ٣٤٤٣، ٤٦٠٤، ٤٧٨١، ٤٨٠٥، ٤٨٣٨، ٥٦٤٤، ٦٠٣١، ٦٠٤٦، ٦٤٦٨، ٦٤٩٦، ٦٥٨٧، ٦٩٤٠، ٧٢٨٠، ٧٤٢٣، ٧٤٦٦، ٧٥١٩
يزيد بن أبي يزيد الضبعي مولاهم أبو الأزهر البصري يعرف بالرشك	٦٥٩٦، ٧٥٥١

٥. ٤. تصرفات شراح البخاري في تحليل مرويات هؤلاء الرواة في الجامع الصحيح

١ـ إبراهيم بن عبد الرحمن السكسكي

فرَّق البخاري بين إبراهيم بن عبد الرحمن أبي إسماعيل السكسكي وبين إبراهيم مولى صخير بن أبي الجهم، ولم يتعرَّض الشراحُ لبيان ذلك في شرحهم مرويات إبراهيم أبي إسماعيل السكسكي. قال فيه ابن حجر: صدوق ضعيف الحفظ. وذكره في مقدمة فتح الباري في سياق أسماء من طعن فيه من رجال البخاري، فقال: "خ د س إبراهيم بن عبد الرحمن السكسكي، أبو إسماعيل الكوفي، قال أحمد: ضعيف، وقال النسائي: يكتب حديثه وليس بذلك القوي، وقال ابن عدي: لم أجد له حديثًا منكر المتن، وهو إلى الصدق أقرب، وقال الحاكم: قلت للدارقطني: لِمَ ترك مسلم حديثه؟ فقال: تكلم فيه يحيى بن سعيد، قلت: بحجة؟ قال: هو ضعيف. قلت: له في الصحيح حديثان؛ أحدهما عن عبد الله بن أبي أوفى في نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا...﴾ الآية [آل عمران: ٧٧]، أخرجه في التفسير وغيره، وهذا أصل له حديث ابن مسعود، فهو شاهد له، والثاني من حديثه عن أبي بردة عن أبيه: "إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له صالح ما كان يعمل ..." الحديث، وقد تقدم الكلام عليه في الفصل الذي قبل هذا في الحديث الثاني والأربعين، وروى له أبو داود والنسائي."[٢٥]

٢ـ تميم بن حذلم:

فرَّق البخاري في التاريخ بين ابن حذلم وابن حذيم، ولم يتعرض الشراح لبيانه في شرح حديث ابن حذلم. وأشار الحافظ العيني إلى كون حديثه معلقًا في الجامع الصحيح، قال: "تميم -بفتح التاء المثناة من فوق- ، وحذلم -بفتح الحاء المهملة، وسكون الذال المعجمة وفتح اللام- أبو سلمة الضبي، وهو تابعي، روى عنه ابنه أبو الخير، وفي تذهيب التهذيب: تميم بن حذلم الضبي أبو سلمة، أدرك أبا بكر وعمر وصحب ابن مسعود، وروى عنه إبراهيم النخعي وسماك بن سلمة الضبي والعلاء بن بدر وآخرون،

٢٥ ابن حجر، فتح الباري (هدي الساري)، ج١، ص٣٨٨.

وروى له البخاري في كتاب الأدب، وهذا التعليق وصله سعيد بن منصور من رواية مغيرة عن إبراهيم قال: قال تميم بن حذلم: قرأت القرآن على عبد الله وأنا غلام، فمررت بسجدة فقال عبد الله: أنت إمامنا فيها."[٢٦]

وقد سبق في المقدمة أن الحافظ ابن حجر تكلم عنه في تغليق التعليق.

٣ـ حبيب بن الشهيد الأزدي البصري:

وقع اللبس في التاريخ حيث لم يُفرَّق بين حبيب بن الشهيد البصري وحبيب بن الشهيد المصري. ولم يتعرض الشراح لبيان هذا. فأما الحافظ ابن حجر فقد تعرض لحبيب عندما تكلم عن قريش بن أنس[٢٧]. ولم يفرق بينهما العيني أيضًا بل جعل للبصري كنيتين؛ أبا الشهيد وأبا مرزوق، وهذه عرف بها المصري. قال العيني: "حميد بن الأسود ابن أخت عبد الرحمن ابن مهدي البصري الحافظ، ويزيد بن زريع، وكلاهما يرويان عن حبيب بن الشهيد المكني بأبي الشهيد، ويقال: بأبي مرزوق الأزدي الأموي البصري، يروي عن عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة، وقد تكرر ذكره."[٢٨]

٤ـ الحكم بن عتيبة، أبو محمد الكندي الكوفي:

لم يُفرَّق في التاريخ بين الحكم بن عتيبة الكندي الكوفي والحكم بن عتيبة بن النهاس قاضي الكوفة، وأخذ الخطيب على البخاري ذلك، وقد اختلف الحفاظ فيه. واعتنى به ابن الملقن حيث شرح الصحيح فقال: "الحكم ابن عتيبة -بالمثناة فوق- بن النهاس، واسمه عبدل الكندي الكوفي مولى عدي بن عدي، ويقال: مولى امرأة من كندة، فقيه الكوفة. روى عن ابن أبي أوفي، وابن أبي جحيفة. وعنه مسعر وشعبة، وكان عابدًا قانتًا ثقة صاحب سنة. قالَ المغيرة: كان الحكم إذا قدم المدينة أخلوا له سارية النبي ﷺ يصلي إليها. وقال الأوزاعي: قالَ يحيى بن أبي كثير ونحن بمنى: لقيت الحكم بن عتيبة؟ قُلْتُ: نعم. قال: إنه ما بين لابتيها أفقه منه. قال: وبها عطاء وأصحابه. مات

٢٦ العيني، عمدة القاري، ج٧، ص١٥٣.
٢٧ ابن حجر، فتح الباري (هدي الساري)، ج١، ص٤٣٦.
٢٨ العيني، عمدة القاري، ج١٨، ص١٦٩.

سنة أربع عشرة، وقيل: خمس عشرة ومائة. روى لَهُ الجماعة. وما سقناه في هذِه الترجمة تبعنا فيه صاحب "الكمال"، وأما صاحب "التهذيب" فقال: الحكم بن عتيبة الكندي، وليس بالحكم بن عتيبة بن النهاس العجلي، قاضي الكوفة، فإنه لم يرو عنه شيء من الحديث، وهو تابع للدارقطني والخطيب على البخاري، وخلق بعده فوق العشرة حفاظ أثبات جزموا بأنه هو، كما أوضحته فيما أفردته في رجال هذا الكتاب."[٢٩]

٥ـ صالح بن صالح بن حي:

أخذ الخطيب على البخاري بأنه فرق بين صالح بن صالح بن مسلم بن حيان وصالح بن صالح بن حي الهمداني مع أنهما شخص واحد. ولم يتعرض الشراح لهذه النقطة، بل تحدثوا كلهم في توهيم من زعم أن صالح بن حيان هو صالح بن حيان القرشي الضعيف. قال الحافظ ابن الملقن: "أما صالح فهو أبو الحسن صالح بن صالح بن مسلم بن حيان. ويقال: صالح بن حي –وحي لقب– الهمداني الكوفي الثوري ثور همدان، وهو ثور بن مالك بن معاوية بن دومان بن بكيل بن جشم بن خيوان بن نوف بن همدان– وهو والد الحسن وعلي. أخرج له البخاري في العتق والجهاد والنكاح والأنبياء من حديث الثوري، وابن عيينة، وغيرهما عنه، عن الشعبي، ونسبه هنا إلى جده الأعلى فقال: صالح بن حيان، وليس بصالح بن حيان القرشي الكوفي الذي يحدث عن أبي وائل وابن بريدة. وعنه يعلى بن عبيد ومروان بن معاوية، فإن فيه نظرًا، قاله البخاري في "تاريخه"، نبه على ذَلِكَ الكلاباذي، وابن طاهر وغيرهما. وقال الدارقطني: هما رجلان أخرج لهما البخاري: صالح بن حي الهمداني وصالح بن حيان. وقال أحمد ويحيى: صالح بن صالح بن مسلم ثقة."[٣٠]

وقال الحافظ ابن حجر: "وفي طبقته راو آخر كوفي أيضًا يقال له: صالح ابن حيان القرشي، لكنه ضعيف. وقد وهم من زعم أن البخاري أخرج له، فإنه إنما أخرج لصالح بن حي، وهذا الحديث معروف بروايته عن الشعبي دون القرشي."[٣١]

٢٩ ابن الملقن، التوضيح، ج٣، ص٥٩٠.
٣٠ المصدر نفسه، ج٣، ص٤٧٣-٤٧٤.
٣١ ابن حجر، فتح الباري، ج١، ص١٩٠.

ونبه على ذلك أيضًا العيني في عمدة القاري،[٣٢] والقسطلاني في إرشاد الساري.[٣٣]

٦ـ عبد الله بن أبي صالح ذكوان القرشي أبو عبد الرحمن المدني المعروف بأبي الزناد:

أخذ الخطيب على البخاري أنه لم يشر بأن عباد بن أبي صالح السمان هو نفسه عبد الله بن أبي صالح. وهذا خطأ تصنيفي في التاريخ الكبير لا يتوقع تعرض شراح البخاري له في شرح الجامع الصحيح.

٧ـ عتبة بن مسلم المدني وهو ابن أبي عتبة التيمي مولاهم:

فرق البخاري بين عتبة بن مسلم وعتبة بن أبي عتبة، وأخذ عليه الخطيب ذلك. قال الحافظ في فتح الباري: عتبة بن مسلم مولى بني تميم هو مدني وأبوه يكنى أبا عتبة، وما لعتبة في البخاري سوى هذا الموضع.[٣٤] وتبعه القسطلاني في إرشاد الساري.[٣٥]

٨ـ محمد بن إسحاق بن منصور، أبو عبد الله بن أبي يعقوب الكرماني:

أخذ الخطيب على البخاري بأنه فرق بين محمد بن إسحاق وهو ابن أبي يعقوب الكرماني ومحمد بن أبي يعقوب أبي عبد الله الكرماني. ولم يتعرض الشراح لبيان وقوع هذا التفريق أو كان وهمًا تصنيفيًا في التاريخ الكبير. وتركزت جهودهم في ضبط كرمان كما تتلخص في التبادل بين ابن حجر والعيني. قال ابن حجر في فتح الباري: "محمد بن أبي يعقوب، اسم أبيه إسحاق بن منصور، وقيل: إن منصوراً اسم أبيه، وقيل: إن أبا يعقوب جده الكرماني بكسر الكاف. وذكر الكرماني الشارح أن النووي ضبطها بفتح الكاف وتعقبه. وسلف النووي في ذلك أبو سعد ابن السمعاني وهو

٣٢ العيني، عمدة القاري، ج٢، ص١٧٧.
٣٣ القسطلاني، إرشاد الساري، ج١، ص٢٨٧.
٣٤ ابن حجر، فتح الباري، ج١٠، ص٢٥٠.
٣٥ القسطلاني، إرشاد الساري، ج١٢، ص٥٠٣.

أعلم الناس بذلك. فلعل الصواب فيها في الأصل الفتح، ثم كثر استعمالها بالكسر تغييرًا من العامة. وقد نزل محمد المذكور البصرة، ووثقه ابن معين وغيره. ولم يعرف أبو حاتم الرازي حاله. وليس له في البخاري سوى هذا الحديث، وآخر في تفسير المائدة، وآخر في أوائل الأحكام. والثلاثة إسنادها واحد إلى الزهري. وشيخه حسان هو ابن إبراهيم الكرماني."[٣٦]

وقال أيضاً في انتقاض الاعتراض: "سلف النووي في ذلك أبو سعد بن السمعاني وهو أقدم وأعلم، الصواب أنّها في الأصل بالفتح، لكن استعملت بالكسر تغييرًا من العامة فاستمر ذلك. قال العيني: هذه البلد ضبطت بالوجهين، والأصوب ما قال الكرماني؛ لأنّه ادعى اتفاق أهل بلده على الكسر."[٣٧]

وهو عند الكرماني في الكواكب الدراري.[٣٨]

٩ـ محمد بن عمرو بن الحسن بن علي بن أبي طالب:

أخذ الخطيب على البخاري أنه فرَّق بينه وبين محمد بن عمرو الهاشمي، وهما شخص واحد، ولم يتعرض الشراح لشيء من ترجمته إلا ما جاء في كوثر المعاني أنه: محمد بن عمرو بن الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشميّ، أبو عبد الله المدني، أمه رملة بنت عقيل بن أبي طالب. قال أبو زُرعة والنَّسائيّ وابن خِراش: ثقة، وقال أبو حاتم: ثقة، وذكره ابن حبّان في "الثقات". روى عن عمة أبيه زينب بنت علي، وابن عباس، وجابر. وروى عنه سعد بن إبراهيم، وأبو الجحاف داود بن عوف، وعبد الله بن ميمون، وغيرهم.[٣٩]

١٠ـ هارون بن موسى الأزدي العتكي مولاهم الأعور النحوي البصري المقرئ:

---

٣٦ ابن حجر، فتح الباري، ج٤، ص٣٠١.

٣٧ ابن حجر، انتقاض الاعتراض، ج٢، ص٨٦.

٣٨ الكرماني، الكواكب الدراري، ج١٧، ص١٠٥ وفي ج٢٤، ص٢٠٥.

٣٩ الجكني الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري، ج٨، ص٨٦-٨٧.

فرَّق البخاري في التاريخ الكبير بين هارون بن موسى الأعور النحوي وهارون بن موسى المقرئ، مع أنهما شخص واحد. ولم يشر أي شارح للبخاري إلى هذه النقطة. وذكره ابن حجر في الرواة الذين طعنوا في صحيح البخاري فقال: "خ م د ت س هارون بن موسى الأعور النحوي البصري، وثقه ابن معين وغيره، وقال سليمان بن حرب: كان قدرياً. قلت: أخرج له الأئمة الخمسة، وما له في البخاري سوى حديثين؛ أحدهما في تفسير سورة النحل من روايته عن شعيب بن الحبحاب عن أنس في الاستعاذة من البخل والكسل وأرذل العمل، وثانيهما في الدعوات من روايته عن الزبير بن الخريت عن عكرمة عن ابن عباس: انظر السجع من الدعاء فاجتنبه ... الحديث."[٤٠]

١١ـ هلال بن أبي حميد أو ابن حميد أو ابن مقلاص أو ابن عبد الله الجهني مولاهم أبو الجهم، ويقال غير ذلك في اسم أبيه وفي كنيته، الصيرفي الوزان الكوفي.

أخذ الخطيب على البخاري أنه فرق بين هلال بن أبي حميد أبي الجهم الوزان وهلال بن أيوب الصيرفي الذي روى عن أبي كثير، وهما شخص واحد، اختلف في كنيته وفي نسبه اختلافاً كثيراً. وقد أشار العيني إلى هذه القضية فقال: "وفيه أن هلالاً مذكور بصنعته، المشهور أنه ابن أبي حميد، وكذا وقع منسوباً عند ابن أبي شيبة والإسماعيلي وغيرهما، وقيل: قال البخاري في تأريخه: قال وكيع: هلال بن حميد، وقال مرة: هلال بن عبد الله، ولا يصح. قلت: وقال ابن أبي حاتم: هلال بن مقلاص."[٤١]

ولم يذكر العيني أنه يعرف أيضًا بابن أيوب كما فعل الخطيب. وقال في موضع آخر: "وهلال بن حميد، ويقال: ابن أبي حميد، ويقال: ابن عبد الله الجهيني الوزان -بفتح الواو وتشديد الزاي وبالنون-، مر في: باب ما يكره من اتخاذ المساجد، مع الحديث فإنه أخرجه هناك: عن عبيد الله بن موسى، عن شيبان، عن هلال الوزان، عن عروة، عن عائشة، رضي الله تعالى عنها. وقد ذكرنا هناك ما فيه الكفاية ... واختلفوا في كنية هلال، فقيل: أبو أمية،

٤٠ ابن حجر، فتح الباري، ج١ ص٤٤٧، وانظر: ج١، ص٤٦٠.
٤١ العيني، عمدة القاري، ج١، ص١٩٦.

وقيل: أبو الجهم، وقيل: أبو عمرو وهو المشهور، ومعنى: كنَّاني أي: جعلني ذا كنية ونسبني إليها. ولعل غرض البخاري بإيراد هذا الكلام التنبيه على لقاء هلال عروة."[٤٢]

وقد أشار إليه أيضًا الشنقيطي، ولم يذكر أنه عرف بهلال بن أيوب، قال: "وهلال هو ابن أبي حميد، ويقال: ابن حميد، ويقال: ابن عبد الله، ويقال: ابن عبد الرحمن، ويقال: ابن مِقْلاص الجُهَنيّ، مولاهم أبو عمرو، ويقال: أبو أُمية، ويقال: أبو الجَهم الكوفيّ الصَّيْرفِيّ الجهبذ الوَزان. قال ابن مُعين والنَّسائيّ: ثقة، وقال أبو داود: لا بأس به، وقال سفيان: كان هلال شيخًا قد كبر، وكان يكتب على البيدر كل شهر بعشرة دراهم، وذكره ابن حِبّان في الثقات، ولكنه فرق بين هلال بن عبد الرحمن وهلال بن مِقلاص وهلال بن أبي حميد، وأشار البخاريّ إلى أن هلال بن أبي حميد أصح. وقال وكيع: هلال بن حميد، ومرة: هلال بن عبد الله، ولا يصح. روى عن عُروة بن الزبير وعبد الرحمن بن أبي ليلى وعبد الله بن عكيم، وروى عنه مِسْعر وإسرائيل وشيبان وغيرهم."[٤٣]

١٢ـ هلال بن علي بن أسامة العامري الفهري المدني:

أخذ الخطيب على البخاري أنه لم يفرق بين هلال بن علي بن أسامة المشهور بهلال بن أبي ميمونة وهلال بن أسامة الفهري المدني الذي لم يرو عنه إلا أسامة بن زيد الليثي. فأما الشراح فلم يتعرضوا لبيان هذا، وقد تعرضوا لبيان تعدد نسب هلال بن أسامة. قال الكرماني: "قوله: (هلال بن علي) المشهور بهلال بن ميمونة بن أبي أسامة الفهري القرشي المدني، توفي سنة آخر خلافة هشام بن عبد الملك."[٤٤] وقال ابن الملقن: "هلال ابن أبي ميمونة، وقيل: ابن أبي هلال علي، قاله البخاري، وقيل: هلال بن أسامة، نسبة إلى جده الفهري، سمع أنسًا وغيره. قال أبو حاتم: يكتب حديثه وهو شيخ. قال الواقدي: مات في آخر خلافة هشام."[٤٥]

٤٢ المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٣.
٤٣ الجكني الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري، ج١٢، ص٤٠.
٤٤ الكرماني، الكواكب الدراري، ج٢، ص٤.
٤٥ ابن الملقن، التوضيح، ج٣، ص٢٥٣.

١٣ـ يزيد بن أبي يزيد الرِّشك:

أخذ الخطيب على البخاري أنه لم يبين أن يزيد بن أبي يزيد الذي روى عن عبيد بن عمير هو نفسُ يزيد بن أبي يزيد مولى مسلمة بن مخلد الذي روى عن امرأته. ولم يتعرض الشراح لبيان ذلك، ولكنهم تعرضوا لترجمة يزيد بن أبي يزيد الضبعي الرشك. قال ابن حجر: "يزيد الرشك -بكسر الراء وسكون المعجمة بعدها كاف-، كنيته أبو الأزهر، وحكى الكلاباذي أن اسم والده سنان -بكسر المهملة ونونين-، وهو بصري تابعي ثقة، قيل: كان كبير اللحية فلقب الرشك وهو بالفارسية كما زعم أبو علي الغساني وجزم به. وقال ابن الجوزي: الكبير اللحية، وقال أبو حاتم الرازي: كان غيورا فقيل له: إرشك بالفارسية، فمضى عليه الرشك، وقال الكرماني: بل الرشك بالفارسية القمل الصغير الملتصق بأصول شعر اللحية. وذكر الكلاباذي أن الرشك القسام. قلت: بل كان يزيد يتعانى مساحة الأرض فقيل له: القسام، وكان يلقب الرشك، لا أن مدلول الرشك القسام، بل هما لقب ونسبة إلى صنعة، والمعتمد في أمره ما قال أبو حاتم، وما ليزيد في البخاري إلا هذا الحديث أورده هنا وفي كتاب الاعتصام."[٤٦]

خاتمة

من خلال ما سبق من إحصائيات واستقراءات، تبين للباحث بعض النتائج، وهي كما يأتي:

١ـ على عكس ما يظنه الكثير، إن دراسة الأوهام تلعب دوراً هامّاً في زرع الثقة وكسب الطمأنينة بموضوعية منهج المحدثين؛ حيث إن الكشف عن هذه الأوهام ينبئ عن عدم تغافلهم عن كل ما قد يفضي إلى عدم الثقة بالحديث ورواته وكتبه. وبالإضافة إلى ذلك، تحتاج دراسة الأوهام إلى قدر كبير من المعرفة والمهارة في تخريج الحديث، وخبرة واسعة في مقارنة المرويات ومعرفة الطبقات وترجيح الأوجه والطرق والروايات مما يزيد المتعلم لكتب الحديث -ومنها صحيح البخاري- قوة في الفهم والإدراك

٤٦ ابن حجر، فتح الباري، ج١١، ص٤٩٢.

ومعرفة التلميحات والإشارات التي ضمنها المصنفون دواوينهم الحديثية. وبالتالي، لن تكمل دراسة البخاري إلا بدراسة الأوهام التي ألصقت به، وكل نقد وُجِّه إليه سواء كان ذلك في الجامع الصحيح أو خارجه.

٢ـ معرفة مدى العلاقة بين التاريخ الكبير والجامع الصحيح تتطلب دراسة مستقلة متخصصة. فدراسة الباحث الأوروبي ملشرت تنفي كون التاريخ الكبير مصنفاً متأخراً وضع لإتمام مشروع ترويج صحيح البخاري. ويضيف هذا البحث إلى تلك الدراسة دليلاً آخر، وهو أن وقوع الأوهام في التاريخ ينفي فكرة التنقية والترويج للصحيح. ثم إن هذه الأوهام لم تتكرر في الجامع الصحيح. ومن جهة أخرى، رأى الباحث خالد معروف أن هناك نوعاً من التكامل بين الكتابين يستدعي الباحثين أن يكشفه ويحلله تحليلًا علميًا مفصلًا.

٣ـ أيّد هذا البحث ما قرره الشريف العوني في منهج البخاري في الجمع والتفريق وكون المعلمي قد بنى منهجاً جديدًا في الدفاع عن البخاري لم يسبق إليه. واكتشف البحث بأن ٨٠٪ من أجوبة المعلمي مبنية على احتمال دليل الاقتران. فمن ٧٤ وهماً ذكرها الخطيب أجاب المعلمي في ٢٠ موضعاً بأن القرن بين ترجمتين يدل على احتمال التوحد، أي كون الترجمتين لشخص واحد.

٤ـ تبين أن ١٣ اسماً مما ورد في الأوهام لها مرويات في صحيح البخاري. وعددها في الجملة ٢٥٢ رواية. فإذا توهم أحد أن أسانيد هذه المرويات قد وقع فيها إبدال راو براو آخر بسبب الوهم في الجمع والتفريق، فله وجه في هذا التوهم، ولكن الباحث قد تتبع هذه المرويات فلم يجد وهم التفريق أو الجمع قد أثَّر في أي منها. فإذا كان الراوي مذكوراً ضمن من طُعن فيهم من رجال البخاري فالمسألة ترجع إلى عدالته أو ضعفه. ولا علاقة لتلك الطعون بأوهام الجمع والتفريق. فمن أجل ذلك، يقرر هذا البحث نتيجة مهمة، وهي أن أوهام التاريخ الكبير سواء كانت معرفية أو تصنيفية، وسواء كانت مقبولة أو مبررة من قبل المتأخرين، ليس لها أثر في درجات الأحاديث الواردة في الجامع الصحيح، لا سيما مع ورود المتابعات والشواهد. ومع ذلك، دراستها مُهمة ومُسهِمة في دراسة مكانة الصحيح وتقديرها.

٥ـ تبين أن شراح الجامع الصحيح من المتقدمين والمتأخرين لا يعيرون اهتماماً كبيراً بأوهام التاريخ الكبير عند شرحهم مرويات الرواة في الجامع إلا نادراً جدًّا. ولعل ذلك يعود لعدم ظهور آثارها في درجات الحديث وفقه معاني متونها. وقد يفهم من هذا قلة العناية بعلم الأوهام وتأريخها في دُوْرِ الحديث والكليات الجامعية المهتمة بالدراسات الحديثية في العصر الحاضر.

٦ـ مما يضاف إلى مناهج تأليف كتب رجال الكتب الستة أن أصحابها اهتموا بأوهام الجمع والتفريق مع عدم تنبيههم إلى آثار هذه الأوهام في درجات أحاديث هذه الكتب. ويضاف إلى ذلك، قلة التصنيف في إيراد أمثلة واقعية لهذا الموضوع. وهذا مثل ذكر كتب المصطلح للقب "الحديث العزيز" مع عدم إيراد أمثلة كافية له. فتبقى المناقشات التنظيرية في دائرتها دون أن توظف في النقد الحديثي. ومن جهة أخرى، يعتبر الحافظ أبو بكر الخطيب من المؤلفين الذين اهتموا بجانب التطبيق والتمثيل إضافة إلى جانب التنظير في علم الرجال والمصطلح ونقد الحديث. فكانت دراسته للأوهام نتيجة هذا المنهج إضافة إلى مؤلفات أخرى في جانب تعيين الرواة نحو المؤتلف والمختلف والمتفق والمفترق، وإبداعاته في تلخيص المتشابه في الرسم. فينبغي الاقتداء بهذا المنهج في وضع ما قد يسمى بمباحث تعيين الرواة المتعلقة بصحيح البخاري.

وأخيرًا، انطلق هذا البحث بعدد من الأسئلة تتمثل في معرفة العلاقة بين كتاب التاريخ الكبير للبخاري وكتاب الجامع الصحيح له، والتحقق من الأوهام التي أخذها الحافظ الخطيب البغدادي على البخاري في التاريخ الكبير، ومعرفة مدى آثار هذه الانتقادات في مراجعة المعاصرين لهذا السفر العظيم. وتوصل البحث إلى عدد من النتائج أهمها أن أوهام الجمع والتفريق في التاريخ الكبير لا تؤثر في درجات الأحاديث الواردة في الصحيح وإن كانت تشكل نقدًا معتبراً في وجه الثقافة المعرفية للإمام البخاري. فمن أجل ذلك، اقترح البحث بأن يُقدَّم الاهتمام بمباحث تعيين الرواة في الدراسات الحديثية قبل الولوج الى مباحث نقد الرواة أو علم الجرح والتعديل. وذلك بإعادة النظر والترتيب والعرض لمسائل المهمل والمبهم والمؤتلف

والمختلف والمتفق والمفترق والمتشابه في الرسم والمحرف والمصحف والجمع والتفريق، وربطها مع الأمثلة التطبيقية في نقد الأسانيد والمتون خاصة ونقد الدواوين الحديثية عامة. وينبغي أن تضاف هذه المباحث في المقدمات الأساسية لعلم العلل، فيبين حينئذٍ ما يؤثر وما لم يؤثر من العلل على قبول الأحاديث أو ردها. كما يقترح البحث تتبع أنواع الطعون في البخاري وكتابه الصحيح معتبراً في ذلك طعوناً مباشرة وغير مباشرة، وتجمع وتُرتب في مؤلَّفٍ مستقل، بحيث تيسر للدارسين مطالعة تأريخ الطعون والانتقادات للبخاري وأعماله، وعناية العلماء بها ومواقفهم منها، وبشكل يفيد تطور الدراسات الحديثية وتوظيفها في المجتمع المعاصر.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن أبو محمد (ت٣٢٧هـ). **بيان خطأ محمد بن إسماعيل البخاري**. اعتناء ومراجعة: المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى، ط١، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٨هـ.

ابن الجزري، محمد بن محمد أبو الخير (ت٨٣٣هـ). **غاية النهاية في طبقات القراء**. تحقيق: ج. برجيتراسر، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

ابن الملقن، عمر بن علي، سراج الدين أبو حفص (ت٨٠٤هـ). **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**. تحقيق: دار الفلاح بإشراف خالد الرباط وجمعة فتحي، ط١، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). **انتقاض الاعتراض في الرد على العيني في شرح البخاري**. تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٣م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). **تغليق التعليق على صحيح البخاري**. تحقيق: القزقي، سعيد عبد الرحمن موسى، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). **تقريب التهذيب**. تحقيق: الباكستاني، أبو الأشبال صغير أحمد شاغف، ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٦هـ.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. تصحيح وتحقيق: بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ). **لسان الميزان**. تحقيق: أبو غدة، عبد الفتاح، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٣هـ.

ابن خير الإشبيلي، محمد أبو بكر (ت٥٧٥هـ). **فهرسة ابن خير الإشبيلي**. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج (ت٧٩٥هـ). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. ط١، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

أحمد منصور، أحمد بن عبد الله. **منهج الإمام البخاري في التعليل من خلال كتابه التاريخ الكبير**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٣م.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ). **التاريخ الكبير**. تحقيق: عطا، مصطفى عبد القادر أحمد، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ). **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**. ط١، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هـ.

الجكني الشنقيطي، محمد الخضر. **كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري**. ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر (ت٤٦٣هـ). **تلخيص المتشابه في الرسم وحماية ما أشكل منه من بوادر التصحيف والوهم**. ط١، دمشق: طلاسدار، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٥ م.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر (ت٤٦٣هـ). **الموضح لأوهام الجمع والتفريق**. اعتناء ومراجعة: المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى، ط٢، بيروت: دار الفكر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر (ت٤٦٣هـ). **الموضح لأوهام الجمع والتفريق**. اعتناء ومراجعة: المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى، ط١، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٨هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر (ت٤٦٣هـ). **موضح أوهام الجمع والتفريق**. تحقيق: قلعجي، عبد المعطي أمين، ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد أبو عبد الله (ت٧٤٨هـ). **سير أعلام النبلاء**. تحقيق: الأرناؤوط، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد أبو سعد (ت٥٦٢هـ). **الأنساب**. تقديم وتعليق: البارودي، عبد الله عمر، ط١، بيروت: دار الجنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

السيد، أحمد. **كتاب التاريخ الكبير للبخاري وعلاقته بالصحيح**. تم الاسترجاع في ٣٠ يونيو ٢٠١٩م من الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=hrZhOcqjsBk

الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ). **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

عليوه، خالد معروف أحمد. **منهج الإمام البخاري في ذكر شيوخ الرواة المترجمين في كتابه التاريخ الكبير**. رسالة الدكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠١٨م.

عواطي، فاطمة الزهراء. **منهج الإمام البخاري في تعليل الأحاديث وتصحيحها من خلال كتابه التاريخ الكبير**. رسالة الماجستير، جامعة الحاج لخضر (باتنة)، ٢٠٠٩م.

العوني، الشريف حاتم بن عارف. **التاريخ الكبير للبخاري، منهجه في الجمع والتفريق والكلام عن آخر رواياته**. موقع أ.د. الشريف حاتم بن عارف العوني، الشريف حاتم العوني، ٢٠١٩. تم الاسترجاع في ٣٠ يونيو ٢٠١٩م من الرابط: http://dr-alawni.com/files/books/pdf/1549104935.pdf

العيني، محمود بن أحمد، بدر الدين (ت٨٥٥هـ). **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. ضبط وتصحيح: محمد عمر، عبد الله محمود، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

القسطلاني، أحمد بن محمد أبو العباس، شهاب الدين (ت٩٢٣هـ). **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**. ضبط وتصحيح: محمد عبد العزيز الخالدي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

الكرماني، محمد بن يوسف، شمس الدين (ت٧٨٦هـ). **الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (شرح الكرماني على البخاري)**. تحقيق: محمد محمد عبد اللطيف، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

محمد سليمان، صبحي عبد السلام. **التاريخ الكبير لإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، (تحقيق ودراسة)، من الترجمة رقم (٢١٣٠) إلى الترجمة رقم (٢٦٣٤)**. رسالة الدكتوراه، جامعة الأزهر، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩ م.

مراجع أجنبية:

Bin Jamil, Khairil Husaini. (2017). Traditional Sunnī Epistemology in the Scholarship of al-Ḥāfiẓ al-Khaṭīb al-Baghdādī (463AH/1071CE). (Unpublished PhD Dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London).

Calder, Norman. (1993). Studies in Early Muslim Jurisprudence. Oxford: Clarendon Press.

Melchert, Christopher. (2015). Hadith, Piety and Law, Selected Studies. Atlanta, Georgia: Lockwood Press.

معايير الشيخ الألباني
لتضعيف بعض الأحاديث في صحيح البخاري ومدى صحة دعواه

أ. د. محمد أبو الليث الخير آبادي*

مقدمة

السنة النبوية من حيث إنها سنة حجة في جميع مناحي الحياة، وإن أمر حجيتها مفروغ منه، فصَّله الإمام الشافعي في كتابه "اختلاف الحديث"، والشيخ عبد الغني عبد الخالق في كتابه "حجية السنة"، وأما حجية أفراد الحديث فهي موقوفة على توفر شروط القبول الثمانية فيها:

١- اتصال السند. ٢- وعدالة الرواة. ٣- وسلامة السند والمتن من الشذوذ. ٤- وسلامتهما من العلة القادحة. ٥- وكمال ضبط الرواة كما في الصحيح لذاته، ٦- أو تفرُّد مَنْ ضبطُه أخف قليلاً من ضبط رواة الصحيح كما في الحسن لذاته. ٧- أو اعتضاد حديث مَنْ ضبطه أخف قليلاً من ضبط رواة الصحيح بأحد طرق الترقية -التي تحدثت عنها في كتابي "علوم الحديث أصيلها ومعاصرها" بالتفصيل -كما في الصحيح لغيره. ٨- أو ضعف الحديث بالانقطاع في السند أو سوء ضبطِ أو جهالةِ أحد رواته أو جميعهم، واعتضاده بأحد طرق الترقية كما في الحسن لغيره.

* الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

وأما صحيح الإمام البخاري فلا شك في أنه من حيث المجموع أصحُّ كتابٍ بعد كتاب الله، ويحتلُّ المرتبة الأولى في الصحة من بين كتب الحديث على الإطلاق، انتقاه الإمام البخاري من ستمائة ألف حديث، وقد بذل أقصى ما كان يمكن له من الجهد في انتقاء الأحاديث الصحيحة، ولكن بصفته بشراً مجتهداً قد يعرض له ما يعرض لأي مجتهد من خطأ ووهم، ولا كمال إلا لله ولكتابه، وما أحسن ما قيل: "أبى الله الكمال إلا لكتابه"، فكل كتاب غير كتاب الله لا يستبعد خطأ صاحبه فيه، أو وهمه. لذلك دخل فيه بعض الأحاديث الضعيفة وهماً[1]، وهذا لا يعيبه، ولا ينقص من قدره شيئاً، بل يدل على بشرية عمله؛ لأنهما من لوازم البشر.

ولذلك فقد وجهت إليه انتقادات من قبل المتخصصين في الحديث ومن غيرهم، ومن المخلصين ومن غيرهم، ومن المتخصصين المخلصين الذين انتقدوا بعض أحاديثه الشيخ العلامة محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله، وهو أهل لذلك، وله سلف فيه مثل الإمام الدارقطني وغيره[2]، وهذا البحث خصص لمعرفة مدى صحة انتقاداته من عدمها.

وتكمن **مشكلة البحث** في أن السنة النبوية بصفة عامة، وصحيح البخاري بصفة خاصة تعرَّضَا لانتقادات من أقلام استشراقية، وشيعية، وإباضية، وأقلام مأجورة، وغيرها من الأقلام، وهذه لا نبالي بها، ولا نعير لها اهتماماً كبيراً؛ لأنه هو المأمول منها، ولكن المشكلة تستفحل عندما تجيء انتقادات لبعض الأحاديث في صحيح البخاري من قبل الشيخ الألباني الذي قلبه عامرٌ بحب صحيح البخاري، ودافع عنه كما سيأتي في المبحث الأول".

فمثل هذا العالم إذا ضعَّف حديثاً أو أحاديث في صحيح البخاري فهذا معناه أن هناك علة اطلع عليها فيها، فضعَّفها بها على حسب معايير المحدثين للتضعيف، فمن هنا نريد أن نعرف تلك العلل التي ضعفها بها، ونريد أيضاً أن نعرف مدى صوابه في إسقاط تلك العلل على تلك الأحاديث.

---

١ انظر: الدميني، مقاييس نقد متون السنة، ص١٢٠، ١٣٦، ١٤٦، ١٨٣، ١٨٥، ٢٣٣، ٢٥٥، ٢٥٦، وغيرها.

٢ ينظر: الخيرآبادي، منهج الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في الصحيحين، مجلة الدراسات الإسلامية، بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد (باكستان)، العدد١، المجلد٤٧، يناير - مارس، ٢٠١٢م، ص٢٨.

ويتطلع هذا البحث لتحقيق الهدفين الآتيين:

١- التعريف بأسس الشيخ الألباني ومعاييره لتضعيف بعض الأحاديث في صحيح البخاري.

٢- إلقاء الضوء على مدى صحة دعواه في تضعيفاته لتلك الأحاديث.

وقد اتبعتُ لتحقيق تلك الأهداف السابقة المناهج الآتية:

١- المنهج الاستقرائي: اتبعته لاستقراء وتتبع ما ضعفه الشيخ الألباني من أحاديث البخاري، والأسس والمعايير التي سار عليها لتضعيفها.

٢- المنهج التحليلي النقدي: وذلك لمعرفة مدى صحة دعوى الشيخ في تضعيفاته لتلك الأحاديث في صحيح البخاري.

وقد قسمت هذا البحث إلى عنصرين:

١- الأسس التي اتبعها الشيخ الألباني في تضعيف أحاديث في صحيح البخاري.

٢- معاييره لتضعيف الأحاديث في صحيح البخاري.

١. الأسس التي اتبعها الشيخ الألباني في تضعيف أحاديث في صحيح البخاري:

١. ١. عدم تضعيفه إياها إلا بعد استفراغ الجهد في البحث عن متابع أو شاهد لها[٣].

١. ٢. أحاديثه المسندة كلها صحيحة عند العلماء إلا أحرفاً يسيرة جداً وهم فيها بعض الرواة[٤].

---

٣ ينظر لذلك: الخيرآبادي، منهج الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في الصحيحين؛ والألباني، الرد على التعقب الحثيث، ص١٨، نقلا عن: الألباني، كتاب الروض الداني في الفوائد الحديثية ص١٥٣.

٤ ينظر لذلك: الخيرآبادي، منهج الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في الصحيحين؛ والألباني، نقد نصوص حديثية، ص٧، نقلا عن الألباني، كتاب الروض الداني، ص٤٣.

١ . ٣. حب الشيخ الألباني له: ولم يكن الشيخ الألباني يكره البخاري أو صحيحه، وإنما كان يكرمه ويوقره، يدل على ذلك مواقف عدة تجاهه فصلتها في بحثي "منهج الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في الصحيحين"، وهي بالاختصار:

أ- قال في التعليق على قول الشيخ أبي الفيض الغماري: "... المراد أنه يوجد فيهما (أي في الصحيحين) أحاديث غير صحيحة لمخالفتها للواقع" فوافقه الشيخ الألباني على معظم ما قال، ثم قال: "غير أني أتخوف من قول الغماري أخيراً: "لمخالفتها للواقع" لما يخشى من التوسع في ذلك ..."[٥].

ب- وصحح الشيخ الألباني حديثاً في الصحيحين، قد ضعفه الشيخ أبو الفيض الغماري[٦].

ج- وصحح الشيخ الألباني حديث "من عادى لي ولياً ..." المخرج في البخاري، والذي ضعفه الذهبي وابن رجب.

د- كان شديد التحرز والتريث في الكلام على أحاديث الصحيحين، حتى التي تكلم فيها بعض السابقين عليه، يقول: "فإن حديثاً خرجه الإمام البخاري في "المسند الصحيح" ليس من السهل الطعن في صحته لمجرد ضعف في إسناده، لاحتمال أن يكون له شواهد تأخذ بعضده وتقويه"[٧].

هـ- ويقول: "وحسبك أنه في صحيح البخاري مع وروده من طرق أخرى كما تقدم ... بل إنني أقول: إنه صحيح يقيناً؛ لأنه من أحاديث الصحيحين التي تلقتها الأمة بالقبول ... وما كان كذلك من أحاديثهما فهو يفيد العلم كما هو مقرر في "المصطلح"، وراجع لذلك "شرح اختصار علوم الحديث" لابن كثير"[٨].

---

٥ ينظر لذلك: الخيرآبادي، منهج الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في الصحيحين؛ والألباني، آداب الزفاف، ص٥٩-٦٠، نقلا عن أبي معاذ، ردع الجاني المتعدي على الألباني، ص٤٣.

٦ ينظر لذلك: الخيرآبادي، منهج الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في الصحيحين؛ والألباني، آداب الزفاف، ص٥٦-٥٧، نقلا عن أبي معاذ، كتاب ردع الجاني المتعدي على الألباني، ص٤٤-٤٥.

٧ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج٤، ص١٨٥.

٨ المصدر السابق، ج٦، ص٣١٣ رقم٢٨١٤.

و- وقال: "... كيف، والصحيحان هما أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى باتفاق علماء المسلمين من المحدثين وغيرهم، فقد امتازا على غيرهما من كتب السنة بتفردهما بجمع أصح الأحاديث الصحيحة، وطرح الأحاديث الضعيفة والمتون المنكرة على قواعد متينة وشروط دقيقة، ... حتى صار عرفاً عاماً أن الحديث إذا أخرجه الشيخان أو أحدهما فقد جاوز القنطرة ودخل في طريق الصحة والسلامة. ولا ريب في ذلك، وأنه هو الأصل عندنا"[٩].

٢. معاييره لتضعيف أحاديث صحيح البخاري:

بالنظر إلى الأحاديث التي ضعفها الشيخ الألباني في صحيح البخاري، توصل الباحث إلى أنها ثمانية، وأنها ضعَّفها إسقاطاً للمعايير التي وضعها أئمة الحديث عليها، وهي: الشذوذ في المتن، الإدراج، نكارة أحد ألفاظ الحديث، وسوء حفظ الراوي، وضعف الراوي.

٢. ١. تضعيف حديث بالشذوذ:

ضعَّف الشيخ الألباني حديثاً في صحيح البخاري بالشذوذ، وهو بسنده: حدثنا عبيد الله بن سعد بن إبراهيم، حدثنا يعقوب، حدثنا أبي، عن صالح بن كيسان، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "اختصمت الجنة والنار إلى ربهما، فقالت الجنة: يا رب! ما لها لا يدخلها إلا ضعفاء الناس وسقطهم؟ وقالت النار: - يعني - أوثرت بالمتكبرين. فقال الله تعالى للجنة: أنت رحمتي، وقال للنار: أنت عذابي أصيب بك من أشاء، ولكل واحدة منكما ملؤها، قال: فأما الجنة فإن الله لا يظلم من خلقه أحداً، وإنه ينشئ للنار من يشاء، فيلقون فيها فتقول: هل من مزيد ثلاثاً، حتى يضع فيها قدمه فتمتلئ، ويرد بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط قط"[١٠].

خرَّج الشيخ الألباني حديث: "يدخل أهل الجنة الجنة، فيبقى منها ما شاء الله عز وجل، فينشئ الله تعالى لها - يعني خلقاً - حتى يملأها" من البخاري ومسلم ومسند أحمد ومسند أبي يعلى بطرق مختلفة وحكم عليها

٩ الألباني، مقدمته لشرح العقيدة الطحاوية، ص١٤-١٥.

١٠ البخاري، الصحيح، ج٦، ص٢٧١١، رقم٧٠١١.

بالصحة، ثم قال: "وله شاهد من حديث أبي هريرة [وهو الحديث المذكور أعلاه]. أخرجه الشيخان وغيرهما، وهو مخرج في الكتاب الآخر [أي الضعيفة] تحت الحديث (٦١٩٩). وقد وقع في رواية للبخاري (٧٤٤٩) من طريق الأعرج عن أبي هريرة بلفظ: "... وينشئ للنار ..."، مكان "... الجنة". وهي بلا شك رواية شاذة لمخالفتها للطريق الأولى عن أبي هريرة ولحديث أنس[١١]، وقد أشار إلى ذلك الحافظ أبو الحسن القابسي (علي بن محمد بن خلف القيرواني ت٤٠٣هـ)، وقال جماعة من الأئمة: إنه من المقلوب، وجزم ابن القيم بأنه غلط، واحتج بأن الله أخبر بأن جهنم تمتلئ من إبليس وأتباعه، وأنكرها الإمام البلقيني، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾ [الكهف:٤٩]. ذكره الحافظ في "الفتح" (١٣/ ٤٣٧) وأقره"[١٢].

قال الباحث: الشيخ الألباني على الصواب في حكمه على هذا الحديث بالشذوذ، وقد جزم ابن تيمية أيضاً بأنها خطأ من الرواة[١٣]. إضافة إلى القابسي والبلقيني وابن القيم[١٤] كما سبق ذكرهم في كلام الشيخ، وكذا الحافظ ابن كثير[١٥]، وغيرهم من المتأخرين.

٢. ٢. ضعف الشيخ الألباني حديثا بالإدراج:

قال البخاري: حدثنا يحيى بن بكير، قال: حدثنا الليث، عن خالد، عن سعيد بن أبي هلال، عن نعيم المجمر، قال: رقيت مع أبي هريرة على ظهر المسجد فتوضأ، فقال: إني سمعت النبي ﷺ يقول: "إن أمتي يدعون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته

---

١١ وهو أخرجه أحمد فقال: حدثنا سليمان بن حرب، ثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: "يبقى من الجنة ما شاء الله أن يبقى، فينشئ الله لها خلقا ما شاء"، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير حماد بن سلمة فمن رجال مسلم". أحمد، المسند، ج٣، ص٢٦٥، رقم١٣٨١٩.

١٢ الألباني، الصحيحة، ج٦، ص٣٩، رقم٢٥٤٠.

١٣ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج٥، ص١٠١.

١٤ ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص٢٧٨؛ وأحكام أهل الذمة، ج٢، ص١١٠٤-١١٠٨؛ وطريق الهجرتين وباب السعادتين، ص٥٧٦.

١٥ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٥، ص٥٣.

فليفعل"[١٦]، ورواه مسلم أيضاً في صحيحه فقال: وحدثني هارون بن سعيد الأيلي، حدثني ابن وهب، أخبرني عمرو بن الحارث، عن سعيد بن أبي هلال، عن نعيم بن عبد الله، أنه رأى أبا هريرة يتوضأ، فغسل وجهه ويديه حتى كاد يبلغ المنكبين، ثم غسل رجليه حتى رفع إلى الساقين، ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن أمتي يأتون يوم القيامة غراً محجلين من أثر الوضوء، فمن استطاع أن يطيل غرته فليفعل"[١٧].

وخلاصة ما قال الشيخ في تضعيفه[١٨] أنه: إنما يصح مرفوعاً شطره الأول، وأما الشطر الآخر "... فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل" فهو من قول أبي هريرة أدرجه بعض الرواة في المرفوع. ثم أثبت الشيخ ذلك الإدراج بالروايات التي ما جاءت فيها هذه الزيادة. واستدل بمن قال بالإدراج من أئمة الحديث مثل المنذري وابن تيمية وابن القيم وابن حجر. وأثبت في الأخير أنها رأي أبي هريرة، وليس قول النبي ﷺ.

قال الباحث: لم يحالف الشيخ الألباني الصواب في هذا الأمر؛ لأن الأدلة التي ساقها كلها قائمة على الظن والوهم والخيال، وذلك لأن مداره في الحكم على الإدراج عدم مجيء هذه الجملة في الطرق الأخرى.

وعدم مجيء هذه الجملة في الطرق الأخرى لا يعني أنها ضعيفة، لا سيما إذا كان راويها ثقة كما هو هنا.

- وأما ما رواه فليح بن سليمان، عن نعيم بن عبد الله من قوله: لا أدري قوله: "من استطاع أن يطيل غرته فليفعل" من قول رسول الله ﷺ أو من قول أبي هريرة!"، ثم قال الشيخ نفسه: "وفليح بن سليمان وإن احتج به الشيخان ففيه ضعف من قبل حفظه"، فأقول: إن كان الأمر كذلك فلماذا الاعتماد عليه، وكل تلك الصولات والجولات، وترك النصوص الصريحة بأنها من قول رسول الله ﷺ !!؟ ثم لم ينفرد نعيم بن عبد الله المُجْمِر برواية تلك الزيادة، وإنما تابعه أبو صالح وأبو زرعة أيضاً عن أبي هريرة، عند أبي نعيم[١٩]. وهو صحيح.

١٦ البخاري، الصحيح، ج١، ص٦٣، رقم١٣٦.
١٧ مسلم، الصحيح، ج١، ص٢١٦، رقم٢٤٦.
١٨ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج٣، ص١٠٤ رقم١٠٣٠.
١٩ أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج٧، ص٢٠٦.

وهناك طرق أخرى فيها تلك الزيادة، ولكنها ضعيفة يستأنس بها بجانب رواية نعيم المجمر. وهي:

أ- ما رواه المطلب بن زياد، عن ليث بن أبي سليم، عن طاوس، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "أنتم الغر المحجلون يوم القيامة من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل"، وقال: "لم يرو هذا الحديث عن طاوس إلا ليث، تفرد به: المطلب بن زياد"[٢٠]. وعلله أبو حاتم بأن قال: "إنّما هُو ليثٌ، عن كعبٍ، عن أبِي هُريرة، عنِ النَّبِيِّ ﷺ"[٢١]. بجانب كون ليث وهو ابن أبي سليم فيه، وهو كما قال الحافظ ابن حجر: "صدوق اختلط جداً ولم يتميز حديثه فترك"[٢٢].

ب- ورواية ليث، عن كعب، عن أبِي هُريرة التي أشار إليها أبو حاتم أخرجها أحمد من طريق زائدة[٢٣]؛ وأبو يعلى من طريق جرير[٢٤]؛ والقاسم ابن سلام من طريق علي بن عاصم[٢٥]؛ وابن الأعرابي من طريق الحارث بن عمير[٢٦]؛ كلهم عن ليث، عن كعب، عن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: "أنتم الغر المحجلون يوم القيامة من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل"، وإسناده ضعيف بسبب ليث بن أبي سليم فيه.

ج- وما رواه ياسين، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أخرجها ابن شاهين والسلفي من طريق ياسين بن معاذ الزيات، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: رأيت النبي ﷺ يتوضأ ويبلغ بعض العضدين وبعض الساقين، ويقول: "إن أمتي يبعثون غراً محجلين من آثار الوضوء، زاد نصر بن القاسم في حديثه: فمن استطاع منكم أن

٢٠ أخرجه الطبراني، المعجم الكبير، ج١٩، ص١٨٧، رقم٤٦١ والمعجم الأوسط، ج٢، ص٢٧٧، رقم١٩٧٥.
٢١ ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج٢، ص١٥، رقم١٨١.
٢٢ ابن حجر، تقريب التهذيب، ج٢، ص٤٦٤، رقم٥٦٨٥.
٢٣ أحمد بن حنبل، المسند، ج٢، ص٣٦٢، رقم٨٧٢٦.
٢٤ أبو يعلى، المسند، ج١١، ص٢٩٤، رقم٦٤١٠.
٢٥ أبو عبيد القاسم بن سلام، الطهور، ص٢٧، رقم٢٤.
٢٦ ابن الأعرابي، المعجم، ج١، ص٤٦٨، رقم٤٦٧.

يطيل غرته فليفعل"[٢٧]. وإسناده ضعيف جدًّا من أجل ياسين بن معاذ الزيات، وهو منكر الحديث.

فالصواب عندي أنها مرفوعة غيرُ مدرجة.

٢. ٣. حديث ضعفه الشيخ الألباني بنكارة أحد ألفاظه:

قال الإمام البخاري: حدثنا عمرو بن علي، حدثنا فضيل بن سليمان، حدثنا مسلم بن أبي مريم، حدثني عبد الرحمن بن جابر، عمن سمع النبي ﷺ قال: "لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حد من حدود الله"[٢٨].

قال الألباني[٢٩]: "منكر بلفظ: "العقوبة". وقال: علته الفضيل هذا؛ فإنه "صدوق له خطأ كثير، وإنما روى له البخاري متابعة"، فإنه إنما ساقه عقب روايته بإسناده عن سليمان بن يسار، عن عبد الرحمن بن جابر بن عبد الله، عن أبي بردة قال: كان النبي ﷺ يقول: فذكره بلفظ: "لا يجلد فوق عشر جلدات ..." الحديث. وبهذا اللفظ رواه بقية الستة وغيرهم، وهو المحفوظ الصحيح".

هذه هي خلاصة ما قال الشيخ الألباني في تضعيف هذا الحديث. وهو تحامل منه على فضيل بن سليمان، وذلك لأنه لم ينفرد به، فغيره أيضاً رواه بهذا اللفظ، فقد روى عبد الرزاق عن شيخه ابن جريج، قال: أخبرني مسلم بن أبي مريم، أن عبد الرحمن بن جابر بن عبد الله، أخبره عن رجل من الأنصار، أن النبي ﷺ قال: "لا عقوبة فوق عشرة أسواط إلا أن يكون في حد من حدود الله"[٣٠]. ورجاله ثقات، رجال الصحيحين إن كان الصحابي هو أبو بردة.

وكذلك له شاهد مرسل أخرجه الحارث بن أبي أسامة فقال: حدثنا عبد العزيز بن أبان، ثنا هشام، عن يحيى بن أبي كثير، عن المهاجر بن

---

٢٧ ابن شاهين، الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك، ج١، ص٣٠، رقم٢٦؛ والسِّلَفي، الطيوريات، ج٦، ص٢٧، رقم٤٦٨.

٢٨ البخاري، الصحيح، ج٦، ص٢٥١٢، رقم٦٤٥٧. ومعنى الحديث: النهيٌ عن الزيادة على عشر ضربات فيما تكون العقوبة فيه بالضربات، والمقصود بالضرب التعزير، فإذا عزر الحاكم بالضرب فلا يجوز له أن يزيد على عشر ضربات إلا فيما كان حدا منصوصا عليه.

٢٩ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج١٤، ص١٠٥٥، رقم٦٩٥٩.

٣٠ عبد الرزاق، المصنف، ج٧، ص٤١٣، رقم١٣٦٧٧.

عكرمة، عن عبد الله بن بكر بن الحارث بن هشام قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يحل لمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواط إلا في حد"[٣١]. قال الحافظ ابن حجر: "هذا مرسل رجاله ثقات"[٣٢].

وله شاهد آخر عن أبي هريرة بلفظ آخر أخرجه ابن ماجه فقال: حدثنا هشام بن عمار، ثنا إسماعيل بن عياش، ثنا عباد بن كثير، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تعزروا فوق عشرة أسواط"[٣٣]. قال الشيخ الألباني: حسن لغيره. قلت: هو ضعيف جداً بعباد بن كثير لأنه متروك وقال أحمد: روى أحاديث كذب[٣٤]. ولا أدري كيف حسنه الشيخ لغيره؟

ثم إن بين لفظ "لا عقوبة" ولفظ "لا يجلد" عموم وخصوص مطلق، فكل جلد عقوبة، وليس العكس، فالعقوبة تعم الحد والتعزير والتأديب. فإذا رواه راوٍ بهذا اللفظ فلا يقال بأنه منكر.

فبهذا كله توصلت إلى أن الشيخ الألباني على خطأ في تضعيف هذا الحديث.

٢. ٤. تضعيفه حديثين في صحيح البخاري بسوء حفظ أحد رواتها:

أ- قال البخاري: حدثني عبد الله بن منير، سمع أبا النضر، حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله يعني ابن دينار، عن أبيه، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "إن العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله، لا يلقي لها بالاً، يرفع الله بها درجات، وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله، لا يلقي لها بالاً، يهوي بها في جهنم"[٣٥].

---

٣١ الحارث بن أبي أسامة، المسند كما في الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبي أسامة، ج٢، ص٥٦٦، رقم٥١٨.

٣٢ ابن حجر، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ج٩، ص١١٠، رقم١٨٧٩.

٣٣ ابن ماجه، السنن، ج٢، ص٨٦٧، رقم٢٦٠٢.

٣٤ ابن حجر، تقريب التهذيب، ج٢، ص٢٩٠، رقم٣١٣٩.

٣٥ البخاري، الصحيح، ج٥، ص٢٣٧٧، رقم٦١١٣.

قال الشيخ الألباني في تعليقه على هذا الحديث[٣٦]: "ضعيف أخرجه البخاري وغيره من طريق عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، عن أبيه، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً به. وله علتان:

الأولى: سوء حفظ عبد الرحمن هذا مع كونه قد احتج به البخاري، فقد خالفوه وتكلموا فيه من قبل حفظه، وليس في صدقه". ثم ذكر الشيخ من أولئك الأئمة يحيى بن معين، وعبد الرحمن بن مهدي، وأبا حاتم، وابن حبان، والدارقطني، والذهبي، وابن حجر. ثم قال: "وقد ساق [أي ابن حجر] له حديثاً (ص٤٦٢) مما انتقده الدارقطني على البخاري لزيادة تفرد بها، فقال الدارقطني: "لم يقل هذا غير عبد الرحمن، وغيره أثبت منه، وباقي الحديث صحيح". ولم يتعقبه الحافظ بشيء بل أقره، فراجعه إن شئت. وبالجملة فضعف هذا الراوي بعد اتفاق أولئك الأئمة عليه أمر لا ينبغي أن يتوقف فيه باحث، أو يرتاب فيه منصف. وإن مما يؤكد ذلك ما يلي:

- والأخرى: مخالفة الإمام مالك إياه في رفعه، فقال في "موطئه" (٣/ ١٤٩): عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح السمان أنه أخبره أن أبا هريرة قال: فذكره موقوفاً عليه وزاد: "في الجنة". فرواية مالك هذه موقوفاً مع هذه الزيادة يؤكد أن عبد الرحمن لم يحفظ الحديث، فزاد في إسناده فجعله مرفوعاً إلى النبي ﷺ، ونقص من متنه ما زاده فيه جبل الحفظ الإمام مالك رحمه الله تعالى.

وثمة دليل آخر على قلة ضبطه: أن في الحديث زيادة شطر آخر بلفظ: "وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها بالاً يهوي بها في جهنم". فقد أخرجه الشيخان من طريق أخرى عن أبي هريرة مرفوعاً به إلا أنه قال: ".. ما يتبين فيها يزل بها في النار أبعد مما بين المشرق والمغرب". وعند الترمذي وحسنه بلفظ: ".. لا يرى بها بأساً يهوي بها سبعين خريفاً في النار". وقد خرجت هذه الطريق الصحيحة مع شاهد لها في "سلسلة الأحاديث الصحيحة" برقم (٥٤٠). ثم خرجت له شاهداً من غير حديث أبي هريرة برقم (٨٨٨). وبعد فقد أطلت الكلام على هذا الحديث وراويه دفاعاً عن السنة ولكيلا يتقول متقول، أو يقول قائل من جاهل أو حاسد أو مغرض: إن الألباني قد طعن في "صحيح البخاري"

٣٦ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج٦، ص٣٩، رقم٢٥٤٠.

وضعف حديثه، فقد تبين لكل ذي بصيرة أنني لم أحكم عقلي أو رأيي كما يفعل أهل الأهواء قديماً وحديثاً، وإنما تمسكت بما قاله العلماء في هذا الراوي وما تقتضيه قواعدهم في هذا العلم الشريف ومصطلحه من رد حديث الضعيف، وبخاصة إذا خالف الثقة. والله ولي التوفيق"[٣٧].

قال الباحث: والقول ما قاله الشيخ الألباني من تقديم الجرح المفسر على التعديل في تضعيف رواية عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار في هذا الحديث وعدم ضبطه لها متناً وسنداً. وذلك لقوة الأدلة التي ساقها الشيخ من أقوال أئمة الجرح والتعديل فيه. واالله تعالى أعلم بالصواب.

ب- قال البخاري: حدثني بشر بن مرحوم، حدثنا يحيى بن سُلَيم، عن إسماعيل بن أمية، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أَعْطَى بي ثم غدر[٣٨]، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره"[٣٩].

خرجه الشيخ الألباني من صحيح البخاري، وسنن ابن ماجه، ومشكل الآثار للطحاوي، والمنتقى لابن الجارود، والسنن الكبرى للبيهقي، ومسند أحمد، ومسند أبي يعلى. ثم حاول جاهداً لتضعيفه بسبب سوء حفظ يحيى ابن سليم الطائفي، فبعد نقل أقوال الموثقين والمجرحين فيه، استخلص منها أن الرجل ثقة في نفسه، ولكنه ضعيف في حفظه كما قال الدارقطني، خاصة في روايته عن عبيد الله بن عمر كما قال الساجي، ويستثنى من ذلك ما روى الحميدي عنه فإنه صحيح كما قال البخاري، ولكن هذا الحديث ليس من روايته عن عبيد الله بن عمر، ولا من رواية الحميدي عنه. ثم قال الشيخ: "ولا يصلح جواباً عن هذا قول الحافظ ابن حجر عند شرحه للحديث: "يحيى بن سليم الطائفي...، مختلف في توثيقه، وليس له في البخاري موصولاً سوى هذا الحديث، والتحقيق أن الكلام فيه وقع في روايته عن عبيد الله بن عمر خاصة، وهذا الحديث من غير روايته. وذلك لأمرين:

---

٣٧ الألباني، الضعيفة، ج٣، ص٤٦٣، رقم١٢٩٩.

٣٨ (أعطى بي) عاهد باسمي وحلف. (غدر) نقض العهد ولم يف به أو لم يبر بقسمه.

٣٩ البخاري، الصحيح، ج٢، ص٧٧٦، رقم٢١١٤.

الأول: أن تضعيفه عند عامة المضعفين له ليس مقيداً بروايته عن عبيد الله بن عمر لأنه قول الساجي فقط، بينما الآخرون من المضعفين أطلقوا التضعيف فيه، وهذا هو الذي ينبغي الاعتماد عليه لأن تضعيفه مفسر بسوء الحفظ عند جماعة منهم الدارقطني، فهو جرح مفسر يجب تقديمه على التوثيق باتفاق علماء الحديث كما هو مشروح في علم المصطلح. ثم هو مطلق يشمل روايته عن عبيد الله وغيره وهو ظاهر كلام البخاري، هذا هو التحقيق الذي ينتهي إليه الباحث في أقوال العلماء في الرجل.

والثاني: إذا سلمنا جدلاً أن تضعيفه مقيد بروايته عن عبيد الله بن عمر فقول البخاري: "ما حدث الحميدي عن يحيى بن سليم فهو صحيح" مما لا مفهوم له، وهذا بعيد كما ترى. وخلاصة القول: أن هذا الإسناد ضعيف، وأحسن أحواله أن يحتمل التحسين، وأما التصحيح فهيهات"[٤٠].

- قال الباحث: لم يحالف الشيخ الألباني الحظ في تضعيفه بيحيى بن سليم الطائفي (ت١٩٣هـ)، وذلك لأن البعض الذين وثقوه هم من معاصريه وتلاميذه، مثل ابن معين (١٥٨ - ٢٣٣هـ)، وابن سعد (١٦٨- ٢٣٠هـ)، والعجلي (١٨٢ - ٢٦١هـ)، والنسائي (٢١٥ - ٣٠٣هـ).

وأما الذين يرى الشيخ الألباني أنهم ضعفوه ففي الحقيقة أنهم ما ضعفوه، بل وصفوه بالصدق أيضاً، فأبو حاتم (١٩٥- ٢٧٧هـ) قال: شيخ صالح محله الصدق، ولم يكن بالحافظ يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال أحمد بن حنبل (١٦٤هـ- ٢٤١هـ): أتيته فكتبت عنه شيئاً فرأيته يخلط في الأحاديث فتركته وفيه شيء. وقال يعقوب بن سفيان الفسوي (ت٢٧٧هـ): سني رجل صالح وكتابه لا بأس به، وإذا حدث من كتابه فحديثه حسن، وإذا حدث حفظاً فيعرف وينكر. وقال النسائي (٢١٥ - ٣٠٣هـ) والدولابي (٢٢٤ - ٣١٠هـ): ليس بالقوي. وذكره ابن حبان (سنة بضع وسبعين ومائتين- ٣٥٤هـ) في الثقات وقال: يخطئ. وقال أبو أحمد الحاكم (٢٨٥- ٣٧٨هـ): ليس بالحافظ عندهم. وقال الدارقطني (٣٠٦هـ- ٣٨٥هـ): سيئ الحفظ.

٤٠ الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ج٥، ص٣٠٨-٣١١.

فمَنْ هذا وصفه يستحق أن يحسَّن حديثه، ولا يضعَّف. ثم إذا نظرنا إلى روايته هذه لم نجد رواية مخالفة لها، حتى يقال: إنه خلط، أو أتى بمنكر، أو أخطأ فيه، أو ساء حفظه فيه. ولهذا كله فإني أرى أن الشيخ لم يصب في تضعيفه هذا الحديث.

٢. ٥. ثلاثة أحاديث ضعَّفها الشيخ الألباني في صحيح البخاري بضعف راو فيها:

أ- قال البخاري: "حدثنا علِي بن عبد اللَّه بن جعفر، حدثنا معن بن عيسى، حدثنا أَبَيٌّ بن عباسِ بن سهل، عن أبيه، عن جده، قَال: "كان للنبي ﷺ فِي حائطنا فرس يقال له: اللحيف"، قال أبو عبد اللَّه: "وقال بعضهم: اللُّخَيْفُ"[٤١].

- لقد علق الشيخ الألباني على هذا الحديث فقال[٤٢]: "أبيٌّ هذا ... مجروح، ولم يوثقه أحد، فقال ابن معين: "ضعيف". وقال أحمد: "منكر الحديث". وقال البخاري: "ليس بالقوي". كذا قال النسائي، وقال العقيلي: "له أحاديث لا يتابع على شيء منها". وأما قول الذهبي في (الميزان): "قلت: أبيّ وإن لم يكن بالثبت فهو حسن الحديث" فهذا مما لا وجه له عندي بعد ثبوت تضعيفه ممن ذكرنا من الأئمة، ولعله استأنس بتخريج البخاري له، ولا مستأنس له فيه، بعد تصريح البخاري نفسه بأنه ليس بالقوي، لاسيما وهو لم يخرج له إلا حديثاً واحدا ليس فيه تحريم ولا تحليل، ولا كبير شيء، وإنما هو في ذكر خيل النبي ﷺ". ومع ذلك فلم يتفرد به، بل تابعه أخوه عبد المهيمن بن عباس عند ابن منده كما ذكر الحافظ في "الفتح"، وكأن الذهبي تراجع عن ذلك حين أورد أبياً هذا في "الضعفاء" وقال: "ضعفه ابن معين وقال أحمد: منكر الحديث"، وقال الحافظ في "التقريب": فيه ضعف، ما له في البخاري غير حديث واحد".

يرى الباحث أن الحديث مادام ليس في التحريم، ولا في التحليل، ولا في كبير شيء، فهو الذي حمل البخاري على تخريجه في صحيحه، إضافة

٤١ البخاري، الصحيح، ج٣، ص١٠٤٩، رقم٢٧٠. (حائطنا) هو البستان من النخل إذا كان له جدار. (اللحيف) طويل الذنب.

٤٢ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج٢، ص٣٩٤، رقم٩٦٩.

إلى القول بأنه وضع في الصحيح ما رآه صحيحاً حسب نظرته إليه؛ إذ ليس من الضروري أن تكون جميع أحاديث الراوي الضعيف ضعيفة.

ب- قال البخاري: حدثنا محمد بن سنان، قال: حدثنا فليح (ح). وحدثني إبراهيم بن المنذر، قال: حدثنا محمد بن فليح، قال: حدثني أبي، قال: حدثني هلال بن علي، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة قال: بينما النبي ﷺ في مجلس يحدث القوم جاءه أعرابي فقال متى الساعة؟ فمضى رسول الله ﷺ يحدث، فقال بعض القوم: سمع ما قال فكره ما قال. وقال بعضهم: بل لم يسمع. حتى إذ قضى حديثه قال: "أين أراه السائل عن الساعة". قال: ها أنا يا رسول الله، قال: "فإذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة". قال: كيف إضاعتها؟ قال: "إذا وسِّد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"[٤٣].

قال الألباني[٤٤]: "وهذا إسناد ضعيف تفرد به البخاري دون بقية الستة وسائر المشاهير، وعلته فليح بن سليمان، فإنه وإن كان صدوقاً فهو كثير الخطأ، كما صرح به أعرف الناس برجال البخاري، ألا وهو الحافظ ابن حجر العسقلاني".

والصواب أنه لم يتفرد به البخاري، فقد رواه من المشاهير: أحمد بن حنبل عن شيخيه يونس وسريج بن النعمان[٤٥]؛ وابن حبان من طريق عثمان بن عمر[٤٦]؛ ثلاثتهم قالوا: ثنا فليح بن سليمان، به مثله.

فالذين رووا هذا الحديث عن فليح بن سليمان هم: محمد بن سنان، وابنه محمد بن فليح، ويونس بن محمد، وسريج بن النعمان، وعثمان بن عمر، وهم ثقات غير محمد بن فليح فإنه صدوق يهم، وكلهم رووه عنه بلفظ واحد مما يدل على أن فليحاً لم يخطئ فيه، وعلى أن الإمام البخاري إذا أخرج حديثاً عن راو ضعيف فينتقي من أحاديثه ما صح عنده.

---

٤٣ البخاري، الصحيح، ج١، ص٣٣، رقم٥٩.

٤٤ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج١٤، ص١٠٣٧، رقم٦٩٤٧.

٤٥ أحمد بن حنبل، المسند، ج٢، ص٣٦١، رقم٨٧١٤. وأخرجه أيضاً البيهقي، السنن الكبرى، ج١٠، ص١١٨، رقم٢٠١٥٠ من طريق أحمد بن علي الخزاز ثنا سريج بن النعمان به مثله.

٤٦ ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ج١، ص٣٠٧، رقم١٠٤.

ج- قال البخاري: حدثني إبراهيم بن المنذر الحزامي، حدثنا محمد بن فليح، حدثنا أبي، قال: حدثني هلال، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "بينا أنا نائم إذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلم، فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله. قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى. ثم إذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلم. قلت: أين؟ قال: إلى النار والله. قلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم"[٤٧].

وقد ضعفه الشيخ الألباني[٤٨] بعلة هي عنده في سنده ومتنه:

أما الإسناد ففيه فليح بن سليمان، وهو: "صدوق كثير الخطأ". وقريب منه ابنه محمد بن فليح، فقد قال الحافظ أيضا: "صدوق يهم".

قال الباحث: لم يحالف الشيخ الصواب؛ فإن فليحاً وابنه ليسا ضعيفين بمعنى الكلمة، وإنما هما في رتبة الصدوق، بجانب قول ابن عدي: "ولفليح أحاديث صالحة يرويها ... ويروي عن سائر الشيوخ من أهل المدينة مثل أبي النضر وغيره أحاديث مستقيمة وغرائب، وقد اعتمده البخاري في صحيحه، وروى عنه الكثير، وهو عندي لا بأس به"[٤٩]. فبالنظر إلى ذلك نقول بأن الإمام البخاري انتقى من أحاديثهما ما رآه صحيحاً؛ إذ ليس من اللازم أن تكون جميع أحاديث الضعيف ضعيفة لا محالة.

ثم ذكر الشيخ علة المتن فقال: "فيه مخالفة لأحاديث الحوض الكثيرة جدا، وحصرها فيما يأتي:

أولاً: قوله: "بينا أنا نائم" فجعل القصة رؤيا منامية، والأحاديث كلها خالية عن هذه الزيادة المنكرة".

قال الباحث: قوله "نائم" في أكثر نسخ صحيح البخاري بالنون، وللكشميهني: "قائم" بالقاف وهو أوجه. فهذا لا يصلح علة لتضعيف المتن؛

٤٧ البخاري، الصحيح، ج٥، ص٢٤٠٧، رقم٦٢١٥.
٤٨ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج١٤، ص١٠٣١، رقم٦٩٤٥.
٤٩ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال،ج٦ ، ص٣٠، رقم ١٥٧٥.

إذ العلة ليست في متن الحديث، وإنما في الذين رووا ذلك المتن، مثل البلخي عن الفربري، وغيره. ولكن مع ذلك إذا سلمنا جدلاً أنه "نائم" وليس "قائم" فأي مانع من ذلك؟ أليست رؤيا الأنبياء حقاً؟ أليست هناك أحاديث أخرى جاء فيها "بينا أنا نائم"؟ انظر على سبيل المثال:

روى البخاري بسنده عن أبي هريرة قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ إذ قال: "بينا أنا نائم رأيتني في الجنة، فإذا امرأة تتوضأ إلى جانب قصر، فقلت: لمن هذا القصر؟ فقالوا: لعمر بن الخطاب، فذكرت غيرته فوليت مدبراً". فبكى عمر، وقال: أعليك أغار يا رسول الله"[٥٠].

وروى البخاري أيضاً بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "بينما أنا نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب، فأهمني شأنهما، فأوحي إلي في المنام أن أنفخهما، فنفختهما فطارا، فأولتهما كذابين يخرجان من بعدي". فكان أحدهما العنسي والآخر مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة[٥١].

وروى البخاري أيضاً بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "بينا أنا نائم رأيت أني على حوض أسقي الناس، فأتاني أبو بكر فأخذ الدلو من يدي ليريحني، فنزع ذنوبين وفي نزعه ضعف والله يغفر له، فأتى ابن الخطاب فأخذ منه، فلم يزل ينزع حتى تولى الناس والحوض يتفجر"[٥٢].

وقال الشيخ: "ثانياً: قوله: "خرج رجل من بيني وبينهم – مرتين –" منكر أشد الإنكار رواية ومعنى؛ أما الرواية فلأنه مخالف لكل أحاديث الحوض عن أبي هريرة وغيره، وهي على ثلاث روايات بعد قوله عليه السلام: "فأقول: يا رب! أصحابي. قال: فيقول ..."، وفي رواية ثانية: "فيقال"، زاد مسلم في رواية عن أبي هريرة: "فيجيبني ملك فيقول: ...".

قال الباحث: لا مخالفة بين تلك الروايات وهذه؛ فإن في تلك الروايات ملك، وفي هذه الرواية "رجل" والمراد به ملك. وهو الجواب عن تضعيفه من المعنى الآتي.

٥٠ البخاري، الصحيح، ج٣، ص١١٨٥، رقم٣٠٧٠.
٥١ البخاري، الصحيح، ج٣، ص١٣٢٥، رقم٣٤٢٤.
٥٢ البخاري، الصحيح، ج٦، ص٢٥٧٦، رقم٦٦١٩.

قال الشيخ: "وأما من حيث المعنى فواضح؛ لأن القائل هو الله، والمبلغ هو الملك، وكأن الحافظ ابن حجر رحمه الله غفل عن هذه الحقائق فقال (١١/ ٤٧٤): "المراد بالرجل: الملك الموكل بذلك، ولم أقف على اسمه، وهذا من الغرابة بمكان؛ فإن الرجل لغة هو: الذكر البالغ من بني آدم، والملائكة لا توصف برجولة ولا أنوثة". قال الباحث: أية غرابة في أن يكون المراد بالرجل هو الملك، وهناك أحاديث جاء فيها أن جبريل كان قد جاءه في صورة رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر[٥٣]. وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما كان جبرائيل يأتي النبي ﷺ في صورة دحية الكلبي[٥٤]. وفي رواية عفير بن معدان عن قتادة عن أنس أن النبي ﷺ قال: "كان جبرائيل يأتيني على صورة دحية الكلبي"، وكان دحية رجلا جميلا[٥٥].

ثم قال الشيخ: "ثالثاً: أنه جعل الذين ارتدوا القهقرى زمرتين، وهذا ما تفرد به هذا الحديث المنكر".

قال الباحث: اعتبر الشيخ الألباني "زمرتين" مما انفرد به هذا الحديث المنكر. قلت: هذا الأمر متعلق بالغيب فلا ينبغي إنكاره. ثم أيُّ بُعْدٍ في أن تكون زمرة من المرتدين وزمرة من أصحاب الكبائر، أو زمرة من الظلمة وزمرة من العصاة، أو ما إلى ذلك.

هذا ما توصلت إليه من الأسس والمعايير التي قامت عليها انتقادات الشيخ الألباني لبعض الأحاديث في صحيح البخاري، بل هذا هو منهجه للحكم على الحديث أي حديث، سواء كان في الصحيحين أو خارجهما، بقطع النظر عن صوابه فيه أو خطئه.

٥٣ مسلم، الصحيح، ج١، ص٣٦، رقم١ - (٨).

٥٤ النسائي، المجتبى من السنن، ج٨، ص١٠١، رقم٤٩٩١ وهو صحيح. وينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج٢، ص٣٨٥، رقم٢٣٩٢.

٥٥ الطبراني، المعجم الكبير، ج١، ص٢٦٠، رقم ٧٥٨، وعفير بن معدان ضعيف.

خاتمة

تشتمل على النتائج والتوصيات، أما النتائج فهي:

التزم الشيخ الألباني لتضعيف أحاديث في صحيح البخاري:

١. عدم تضعيفه إياها إلا بعد استفراغ الجهد في البحث عن متابع أو شاهد لها.

٢. أحاديث صحيح البخاري المسندة كلها صحيحة عند العلماء إلا أحرفاً يسيرة جداً وَهَمَ فيها بعض الرواة.

٣. حبُّ الشيخ الألباني للبخاري وصحيحه.

أما المعايير التي اتبعها الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في صحيح البخاري فهي:

١. تضعيف حديث بالشذوذ، وهو على الصواب فيه.

٢. تضعيف حديث بالإدراج، وهو ليس موفقاً فيه.

٣. تضعيف حديث بنكارة أحد ألفاظه، وهو ليس موفقاً فيه.

٤. تضعيفه حديثين في صحيح البخاري بسوء حفظ أحد رواته، وهو على الصواب في الأول، دون الثاني.

٥. تضعيفه ثلاثة أحاديث براو فيه ضعف، وهو ليس على الصواب فيها.

وأما التوصيات فهي:

القرآن والسنة دستورنا، بهما عزنا وكرامتنا، يجب علينا أن ندفع عنهما كل ما يأتيهما من هجوم ونقد بكل ما نؤتى من قوة بيان، وقوة حجة، وقوة مال، وقوة يد، لذلك أنا أوصي بأن نأخذ الدفاع عنهما بعين الاعتبار، على مستوى الأفراد، والجماعات، والحكومات.

صحيح البخاري أصح الكتب بعد كتاب الله، لذلك يجب علينا أن نوليه اهتماماً كبيراً، فنجيب عما يرد عليه خاصة من انتقادات واعتراضات، وأنا أوصي لذلك بأن يكون في كل جامعة من جامعات العالم الإسلامية مركز للدفاع عن السنة بصفة عامة، وعن صحيح البخاري بصفة خاصة. ولا ينافي هذا الاعتراف بما وقع فيه من حديث ضعيف فعلا.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، أبو محمد عَبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن مهران الرازي (ت٣٢٧هـ)، **علل الحديث**، تحقيق: الدكتور سعد بن عبد الله الحميد، دون أي بيانات أخرى عن النشر.

ابن الأعرابي، أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم البصري الصوفي (ت٣٤٠هـ)، **المعجم**، تحقيق: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (ت٧٢٨هـ)، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، بيروت: مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت٣٥٤هـ)، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢هـ.

ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد عوَّامة، حلب: دار الرشيد، ط١، ١٤٠٦هـ.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، السعودية: دار العاصمة، دار الغيث، ط١، ١٤١٩هـ.

ابن شاهين، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان البغدادي (ت٣٨٥هـ)، **الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

ابن عدي، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، (ت٣٦٥هـ)، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (ت٧٥١هـ)، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق العاروري، الدمام: رمادي للنشر، وبيرت: دار ابن حزم، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (ت٧٥١هـ)، **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د. ت.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (ت٧٥١هـ)، **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، الدمام: دار ابن القيم، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، بيروت: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت٢٧٣هـ)، **السنن**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.

أبو عبيد، القاسم بن سلام الخزاعي (ت٢٢٤هـ)، **الطهور**، تحقيق: مشهور حسن محمود سلمان، جدة: مكتبة الصحابة، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، **ردع الجاني المتعدي على الألباني**، أبو ظبي: دار المحجة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي ط٤، ١٤٠٥هـ.

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي (ت٣٠٧هـ)، **المسند**، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

أحمد، ابن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت٢٤١هـ)، **المسند**، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د. ط، د. ت.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين (ت١٤٢٠هـ)، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م-١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح (ت١٤٢٠هـ)، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، الرياض: دار المعارف، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الألباني، محمد ناصر الدين (ت١٤٢٠هـ)، **مقدمته لشرح العقيدة الطحاوية**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤١٤هـ.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة الجعفي (ت٢٥٦هـ)، **الصحيح**، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر (ت٤٥٨هـ)، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، د.ط، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الخير آبادي، محمد أبو الليث، "**منهج الشيخ الألباني لتضعيف بعض الأحاديث في الصحيحين**" بحث منشور في مواقع عديدة في إنترنت، وفي مجلة الدراسات الإسلامية، بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد (باكستان)، العدد١، المجلد٤٧، يناير - مارس، ٢٠١٢م.

الدميني، مسفر غرم الله، **مقاييس نقد متون السنة**، نشره المؤلف نفسه، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

السلفي، أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم سِلَفَه الأصبهاني (ت٥٧٦هـ)، **الطيوريات**، تحقيق: دسمان يحيى معالي، عباس صخر الحسن، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم (ت٣٦٠هـ)، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ط١، ١٤١٥هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم (ت٣٦٠هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢٢٠هـ)، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.

عصام موسى هادي، **كتاب الروض الداني في الفوائد الحديثية للعلامة محمد ناصر الدين الألباني**، عمان الأردن: المكتبة الإسلامية، ط١، ١٤٢٢هـ.

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، **الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (ت٣٠٣هـ)، **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ)، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبي أسامة**، تحقيق: د. حسين أحمد صالح الباكري، المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الفصل الثاني

صحيح البخاري والنقد المعاصر

صحيح البخاري وأسئلة الحداثة
-مقاربة كلامية-

أ. د. مرزوق العَمْري*

مقدمة

صحيح البخاري نص مركزي في البنية المعرفية الإسلامية كونه النص النبوي الصحيح بالمفهوم الحديثي، حتى شاع في الأدبيات الإسلامية: أصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل صحيح البخاري. عليه بعد القرآن الكريم تأسست العلوم الإسلامية، ووفق ذلك ضبطت الأحكام الشرعية والتعاليم الدينية عموماً. وقد خضع صحيح البخاري في مساره التاريخي إلى القراءة وإعادة القراءة لكن داخل الدائرة الإسلامية التي زادته إثراء أو كيّفت مضامينه بشكل جزئي لا يرقى إلى التصادم معه.

وفي العقود الأخيرة تشكلت في الفضاء العربي الإسلامي قراءات جديدة مرجعيتها الحداثة الغربية بما تملكه هذه الحداثة من أدوات معرفية وبما ترتسمه من آفاق وبما تتوسل به من مفاهيم ومناهج، وهي الآن تنجز قراءات بهذا المفهوم الحداثي للنصوص الدينية عموماً، منها النص النبوي ومنها صحيح البخاري باعتباره نصاً مركزياً في البنية الإسلامية كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

* جامعة باتنة ١، الجزائر.

من هنا يكتسي البحث في هذا الموضوع أهمية خاصة كونه أحد المواضيع الراهنة التي تجابه الوجود الإسلامي في مستويات مختلفة: في مستوى العقيدة لأنها تفصل المسلم عن الغيب بفصلها النص عن الغيب، وفي مستوى التشريع لأنها تحكم بعدم حجية السنة، وفي مستوى السلوك لأنها تدعو إلى التحرر بكل معانية بحجة الحرية الشخصية، ومن ثم فالبحث في هذا الموضوع يشكل أهمية كبرى بالنسبة لراهن العلوم الإسلامية وللوجود الإسلامي.

وإذا كانت هذه التحديات تؤسس لها أطروحة الحداثة في صفحتها العربية عاملة على استئناف جدل العلم والدين، انطلاقاً من علوم الإنسان التي تحقق تقدماً كبيراً في الغرب بما تملكه من مناهج ومن جهاز مفاهيمي ومن قدرة على الاستشكال، وبمنجزاتها المعرفية مثل: علم النص وعلم تحليل الخطاب؛ فإن كل ذلك أتاح للرؤية النقدية أن تستأنف الصراع الديني العلماني ولكن بوجه آخر هو الحداثة الغربية في توظيفها العربي، فبلورت أسئلة تستشرف زحزحة القناعات بخصوص النص الإسلامي بتجلياته المختلفة، ومنها صحيح البخاري باعتباره النص الثاني في الإسلام، ونقد صحيح البخاري الهدف منه إنكار حجية السنة والقول بأنها ليست وحياً.

من هنا يمكن صياغة إشكالية هذه الدراسة في التساؤل التالي: ما موقف الحداثة من صحيح البخاري؟ كيف تشكل نص البخاري في نظر الحداثيين؟ كيف صار المسلمون يعتقدون أن السنة وحي له قدسيته؟ كيف صار المسلمون يجزمون بصحة كتاب البخاري ويقولون: هو أصح الكتب بعد القرآن الكريم؟ وكيف كتبت لصحيح البخاري هذه الفاعلية في الفضاء الإسلامي؟ هذه أهم أسئلة الحداثة التي طرحت حول صحيح البخاري. وهي مدار هذه الدراسة.

وقد فرضت طبيعة هذه الأسئلة معالجتها بمنهج تحليلي نقدي؛ لأن الدراسة تسعى إلى إنجاز مقاربة كلامية من خلالها يتم بيان طبيعة تصادم إجابات الحداثة مع العقيدة الإسلامية، ومن ثم يتاح التوسل بعلم الكلام لأنه علم الحجاج عن العقائد الإسلامية.

١. سؤال التشكُّل:

ويراد به البحث في صحيح البخاري من جهة تدوينه ومتابعة رواته والتثبت في نقل متونه ومدى الاختلاف وعدم الاختلاف في رواياته... وغير ذلك من التساؤلات التي تطرحها فلسفة النص كمنجز حداثي، وهذه التساؤلات التي تسعى أطروحة الحداثة لتحاصر بها نص البخاري لمكانته ومركزيته في البنية المعرفية الإسلامية كما سبقت الإشارة إلى ذلك، خاصة من جهة البحث عن تشكله.

تعتمد أطروحة الحداثة على مسألة التدوين كآلية تاريخية تبين طبيعة تشكل النص الحديثي وتثبيته بشكل عام بما في ذلك صحيح البخاري، وفي ضوء ذلك يتم القول بتاريخيته وأسطوريته وعدم حجيته... وغير ذلك مما هو مخالف لما هو متفق عليه في الرؤية الدينية الإسلامية، والتركيز على التدوين لأن النص الإسلامي قرآناً وسنة كان شفوياً في البداية ثم دون بعد ذلك، فقد جمع القرآن الكريم في مصحف واحد في عهد الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، ودونت السنة النبوية في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ).

إن مقدمات ما قاله الحداثيون عن القرآن دفعتهم - ومن باب أولى- إلى الجرأة على الصحيحين، والزعم بأن الظروف السياسية وأوضاع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام احتاجت إلى أحاديث جديدة تحاكي متغيراتها وتعالج أحكامها، لذا يقول محمد أركون: "إن السنة كُتبت متأخرة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم بزمن طويل، وهذا ولَّد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث: السنية والشيعية والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث ويسيطرون عليه لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة..... وهكذا راح السنـة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم المدعوتين بالصحيحين"[١].

ويرى أن التحولات التاريخية شكلت تراكمات جعلت المهتمين بالشأن المعرفي والسياسي على حد سواء يستشرفون الأفق التاريخي لحركة

١ أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ص١٠٤.

الإسلام الأمر الذي جعلهم يهتمون بالنص النبوي خاصة بتدوينه، لأنه النص الذي ستتم الدعوة إلى الاحتكام إليه في مرحلة لاحقة، وهذه المكانة التي أسس لها المسلمون للحديث النبوي في نظر أركون يجب أن تخضع لأسئلة الحداثة الاستكشافية ـ لأنها صارت نصاً بعدما كانت خطاباً ـ وذلك بمنهجية نقدية صارمة لكل الوثائق والمواد الموروثة كما يسميها[٢]، كما ينظر إلى أن الحياة بطبيعتها متدفقة تعرف تحولات تختلف فيها الأجيال جيلا بعد جيل، لذا يقول:" وبالطبع فإن مسيرة التاريخ الأرضي وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد خلقت حالات وأوضاعاً جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوصاً عليها في القرآن ولا في الحديث، ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصادقوا عليها ويقدسوها، إما بواسطة حديث للنبي، وإما بواسطة تقنيات المحاجة والقياس[٣].

وهذا يعني أن تدوين السنة النبوية وبالأخص صحيح البخاري في نظر الحداثيين لم يكن بغرض الحفاظ على السنة وبالتالي الحفاظ على الدين، إنما كان لغرض دنيوي أملته التحولات التاريخية التي مرت بها الأمة. وهكذا تم التشكيك في تدوين السنة، إذ هي في الخطاب الحداثي، وقراءاته التفكيكية لها: "مجموعات نصية مغلقة" ذات بنية ميثية / أسطورية حسب تعبير أركون قد خضعت "لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فُرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين، أثناء تشكيل المجموعات النصية..." كما أن هذه المجموعات النصية قد تعرضت لعملية النقل "الشفاهي" بكل مشاكلها، ولم تدون إلا متأخرة، وهذا الوجه "الشفاهي" قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، بل تاريخهم تختلط فيه "الحكايات الصحيحة" بـ"الحكايات المزورة"[٤].

وهذا يعني أن تدوين السنة وفي مقدمتها عمل البخاري باعتبار أن صحيحه من أهم مجموعات الحديث بتعبير أركون تم لاعتبار دنيوي وليس ديني، وهذا لأن الحداثة فلسفة مادية تقصي كل السلطات بما في ذلك سلطة الغيب بما في ذلك البعد الغيبي للحديث النبوي، ولا تعترف إلا بسلطة

٢ المرجع نفسه، ص١٠٦.
٣ المرجع نفسه، ص١١٠.
٤ المرجع نفسه، ص١٠٤.

العقل العلمي، كما أنه يناقض نفسه حيث يذكر في موضع آخر أن السنة لقيت من الرعاية والتثبت ما لم يلقه أي خطاب أو نص تاريخي وباعتراف الغرب أنفسهم[٥]، وهذا الموقف يتفق فيه محمد أركون وغيره من الحداثيين مثل عبد المجيد الشرفي ونصر حامد أبو زيد... وغيرهم، فكلهم يقولون بأن تدوين السنة تم خدمة للسلطة السياسية وليس حفاظاً على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وخدمة للدين، ومن يتتبع كتابات هؤلاء ينتهي إلى سؤال عكسي: ماذا لولم تدون السنة؟ سيجد الإجابة بأن هناك خسارة كبيرة وأن المسلمين فرّطوا في التعاليم النبوية وما إليها من الانتقادات التي ستطال تركهم كما طالت عملهم، وهو أمر مستهجن؛ لأن النقد صار من أجل النقد لا من أجل خدمة المعرفة والدفاع عن الدين الذي هو من مهام علم الكلام.

وقد ركزت الحداثة على بعدين أساسيين في مسألة تشكل نص البخاري؛ أحدهما: البعد الديني المتمثل في النهي النبوي عن عملية التدوين، وقد وتوسلت الكتابات الحداثية ببعض ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من النهي عن تدوين ما عدا القرآن كقوله صلى الله عليه وسلم:" **لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن ومن كتب عني غير القرآن فليمحه**"[٦]، وهذا النهي الذي ورد في هذا النص معتد به إلى أبعد الحدود في الرؤية الحداثية إلى درجة أننا نجد منهم من يتحول إلى فقيه يفتي بأن عملية التدوين مخالفة شرعية من الناحية الفقهية، ويعتبرها من الناحية المعرفية آفة من الآفات التي تخللت البنية المعرفية الإسلامية كونها أدمجت التاريخي في المقدس، لذا منهم من يقول:" تحول تدوين الحديث إلى آفة جعلت المسلمين يبتعدون عن كتاب الله وأصبح التشريع يؤخذ بالأساس من الحديث بدل القرآن، فانشغل الناس بالحديث وجمعه والاستنباط منه، في حين لم يعد للقرآن دور إلا في الاستشهاد للنص الحديثي، فغدت المرويات البشرية الصرفة هي أساس التشريع رغم أن هناك منع من طرف الرسول واضح من تدوين هاته المرويات، حيث إن الله لم يتكفل إلا بحفظ كتابه الموحى إلى عبده

٥ أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠٢.

٦ رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث، حديث رقم ٣٠٠٤، ج٤، ص٢٢٩٨.

ونبيه، فيسهل على ذوي النفوس الخبيثة أن تزور وتغير في الدين كيفما تشاء تحت مسمى السنة أو الحديث" [٧]، وهذا الكلام لم يقف عند حدود النقد العلمي لمنهج المحدثين وعند اهتمام المسلمين بعملية تدوين السنة، وإنما يهدم كل ما تم بناؤه ويعيد المسلمين إلى نقطة الصفر، وهنا يتجلى الأفق الانفصالي في الخطاب الحداثي المتمثل في إلغاء المرجعية الدينية ومن ثم إلغاء فاعلية العقيدة، وهو أمر يتدخل فيه علم الكلام لإبراز التناقض الذي وقعت فيه القراءات الحداثية التي تنتقي النصوص انتقاء متميزاً بما يخدم مقاصدها، وتكون بذلك السنة الآمرة بالعمل ليست وحياً وليست حجة والسنة التي فيها النهي يعتد بها وهذه مفارقة ظاهرة؟!

وتبع هذا التساؤل تساؤلات جزئية أخرى كالتساؤل عمن كتب صحيح البخاري؟ وأين هي النسخة الأصلية منه؟ وما إلى ذلك من الأسئلة التي تسعى إلى التشكيك في صحيح البخاري، وقد وصل بعضهم إلى نفي صلة البخاري بالجامع الصحيح الذي هو بين أيدي المسلمين اليوم والذي هو نص مركزي في البنية المعرفية لدى المسلمين ومن ثم فهو مجرد أسطورة، كما قال الكاتب المغربي رشيد أيلال في كتابه **صحيح البخاري نهاية أسطورة** والذي يقول فيه: إن مؤلف صحيح البخاري ليس الإمام محمد بن إسماعيل البخاري بل هو مؤلف مجهول[٨]، وهذا الحكم وغيره نجده كثيرا في الخطاب الحداثي في قراءاته للنص الديني، ومما يلاحظ على هذا الموقف أنه حينما يتعامل مع نصوص أخرى غير إسلامية يسلم بثبوتها وبصحتها وبفعاليتها التي لا تتوقف ويجعل منها معياراً للقراءة، مثل تعامله مع فلسفة اليونان التي تم الترويج لها كثيراً حتى اعتبرت النهر الخالد.

أما البعد الثاني فهو البعد السياسي لعملية التدوين، ومفاده أن تدوين السنة النبوية وأهم نص نبوي هو صحيح البخاري لم يكن عملية معرفية بلغها المجتمع الإسلامي بفعل التراكمات المعرفية التي حققها المسلمون بقدر ما كانت قراراً سياسياً، ومن ثم تأخذ بعداً إيديولوجياً لا معرفياً.

٧ أيلال، رشيد، صحيح البخاري نهاية أسطورة، ص٢٠.

٨ المرجع نفسه، ص٢٧٩.

٢. سؤال التقديس:

ومفاده طبيعة النظرة التي يمتلكها المسلمون للسنة النبوية على أنها وحي موحى وعلى أنها لأجل ذلك مقدسة في ذاتها، ومن ثم اكتسب صحيح البخاري المكانة المتميزة عند المسلمين لأنه الكتاب الذي تضمن صحيح سنة النبي صلى الله عليه وسلم، هذه المكانة للسنة النبوية والتي عرفها المسلمون من خلال اطلاعهم على كتب السنة ومصادرها كصحيح البخاري وقبل ذلك القرآن الكريم. في هذا الأمر يدين الحداثيون عموم المسلمين في اهتمامهم بالسنة النبوية وبصحيح البخاري، ويهونون من جهد البخاري في تميزه بتصحيح سنة النبي صلى الله عليه وسلم من خلال الطعن في الإمام البخاري نفسه. يقول صبحي منصور:" والبخاري في نهاية الأمر من ولد آدم الذين يجوز عليهم الخطأ والنسيان والوقوع في العصيان، وأولئك الذين يحملون في نفوسهم قدسية للبخاري تعصمه من الوقوع في الخطأ إنما يرفعون البخاري إلى مرتبة الألوهية من حيث لا يدرون أو من حيث يدرون".[٩].

هذا الحكم المتمثل في تقديس البخاري من طرف المسلمين وفي تبجيل كتابه الجامع الصحيح نجده أيضاً عند الكاتب المغربي رشيد أيلال الذي حاول التميز في نقد صحيح البخاري من خلال كتابه "صحيح البخاري نهاية أسطورة" إذ يقول:" ولعل الشخصية الدينية الأكثر تأثيراً في التاريخ الإسلامي هي شخصية محمد بن إسماعيل البخاري لما حملته من ملامح جعلت البعض يغالي فيها ليرفعها إلى مقام الأنبياء أو أكثر، وكذا الكتاب المنسوب إليه صحيح البخاري الذي تم رفعه إلى مستوى أن يقارن بكتاب الله"[١٠].

من هنا يمكن أن نستشف سر إلغاء القدسية عن السنة النبوية وعن خطاب الوحي عموما لأنها **أولاً** – القدسية– تتعالى على المادية والتاريخ، والخطاب الحداثي خطاب مادي ينكر ويلغي كل ما يتعالى على التاريخ، ولأنها **ثانياً** عُدت منافية لصبغة الحضارة الحديثة التي تعتمد على العلم، وفي هذا نجد محمد أركون يرى أن التقديس تستخدمه أو تجيّشه الحركات الأصولية، ضد الحضارة الحديثة التي أسماها بحضارة نزع السحر ونزع التقديس عن

٩ منصور، محمد صبحي، القرآن وكفى مصدراً للتشريع الإسلامي، ص١٠٨.

١٠ أيلال، رشيد، صحيح البخاري نهاية أسطورة، ص ٧٤.

الأشياء، وحضارة السيطرة العلمية على جميع مستويات الواقع[١١]. هذا مبرر من مبررات نزع القداسة عن النص الديني عموماً بما فيه الحديث النبوي.

و إذا تساءلنا: إذا لم يكن النص الديني مقدساً في ذاته فكيف يكون؟ وما سر قدسيته إذاً ؟ وفي هذا تتجلى رؤية الحداثيين من خلال الإجابة التي يقدمونها، والتي يمكن تقسيمها إلى إجابتين متباينتين ولكنهما تصبان في مصب واحد هو إلغاء المقدس؛ هناك من ذهب إلى أن قدسية النص ليست نابعة من ذاته، وإنما هي صفة مضفاة عليه، يقول عزيز العظمة عن النصوص الدينية عموماً:" فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت وفيه أثرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها"[١٢]. إن هذه النظرة تريد إبراز قدسية النص كخاصية مضفاة وليست خاصية ذاتية له. و إذا كانت كذلك فمعنى هذا أنها تمت بفعل بشري تاريخي كفعل الإمام البخاري وقوله بصحة الأحاديث النبوية، والفعل البشري يمكن أن ينسخه ويزيله فعل بشري آخر. وقد رأى الحداثيون أن الحداثة الغربية هي الكفيلة بنزع هذه القداسة، إلى درجة أن حدد دور الحداثة في النص المقدس ليس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ[١٣]، أي تجريده من صبغة القدسية واعتباره شيئا كسائر الأشياء التي وقعت في التاريخ أو نصاً كسائر النصوص تحكمه شروط تاريخيـة.

إذا هذا الموقف الحداثي الرافض للبعد الإلهي للسنة النبوية والرافض لحجيتها أيضاً ألحق هذه الحجية بجهود العلماء ابتداء بالإمام الشافعي بتأسيسه لمصادر التشريع الإسلامي، يقول نصر حامد أبو زيد عن الإمام الشافعي:" أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي؛ أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحياً واختلفت الفواصل بين الإلهي و البشري ودخل الأخير دائرة المقدس" [١٤]. ويفهم من هذا أن السنة ليست وحياً، وأن قدسيتها مضفاة عليها وليست ذاتية، ويقيم رؤيته تلك على عدة أمور منها:

١١ أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٤.

١٢ العظمة، عزيز، دنيا الدين في حاضر العرب، ص٩٤.

١٣ المرجع نفسه،ص ٩٩.

١٤ أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية في الإسلام، ص٣٤.

- تصور السنة وحياً تصور اكتسب صفة الحقيقة مع أنه نتيجة لفكر بشري.
- هذا التصور أدى إلى حجب الوعي الإسلامي عن تاريخيته.
- هذا التصور يتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام.[١٥]

وهذه مبررات واهية بما سيذكر من أدلة، خاصة نصوص القرآن الكريم، كون الخطاب الحداثي يزعم القرآنية، فالأدلة قامت على أن السنة وحي وليس العكس ولا وجود للتصادم مع مفهوم الوحي بمعناه في الإسلام. وهنا يتدخل علم الكلام من جهة ظاهرة الوحي كونها ظاهرة عقدية بالدرجة الأولى؛ فالسنة النبوية وظفت عند المسلمين على أنها نص مقدس في ذاته، وذلك لأنها وحي موحى، فإذا كان القرآن الكريم مقدساً في ذاته لأنه كلام الله عز وجل، فالسنة أيضاً وحي إلهي وإن كان لفظ الحديث للنبي صلى الله عليه وسلم وهو أحد أبرز وجوه الفرق بين القرآن والسنة، وقد أشار علماء الإسلام إلى هذه الحقيقة - أن السنة وحي - وأقاموا عليها أدلة مختلفة من العقل والنقل على السواء.

فمن العقل ما استنبط من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وبناء على تبليغه القرآن الذي هو أولى من السنة وعدم ادعائه شيئاً منه على أنه من عنده، بناء على ذلك لا يمكن تصور استقلال النبي صلى الله عليه وسلم ببيان كيفية العبادات أو كمية المقادير الواجبة في الزكاة والصدقات أو يكون قد بيّن عن الله ما لم يرده، أو يكون قد شرع لأمته ما لم يأذن به الله، بل كل ذلك قد أوحاه الله إليه وأنزله عليه[١٦]. وهذا ما يؤكد أن ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث (= سنة) إنما هي وحي إلهي، وليست مجرد كلام يتعلق بشؤون دنيوية، أو صدر عنه باعتباره بشراً لا نبياً؛ لأن المسائل التي قالها ولم تكن وحيا أشار إليها وبيّنها [١٧] وكان صحابته يسألونه صلى الله عليه وسلم عمّا يقول لهم: أهو الوحي أم الرأي ؟ وكان يجيبهم بأنه الوحي أو الرأي.

---

١٥ المرجع نفسه، ص٣٥.

١٦ البغوي، شرح السنة، ج١، ص٧ ومابعدها.

١٧ مثل ما حدث في غزوة الأحزاب حينما استأذنه سلمان الفارسي في وضع خطة للغزوة قائلاً:يا رسول الله هل هو الوحي أم الحرب والمكيدة؟ قال: بل هي الحرب والمكيدة، فأشار عليه بفكرة الخندق فأخذ بها.

ومن النقل أيضاً نجد أدلة من القرآن الكريم ومن السنة ذاتها، دالة على أن السنة وحي وليست شيئاً غير ذلك. فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به﴾ (البقرة/ ٢٣١)، وقوله تعالى:﴿وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما﴾(النساء/ ٢١٣)، ففي هاتين الآيتين خص القرآن الكريم الحكمة بالذكر إلى جانب الكتاب، وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أن الحكمة غير القرآن، وفسّرت على أنها ما أطلع الله عليه نبيه صلى الله عليه وسلم من أسرار دينه و أحكام شريعته، وعبر عنها بالسنة[١٨]، ومنهم الإمام الشافعي الذي قال: "سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول:الحكمة سنة رسول الله"[١٩]. وقال تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾(الحشر/ ٧). بل نجد القرآن الكريم أشار في بعض الآيات إلى أن مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم كفر مثل قوله تعالى:﴿قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين﴾ (آل عمران/ ٣٢). فلو لم تكن السنة النبوية وحياً لما ترتب على مخالفتها كفر كما بينت هذه الآية الكريمة. كما وردت في السنة أحاديث تبين أن السنة وحي وليست كلاماً بشرياً، من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم:"ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه"[٢٠] وقوله صلى الله عليه وسلم:" ليس من عمل يقرب إلى الجنة إلا قد أمرتكم به، ولا عمل يقرب إلى النار إلا قد نهيتكم عنه، لا يستبطئن أحد منكم رزقه، إن جبريل عليه السلام ألقى في روعي أن أحدا منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه، فاتقوا الله أيها الناس وأجملوا في الطلب، فإن استبطأ أحد منكم رزقه فلا يطلبه بمعصية الله، فإن الله لا ينال فضله بمعصية"[٢١]. و الإلقاء في الروع هو الوحي.

مما تقدم تبيّن لنا أن السنة وحي وبالتالي فهي نص مقدس من حيث هي كذلك. أما عن طبيعة وحي السنة فإنه يختلف عن وحي القرآن طبعاً؛ فالقرآن وحي لفظاً ومعنى، أما السنة فهي وحي معنى فقط، فهي وحي غير

١٨ السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع، ص٦٨.
١٩ الإمام الشافعي، الرسالة، ص٧٨.
٢٠ رواه أبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ج٤، ص٢٦٦.
٢١ رواه الحاكم في المستدرك، ج ٢،ص٥.

متلو، ولذلك كان القرآن مُتعبّداً بتلاوته بخلاف السنة، و لهذا قيل:" إنها نوع من الوحي ولكنها وحي غير متلو؛ لأن الموحى فيها هو المعنى فحسب، ويتم بوحي جلي ووحي خفي بواسطة وبدونها في اليقظة و في المنـام، وقد وكلت اللفظية فيها إلى النبي صلى الله عليه وسلم"[٢٢]. ولأن السنة وحي كانت النص الأول الشارح والمبين للنص القرآني، قال الإمام ابن كثير:"فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في مكان آخر، فإن أعياك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، ولهذا قـال صلى الله عليه وسلم:"ألا إني أوتيت القـرآن ومثله معه"[٢٣].

إن بيان كون السنة وحياً أمر غاية في الأهمية لذلك كان التركيز على هذه الأدلة التي تثبت أنها وحي وبالتالي فهي نص مقدس، خاصة وقد ثبتت قدسيتها بنصوص القرآن الكريم و بأدلة العقل، و ذلك استدلال كلامي، وهذا ما يدحض دعاوى الخطاب الحداثي الذي يزعم أن السنة ليست كذلك.كما يتبين أن المسلمين لم يقدسوا الإمام البخاري وإنما يعترفون بجهده وفضله في خدمة السنة النبوية تلك الجهود التي برزت في جامعه الصحيح.

٣. سؤال الصحّة:

الحديث الصحيح في اصطلاح المحدثين هو الذي صحت نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم من خلال توفّر شروط الصحة في رواته من عدالة وضبط واتصال السند، وقد سعت القراءات الحداثية في ممارساتها النقدية إلى التساؤل عن صحة كتاب البخاري الموسوم بـــ "الجامع الصحيح" وذلك من جوانب متعددة، منها ما يتعلق بطبيعة عمل البخاري والكم الكبير من الأحاديث التي صححها وهل ذلك في الإمكان أم لا؟ ومن جهة ثانية البحث في علوم الحديث ونقد آليات التصحيح والتضعيف، وهي عملية شاعت عند الحداثيين في قراءتهم للسنة النبوية عموماً وصحيح البخاري على وجه الخصوص وذلك من جوانب متعددة.

---

٢٢ البغوي، شرح السنة، ج١، ص١٠.

٢٣ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٧.

٣. ١. بالنسبة للطعن في الصحة انطلاقا من وصف حياة البخاري الذي لم يعمر طويلا (٦٢سنة) فالثابت أن التدوين الرسمي للأحاديث النبوية تم في العهد الأموي في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهي فترة متأخرة نسبيا عن عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولذا كان الاعتماد على الذاكرة حينما احتيج إلى ذلك، والإمام البخاري أحد المدونين الذين اعتمدوا على النقل الشفوي من شخص إلى آخر، وتم قبول الأحاديث النبوية بناء على ثقة البخاري وغيره في هؤلاء الرواة، وهذه العملية من منظور الحداثة تنفي الصحة التي قال بها البخاري وجمهور المسلمين بحجة أنها عملية مخالفة للقرآن لأنها تعتمد على الثقة الشخصية وتزكية الآخرين، في حين أن القرآن يقول:﴿فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾ (النجم/ ٣٢)؛ أي أنه لا أحد يعلم حال الخلق إلا الله سبحانه وتعالى، فأنى للبخاري أن يعلم حال الرواة ويثبت أمانتهم في عملية النقل التي على أساسها صحّح الأحاديث؟

ومن أدلتهم في ذلك أن القرآن الكريم نفى عن النبي صلى الله عليه وسلم معرفة المنافقين كما في قوله تعالى:﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُون وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾. (التوبة/ ١٠١ــ ١٠٢) تحاجج القراءات الحداثية بهذه الآية وغيرها على أساس أنه إن كان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يستطيع أن يدرك من هو المنافق من حوله فأنّى للبخاري أن يعرفَ ذلك؟ وفي هذا تجاهل كبير للجهد الكبير الذي بذله الإمام البخاري المتمثل في أخذه بعلم الجرح والتعديل الذي هو من العلوم التي أكسبت المنظومة الإسلامية مصداقية خاصة، كونه حافظ على أسماء النقلة الذين نقلوا ورووا عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولو لم تتم عملية الكتابة والتصحيح على النحو الذي أخذ به البخاري لقيل، ما بال علماء الحديث لم يعرّفونا بالرواة الذين رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم ؟ وبالتالي يبقى الأمر في مستوى الدور الذي هو مرفوض منطقيا؟

٣. ٢. أما الأمر الثاني الذي تسائل فيه القراءات الحداثية صحيح البخاري هو الوقت المتسع له والذي أتيح له فيه أن يجمع ٦٠٠ ألف حديث ويتاح له تصحيحها وفق قواعد التصحيح؟ أي أنه راجع ٦٠٠ ألف حديث، وبعملية حسابية بسيطة، فإن البخاري في مدة حياته (١٩٤ - ٢٥٦ هـ) أي

حوالي ٦٢ عاماً خصص منها ١٦ سنة لكتابه "الجامع الصحيح" كان يجمع ويراجع الحديث الواحد ويدرس سنده ويدقق في رُواته لكي يؤكد صحته أو يرفضه في مدة زمنية لا تزيد عن ربع ساعة للحديث الواحد، هذا مع افتراض أنه يعمل في ذلك ٢٤ ساعة متتالية دون أكل أو نوم أو شرب أو عبادة... وما إلى ذلك من حاجات. وبطبيعة الحال هذا مما يستحيل في حكم العقل حسب أطروحة الحداثة.

لكن هذه الشبهة يرد عليها من جهتين: إحداهما: أن هذا العدد الذي يذكره الحداثيون ليس يدرى من أين أتوا به؟ فأحاديث البخاري حسب ما ذكر ابن حجر بالمكرر سوى المتابعات والمعلقات ٧٣٩٧، وهي بالمجمل ٩٠٨٢ حديثاً، ومن جهة ثانية فشبهة الحداثة مبنية على موقف انتقائي حيث تم التركيز على المدة التي دُون فيها الجامع الصحيح فقط وهي ١٦ سنة ولم يتم التساؤل عمّا قبلها من عمر الإمام البخاري ماذا فعل فيه ؟ وهي الفترة التي كتب فيها الإمام البخاري كتابه " التاريخ الكبير" الذي هو أساس عملية دراسة الأسانيد التي اعتمدها في الصحيح؛ ففي هذا الكتاب دراسة كاملة على كل رواة الحديث: أين ولدوا وكيف هي بيئتهم وأين تعلّموا ومن هم شيوخهم، ومن الذي لازم النبي صلى الله عليه وسلم أكثر، وكيف هو تسلسلهم، من المتقدم ومن المتأخر، وماذا عن ثباتهم وتغيُّرهم في سلوكهم أو في دينهم وهل منهم من ارتد بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم...وغير ذلك من مسائل هي نفسها مسمى العدالة التي هي أساس عملية تصحيح الأحاديث. يقول الإمام البخاري عن كتابه هذا:" فلما طعنت في ثماني عشرة سنة جعلت أصنف قضايا الصحابة والتابعين وأقاويلهم، وذلك أيام عبيد الله بن موسى، وصنفت كتاب التاريخ إذ ذاك عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم"[٢٤] فهذا جانب تغفل عنه القراءات الحداثية وتسأل فقط عمّا يثير الشبهة، مما يؤكد أن أسئلة الحداثة ليست معرفية كما يزعم أصحابها بل هي إيديولوجية.

٣. ٣. والأمر الثالث هو توهم الحداثة بتناقض البخاري مع القرآن؛ حيث تقدم الحداثة أمثلة لذلك،كالقول بحرية الاعتقاد الوارد في قوله تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف/ ٢٩)

٢٤ البخاري: التاريخ الكبير، المجلد الأول، القسم ١، ص٧.

أما ما ورد في صحيح البخاري فقد أقر حكم قتل المرتد حينما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من بدل دينه فاقتلوه"، وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"، وإن حدث وبدّل المسلم دينه فهذا في الإسلام ردة وقد اعتبرتها القراءات الحداثية حرية دينية وأن القول بأنه يترتب عليها حد كما ورد في السنة من افتراءات البخاري، لأنه حد لم يأمر به القرآن الكريم.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً حد الرجم الذي مضت الحداثة في القول بإنكاره على أساس أنه ليس موجود فقط في القرآن بل هو مستحيل في حكم العقل مستندين إلى الآية الكريمة:﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَة فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء/ ٢٥). هنا تتعجب الحداثة من الحكم بنصف الموت فإذا كان الرجم حتى الموت هو الحد يصبح نصف العقوبة هو نصف الموت وهذا أمر مستحيل. وعليه فالبخاري في نظر الحداثة نقل مرويات تناقض القرآن نفسه. و المتأمل في هذه الشبهات التي أثارتها الحداثة نجد أنها تعود إلى إنكار حجية السنة وعدم المعرفة بمنزلتها من القرآن الكريم، وهي المهمة التي بينتها علوم الحديث وكان مجالها التطبيقي هو علم أصول الفقه، أي اعتبارها مصدرا للتشريع الإسلامي، وهو الأمر الذي تقفز عليه الحداثة وذلك ما جعلها تسأل هذه الأسئلة.

٣. ٤. من الجوانب التي اعتمدتها الحداثة في التشكيك في صحة صحيح البخاري علوم الحديث لأنها العلوم التي تم التوسل بها في عملية تصحيح الأحاديث عند البخاري وغيره، فلجأت القراءات الحداثية إلى الطعن في هذه العلوم عن طريق نقد حداثي يصل بقارئه إلى نسف كل جهود علماء الحديث، ومن أبرز الحداثيين الناقدين لعلوم الحديث محمد أركون الذي اشتغل كثيراً على زحزحة القناعات المتعلقة بالنص النبوي، فتناول عدة أمور أولها مصطلح السنة في حد ذاته، ثم نظرته إلى السيرة النبوية، فطبقات المحدثين وعلوم الحديث.

٣. ٤. ١. بالنسبة لمصطلح "السنة " يرى أركون أن هذا المصطلح بالمعنى المتداول عند علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء و محدّثين... وغيرهم لم يكن إلا سنة ٨٠ للهجرة، ويعزو ذلك إلى عمل الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهذا في نظره لا يعني عدم وجود المصطلح قبل هذا التاريخ، بل يقول بأنه موجود ولكن بدلالات أخرى غير الدلالة الحديثية، ويستـدل بأنها وردت في القرآن-كلمة سنة- من خلال ربطها بأفعال الله، كما أنها كانت قبل الإسلام تعني الأعراف المتبعة من قبل جماعة معينة [٢٥].

يفهم من هذا أن "السنة" بدلالتها الحديثية لم تكن متداولة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا في عهد الصحابة، وإنما كانت في زمن لاحق، وهذا ما يدل حسب أركون على انفصالها عن الوحي. وهذا الكلام فيه مغالطة؛ فمن جهة يريد الاعتماد على التاريخ ولكنه يتجاهل طبيعة الحدث التاريخي فالحدث الذي يعد تاريخياً هو عملية التدوين وهي ما تم بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز، أما مصطلح "السنة" فقد كان متـداولاً منذ عهد النبوة، فقد قـال صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي"[٢٦].

أما الخطوة الأخرى التي كرست مفهوم "السنة"في نظر أركون فهي تدخل الإمام الشافعي الذي صارت السنة بفضل جهوده هي المصدر الثاني للتشريع، وهي الخطوة التي يعتبرها أركون قد رفعت من النص النبوي إلى مرتبة أصـول الدين وأضفت عليه القداسة[٢٧]، وبمفهوم المخالفة يفهم من كلام أركون أن " السنة " ليست بنص مقدس وإنما أضفيت عليها القداسة، وليست مصدراً تشريعياً وإنما جعلت كذلك بجهود الإمام الشافعي، وهذا الكلام يتفق فيه دعاة الحداثة العرب بشكل عام.

٣. ٤. ٢. من جهة أخرى ينظر أركون إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم على أنها المحطة الأولى التي اعتمدها علماء الحديث في دراستهم للنص النبوي، فهو يرى أن معرفتهم بالسيرة النبوية لم تكن معرفة موضوعية بقدر ما كانت تقديسية تبجيليـة في حين أنها أهملت عدة

٢٥ أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٢.

٢٦ رواه أبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ج٢، ص٦١١.

٢٧ أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٢.

جوانب في نظر أركون مثل: البعد الدنيوي لحياة محمد صلى الله عليه وسلم وعلاقته بالديانات الأخرى. ومادام النبي صلى الله عليه وسلم هو المصدر الذي يؤخذ منه الحديث أو هذا النص الذي هو محل الدراسة فتكون سيرته عليه الصلاة والسلام غاية في الأهمية، ولذلك يرى أركون أن دراسة السيرة النبوية تم فيها التحوير في شخص النبي صلى الله عليه وسلم، وفُخمت تفخيما كبيرا، ودُرست دون مراعاة للشروط التاريخية، بل كان درسها يتعالى على التاريخ. يقف أركون عند درس السيرة النبوية داعيا إلى إعـادة النظر فيه من خلال توظيف علم النفس التاريخي للكشف عن علاقتها بالتقديس[٢٨].ومن جهة أخرى يرى أركون أن درس السيرة النبوية جرّد من دلالته الدنيوية، ولهذا حينما يتحدث عن صراع النبي صلى الله عليه وسلم مع الكفار يعتبره نضالاً دنيوياً وعمـلاً تاريخياً وليس بعمل ديني[٢٩]؛ لأنه في نظره أمر تحقق ضمن شروط وضعية وليس ضمن شروط أخرى ميتافيزيقية أو تقديسية.

٣. ٤. ٣. من جهة ثالثة يطرح أركون درس السيرة النبوية مناقشاً إمكانية التأثر بثقافات الشرق الأوسط القديمة، وهو الأمر الذي لم تكشف عنه كتب السيرة النبوية في نظره، وهذه العلاقة عنده متحققة، وإن التجربة المحمدية كما يقول تستمد غذاءها من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب ومن التراث الحي لدى الشعب العربي قبل الإسلام في منطقة الحجاز [٣٠].

ومن خلال وقوفه عند هذه الأبعاد يدعو أركون إلى ضرورة إعادة كتابة كل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ضمن منظور تحليلي أنثروبولوجي لكل الثقافات المكتوبة والشفوية؛ لأن الطريقة التقليدية التي كتبت بها السيرة لا قيمة لها[٣١]. ولاشك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الخطورة؛ فهو يشير إلى إمكانية تأثر النبي صلى الله عليه وسلم بأهل الكتاب و اطلاعه على الثقافات القديمة أو أنه أخذ عن عرب الجاهلية، وفي جميع الحالات

٢٨ أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠١.
٢٩ أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٩.
٣٠ أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠٢.
٣١ المرجع نفسه، ص١٠٣.

هي مقارنة للنص النبوي بغيره بغرض التشكيك في نسبته للنبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم اعتباره نصاً تاريخياً لا نصاً موحى به، وهذا الموقف كما يتعلق بالنقاش الحديثي الذي مداره تصحيح الأحاديث كما هو عمل الإمام البخاري يتعلق أيضاً بالحقائق العقدية علاقة صدام، ولذا يستعين علم الكلام بالتحقيق التاريخي للرد على هذه الشبهة.

٣. ٤. ٤. نظرته إلى طبقة الصحابة والعلماء، ذلك لأنهم هم الذين لازموا النبي صلى الله عليه وسلم وهم أعرف الناس بسنته، ولذلك نجد مصطلح "الصحابي" صار من بين المفاهيم الواردة في علم مصطلح الحديث، وهذه المكانة التي صارت تتمتع بها طبقة الصحابة في نظر أركون هي التي حذفت المنظور التاريخي والعلمي للسنة النبوية[٣٢]، بل يحكم بأن علم الحديث قام على افتراض عدالة الصحابي ولذلك نجده يدعو إلى عدم الاكتفاء بمفهوم "العدالة" الذي بلوره المحدثون، وإنما ينبغي إعادة تفحص كل الأسانيد بغرض بيان كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة إلى سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت حقيقة المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي [٣٣]. وتركيز أركون على طبقة الصحابة لأهميتها في تحمل الحديث ونقله، ولذلك كان قد استهدف هذه الطبقة بالذات، كما أنه حينما يتحدث عن العلماء الذين اقترن ظهورهم بعملية الجمع والتدوين مثل الإمام البخاري يقول بأن هذه العملية- التدوين - هي التي حبذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على المستوى المعرفي والمستوى السياسي [٣٤].

وهذا كلام يستشف منه التأكيد على أن دور الصحابة ثم العلماء في مجال السنة وجهد الفئتين جهد بشري، كما أن أركون يشير إلى عدم براءة جهود العلماء، وأنها كانت لصالح إيديولوجيا سياسية معينة، وهكذا يوسع أركون من مجال التشكيك إلى درجة أنه يعتبر أن التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان ولا يلتزم بها إلا عن طريق ما يقوم به العلماء، ليربط التدين بعوامل التاريخ

٣٢ أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠٢.

٣٣ أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٧-١٨.

٣٤ أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٩.

والاجتماع [٣٥]. و هذه نظرة علماء الاجتماع الوضعيين الذين يعتبرون الدين ظاهرة اجتماعية في حين أن علم الكلام يدافع عن المصدر الإلهي للدين.

٣. ٤. ٥. نظرته إلى علم مصطلح الحديث، وهو العلم الذي يحدد مدلولات الألفاظ التي يستخدمها المُحدّث، ولذلك فهذه المصطلحات لا نجدها خارج إطار هذا العلم، وإن وجدت فلها دلالة أخرى غير دلالتها عند علماء الحديث، وهو العلم الذي ميّز به العلماء بين الطبقات كتمييزهم بين الصحابي والتابعي مثلا، و ميزوا به بين ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وما لم يثبت مثل: السنة والحديث والخبر والأثر...و غيرها. ولاشك أن هذا العلم بما يتوفر عليه من دقة في المصطلحات قد خدم النص النبوي خدمة جليلة، فبه تم تمييز الحديث النبوي عن غيره، ولا شك أن هذا العلم هو أحد العلوم التي اعتمدها الإمام البخاري في تصحيحه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم واستعان به في جامعه الصحيح، وما دام له هذه الأهمية فقد اتجهت نحوه القراءة الحداثية الناقدة كقراءة أركون الذي يتخذ من بعض مصطلحاته آلية نقد للقناعات الإسلامية بخصوص السنة النبوية؛ فيعتبره مفردات مشوشة عشوائية شاعت بسبب الاستعمال العشوائي لها[٣٦]. ويسعى أركون لتبرير هذا الموقف من ناحيتين:

الأولى: وجود هذه المصطلحات في الاستعمال العربي قبل الإسلام مثل كلمة "سنة"التي كانت تدل على الأعراف المتبعة بشكل عام، أما **الثانية** فيعتبر مصطلحات المحدثين مصطلحات فضفاضة خالية من دقة الدلالة، ويمثل بمصطلحي: الخبر والأثر، فهما في رأيه ليست لهما الدلالة المحددة التي يقول بها المحدثون، بل هما من المصطلحات العامة التي تتضمن كل عبارة نصية كالحكاية، أو القصة، أو معلومة معينة. ومن خلال وقوفه عند هاتين الناحيتين يستنتج أركون دنيوية هذا العلم و تاريخيته شأنه شأن العلوم الإسلامية الأخرى [٣٧]. وهنا نجد محمد أركون يقف من زوايا متعددة

٣٥ أركون، محمد، الفكر العربي، ص١٤.

٣٦ أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٢.

٣٧ أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٢، ٢٣، وهناك من الحداثيين من يبطل علوم الحديث كلها، ويعتبرها مخالفة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، ويستندون إلى نهيه عن التدوين، انظر في هذا الموضوع، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص١٧٧.

لنقد النص النبوي حداثياً، من خلال تشكيكه في كتـابات السيرة النبوية إلى مناقشته لمصطلح "السنة "إلى تهوينه من علوم الحديث والتركيز على دنيويتها، وهي مسألة تجعل قـارئ خطاب الحداثة العربي يطرح الكثير من الاستفهامات، وذلك ما يهدف إليه الخطاب الحداثي، ولذلك نجده يدعو إلى قراءة تفكيكية للنص الديني في مستوياته المختلفة، وخاصة نصوصه المؤثرة كنص الإمام البخاري.

٤. سؤال الفاعلية:

وهو السؤال الذي تريد أطروحة الحداثة من خلال طرحة الإجابة على سر انتشار صحيح البخاري، وكيف تلقته الأمة بالقبول، وكيف صار له هذا الصدى وهذه المكانة التي رفعته إلى أن صار المسلمون يقولون عنه: إنه أصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل، وهنا نجد أطروحة الحداثة لا تخص صحيح البخاري فقط بهذا التساؤل بل تقرأ النص الإسلامي النبوي في وعاء نقدي عام بما في ذلك صحيح البخاري، وفي هذا انتهت القراءات الحداثية إلى أن فعالية النص النبوي مجردة كل التجريد عن البعد الغيبي، لكنها لا تزال تعترف بفاعلية هذا النص و بممارسته لسلطته ومن صور هذا الاعتراف متابعة صحيح البخاري كنص حديثي وذلك لانتشاره واحتكام المسلمين إليه ؛ إذ لو كان نصاً متروكاً ما كان الإقبال على دراسته ونقده وتخصيصه من دون سائر كتب السنة. إذاً ففاعلية هذا النص متحققة واقعيا ولكن الذي كرّس هذه الفاعلية في منظور القراءات الحداثية هو أمور أخرى غير ما هو سائد في التصور الإسلامي، وهذه الأمور هي عوامل تاريخية بعيدة كل البعد عن المعنى الديني. وهي ثلاثة عوامل أساسية:

٤. ١. **طبقة العلماء**: خاصة الجيل الأول؛ الجيل الذي عايش مرحلة التدوين، فكثيراً ما تعزو القراءات الحداثية فعالية هذا النص ـ صحيح البخاري ـ إلى هذه الفئة من المسلمين، والقائمون بهذا الأمر هم من يصطلح عليهم أركون اسم "الفاعلين التاريخيين"[٣٨] كما يصطلح عليهم مسيري شؤون الأرثوذكسية، ودائماً يراد بهم العلماء ورجال الدين الذين كان لهم

٣٨ أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣٧.

دور في تأييـد هذه المذاهب الأرثوذكسية من خلال التراثات المدرسانية -أي المذاهب-[٣٩]، وهذا حسب المفاهيم التي يوظفها أركون خاصة.

ويتجلى دور العلماء في تكريس فاعلية النص النبوي وقبله النص القرآني تاريخياً كما يقول الحداثيون في أمرين أساسيين: أما الأمر **الأول** فهو عملية التدوين، وأما الثاني فهو عملية الترسيم الإيديولوجي للمذاهب الفقهية والعقدية، وهذان الأمران في نظر الحداثيين أنجـزا بتواطؤ العلماء مع الساسة .

أما عملية التدوين فهي عملية يكتنفها غموض كبير في نظر القراءات الحداثية ذلك لأن هذا النص ليس وحياً بل هو اجتهاد دنيوي، وليس مقدساً بل هو تاريخي، وليست سلطته ذاتية بـل سلطته مضفـاة عليه من طرف العلماء، وهنا يتجلى دور العلماء في تأسيس فاعلية النـص النبوي. طبعاً من العلماء المتهمين في ذلك من قبل الحداثيين الإمام البخاري باعتبار جامعه الصحيح تلقته الأمة بالقبول. أما عن كيفية هذا التأسيس ومن قام به والأدلة على ذلك، فيحلل الحداثيون ويبينون هذه الأمور كما يلي:

أما مؤسس هذه الفاعلية فهو الإمام الشافعي[٤٠] الذي بفضل جهوده صارت السنة تمارس سلطتها كنص ديني[٤١]، وهذا ما يتجلى من كلام نصر حامد أبو زيد في انتقاده للإمام الشافعي بحجة:" أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي؛ أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحياً، واختلفت الفواصل بين الإلهي والبشري ودخل الأخير دائرة المقدس"[٤٢].

كما أنهم يقفون عند اللقب الذي لقب به الإمام الشافعي بـ" ناصر السنة" على أنه يدل بدلالة المخالفة على أن السنة كانت متروكة، وهذا الذي جعل نصر حامد أبو زيد يرى أن الإمام الشافعي أعطى للسنة سلطة تشريعية ولغيرها أيضاً، مما يدل على أن سلطة النصوص تشكلت في إطار ثقافي و

٣٩ أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ص٤٦.
٤٠ المرجع نفسه، ص٣٤.
٤١ المرجع نفسه، والصفحة.
٤٢ المرجع نفسه، ص٥٤.

ليست من مضامين الوحي في نظره[٤٣].وهذا كلام يدحضه قول النبي صلى الله عليه وسلم:" عليكم بسنتي "[٤٤] ويبدو نصر حامد أبو زيد متناقضاً إذ يقول بعد ذلك مبيناً أن الخلاف حول السنة لم يكن حول مشروعيتها بل كان خلافاً حول الثقة في بعض أنواع الأحاديث خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع[٤٥]. وهي الظاهرة التي عالجها الإمام البخاري بتصحيحه الأحاديث. ويُعَدُّ الإمام الشافعي هنا هو الذي فتح الباب لمن جاء بعده للاهتمام بالسنة ومن أبرزهم الإمام البخاري.

٤. ٢. رجال السياسة: ويقصد بهم الخلفاء ومؤسسة الخلافة، فهي الأخرى لعبت دوراً تاريخياً كبيراً في بلورة فاعلية النصوص. كما ذهبت الحداثة إلى أن النص الذي تستنبط منه هذه الأحكام ويتخذ كمرجعية عند المسلمين هو النص المكتوب وليس النص الشفوي الذي كان العمل به قائماً أيام النبي عليه الصلاة والسلام، ومادام هذا النص قد تم تدوينه بإشراف السلطة السياسية وفعلها فعل تاريخي فهذا مما يدل على صحة تاريخية هذا النص. ونجد الحداثيين يمضون بعيداً في إنكارهم على الخطاب الديني المعاصر الذي يدعو إلى المرجعية الدينية باعتباره لم يفرق بين التاريخي والمقدس، و يعتبرون فعل التدوين ذاته مخالف للأمر النبوي إذ النبي صلى الله عليه وسلم كان قد نهى عن تدوين السنة[٤٦].

ثم نجد القراءات الحداثية تربط فعالية النص بالسياسة ابتداء بحدثين شهيرين ومتزامنين هما: رفع الأمويين للمصاحف، وأخذ الخوارج بمبدأ الحاكمية. لقد اعتبر هذان الموقفان في التاريخ السياسي الإسلامي هما مبدأ تأسيس فاعلية النص الإسلامي، وهما من الأحداث التاريخية لا من النص المقدس، وذلك أحد الشواهد في نظر الحداثيين الدالة على دور السلطة السياسية في تشكيل فعالية النص، ثم كان جهد تاريخي آخر وهو جهد الإمام الشافعي حينما أسس مصادر التشريع[٤٧].

---

٤٣ المرجع نفسه والصفحة.

٤٤ سبق تخريجه.

٤٥ انظر بخصوص هذا النمط الاستدلالي: عبد المجيد الشرفي،الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص١٧٧.

٤٦ أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ص٦٦، ٦٧.

٤٧ المرجع نفسه والصفحة.

ويلاحظ أن الحداثيين يركزون على النواحي التاريخية وأنها هي التي شكلت المعطيات المؤسسة لفاعلية هذا النص، يقـول نصر حامد أبو زيـد:"...قبل ذلك - أي حادثة التحكيم - كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي، وهو ما تجلى في مبدأ:" أنتم أعلم بشؤون دنياكم "[٤٨].

وهنا يلاحظ تناقض في آراء الحداثيين و هم الذين ينكـرون حجية السنة وفاعليتها نجدهم يستدلون بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلـم فقد اعتبـروا هذا النص:" أنتم أعلم بشؤون دنياكم" فقط حجة والسنة كلها ليست حجة، وذلك لا لشيء إلا لأنه وافق هواهم، وهذا الاستدلال الانتقائي مردود لأنه جعل من العملية اتباعاً للهوى لا موقفاً علمياً. وهنا أصبح العلماء متهمين؛ لأنهم هم الذين عضدوا السلطة السياسية وجعلوا للأحكام الوضعية سنداً من الدين، والنتيجة تعليق حتمي لسلطة العقل التاريخي[٤٩]. ومن العلماء الذين اتهموا في هذا المجال الإمام الشافعي؛ لأنه هو من أسس علم أصول الفقه و كذلك الإمام البخاري لأنه من أشهر مصححي الحديث.

يفهم من هذا الكلام أن سلطة النص كانت منعدمة أيام النبوة وأيام الراشدين؛ لأن حادثة التحكيم كانت في نهاية الخلافة الراشدة؛ أي لم تكن نصوص الوحي في هذه الفترة هي الإطار المرجعي عند المسلمين، ويتجلى تناقض هذا الكلام حينما يصطدم صاحبه بقوله تعالى:﴿وما كان لمؤمن ولا لمؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ (الأحزاب/ ٣٦). فيقول نصر حامد أبو زيد منكراً شمولية اللفظ في هذه الآية الكريمة:" الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة، والرسول صلى الله عليه وسلم معهم يحكم بينهم ويقضي إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه"[٥٠]. فهذا النص الثاني يثبت فاعلية النص قبل التحكيـم بل يجعله خاصاً بتلك المرحلة، والنص الأول ينكر ذلك ويجعل من المسلمين في

٤٨ العظمة، عزيز، دنيا الدين في حاضر العرب، ص٩٥.

٤٩ أبـو زيـد، نـصر حامـد، الإمـام الشـافعي وتأسـيس الإيديولوجيـا الوسـطية في الإسـلام، ص ١٨.

٥٠ المرجع نفسه والصفحة.

المرحلة نفسها علمانيين يفرقون بين الديني والدنيوي، والتناقض في هذا الموضع تناقض جلي. و إبراز التناقض آلية كلامية يرد بها على من وقع فيها.

٤. ٣. **عامل الأسطورة** (Le mythe):وهي من العوامل المؤسسة لفاعلية النص في المنظور الحداثي وفيها شيء من اتهام العقل المسلم بالسذاجة، فالأسطورة[٥١] تلغي عناصر التاريخ كعنصر الزمان، كما أنها تفيد وتدل على البعد الغيبي وهو البعد الذي تنكره الحداثة عن النص الإسلامي، ولذلك يعتبرون الأسطورة ساهمت في تشكيل فاعلية النص في الفضاء الثقافي الإسلامي

أما وظيفة الأسطورة في تأسيس فعالية النص الديني فإنها تتجلى في إضفاء طبيعة أخرى عليه مفارقة لطبيعته الأصلية، هذه الطبيعة المضفاة بما تتميز به من خصائص تحفظ للنص النبوي هيمنته وممارسته لسلطته وفعاليته، ولذا في مجال النصوص الدينية اعتبرت الأسطورة هي التي حولت النص من واقع تاريخي إلى واقع يتعالى على التاريخ (= أسطوري) في قدسية تصنع هي الأخرى التواريخ[٥٢].

ويفهم من هذا أن النص النبوي الذي صححه البخاري أو غيره من العلماء تاريخي في الأصل، وأن الذي كرس فاعليته هو عامل الأسطورة الذي شاب العقل المسلم وجعله لا يميز بين التاريخي والأسطوري، ومن هنا عدت فاعلية النص في الرؤية الحداثية فاعلية أسطورية[٥٣]. ومن هنا أيضاً اتهم العقل المسلم في اتخاذه النص النبوي مرجعية له؛ بأنه لم يفرق بعد بين الميثي والتاريخي؛ فأركون مثلاً حينما يتحدث عن سر فعالية هذا النص يعزوها إلى تواصلية وهمية معاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها – على حد قوله – وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث [٥٤]؛ أي أن العقل المسلم ما زال لم يفرق بين المسائل، وأنه عاجز عن التمييز بين ما هو حقيقة و ما هو يوتوبيا.

٥١ طبعا توظيف الأسطورة هنا بمعناها الأنثربولوجي.

٥٢ العظمة، عزيز، دنيا الدين في حاضر العرب، ص٩٤.

٥٣ المرجع نفسه، ص١٠٦.

٥٤ أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٤٧.

وأهـم ما يلاحظ على القراءات الحداثية في هذا الموضع وهي التي تدعو إلى تحرير العقل وممارسة النقد وعدم قبول أية مسألة إلا بإخضاعها لعمل أركيولوجي فكري، ما يلاحظ عليها أنها لا تقبل أن يسلط ذلك عليها، وترى أن النقد الموجه للحداثة أو للخطاب الحداثي هو عبارة عن إعادة الاعتبار للأسطورة[٥٥]، ولهذا قيل عن القراءات الحداثية انتقدت الدين وجعلت الحداثة ديناً وهي من المفارقات التي وقعت فيها الحداثة: والتي تجعل علم الكلام يجابهها بهذه التناقضات التي وقعت فيها.

خاتمة

مما سبق من خلال الوقوف عند أهم الأسئلة التي تسعى أطروحة الحداثة لأن تقرأ من خلالها صحيح البخاري من حيث نسبته إليه، ومن حيث صحة سنده، ومن حيث معقولية شروطه، وسر اهتمام المسلمين به والاحتكام إليه على أنه مصدر صحيح...وما إلى ذلك من الاعتبارات التبجيلية تصل هذه الدراسة إلى جملة من النتائج يمكن ذكرها فيما يلي:

١ـ القراءة الحداثية لصحيح البخاري لا يمكن حصرها في الدراسة الحديثية فقط فيكون مجال الرد على أصحابها بطريقة المحدثين من خلال بيان صحة هذا النص، بل طبيعة الأسئلة ارتقت بالموقف إلى مستوى العقيدة؛ من خلال تشكيكها في كون السنة وحياً، ومن خلال ربطها بجهود العلماء ومنهم الإمام البخاري وعزلها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومثل التشكيك في أخذ النبي صلى الله عليه وسلم عن ثقافات الشرق القديمة وما إليها، وكلها تطعن في حقيقة الوحي كمسألة عقدية، ولذا صار من مسائل علم الكلام الجديد شبهات الحداثة، ومنها شبهاتها حول السنة النبوية التي ينهض هذا العلم بالرد عليها.

٢ـ يلاحظ على النقد الحداثي أنه نقد خارجي فلم يكن نقداً تأسيسياً من الداخل الإسلامي بل مستنده الحداثة الغربية، وهذا فيه شيء من الإجراء التعسفي إذ قرئ نص الحديث النبوي بغير أدواته وبغير مناهجه. وإذا كان

٥٥ العظمة عزيز: دنيا الدين في حاضر العرب، ص١٠٤.

كذلك فبطبيعة الحال ستفضي العملية إلى نتائج غير موافقة لما هو مألوف في الرؤية الإسلامية، بينما لو كان نقداً من الداخل لكان نقداً تجديدياً مكمّلاً لعمل السابقين ويعد إضافة حقيقية للمرحلة التأسيسية التي أسس لها الإمام البخاري وجمهور علماء الحديث.

٣ـ يلاحظ على النقد الحداثي للسنة النبوية ولصحيح البخاري أنه نقد اتجه إلى الأسس والقواعد حتى يأتي على البنيان من قواعده، وذلك بتوظيفه للمعارف الحديثة ولعلوم الإنسان في صورتها الراهنة كالنقد البنيوي، والتفكيكي، وعلم النفس التاريخي والنقد الأنثربولوجي... وغيرها، وإعلانهم الثقة في هذه المعارف، أما المعارف الإسلامية لا يوثق بها حسب أطروحة الحداثة بحكم ارتباطها بالنص الديني، وهو موقف تعسفي لا شك في ذلك.

٤ـ المتتبع للحداثة العربية في مسارها النقدي وتركيزها على صحيح البخاري يلمس خصامها مع الدين وسعيها للحيلولة دونه حتى لا يكون مرجعية عمل للحياة المسلمة، وهي مسألة تعيد إلى الأذهان الجدل الديني العلماني الدائر في البلاد الإسلامية منذ نحو قرن من الزمان، والتركيز على صحيح البخاري هو مدخل للتحلل من الأحكام الشرعية العملية التي بموجبها يصبح المسلم قرآنياً وكفى كما قال بعضهم، وهي نظرة إيديولوجية وليست معرفية كما يزعم دعاة الحداثة.

المصادر والمراجع

أركون، محمد (ت ٢٠١٠م)، **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط٦ (٢٠١٢).

– **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢.

– **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م.

– **الفكر العربي**،ترجمة عادل العوّا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط٢، ١٩٨٢م.

– **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م.

أيلال، رشيد، **صحيح البخاري نهاية أسطورة**، دار الوطن المغرب، ط١، ٢٠١٧م.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، **التاريخ الكبير**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ٢٠١٨م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت ٥١٠ هـ)، **شرح السنة**،تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

أبو داود سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، **سنن أبي داود**، دراسة وفهرسة كمال يوسف الحوت، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع/ مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٨.

أبو زيد، نصر حامد (ت ٢٠١٠م)، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية في الإسلام**، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٣م.

السباعي، مصطفى (ت ١٩٦٤م)، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، دار الوراق، ط١، ٢٠٠٠.

الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، **الرسالة**، تحقيق وشرح:أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية بيروت، بلا تاريخ.

الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة بيروت، ط١، ٢٠٠١.

العظمة، عزيز، **دنيا الدين في حاضر العرب**، دار الطليعة بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٠م.

منصور، محمد صبحي، **القرآن وكفى مصدرا للتشريع الإسلامي**، دار الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٥.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج (٢٦١هـ)، **الجامع الصحيح**: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، د ط، د ت.

أخطاء فهم الحديث في ضوء الثقافة الغربية المعاصرة
أحاديث طاعة الأمراء في البخاري نموذجًا

محمد إلهامي*

مقدمة

تمثل أحاديث طاعة الأمراء واحدة من أهم الساحات التي يجري فيها الاشتباك مع الحديث النبوي، ففي حين يستعملها العلماء الرسميون التابعون للسلطة في ترسيخ الاستبداد والديكتاتورية يتخذها العلمانيون وسيلة لهم في مسوغات نبذ السنة كلية أو التشكيك فيها، لا سيما وأن جملة من أحاديث طاعة الأمراء والصبر على جورهم قد وردت في الصحاح كالبخاري ومسلم. وتجري هذه المعركة تحت الضغط الثقافي الغربي الذي يطرح سؤال الديمقراطية ومبدأ الفصل بين السلطات والحق في الاعتراض على السلطة.

والطرفان في توظيفهما لهذه الأحاديث ينظران إليها كنصوص منفردة قائمة بذاتها، فلا يحللونها ضمن المنظومة الإسلامية العامة لتبين موقعها وسياقها، كما أنهما لا يحاولان مقارنة أو مقاربة هذه الأحاديث ضمن المبدأ القانوني المعاصر الذي يُلزم بتنفيذ القانون حتى مع الظن بأنه غير عادل. كما يجري تجاهل متعمد أو غير متعمد لحقيقة الاختلاف والمفارقة التامة بين النظام الإسلامي في مبادئه النظرية وسياقه الحضاري التاريخي وبين النظام الغربي في فلسفته وسياقه الحضاري التاريخي، وهو ما نزعم أنه لا يمكن الوصول إلى فهم صحيح ولا مقارنة سليمة بغير مراعاة هذه المنظومة العامة.

* المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، إسطنبول.

وتحاول هذه الدراسة توضيح موقع أحاديث طاعة الأمراء ضمن سياق النظام الإسلامي العام، ومقارنتها بالوضع الغربي، وتحديد الأخطاء الشائعة في قراءة هذه الأحاديث وتفسيرها جرّاء التأثر بالخطاب الثقافي الغربي.

تركز الدراسة على مناقشة الطرح العلماني دون طرح العلماء الرسميين، إذ إن الأثر السياسي يبدو واضحاً في طرح الأخيرين، وفي العادة لا يجري اتخاذ طرحهم مأخذ الجد بسبب هذا التوظيف السلطوي، بينما يقدم الطرح العلماني[1] نفسه باعتباره عملاً بحثياً مستقلاً، ويستكثر من استعمال ألفاظ الأدوات والمناهج البحثية، ولا يبدو فيه التوظيف السلطوي بذات القدر الذي يتضح فيه عند المشيخة الرسمية.

كذلك تركز الدراسة على نوع بعينه من الخطأ في فهم الحديث، وهو الخطأ الناتج عن التأثر بالثقافة الغربية الغالبة، وقراءة النص الإسلامي بخلفية فكرية تستبطن التجربة الغربية ومعاييرها في التقييم والتصنيف، ولا يمنع هذا من الإشارة عرضاً إلى أخطاء أخرى متعلقة به.

ولذلك قُسمت الدراسة إلى مبحثين؛ الأول يُعنى باختبار صحة تطبيقهم للمنهج العلمي في قراءة وفهم الحديث، بمعنى: هل كانت طريقتهم في قراءة النص واستخلاص النتائج منه صحيحة وجارية على المنهج العلمي أم لا؟ والمبحث الثاني يُعنى بالتنبيه إلى افتراق النموذجين الحضاريين: الإسلامي والغربي، بما يتعذر معه فهم وقراءة النصوص الإسلامية فهماً صحيحاً انطلاقاً من النموذج الآخر، بمعنى: كيف أثّرت القراءة الحداثية العلمانية الناتجة عن المنظومة الغربية في اضطراب الفهم والاستنتاج من النص الإسلامي؟

---

١ للعلمانية تعريفات عديدة، لكن السياق الذي يشتغل عليه هذا البحث ويوصف فيه بالطرح العلماني هو طريقة التعامل مع النصوص الإسلامية بمنهجيات وأدوات غير إسلامية كما جرى التعامل بها طوال القرون الماضية ضمن السياق العلمي الإسلامي، وإنما بمنهجيات وأدوات حديثة قادمة من مجال الحضارة الغربية المعاصرة ذات الطابع العلماني المهيمن على إنتاج المعرفة وتشكل منهجيات وأدوات البحث العلمي. وقد يقع من بعض العلماء المسلمين تأثر بهذه المناهج والأدوات في بعض المسائل الجزئية، إلا أن الذي يعنينا هنا هم أولئك الذين كان اعتناقهم لهذه المنهجيات والأدوات هو الطابع العام المطرد في كتاباتهم سواءٌ ذكروا استنادهم واعتناقهم لهذا صراحة، أو اطرد في تناولهم للعديد من المسائل الفرعية فصار كالمنهج العام المستقى من استقراء الجزئيات المتعددة.

وتتخذ هذه الدراسة صحيح البخاري كنموذج بحثي لمناقشة هذا الموضوع، وذلك لعدة أسباب:

١ـ أن صحيح البخاري عند علماء المسلمين هو المصدر الأوثق في الأحاديث النبوية، وهم يُجمعون على وصفه بأنه أصحّ كتاب بشري على الإطلاق، وقد تلقته الأمة بالقبول، واستند عليه الفقهاء والعلماء عبر التاريخ الإسلامي في فقههم وتفاسيرهم وقضائهم وأحكامهم بالمتابعة والتسليم. ولذلك فإن التشكيك في صحيح البخاري لا يمثل مجرد نقد لكتاب تراثي وإنما يمثل نقضاً لكل البناء العلمي والفقهي الإسلامي عبر هذه القرون، وهو ما يجعل المعركة الدائرة حوله معركة هوية وليست خلافاً جزئياً فروعياً في مسألة علمية. ومن ثَمَّ فقراءة هذا الموضوع من خلال صحيح البخاري يمثل قراءته في أوثق المصادر الإسلامية بعد القرآن الكريم.

٢ـ أن صحيح البخاري احتوى على جملة من أحاديث السمع والطاعة الصريحة الألفاظ والمعاني، والتي يتكرر الاستناد عليها من قبل ذوي الطرح العلماني، بحيث يبدو المأزق فيها أشد وضوحاً، فإما أن يُسَلِّم الطرف الإسلامي بأن الحديث صحيح فيقع في معضلة المعنى المُسْتَبْشَع من الاستسلام للسلطة الظالمة، وإما أن يحمله هذا المعنى المستبشع على التشكيك في صحيح البخاري، وفي كلا الحالين يلتقي مع غرض الطرح العلماني، فإما أن يكون الإسلام ديناً يهادن الظلم ويُخضع أتباعه للظالمين، وإما أن يكون صحيح البخاري الذي تلقته الأمة بالقبول كتاباً غير صحيح.

٣ـ أن أحاديث السمع والطاعة في صحيح البخاري، وهي سبعة، وردت عن سبعة من الصحابة، وهي متضافرة الطرق في غيره من الصحاح والمسانيد، فهي بجملتها تمثل أصلاً لا يمكن التشكيك فيه، أو بالأحرى فإن عمل التشكيك فيه هو تشكيك لا في البخاري وحده وإنما في سائر كتب السنة التي روت هذه الأحاديث من طرق البخاري وطرق أخرى كذلك، وهو ما يجعل المتعرض لموضوع السمع والطاعة ضمن النظام السياسي الإسلامي وفي تاريخ الفكر الإسلامي مضطراً بالضرورة لتناول هذه الأحاديث كأولوية وضرورة لا تستقيم له نتائج بحثه إذا حاول تجاوزها.

١. أحاديث طاعة الأمراء: نقد القراءة العلمانية

١. ١. أحاديث طاعة الأمراء في البخاري

باستقصاء ما انْتُقِد من أحاديث طاعة الأمراء في البخاري وجدنا أنها سبعة أحاديث، هي:

١- حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[٢].

٢- حديث علي رضي الله عنه، قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية وأَمَّر عليهم رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه فغضب عليهم وقال: أليس قد أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: قد عزمت عليكم لما جمعتم حطباً وأوقدتم ناراً ثم دخلتم فيها. فجمعوا حطباً فأوقدوا، فلما هموا بالدخول فقام ينظر بعضهم إلى بعض، قال بعضهم: إنما تبعنا النبي صلى الله عليه وسلم فراراً من النار أفندخلها؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وسكن غضبه، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: "لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً إنما الطاعة في المعروف"[٣]، وفي رواية: "لا طاعة في المعصية، إنما الطاعة في المعروف"[٤].

٣- حديث ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"، وفي رواية: "السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[٥].

---

٢ البخاري، الجامع الصحيح، (٦٧٢٣)، (٦٦١).
٣ البخاري (٦٧٢٦)، (٤٠٨٥).
٤ البخاري (٦٨٣٠)، (٦٧٢٦).
٥ البخاري (٦٧٢٥)، (٢٧٩٦).

٤- حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية"، وفي لفظ: "من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية"، وفي لفظ: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية"[٦].

٥- حديث ابن مسعود رضي الله عنه، قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه و سلم "إنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها". قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: "أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم"[٧].

٦- حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، قال: "دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"[٨]، وفي رواية: "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"[٩].

٧- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني"[١٠].

١ . ٢. القراءة العلمانية لأحاديث طاعة الأمراء

أغلب ما وقفنا عليه من إنتاج هذه القراءة العلمانية لأحاديث طاعة الأمراء كان يتسم بالعموم والإجمال، وقلَّ أن تنتج هذه المدرسة نقدًا مفصَّلًا لحديث تلو حديث حتى يستقيم لها من النقد الجزئي قراءة كلية،

٦ البخاري (٦٧٢٤)، (٦٦٤٥)، (٦٦٤٦).
٧ البخاري (٦٦٤٤)، (٣٤٠٨).
٨ البخاري (٦٦٤٧).
٩ البخاري (٦٧٧٤).
١٠ البخاري (٦٧١٨)، (١٠٨٠).

أو تُخْتَبر الدعوى الكلية حين إنزالها على أفراد الأحاديث حديثاً حديثاً، وبهذا تكون صورة الأمر أنها دعوى عامة عريضة غير مفصلة وغير مبرهن عليها كي يُصار إلى النظر في الأدلة والبراهين لاختبارها. وأياً ما يكن الأمر فقد جعلنا هذا المطلب لنضع فيه ما وجدناه لبعضهم من تعليق على حديث بعينه، ثم جعلنا مناقشة الدعاوى العامة في المطلب القادم إن شاء الله.

لاحظنا بعد تتبع العديد من الكتابات غياب الطعن في **الأحاديث الأول والثاني والثالث**، وذلك أن معانيها لا تساعدهم على استنتاجهم بأنها أحاديث طاعة مطلقة، فالأحاديث تنص على الطاعة في المعروف، وأنه لا طاعة في المعصية، وتنص على بذل الطاعة ولو للعبد الحبشي، وهو أمر يوافق في عمومه مزاج الليبرالية التي تنادي بالمساواة، وهو سبقٌ للإسلام في البيئة العربية التي كانت تفاضل الناس بأنسابهم، ولكن لا يمنع هذا أن بعضا منهم مسَّ هذه الأحاديث في اندفاعته المفتقدة إلى التفصيل والروية.

وأما الأحاديث من الرابع إلى السابع فقد كانت أكثر حضوراً، واخترنا من تعليقاتهم عليها ما رأينا أنه أجمعها لقولهم فيها، وهي كالآتي:

الحديث الرابع: عقَّب عبد الجواد ياسين على حديث ابن عباس "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية" بالقول بأنه يُوظَّف "مع سائر النصوص لتكريس مسلكية السكوت، سكوت المحكومين الملزم حيال ظلم الحكام الواقع لا محالة. ويزداد الأمر اتضاحاً حين نلاحظ أنه في مقابل الإلحاح على مفهوم السكوت هذا انتصاراً لفكرة "النظام" نجد تجاهلاً تاماً من قبل الفقه النظري لفكرة "الحرية" باعتبارها الوجه الآخر لفكرة الحكم والسلطة"[١١]، وعقب نيازي عز الدين على الحديث بالقول: "أي مات على الإشراك والعياذ بالله، وقد حُرِّمت عليه الجنة"[١٢].

والواقع أن ألفاظ حديث ابن عباس لا يمكن أن يُستنتج منها هذا، فالحديث يطلب ممن رأى من أميره "شيئاً يكرهه" أن يصبر، وألا يستفزه

١١ عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ ص٢٩٩.

١٢ نيازي عز الدين، دين السلطان: البرهان، ٤٩٧.

ذلك ليخرج عليه أو ليفارق جماعة المسلمين، فإن هذه المفارقة هي من عمل الجاهلية، وهذا الحديث مما نستدل به -وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثاني- على أنه مُوَجَّه للنفسية العربية الثائرة التي تعَّودت أن تغضب وتشعل الحروب المتطاولة لأمور تافهة، وأن هذا سمت الجاهلية، يأنفون من الانتظام في أمة واحدة لشدة اعتزاز بعضهم بنفسه وشدة مفاخرته بقومه على غيره، وتاريخ الجاهلية حافل بهذه الأنباء التي انتثر فيها عقد قوم واشتعلت بينهم الحروب لأمر يسير، كقتل ناقة أو طلب امرأة من أخرى أن تُناولها قدحاً فصاحت الأخرى "وا ذُلّاه" فقام ابنها عمرو بن كلثوم فقتل ابن المرأة الطالبة وهو الملك عمرو بن هند.

ونستدل على هذا بأن الحديث عبَّر عن المشكلة التي قد تثير الأزمة بلفظ التهوين "شيئاً يكرهه"، وطلب حيالها بالصبر مع التحذير من الخروج عن الجماعة، فالحديث يعالج خروجاً يترتب على شيء هين. ونزيد على هذا بأن النبي أقرَّ ابن عمر حين خالف خالداً في بعث بني جذيمة ورفض أمر خالد وهو الأمير، بل وقال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد"[١٣]، وأقرَّ الذين عصوا أميرهم فلم يدخلوا في النار وذَكَرَ أن "الطاعة في المعروف"، فهنا أقرَّ النبي ﷺ عصيان الأمير حين لم يكن الأمر هيناً "شيئاً يكرهه" بل كان معصية أو مخالفة.

وقد زخرت شروح الحديث لدى الفقهاء والمحدثين -وهم المتَّهمون أصلاً في القراة العلمانية باختلاق الأحاديث لمصلحة السلطة- بما يُوَضِّح معنى الحديث ويصرف عنه معنى الاستبداد ومعنى كفر الخارج على السلطان، فقد سُئل الإمام أحمد عن الحديث فقال: "تدري ما الإمام؟ الذي يجتمع المسلمون عليه كلهم يقول: هذا إمام، فهذا معناه"[١٤]. وبهذا ينفي هذا الحديث عن الحاكم المطعون في شرعيته الذي لم يجتمع الناس عليه، كما تواتر في شروح العلماء أن الميتة الجاهلية ليست حكماً بالكفر وإنما هي ميتة "على هيئة ما مات عليه أهل الجاهلية، من كونهم فوضى لا يدينون

١٣ البخاري (٦٧٦٦).

١٤ أحمد بن حنبل، الجامع لعلوم الإمام أحمد، إعداد: خالد الرباط وسيد عزت عيد وآخرون، ١٥/ ٤٠٧.

لإمام"[١٥]، "بل كانوا طوائف شتى وفرقاً مختلفة"[١٦]، فهي ميتة جاهلية لأنه "قد أخرجتها النخوة، وصرفتها الحمية الباطلة"[١٧]. فالمعنى الواضح من الحديث هو تقديم مصلحة الأمة في الوحدة ومنع الافتراق.

وقد صرف عبد الجواد ياسين نظره عن هذه المعاني، وذهب ليجعل الحديث في معنى السكوت عن الظلم، والانتصار لفكرة النظام ضد فكرة الحرية! وهو أمرٌ يُستغرب حتى بالمنطق المعاصر، فهل يرضى عبد الجواد أو غيره لو كان الحديث يقول: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليخرج عليه فذلك هو المسلم الحر"؟! هل يقبل المنطق القانوني الوضعي المعاصر لو قيل: من رأى في نظام الحكم شيئاً يكرهه فليعلن الثورة والتمرد، فتلك هي الحرية؟!

إن حديث الصبر على ما يقع من الأمير أو في نظام الحكم من أخطاء بل ومظالم محتملة، والسعي في رفعها بغير الخروج والثورة هو الأمر المتسق مع طبيعة الاجتماع البشري، الذي ينحو إلى الاستقرار والوحدة، فكيف إن كان هذا الحديث قد ألقي في بيئة لم تتعود النظام العام، وفي قوم بلغوا في الأنفة شأناً عظيماً منعهم أن يكونوا أمة؟!

الحديث الخامس: عقَّب نيازي عز الدين على حديث ابن مسعود: "إنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها". قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: "أدوا إليهم حقهم وسَلُوا الله حقكم"، بالقول: "وماذا يبغي السلطان من الناس أكثر مما ورد في الأحاديث؟ على حد علمي لا يطلبون من الناس إلا الدنيا وأموالها"[١٨].

وعقَّب عبد الجواد ياسين على هذا الحديث بالقول بأن "المعنى كما هو واضح: أن حق الحكام معجل في الدنيا، وحق المحكومين مؤجل إلى الآخرة"، وأورد كلمة ابن حجر في شرح "وسَلُوا الله حقكم" بأن "يلهمهم

١٥ القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم ٦/ ٢٨٥.

١٦ ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك ٣/ ٣٩٩.

١٧ ابن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح ٨/ ٢١٠.

١٨ نيازي عز الدين، مفهوم الإسلام بين الآبائية والقرآن، ص٢٧؛ نيازي عز الدين، دين السلطان، ص٤٩٨.

إنصافكم أو يبدلكم خيراً منهم"[١٩]، فعقب عقب على قول ابن حجر قائلًا: "وهكذا ينحصر دور المحكومين في الدعاء: إما بأن يلهم الله الحكام أن ينصفوهم، وإما أن يبدلهم الله تعالى بقوته وجبروته، فهل يمكن لهذا المعنى أن يكون أصيلاً في هذا الدين؟ هل يمكن لهذه السلبية ذات الطابع الخانع أن تكون نداء الإسلام إلى العالم؟ هل يمكن لتلك الروح الانسحابية أن توافق مضمون الكتاب وهو يهيب بالأمة أن تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أو وهو يدعوها إلى مجافاة الاستبداد ليكون الأمر شورى بينهم؟ وهل يمكن للاستبداد أن يجد مناخاً أنسب من ذلك حتى يشتد ويقوى؟"[٢٠].

ونحن نلتقط الطرف من هذا الكلام نفسه، فلئن كان يرى أن كتاب الله يأمر بالشورى ويهيب بالأمة أن تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فإن في السنة ذات هذه المعاني وهي أغزر مادة وأكثر تفصيلاً، وتلك الأحاديث هي في نفس دواوين السنة التي روت هذا الحديث، فلماذا يُصار إلى دعوى التناقض والتعارض ما دام الجمع ممكناً؟!

إن عبد الجواد ياسين ينفر من أي محاولة جمع، ويرى في ذلك تأويلاً متكلفاً ومتعسفاً وتمحكات يقوم بها شراح الحديث وقد امتلأ كتابه بهذه الأوصاف لعمل الفقهاء والمحدثين، وبهذا فليس ثمة بدٌّ من إثبات التعارض، ثم ليس ثمة بدٌّ من رفض أحاديث بعينها، وهذه العملية كلها لا تجري على نظام منهجي علمي في الجرح والتعديل بل وفق الرأي ومجرد النظر، وحيث سيكون لكل إنسان رأيه وعقله ونظره، فنحن بإزاء نُسَخ لا نهاية لها من السنة كل نسخة منها خرجت مِن كل مَنْ رأى نفسه صاحب رأي وعقل ونظر.

وهذا الحديث شبيه بحديث ابن عباس: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر..."، وإنما عبر النبي ﷺ هنا عن هذا الشيء الذي يُكره بأنه "أثرة وأموراً تنكرونها"، وزاد على معنى الصبر معنى الدعاء لله، وقد تقَدَّم بيان معنى حديث ابن عباس وردِّ الشبهة فيه، ومثل ذلك يُقال هنا أيضاً.

١٩ ابن حجر، فتح الباري ١٣/ ٦.

٢٠ عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، ص٢٩٥، ٢٩٦.

ونزيد على ما ذكرناه أن المذكور هنا أن الأثرة والأمور المستغربة المُنكرة هي أمور لم تبلغ مبلغ الجرائم الكبيرة التي تهدد الدين أو تهدد الأمة، وإنما هي من نوازع النفس وتطلعاتها التي تجعل السلطان مستأثراً بأمور من المال أو نحوه[٢١]. ونستدل على ذلك بأن الأحاديث الصحيحة الأخرى التي تناولت شأن المظالم الكبرى أباحت للمسلمين الإنكار والتصدي بالقول وبالعمل أحياناً، كما في حديث عبادة بن الصامت: "... وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"، وفي رواية: "... وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"، فهنا أباح النبي الإنكار قولاً وقياماً بالحق، وأباح المنازعة حال ظهور الكفر من السلطة، وثمة أحاديث أخرى صحيحة تجعل الإنكار على الأمراء فيما هو أقل من الكفر، مثل حديث ابن مسعود (نفسه الراوي للحديث الذي نحن بصدده) عند مسلم: "... تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"[٢٢]، وغيرها مما لا نطيل بذكره.

ويجدر أن نلفت النظر هنا إلى أن التفريق بين مال الأمة ومال الأمير أمر سبق إليه الإسلام، فلم يكن ملوك وسلاطين الحضارات السابقة والمعاصرة وإلى ما قبل قرون قريبة يُفَرِّقون بين أموالهم الخاصة وأموال المملكة العامة، ولم يكن يدور بخلد أحد من الرعية إشعال ثورة لاختلاط المالَيْن، بينما كان استئثار الأمراء بالأموال العامة أمرا مُنْكَرًا ومرفوضاً في السياق الإسلامي ويجري النقاش فيما إن كان يجدر لأجله الخروج وإعلان ثورة أم الأولى الصبر على ذلك وتحمله إذا لم يكن ممكناً إزالته إلا بفساد أكبر. إننا نلفت النظر لهذا للإشارة إلى القدر الكبير من المعاني الثورية التي أوجدها الإسلام في النفوس، والتي كان يجب أن تنضبط بكوابح الحفاظ على الأمة وتقديم المصلحة والموازنة بين الخروج على السلطة لتحقيق التطبيق المثالي أو القبول بما هو أدنى من هذه المثالية دفعاً لما هو أعظم وأشد من الضرر. وتلك هي الموازنات الواقعية التي يطرحها الواقع وإمكانياته وضغوطه وإن

٢١ قال النووي: المراد بها "استئثار الأمراء بأموال بيت المال"، انظر: النووي، شرح مسلم ١٢/ ٢٣٢. وقال البيضاوي: "ما يستأثر به من أمور الدنيا، فيفضل غيركم عليكم بلا استحقاق في الفيء ونحوه"، انظر: البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، ٢/ ٥٤٦.

٢٢ مسلم، صحيح مسلم (٦٧٥٧).

لم يسترح لها المتفلسفة المثاليون ورأوا فيها تبريراً أو فساداً، ولذلك لم يصنع الفلاسفة المثاليون حضارةً[٢٣]، بل صنعها العمليون الذين يجيدون التعامل مع الموازنات الواقعية وهم في طريقهم إلى المثالية.

لكن الجدير بالنظر هنا هو قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أدُّوا إليهم **حقَّهم**"، فما هو حق الأمراء الذي أمر النبي ﷺ بأدائه؟

ذكر العلماء قولَيْن في هذا؛ الأول هو "السمع والطاعة"[٢٤]، والثاني هو "الزكوات والخروج في البعوث"[٢٥]، بمعنى أن لا تخرجوا عليهم لمجرد حصول هذه الأثرة منهم، وألا تمتنعوا عن أداء الزكاة المفروضة عليكم أو الخروج في الجهاد معهم إذا طلبوكم له. وهذان المعنيان يتسقان مع معنى الصبر والطاعة في المعروف الذي أوردته الأحاديث الأخرى.

وهذا المطلوب من المسلمين هو أقل ما يطلبه أي نظام حاكم من الشعوب، بما في ذلك الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، بل نجادل بأن النظام الإسلامي أرقى منها وأقرب إلى حق الشعوب، وذلك لأن "الحق" في النظام الإسلامي لا تنفرد بوضعه السلطة، وإنما وضعه الوحي، فحقوق الأمير في النظام الإسلامي أمرٌ لم يضعه الأمير ولم تضعه السلطة عبر دستور أو قانون، إنما جاءت به نصوص الوحي وعليها بُنِيَت اجتهادات الفقهاء، وأولئك الفقهاء لم يكونوا مؤسسة هرمية كهنوتية خاضعة للسلطة عبر التاريخ الإسلامي، وإنما كانوا حالة علمية وتياراً شبكياً عريضاً منتشراً، ولم يمارسوا تفسير القرآن وشرح السنة بأوامر سلطوية أو من خلال وزارات

٢٣ للباحثة الإيطالية ماريا لويزا برنيري دراسة قيمة عن "المدينة الفاضلة عبر التاريخ"، استعرضت فيها أفكار المدينة الفاضلة ثم انتهت إلى نتيجة خلاصتها أنه لم تتحقق أي فكرة لهذه المدينة على الأرض حتى في الحالات التي امتلك فيها الفلاسفة الذين فكروا في هذه المدينة الفاضلة السلطة والفرصة لإيجادها واقعيا، بل ولاحظت ملاحظة في غاية الأهمية وهو أنه بتتبع المسار التاريخي فإن أحلام الفلاسفة في تحقيق المدينة الفاضلة تقل وتذبل وتغيض وتصير التصورات أكثر واقعية. انظر: ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة ٢٢٥، ص١٥، ١٦.

٢٤ ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين ١/ ٢٩٠؛ النووي، شرح صحيح مسلم، ١٢/ ٢٣٢؛ ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح ٢٠/ ١٨٧؛ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٦/ ١٣٨.

٢٥ ابن الملقن، التوضيح، ٣٢/ ٢٨٣؛ ابن حجر، فتح الباري، ١٣/ ٦؛ العيني، عمدة القاري، ٢٤/ ١٧٧.

تعليم تتحكم بها السلطة. بينما القانون والدستور في النظام الديمقراطي المعاصر هو إنتاج سلطوي صدر عن السلطة القائمة، والديمقراطية ليست تعبيراً عن الشعوب بقدر ما هي تعبير عن مراكز القوى المهيمنة على المجتمع[٢٦]، كما أن نص القوانين والدساتير يتغير ولا يحتفظ بالقداسة، مما يعني أن حقوق السلطة على الناس تتغير معها، وهو ما يجعل حق السلطة قابلاً للتوسع، فضلاً عن معضلة "حالة الاستثناء" التي تسْلبُ السلطة فيها كلَّ حقٍّ للمجتمع[٢٧]. والمقصود: أن السلطة الحديثة في الدولة الديمقراطية المعاصرة تملك أن تُلزم الناس بحقوق متجددة وإضافية لأنها مصدر التشريع والتقنين، وتكتسب هذه الالتزامات الجديدة صفة الشرعية التي يُعد مخالفها والمعترض عليها خارجاً على القانون والدستور، بينما لا يمكن أن تحدث هذه الصورة في حالة الشريعة الإسلامية، ذلك أن نصوصها الأصلية محفوظة وتتمتع بالقداسة، ثم إن حولها بناء قوياً من اجتهادات الفقهاء على مر القرون بما يستحيل معه مخالفتها واختراع حقوق جديدة على الناس، ولئن حصل هذا بقوة السلطة في ظرف ما أو لفترة ما فإنه لا يمكن أن يكتسب الشرعية الدينية، بل سيظل حالة غير شرعية يُتَطَلَّع إلى التخلص منها.

إن عبد الجواد ياسين، وكان قاضياً بالمحاكم المصرية، لم يكن يخطر بباله أن يمتنع عن تنفيذ القانون الصادر من البرلمان المصري (الذي عادة يأتي بالتزوير وبرغبة السلطة التنفيذية الحاكمة ويمرر قوانينها) في المتهم الذي أمامه، وقد يقضي على رجل بالسجن سنة بالأمس فيتغير القانون فيقضي عليه بالسجن عشر سنين غداً، وهو في كلا الحالَيْن يتوقع خضوع والتزام المتهم وجميع الناس بهذا القانون والتسليم له، وإلا كان تمردهم هذا عصياناً يجب التعامل معه كمخالفة للقانون. ومع هذا فإن عبد الجواد ياسين نفسه لم ينتبه وهو يعترض على هذا الحديث أن غاية المطلوب في

٢٦ ينظر في هذا مثلا: جريج بالاست، أفضل ديمقراطية يستطيع المال شراءها؛ نورينا هيرتس، السيطرة الصامتة؛ وغيرها من المؤلفات العديدة التي تناقش بعمق مسألة أن الديمقراطية ليست تمثيلا حقيقيا لإرادة الشعب.

٢٧ ينظر في هذا: جورجيو أغامبين، حالة الاستثناء. ففي هذا الكتاب يناقش الفيلسوف الإيطالي حقيقة أن السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة هي صاحبة السيادة المطلقة، بدليل أنها تملك تحطيم القانون والدستور وإعلان الأحكام العرفية في لحظة الاستثناء (حالة الطوارئ)، آخذة لنفسها الحق في تعريف وتوصيف اللحظة وفي القيام بالإجراءات التي تراها لازمة بما في ذلك تمزيق العقد الاجتماعي المفترض "الدستور والقانون".

الحديث هو أداء الحق الشرعي الذي أمر الله به كالزكاة والخروج للجهاد وعدم التمرد على الحكم، ورأى في هذا الحديث كل هذه الأوصاف والعبارات التسفيهية، فهل كان عبد الجواد ياسين يغفر أو يملك أن يبرئ متهماً وقف أمامه في المحكمة امتنع عن دفع الضرائب أو الخدمة العسكرية لأنه يعتقد بالفساد المالي لرئيس الجمهورية أو رئيس البرلمان؟!

الحديث السادس: عقَّب نيازي عز الدين على حديث عبادة بن الصامت: "... بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"، وفي رواية: "... وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"، عقب قائلاً: "إن دراسة الحديث نفسه تبين الإضافات الجديدة، ولمسات جنود السلطان في الحديث واضحة، مثل: وأثرة علينا (وإن فضَّل نفسه على المسلمين ليس لهم في أن يسألوا أو أن يعترضوا، وهذه من السلطان وليست من الرسول صلى الله عليه وسلم). "وألا ننازع الأمر أهله" المبايعة للرسول، ولماذا ذكر منازعة الأمر أهله؟ لا محل لها من الإعراب في هذا الموقف، فلم يكن أحدٌ من المسلمين ينازع الرسول على ما هو أهل له، وهكذا نعلم بأن الحديث موجود لمصلحة السلطان وليس لمصلحة الدين أو الله أو الرسول"[٢٨]، وكرر هذا التعليق في كتاب آخر[٢٩].

ومبعث الخطأ في قراءة هذا الحديث هو النية المسبقة في محاولة إيجاد شيء يمكن التعليق عليه، وهذا هو المنهج العام لنيازي عز الدين في كتابه "دين السلطان"، حيث وضع على سائر الأحاديث تعليقات غريبة أشبه بولادة متعسرة للانتقادات، لكن الذي يهمنا الآن هو قراءته لهذا الحديث.

استنكر نيازي عبارة "ألا ننازع الأمر أهله" ورأى أنها موضوعة لأن النبي لا يُنازَع في شيء هو أهله. نعم، النبي ﷺ لا يُنازع في شيء هو أهله لأنه ليس ثمة من يرى في نفسه النبوة ليُنازع النبي، ومن ثَمَّ فالعبارة منصرفة فعلا إلى السلطان دون حاجة إلى أن تكون موضوعة. مثلما أن النبي لن

٢٨ نيازي عز الدين، دين السلطان، ص٤٩٧.

٢٩ نيازي عز الدين، مفهوم الإسلام، ص٢٧، ٢٨.

يصدر منه -حاشا لله- كفرٌ بواح يستوجب الخروج عليه، ومن ثَمَّ فعبارة "إلا أن تروا كفراً بواحاً" منصرفة إلى السلطان، ومثلما أن النبي لن يستأثر بشيء دون المسلمين فيحتاج لبيعتهم على الصبر على هذه الأثرة، ومثلما أن النبي لن يجاوز الحق ليحتاج أن يوصي الناس أن يقوموا بالحق لا يخافون لومة لائم!! إن الحديث كله منصرف إلى السلطان، لأن عباراته ممتنعة في حق النبي صلى الله عليه وسلم.

لنتصور أن الحديث يخلو من العبارة التي رأى نيازي عز الدين أنها وُضِعت فيه، فسيصير على هذه الحالة: "بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"، أو في لفظ الرواية الأخرى رواية: "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم".

لو كان الحديث هكذا، وفسَّره العلماء كما فسروه بأنه عام في الإمامة وليس خاصاً بشخص النبي، أفما كان سيدرجه نيازي عز الدين ضمن الأحاديث التي تدعو إلى الطاعة وترسخ الاستبداد كما فعل في غيره من الأحاديث؟ إن المسألة إذن ليست مسألة لفظ، لأن أصل المسألة وهو السمع والطاعة لا يزال قائماً، ولا يزال شأن السمع والطاعة مأموراً به إلا أن يصل الأمر إلى حد الكفر البواح، ومع ذلك فلا مانع من القيام بالحق دون خشية لوم لائم. إن العبارة التي ادَّعى نيازي أنها موضوعة لا تؤثر تأثيراً قوياً في المعنى العام الكلي للحديث.

الغريب العجيب حقاً أن نيازي عز الدين لم يلتفت إلى عبارة "إلا أن تروا كفراً بواحاً" و"أن نقول أو نقوم بالحق لا نخشى في الله لومة لائم"، فلو أن جنود السلطان تمكنوا من إضافة عبارة ما إلى الحديث، وأسكتوا جميع المحدثين بالرغبة أو الرهبة حتى استقرت الرواية، فلماذا لم يتمكنوا من نزع العبارة الأخرى التي تشغب عليهم وتثير المشكلات لهم؟! وإذا افترضنا جدلاً أنهم تمكنوا من إضافة عبارة ولم يتمكنوا من نزع الأخرى، أفما كان الأولى أن يضعوا عبارة واضحة تنص عليهم فتكسبهم شرعية خالدة، فتكون العبارة "وألا ننازع الأمر بني فلان"، فلِمَ لم يحصل هذا؟!

إن الحديث بهذا المعنى متسق مع سائر الأحاديث التي تقيد الطاعة بالمعروف، وتحفظ حق الأمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقيام بالحق ولو في وجه الأمراء والسلاطين.

على أن نيازي عز الدين كاد يرد على نفسه وهو يقول: "إن قالها الرسول لتكون مستقبلية التطبيق من بعده أيضاً فهي غير صحيحة، بدليل أننا نعلم من سير الصحابة أنهم كانوا يستهلون مخاطبة المؤمنين بقولهم المأثور عنهم: أطيعوني ما أطعت الله فيكم، إن أصبت فأعينوني وإن أخطأتُ فقوِّموني"[٣٠]. لكن المشكلة هنا أن الحديث لا يشير إلى الراشدين، وإنما يشير إلى الانحراف الذي سيقع بعدهم، فلماذا لا يكون صحيحاً في هذه الحالة؟ لقد كان هذا الحديث من علامات ودلائل النبوة كما ترجم له المحدثون في أبوابهم لأنه أخبر بما سيكون في المستقبل.

والأعجب أنه ردَّ على نفسه حين قال: "صحيح، ليس في القرآن نص صريح بشق عصا الطاعة على الحاكم الظالم، لكن ليس معنى هذا أن يُمنع المسلمون من حق الاعتراض والتظاهر السلمي، للتعبير عن عدم رضاهم لبعض المظالم إن زادت عن حدها الطبيعي"[٣١]، فلو أنه تأمَّل في الحديث قبل أن يهجم عليه لرأى أن هذا الذي يقوله هو معنى الحديث الذي نقول به.

الحديث السابع: وصف نيازي عز الدين حديث أبي هريرة: "من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني" بأنه "حتى يتأكد المسلم أن إطاعة الأمير من إطاعة الله فيردد جنود السلطان على مسامعه أحاديث مثل (هذا الحديث)"[٣٢].

إن كل سلطة تطلب الطاعة من شعبها، وهي إذ تطلب هذه الطاعة فإنما تطلبها لكونها السلطة الشرعية، فهي تبني شرعيتها التي تستمد منها مبرر كونها سلطة لتمارس بها مقتضيات هذه السلطة. ويصدق هذا على كافة حالات الاجتماع السياسي عبر التاريخ، بما في ذلك نموذج الديمقراطية

٣٠ نيازي عز الدين، مفهوم الإسلام، ص٢٨.
٣١ المصدر السابق، ص٢٨.
٣٢ نيازي عز الدين، دين السلطان، ص٤٩٨.

المعاصرة الذي تستمد السلطة فيه شرعيتها من كونها تعبيراً حقيقياً عن إرادة الشعب، فهي تمارس السلطة بمستند هذه الشرعية الشعبية وتطلب بموجبها طاعة الشعب للسلطات الذي يُنَظَّم في قوانين ولوائح، وإلا جاز لها الإخضاع قهراً لمن لا يلتزم بهذه الطاعة للقوانين واللوائح العامة والخاصة. هذه مسلمة لا نحسب أنها موضع خلاف.

وفي الإسلام فإن هذه الشرعية تُستمدُّ من الله ورسوله، وهو ما عبَّرت عنه الآية الكريم ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فطاعة أولي الأمر ملحقة بطاعة الله ورسوله، ومن هنا توقف العلماء عند قول النبي ﷺ في هذا الحديث "أميري"، فمنهم من قال بأنه الأمير الذي أرسله النبي على رأس جيش أو على رأس ولاية، وبذلك يكون الحديث خاصاً ومقصوراً على حياة النبي، ومنهم قال بأن الحديث عام وهو في كل أمير يلتزم طاعة الله ورسوله، إذ هذا هو الأمير المستحق للانتساب إلى النبي في وصف "أميري"، وبهذا يكون الأمير متمتعا بالشرعية في الإسلام[٣٣].

وقد التفت العلماء إلى أثر هذا الحديث في انتظام شأن العرب، وضرورته لمعالجة طباعهم شديدة الأنفة، قال الخطابي: "كانت قريش ومن يليها من العرب لايعرفون الإمارة، فكانوا يَتَمنَّعُون على الأمراء، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا القول يحضهم على طاعتهم والانقياد لهم فيما يأمرون به من المعروف إذا بعثهم في السرايا وإذا ولَّاهم البلدان والقرى، فلا يخرجوا عليهم بالسيف ولا يحملوا عليهم السلاح لئلا تتفرق الكلمة ولا تُنقض الدعوة"[٣٤].

وأيا ما كان الأمر، فمسألة تنفيذ الجندي لأمر قائده في الجيش، أو المواطن لأمر والي المدينة، أمر طبيعي مفهوم معترف به في كل الأنظمة، لا يستحق أن يكون شيئاً جديداً ومستغرباً وشاذاً تختلق له السلطة هذا الحديث وتكثر من ترديده على المسلم ليُسَلِّم لها بالطاعة كما يقول نيازي عز الدين.

---

٣٣ انظر: ابن حجر، فتح الباري، ١٣/ ١١٢.

٣٤ الخطابي، أعلام الحديث شرح صحيح البخاري ٤/ ٢٣٣٣، ٢٣٣٤.

١ . ٣. نقد عام للقراءة العلمانية

ما يعنينا في سياق هذا البحث هو نقد القراءة العلمانية لهذه الأحاديث من حيث متون هذه الأحاديث، لا من حيث أسانيدها ولا من حيث استمدادات وجذور هذه القراءة العلمانية من المصادر الشيعية أو الاستشراقية، فهذا الأمر تكفل به سابقا كثيرون من العلماء والباحثين[٣٥]، ولهذا لن نعرض هنا لطعونهم في الأسانيد، بل سنعرض لنقد قراءتهم للمعنى.

يُلاحظ في هذه القراءة العلمانية ثلاثة عيوب منهجية قادحة هي: **التعميم، الانتقاء، الاجتزاء**. وهذا إضافة إلى عيوب أخرى أقل في القدح مثل: اللغة الساخرة والإزراء بالرأي وممارسة الخلط بين النصوص والمراحل الزمنية ونحو ذلك مما لا يتسع له المجال هنا.

١ . ٣ . ١ . التعميم

ونعني به أن يسوق المؤلف حشداً من الأحاديث ثم يخرج منها بنتيجة عامة دون أن يحدد حديثاً بعينه أو يفصِّل في دلائله الجزئية، ومن أمثلة ذلك:

حَشَدَ محمد عابد الجابري أحاديث الطاعة حشداً في سياق واحد، ثم وضع لها ترتيباً موضوعياً رأى فيه أن الأحاديث تتدرج من صيغ الطاعة المشروطة "لا طاعة في معصية" إلى صيغة الطاعة إلا في الكفر "إلا أن تروا كفراً بواحاً" إلى صيغة الطاعة المطلقة "السمع والطاعة وإن عبدٌ حبشي". وبعد أن حَشَدَ هذا الحَشْد على هذا الترتيب الذي اصطنعه لم يتوقف ليبحث أو ليقارن أو ليُفَصِّل، بل قال في تعميم خطير: "هذا نموذج من اختراق القيم الكسروية للموروث الإسلامي الخالص في أسمى أصوله بعد القرآن (الحديث) ولا شك أن كثيراً من تلك الأحاديث قد داخله الوضع"[٣٦]. فهذا الوصم العام لأحاديث الطاعة بأنها قيم كسروية استطاعت

---

٣٥ انظر تتبعا ممتازا لهذا الموضوع عند: د. إبراهيم العجلان، المحدثون والسياسة: قراءة في أثر الواقع السياسي على منهج المحدثين، ص٤٠٢ وما بعدها؛ إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات ص١٥١ وما بعدها، ١٨٦ وما بعدها.

٣٦ الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ص٢٣١، ٢٣٢.

اختراق الإسلام وأنها موضوعة، يجعل دعواه ساقطة من الأساس، فالأصل في الدعوى التدليل عليها والتفصيل في التهمة، إذ ذلك وصم عدد هائل من الرواة والمحدثين والمصححين لهذه الأحاديث هكذا ضربة لازب. والغريب المثير للدهشة أن هذه التهمة مع كونها جملة واحدة احتوت على ما ينقضها، فالأمر بالسمع والطاعة للعبد الحبشي لا يمكن أن يكون قيمة كسروية اخترقت الإسلام، إذ الفرس لم يكونوا يُنَظِّرون للمواطنة ولا لتسلطن العبد الأسود عليهم، بل الأمر بطاعة العبد الحبشي إذا تولى قيمةٌ لم يرها الجابري تتحقق في الغرب نفسه إلا في لحظات عمره الأخيرة بتولي أوباما لأول مرة كرئيس أسود، ولم يكن عبدًا! أي أنها -لو صحَّ القول- قيمة ليبرالية سبق إليها الإسلام. وحديث السمع والطاعة للعبد الحبشي إذا تولى على الناس هو قيمة إسلامية أصيلة تنطلق من المساواة بين الناس، فلا الجاهلية العربية ولا فلسفة اليونان والرومان ولا فلسفة فارس كانت تقبل بهذا. فكيف يُساق هذا المعنى النبيل الشريف في المساواة بين الناس وإلزام الشريف السمع والطاعة لمن يراه عبداً، كيف يساق هذا كدليل على اختراق قيمة كسروية للإسلام؟!

وذات هذا الحشد للنصوص الذي فعله الجابري فعله كذلك صالح الورداني[٣٧]، ثم عقب قائلًا: "هذه الروايات وهذه العقيدة هي التي خلقت فقهاء السلاطين وخلقت الحكام الطغاة الظالمين في تاريخ المسلمين، وتسببت في تعويق مسيرة الإسلام وفرض التخلف والجهل على الأمة... فإن جميع الحكومات التي قامت من بعد الرسول (ص) اعتمدت هذه الروايات في دعم سلطانها ونفوذها وإضفاء المشروعية عليها"[٣٨].

وإذا غضضنا الطرف هنا عن هذا التعميم وإلقاء التهم على مجمل الروايات، فإنه لن يمكن بحال قبول القفز إلى النتيجة المذكورة، فحتى لو صحَّ أن المحدثين اختلقوا هذه الروايات لمصلحة السلطة فإن تمكن السلطة الأموية والعباسية والعثمانية وغيرها لم يسفر عن الجهل والتخلف،

٣٧ مع ملاحظة أن صالح الورداني ينطلق من منطلق شيعي لا علماني. وفي هذا الباب تتفق القراءتان الشيعية والعلمانية لأن الغرض إدانة محدثي وفقهاء أهل السنة وتفسير سيادة منهجهم العلمي بوصمه بتهمة خدمة السلطة مقابل دعم السلطة لهم.

٣٨ صالح الورداني، أهل السنة شعب الله المختار ص٨٨.

بل على العكس قامت حضارة إسلامية مزدهرة وزاهرة طوال ألف عام يمكن للمدافعين عنها أن يقلبوا هذه الحجة ويستدلوا على بأنه لولا الاستقرار السياسي الذي صنعته هذه الروايات ما أمكن صناعة حضارة واستمرارها هذه المدة الطويلة. بل إن سائر الحضارات الأخرى: الفرعونية والصينية والهندية والفارسية والرومانية وإلى ما قبل قرون قليلة إنما نبتت ونشأت في ظل الملكية المُطاعَة التي تُخضِع الجماهير بدعوى الاختيار الإلهي والإمبراطور سليل الآلهة ونصف الإله ونحو ذلك، ولا يمكن القول بأن ثمة تلازماً بين الملكية وبين الجهل والتخلف ولا أن ثمة تلازماً بين الجمهورية أو الديمقراطية وبين العلم والنهضة، فالأمر أكثر تعقيداً وتركيباً من هذه النظرة السطحية. الواقع أن اللغة العاطفية هي وليدة حالة التعميم غير المنضبط، وهو يكثر في إنتاج هذه المدارس الفكرية.

وذات هذه الطريقة في الحشد وإلقاء التهمة تكررت لدى إبراهيم فوزي الذي زعم قائلاً: "كانت الحروب والفتن التي وقعت بين المسلمين في الصراع على السلطة، خلال القرن الأول للهجرة، دافعاً لوضع الأحاديث الكاذبة على رسول الله، التي توجب طاعة الإمام وتحرم الخروج عليه والقيام ضده"[٣٩]، ثم ساق حشداً من الأحاديث خلط فيها ما له علاقة وما ليس له علاقة بالموضوع[٤٠].

وذات طريقة الحشد وإلقاء التهمة فعلها حسن حنفي ثم قال: "وهو ما يجعل المسلمين حتى الآن ساكتين راضين بالمنكر في القهر والفقر وشتى أنواع الظلم، يُضرب بأنظمتهم السياسية المثل في الطغيان والفساد والتبعية"[٤١].

٣٩ إبراهيم فوزي، تدوين السنة ص٩٨ وما بعدها.

٤٠ وأخطأ في تخريج بعض ما ساقه من الأحاديث، فقد نسب أحاديث إلى البخاري ليست فيه كحديث "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده.."، وساق أحاديث لا علاقة لها بشأن الطاعة كحديث "خير الناس قرني...".

٤١ حسن حنفي، من النقل إلى العقل: علوم الحديث (من نقد السند إلى نقد المتن) ص٤٢٦. ومن أشد ما أدهشني في هذا الكتاب أن حسن حنفي لم يفرق بين الحسن والحسين، ونصَّ على ذلك قائلاً: "قال الرسول للحسين بن علي: إنه سيد، ولعل الله يصلح به فئتين من المسلمين. إذ يتنبأ الرسول بالخلاف السياسي في الأمة، وبالمصالحة بينهما. وقد حدث العكس إذ استشهد الحسين بعد أن وقعت الحرب. فما تمناه الرسول لم يحدث، وقراءته للتاريخ لم تقع، وتنبؤه للمستقبل مثل باقي الأنبياء لم يتم". انظر: المصدر السابق، ص٤٢٧. وإذا لم يتمكن مؤلف من التفريق بين شخصيتين بهذه الشهرة،

وهي ذاتها الطريقة التي اعتمدها نيازي عز الدين حيث حشد الأحاديث ثم مضى يقول: "وهكذا وجدنا في تلك الأحاديث ذات الغايات والأهداف السياسية، كيف كان همّ السلطان وجنوده مركزاً على إقناع الناس بحقوق السلطان على الناس دون أن يذكروا لنا بالمقابل ما هي حقوق الرعية على السلطان... وللسلطان وجنوده في الدنيا النساء خاصة من العذارى والذهب والفضة والديباج والنعيم، وهذه كلها سوف تكون للرعية في الآخرة فقط وليس لهم منها نصيب في الدنيا، ثم نقول بعد كل ذلك عن تلك الأحاديث من سذاجتنا وغفلتنا، إنها أحاديث نبوية شريفة، والنبي صلى الله عليه وسلم والشرف بريئان منها كلها براءة حتمية"[٤٢].

١. ٣. ٢. الانتقاء

وهذا الكلام من نيازي عز الدين يصلح مدخلاً جيداً للمشكلة الثانية وهي مشكلة **الانتقاء**، وذلك أن التعميم بعد الحشد يُفضي إلى هذه الدعاوى العريضة العامة التي تفتقر للدليل، وهو ما لم يكن يحدث لو أن هذه القراءة حاولت استيعاب النصوص ولم تقع في الانتقاء، فلقد وقع عمداً التجاهل لأحاديث إنكار المنكر والوقوف في وجه الأمراء والسلاطين، وهي الأحاديث التي وردت في نفس دواوين السنة، والتي تُشَغِّب على هذه القراءة نتائجها، دون محاولة وضع هذه الأحاديث بمقابلة أحاديث طاعة الأمراء لفهم حكم الإسلام في الموضوع. ومن أمثلة ذلك في صحيح البخاري حديث السفينة وفيه التحذير من الهلاك بترك المنكر: "فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً"[٤٣]، وحديث زينب بنت جحش حينما سألت النبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: "نعم إذا كثر الخبث"[٤٤]، وحديث ابن عمر عن بعث خالد إلى بني جذيمة وفيه إقرار النبي لابن عمر عصيانه لخالد وقوله: "اللهم إني

ويخلط بينهما في حدثيْن تاريخييْن مشهورين، ثم لا يتوقف ليتأمل، بل يبني على ذلك استنتاجا يُكَذِّب فيه رسول الله وسائر الأنبياء، فكيف لمثل هذا أن يكتب في صنعة الحديث كتابا يريد به تصحيح مسيرة الأمة الفكرية؟!

٤٢ نيازي عز الدين، دين السلطان، ص٤٩٩.

٤٣ البخاري (٢٣٦١).

٤٤ البخاري (٣١٦٨).

أبرأ إليك مما فعل خالد"[٤٥]، وحديث جرير بن عبد الله، قال: "بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة فلقنني "فيما استطعت والنصح لكل مسلم"[٤٦]، وهذا الحديث الأخير أورده البخاري في (باب كيف يبايع الإمام الناس) من كتاب الأحكام نفسه الذي نقلوا عنه أحاديث السمع والطاعة، وكذلك ما أورده البخاري في باب "(ما يكره من ثناء السلطان وإذا خرج قال غير ذلك)" وفيه قول ابن عمر: "كنا نعدها نفاقا"[٤٧] وحديث أبي هريرة عن النبي: "إن شر الناس ذو الوجهين"[٤٨]، وغير ذلك من الأحاديث، وإنما المقصود أن هؤلاء القوم أعرضوا صفحاً عن هذه الأحاديث وأمثالها لتصفو لهم تهمتهم، وهذا أحسن أحواله أن يكون جهلاً وضعفاً علمياً، وأسوأ أحواله أن يكون خيانة علمية.

١. ٣. ٣. الاجتزاء

والأفدح من ذلك أن هذه القراءة لأحاديث الطاعة قد وقعت في مشكلة هي أسوأ من التعميم والانتقاء، وهي مشكلة **الاجتزاء**، حيث جرى تغييب قيد "الطاعة في المعروف" أو تجاهله، فقد جاءت أحاديث طاعة الأمراء بما يشتمل هذا القيد: "لا طاعة في المعصية إنما الطاعة في المعروف"، أو "فإذا أمر بالمعصية فلا سمع ولا طاعة"، "إلا أن نرى كفرا بواحا"، "وأن نقوم بالحق لا نخشى في الله لومة لائم".. ونحو ذلك من القيود التي تنقض تفسيرهم القائل بأن هذه الأحاديث ترسخ للطاعة المطلقة والخضوع التام. لقد كان الواحد منهم يورد الأحاديث وفيها هذه القيود واضحة مسطورة ولكنه يمضي في الاستنتاج كأن هذه العبارات غير موجودة إطلاقا، وذلك كما فعل صالح الورداني بعد إيراده الأحاديث ثم قال: "هذه الروايات تعد السبب المباشر في ربط الحكام بهذه العقيدة وارتباط أهل السنة بالحكام... فلا أهل السنة سوف يستغنون عن الحكام، ولا الحكام يستغنون عن أهل السنة، فكلاهما يرتكز على الآخر"[٤٩]، ومثله نيازي عز الدين الذي بعدما

٤٥ البخاري (٦٧٦٦).
٤٦ البخاري (٦٧٧٨).
٤٧ البخاري (٦٧٥٦).
٤٨ البخاري (٦٧٥٧).
٤٩ صالح الورداني، أهل السنة شعب الله المختار، ص٨٨.

أورد الأحاديث قال في جرأة غريبة: "أحاديث أخرى الغاية منها تأييد السلطان في كل الأمور وعدم مخالفة أمره لأي سبب كان، حتى تجعل من الشعب كله باسم الله والرسول قطيعاً من الغنم يُساق بهم إلى المسلخ كل يوم وليس فيهم من يقول: لماذا؟ أو يخرج بينهم من يعترض"[٥٠]. والواقع أنه لا يمكن التماس حسن الظن في عيب الاجتزاء هذا، إذ القراءة التي تركز على نصف النص وتتجاهل نصفه الآخر كأنه لم يكن هي في الواقع خيانة علمية واستخفاف بالعقل والنظر. ويزيد في هذه المشكلة أن هذه القيود (قيود الطاعة في المعروف ولا طاعة في المعصية)، كانت حاضرة بوضوح في كتابات السياسة الشرعية التي يشتغلون على نقدها، بل واستنبط بعض العلماء من هذه القيود معاني دقيقة كقول ابن تيمية: "الإمام العدل تجب طاعته فيما لم يُعْلَم أنه معصية، وغير العدل تجب طاعته فيما عُلِم أنه طاعة كالجهاد"[٥١]، وهذا التفريق يعدُّ أساساً متقدماً لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم طاعة أو إنكاراً بناء على حال الحاكم نفسه[٥٢].

٢. أحاديث طاعة الأمراء: مشكلات القراءة الغربية لنصوص إسلامية

ثمة فرضية هي التي نريد التدليل عليها في هذا المبحث، والتي نرى أن استيعابها هو الكفيل بفهم نصوص السمع والطاعة للأمراء، كما نرى أن الغفلة عنها هو أصل الخلل في فهم هذه النصوص. تتمثل هذه الفرضية في القول بأن:

٥٠ نيازي عز الدين، دين السلطان، ص٤٩٧.

٥١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٩/ ١٩٦.

٥٢ بل نزعم أن تفريقا كهذا لم تصل إليه المنظومات القانونية الغربية حتى الآن، وذلك أن ثمة مساحة اجتهادية واسعة تختلف فيها الآراء والأنظار وهي متروكة للسلطة التي تدبر الأمور، فإذا كانت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة تُلزم الناس بطاعة السلطة إلا فيما خالف القانون مخالفة واضحة، فهذا التفريق الذي قاله ابن تيمية يجعل المحكوم في حل من طاعة السلطة غير العادلة إلا فيما يوافق الشريعة موافقة واضحة، ويجعله غير ملزم بطاعة هذه السلطة فيما تتردد فيه الآراء وتختلف فيه الأنظار. وتلك إشارة سريعة تحتاج بيانا وافيا لعله يكون في دراسة أخرى.

احتواء الإسلام على نصوص "السمع والطاعة" للحاكم، هو فرع من بنية النظام السياسي والاجتماعي الإسلامي التي تجعل المجتمع قوياً متماسكاً قادراً على مواجهة السلطة، ومتشبعاً بأفكار الإسلام الثورية، لذلك كان لا بد من وجود قيمة السمع والطاعة، لكي تظل الدولة ونظامها ممسوكاً بالقيم الإسلامية الحاكمة على الحاكم والمحكوم معاً. في حين يخلو السياق العلماني من معنى السمع والطاعة لأن الشعوب عبر السياق الفكري والتاريخي الغربي إنما هم في حقيقة الأمر أسرى لدى الدولة التي تحتكر القوة وتملك فرض النظام وإخضاع الناس له، ولذلك يبرز في النظام العلماني معنى الحرية والحق في محاسبة السلطة ومراقبتها لمنعها من التغول.

وبصياغة أخرى: كان المجتمع الإسلامي في تكوينه الفكري وبنيته السياسية والاجتماعية قوياً بما يكفي لمناهضة السلطة ومواجهتها والخروج عليها، فهو أكثر احتياجاً لتخفيف ذلك الاتجاه بأحاديث "السمع والطاعة". بينما كان المجتمع الغربي في تكوينه الفكري وبنيته السياسية والاجتماعية ضعيفاً مقهوراً بالسلطة الحاكمة بما يجعله أكثر احتياجا لقيمة الحرية وتقييد حدود السلطة.

وهذا الفارق هو ما جعل القراءة الغربية الاستشراقية، والقراءة العلمانية المتأثرة بها، تتوتر بشدة عند مطالعة نصوص السمع والطاعة، لسابق الخلفية الفكرية الذهنية عن السلطة المطلقة: المَلَكية والكنسية في التجربة الغربية، مع أن قراءة هذه النصوص في ذاتها دون مؤثرات خارجية توصل إلى النتيجة التي وصلت إليها الديمقراطية الغربية المعاصرة ولكن دون هذا الزمن الطويل في التجريب ودون ملايين الضحايا في الثورات، أما قراءة هذه النصوص في سياقها السياسي والاجتماعي فهو يسفر عما هو أرقى وأعلى من التجربة الديمقراطية المعاصرة، وهذا ما سنسعى للتدليل عليه في هذا المبحث عبر تناول هذه النقاط في هذين المطلبيْن:

١) تأثر القراءة العلمانية بالتجربة الغربية.

٢) الفوارق بين النموذج الإسلامي والغربي.

ونعتمد في هذا المبحث على المناهج والأدوات التحليلية التي تنتمي لحقل العلوم الاجتماعية، والتي تفارق المناهج والأدوات التي تنتمي لحقل العلوم الشرعية، فهذه الأخيرة أكثر دقة وصرامة، بما يجعلها أقرب لحقل العلوم البحتة، ولا يكاد يقترب منها من حقول العلوم الإنسانية سوى حقل القانون، لما تتطلبه طبيعة القانون من الدقة والصرامة، بينما بقية العلوم الإنسانية التي تتناول تحليل المجتمعات والتاريخ وعلم النفس وغير ذلك، بما فيها العلوم الاجتماعية التطبيقية (القائمة على ملاحظة الواقع والتجارب لا على رؤية فلسفية كلية)، إنما هي أقل دقة وصرامة، وتعتمد على وَثَبَات عقلية في التحليل والتفكيك ثم في الربط والتركيب لتكوين التفسير والخروج بالنظرية.

٢ . ١ . تأثر القراءة العلمانية بالتجربة الغربية

تنطلق القراءة العلمانية العربية من جذر أساسي تستند إليه، وهو اعتبار أن الحضارة الغربية تمثل تقدماً تاريخياً، وهذه الفلسفة التي تنتمي إلى اتجاه "المركزية الغربية" يتفرع عنها نظرية تقول بأن التاريخ يسير إلى الإمام، فكل حقبة هي بالضرورة أفضل من سابقتها وتمثل تطوراً عنها، وهذه الفلسفة وتفسيرها للتاريخ محل جدل طويل لم ينته يوماً، ولسنا بصدده هنا، إنما الذي نحن بصدده الآن أن هذه القراءة تعتبر أن المجتمعات الإسلامية كالمجتمعات الغربية، كلها تعاني أو عانت نفس المشكلات ومن ثَمَّ فعليها أن تسرع في السير على ذات النهج الذي أدى إلى النهضة المعاصرة للمجتمعات الغربية.

وأبرز دليل على ذلك أن القراءة العلمانية لنصوص الشريعة لم تبدأ إلا في مراحل الاستعمار الغربي لبلادنا، وبالتأثر بمناهج الاستشراق الغربي سواء من خلال البعثات العلمية أو من خلال تدريس المستشرقين في الجامعات المحلية، ففيما قبل هذا العصر لم تكن موضوعات الشريعة، وفي حالتنا الآن: أحاديث طاعة الأمراء، تُقْرَأ بهذا القدر الهائل من التشكيك والرفض، كذلك فإن أغلب الذين هاجموا هذه الأحاديث يبدو واضحاً في إنتاجهم التأثر بالمناهج الفكرية الغربية، بل إن بعضاً منهم لا يكتب بالعربية وإنما بالإنجليزية والفرنسية.

ويمثل هذا التأثر بالغرب واحداً من معالم الانتقادات البينية في ذات المعسكر العلماني، إذ يرى بعضهم أنه أكثر أصالة من بعض، وأبعد عن الذوبان في الغرب من بعض، فقد رأى حسن حنفي أن هشام جعيط يدرس "الأنا من منظور الآخر... بعد أن اختار التاريخ الأوروبي والثقافة الغربية كأساس نظري لفهم الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي وكإطار مرجعي تتم الإحالة إليه باستمرار"[٥٣]، ورأى علي حرب أن الشغل الشاغل لأركون "هو أن يبين لنا ما تقترحه علينا الحداثة الفكرية من برامج للعمل وما تقدمه من فروض للبحث وما تثيره من مناقشات..."[٥٤]، ولسنا نطيل بذكر هذا وإنما المقصود أن اعتماد الغرب كمركزية أمرٌ لسنا ندَّعِيه عليهم من معسكر الخصوم بل هو شائع في معسكرهم، فضلاً عما ثبت في وقائع عديدة من سرقات علمية ثابتة لنتائج بحوث المستشرقين[٥٥].

وفيما يخص موضوعنا في هذه الدراسة، فقد عقد المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني مبحثاً بعنوان "المجتمعات الإسلامية كالمجتمعات المسيحية في الحاجة إلى العلمانية"، وذلك ضمن مرافعته عن العلمانية، وفيه يقول عن الحل العلماني الذي حصل في الغرب بأنه "التتويج الثقافي والدستوري والمؤسسي لمآل حلٍّ ناجح لمسألة العلاقة الملتبسة والمتجاذبة بين السلطة السياسية والسلطة الدِّينية"[٥٦]، ونستدل بهذه العبارة ومثيلاتها على الرؤية التي ترى في التاريخ خطًّا مستقيما يواصل التقدم.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن أحاديث طاعة الأمراء الواردة في السياق الإسلامي إنما هي تماثل الشرعنة الدينية الكنسية لسلطة الملوك في السياق الغربي، وأنها نتاج التحالف الكنسي الإمبراطوري، وهو التحالف السلطوي

٥٣ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ص٤٤، ٤٥.

٥٤ علي حرب، نقد النص ص٨٥.

٥٥ راجع أمثلة عن السرقة العلمية من المستشرقين وإعادة العرض للأفكار في: د. إبراهيم عوض، نظرية طه حسين في الشعر الجاهلي: سرقة أم مليكة صحيحة، نسخة إلكترونية على: https://archive.org/details/TAHAHUSSIEN (تاريخ الزيارة: ١٤ أكتوبر ٢٠١٩م)؛ ومن آخر الدراسات التي اهتمت برصد هذا الموضوع دراسة إبراهيم السكران "التأويل الحداثي للتراث"، وفيها تتبع منهج سرقة الحداثيين العرب لأفكار المستشرقين وإعادة عرضها في العالم العربي.

٥٦ وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية ص٢١ وما بعدها.

الذي أنتج الخطاب الديني أو بالأحرى: الديني السياسي، ومن ثَمَّ فإن هذه الأحاديث هي نتاج تحالف مؤسسة الخلافة مع المؤسسة الدينية الإسلامية.. ولكن مهلاً: ليس في الإسلام ولا في التاريخ الإسلامي مؤسسة دينية إسلامية كهنوتية على غرار الكنيسة تملك من السلطة الدينية والصلاحيات على النفوس ما كانت تملكه الكنيسة، وإنما كان العلماء تياراً عريضاً منتشراً في المجتمع بلا تنظيم هرمي، بل وأقلهم هو الذي تولى مناصب سياسية كالولاية والوزارة وحتى القضاء!

عند هذه النقطة يفقد الخطاب العلماني استطراده وتماسكه المنطقي، ويبدأ في استعمال اللغة المجازية والمراوغات اللفظية وكثير من التدليس، حتى ليظن القارئ غير المطلع أنه كان في الإسلام هيئات دينية تحتكر الخطاب الديني تحت مسمى أهل السنة والجماعة أو أهل الحديث أو هيئة الفقهاء، وهو ما لم يكن.

وفي موضوع أحاديث طاعة الأمراء الذي نتناوله هنا فإننا نرى بوضوح ميلاً شديداً ناحية فهم هذه الأحاديث وتوصيفها على أنها ترسخ علاقة الاستبداد والخضوع المطلق للسلطة، إذ هذا هو المنتظر من هيئة دينية متحالفة مع السلطة السياسية، رغم أن الأحاديث واضحة تماماً في تقييدها للطاعة بأنها في المعروف ولا طاعة في المعصية، مما يعني أن هذه الاتجاه لا يمارس قراءة موضوعية للنص الذي أمامه، وإنما يستثير النصُّ لديه صورةً ذهنية في خلفيته الفكرية، وهي الصورة المستوردة من التجربة الأوروبية أصالة، بل هي الصورة التي قامت أفكار عصور النهضة والتنوير والحداثة -في التاريخ الغربي- لمضادتها ومجابهتها.

ولذلك كتب أحدهم قائلاً: "لما كان الحكم في الإسلام نظاماً فردياً استبدادياً مطلقاً لا يقوم على قاعدة شرعية سوى إرادة الإمام التي ليس لها حدود، فلقد اعتبر الفقهاء طاعته واجباً دينياً مقدساً، وهي جزء من طاعة الله ورسوله، ومفروضة على المسلمين"[٥٧]، إنه لو صدق هذا النص على وصف تجربة ما فلن تكون بحال التجربة الإسلامية، بل ربما صدق على التجربة

٥٧ إبراهيم فوزي، تدوين السنة، ص٩٨.

الغربية الكنسية في العصور الوسطى، وعلى الإمبراطوريات القديمة في الصين والهند وفارس، بل نحن يمنعنا الإنصاف أن نطلق هذا القول على هذه التجارب لأنه كانت لها مدونات قانونية إلى جوار إرادة الإمبراطور، مهما كانت هذه المدونات في صالح الإمبراطور وضد الرعية، ومهما تكرر خرقها.

والمقصود أن بشاعة التجربة الغربية التي تكرر الهجوم عليها في كتابات فلاسفة النهضة والتنوير والحداثة، كوَّنت صورة شائهة نقلها العلمانيون العرب إلى السياق الإسلامي، فحتى نصوص أحاديث طاعة الأمراء إذا قُرِئَت بموضوعية وبغير هذه الخلفية الفكرية ستؤدي إلى أنه "ليس أمامنا أصلاً بالسبر والتقسيم إلا ثلاثة طرق: إما الطاعة المطلقة في المعروف والمنكر، أو العصيان في المعروف والمنكر، أو الطاعة في المعروف وإنكار المنكر. فالأول هو الكسروية، والثاني هو الفوضى، والثالث هو الشريعة، بل هو الذي تواطأ عليه العقلاء والمُنَظِّرون لمفهوم الدولة، والواقع أنني لم أفهم إلى الآن سر توتر الحداثيين والفرانكفونيين من أحاديث (الطاعة في المعروف) برغم أن مضمونها هو عين العقلانية السياسية والتوازن الاجتماعي"[٥٨].

٢. ٢. الفوارق بين النموذج الإسلامي والغربي

عني كثير من الباحثين والمستشرقين بدراسة الفوارق بين الإسلام والغرب مع تعدد منطلقاتهم وأغراضهم، ولكن الذي يهمنا في هذا البحث هو الفوارق التي تؤثر على البنية السياسية والاجتماعية في كلا المجتمعين: الإسلامي في الشرق، والغربي في أوروبا، وهي التي نعزو إليها أن المجتمع الإسلامي كان أكثر قوة وتكتلاً وتشبعاً بالأفكار الثورية، بينما كان المجتمع الغربي على العكس من ذلك.

٢. ٢. ١. تأثير الجغرافيا

تمتد جذور الفكر الغربي إلى اليونان، حيث مثلت فلسفة اليونان الأساس الأول للحضارة الغربية، وحتى روما حين صارت الأقوى عسكرياً أَسَرَتْها فلسفة اليونان، و"أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثراً: قديماً

٥٨ إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص١٥٨.

ووسيطاً وحديثاً"[٥٩]، ومن المعتاد المتكرر أن يبدأ تاريخ الفكر الأوروبي من اليونان، وأن يتغزل مؤرخ الفلسفة في الإغريق، بل يرى بعضهم أن "تاريخ أوروبا الفكري وحتى القرن السادس عشر وعلى امتداد القرون الوسطى، لم يكن غير اقتصاص وتمثل لتراث الإغريق"[٦٠]، وكانت "اليونان الأصلية بلداً خشناً في مظهره وفي مناخه؛ إذ توجد سلاسل من الجبال القاحلة تقسم الأرض مما يجعل الانتقال البري من واد إلى واد أمراً عسيراً... ومن ثم فقد نمت في السهول الخصبة مجتمعات محلية منفصلة، وحين كانت الأرض تعجز عن إعاشة الجميع، كان البعض منهم يشد عصا الترحال عبر البحر لإنشاء مستوطنات، وهكذا تناثرت المدن اليونانية على سواحل صقلية وجنوب إيطاليا والبحر الأسود منذ القرن الثامن ق. م"[٦١].

وكان الأثر المباشر لهذه الجغرافيا أن تأصلت فكرة الدولة/ المدينة، وهي المدينة الصغيرة المحدودة المتكونة في الجغرافيا الضيقة. ومع أن دولة المدينة كانت آخذة في الذهاب لحساب الإمبراطورية في عصر أرسطو إلا أن تركيز فلسفة أرسطو السياسية كان منصباً على نموذج المدينة ولم يُبِد اهتماماً بتنظيم أكبر[٦٢]، وهذا هو الأساس البعيد لفكرة "الوطنية" في النفسية اليونانية، وللوطنية وجهان أساسيان من جهة الاجتماع السياسي: وجه يحمل السعادة والتقدير للمواطنين في الوطن المحدود، ووجه عنصري يرى في غير المواطنين مرتبة أدنى ومادة استغلال لا بأس في قهرهم وإلزامهم تمويل "المواطنين" اليونان[٦٣].

إن الوطنية "من لوازم الطبيعة الأوروبية، وهي أظهر وأقوى في أوروبا منها في آسيا، وقد أغرى بذلك الطبيعة الجغرافية وأوحته... فالتنازع على البقاء فيها شديد، والكفاح للحياة دائم مستمر لتزاحم العمران وضيق

٥٩ برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: د. زكي نجيب محمود ١/ ١٨٣.

٦٠ رونالد ستر ومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص١٨.

٦١ برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة ٦٢ ، ١/ ٢٤.

٦٢ برتراند رسل، حكمة الغرب، ١/ ١٤٢.

٦٣ برتراند رسل، حكمة الغرب ١/ ١٠٠، ١٥٧ (حاشية المترجم)؛ أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل ١/ ٩٣؛ مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر ٢/ ١٤٦.

المناطق وقلة وسائل المعيشة، وقد حصرت الجبال والأنهار والأجناس الأوروبية في نطاق طبعي دائم، وبالأخص الجزء الأوسط الغربي والجزء الجنوبي؛ ولذلك كان التصور السياسي في أوروبا في القديم لا يكاد يجاوز ممالك بلدية لا تزيد منطقتها على أميال مستقلة استقلالاً تاماً"[٦٤].

وما يهمنا التركيز عليه فيما نحن بصدده هنا أن طبيعة الجغرافيا الأوروبية انعكست على فلسفتها في تصور ضيق للوطنية وللوطن، كما ساعدت هذه الجغرافيا الضيقة عادة في سيادة نمط استبدادي عام في التجربة الغربية، إذ الشعوب محصورة في نطاقات جغرافية ضيقة يسهل السيطرة عليها فيها، وحتى اللحظات الديمقراطية القصيرة في المدن اليونانية وفي العصور الأوروبية الحديثة لم تطبق فيها الديمقراطية إلا على داخل حدود المدن الصغيرة والوطنيات القومية المحدودة، فيما ظل التعامل الاستبدادي والاستعماري هو الذي يصبغ مجمل التاريخ الأوروبي داخلياً، وكل التاريخ الأوربي مع الشعوب الأخرى.

ويلاحظ حسن حنفي أن "هناك سمات عامة مشتركة تتخلل كل هذا النتاج التراثي (الغربي) بالرغم من تعدده، لا فرق في ذلك بين تراث الغرب الرأسمالي وتراث الغرب الاشتراكي، فكلاهما تراث سيطرة وهيمنة، بين تراث الطبقة المسيطِرة والطبقة المُسَيْطَر عليها، فكلاهما تراث عنصري. وهي السمات المشتركة التي توجد في أعماق اللاوعي الأوروبي الحضاري بل وفي وحدة شعور الأوروبي"[٦٥].

وهذه التأثيرات التي صنعتها الجغرافيا هي على العكس تماماً من المناطق الإسلامية الواسعة الفسيحة في آسيا وإفريقيا، "لأن المناطق الطبيعية في آسيا واسعة جداً، وتشتمل على مناخات وعلى أجيال وأنواع كثيرة للبشر؛ فالمملكة في آسيا تجنح بحكم الطبيعة إلى السعة والعموم، وظهرت في أرضها وازدهرت أوسع ممالك عرفها التاريخ"[٦٦]، ومن آثار ذلك أن "كان مجتمع اللغة والدين، والشعور التاريخي المشترك والوعي

٦٤ الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص١٤٤، ١٤٥.

٦٥ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص١٠٢.

٦٦ الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص١٤٤.

العام لدى المواطنين والغرباء في العالم الإسلامي متوجهاً كله إلى الأمة، كان هذا موجهاً في أوروبا نحو القوميات، ولا يزال هذا إحدى السمات المميزة للثقافة السياسية الأوروبية"[٦٧].

وولَّدت مجتمعاتُ هذه الأنحاء الفسيحة الروابطَ العائلية والقبلية والعشائرية، وتَكَوَّنَتْ صِلاتُه الاجتماعية على ما لا يمكن أن يتغير -الدم والعرق والنسب- وعلى قيم موروثة متأصلة ذات نزعة أخلاقية هي أهم وآكد وأرسخ من مجرد "المصلحة المشتركة" بين مواطنين في دولة، وكانت المجتمعات الشرقية تنحو نحو تكوين الأمم المتسعة المتنوعة الطوائف والقبائل واللغات والعادات وأنماط العيش، وقد تمتعت بالقدرة على المقاومة أحيانا، أو على النزوح من قهر الملوك إلى مناطق أخرى أحياناً أخرى.

وفي هذه المنطقة نزل الإسلام، بل هو نزل على أشد المناطق نفوراً من السلطة والحُكَّام، لقد بلغ العرب من الأنفة حدًّا تفاخروا فيه أنهم لا يخضعون لملك، كما قال عمرو بن كلثوم:

وأيامٍ لنا غُرٍّ طوال عصينا الملك فيها أن ندينا
فآبوا بالنهاب وبالسبايا وأُبْنا بالملوك مصفدينا
إذا ما الملك سام الناس خسفاً أبينا أن نُقرَّ الذلَّ فينا

وهذه القصيدة أنشدها أمام الملك عمرو بن هند، ثم إن عمرو بن كلثوم قتل الملك بعد ذلك، وذلك أن أم الملك عمرو بن هند طلبت من أم الشاعر عمرو بن كلثوم أن تناولها قدحاً، فكان ذلك عنده وأمه من الاستذلال والإهانة[٦٨]، وشبيه بأبياته هذا قول الشاعر:

من عهد عادٍ كان معروفاً لنا أَسْرُ الملوك وقتلُها وقتالُها

٦٧ أنتوني بلاك، الغرب والإسلام، ترجمة: د. فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة ٣٩٤، ص١٢١.

٦٨ معمر بن المثنى، شرح نقائض جرير والفرزدق ٣/ ٩٩٣.

وقد وصف ابن خلدون العربَ بأنهم يتلذذون بهذا: "وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة"[٦٩]، ومع كثرة ما وقع بينهم من التنازع والحروب التي اندلعت لأسباب تافهة، فلم يحملهم هذا على الانتظام تحت ملك.

إذن، لم يستطع العرب تكوين قومية عربية تجمعهم لشدة الأنفة والاعتزاز بأنفسهم ألا يتسلطن أحد عليهم، ولا كانت جغرافيتهم تسمح لهم بتكوين المدن الصغيرة المستقلة على غرار المدن اليونانية، فجمعتهم القبائل والعشائر وروابط الأنساب، وصار إليها انتماؤهم، وأما الممالك العربية الصغيرة التي تكونت على تخوم فارس والروم كالمناذرة والغساسنة فلم يكن فيها من السطوة والاستبداد والهيمنة شيئاً مما كان من ذلك في فارس والروم.

٢. ٢. ٢. العلاقات الاجتماعية

تميل النظرة الأوروبية إلى العائلة الصغيرة على حساب العائلة الكبيرة أو العشيرة، وعلى خلاف القرآن فإن الكتاب المقدس أميل إلى الفرد والأسرة الصغيرة والخلاص الفردي، وعبر التاريخ كان الغربيون أميل إلى الزواج المتأخر وإنجاب أطفال أقل؛ إذ كان الطلاق مستحيلاً عملياً، وكان زواج الأقارب المقربين ممنوعاً؛ فعمل كل ذلك على منع تكون العائلات الكبيرة أو العشائر، وبعض الغربيين[٧٠] يرى أن الكنيسة أرادت ذلك؛ لأن هذا يسهل لها الاستيلاء على الملكيات، التي لن تظل بيد عائلات كبيرة، كما أن عزوبية الكهنة تحظى برسوخ وقداسة في أوروبا أكثر منها في أي مكان آخر.. لهذا وغيره كانت أوروبا أميل إلى الأسر الصغيرة، واختفت فيها القبائل والعشائر منذ القرن الحادي عشر[٧١].

وفي السياق الأوروبي تعظيم للفردية، بل إن بعض الكتب تجعل هذه "الفردية" من الأعمدة الستة للحضارة الغربية، وأنها قد بلغت ذروة نجاحها في "الرأسمالية"[٧٢].

---

٦٩ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون ١/ ١٤٩.

٧٠ مثل: جاك جودي في دراسته "تطور العائلة والزواج في أوروبا"، صدر في كامبريدج ١٩٨٣م.

٧١ أنتوني بلاك، الغرب والإسلام، ص١١٧، ١١٨.

٧٢ ريتشارد كوك وكريس سميث، انتحار الغرب، ترجمة: محمد محمود التوبة ص٢٢٣ وما

وفي العلاقات بين الطبقات الاجتماعية سنجد أن العلاقة الأهم في أوروبا هي "الإقطاع" الذي أنتج علاقة السيد - الخادم، وكان المجتمع الغربي عبارة عن سلسلة من أناس يخضعون لبعضهم، فالملك يخدمه طبقة من النبلاء، والذين هم أسياد لرجال أقل منهم في الرتبة، وهكذا حتى الوصول إلى الفلاح البسيط الذي يزرع الأرض، وجدير بالذكر أن الإقطاع كان وراثيا، فكانت علاقة السيد والخادم قابلة للتجديد عند موت أحدهما، وهو ما انطبق على كل العلاقات: الحاكم والمواطن، الراعي والزبون، صاحب العمل والأجير، الضابط والجندي .. وهكذا، وهذا خلاف رئيسي مع العلاقات الاجتماعية في الإسلام؛ إذ لا يملك أحد أحداً، ولا يملك أن يورثه ويعاد توزيع الأرض إن مات صاحبها أو نزعت منه، ولم يكن لأصحاب الأملاك تأثير في الحرب والسياسة مثلما كان في أوروبا[٧٣].

ولهذا كان المجتمع الغربي مُوَلِّدًا لـ "رابطة الدولة"، باعتبارها الرابطة الأهم بل الوحيدة تقريباً، فالأفراد -وهم الوحدات الاجتماعية- يلتقون عند "المصلحة المشتركة"، ويلتزمون بقانون وبعلاقات اجتماعية وجدت لتحقيق هذه المصلحة، وكل العلاقات قابلة للتغير والتكيف تبعاً لتقدير المصلحة المشتركة.

بينما كان الأمر على خلاف ذلك تماماً في النموذج الإسلامي، فالإسلام ينحاز إلى الجماعية، وقد دعم مظاهر الجماعية التي كانت قبل نزوله وزادها تأكيداً، فقد أكَّد الإسلام على أهمية مكانة صلة الرحم، وهذا من "تتميمه" لمكارم الأخلاق، فلم يحدث أن كانت النزعة العصبية القبلية في العرب شيئاً مرفوضاً في الإسلام، وإنما جاء الإسلام بتهذيبها وإنزالها تحت مرتبة الأخوة الإيمانية، ثم أطرها بالحق والعدل، فالمستنكر أن تعلو عصبية الدم على عصبية الدين، أو أن تحمل عصبية الدم أحداً على قول الباطل أو فعل الباطل. واصطنع الإسلام رابطتين أخريين تزيدان من تكتل المجتمع، وهي الرابطة الإيمانية التي تجعل كل المؤمنين إخوة، وكلهم مسؤول عن أخيه، يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم، ثم رابطة الجوار حيث جاء

بعدها. والأعمدة الخمسة الأخرى بحسب الكتاب هي: المسيحية والعلم والتفاؤل والنمو والليبرالية.

٧٣ أنتوني بلاك، الغرب والإسلام، ص١١٩.

الإسلام بحقوق كثيرة معززة للجيران وإن كانوا من غير القبيلة بل ومن غير المسلمين، وبهذا فقد كانت تلك الروابط الثلاث تزيد من تكتل المجتمع الإسلامي، ثم دُعِمت هذه الجماعية بالعبادات الجماعية، فالصلاة في المسجد خمس مرات في اليوم يختلف العلماء هل هي واجبة أم سنة مؤكدة، وخير النفقة في الزكاة والصدقة ما كانت على الأقارب والأرحام والجيران، والصيام الذي يصومه المسلمون في شهر رمضان يقوي من تكتلهم الاجتماعي في الصيام والفطر والعبادة، والحج يقوي من تكتل المسلمين عموماً، وقد استهدف النبي إسكان القبائل متقاربة في الأرض، وكانت الجيوش الإسلامية تنقسم إلى كتائب قبلية، وكانت القبيلة عموماً من أهم التكتلات التي كبحت استبداد الملوك عبر التاريخ الإسلامي، وهذا أمر يطول بيانه، ونحسب أنه واضحٌ لا يستحق مزيد كلام فيه[٧٤].

٢. ٢. ٣. موقع الدين من التجربة الحضارية

بغض النظر الآن عن الخلاف بين المؤرخين العرب فيما إن كان للعرب حضارة قبل الإسلام أم لا، فإن الحضارة الوحيدة الحية هي حضارة الإسلام، وهي التي تمثل حتى اللحظة الهويةَ الفعالة المؤثرة، فيما اندثرت تماماً حضارات المناطق العربية قبل الإسلام، ولا يمكن الزعم أنها قد تكون مؤثرة في هوية أو أفكار المسلمين الآن.

فيما قبل الإسلام بقرون لم يكن للعرب حضارة ولا دولة، وفي لحظة تاريخية شديدة السرعة والكثافة نزل الإسلام فإذا هي مائة عام حتى تكونت إمبراطورية تتمدد بين الصين وجنوب فرنسا، وتزيل القوى العالمية، وكل هذا بفعل الإسلام الذي لم يكن مجرد تمدد عسكري فحسب، بل كان صيغة حضارية جديدة وشاملة في سائر المناحي السياسية والاجتماعية والأخلاقية والروحية، وتكونت حول نصوصه المقدسة -القرآن والسنة- اجتهادات فقهية وفكرية واسعة.

بينما لم يكن هذا موقع المسيحية في السياق الغربي، بل على العكس من هذه الصورة، إن الجذور الفكرية الغربية تمتد إلى الفلسفة اليونانية

٧٤ للمزيد، انظر: محمد إلهامي، منهج الإسلام في بناء المجتمع ص١١٣ وما بعدها.

السابقة على المسيحية، وهي في الحقيقة مجموعة اتجاهات متغايرة ولا يمكن التعبير عنها كفلسفة واحدة إلا على سبيل التعميم التاريخي، ولما اعتنق قسطنطين المسيحية لم يكن للدين كبير أثر في تعديل شكل الحياة ولا شكل العلاقة بين الحكام والمحكومين؛ بل تأثرت المسيحية بما هو موجود، إذ هي ليست نظاماً سياسياً واجتماعياً بقدر ما هي تعاليم أخلاقية روحية، وقد رضيت لنفسها بمملكة السماء وإعطاء ما لقيصر لقيصر، وفي أغلب فترات التاريخ إما خضعت للإمبراطور أو شاركته قدراً من السلطة، ولهذا قال القاضي عبد الجبار تعبيره الشهير: "النصارى تروّمت ولم تتنصّر الروم"[٧٥]، ويصدق هذا القول على النظام كما يصدق كذلك على الأفكار، حتى إن مؤرخ الفكر الأوروبي رونالد سترومبرج يقول: "لا خلاف أن فلاسفة القرون الوسطى الكبار كأنسلم وتوما الإكويني مثلاً[٧٦]... قد بذلا كل جهد ليُمَكِّنا المسيحية من تمثل الفلسفة الإغريقية"[٧٧].

هذا الفارق بين موقع الدين من الحضارة له آثاره الهائلة على كل السياق التاريخي والحضاري للشرق والغرب، فالدين أساس رئيسي في نهضة الشرق وانبعاثه وحضارته، ومن أهم هذه الآثار التي تعنينا في سياق بحثنا الآن هذا الانقلاب في المركز الذي صار هو الدين، فهو الذي أنشأ الدولة، وهو الذي تعمل الدولة لأجله، وتستمد شرعيتها منه، لقد "أصبح الدين هو المؤسس للاجتماع السياسي، والاشتراك في العقيدة أساس هذا الاجتماع، بدل الخضوع للدولة والمشاركة في عبادة الملك والسلطة، وأصبحت غاية هذا الاجتماع السعادة في الدنيا والآخرة سعادة مستمدة من الخضوع لله وتعاليمه والقيم السماوية، أي قيم التضحية والفداء والتجرد من الدنيا، بعد أن كانت إنتاج القوة، وأصبح الاندماج أيضاً في الحضارة مرتبطاً بتمثل الدين كشريعة وقانون وأخلاق وعبادة، والولاء الكامل له. وهكذا لن يكون في مقدور دولة أو جماعة أن تستمر دون أن ترتفع بنفسها وبنظامها المدني إلى مستوى المنظومة الدينية والقيم الروحية"[٧٨].

---

٧٥ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة ص١٧٣.

٧٦ وهؤلاء أساقفة مسيحيون.

٧٧ رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: ١٦٠١ - ١٩٧٧، ترجمة: أحمد الشيباني ص١٩.

٧٨ برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين ص٥٢، ٥٣.

هذا النص السابق هو للمفكر العلماني القومي برهان غليون، وكتابه "نقد السياسة" حافل بمثل هذا الاقتباس، ومع ذلك فهو -فيما اطلعت عليه من إنتاجه- من أقدر المفكرين في هذا التيار على استيعاب هذا الفارق والتعبير عنه، ولسنا نعدم تسللات لهذه الفكرة لدى بعض أولئك العلمانيين في كتاباتهم وإن كان كثيرٌ منهم لا يتوقف عندها ليبني عليها، مثل هشام جعيط الذي ربما أفلت لسانه أحياناً فقال: "الفتح ذاته لم يحصل باسم الدولة، بل في سبيل الإسلام والمسلمين. التعالي كان متعلقاً بالله وحده وليس بالدولة"[٧٩].

وفيما يخص الجانب السياسي من الدين والحضارة، نرى أن المسيحية في الغرب وُلِدت كفاعل مؤثر في علاقات السلطة حين اعتنقها إمبراطور، ولم تؤثر كثيراً في نظام الإمبراطورية إلا بتدرج بطيئ استمر قروناً، بينما في الشرق صنع الدين الدولةَ ومنحها كل ما من شروطها من المرجعية والقيم العليا والغايات والوسائل، ومهما قيل من تأثر السياسة العباسية بالفرس أو العثمانية بالبيزنطيين فإن صلب التصور السياسي والاجتماعي ظل خالصاً للمرجعية الإسلامية مستنداً إلى نصوص القرآن والسنة وما بني حولهما من اجتهادات.

ويلاحظ أحمد داود أوغلو في كتابه "الفلسفة السياسية" أن التاريخ الغربي برغم ما يبدو من أن مراحله انقلاب على بعضها، فإنه يمكن انتظامها في خطٍّ واحدٍ من جهة الفكر السياسي؛ تبدو المسيحية انقلاباً على الوثنية اليونانية، وتبدو العلمانية انقلاباً على المسيحية، ومع ذلك فإن الخط الناظم لها جميعا هو أنها دمجت الإنسان والإله، فالإله له صفات الإنسان في فلسفة اليونان، والإله تمثل إنساناً في المسيحية، والإنسان صار إلهاً في العلمانية. وهذا الوضع مرفوض تماماً في الإسلام الذي أساسه هو التوحيد والمفارقة بين الله وخلقه، والله هو مصدر القيم والتشريع ولا أحد يحكم باسمه، ومن هذا الأصل انبثق نموذجه السياسي الذي يجعل حالة الاستبداد بالبشر واستعبادهم متعذرة بما لا يمكن مثله في نموذج آخر[٨٠].

٧٩ هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر ص٧٢.

٨٠ أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم ص٢٩ وما بعدها.

لما نزل الإسلام على العرب أسَّس نموذجه السياسي على أن الأمير وكيل عن الأمة، وأن لها حق اختياره وتقويمه وعزله كذلك، وكان النبي ثم خلفاؤه الراشدون (وهم النموذج الواقعي المثالي في الفكر السياسي الإسلامي) بسطاء لا يتمتعون بأبهة الملوك، ثم دخلت عادات المُلك بالتدريج وببطء إلى الدولة الأموية، ثم بدرجة أكبر وأوسع في الدولة العباسية، ثم بدرجات أكبر في الدولة العثمانية. وشهد التاريخ الإسلامي المبكر حشداً هائلاً من الثورات على الخلفاء، ابتدأت منذ الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان، ثم تكاثرت في العصر الأموي والعباسي فيما بعد، والقدر الأعظم من هذه الثورات كان سياسياً حتى قال الشهرستاني: "أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان"[٨١]، وهي كلمة تدلّ على مبلغ تشبع المجتمع المسلم بالأفكار الثورية ومدى قدرته على إشعال ثورة.

٢. ٢. ٤. إنتاج الخطاب الديني

يتعجب المتأمل في تاريخ التمرد الأول، وهو التمرد على الخليفة الراشد الثالث عثمان رضي الله عنه، يتعجب من أنه تمرد رفع شعار تبرمه من أخطاء الخليفة، وفكرة الثورة لوجود أخطاء ارتكبها الخليفة شيء لا يمكن نسبته إلى تراث فارس والروم والممالك المحيطة في ذلك الوقت، بل إلى الإسلام نفسه الذي بيَّن بوضوح أحقية الأمة في مراقبة الإمام وتقويمه وصلاحيتها في تنصيبه وعزله، ولم يكن مجرد تمردهم هذا مرفوضاً من حيث المبدأ من جانب باقي المسلمين، فإن التنبيه والتقويم من حقوق الرعية، إنما كان الرفض لكذب دعاواهم ولغلوهم في طلب الخليفة أن يعزل نفسه.

وفي هذا التمرد الأول، ثم في سائر ما حصل بعده، كان النص الديني حاكماً على عمل السياسة، ولم تكن سلطة السياسة مُنتجة للنص الديني، إن الصلاحية التي امتلكها آباء الكنيسة في التحليل والتحريم لم يمتلكها أبداً أحد في الإسلام مهما بلغ من العلم، والنصوص المقدسة التي كان يحتكر تدريسها وقراءتها آباء الكنيسة لم تكن أبداً محجوبة عن الناس في

٨١ الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ٢٤.

حال الإسلام، بل كان تعليم القرآن ورواية الحديث من أنشط مظاهر الحياة العلمية الإسلامية. ولهذا فلئن كان آباء الكنيسة قادرين على إنتاج وتحريف النص الديني وتأويله بما يخدم مصلحة السلطة السياسية وعبر ما لهم من صلاحية دينية على نفوس المسيحيين وبما لهم من تنظيم هرمي، لئن كان آباء الكنيسة قادرين على هذا فلم يكن أحد قادراً على مثله في السياق الإسلامي، إذ نصُّ القرآن منقول بالتواتر منذ لحظات نزوله الأولى، وأحاديث النبي سُمِعت منه ونُقِلَت بالكتابة والشفاهة عبر صحابته، وتفرقت في الأمصار حتى احتاج جامعوها إلى أن يسافروا ويرتحلوا في طلبها بين الحجاز واليمن والعراق والشام ومصر، وسُجِّل ذلك كله بالأسانيد التي أتيح فيما بعد مقارنتها وتحليلها في عمليةٍ يستحيل أن تؤثر عليها السلطة السياسية[٨٢].

لقد كانت ربانية مصدر الوحي، وكونها أعلى من كل سلطة، وإليها المرجعية العليا، تقييداً قوياً لسلطة السياسة، وكانت نشأة الفقه حول هذه النصوص بعيداً عن سلطة السياسة مما يحدّ من قدرة السلطة على إنتاج الخطاب الديني أو التحكم فيه، وغاية ما وقع في لحظات تاريخية أن استطاعت التأثير فيه بقدر ما.

ونستطيع القول بوضوح تام بأن صلاحيات أشد الخلفاء استبداداً هي أقل من صلاحيات أكثر الرؤساء ديمقراطية في عالمنا المعاصر، فالرئيس يملك تغيير الدستور المؤسس والمنشئ للسلطة والمنظم للعلاقات بينها، لا سيما إن كان ذلك بعد حرب انتصر فيها أو نزاع حُسِم له، فضلاً عما يستطيع تقنينه من القوانين التي تتحكم بالحياة التفصيلية للمواطنين، لا سيما بعدما أتاحت له وسائل الحداثة من هيمنة تامة على كافة الشؤون المتعلقة بالناس. بينما توقفت صلاحيات الخليفة عند ملفات الأمن والدفاع وما يتعلق بها، ولم يكن من شأن الخلفاء إلزام الناس بمنهج معين للتعليم، ولم يكونوا يحتكرون منافذ الإعلام والثقافة، بل إن عملية فرض الضرائب التي تتم بسهولة في السياق الديمقراطي المعاصر هي عملية مرفوضة ابتداء في الفقه الإسلامي، وصاحب المكس (الضريبة) مرتكب لكبيرة من الكبائر.

٨٢ في هذا الصدد، ينظر الدراسة الممتازة للدكتور إبراهيم العجلان: المحدثون والسياسة: قراءة في أثر الواقع السياسي على منهج المحدثين، وينظر: دراسة سلطان العميري: التفسير السياسي للقضايا العقدية.

وعلى الجانب الآخر فإن شرعية مقاومة الظلم والاعتراض عليه والامتناع عن دفع ضرائب زائدة هي شرعية مكفولة في الإسلام، وفي الفقه تفريقات دقيقة في الذين مخرجون على الإمام: ما إن كان خروجهم بحق أم بغير حق، ولو كان بغير حق فهل هو بتأويل أم لا، وفي حالة ما إن كان خروجهم بغير حق ولكن لهم تأويل فإنه يلزم معالجة هذا وتبيانه لهم قبل مواجهتهم. وليس مثل هذا قائماً في النموذج الغربي الملكي أو العلماني المعاصر، فحتى النموذج الديمقراطي المعاصر يُلزم بالخضوع للقوانين مهما كان المعترض يراها غير عادلة[٨٣].

كلا الأمرين ناتج عن أن الخطاب الديني أمرٌ فوق السلطة في اعتبار الجميع: السلطة والمجتمع معاً، وبقدر ما تحرص السلطة على شرعيتها بكونها ملتزمة بالدين خاضعة له، بقدر ما أن الشعور العام يقيس السلطة إلى هذا الدين، ولهذا نشأت ظاهرة عجيبة في التاريخ الإسلامي لم توجد في تاريخ آخر، وهي ظاهرة نقد الخلفاء لأسباب دينية أخلاقية مهما كانت أعمالهم جليلة وعظيمة، ذلك أنهم يُقاسون وفق معايير الدين لا معايير الإنجاز السياسي، ويُقارنون بالخلفاء الراشدين لا بغيرهم من ملوك العالم الأقوياء، لهذا ففي الحضارة الإسلامية وحدها يجري نقد شديد لمعاوية وعبد الملك بن مروان وخلفاء بني أمية بالرغم من إنجازهم السياسي الهائل وقدرتهم على حكم إمبراطورية تمتد من الصين إلى فرنسا في وحدة واحدة وفي ظل ثورات متعددة، ويجري نقد شديد لأبي جعفر المنصور وهارون الرشيد والمأمون والمعتصم مع إنجازهم الحضاري الهائل وقوتهم في السياسة والجهاد، كذلك يجري نقد شديد لسليم الأول وسليمان القانوني وغيرهم من خلفاء الدولة العثمانية، وكل ذلك النقد إنما هو بمعايير أخلاقية دينية كشرب الخمر أو الوقوع في جريمة قتل أو إخماد ثورة بعنف أو قسوة في التعامل مع الوزراء أو الأبناء أو الخصوم. هذه الشخصيات لو كانت في أي سياق حضاري آخر لكانوا عظماء لا يسمح بمساسهم، ولعُدَّت كل أفعالهم هذه هفوات أو أموراً شخصية لا يلتفت لها.

٨٣ ينظر: إبراهيم السكران، طاعة الرئيس والخروج على السلطة في النظام الديمقراطي، موقع صيد الفوائد، ١٠ شعبان ١٤٣٥هـ.

الخلاصة:

مع الإقرار الكامل بأن التدليل على هذه الفرضية يحتاج معالجة أطول وأعمق، إلا أن هذا ما يسمح به المقام في دراسة وجيزة، لكن المعنى الذي نريد التأكيد عليه، أن:

احتواء الإسلام على نصوص "السمع والطاعة" للحاكم، هو فرع من بنية النظام السياسي والاجتماعي الإسلامي التي تجعل المجتمع قوياً متماسكاً قادراً على مواجهة السلطة، ومتشبعاً بأفكار الإسلام الثورية، لذلك كان لا بد من وجود قيمة السمع والطاعة، لكي تظل الدولة ونظامها ممسوكا ًبالقيم الإسلامية الحاكمة على الحاكم والمحكوم معاً. في حين يخلو السياق العلماني من معنى السمع والطاعة لأن الشعوب عبر السياق الفكري والتاريخي الغربي إنما هم في حقيقة الأمر أسرى لدى الدولة التي تحتكر القوة وتملك فرض النظام وإخضاع الناس له، ولذلك يبرز في النظام العلماني معنى الحرية والحق في محاسبة السلطة ومراقبتها لمنعها من التغول.

وبصياغة أخرى: كان المجتمع الإسلامي في تكوينه الفكري وبنيته السياسية والاجتماعية قوياً بما يكفي لمناهضة السلطة ومواجهتها والخروج عليها، فهو أكثر احتياجاً لتخفيف ذلك الاتجاه بأحاديث "السمع والطاعة". بينما كان المجتمع الغربي في تكوينه الفكري وبنيته السياسية والاجتماعية ضعيفاً مقهوراً بالسلطة الحاكمة بما يجعله أكثر احتياجاً لقيمة الحرية وتقييد حدود السلطة.

وبصياغة ثالثة: كانت الثورة والخروج على السلطة في السياق الحضاري الإسلامي ممكنة في أوقات كثيرة بما لهذا المجتمع من القوة والتكتل والاستقلالية في نفسه، وبما يحمله من معاني ثورية تستنكر الظلم وترنو إلى مثالية تطبيق الشريعة. بينما كانت الثورة شيئاً عزيزاً وقليل الإمكان في السياق الغربي لما لتراتبية علاقات القوة من السلطة والهيمنة والقدرة على إنتاج الخطاب الديني والسياسي.

وباستيعاب هذا الفارق يمكن تفسير وفهم القدر الأكبر من تراث السياسة الشرعية في الإسلام، وتراث الفكر السياسي الغربي، بما في ذلك أحاديث طاعة الأمراء في السياق الإسلامي وفلسفات الحرية والعدالة في السياق الغربي. وهو أمر لا يتمكن من استيعابه من يعتمد رؤية المركزية الغربية التي ترى في الحداثة الغربية تقدما عما سواها، وتفسر التاريخ كأنه خط يتطور إلى الأمام.

خاتمة

من خلال تتبع أحاديث "السمع والطاعة" في صحيح البخاري، ثم تتبع القراءات العلمانية التي ناقشت هذه الأحاديث يمكن إجمال النتائج التي خرجت بها هذه الدراسة في الآتي:

١ـ أحاديث السمع والطاعة هي أحاديث ثابتة وصحيحة وتمثل جزءاً وركناً من بناء الفقه السياسي الإسلامي، فقد وردت في الكتب الصحيحة، وأهمها: صحيح البخاري، بألفاظ وطرق متعددة، في سائر طبقات السند: الصحابي والتابعي وتابع التابعي حتى صاحب التصنيف.

٢ـ جنحت القراءة العلمانية الطاعنة في أحاديث السمع والطاعة إلى العموم والإجمال، وندر فيها النقد المفصل للحديث تلو الحديث، والذي هو ضروري للبرهنة على الدعوى أو للتوصل إلى نظرية كلية ناظمة.

٣ـ تجاهلت القراءة العلمانية ألفاظاً صريحة تقيد الطاعة مثل "لا طاعة في معصية"، "لا طاعة لمخلوق في معصية الله"، وغيرها، وأصرَّت على ترويج القول بأن الطاعة المقصودة في الأحاديث هي الطاعة المطلقة المؤصلة للاستسلام للاستبداد والخنوع للسلطة.

٤ـ انحازت القراءة العلمانية لأسوأ المعاني في تفسير الأحاديث، وتجاهلت الشروح الحديثية الوافية والكثيرة التي تضبط هذه المعاني وتضع لها الحدود الشرعية، وتفسرها ضمن غيرها من النصوص الأخرى.

٥ـ وبالجملة فقد ظهرت في القراءة العلمانية لأحاديث السمع والطاعة عيوب منهجية قادحة هي: التعميم، والانتقاء، والاجتزاء.

٦ـ تحتوي القراءة العلمانية للنصوص الإسلامية على خلل بنيوي أصلي، إذ هي باستنادها وانطلاقها من خلفية علمانية مولودة ضمن سياق تاريخي وحضاري غربي تفتقر القدرة على فهم النصوص المنشئة والعاملة في سياق حضاري مخالف تماما.

٧ـ جوهر الخلاف الإسلامي الغربي أن المجتمع المسلم كان دائما أقوى من المجتمع الغربي، وكانت قدرته على الثورة والتغيير أكبر بكثير من المجتمع الغربي، ومثل المجتمع الإسلامي يحتاج إلى نصوص تلجم جماح ثوريته لئلا يتجاوز النظام إلى انفراط عقد الأمة، بينما مثل المجتمع الغربي يحتاج إلى نصوص تحفظ حريته من تغول واستبداد السلطة.

المصادر والمراجع

إبراهيم السكران، **طاعة الرئيس والخروج على السلطة في النظام الديمقراطي**، موقع صيد الفوائد، ١٠ شعبان ١٤٣٥هـ.

إبراهيم السكران، **التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات**، ط١، الرياض: دار الحضارة، ٢٠١٤م.

إبراهيم العجلان، **المحدثون والسياسة: قراءة في أثر الواقع السياسي على منهج المحدثين**، الرياض: مركز البيان للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م.

إبراهيم عوض، **نظرية طه حسين في الشعر الجاهلي: سرقة أم مليكة صحيحة**، نسخة إلكترونية على الرابط: https: / /archive.org /details /TAHAHUSSIEN

إبراهيم فوزي، **تدوين السنة**، ط٢، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، يوليو ١٩٩٥م.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ)، **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، تحقيق: علي حسين البواب، الرياض: دار الوطن، د. ت.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (ت ٥٤٣هـ)، **المسالك في شرح موطأ مالك**، تحقيق: محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٧م.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري (ت ٨٠٤هـ)، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، ط١، دمشق: دار النوادر، ٢٠٠٨م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ١٩٩٥م.

ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد (ت ٨٥٢هـ)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن زيد (ت ٨٠٨هـ)، **تاريخ ابن خلدون**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت).

ابن هبيرة، عون الدين يحيى بن هبيرة بن محمد (ت ٥٦٠هـ)، **الإفصاح عن معاني الصحاح**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض: دار الوطن، ١٤١٧هـ.

أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال (ت ٢٤١هـ)، **الجامع لعلوم الإمام أحمد**، إعداد: خالد الرباط وسيد عزت عيد وآخرون، ط١، الفيوم – مصر: دار الفلاح، ٢٠٠٩م.

أحمد داود أوغلو، **الفلسفة السياسية**، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، ط١، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م.

أرنولد توينبي، **مختصر دراسة التاريخ**، ترجمة: فؤاد محمد شبل، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١.

أنتوني بلاك، **الغرب والإسلام**، ترجمة: د. فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة ٣٩٤، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر ٢٠١٢م.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت ٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧م.

برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠١٠م.

برتراند رسل، **حكمة الغرب**، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة ٦٢ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، فبراير ١٩٨٣.

برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٣م.

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد (ت ٦٨٥هـ)، **تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة**، تحقيق: لجنة بإشراف نور الدين طالب، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٢م.

الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مارس ٢٠٠١م.

حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ط١، القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١م.

حسن حنفي، **من النقل إلى العقل: علوم الحديث (من نقد السند إلى نقد المتن)**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م.

الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب (ت ٣٨٨هـ)، **أعلام الحديث شرح صحيح البخاري**، تحقيق: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى - مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٨م.

رونالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: ١٦٠١ - ١٩٧٧**، ترجمة: أحمد الشيباني، ط٣، القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩٤م.

ريتشارد كوك وكريس سميث، **انتحار الغرب**، ترجمة: محمد محمود التوبة، ط١، الرياض: العبيكان، ٢٠٠٩م.

سلطان العميري، **التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر**، ط١، جدة: مركز التأصيل، ٢٠١٠م.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت ٥٤٨هـ)، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥م.

صالح الورداني، **أهل السنة شعب الله المختار**، ط١، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م.

عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

علي حرب، **نقد النص**، ط٤، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد (ت ٨٥٥هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، **تثبيت دلائل النبوة**، القاهرة: دار المصطفى، د. ت.

القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون (ت ٥٤٤هـ)، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، ط١، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٨م.

ماريا لويزا برنيري، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ**، ترجمة: عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة ٢٢٥، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر ١٩٩٧م.

محمد إلهامي، **منهج الإسلام في بناء المجتمع**، ط١، القاهرة: دار التقوى، ٢٠١٥م.

مسلم، **صحيح مسلم**، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

معمر بن المثنى (ت ٢٠٩هـ)، **شرح نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق: محمد إبراهيم حور ووليد محمود خالص، ط٢، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨م.

مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١م.

الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، المنصورة: مكتبة الإيمان، د. ت.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، **شرح صحيح مسلم**، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.

نيازي عز الدين، **دين السلطان: البرهان**، ط١، دمشق: بيسان للنشر، ١٩٩٧م.

نيازي عز الدين، **مفهوم الإسلام بين الآبائية والقرآن**، دمشق: الأهالي للطبع والنشر، ٢٠٠٨م.

هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ط٤، بيروت: دار الطليعة، مارس ٢٠٠٠م.

وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية**، ط٤، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م.

دَعْوى تأثير الحالة السِّياسيَّة في تصنيف البخاريِّ لجامعه الصَّحيح، عرض ونقد

د. نبيل بن أحمد بَلْهي*

مقدِّمة

كثرت الشبهات المعاصرة حول صحيح الإمام البخاري، وتنوَّعت أطروحات التيَّارات المعاصرة في نقد الجامع الصحيح، خاصَّة ما يكتبه الشيعة والحداثيُّون في هذا العصر قصد إسقاط هذا الكتاب من المكانة العالية التي يتمتَّعُ بها، ولعلَّ أبرزَ الأطروحات التي تحتاج إلى نقد وتمحيص، ووضعها في الميزان العلمي، الأطروحة التي جاء به المستشرقون ورَوَّجَ لها الشيعة المعاصرون وأتباع التيار الحداثي، والتي مفادها أنَّ صحيح البخاري ليس عملاً علميًا موضوعيًا، بل هو كتاب وُضِعَ تحت ضغط السلطة السياسية التي عاش البخاري تحت ظلِّها، وأنَّ الحالة السياسية السائدة في عصر البخاري كان لها تأثير كبير في وضع هذا الكتاب، بل ذهب بعضهم بعيدًا حين صرَّح بأنَّ الإمام البخاري ما هو إلا خادم مطيع للبلاط، وأنَّ اختياره للمتون والرجال الذين يخرِّج لهم في صحيحه خاضع للميول السياسية للسلطة الحاكمة، وبالتالي فصحيحُه الجامع يعبِّرُ عن أهواء ورغبات الخلفاء ولا يمثِّلُ سنَّة خاتم الأنبياء محمد ﷺ.

يقول المستشرق (جولد تسيهر): "وللوهلة الأخرى نستنتج أن ثَمَّة **ضغطًا رسميًا** مُورس لاستئصال تلك الأحاديث ولم يستطع **البخاري** مثلاً أن يطيل في ذكر الأحاديث في مناقب معاوية بالرغم من أنه ليس هناك شكٌّ

* جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.

في أن العديد منها وجد في الفترة الأموية، ولكنَّ هذه الأحاديث وغيرها من الأمور التي يظهر فيها الميل للأمويين قُمِعت وأزيلت **رسميًا**".[١]

ثم جاء الحداثيون فقلَّدوا المستشرقين في طرحهم هذا من غير نقد ولا تمحيص، فهذا (محمد أركون) أحد أقطاب الحداثة العربية في هذا العصر يقول: "لقد تعرَّض الحديث النبوي لعملية الانتقاد والاختيار والحذف التعسفية التي فُرْضَتْ في ظلِّ الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصِّية (كتب الحديث) **المدعوَّة بالصَّحيحة**".[٢]

ولم يفوِّت الشيعة المعاصرون الفرصة للاستفادة من هذه الفكرة لتوهين مذهب أهل السنَّة، وزعزعة الثقة بمصادره، فهذا المفكر الشيعي (محمد علي الحلو) يقول: "ومن هنا استطاعت مدوَّنتا البخاري ومسلم أن تجتازا حدود الحديث إلى مدوَّنتين قانونيتين ترسم معالم **النظام العباسي**، والتي صارت فيما بعد باكورة لنظام الحكم الإسلامي وعلى الطِّراز السلفي..".[٣]

والحقيقة أنَّ هذه الدعوى خطيرة تمسُّ مصداقيةَ الجامع الصحيح، ومن شأنها أَنْ تهزَّ الثقة بالقيمة العلمية لهذا الكتاب لو ثَبَتَتْ هذه التهمة؛ لأنَّها تقضي على صحَّة هذا الكتاب جملةً وتفصيلاً، وهذا الذي يريده الحداثيون والشيعة المعاصرون، ليطرحوا بديلهم الجاهز في مقابل السنَّة النبوية، فأمَّا الشيعة فيطرحون سنَّة أهل البيت بديلاً عن صحيح البخاري، وأما الحداثيون فيطرحون العقل وأهواء الإنسان بديلًا عن السنة النبوية، للتحرُّر من قيود النصوص والانفتاح على مفرزات الحضارة الغربية.

من أجل هذا توجَّهَ البحث في هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على تاريخ تدوين صحيح البخاري ومدى تأثير الحالة السياسية في تصنيفه، فكان هذا البحث بعنوان: "دَعْوَى تأثير الحالة السِّياسيَّة في تصنِيف البخاريِّ لجامعِهِ الصَّحِيح، عرض ونقد."

---

١ جولد تسيهر، دراسات محمدية، الفصل الثاني ص ٧٥- ٧٦.

٢ أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٤٦.

٣ الحلو، تاريخ الحديث بين سلطة النص ونص السلطة ص٣٢٣.

وتكمن إشكالية البحث التي نحاول الإجابة عنها، في تساؤلٍ علميٍّ هو:

١- هل للحالة السياسية في عصر البخاري تأثيرٌ على تصنيف جامعه الصحيح؟

٢- ما مدى تأثير السلطة العبَّاسية -وما تفرَّع عنها- على الإمام البخاري في اختيار المتون التي يخرجها، والرجال الذين يحدِّث عنهم في صحيحه؟

والهدف من هذا البحث: هو وضع هذه الأطروحة المعاصرة حول صحيح البخاري في الميزان العلمي للتأكُّد من مصداقيتها، ومدى توافقها مع المعطيات التاريخية، وعدم وقوع أصحابها في تناقضات علمية وعقلية، وكشفُ شيءٍ من الجانب التاريخي لأصحِّ الكتب بعد كتاب الله عند أهل السنة والجماعة.

أمَّا عن الدراسات السابقة في الموضوع، فلم أقف بعد طول بحث على دراسة علمية متخصِّصة في مدى تأثير السلطة السياسية في تصنيف الجامع الصحيح، وإنما وقفت على دراساتٍ عامَّة حول قضية تأثير السياسة على المحدِّثين، من ذلك:

١- (المحدِّثون والسياسية، قراءة في أثر الواقع السياسي على منهج المحدثين) للدكتور إبراهيم بن صالح العجلان، وهي أطروحة دكتوراه متميِّزة ناقش فيها صاحبُها علاقة المحدِّثين بالسياسية، ومدى تأثيرها في الحديث ورواته، ودافع عن الأحاديث التي ادُّعِيَ أنها وُضعت تحت ضغط السُّلطة.

٢- (دعوى تأثير الخلفاء والأمراء في رواة الحديث ومروياتهم)، للدكتورة ساجدة سالم محمد أبو يوسف،

وهي أطروحة دكتوراه ناقشتْ فيها صاحبتها علاقة الروايات الحديثية بالتغيُّرات السياسية، وعلاقة رواة الحديث بالخلفاء والأمراء.

وهما أطروحتان جيدتان في بابهما تَتَّسِمان بالطابع الشمولي في مناقشة القضية عبر جميع عصور الرواية ومع كثير من المرويات من غير تخصيص،

بينما بحثنا يركز على رأس الهرم -وهو صحيح البخاري- في فترة حكم العبَّاسيين، والتمثيل بمتونه ورجاله دون غيره.

كذلك وجدت إشارات إلى بعض محاور موضوعنا المطروق، في ثنايا بعض الكتب التي وُضِعَتْ للذبِّ عن الإمام البخاري وصحيحه، من ذلك:

١- (إعلاء البخاري، تثبيت مكانة الإمام البخاري وصحيحه من خلال ردِّ الشبهات حولهما)، للباحث عبد القادر بن محمد جلال. تكلَّم في مبحث من الفصل الرابع عن: دعوى تأثُّر البخاري بالسلطة في قلَّة روايته عن أهل البيت.

٢- (افتراءات شيعية على البخاري ومسلم)، لمحمد عمارة، جعل فيه مبحثاً عن البخاري ومسلم وبني أمية.

أما الجديد الذي يقدِّمه هذا البحث فهو رؤية علمية معاصرة حول تاريخ تدوين صحيح البخاري و تحديد الإطار الزماني والمكاني الذي صُنِّفَ فيه، ووصف الحالة السياسية والعلمية المصاحبة لتأليفه، وبيان حقيقة التأثير السياسي في عمل الإمام البخاري، كلُّ ذلك في ضوء ما وصلنا من أخباره، وبعد تَتَبُّع واستقراء سائر المصادر الأصلية وجملة من المصادر الفرعية عن حياة الإمام البخاري، لنصل في النهاية إلى تقديم تصورٍّ علميٍّ صحيح مدَعَّمٍ بأدلة العقل وشواهد التاريخ لكيفية وضع الإمام البخاري جامعه الصحيح.

ومن أجل تحقيق أهداف هذا البحث، وضعتُ خطَّة علمية هذا هو ملخَّصها:

١) تاريخ تدوين صحيح البخاري والحالة السياسية المصاحِبَة له.

٢) مدى تأثير السلطة العبَّاسية في تصنيف صحيح البخاري.

٣) علاقة الإمام البخاري بالدولة الطَّاهرية وأثرها في تصنيف صحيحه.

٤) مَدَى تأثير الحالة السياسية في اختيار رِجال صحيح البخاري.

٥) مدى تأثير الحالة السياسية في اختيار مُتُون صحيح البخاري.

١. تاريخ تدوين صحيح البخاري والحالة السياسية المصاحبة له.

١. ١ نبذة عن الحياة العلمية للإمام البخاري.

لا شكَّ أنَّ لكلِّ عمل علمي مميَّزٍ وناجح تاريخاً وظروفاً انتقل من خلالها العمل من كونه فكرةً إلى أن صار مسوَّدة، ثم في الأخير إلى كتاب منقَّح يحتلُّ مكانة مرموقةً بين كتب ذلك الفنِّ، وإن مِمَّا يُمَيِّزُ صحيح البخاري أنَّه صُنِّفَ على إثر رحلة علمية واسعة جمع خلالها الإمام مادَّته العلمية ونقَّحها، فجاء كتابه متينًا في مضمونه ومنهجه، ومن المهمِّ هنا أن نضع القارئ في السياق التاريخي لرحلات الإمام البخاري وتنقلاته، لذلك أذكر أهمَّ المحطات التاريخية لرحلته في شكل (كرونولوجيا) تساعدنا على فهم ما نحن بصدده، فأقول:

الإمام البخاري: هو مُحَمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المُغيرة بن بَرْدِزْبَهْ الجُعْفِي -مولاهم ولاء إسلام- أبو عبد الله البخاري الحافظ، أمير المؤمنين في الحديث.

في سنة (١٩٤هـ) ولد الإمام البخاري يوم الجمعة الثالث عشر من شوال لهذه السنة، بعد صلاة الجمعة.[٤] وفي سنة (٢٠٥ هـ) أُلْهِمَ حفظ الحديث في الكتَّاب، فبدأ طلب الحديث في هذه السنة وهو ابن عشر سنين.[٥] ثم دخل نيسابور لأول مرَّة سنة (٢٠٩هـ).[٦]

وفي سنة (٢١٠هـ) بلغ ستة عشرة سنة فحفظ كُتُبَ ابن المبارك ووكيع، ثم خرج هو وأخوه وأمُّهُ إلى الحجِّ، فرجع أخوه بأمِّه وتخلَّف هو لطلب العلم، ودخل العراق في أواخر هذه السنة.[٧]

ثم في سنة (٢١٢هـ) دخل المدينة النبوية وصنَّف هناك عند قبر النبي ﷺ كتابه "التاريخ" وهو ابن ثماني عشرة سنة.[٨]

---

٤ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٢٤.

٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٩٣.

٦ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٤. و انظر، الذهبي، تاريخ الإسلام: ٦/ ١٤٨.

٧ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٠.

٨ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٢٥.

وفي سنة (٢١٩هـ) كان البخاري في البصرة في مجلس أبي الوليد الطيالسي، حين سمع بمحنة الإمام أحمد وضرْبِهِ.[٩] وأقام بالبصرة خمس سنين يصنِّف كتبه ويحجُّ كل سنة، ودخل بغداد ثمان مرات، كل ذلك يجالس أحمد بن حنبل.[١٠]

وفي سنة (٢٢٨هـ) دخل البصرة مرة أخرى، واحتفى به أهلها، حتَّى قال شيخه بُندار: ما قَدِمَ علينا مثل محمد بن إسماعيل.[١١]

وفي سنة (٢٤٧هـ) قدِمَ إلى نيسابور فاحتفى أهلها به أيَّما احتفاء.[١٢] ثم عاد إلى نيسابور سنة (٢٥٠هـ) فأقام بها خمس سنين يحدِّث على الدَّوام.[١٣] وقَدِمَ في السَّنة نفسها إلى الريِّ.[١٤]

وفي سنة (٢٥٦هـ) طُرِدَ من بخارى فنزح إلى قرية (خَرْتَنْك) وتوفي هناك في شوال من هذه السنة، عن اثنين وستين سنة إلا ثلاثة عشر يوماً.[١٥]

والذي نستخلصه من هذه المحطَّات التاريخية أنَّ البخاريَّ عاش متنقلا بين البلدان، يجمع الحديث في بلد، ويكتبه في أخرى، ويصنِّفه في بلد ثالث، ويُؤْذَى في بلد فيخرج منه إلى بلدٍ آخر، حاملًا مشاريعه العلمية مدافعًا عن آرائه حتَّى توفي غريباً عن وطنه، لا سلطان لأحدٍ على أفكاره.

١ . ٢ دوافع تصنيف الإمام البخاري لجامعه الصحيح.

من المهمِّ أن نقف على الدافع الحقيقي الذي حمل الإمام البخاري على إخراج صحيحه، وذلك بالرجوع إلى الروايات التاريخية في المصادر الأصلية، وبعد الوقوف على هذه الروايات تبيَّن أنَّ الدافع للإمام البخاري

٩ ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/ ٤٠٦.
١٠ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٤٣.
١١ المصدر السابق ٢/ ٣٣٦.
١٢ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٤٤.
١٣ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٤.
١٤ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٧/ ١٩١.
١٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٦٨.

على تصنيف صحيحه هو هدف علميٌّ بحت، الغرض منه خدمة السنة النبوية التي أنفق من أجلها ماله ووقته.

فكان أول ما انْقَدَحَتْ في ذهنه فكرة هذا المشروع العلمي الكبير، عند سماع كلمة في مجلس شيخه إسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ)، وقعت في قلبه موقعًا عظيماً فتحمَّس لهذا المشروع، وشرع في جمع مادته العلمية، وتطلَّبها من مظانِّها، راحلاً من أجل ذلك إلى الآفاق، قال البخاريُّ: "كنتُ عند إسحاق بن راهويه، فقال لنا بعض أصحابنا: لو جمعتم كتابًا مختصرًا لسنن النبي ﷺ، فوقع ذلك في قلبي، **فأخذْتُ في جمع هذا الكتاب** -يعني: كتاب الجامع-".[١٦]

ووافق هذا الأمر رؤيا رآها البخاري أنه يَذُبُّ بالمروحة عن رسول الله ﷺ، فَأُوِّلَتْ له أنَّه يَذُبُّ الكذب عن رسول الله ﷺ، فكانت هذه الرؤيا سندًا معنويًا آخر للمُضِيِّ في مشروعه الضَّخم لانتقاء أصحِّ الصحيح، وتجريده في كتاب مختصرٍ جامع، قال النووي: "ورُوِّينَا عنه قال: رأيتُ النبيَّ ﷺ في المنام، وكأنِّي واقف بين يديه، وبيدي مروحة أَذُبُّ عنه، فسألتُ بعض المعبِّرين، فقال: أنت تَذُبُّ عنه الكذِبَ، **فهو الذي حملني على إخراج الصحيح**".[١٧]

ولعلَّ القارئ يستشكل أيّ الروايتين أصحُّ في سبب إخراج البخاري لصحيحه، والحقيقة أنه لا تعارض بين الروايتين والجمع بينهما ممكن، فقد يكون البخاري سمع بالفكرة في مجلس إسحاق بن راهويه ثم رأى الرؤيا، أو العكس، وكله صحيح، فالدافع لإخراج صحيحه الأمران معا.[١٨]

والمقصود من هذا كلِّه أنَّ فكرة إخراج الإمام البخاري لجامعه الصحيح هي نتاج البيئة العلمية التي عاش في وسطها، بدأتْ مجرَّد فكرة ثم اختَمَرَتْ، وتَبَيَّنَتْ ملامحها الكبرى شيئًا فشيئًا، ثم بدأت تخرج إلى حَيِّز الوجود عبر السنين، إلى أن اكتمل العِقْد بعد ست عشرة سنة من العمل.

١٦ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٢٧. و الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠١.

١٧ النووي، تهذيب الأسماء واللغات: ١/ ٧٤. و انظر، ابن حجر، هداية الساري لسيرة البخاري ص١٢٤.

١٨ خليل ملا خاطر، مكانة الصحيحين ص٣٥. المباركفوري، سيرة الإمام البخاري ١/ ٣٣٢.

فليس ثمة أيُّ أثر للحالة السياسية ولا لنفوذ السلطة الحاكمة من أجل تجسيد هذا المشروع العلمي؛ لأنَّ أصل الجامع الصحيح فكرةٌ مبتكرة لم يهتدِ لتجسيدها كبار علماء الحديث في عصره الذين أَلَّفوا المسانيد والسنن والمعاجم يقول الحافظ ابن حجر: "فلما رأى البخاري رضي الله عنه هذه التصانيف ورواها وانتشق ريّاها واستجلى محيَّاها وجدها بحسب الوضع جامعة بين ما يدخل تحت التصحيح والتحسين والكثير منها يشمله التضعيف، فلا يقال لِغَثِّهِ سمين، فحرَّك هِمَّتَهُ لجمع الحديث الصحيح الذي لا يُرْتاب فيه".[١٩]

وإذا نظرنا بعين العقل في هذه المعطيات ظهر لنا جليًّا أنَّه لا يمكن بحال أن يقترح هذه الفكرة غيرُ المخْتَصِّين من أصحاب السلطة والنفوذ السياسي، ويكلفوا بها شابًّا في مقتبل العمر، ويتركوا شيوخه الكبار كأحمد بن حنبل وابن معين وابن المديني، فهذه كلّها معطيات علمية وتاريخية تدلُّ على أنَّ دوافع تأليف الجامع الصحيح هي دوافع علمية موضوعية، لا علاقة لها بالسياسة المتَّبعة في عصر الإمام البخاري.

١ . ٣ الإطار الزماني والمكاني لتأليف البخاري جامعه الصحيح.

إنَّ معرفة المكان والزمان اللذين أَلَّف فيهما البخاري صحيحه، واستخراج ذلك من المعلومات التاريخية الواردة في المصادر الأصلية، من شأنه أن يكشف الشبه التي يروجها بعض المعاصرين حول مصداقية صحيح البخاري، ومدى تأثير الحالة السياسية في تأليفه.

أما الإطار الزماني فليس بين أيدينا نصٌّ واضح يحدِّد السنة التي ابتدأ فيها البخاري تصنيف جامعه، وإنما الذي بلغنا هو مجموعة من المعطيات التاريخية تُمَكِّنُ الباحث من معرفة الفترة الزمنية لتصنيفه على وجه التقريب، وهذه المعطيات هي:

١٩ ابن حجر، هدي الساري ص٦.

١- صنَّف البخاري صحيحه في مدَّة قدرها ست عشرة سنة، قال البخاري: "صَنَّفْتُ كتابي الصِّحاح لست عشرة سنة، خرَّجْتُهُ من ست مائة ألف حديث".[٢٠]

٢- أقام بالبصرة خمس سنوات يصنِّف فيها كُتُبَه.[٢١]

٣- عرض البخاري كتابه على علماء عصره وهم: أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) وعلي بن المديني (٢٣٤هـ) ويحيى بن معين (٢٣٣هـ) فأقرُّوه على صنيعه، وناقشوه في أربعة أحاديث؛ فلو افترضنا أن البخاري عرض كتابه على يحيى بن معين قبل وفاته بسنة واحدة، فهذا يعني أن **البخاري بدأ تصنيف كتابه سنة (٢١٦هـ) ومكث فيه ست عشرة سنة حتى أنهاه حوالي سنة (٢٣٢هـ)** ثم عرضه على شيوخه، وكان يومئذ ابن ثمان وثلاثين سنة تقريباً.[٢٢]

ثم اشتهر صحيحه وتداعى العلماء لسماعه من مؤلِّفه، ومن أشهرهم محمد بن يوسف الفربري، وكان سماعه من أبي عبد الله البخاري مرتين، مرَّة بفربر سنة (٢٤٨هـ) ومرَّة ببخارى سنة (٢٥٢هـ).[٢٣]

أما الإطار المكاني فقد نصَّ بعض أهل العلم أنَّ البخاري ألَّف صحيحه أثناء رحلته، بعكس الإمام مسلم الذي صنَّف كتابه في بلده بحضرة كتبه، فلا يمكن الجزم بمكان معيَّن صنَّف فيه البخاري جامعه، وقد ورد في المصادر روايات متعدِّدة في الموضوع:

١- صنَّف جامعه ببخارى، قال ابن طاهر: "الأصحُّ أنَّه صنَّفه في بخارى".[٢٤]

٢- صنَّف كتابه بالمسجد الحرام بمكَّة المكرمة، قال البخاري: "صَنَّفْتُ كتابي الجامع في المسجد الحرام، وما أدخلت فيه حديثًا حتَّى استخرت الله تعالى وصلَّيْتُ ركعتين وتيقَّنْتُ صحَّته".[٢٥]

---

٢٠ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٣٣. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٥.

٢١ ابن عساكر، تاريخ دمشق ٥٢/ ٧٢.

٢٢ رأيتُ الدكتور خلدون الأحدب وصل إلى قريبٍ من هذه النتيجة في تحديد الفترة التي ألَّف فيها البخاريُّ الجامع الصحيح. انظر، الأحدب، الإمام البخاري وجامعه الصحيح ص١١٥.

٢٣ الكلاباذي، رجال صحيح البخاري ١/ ٢٤.

٢٤ ابن حجر، تغليق التعليق ٥/ ٤٢١.

٢٥ المصدر السابق ٥/ ٤٢١.

٣- حوَّل تراجم صحيحه في المسجد النبوي بين قبر النبي ﷺ ومنبره، قال عبد القدوس بن همام: "سمعت عدَّة من المشايخ يقولون: حوَّل محمد ابن إسماعيل البخاري تراجم جامعه بين قبر النبي ﷺ ومنبره، وكان يصلِّي لكلّ ترجمة ركعتين".[٢٦]

٤- أقام بالبصرة خمس سنوات يصنِّف فيها كتبه، قال البخاري: "أقمتُ بالبصرة خمس سنين ومعي كتبي أصنِّف وأحجُّ في كلِّ سنة، وأرجع من مكَّة إلى البصرة، فأنا أرجو أن الله تبارك وتعالى يبارك للمسلمين في هذه المصنَّفات".[٢٧]

٥- صنَّف بعض الأبواب في (فَرَبْر)، ذكر تلميذه ابن أبي حاتم الورَّاق أنَّه صنف كتاب (التفسير) هناك. قال ابن أبي حاتم : "وكنَّا بفرَبْر...وأقبلنا على الكتابة، وكنَّا في تصنيف (الجامع)...ثم جلسنا بعد ذلك بيومين لتصنيف (الجامع)، وكتبنا منه ذلك اليوم شيئًا كثيراً إلى الظهر".[٢٨]

والجمع بين هذه الروايات سهل، إذا علمنا أنَّ البخاري مكث في تصنيف كتابه ست عشر سنة، ينتقل بين البلدان، فيكتب شيئاً في بلد، ويخرج الأحاديث في بلد آخر، ويعقدُ التراجم في بلد ثالث وهكذا..، قال البخاري: "رُبَّ حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام، ورُبَّ حديث سمعته بالشام كتبته بمصر".[٢٩]

لذلك قال النووي: "الجمع بين هذه الأقوال ممكن، بل متعيِّن، فإنَّا قد قدَّمنا عنه أنه صنَّفه في ست عشرة سنة، فكان يصنِّف منه بمكة والمدينة والبصرة وبخارى".[٣٠]

وقال ابن حجر: "الجمع بين هذا وبين ما تقدَّم أنه كان يصنِّفه في البلاد: أنَّه ابتدأ تصنيفه وترتيبه وأبوابه في المسجد الحرام، ثم كان يخرج الأحاديث بعد ذلك في بلده وغيرها، يدلُّ عليه أنه أقام فيه ست عشرة سنة، فإنَّه لم يجاور بمكة هذه المدَّة كلَّها".[٣١]

---

٢٦ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٢٧. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٤.
٢٧ ابن عساكر، تاريخ دمشق ٥٢/ ٧٢.
٢٨ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٤٤- ٤٥١.
٢٩ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٢٩.
٣٠ النووي، ما تمس إليه حاجة القاري ص٤٢.
٣١ ابن حجر، هدي الساري ص٦٨٣.

وكان البخاري ينقِّحُ كتبَهُ المرَّة بعد المرَّة، ويعيد النظر فيما كتب حتَّى خرجَتْ كتبه بهذه الدِّقة والإتقان، فقد جاء عنه أنَّه قال: "صنَّفْتُ جميع كتبي ثلاث مرات".[٣٢]

والذي نستفيده من هذا العرض للإطار الزماني والمكاني أنَّ البخاري ألَّف كتابه الجامع الصحيح في فترة شبابه، على فترات في أماكن متعددة، فقد كان يطوف على المشايخ، ويكثر من التردُّد على البلدان، وهو يحمل همَّ إتمام مشروعه بدقَّة، فلا سلطة لأحدٍ من الناس على أفكاره، ولا صلة له بصنَّاع القرار في البلدان التي يدخلها وهو الغريب عن موطنه الأصلي، فمن البهتان أن يدَّعي أحدٌ أن الحالة السياسة أثَّرت على البخاري في تأليف كتابه، قال البخاري: "لقيت أكثر من ألف رجل أهل الحجاز والعراق والشام ومصر، لقيتهم كرَّات، أهل الشام ومصر والجزيرة مرتين، وأهل البصرة أربع مرات، وبالحجاز ستة أعوام، ولا أحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع محدثي خراسان".[٣٣]

وفي قول الإمام البخاري: "فأنا أرجو أن الله تبارك وتعالى يبارك للمسلمين في هذه المصنفات"،[٣٤] وقوله: "أخرجتُ هذا الكتاب من نحو ستمائة ألف حديث...وجعلته حجَّة فيما بيني وبين الله"[٣٥] بيانٌ واضح لغرض البخاري من مصنفاته، وهو خدمة الإسلام والمسلمين، لذلك كان يتحرَّى الأماكن المقدسة كالمسجد الحرام والمسجد النبوي لتبييض كتابه، ويصلِّي من أجل ذلك قصد استنزال توفيق الله وتسديده، فمن العبث بمكان أن يلقيَ بعد ذلك أحدُهم الكلام على عواهله، من غير حجَّة ولا برهان، ولا قاعدةٍ علمية متينة، فيزعمَ أن المؤثرات التي أفرزتها الحالة السياسية هي التي حملت البخاري على إخراج صحيحه، وإذا فُتِحَ باب الدَّعاوى وإلقاء التهم جزافاً فَقُلْ: على المنهجية العلمية السلام.

---

٣٢ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٣.

٣٣ المصدر السابق ١٢/ ٤٠٧.

٣٤ ابن عساكر، تاريخ دمشق ٥٢/ ٧٢.

٣٥ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٣٣.

١. ٤ الحالة السياسية المصاحبة لتصنيف صحيح البخاري.

عاش الإمام البخاري في الفترة الممتدة من (١٩٤ إلى ٢٥٦هـ) فعاصر عشرة من خلفاء بني العبَّاس وهم: الأمين بن هارون الرشيد (١٩٣- ١٩٨هـ) والمأمون بن هارون (١٩٨- ٢١٨هـ) والمعتصم بالله بن هارون (٢١٨- ٢٢٧هـ) والواثق بالله بن المعتصم (٢٢٧- ٢٣٢هـ)، والمتوكل على الله بن المعتصم (٢٣٢- ٢٤٧هـ) والمنتصر بالله بن المتوكل (٢٤٧- ٢٤٨هـ) والمستعين بالله بن المعتصم (٢٤٨- ٢٥٢هـ) والمعتز بالله بن المتوكل (٢٥٢- ٢٥٥هـ) والمعتمد على الله بن المتوكل (٢٥٦- ٢٧٩هـ) [٣٦].

والدولة العباسية التي عاش إمامنا تحت ظِلِّها كانت دولة عظيمة مترامية الأطراف قامت على إثر سقوط الدولة الأموية سنة (١٣٢هـ)، ويعدُّ العصر العباسي الأوَّل -الذي عاش فيه البخاري- أزهى فترة حكم فيها بنو العباس، تميَّز هذا العصر باستقرار الحكم ، وتمكُّن الخلفاء من زمام الأمور وبسط نفوذهم على البلاد المفتوحة، مع وجود بعض الحركات التمردية والثورات التي سرعان ماكنت تُخْمد بالقوة كثورة **بابك الخرمي، وثورة الزطِّ**، ونحوهما.[٣٧]

ومن خصائص العصر العباسي الأول تمكُّن العنصر الفارسي من دواليب الحكم ومناصب القيادة، حتى كادوا يستأثرون بالدولة، حتى جاء المعتصم واعتمد على الأتراك وقرَّبهم وقلَّدهم قيادة الجيش، أمَّا الأقاليم النائية عن مركز الخلافة فمنها ما كان شِبْهَ مستقل، كالدولة الطاهرية (٢٠٥- ٢٥٩هـ) التي نشأ فيها الإمام البخاري والتي كانت تحكم إقليم خرسان.

وبما أنَّه تقرَّر لدينا سابقاً أنَّ الإمام البخاري صَنَّف كتابه في الفترة الممتدة (من ٢١٦ إلى ٢٣٢هـ) فهذا يعني أنه ألّف كتابه الجامع الصحيح في فترة حكم ثلاثة من الخلفاء وهم: المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) ثم المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ) ثم الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ). وهؤلاء الثلاثة كلُّهم كانوا

٣٦ عبد الستار الشيخ، الإمام البخاري أستاذ الأستاذين وإمام المحدثين ص٢٥.

٣٧ ينظر: حسن خليفة، الدولة العباسية قيامها وسقوطها ص١٠٣ فما بعدها.

على عقيدة المعتزلة، وفيهم تشيُّع يسير، فالخليفة المأمون مثلاً حمل الناس على تقديم علي بن أبي طالب على سائر الصحابة، قال الحافظ ابن كثير: "أظهر المأمون في الناس بدعتين فظيعتين؛ إحداهما أطمُّ من الأخرى، وهي القول بخلق القرآن، والأخرى تفضيل علي بن أبي طالب على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم".[٣٨]

وفي ذلك العصر كان أهل الحديث مطَّهدين بسبب تمسكهم بعقيدة السلف، وروايتهم الأحاديث التي تؤيِّد مذهبهم، وإمامنا محمد ابن إسماعيل البخاري كعادة العلماء الربَّانيين يؤثِّرُون في محيطهم ولا يتأثَّرُون بضغط الواقع والحالة السياسية تأثرًا سلبياً، بل حمل في صدره مشروعه متنقلاً بين البلدان، مغتنِمًا وقته في الجمع والتنقيح والتصنيف بعيدًا عن قصور السَّاسة وموائد القادة، فحافظ على استقلاليته وصان وجهه عن عطايا السلطان، فلم تذكر كتب التاريخ أنه حضر دار السلطان أو عَمِلَ كاتِبًا عند أمير من الأمراء، قال الذهبي: "وكان محمد بن إسماعيل ورعًا يتجنب السلطان، ولا يدخل عليهم".[٣٩]

فالعجب كلُّ العجب ممن يقفز على شواهد التاريخ، ويتجاوز حقائق العلم، ويتَّهم البخاري بأنه وضع أحاديث صحيحه في عصر المتوكل العباسي (٢٣٢ - ٢٤٧هـ) الذي رفع الفتنة عن أهل السنة وأبطل امتحان الناس بخلق القرآن، يقول آية الله جعفر السبحاني: "يوجد في صحيح البخاري روايات التجسيم والتشبيه بوفرة...والسبب وراء هذه الكثرة من روايات التجسيم يعود إلى أن البخاري عاش في **عصر المتوكِّل العباسي** الذي استخدم طبقة من المحدثين ومنحهم الجوائز في نقل الأحاديث التي تؤيِّد موقف المحدثين أمام أهل التنزيه من العدلية والمعتزلة".[٤٠]

قلت: هذا كذب على التاريخ؛ فلمَّا تولَّى المتوكل الخلافة كان البخاري قد انتهى من تأليف صحيحه، والمتوكِّل إنما رفع فتنة الامتحان بخلق القرآن، وأَذِنَ للمحدثين في عقد مجالسهم، والدليل على ذلك أن

٣٨ ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/ ١٨٦.

٣٩ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٦٥.

٤٠ جعفر السبحاني، القول الصراح في البخاري وصحيحه ص أ - ب.

أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي، بقي مستشار وقاضيا (للمتوكل) في بلاطه كما كان في عهد أخيه (الواثق)، بل هو من ألبسه خلعة الخلافة، وسلَّم عليه باسم الخلافة، ثم عزله.[٤١]

وتحديد تأليف الجامع الصحيح في فترة حكم المتوكل العباسي **انتقائية** تنافي الحقيقة العلمية، الغرض منها سبك حكاية وتلفيقها على البخاري، فلم يثبُتْ في المراجع الأصيلة أن الإمام البخاري اتصل بالخليفة المتوكل ولا أحد نوابه، بل الثابت عنه عكس ذلك كما سيأتي في قصَّة الإمام البخاري مع والي بخارى.

٢. مدى تأثير السلطة العبَّاسية في تصنيف صحيح البخاري.

إنَّ الذين يتَّهِمُون البخاري بتصنيف صحيحه خدمةً لأغراض السلطة العبَّاسية في وقته، يستنسخون كلام المستشرقين من غير بحث ولا تمحيص، ويحاولون إسقاط مكانة الجامع الصحيح باتهام البخاري في نِيَّتِهِ، ونزع الموضوعية عن تآليفه، وذلك بِتَسْيِيس القضية المطروحة على عادة المستشرقين في تناول قضايا التراث الإسلامي، ولكنَّ التاريخ فضح هؤلاء كلهم، وبيَّن بعدهم عن الموضوعية العلمية، وارتكابهم أخطاء تاريخية شنيعة، وتناقضات مريبة، فتارة يتَّهمون البخاري بوضع الحديث لصالح الأمويين، وتارة لصالح العبَّاسيين، ومنهم من جمع بين الأمرين فقال: يضع الحديث للأمويين والعباسيين معاً!

فهذا المفكر الشيعي المصري أحمد راسم النفيس يعدِّد مساوئ البخاري فيقول: "رابعاً: الانحياز البخاري لبني أمية وربما خوفه من المصير الذي لقيه النسائي حال بينه وبين رواية شيء يعتدُّ به عن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب".[٤٢] قلت: هذا من أعجب ما يكون!! فكيف ينحاز البخاري إلى بني أميَّة خوفاً منهم، وهو لم يدرك عصرهم، فالبخاري ولد سنة (١٩٤هـ) أي: بعد اثنتين وستين سنة من سقوط الدولة الأموية سنة (١٣٢هـ).

٤١ ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/ ٣٢٢.

٤٢ النفيس، بيت العنكبوت ص١٨٩.

ثم نجد الحداثي المعاصر عبد الجواد ياسين يجمع بين النقيضين، حين يدَّعي تأثُّر البخاري بضغط السلطة الأموية والعباسية معًا، فيقول: "لقد كانت الروايات التي يختارها البخاري من بينها إذن قد خضعت بالفعل لضغوط **السلطتين الأموية والعباسية**، ويعني ذلك في عبارة موجزة أن البخاري تأثر، ضرورة، بآثار الضغط السياسي على الرواية، في صورته الغير مباشرة على الأقل".[٤٣]

وهذا يعني أن أعداء البخاري عازمون على إلباسه تهمة العمالة للسلطة السياسية، قبل أن يعرفوا مجريات حياته، وقبل البحث في سيرته العطرة، فلو أنَّ البخاري عاش في ظِلِّ (الدولة العثمانية) لقالوا: صنَّف صحيحه خدمة للعثمانيين، فالتهمة الاستشراقية جاهزة، وما على الحداثيين إلا تطبيقها وشرحها للناس.

وقد صرَّح بذلك المفكر عبد الفتاح الحلو حين ادَّعى أنَّ البخاريَّ مستعدٌّ لخدمة أي نظام سياسي قائم، فيقول: "ولم يكن محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ - على ما يبدو- مستعدًا للوقوف في مواجهة النظام، إذ بالعكس، فهو سيقدِّم أطروحاته المغلَّفة بالحديث النبوي، والتي تحثُّ المسلمين على مبايعة النظام واتخاذ موقف الرضا والقبول من قبل الأمة **لأيِّ نظام سياسي** يقام".[٤٤]

والحقيقة أنَّ المتتبع لمقالات هؤلاء المستوردين يجد أخطاءً علميةً ومنهجيةً ليست بالقليلة، سببها تقليد علماء الغرب وإنزال أفكارٍ وتفسيراتٍ في غير بيئتها، واستنساخ التجارب النقدية الغربية، وتطبيقها بحذافيرها على تراث المسلمين، وسأبيِّنُ هنا وجوه بطلان التهمة السياسية لتصنيف البخاري جامعه الصحيح.

الوجه الأول: سبق معنا أن البخاري صنَّف جامعه الصحيح في الفترة الممتدة من (٢١٦ إلى ٢٣٢هـ) على وجه التقريب؛ لأنَّه عرض كتابه على ابن معين قبل موته سنة (٢٣٣هـ)، وقد تزامنت هذه الفترة مع تولِّي ثلاثة من

٤٣ عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام ص٢٥٥.

٤٤ الحلو، تاريخ الحديث بين سلطة النص ونص السلطة ص٣٢١.

بني العباس الخلافة العظمى، وهم: المأمون (١٩٨ – ٢١٨هـ) ثم المعتصم (٢١٨ – ٢٢٧ هـ) ثم الواثق (٢٢٧ – ٢٣٢هـ). وهؤلاء الثلاثة كلُّهم كانوا على عقيدة المعتزلة، منافرين لأهل الحديث، مقرِّبين لأئمة المعتزلة في بلاطهم كبشر المريسي وابن أبي دؤاد وغيرهم، وكان هؤلاء الثلاثة من أشد الخلفاء عداوة لأهل الحديث فيسمونهم مشبهة بسبب روايتهم أحاديث الصفات، وآذوهم من أجل ذلك إيذاءً شديداً.

فأما المأمون: فهو أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي، كان مهتمَّاً بالعلوم، فأخذ عن رأس المعتزلة أبي الهذيل العلَّاف، وحمل الناس على عقيدة الاعتزال بالقوَّة، وامتحن العلماء بمحنة خلق القرآن المعروفة، ترجم له ابن المرتضى في طبقات المعتزلة، فقال: "ومنهم المأمون وكنيته أبو العباس...وكان أوسع العباسيين علمًا وأبعدهم غوراً وأعظمهم عفواً وأنداهم راحة وأفصحهم منطقاً، وقوله بالعدل مشهور".[٤٥]

وكان شيوخُ الإمام البخاري (يحيى بن معين، وزهير بن حرب، وعلي ابن المديني) ممن امتحنهم المأمونُ، فأجاب بعضهم مكرهين، وثبت الإمام أحمد فعذِّبَ من أجل ذلك عذابًا شديدًا.[٤٦]

وأما المعتصم: فهو أبو إسحاق محمد بن هارون الرشيد بن محمد المهدي، وكان كسلفِهِ على عقيدة المعتزلة، ترجم له ابن المرتضى في طبقات المعتزلة فقال: "ومنهم المعتصم أبو إسحاق محمد بن الرشيد... وكان معتزليًا أعجِبَ بالإسكافي أشدَّ الإعجاب".[٤٧]

وقد واصل المعتصم على درب أخيه في تقريب المعتزلة من بلاطه، وإيذاء المحدثين، وتعذيب الإمام أحمد، قال ابن المرتضى: "ومناظرة ابن أبي دؤاد لأحمد بن حنبل في حضرة المعتصم مشهورة".[٤٨]

٤٥ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ص١٢٢.
٤٦ الطبري، تاريخ الرسول والملوك ٨/ ٦٣١- ٦٣٤.
٤٧ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ص١٢٣.
٤٨ المصدر السابق ص١٢٣.

وأما الواثق: فهو ابن المعتصم، أبو جعفر هارون بن محمد بن هارون الرشيد، ورث الخلافة عن أبيه، كما ورث عقيدة المعتزلة، ترجم له ابن المرتضى فقال: "ومنهم الواثق أبو جعفر هارون بن محمد بن هارون...له معرفة وتدين وكان أخذ الكلام عن أبي الهذيل".[٤٩]

وكان هذا الأخير من أشدِّ الخلفاء فتكًا بأهل الحديث الذين لا يقولون بخلق القرآن، حتى وصل به الأمر إلى قتل أحمد بن نصر الخزاعي وصلبه، وتعليق رأسه[٥٠]، وحبس نعيم بن حماد شيخ البخاري حتى مات في الحبس، قال الخطيب البغدادي: "وكان ابن أبي دؤاد قد استولى على الواثق وحمله عل التشدد في المحنة، ودعا الناس إلى القول بخلق القرآن".[٥١]

وبعد الوقوف على هذه الحقائق التاريخية تتهاوى جميع ادعاءات المستشرقين والحداثيين ومن سار في فلَكِهم، أن البخاري أَلَّف صحيحه تلبية لمطالب الخلفاء العباسيين، وأنه كان خادماً مطيعاً لهم، وكيف يكون ذلك والدولة في ذلك الوقت كانت للمعتزلة ؟! وأهل الحديث مبعدون مضيَّق عليهم، والبخاري غريب في الآفاق يجمع الحديث ويصنِّف، وهو يسمع عن شيوخه أحمد بن حنبل ومن معه يمتحنون ويضربون، بينما هو يتجوَّل في الآفاق لا يصدُّه ذلك عن سماع الحديث وتدوينه، فقد جاء عن البخاري أنه قال: "لما ضُرِبَ أحمد بن حنبل كنَّا بالبصرة، فسمعت أبا الوليد يقول: لو كان هذا في بني إسرائيل لكان أحدوثة ".[٥٢]

ثم إنه بعد ذلك خرج من العراق في هذه الفتنة حتَّى لا تصيبه، ورجع إلى بلده، قال أبو جعفر الوراق: "قال لي بعض أصحابي: كنت عند محمد ابن سلام، فدخل عليه محمد بن إسماعيل حين قدم من العراق، فأخبره بمحنة الناس، وما صنع ابن حنبل وغيره من الأمور. فلما خرج من عنده قال محمد بن سلام لمن حضره: أترون البكر أشد حياء من هذا؟ ".[٥٣]

---

٤٩ المصدر السابق ص١٢٥.

٥٠ الطبري، تاريخ الرسول والملوك ٩/ ١٣٥.

٥١ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٦/ ٢٥.

٥٢ ابن عساكر، تاريخ دمشق ٥/ ٣١٤. وانظر، البخاري، التاريخ الأوسط: ٢/ ٣٧٥.

٥٣ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤١٧- ٤١٨.

الوجه الثاني: إذا كانت العقيدة التي تتبناها السلطة الرسمية في عصر البخاري هي عقيدة الاعتزال، القائمة على (نفي الصفات، والقول بخلق القرآن، ونفي رؤية الله يوم القيامة)، وكان العلماء المقرَّبُون من البلاط وأصحاب المشورة هم أمثال بشر المريسي وابن أبي دؤاد وهما من رؤوس المعتزلة، فالمفترض فيمن يصنِّف كتابًا لإرضاء السلطة وتزلُّفًا إليها أن يجاري مذهب السلطة وعقيدتها، وأن لا يذكر في كتابه ما يخالفها، لكنَّنَا نجد الإمام البخاري يختم جامعه الصحيح بكتاب "التوحيد"، ملأه بتبويبات يقرِّرُ فيها خلاف عقيدة المعتزلة، بل يجتهد في الردِّ على أقوالهم خاصة في المسائل المشتهرة في ذلك العصر، وها هو اليساري المصري المحسوب على التيار الحداثي حسن حنفي يعترف بمنافاة العقائد الموجودة في صحيح البخاري لعقيدة المعتزلة التي تبنتها الدولة العباسية، يقول حسن حنفي: "والعقيدة الأولى التي تكاد تكون شبه مسيطرة على "كتاب التوحيد" وعلى "صحيح البخاري" كلِّه هي عقيدة القضاء والقدر التي أفرزتها الدولة الأموية وروَّجَتْ لها ضد خلق الأفعال وحرية الإنسان ومسؤوليته عند المعتزلة، **فالكتاب كلُّه وكأنه مكتوب ضد المعتزلة**، إحدى فرق المعارضة".[٥٤]

وهذه بعض الأمثلة عن الأبواب التي لا تقرُّها السلطة العباسية الغارقة في الاعتزال:

١- قضية خلق القرآن، قال البخاري: "باب قول الله تعالى: ﴿ وَلا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ [سبأ: ٣٢]، "ولم يقل: ماذا خلق ربكم".[٥٥]

وقال البخاري: "باب ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللَّهُ ﴾، فسمَّى الله تعالى نفسه شيئًا، وسمَّى النبي ﷺ القرآن شيئا، وهو صفة من صفات الله، وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾".[٥٦]

٥٤ حسن حنفي، حصار الزمن ص١١٦.
٥٥ البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ١٤١.
٥٦ البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ١٢٤.

قلت: أراد بذلك الرد على المعتزلة الذين يقولون إن القرآن مخلوق، وينفون كلام الله.

٢- إثبات الأسماء والصفات، قال البخاري: "باب ما يُذكر في الذات والنعوت وأسامي الله".[٥٧]

٣- إثبات رؤية الله يوم القيامة، قال البخاري: -باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾" ثم أخرج تحته حديث جرير" إنَّكم سترون ربكم".[٥٨]

٤- إثبات القدر وغلبة مشيئة الله، فقد جعل البخاري في صحيحه كتابًا خاصًّا في إثبات القَدَر[٥٩]، وساق تحته الأحاديث التي تثبت غلبة مشيئة الله، وأن مشيئة العبد تابعة لها، وغيرها من الأبواب التي تخالف أصول المعتزلة.

الوجه الثالث: لو تصورنا عقلًا (سيناريو المسرحية) التي يريد الحداثيون والشيعة المعاصرون كتابتها، وتوزيع أدوارها بين السلطة العباسية والمحدثين والمتكلِّمين، لتبيَّن جليًّا أن الحقائق التاريخية تكذِّب هذا التصوُّر، فلو كان البخاري مثلاً يسارع في ما يهواه الخلفاء العباسيون لروى الأحاديث التي يذكرها المتروكون من الإخباريين في فضل بني العباس وذمِّ بني أمية باللفظ الصريح، وهو الحافظ البارع الذي لا تخفى عليه المتون، ولا تلتبس عليه الأسانيد، ولكن شواهد التاريخ تثبت العكس، وهو أن الشيعة الروافض والمعتزلة -الذين يمجِّدهم الحداثيون- هم الذين سجَّل التاريخ عمالتهم للسلطان ووضعهم الأحاديث والمصنفات في مدح بني العباس وذمِّ خصومهم، وسأضرب هنا بعض الأمثلة لتوضيح الفكرة.

أولاً: أخرج الخطيب البغدادي في تاريخه بسنده إلى هشام بن محمد ابن السائب الكلبي (٢٠٤هـ) "أنه كان عند المعتصم في أول أيام المأمون حين قدم المأمون بغداد، فذكر قوماً بسوء السيرة، فقلت له: أيها الأمير إنَّ

٥٧ البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ١٢٠.
٥٨ البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ١٢٧.
٥٩ البخاري، الجامع الصحيح ٨/ ١٢٢.

الله تعالى أمهلهم فطغوا، وحلم عنهم فبغوا، فقال لي: حدَّثني أبي الرشيد، عن جدي المهدي، عن أبيه المنصور، عن أبيه محمد بن علي، عن علي بن عبد الله بن عباس، عن أبيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى قوم من بني فلان يتبخترون في مشيتهم فعُرِفَ الغضب في وجهه، ثم قرأ: ﴿وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْءَانِ﴾ فقيل له: أي الشجر هي يا رسول الله حتى نَجْتَثَّهَا؟ فقال: "ليست بشجرة نبات إنما هم بنو فلان إذا ملكوا جاروا وإذا اؤتمنوا خانوا"، ثم ضرب بيده على ظهر العباس، قال: "فيخرج الله من ظهرك يا عم رجلاً يكون هلاكهم على يديه".[٦٠]

قلتُ: مثل هذا الخبر المسلسل بخلفاء بني العباس، المتضمن لذمٍّ خلافة الأمويين واستحسان خلافة العباسيين، مما يستحسنه عملاء السلطة وتتداعى هممهم لنقله والتحديث به تقرُّبًا للسلطان، والبخاري رحمه الله صاحب الحفظ الواسع، في استطاعته رواية هذا الحديث بل وتكثير أسانيده، لكننا لم نجد أحداً من كبار المحدثين روى هذا الحديث ولا تزلَّف به للسلطان، وإنما وجدنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي - وهو رافضيٌّ ليس بثقة[٦١]- من حدَّث بهذا المتن المنكر، فأي الفريقين أحق بالذمِّ إن كنتم منصفين؟

ثانيًا: من المعاصرين للإمام البخاري رأس من رؤوس المعتزلة هو: أبو عثمان عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ (٢٥٥هـ)، وهو أحد الشخصيات التي يحتفي بها العقلانيون والحداثيون، ويصفونها بالتحرُّر المعرفي والمجاهدة في سبيل إحياء المنهج العقلاني، فإذا جئنا لنعقد مقارنةً بينه وبين محمد بن إسماعيل البخاري، وجدنا أنَّ الجاحظ كان مقرَّبا جدًّا من السلطة العبَّاسية، بل كان خادمًا مطيعًا لها، يؤلِّف الكتب في مدحهم وذمِّ خصومهم، ويسارع في ما تهواه أنفسهم، بدليل أنَّه ألَّف رسالة تسمَّى (الرسالة العبَّاسية)[٦٢] في تفضيل بني العباس وذمِّ بني أمية، ورسالة أخرى في تفضيل بني هاشم على بني عبد شمس[٦٣]، بمعنى تفضيل أجداد العبَّاسيين على أجداد الأمويين، وأخرى في الردِّ على أهل الحديث سمَّاها (رسالة في النابتة)، يذمُّ فيها أمراء بني أميَّة.

٦٠ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٤/ ٥٤٩.

٦١ انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢٥/ ٢٤٩.

٦٢ وهي الرسالة السادسة ضمن مجموع رسائله السياسية ص٤٧٣.

٦٣ وهي الرسالة الخامسة ضمن مجموع رسائله السياسية ص٤٠٩.

بينما تؤكِّد الأخبار أنَّ الإمام البخاري لم يخدم البلاط العباسي ولم يؤلِّف الكتب استرضاءً لهم واستجلابًا لأُعْطياتِهم، بل وجدنا مؤلفاته تخالف توجُّهات السلطة، ككتابِه "خلق أفعال العباد" الذي صرَّح فيه بذَمِّ المعتزلة وأنهم خارجون عن جماعة المسلمين، فقال: "فالمقروء هو كلام الربِّ الذي قال لموسى: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ٤١]، **إلا المعتزلة** فإنَّهم ادَّعوا أنَّ فعل الله مخلوقٌ، وأنَّ أفعال العباد غير مخلوقة، وهذا خلاف عِلْمِ المسلمين".[٦٤]

وأعظم من ذلك ما ثَبَتَ عن البخاري أنَّه يكفِّر من قال بخلق القرآن، قال البخاري: "القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق، فهو كافر".[٦٥] فهل يتجرأ من هو قابعٌ تحت ضغط السلطة السياسية على التصريح بكفر مقالتهم، وهم الذين حملوا الناس على هذه المقالة بالقوَّة ؟!

ثالثا: روى بعض الإخباريِّين حديثًا في فضل بني العبَّاس، وهو ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده: حدَّثنا عبيد بن أبي قرَّة، حدثنا ليث بن سعد، عن أبي قبيل، عن أبي ميسرة، عن العباس، قال: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة، فقال: "انظر هل ترى في السماء من نجم" ؟ قال: قلت: نعم، قال: "ما ترى؟" قال: قلت: أرى الثريا، قال: "أما إنَّه يلي هذه الأمة بعَدَدِها من صلبك اثنين في فتنة".[٦٦]

قلتُ: لو كان الإمام البخاري يريد نوالًا أو مكانةً عند بني العبَّاس، لأخرج هذا الحديث في صحيحه، كيف لا ؟ وهو من مرويات شيخه الإمام أحمد بن حنبل، فمن السهل جدًّا عليه روايته وتصحيحه، لكنَّ الإمام البخاري موضوعيٌّ في تصنيفه، ملتزمٌ بشرطه في وضع جامعه الصحيح، وهو الاقتصار على أصحِّ الصحيح في الأبواب، لذلك نجده في كتابه الآخر "التاريخ الكبير" يشير إلى ضعف هذا الحديث، وأنَّ راويه

٦٤ البخاري، خلق أفعال العباد ص٨٥.

٦٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٥٦.

٦٦ أخرجه أحمد في المسند (١٧٨٦) والحاكم في المستدرك (٥٤١٤) وتفرد به عبيد بن أبي قرة، قال الذهبي: هذا باطل. انظر: ابن أبي حاتم، علل الحديث ٦/ ٥١٩، والذهبي، ميزان الاعتدال ٣/ ٢٢.

لم يُتَابع عليه فهو منكر، قال البخاري: "عبيد بن أبي قرة، سمع الليث، قال عبد الله بن محمد الجعفي: لقيته بالبصرة، وهو بغدادي، **في قصَّة العبَّاس، لا يتابع في حديثه**".[٦٧]

٣. علاقة الإمام البخاري بالدولة الطاهرية وأثرها في تصنيف صحيحه.

من الحقائق التاريخية التي يُغْفِلُهَا المسيِّسُون لأعمال الإمام البخاري وتآليفه، أنَّ هذا الأخير ينحدر من موطن ينتمي إلى الدولة الطاهرية في المشرق التي قامت في الفترة ما بين (٢٠٥ - ٢٥٩هـ)، وهي دولة شبهُ مستقلَّة عن الخلافة العباسية، أسَّسها طاهر بن الحسين، واتخذ (نيسابور) قاعدةً لها، ومدينة (بخارى) في عصر محمد بن إسماعيل تنتمي سياسيًا وإقليميًا لهذه الدولة.

وطاهر بن حسين هو أحد كبار قوَّاد الدولة العباسية، كان والياً على منطقة (بوشنج)، ولما قام النزاع بين الأمين والمأمون على الخلافة، حارب طاهر إلى جانب المأمون، ودخل بغداد وانتزعها من الأمين، فكافأه المأمون وأسند إليه ولاية الجزيرة وولاية شرطة بغداد، ولكن طاهراً لم يقنع بذلك، ولا زال بالمأمون حتى وَلَّاه على جميع شرق بغداد سنة (٢٠٥هـ)، بما فيها إقليم خرسان، فاتخذ مدينة نيسابور حاضرةً لدولته، ويكون بذلك قد أسَّس إمارة شبه مستقلَّة عن الخلافة العباسية، يدلُّ على ذلك أنَّ طاهر بن حسين أسقط ذكر الخليفة العباسي من خطبة الجمعة، وبعد وفاة طاهر بن حسين تولَّى الإمارة ابنه عبد الله، إلى أن آل الأمر إلى محمد بن طاهر آخر أمراء الطاهرية، وسقطت هذه الإمارة سنة (٢٥٩هـ).[٦٨]

وقد عاصر الإمام البخاري خمسة من الأمراء الطَّاهريين وهم: طاهر بن حسين بن مصعب (٢٠٥هـ - ٢٠٧هـ)، طلحة بن طاهر (٢٠٧هـ - ٢١٣هـ)، عبد الله بن طاهر (٢١٣هـ - ٢٣٠هـ)، طاهر بن عبد الله (٢٣٠هـ - ٢٤٨هـ)، محمد بن طاهر (٢٤٨هـ - ٢٥٩هـ).[٦٩]

---

٦٧ البخاري، التاريخ الكبير: ٦/ ٠٢.

٦٨ انظر، الفقي، الدول المستقلة في المشرق الإسلامي ص٣٢- ٣٤.

٦٩ انظر، طقوش، تاريخ الدولة العباسية ص١٨٦.

بناءً على هذا فالسلطة العباسية في بغداد لا تأثير لها على الإمام البخاري، فهو بالنسبة إليها مجرَّد زائر إذا دخل بغداد أو الحجاز، لذلك لم يُمتحن البخاري في بغداد بمحنة خلق القرآن، وإنما امتحَنَ السلطانُ علماءَ البلد كأحمد بن حنبل وعليُّ بن المديني ويحيى بن معين، وبالتالي فالقول بتدخل السلطة العباسية في تأليف صحيح البخاري مجرَّد ظنٍّ وتخمينٍ سرعان ما يتلاشى أمام هذه الحقائق التاريخية، التي تثبتُ أن البخاري يعيش في ظلِّ سلطة مستقلة عن السلطة العبَّاسية، وأكبر دليل على ذلك أن خطبة الجمعة في الدولة الطَّاهرية لا يذكر فيها الخليفة العبَّاسي.

وحتى الدولة الطَّاهرية لم يكن محمد بن إسماعيل أحدَ خُدَّامها، أو المستظلِّين بوارِفِ ظلالها، أو المنتفعين بالقرب منها، بل كان مستقلاً بشخصيته، مقبلاً على شأنه، فلا يمكن بحالٍ أن تكون السلطة المحليَّة لها تأثير على تصنيف جامعه، ويمكننا تأكيد ذلك من وجهين:

الوجه الأول: لم يُعْرَف عن الإمام البخاري أنَّه كان ممن يدخل على السلاطين ويقبل جوائزهم، بل الثابت من سيرته أنه كان يتورَّع عن ذلك كلِّه، أخذًا بالأحاديث النبوية وآثار الصحابة في النهي عن إتيان السَّلاطين خشية الفتنة وعدم قول الحقِّ، لذلك نجده متورعًا عن طلب حاجاته منهم، وله في ذلك قصص تدلُّ على بعده عن موائد سلاطين الدولة التي ينتمي لها.

أ- قصته مع الغريم ووالي خوارزم التابع للدولة الطاهرية.

قال ابن أبي حاتم الوراق: "وكان لأبي عبد الله غريم قطع عليه مالًا كثيراً، فبلغه أنه قدم (آمُلْ)[٧٠]، ونحن عنده (بفَرَبْر)، فقلنا له: ينبغي أن تعبُرَ وتأخذه بمالك. فقال: ليس لنا أن نروِّعَه. ثم بلغ غريمه مكانه بفربر، فخرج إلى خوارزم، فقلنا: ينبغي أن تقول لأبي سلمة الكشاني عامل (آمُل) ليكتب إلى خوارزم في أخذِهِ، واستخراج حقِّكَ منه. فقال: **إن أخذت منهم كتابًا طمعوا مِنِّي في كتاب، ولست أبيعُ ديني بدنياي**. فجَهِدْنَا، فلم يأخذ حتى كلَّمنا السلطان عن غير أمره، فكتب إلى والي خوارزم. فلما أُبْلِغَ أبا عبد

٧٠ مدينة مشهورة في غربي جيحون على طريق القاصد إلى بخارا من مرو، وبين آمل هذه وخوارزم نحو اثنتي عشرة مرحلة. انظر: الحموي، معجم البلدان ١/ ٥٨.

الله ذلك، وجد وجدًا شديدًا، وقال: لا تكونوا أشفق عليَّ من نفسي. وكتب كتاباً، وأردف تلك الكتب بكتب، وكتب إلى بعض أصحابه بخوارزم أن لا يتعرض لغريمه إلا بخير. فرجع غريمه إلى (آمُل)، وقصد إلى ناحية (مَرْو)، فاجتمع التُجَّار، وأُخْبِرَ السلطان بأن أبا عبد الله خرج في طلب غريم له؛ فأراد السلطان التَّشديد على غريمه، وكره ذلك أبو عبد الله، وصالح غريمه على أن يعطيه كُلَّ سنة عشرة دراهم شيئاً يسيراً، وكان المال خمسة وعشرين ألفًا، ولم يصل من ذلك المال إلى درهم، ولا إلى أكثر منه".[٧١]

قلت: في قول البخاري: (إن أخذت منهم كتابًا طمعوا مِنِّي في كتاب، ولست أبيعُ ديني بدنياي) موقف صريح وواضح للإمام من قضية الدخول على السلاطين، والتوسُّع في معاملتهم.

ب – قصَّتُهُ مع الأمير خالد الذُهْلي (والي بخارى) التابع للدولة الطاهرية.

قال بكر بن منير بن خُلَيْد: "بعث الأمير خالد بن أحمد الذُهْلي والي بخارى إلى محمد بن إسماعيل أن احمل إليَّ كتاب "الجامع" و "التاريخ" وغيرهما لأسمع منك. فقال لرسوله: أنا لا أذلُّ العلم، ولا أحمله إلى أبواب الناس، فإن كانت لك إلى شيء منه حاجة، فاحضر في مسجدي، أو في داري، وإن لم يعجبك هذا فإنَّك سلطان، فامنعني من المجلس، ليكون لي عذر عند الله يوم القيامة؛ لأنِّي لا أكتم العلم لقول النبي ﷺ: "من سُئِلَ عن علم فكتمَهَ أُلْجِمَ بلجامٍ من نارٍ"[٧٢] فكان سبب الوحشة بينهما هذا".[٧٣]

وفي رواية أخرى لبكر بن أبي عمرو الحافظ البخاري قال: "كان سبب منافرة أبي عبد الله أنَّ خالد بن أحمد الذُّهْلِي الأمير خليفة الطاهرية ببخارى سأل أن يحضر منزله، فيقرأ "الجامع" و"التاريخ" على أولاده، فامتنع عن الحضور عنده، فراسله بأن يعقد مجلساً لأولاده لا يحضره غيرهم، فامتنع، وقال: لا أخصُّ أحداً".[٧٤]

---

٧١ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٤٦.

٧٢ أخرجه أبو داود في السنن (٣٦٨٥) و ابن ماجه في السنن (٢٦٦) وأحمد في المسند (٧٥٧١)، من حديث علي بن الحكم، عن عطاء عن أبي هريرة به. وهذا إسناد صحيح.

٧٣ الذهبي، سير أعلام النبلاء : ١٢/ ٤٦٤.

٧٤ المصدر السابق : ١٢/ ٤٦٥.

قلت: إذا كان البخاري يمتنع عن مكاتبة أمراء الطاهرية لتحصيل حقِّه الذي على غريمه، ويمتنع عن إجابة دعوة أمير بخاري لتخصيصه هو وولده بالسماع في بيته دون الناس، فبعيدٌ جدًّا أن يؤلف جامعه الصحيح خدمة لهذه السلطة وهو عملٌ علمي متقن.

الوجه الثاني: من المعلوم في عرف المحدثين والنقَّاد أنَّ الدخول على السلطان وملازمة أبوابهم سبب من أسباب التهمة والتوقُّف في حديث من كان ذلك حاله، لذلك كان كبار المحدِّثين يجتنبون الدخول على السلطان حماية لأنفسهم من الفتنة، واستبراءً لعرضهم من الطعن، ولو أنَّ الإمام البخاريَّ كان من الذين يعملون لصالح السلطان، ويتصيَّدون الجوائز من عنده، ويتَّبع الميولات السياسية للأمراء في وضع أحاديث صحيحه، لما تركه نقَّاد عصره الذي كانوا يغمزون الراوي بسبب الدخول على السلاطين، على رأسهم أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، فهذا المرُّوذي مثلاً سأل أحمد بن حنبل عن حفص الفزخ، فقال: "لم أكتب عنه، كان يَتَتَبَّعُ السلطان"،[٧٥] وقال يحيى بن معين في يونس بن بكير: "كَانَ صَدُوقًا وَكَانَ يتبع السُّلْطَان".[٧٦]

وكيف تَرَكَهُ أعداؤه وحُسَّادُه في نيسابور وبخارى لو كان ممن يدخل على السلاطين ويعمل لهم؟ إذاً لرمَوْهُ بكل نقيصة، وشنَّعوا عليه، وجرحوه بسبب هذه العلاقة المريبة، لكنَّهم لم يفعلوا، فدلَّ هذا على عدم وقوع ذلك منه، فمن تتبع كتب التراجم لا يجد ولو إشارةً خفيَّة من النقاد أن البخاريَّ كان يأتي أبواب السلاطين، أو أنَّه كان يلي لهم بعض الأعمال، بل الثابت في سيرته أنَّه كان ذا شخصية قويَّة في التعامل مع كُتُبِ الأمراء إليه، تُنبئُك عن عزَّة نفسه، أذَّلت هيبة الأمراء بين يديه، ومن ذلك ما جاء عن عبَّاس الدُّوري، قال: "كتبَ إلى أبي عبد الله بعضُ السلاطين في حاجة له، ودعا له دعاء كثيراً. فكتب إليه أبو عبد الله: سلام عليك، فإنِّي أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد: وصل إلي كتابك وفهمته، وفي بيته يُؤْتَى الحَكَمُ، والسلام".[٧٧]

---

٧٥ ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال-رواية المروذي وغيره- ص٤٤.

٧٦ ابن معين، التاريخ- رواية الدوري- ٣/ ٥٢١.

٧٧ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٦. ومعنى المثل: أن الحاكم يأتي إليه الناس ليقضي بينهم، وليس هو الذي يذهب إليهم. انظر: الميداني، مجمع الأمثال ٢/ ٧٢.

وهكذا مصنَّفات البخاري لم تكتب تحت نظر السلطة الطَّاهرية، بل هي مصنَّفات علمية بحتة الغرض منها خدمة السنة النبوية، يجتهد الإمام البخاري في وضعها وتنقيحها ثم تعرض على العلماء، يؤكِّد ذلك أن الإمام البخاريَّ لما ألَّف كتابه المبتكَر"التاريخ الكبير"، استعظمه شيخه إسحاق ابن راهويه، وعرضه على أمير الطاهرية فلم يفهم تصنيفه، قال أبو عبد الله البخاري : "أخذ إسحاق بن راهويه كتاب التاريخ الذي صنَّفْتُ، فأدخله على عبد الله بن طاهر، فقال: أيها الأمير ألا أريك سحراً؟ قَالَ: فنظر فيه عبد الله ابن طاهر فتعجَّب منه، وقالَ: لست أفهم تصنيفه".[٧٨]

قلت: هذا يدلُّ أن الإمام البخاري كان يطوِّر أفكاره لِنَفْسِهِ، ويعزم على تأليف كتبه من غير أن يسمع به أحد من أهل العلم، فضلاً على أن يتدَخَّل في عمله رجلٌ من أهل السلطة والنفوذ الذين لا يفهمون هذه الصنعة، فكتاب التاريخ لم يسمع به شيخه إسحاق بن راهويه إلا لما اكتمل تصنيفه، فلما اطَّلع عليه وأدهشه عرضه على السلطان، وهكذا الجامع الصحيح ألَّفه البخاري لنفسه، فلما أتَمَّه عرضه على الناس فاطَّلعوا عليه.

كذلك لما دخل البخاريُّ نيسابور لم تكن له علاقة متينة بأمرائها، بل هو عندهم بمثابة الغريب الذي لا تُعْرَفُ توجُّهاته، قال البخاري: "كنت بنيسابور أجلس في الجامع، فذهب عمرو بن زرارة وإسحاق بن راهويه إلى يعقوب بن عبد الله والي نيسابور، فأخبروه بمكاني، فاعتذر إليهم، وقال: مذهبنا إذا رُفِعَ إلينا غريب لم نعرفه حبسناه حتى يظهر لنا أمره".[٧٩]

والذي نخلص إليه أن نسبة تأثير الدولة الطاهرية على تصنيف البخاري لجامعه الصحيح منعدمة، لجملة أسباب، منها كثرة رحلات البخاري وأسفاره، وكذلك عدم قربه من دوائر الحكم، وإيثاره مجالس العلم وأهله، فمن غير الممكن تاريخا وواقعاً أن يكون هناك تأثير سياسي على اختيارات البخاري في صحيحه.

٧٨ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢/ ٣٢٦. الذهبي، تاريخ الإسلام ٦/ ١٤٧.

٧٩ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤١٢.

٤. مَدَى تأثير الحالة السياسية في اختيار رجال صحيح البخاري.

يدَّعِي المشكِّكون في مصداقية الجامع الصحيح، المسيِّسُون لاختيارات أبي عبد الله البخاري، أنَّ معاييره في اختيار رجال صحيحه ليست علمية موضوعية، بل يخضع اختياره لمدى رضا السلطة الحاكمة عن أولئك الرجال، ومدى قربهم وولائهم لصنَّاع القرار، ويستدلُّون على ذلك بإخراج البخاري لجماعة من المتكلَّم فيهم، وتركه الإخراج عن جماعة من المشاهير المتَّفق على فضلهم.

يقول عبد الحسين العبيدي: "وسنضرب عدة أمثلة...عدَّهم البخاري من شيوخه ورجال سنده الموثوقين، في حين عدَّهم غيره من الكذَّابين أو المدلِّسين، وهذا ينطبق على الكثير من العلماء غير البخاري، وغالبًا ما كانت درجة وثاقة الرجل تُقَاسُ بمقدار علاقته بالسلطة والحاكمين، فكلَّما كان قريباً منها ومنهم كان ثقة وصدوقاً، وكلَّما ابتعد عنها وعنهم كان كذوبًا ومنبوذًا ومنكر الحديث".[٨٠]

ويقول عبد الحسين العبيدي كذلك: "إنَّ البخاري وغيره -ولا نستثني أحداً من مدوِّني الحديث وكتاب السير- لم يكونوا إلا نتاج - إن لم نقل: أدوات - لأولئك الخلفاء الذين تسلَّطوا على رقاب الناس خلال العهدين الأموي والعباسي...ومن المستحيل أن لا يكون لهذه الفترات السوداء المظلمة تأثيرها على شيوخ البخاري وعلى البخاري نفسه وعلى طريقته في كتابة صحيحه الذي اعتمد فيه كثيراً على شخصيات هي من إنتاج تلك الفترات".[٨١]

قلت: هذا كلُّه نسج خيال، وتفسير سياسي غير مطابق للواقع، فاختيار البخاري لرجال صحيحه قضية علمية بحتة، تخضع لشرط البخاري الذي اشترطه في صحيحه، فإنَّ من منهجه انتقاء أحاديث الثقات، وربما أخرج أحاديث بعض من تُكُلِّمَ فيهم انتقاءً بعدما تأكَّد من صدقهم وإصابتهم الحق فيما رَوَوا، وغرضه من ذلك كلِّه زيادة الفائدة كعلو إسناد أو توضيح مبهم أو

٨٠ العبيدي، جولة في صحيح البخاري حوار بين العقل والنقل ص٦٥.

٨١ المرجع السابق ص٨٥.

نحوها من الأغراض التي يعرفها المختصُّون[٨٢]، والدليل على موضوعية أبي عبد الله البخاري في انتقاء الرجال، إخراجه عن أقوام من المبتدعة الذين يخالفهم في الاعتقاد كالقدرية والمرجئة، والخوارج؛ لأن المعيار عنده هو الصدق في الحديث وضبط الرواية، ولكن هؤلاء يحاولون تطبيق تقنية تسييس تدوين العلم التي جاء بها المستشرقون، لينفذوا إلى أغراضهم، ولو كان هذا على حساب الحقائق العلمية.

والجواب على هذا التفسير السياسي، ودعوى تأثير الحالة السياسية اختيار رجال الصحيح يكون من وجوه:

الوجه الأول: البخاري أخرج في صحيحه عن خلفاء بني أميَّة وأكثر من ذكرهم والتَّنويه بهم، والعباسيون لا يرضون هذا، وهم الذين بلغ بهم الحقد على الأمويين أن أخرجوهم من قبورهم، وضربوهم بالسياط وصلبوهم، فقد ذكر ابن كثير في تاريخه أنَّ عبد الله بن علي لما دخل دمشق: "نبش قبور بني أميَّة فلم يجد في قبر معاوية إلا خيطاً أسود مثل الهباء، ونبش قبر عبد الملك بن مروان فوجد جمجمة، وكان يوجد في القبر العضو بعد العضو، غير هشام بن عبد الملك، فإنه وجده صحيحًا لم يبل منه غير أرنبة أنفه، فضربه بالسياط وهو ميت، وصلبه أياماً، ثم أحرقه بالنار، ودق رماده، ثم ذراه في الريح...ثم تتبَّع عبد الله بن علي بني أميَّة من أولاد الخلفاء وغيرهم، فقتل منهم في يوم واحد اثنين وتسعين نفساً عند نهر بالرملة".[٨٣]

فالعاقل يقول: لو أنَّ الإمام البخاري صنَّف صحيحه تحت نظر السلطة، واختار الرجال الذين يرضى عنهم بنو العبَّاس، لما ذكر أعداءهم التقليديين فضلاً أن يروي عنهم، ولو كان البخاري يخاف من سيف السلطة لاجتنب ذكر هؤلاء حتى لا يَشُكُّوا في ولائه ويحظى لديهم بالقبول، ولكنَّ الذي نراه في الجامع الصحيح يُبَدِّدُ جميع هذه الأوهام التي استروحها أعداء البخاري، ولا بأس هنا أن أضرب بعض الأمثلة من الخلفاء الأمويين الذين أخرج لهم أو ذكرهم البخاري في جامعه.

---

٨٢ انظر، المعلمي، التنكيل: ٢/ ٦٩٢. وسوداني، منهج البخاري في الرواية عند المبتدعة ص٧١- ٧٢.

٨٣ ابن كثير، البداية والنهاية ١٣/ ٢٥٩.

١- معاوية بن أبي سفيان أبو عبد الرحمن القرشي الأموي، أولُّ خلفاء بني أمية، صحابي جليل أحد كَتَبَةِ الوحي للنبي ﷺ، أخرج البخاري عدَّة أحاديث من طريقه في عدَّة مواضع من صحيحه.[٨٤]

والعجيب أنَّ الأحاديث التي أخرجها البخاري من طريق معاوية بن أبي سفيان أكثر من الأحاديث التي أخرجها من طريق العباس بن عبد المطلب عمُّ النبي ﷺ الذي ينتسب إليه العبَّاسيون.

٢- مروان بن الحكم بن أبي العَاصِ بن أُميَّة أَبُو عبد الملك القرشِي الأمَوِي، رابع خلفاء بني أمية، وهو من جملة التابعين الذين أدركوا بعض الصحابة، أخرج له البخاري في اثني عشر موضعًا من صحيحه[٨٥] محتجًّا بروايته، وقد عده مَنْ صنَّف في رجال البخاري من جملتهم.[٨٦]

٣- عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص القرشي الأموي، خامس خلفاء بني أمية، ذكره في صحيحه خمس مرات[٨٧]، وأعظمُ من ذلك أنَّه أخرج أثراً يصحِّحُ فيه بَيْعَتَهُ، وأنَّ الصحابي ابن عمر بايعه على السمع والطاعة، قال البخاري: حدثنا إسماعيل، حدثني مالك، عن عبد الله بن دينار، أن عبد الله بن عمر كتب إلى عبد الملك بن مروان يبايعه: "وأقرُّ لك بذلك بالسمع والطاعة على سنَّة الله وسنَّة رسوله فيما استطعتُ".[٨٨]

٤- الوليد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي، سادس خلفاء بني أمية، ذكره البخاري في صحيحه مرَّتين.[٨٩]

٥- عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص القرشي الأموي، الخليفة العادل، ثامن خلفاء بني أمية، ذكره البخاري في أكثر من عشرين موضعاً، مستدلًا بأقواله وَكُتُبِهِ إلى عمَّاله في الأمصار.[٩٠]

---

٨٤ انظر، البخاري، الجامع الصحيح، الأحاديث رقم: (٩١٤-٢٠٠٣-٣٤٦٨-٣٤٨٨-٥٩٣٢- ٧٣١٢).

٨٥ انظر، البخاري، الجامع الصحيح، الأحاديث رقم: (٧٦٤- ١٥٦٣-٢٣٠٧-٢٦٠٧-٢٨٣٢- ٣١٣١-٣٧١٧- ٤١٨٠- ٤٥٩٢- ٥٣٢١- ٦١٤٥- ٧١٧٦).

٨٦ الكلاباذي، رجال صحيح البخاري ٢/ ٧١٥.

٨٧ انظر، البخاري، الجامع الصحيح، الأحاديث رقم: (١٦٦٣-٣٩٧٣-٤٦٦٥-٦٨٩٩-٧٢٧٢).

٨٨ انظر، البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ٩١.

٨٩ انظر، البخاري، الجامع الصحيح، الأحاديث رقم: (١٣٩٠- ٤١٤٢).

٩٠ انظر على سبيل المثال، البخاري، الجامع الصحيح ١/ ١٠- ١/ ٣١- ٣/ ١٥٩- ٣/ ١٧٧-٩/ ٨.

الوجه الثاني: من دلائل موضوعية الإمام البخاري في اختيار رجال صحيحه، إخراجه في كتابه لجماعة من الرواة هم في عداد أعداء السلطة العبَّاسية التي حاربتهم، فلو كان البخاري متأثرًا بالحالة السياسية لما ورَّط نفسه بالرواية عنهم، وهو الحافظ الكبير الذي يستطيع الإتيان بالحديث من طرق أخرى خالية من ذكر أسماء أشخاص لا ترضى عنهم السلطة، وهذه بعض الأمثلة:

١ - نُعَيم بن حمَّاد الخزاعي، هو شيخ البخاري أخرج له في موضعين من صحيحه[٩١] محتجًّا به، وهو أحد أعداء بني العباس، امتحنه الخليفة العباسي المعتصم بخلق القرآن فلم يجبه إلى ذلك، فسجنوه حَتّى مات في السجن سنة (٢٣٠هـ)، وأوصى أن يُدفن في قيوده. وقال: إنّي مخاصم، فألقيَ في حفرة، ولم يكفَّن، ولم يُصَلَّ عليه، فعل ذلك به صاحب ابن أبي دؤاد.[٩٢]

وقد ذكره البخاري في كتابه الآخر وبيَّن أنَّه قُتِلَ ظلماً وأنَّ الحقَّ معه، وأن الذين قتلوه هم المبطلون، فقال: "ولقد بيَّن نعيم بن حماد أنَّ كلام الربِّ ليس بخلقٍ...وأن أفعال العباد مخلوقة، فَضُيِّقَ عليه حتى مضى لسبيله، وتوجَّع أهل العلم لما نزل به، وفي اتفاق المسلمين دليل على أن نعيمًا ومن نحا نحوه ليس بمفارق ولا مبتدع، بل البدع والرئيس بالجهل بغيرهم أولى".[٩٣]

٢- عبد الأعلى بن مِسْهَر، أبو مسهر الدمشقي، روى عنه البخاري شيئاً قليلًا، وأخرج له في صحيحه[٩٤]، وأبو مسهر هذا ممن امتحنهم الخليفة العباسي المأمون في خلق القرآن فامتنع أولاً، فدعا له بالنطع والسيف ليضرب عنقه، فلما رأى ذلك، قال: مخلوق، لكن المأمون لم يقبل منه ذلك، فأمر بحبسه ببغداد حتى مات سنة (٢١٨هـ).[٩٥]

الوجه الثالث: إخراج البخاري حديث رواة ينتسبون إلى بني أمية، كانوا يَلُونَ لهم بعض الأعمال، وفيهم من قتله بنو العباس بعد ظهورهم على بني أمية، ينفي دعوى التأثير السياسي، وهذه بعض الأمثلة:

---

٩١ انظر، البخاري، الجامع الصحيح، الأحاديث رقم: (٣٨٤٩- ٧١٨٩).

٩٢ انظر، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٥/ ٤٣٠. الذهبي، تاريخ الإسلام ١٠/ ٧١٥.

٩٣ البخاري، خلق أفعال العباد ص٧١.

٩٤ انظر، البخاري، الجامع الصحيح برقم (٧٧).

٩٥ انظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٣٠.

١ – أيُّوب بن موسى بن عمرو بن سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي، أحد ولاة بني أمية، وهو مكيٌّ ثقة، قال ابن سعد: "وكان أيوب واليًا على الطائف لبعض بني أمية، وكان ثقة له أحاديث".[٩٦] أخرج له البخاري في موضعين من صحيحه محتجًّا بحديثه.[٩٧]

٢ – إسماعيل بن أمية بن عمرو بن سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص ابن أمية، وهو ابن عمِّ أيوب بن موسى الذي سبق ذكره، أخرج له البخاري في عدَّة مواضع[٩٨]، وهو ثقة كثير الحديث.

ذكروا في ترجمته أنَّ العباسيين قتلوه فيمن قتلوا من بني أميَّة، قال أبو العرب: "إسماعيل بن أمية الأموي وكان بمكة وكان نبيلاً عالماً، فقتله داود بن علي بن عبد الله بن عباس مع من قتل من بني أمية أيام ظهور ولد العباس وإمرتهم".[٩٩]

٣– سالم بن عجلان الأفطس القرشي الأموي، مولى محمد بن مروان بن الحكم، ثقة نقيٌّ الحديث، أخرج له البخاري في عدة مواضع من صحيحه.[١٠٠]

ذكروا في ترجمته أنَّه من الأمويين الذين قتلهم بنو العباس بعد استيلائهم على الحكم، قال العجلي: "ثقة كان مع بني أمية، وكان رجلاً صالحًا، فلما وليَ بنو العباس أرسلوا إليه رجلاً وهو في مسجد حرَّان، فأخرجه إلى باب المسجد فضرب عنقه".[١٠١]

والإمام البخاري على علمٍ بقصة موته، لذلك قال في تاريخه الكبير: "قُتِلَ بالشام صبرًا".[١٠٢]

٤ – إسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر، أبو عبد الحميد المخزومي الشامي، وهو ثقة مرضيٌّ الحديث، أخرج له البخاري حديثاً واحداً في الصيام.[١٠٣]

---

٩٦ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥/ ٣٦٩.

٩٧ انظر، البخاري، الجامع الصحيح، برقم: (١٢٨٠) و (٣٧٣٣).

٩٨ انظر، البخاري، الجامع الصحيح، برقم (١٤٥٨) و (٢٢٢٧) و(٢٢٧٠) و (٤٢٣٧) و(٦٨٣٩) و (٧٣٧١).

٩٩ أبو العرب، المحن ص٢٠٣.

١٠٠ انظر البخاري، الجامع الصحيح، برقم (٢٦٨٤) و (٥٦٨٠) و (٥٦٨١).

١٠١ العجلي، الثقات ص١٧٣. وانظر، أبو العرب، المحن ص٢٠٣.

١٠٢ البخاري، التاريخ الكبير ٤/ ١١٧.

١٠٣ انظر، البخاري، الجامع الصحيح، برقم (١٩٤٥).

ذكروا في ترجمته أنه كان واليًا للأمويين على إفريقية، قال المزِّي: "كان يؤدِّب ولد عبد الملك بن مروان، واستعمله عمر بن عبد العزيز على إفريقية".[١٠٤]

فليت شعري إذا كان البخاري لا يخرج في صحيحه إلا للرواة الذين ترضى عنهم السلطة العباسية، كيف يتجرَّأ على إخراج حديث وُلاة الدولة الأموية، وراويين ممن قتلا صبراً على أيدي بني العباس؟ أيعقل فيمن كان خادماً للسلطة الحاكمة أن يشرِّف أعدائها بإخراج حديثهم في كتاب الصحيح ؟ إنه لا يمكن تفسير هذا التناقض إلا بالاعتراف الواضح الصريح أن البخاري كان موضوعيًا في اختيار رجال كتابه، مراعيًا ثقة الراوي وضبطه لحديثه، لا يهمُّه في ذلك مشربه السياسي ولا انتماؤه المذهبي، وإنما الذي يهمُّه صدق الراوي وصحَّة روايته، ولو كان ثمة ضغط سياسي على تصنيف الجامع الصحيح لاستُبْعِدَ أمثال هؤلاء الرواة.

٥. مدى تأثير الحالة السياسية في اختيار مُتون صحيح البخاري.

يتخيَّل أصحاب فكرة (التسييس الغرضي) لأعمال الإمام البخاري أنَّ هذا الأخير لا يمكن بحال أن يستقلَّ بتأليف كتاب، واختيار متون أحاديثه دون المرور على سلطة الضبط التي تراجع ما يكتب وتأمر بحذف بعض المتون وإثبات البعض الآخر، وكأنَّهم يسقطون واقعهم المعاصر على عصر الإمام البخاري مع الفرق الشاسع بينهما.

ثم ذهب بهم الخيال إلى أنَّ الإمام البخاري ما هو إلا واجهة دينية للسلطة العباسية، قام بإخراج متون الأحاديث في صحيحه خدمة لتوجهات البلاط العباسي وتكريساً لحكمهم، وتأكيداً لوجوب التسليم لهم وعدم معارضتهم، فالنص الحديثي بالنسبة إليهم ألعوبة في أيْدِي السلاطين يوجهونه كيفما شاؤوا، ثم هؤلاء السلاطين هم الذين أعطوا الجامع الصحيح الحصانة من النقد بقرار سياسي، لتثبيت الواقع وإعطائه الصبغة الدينية الرسمية.

---

١٠٤ المزي، تهذيب الكمال ٣/ ١٤٤.

يقول نيازي عز الدين: "ولا ننسى تأثير السلطان ورقابته من جنوده على ما يمكن نشره وتأليفه ضمن مجال سلطنته من آراء قد يوافقون عليها أو يرفضونها، فكانا مضطرين أن يراعيا كلَّ هذه الأمور حتى يستطيعا أن يعبِّرا عن رأيهما قدر الإمكان وبالمسموح به، فدخل إلى صحيحيهما كثير من الأحاديث الموضوعة".[١٠٥]

ويقول كذلك: "ويجب أن نضع في اعتبارنا دائماً بأنَّ الإمامين البخاري ومسلم عاشا تحت سيطرة سلاطين بني العبَّاس...والشيء الوحيد الجديد الذي فعله العباسيون هو إضافة الأحاديث التي تؤيِّد أبناء العباس وأحقيتهم في الحكم".[١٠٦]

ويقول عبد الحسين العبيدي: "ثم يأتي دور الخلفاء والسلاطين والولاة وهم يكرِّسون الجهود وينفقون الأموال لشراء النصِّ الشرعيِّ المسند، الذي يطلق أيديهم في رقاب الناس وأموالهم من خلال الأحاديث التي تدعو إلى الطاعة والولاء والصبر، وعدم الخروج على السلطان وإن كان جائراً، وإن كان فاسقاً، تجنبًا للفتنة والخروج عن الجماعة ، وشقِّ عصا الطاعة، وإضعاف صفِّ الأمة !!".[١٠٧]

وهكذا يفسر الحداثي التونسي محمد حمزة اتفاق الأمَّة على صحة أحاديث البخاري تفسيراً سياسياً فيقول: "ومن أهمها تحوُّل مدوَّنة الحديث النبوي من نصٍّ مفتوح، قابل للزيادة والاختلاق، أسهم الفاعلون الاجتماعيون بمختلف مواقعهم الاجتماعية **ومشاربهم السياسية**، وروافدهم الثقافية في تشكيله، وضبط قواعده، إلى مدونة منغلقة أُطلِقَتْ عليها تسمية **الصِّحاح** وصارت تتمتَّع **بقانون حصَّنها من طائلة النقد** والمساءلة".[١٠٨]

قلت: هذا كلام بعيد عن الموضوعية العلمية، غارق في الخيال، مناف للحقائق العلمية والتاريخية، بل هو تكرار لمقولة المستشرقين وتقليدٌ أعمى لطرحهم؛ لأنَّ المطالع لصحيح البخاري بتمعُّنٍ تتساقط أمامه هذه الادِّعاءات

١٠٥ نيازي، دين السلطان ص١٠٤.
١٠٦ المصدر السابق ص١١١.
١٠٧ العبيدي، جولة في صحيح البخاري حوار بين العقل والنقل ص٩.
١٠٨ حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي ص٦.

الواحدة تلو الأخرى، ويزداد يقينه بعدم وجود أيِّ تأثير سياسي على البخاري في اختيار متون صحيحه، كيف لا ؟ وهذه المتون التي أخرجها موجودة في كتب أهل العلم قبل أن يُخْلَق الإمام البخاري، وإنما الذي فعله محمد بن إسماعيل أنَّه انتقى أنقى الأسانيد وأصحَّ المتون، وأحسن ترتيب كتابه، وأتقن التبويب على أحاديثه، فلما عرض عمله على العلماء المتخصِّصين، وتداولَ المحدِّثون كتابه عبر السِّنين، حكم أهل الاختصاص بأن ما أودعه البخاري في صحيحه من الأحاديث المسندة قد جازت القنطرة، إذ لم يظهر فيها خللٌ بعد النقد والتمحيص إلا أحرفًا يسيرة.

وعلى كل حال يمكننا مناقشة هذا الطرح بالاعتماد على المادة العلمية التي أوردها البخاري في صحيحه في شكل نقاط، حتى تتبيَّن حقيقة الأمر.

أولاً: يفترض في من كان يعمل بتوجيه من السلطة العباسية في إخراج أحاديث كتابه، أن يتزلَّف إليهم بالإكثار من الأحاديث في فضل العباس بن عبد المطلب عمِّ النبي ﷺ، والذي تنسب له الدولة العباسية، وابنه عبد الله بن عباس، فهو رأس الأمر بالنسبة إليهم.

لكن بمجرَّد اطلاع الباحث المنصف على (كتاب أصحاب النبي ﷺ) من الجامع الصحيح – وهو كتاب معقودٌ لبيان فضائل الصحابة– يجد أن البخاريَّ أخرج حديثاً واحداً في فضل العباس رضي الله عنه، قال البخاري: "**باب ذكر** العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه...عن أنس رضي الله عنه، أن عمر بن الخطاب كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال: "اللهمَّ إنَّا كنَّا نتوسَّلُ إليك بنبيِّنَا صلى الله عليه وسلم فتسقينا، وإنا نتوسَّلُ إليك بعمِّ نبيِّنَا فاسقنا" قال: فَيُسْقَون".[١٠٩]

وأخرج حديثاً واحداً كذلك في مناقب عبد الله بن عباس، قال البخاري: باب ذكر ابن عباس رضي الله عنهما...عن ابن عباس، قال: ضَمَّني النبيُّ صلى الله عليه وسلم إلى صدره، وقال: "اللهمَّ علِّمْهُ الحكمة".[١١٠]

١٠٩ انظر، البخاري، الجامع الصحيح ٥/ ٢٠.
١١٠ انظر، البخاري، الجامع الصحيح ٥/ ٢٧.

فلم يقل (باب **فضائل** العباس) بل قال (باب **ذكر** العباس- باب **ذكر** ابن عباس)، بينما لما جاء إلى ذكر علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بوَّب فقال: "**باب مناقب** علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه".[١١١] ثم ساق سبعة أحاديث في فضل علي بن أبي طالب، وهكذا بَوَّبَ باباً آخر فقال: "**باب مناقب** الحسن والحسين رضي الله عنهما".[١١٢] وساق تحته ثمانية أحاديث في فضلهما.

فلو كان البخاري يؤلِّف صحيحه إرضاءً لخلفاء بني العباس لما أوجز مناقب العباس بن عبد المطلب وابنه عبد الله، ولحشر جميع الأحاديث الصحيحة التي يحفظها في فضل هذين الصحابيين، ولما توسَّع في مناقب علي ابن أبي طالب الذي ينتسب إليه العلويون الذين ينافسون العبَّاسيين في الشَّرف والملك، فالتفسير الوحيد لهذا الصنيع هو الموضوعية العلمية للإمام البخاري، فهو يخرج من فضائل الصحابة ما كان على شرطه في الصحَّة، وليس لما تهواه السلطة، فلا دخل للحالة السياسية في اختيار البخاري لمتون صحيحه.

ثانياً: لو افترضنا أن أبا عبد الله البخاري خدم بصحيحه السلطة العباسية، لأكثر من إخراج الأحاديث والمتون في ذمِّ بني أمية، ووجوب خلعهم بالقوة كما فعل بنو العباس، لكنَّنا نجزم أن الطاعنين في غرض البخاري من تأليف صحيحه، المتَّهمين له بالعمالة السياسية، لم يقرؤوا الجامع الصحيح قراءة متأنية، إذ لو قرؤوا (كتاب الفتن) من الجامع الصحيح، لاضطروا إلى تعديل تصوراتهم وتفسيراتهم بما يتوافق مع مضمون أحادث الكتاب.

فقد بوَّب البخاري في كتاب الفتن من صحيحه، فقال: "لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه".[١١٣] وهذا يوحي بظاهره أن زمان حكم العباسيين شرٌّ من زمان حكم الأمويين، ثم روى البخاري بإسناده قال: حدثنا محمد بن يوسف، حدثنا سفيان، عن الزبير بن عدي، قال: أتينا أنس بن مالك، فشكونا إليه ما نلقى من **الحجَّاج**، فقال: "اصبروا، فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شرٌّ منه، حتَّى تلقوا ربكم" سمعته من نبيِّكم صلى الله عليه وسلم.[١١٤]

١١١ البخاري، الجامع الصحيح ٥/ ٢٠.
١١٢ البخاري، الجامع الصحيح ٥/ ٢٦.
١١٣ البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ٤٩.
١١٤ أخرجه البخاري في الجامع الصحيح (٧٠٦٨)

قلت: لقد عرَّض البخاري نفسه للخطر حين روى هذا الحديث في الأمر بالصبر على سفَّاح بني أمية (الحجاج بن يوسف الثقفي)، وهذا مناقضٌ تمامًا للدَّعوة التي قامت عليها الدولة العباسية، وهي الثورة على أمراء بني أمية وعدم الصبر على أذاهم، فإمَّا أن يكون هذا الكتاب ليس للبخاري الذي يتكلَّم عنه الحداثيون والشيعة، وإما أن يكون البخاريُّ رجلَ علم يصنِّف بموضوعية ويخرج في صحيحه ما يراه صوابًا، بغضِّ النظر عن مدى موافقة السلطة السياسية لمضمون الأحاديث، ولا شكَّ أنَّ هذا الأخير هو الصواب الذي لا مِرية فيه، والذي تشهد له الأدلة التاريخية.

ثم إنَّنا نجد الإمام البخاريَّ في كتاب الفتن يبوِّبُ ويخرجُ الحديث تلو الحديث في النهي عن أشياء اقترفها بنو العباس، كقوله: "باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا"، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض"، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "هلاك أمتي على يدي أغيلمة سفهاء".[١١٥]

ثالثاً: من الأدلة القاطعة على أن البخاري صنَّف جامعه الصحيح بعيدًا عن دوائر الحكم من الأمراء والخلفاء، غير مكترثٍ برَدَّة فعل الطبقة الحاكمة، وأنَّه يخرج من الأحاديث الصحيحة على شرطه، ليستدلَّ بها على الأحكام الشرعية المعلومة من دين الإسلام، الذي يدعوا إلى الزهد في الدنيا وترك الظلم ونحوها من الفضائل، ما ذكر في (كتاب الأحكام) من صحيحه، فقد بوَّب فقال: "باب ما يُكْره من الحرص على الإمارة". ثم ساق حديثين في الترهيب من الحرص على الإمارة والسعي إليها فقال: حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا ابن أبي ذئب، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: "إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ على الإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ القِيَامَةِ، فَنِعْمَ المُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الفَاطِمَةُ".

حدثنا محمد بن العلاء، حدثنا أبو أسامة، عن بريد، عن أبي بردة، عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: "إِنَّا لاَ نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلاَ مَنْ حَرَصَ عليه".[١١٦]

---

١١٥ البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ٤٧- ٥١.

١١٦ البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ٦٣- ٦٤.

ومعلوم أنَّ العباسيين حرصوا على الإمارة وطلبوها بكل قوَّة حتَّى سفكوا الدماء من أجلها، فهم أوَّل من تشملهم هذه الأحاديث.

رابعاً: لم ينتبه المشوِّهُون لصورة الإمام البخاري أنَّه روى في صحيحه أحاديث تتعلَّق بالخلافة والإمارة، فيها نوع تعريض بحكم بني العبَّاس، وأنَّ الزمان الذين حكموا فيه زمان فتن بعد ذهاب الخيرية مع الخلفاء الذي كانوا قبلهم (بني أمية) فلا يتصور عاقل شرقيًا كان أو غربيًا، مسلمًا كان أو غير مسلم، أن محمد بن إسماعيل البخاري يؤلِّف صحيحه للعباسيين، ثم يورد فيه متوناً تشير إلى ذمِّ زمانهم، وهذه بعض النماذج:

روى البخاري في صحيحه: "عن جابر بن سمرة، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: "يكون اثنا عشر أميراً"، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنه قال: "كلُّهم من قريش".[١١٧] وفي رواية لمسلم: "لا يَزَالُ هَذَا الدِّينُ عَزِيزًا مَنِيعًا إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً".[١١٨]

قلتُ: هذا فيه أن عزَّة الدين ومنعته إنما كانت في عصر الخلافة الراشدة، وصدرًا من خلافة بني أمية، ثم تغيَّرت الأمور نحو الأسوأ بعد الخليفة الثاني عشر وهو: (الوليد بن يزيد بن عبد الملك الأموي)[١١٩]، فلا حَظَّ لخلفاء بني العباس في هذا الشرف الذي ذكره النبي ﷺ، أفبعد هذا يدَّعي مدَّعٍ أن صحيح البخاري صُنِّفَ خدمةً للعباسيين؟!

خامساً: أمَّا قول القائل: إن البخاري أخرج أحاديث السمع والطاعة لتوطيد حكم العباسيين، فهذه مقولة لا يسأم من تكرارها المستشرقون وشرَّاح أقوالهم من الحداثيين، فهذا محمد عابد الجابري يقول: "فإنَّ المرء لا يملك إلا أن يندهش أمام كثرة الأحاديث التي تروى في موضوع الطاعة، وهي تتدرَّج من البخاري ومسلم إلى ابن حنبل".[١٢٠]

---

١١٧ البخاري، الجامع الصحيح ٩/ ٨١.

١١٨ مسلم، الصحيح ٣/ ١٤٥٣.

١١٩ الأماسي، نجاح القاري شرح صحيح البخاري ٢٩/ ٥٦.

١٢٠ الجابري، العقل الأخلاقي العربي ص٢٣١.

وهذا في الحقيقة تهويل لا طائل من ورائه، فأحاديث السمع والطاعة للأمير موجودة من قبل أن يخلق البخاري، فقد رواها الأئمة قبله الذي عاشوا في ظلِّ الدولة الأموية، وهي في الجملة تدعو إلى شيء يُقِرُّهُ العقل وهو الاجتماع على قائد واحد وترك التفرق والخروج عليه محافظة على قوة الأمة الإسلامية، وهي لا تكرس الاستبداد بتشريع الطاعة المطلقة، بل تقطع الطريق أمام الفوضى، لتصل إلى الوسطية الشرعية التي تخدم الدين والدنيا، وهي الطاعة في المعروف.[١٢١]

والبخاري لم يزد على رواية هذه الأحاديث بأصحِّ الأسانيد؛ لأنها دين يتديَّنُ به[١٢٢]، وقد بوَّبَ عليها بقوله: (باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية) فلم يجعل لهم الطاعة العمياء والإذعان المطلق كما يتصوَّر المعترض، بل قيَّد الطاعة بالمعروف في غير معصية الله، ثم أخرج تحت هذا الباب أربعة أحاديث، جاء التأكيد فيها على أن الطاعة في المعروف، كقوله ﷺ: "إنما الطاعة في المعروف".[١٢٣] وأنَّ الأمير إذا أمر بمعصية فلا طاعة له كقوله ﷺ :"السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة".[١٢٤]

ومما يؤكِّد موضوعية الإمام البخاري في إخراج هذه الأحاديث أنه أخرج معها أحاديث الصدع بالحق وعدم الخوف من ذي سلطان، من ذلك حديث عبادة بن الصامت: " بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنَّا، لا نخاف في الله لومة لائم".[١٢٥]

ففي هذا الحديث الجمع بين طاعة الأمراء في المعروف والصَّدع بالحق وعدم الخوف من السلطان الجائر، وقد عمل بمعنى هذا الأحاديث الإمام البخاري حين دعاه أمير بخارى ليقرأ عليه كتبه في بيته، فامتنع الإمام البخاري وبيّن حجَّته ولم يطعه، كما سبق في سرد قصته.

---

١٢١ السكران، التأويل الحداثي للتراث ص١٣٥- ١٣٦.

١٢٢ انظر، العجلان، المحدثون والسياسة ص٤٠٦ فما بعدها.

١٢٣ أخرجه البخاري في صحيحه (٧١٤٥).

١٢٤ أخرجه البخاري في صحيحه (٧١٤٤).

١٢٥ أخرجه البخاري في صحيحه (٧١٩٩).

خاتمة

بعد هذه الإطلالة على قضية تأثير الحالة السياسية في تصنيف أبي عبد الله البخاري لجامعه الصحيح، يمكننا تلخيص نتائج البحث في نقاط هي:

١- عاش الإمام البخاري في ظِلِّ الدولة الطاهرية والعباسية متنقلًا بين البلدان والأمصار، وألَّف صحيحه أثناء رحلته في الفترة الممتدة بين (٢١٦ إلى ٢٣٢هـ) مما ساعده على الاستقلالية في مشاريعه العلمية، والانفلات من أيِّ ضغطٍ مفترضٍ من الجهات الرسمية.

٢- تميَّزت الحالة السياسية التي صنَّف فيها الإمام البخاري صحيحه بالاستقرار النسبي من ناحية تمكُّن الخلفاء العبَّاسيين من زمام السلطة، وأمَّا الحالة العلمية الدينية فقد كان أهل الحديث مستضعفين، والغلبة لأعدائهم من المعتزلة الذين سيطروا على البلاط العباسي، وهذا يُبْعِدُ الشبهة الافتراضية أن البخاري ألَّف صحيحه لتكريس توجهات العباسيين؛ لأنَّه يخالفهم في الاعتقاد.

٣- من مقوِّمات شخصية الإمام البخاري: الاستقلالية العلمية، والورع عن القرب من السلطان، والاقتصار على مخالطة أهل العلم والفضل، فلم يثبت تاريخيا أنَّه اتَّصل بخلفاء بني العباس، أو عمل مع أميرٍ من أمرائهم، بل الثابت هو النفرة بينه وبين السلطة في بلده حتَّى طُرِدَ منها ومات غريبًا، وهذه الحقائق تنسِفُ كل تفسيرٍ سياسيٍّ لتصنيف الجامع الصحيح.

٤- تَسْييس غرض البخاري من تصنيف جامعه الصحيح، فكرةٌ مصدرها المستشرقون، وظَّفَها بعض الشيعة المعاصرين، وتوسَّع في توظيفها الحداثيُّون المعاصرون، وهي في الحقيقة عبارة عن استنساخ مُشَوَّهٍ، يخالفُ الحقائق التاريخية، وتعوزه الدقَّة العلمية، تظهر عليه آثار العشوائية والانتقائية في إصدار الأحكام، فلا قيمة معتبرة لهذا الطرح في الميزان العلمي.

٥- تبيَّن من خلال هذه الدراسة أنَّ البخاريَّ كان موضوعيًا إلى حدٍّ كبير في تصنيف جامعه الصحيح، وأنَّ غرضه هو خدمة السنة النبوية وليس خدمة السلطة السياسية، فقد استطاع البخاري أن يؤثِّر في واقعه بكتابه الجامع وبما

أورد فيه من أحاديث وتراجِم، من غير أن يتأثَّر بالحالة السياسية في عصره، الذي كانت فيه محنَة خلق القرآن وحمل الناس عليها بالقوَّة.

٦- اختيار الإمام البخاري لمتون صحيحه خاضعٌ لشرطه الذي وضعه لنفسه، وهو إخراج أصحِّ الصحيح من الأحاديث المرفوعة، وهي أحاديث موجودة في كتب أهل العلم ومروياتهم قَبْلَ البخاري، وأمَّا دعوى تأثير الحالة السياسية في اختيار هذه المتون، فهي توجيه عليل وقول من غير دليل.

٧- اختيار الإمام البخاري لرجال صحيحه مبنِيٌّ على شرطه في الرجال وهو العدالة والضبط، وقد ينتقي من أحاديث المتكلَّم فيهم ما تأكَّد أنهم أصابوا فيه، لذلك أخرج عن جملة من المبتدعة الذين يخالفهم في الرأي، وهو دليل قاطع على مَوْضُوعِيَّتِهِ العلمية، وأما تسييس هذا الاختيار فيبطله إخراج البخاري لأعداء الدولة العباسية في صحيحه.

٨- من خلال استقراء المعطيات التاريخية عن حياة الإمام البخاري والظروف الزمانية والمكانية لتصنيف صحيحه، تبيَّنت استحالة تأثير السلطة السياسية على اختياراته؛ لأنَّه لم يترك الفرصة لذوي السلطان أن يعلموا بمشاريعه فضلًا عن أن يوجِّهُوا أو يتحكَّمُوا في تلك المشاريع، ومعلومٌ أن اتِّهام النِّيات دون دليل مرفوضٌ علمياً.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت ٣٢٧هـ)، **الجرح والتعديل**، ط١، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٥٢م.

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ)، **علل الحديث**، تحقيق: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط١، (د.م)، (د.ن)، ١٤٢٧هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد (ت ٨٥٢ هـ)، **تغليق التعليق على صحيح البخاري**، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، **هداية الساري لسيرة البخاري**، تحقيق: حسنين سلمان مهدي، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٣٢هـ.

ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني(ت ٨٥٢هـ)، **هدي الساري مقدمة فتح الباري**، ، ط١، دار الفيحاء وشركة ابن باديس للكتاب، ١٤٣٠هـ.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، **العلل ومعرفة الرجال (رواية المروذي وغيره)**، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٩هـ.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ هـ.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين ابن هبة الله (ت ٥٧١هـ)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: محب الدين أبي سعيد العمروي، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، دار هجر للطباعة والنشر، ١٤١٨هـ.

ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي (ت ٢٣٣هـ) ، **التاريخ** (رواية الدوري)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، ط١، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ.

أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم التميمي(ت ٣٣٣هـ)، **المحن**، تحقيق: يحيى وهيب الجبوري، ط٣، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٧هـ.

أبو يوسف، ساجدة سالم محمد، **دعوى تأثير الخلفاء والأمراء في رواة الحديث ومروياتهم**، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، أيار، ٢٠١٣م.

الأحدب، خلدون، **الإمام البخاري وجامعه الصحيح، نظرات وتحقيقات في السيرة والمنهج**، ط٢، دار الأمَّة، الرياض، ١٤٣٦هـ.

أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط٢، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٦م.

الأصبهاني، شيخ الشريعة (ت ١٣٣٩هـ)، **القول الصراح في البخاري وصحيحه**، تحقيق: حسين الهرساوي، ط١، مؤسسة الإمام الصادق، قمّ، ١٤٢٢هـ.

الأماسي، يوسف زاده عبد الله بن محمد، **نجاح القاري لصحيح البخاري**، تحقيق المكتب العلمي بدار الكمال المتحدة، ط١، دار الكمال المتحدة، ١٤٣٨هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، **التاريخ الأوسط**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، دار الوعي، حلب، ١٣٩٧هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، تحقيق: محمد زهير الناصر، ط١، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت ٢٥٦هـ)، **خلق أفعال العباد**، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١١هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت ٢٥٦هـ)، **التاريخ الكبير**، تحقيق: المعلمي اليماني، (د.ط)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، (د.ت).

الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي**، ط١، مركز دراسات الوحدة، ٢٠٠١م.

الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان (ت ٢٥٥هـ)، **الرسائل السياسية**، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).

جولد تسيهر، **دراسات محمدية**، ترجمة: الصديق بشير نصر، ط٢، مركز العالم الاسلامي لدراسة الاستشراق، لندن، ٢٠٠٩م.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، ط١، دار الحرمين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٧هـ.

الحلو، محمد علي، **تاريخ الحديث بين سلطة النص ونص السلطة**، دار الكتاب الإسلامي، ط١، قم، ١٣٨٦هـ.

حمزة، محمد، **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٥م.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت (ت ٦٢٦هـ)، **معجم البلدان**، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

حنفي، حسن، **حصار الزمن (الماضي والمستقبل)**، ط١، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٦م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ) **تاريخ بغداد**، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

خليفة، حسن، **الدولة العباسية قيامها وسقوطها**، ط١، المكتبة الحديثة، القاهرة، (د.ت).

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي**، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٢هـ.

السكران، إبراهيم، **التأويل الحداثي للتراث(التقنيات والاستمدادات)**، ط٢، مركز تفكر للبحوث والدراسات، ١٤٣٨ هـ.

سوداني، كريمة، **منهج الإمام البخاري في الرواية عن المبتدعة من خلال الجامع الصحيح**، ط١، مكتبة الرياض، الدمام، ١٤٢٥هـ.

الشيخ، عبد الستار، **الإمام البخاري أستاذ الأستاذين وإمام المحدثين وحجة المجتهدين، وصاحب الجامع المسند الصحيح**، ط١، دار القلم، دمشق، ١٤٢٨هـ.

الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد (ت ٣١٠هـ)، **تاريخ الرسل والملوك**، ط٢، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧هـ.

طقوش، محمد سهيل، **تاريخ الدولة العباسية**، ط٧، دار النفائس، بيروت، ١٤٣٠هـ.

العبيدي، عبد الحسين عبد الهادي، **جولة في صحيح البخاري حوار بين العقل والنقل**، ط١، مكتبة فدك، قمّ، ١٤٣٠هـ.

العجلان، إبراهيم بن صالح، **المحدِّثون والسياسة، قراءة في أثر الواقع السياسي على منهج المحدثين**، ط١، دار رسالة البيان، (د ت).

العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح (ت ٢٦١هـ)، **الثقات**، ط١، دار الباز، ١٤٠٥هـ.

عمارة، محمد، **افتراءات شيعية على البخاري ومسلم**، ط١، دار السلام، القاهرة، (د.ت).

العميري، سلطان بن عبد الرحمن، **التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر**، ط١، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، جدة، ١٤٣١هـ.

الفقِّي، عصام الدين عبد الرؤوف، **الدول المستقلَّة في المشرق الإسلامي منذ مستهل العصر العباسي حتى الغزو المغولي**، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٢٠هـ.

الكلاباذي، أحمد بن محمد أبو نصر البخاري (ت ٣٩٨هـ)، **رجال صحيح البخاري (الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثَّقة والسداد)**، تحقيق: عبد الله الليثي، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧هـ.

المباركفوري، عبد السلام (ت ١٣٤٢هـ)، **سيرة الإمام البخاري (سيد الفقهاء والمحدثين)**، نقله إلى العربية وعلَّق عليه: عبد العليم بن عبد العظيم البستوي، ط١، دار عالم الفوائد، مكة، ١٤٢٢هـ.

المرتضى، أحمد بن يحيى بن المرتضى(ت ٨٤٠هـ)، **طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنه ديقثلد قلزر، (د.ط)، بيروت، ١٣٨٠هـ.

مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د ت).

المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى (ت ١٣٨٦هـ)، **التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ

ملا خاطر، خليل إبراهيم، **مكانة الصحيحين**، ط١، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٤٠٢هـ.

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت ٥١٨ هـ)، **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د ط) دار المعرفة، بيروت، (د ت).

النفيس، أحمد راسم، **بيت العنكبوت**، ط١، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤٣٠هـ.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، **التلخيص شرح الجامع الصحيح**، تحقيق: نظر الفاريابي، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٢٩هـ.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، **تهذيب الأسماء واللغات**، تحقيق: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام**، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.

إشكالية تعميم الصورة الجزئية:
دراسة في علاقة البخاري بالسلطة السياسية من خلال روايات فضائل علي بن أبي طالب في الصحيح

د. أحمد صنوبر*

مقدمة

تدرس هذه الورقة إشكالية انتقاء صورة جزئية مستقاة من نماذج مختارة من كتاب ما، ثم تعميمها ليُستنتج منها فكرة شاملة قد تتعارض مع السياق العام والصورة الكلية التي يقصدها مؤلف ذلك الكتاب، وأختار لذلك نموذج انتقاء بعض الصور الجزئية في صحيح البخاري واختياراته، وتعميمها على علاقته بالسلطة السياسية في وقته، للخروج منها بصورة كلية يظهر فيها البخاري متأثراً بالسلطة في اختياراته وترجيحاته.

والقائلون بهذا الرأي يميلون إلى أن البخاري كان متحيزاً للسلطة السياسية من خلال أحاديث الفضائل في صحيحه، ولذلك كان يتصرف في تلك الأحاديث وغيرها بما يتلائم والواقع السياسي والمذهبي في عصره، مما يعني أن البخاري كان يخفي بعض الروايات أو يعدّلها بحسب المذهب والسلطة، وأعني بالمذهب هنا المذهب العقدي، وأخص به موقفه من الشيعة المتعلق بقضية أحقية علي وآله في الخلافة في مقابل الأمويين والعباسيين.

* جامعة إسطنبول ٢٩ مايو، إسطنبول، تركيا.

وإذا ثبتت مقولة التصرف هذه فإنها تقتضي نوع تشكيك في موضوعية البخاري في صحيحه ورواياته، وهو أمر محتمل -ابتداء- فلا قدسية لأحد علمياً، لكن ذلك إنما يثبت بمنهجية علمية، وهو ما تناقشه الدراسة هنا، إذ تدعي هذه الدراسة أنه لا يمكن إثبات ذلك بمجرد تعميم لأمثلة جزيئة والخروج منها بنتائج واسعة كلية مع وجود احتمالات كثيرة تفسّر تلك الأمثلة.

ومقولة تصرف البخاري في صحيحه والتعتيم على بعض الروايات لأغراض سياسية مقولة شائعة في أوساط بعض الباحثين، مثل جولدزيهر في كتابه "دراسات محمدية"[١] ومحمد صادق النجمي في كتابه "أضواء على الصحيحين"[٢]، والسيد محمد علي الحلو في كتابه "تأريخ الحديث النبوي بين سلطة النص ونص السلطة"[٣]، وعبد الجواد ياسين في كتابه "السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"[٤]، وغيرهم.

فتأتي هذه الدراسة لتناقش تلك الفكرة عموماً، منتهجةً دراسة الاحتمالات المتعلقة بالإمام البخاري وعلاقاته بالسلطة السياسية، مركزةً على أحاديث فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه في هذه الاحتمالات.

ودراسة جميع الاحتمالات تعطي صورة كلية واضحة، تصغُر أمامَها الصورة الجزئية، ويسهل من خلال الصورة الكلية تفسير الجزئيات، أما البحث على الضد من ذلك، وهو استخراج صورة جزئية من بعض الأمثلة ثم معارضة تلك النتائج بما تعطيه الصورة الكلية فإنه يخلص إلى نتائج مضللة علمياً.

وإذا كانت قضية الإمامة هي القضية الأساسية في الاختلاف السياسي في القرون الأولى، وكان افتراق المذاهب الإسلامية فيها، فإن دمج هذا البحثِ الحديثَ بالمذهب العقدي وبالسلطة السياسية مقبول لا إشكال فيه، فاستدلال الفِرَق بالأحاديث على أحقيتها بالخلافة كان مشهوراً معروفاً.

١ ينظر جولدزيهر، دراسات محمدية ٢/ ١٥٠، وص ٥١٧ وما بعدها.
٢ النجمي، أضواء على الصحيحين ص ١٠٨-١٢٧ .
٣ الحلو، تأريخ الحديث النبوي، ص ٣٠١- ٣٢٥ و ٣٣٦-٣٤٨.
٤ عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام ص ٢٥٨، ٢٦٣-٢٦٥.

تمهيد: البخاري واحتمالات العلاقة بالسلطة السياسية:

ولد الإمام البخاري في بخارى عام ١٩٤ هـ، وعاش تحت ظل الدولة العباسية وكان كثير الترحال في أنحائها لطلب الحديث، إذ خرج من بخارى عام ٢١٠ هـ للحج بصحبة أمه وأخيه، ثم لم يرجع معهما ليتفرغ لطلب العلم، وبقي متجولاً بين أمصار الإسلام العلمية سنوات طويلة، ذاكراً ذلك لبعض طلابه في قوله: "لقيت أكثر من ألف رجل أهل الحجاز والعراق والشام ومصر، لقيتهم كرات، أهل الشام ومصر والجزيرة مرتين، وأهل البصرة أربع مرات، وبالحجاز ستة أعوام، ولا أحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع محدثي خراسان"[٥]، مما يعني أن سنوات طويلة كان فيها متنقلاً بين البلاد، وأن إقامته في بلده بخارى الذي كان تحت ظل الدولة الطاهرية -مع خراسان ونواحيها- لم يكن ركيزة أساسية في حياته[٦]، وعليه فيمكن القول إنه عاش شطراً من حياته تحت ظل العباسيين وشطراً آخر تحت ظل الطاهريين، لكن مع ذلك كله فإن علاقة التبعية كانت هي الغالبة على الطاهريين مع العباسيين، بحيث كان العباسيون يدعمون الطاهريين بل إنهم يوعزون إليهم أحياناً إخماد بعض الثورات ضدهم[٧]، فكأن مرجعية السلطة السياسية مرجعية واحدة على الحقيقة، فكيف كانت العلاقة بين البخاري والسلطة العباسية؟ وإلى أي حد كان التأثير المتبادل؟

لم تذكر كتب التاريخ ولا كتب التراجم علاقةً واضحة للبخاري بالسلطة السياسية، وعليه فإن البحث مرهون بتحليل بعض الوقائع التاريخية أو تحليل النصوص من خلال كتب البخاري نفسه، ليتحقق من أحد احتمالات ثلاثة:

الأول: أن البخاري كان في خدمة السلطة العباسية، وأنه كان تحت ظلهم وتحت سيطرتهم.

والثاني: أنه كان يعمل ضد سلطتهم، وكان يرى دعم المخالفين لهم.

---

٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٠٧.

٦ يمكن الاطلاع على تفاصيل تلك الدولة عند: عصام عبد الرؤوف الفقي، الدول المستقلة في المشرق الإسلامي منذ مستهل العصر العباسي حتى الغزو المغولي، ص ٣٢- ٣٤.

٧ الفقي، الدول المستقلة ص٣٣.

والثالث: أنه لم يكن على علاقة بسلطة سياسية لا خدمة ولا معارضة، بل كان عالماً مستقلاً بعيداً من تلك القضايا السياسية.

ولا أرى احتمالاً رابعاً يمكن النظر فيه فيما يتعلق بموقف البخاري والسلطة، وإذا صحَّ حصر الاحتمالات في هذه الثلاثة فإنه لا بد لنا من النظر فيها واحداً واحداً وتحليلها وتدقيقها لمعرفة أقربها إلى الواقع.

وهذا تفصيل تلك الاحتمالات:

١. الاحتمال الأول: أنه كان في خدمة السلطة العباسية وأنه تحت ظلهم وتحت سيطرتهم:

وهو احتمال قائم في كل إنسان تحت ظل سلطة سياسية، وقد يتجلى -فيما يتعلق بالعلماء- في عدة مظاهر:

فقد يظهر عن طريق قيام العالم بمهمة علمية يخدم بها السلطة وأركانها ويثبت قواعدها عندما يُطلب منه ذلك، أو قد يخدم السلطة دون طلب رغبةً في مصلحة أو دفعاً لمضرة، أو لمجرد التملق لهم.

ويحتاج إثبات أي مظهر من تلك المظاهر إلى أدلة تاريخية وإلا -فعلى الأقل- مجرد قرائن ترجح كفة على أخرى وتكون قرائن مشيرة واضحة، وإلا فإن ادعاء تبعية أحد العلماء للسلطة دون أي أدلة أو قرائن واضحة مجرد حدس لا تثبت به نظرية ولا فكرة.

ومجرد وجود العالم تحت سلطة سياسية معينة لا يقتضي خدمته لها والعمل على تثبيت أركانها، والواقع المعاش لكثير من الباحثين والعلماء وأساتذة الجامعات في زماننا يدل على ذلك، وهم تحت ظل دولة مركزية تتدخل سيطرتها في جميع مناحي الحياة وشؤونها مما يجعلها تختلف اختلافاً جذرياً عن النظام المتبع في الدولة الإسلامية زمن الأمويين أو العباسيين، ومع ذلك يمكن لأستاذ جامعي أن يعيش تحت ظل دولة معاصرة دون أن يكون خادماً لها ولا مثبتاً لأركانها بأبحاثه ودراساته، بل

قد نرى في ظل بعض الدول الديكتاتورية القائمة بعض العلماء والباحثين والأساتذة ممن نأى بنفسه عن التبعية والخدمة لها، فإذا صح كل هذا في عصرنا فمن باب أولى أن يكون واقعياً في ظل الدولة العباسية التي لم تكن مركزية وكانت مترامية الأطراف إلى حد بعيد.

والمتأمل لسيرة البخاري لا يرى أي نوع من أنواع العلاقة مع السلطة، سواء العلاقة المباشرة أو الخوف أو رغبة التملق، فتاريخه لا يشي بشيء من ذلك البتة، لا سيما مع كثرة الترحال والتنقل بين البلاد، وعدم وجود أي إشارات لعلاقات خاصة.

بل يمكن الادعاء بأن السلطة لم تتدخل في العلماء في تلك الحقبة عموماً، وجل العلماء كانوا يتحركون وينشطون ويدرسون ويكتبون ولا علاقة لهم بالسلطة ولا بشؤونها، والأمثلة على ذلك كثيرة مشهورة، وتدخل السلطة السياسية في قضية خلق القرآن تثبت ذلك وتؤكده، ذلك أنها كانت مخالفة للمألوف المعروف، فضجّت بها كتب التراجم والطبقات والتاريخ فضلاً عن كتب العقائد والمذاهب، وانتشر صيتها وذاع، مما يعني أن أمراً يقاربه لو حدث فإن الدواعي في كتب التاريخ والتراجم تتوافر لذكره، والقارئ لأخبار فتنة خلق القرآن يرى أنها كانت من أظهر القضايا التي تدخلت فيها السياسة في شؤون العلماء وأجبرتهم ولاحقتهم، وانتشرت أخبارها في الكتب المصنفة في تلك الحقبة انتشاراً واسعاً، فلو كان لغيرها أثر لظهر في بعض التواريخ وذكر[٨].

بل قد يقال: إن فتنة خلق القرآن مع تدخل السياسة الصارخ من أوضح الأمثلة على ضعف تأثر الحديث وروايته بالسياسة، فأين الأحاديث الصحيحة المصرحة بخلق القرآن أو المصرحة بضد ذلك في الكتب المعتمدة؟ لقد عاصر البخاري الفتنة أو آثارها، فأين النصوص المروية في

٨ لم أجد من خلال البحث التاريخي أكثر من فتنتين تدخلت فيهما السلطة السياسية بوضوح في القضايا الدينية: فتنة الحجاج في العراق في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، والأمثلة كثيرة على قمعه للعلماء ومجابهتم له ولأفكاره، ثم فتنة خلق القرآن في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، ولا تكاد تجد تدخلاً واضحاً من السلطة السياسية في غير هاتين الفتنتين، والإشكال فيمن يعمم هاتين الفتنتين على تاريخ علاقة السلطة بالعلماء في القرون الأولى.

كتابه الصحيح المصرحة بصحة مذهب على آخر؟ مع توفر الدواعي لنقل مثل ذلك في وقته لنصرة المذهب، وهو ما يحتاج إلى بحث آخر تفصيلي متعلق بهذه القضية خصوصاً.

وأستطرد هنا لأؤكد على فكرة النصوص المروية دون الرأي في تراجم الأبواب عنده، ففرق بين رواية البخاري ورأيه، فلا إشكال أن يذهب البخاري إلى رأي من الآراء في قضية خلق القرآن ويصرح بذلك في كتبه وتراجم أبوابه، أما أن يصير هذا الرأي رواية فهنا الإشكال، ولا يوجد مثل هذا في الصحيح البتة.

بل إن القارئ لحياة البخاري في كتب التراجم يقف على الضد من التعاون بينه وبين السلطة، فقد روى الخطيب البغدادي في تاريخه خبراً فيه أن الأمير خالد بن أحمد الذهلي والي بخارى أرسل إلى البخاري "أن احمل إلي كتاب الجامع والتاريخ وغيرهما لأسمع منك"، فأجابه البخاري بجواب صارم يدل على حزم في التعاون مع السلطة آنذاك وقال: "أنا لا أذل العلم ولا أحمله إلى أبواب الناس، فإن كانت لك إلى شيء منه حاجة فاحضرني في مسجدي أو في داري، وإن لم يعجبك هذا فأنت سلطان فامنعني من المجلس ليكون لي عذر عند الله يوم القيامة؛ لأني لا أكتم العلم، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: من سئل عن علم فكتمه ألجم بلجام من نار"، فكان هذا الجواب القوي سبباً في القطيعة بينهما، وجاء في بعض الروايات التفصيلية الأخرى أن ذلك كان سبباً في الكلام على البخاري في بخارى مما اضطره إلى الخروج، وقبض بعد ذلك بمدة يسيرة خارج بخارى[٩].

ولن أفصّل في التثبت من سند هذه القصة وصحتها -مع إمكانية ذلك- لأمرين:

الأول: أن نوعاً من الشكوك قد يدور حول هذه القصص من حيث تزيّد بعض الرواة أحياناً في المناقب والفضائل لبعض العلماء.

٩ الخطيب، تاريخ بغداد ٣٥٥-٣٥٦، وتنظر كذلك القصة التي ذكرها الذهبي في السير ١٢/٤٠٦ وفيها أن بعض السلاطين كتب إلى البخاري في حاجة له، ودعا له دعاء كثيراً. فكتب البخاري: سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد: وصل إلي كتابك وفهمته، وفي بيته يؤتى الحكم والسلام.

الثاني: أن المعوّل عليه على الحقيقة هو التفتيش الدقيق في نتاجه الفكري، وهو أهم من المواقف الآنية الحياتية، فإن النتاج الفكري هو الذي ينتشر بين الناس في زمانه وبعده، ويدل دلالات واضحة على العلاقة مع السلطة أو الإعراض عنها أو غير ذلك، أما المواقف العارضة فقد تختلف بحسب الحالات والحسابات، ولذلك لا يعوّل عليها دائماً.

وعلى ذلك فإن أهم نتاج فكري عاش له البخاري كان كتابه الصحيح، فلا بد من التفتيش فيه، وأهم كتاب في الصحيح يمكن البحث فيه عن موقفه السياسي هو كتاب الفضائل، وقد صار معروفاً مشهوراً احتجاج كل فرقة مذهبية سياسية بفضائل رأسهم على أحقيته في الخلافة والإمارة، ولا أرى كتاباً من كتب البخاري يضاهي هذا الكتاب في علاقته بالسياسة[١٠]، وعليه فإن عدداً من الاحتمالات يقع أمامنا:

الأول: هل ذكر البخاري شيئاً في فضل بني العباس أو أشار إلى حكمهم ودولتهم مما يؤيد شرعيتهم؟

الثاني: هل ذكر البخاري شيئاً في ذم من خالفهم وثار عليهم، أو أشار إلى نوع تنقّص منهم، وهذا أيضاً يصب في دعمهم وتثبيت سلطتهم؟ وأهم المخالفين في باب الإمامة هم: الشيعة والأمويون.

الثالث: هل سكت البخاري عن أحاديث موجودة في زمانه في فضل المخالفين، وكان يمكنه روايتها؟

ولست أرى احتمالاً رابعاً يمكننا به استجلاء موقف البخاري.

١٠ قضية فضائل الخلفاء والروايات في حقهم كانت هي مثار الباحثين الذين ادعوا تصرف البخاري في صحيحه بما يوافق توجهات السلطة السياسية، فباب الروايات في الفضائل لا سيما لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه هو محل البحث وموطن النزاع، ويمكن لحاظ ذلك من: جولدزيهر، دراسات محمدية ٢/ ١٥٠، ٢٦٣، النجمي، أضواء على الصحيحين ص ١٠٨-١٢٧ ، عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام ص ٢٥٨، ٢٦٣-٢٦٥، محمد الحلو، تأريخ الحديث النبوي بين سلطة النص ونص السلطة، ص ٣٠١- ٣٢٥ و ٣٣٦-٣٤٨.

١ . ١ . الأول: هل ذكر البخاري شيئاً في فضل بني العباس أو أشار إلى حكمهم ودولتهم مما يؤيد شرعيتهم؟

لم يذكر البخاري شيئاً من أحاديث فضل حكم العباسيين ولم يشر إلى ذلك ولو إشارة خفية، مع أن عدداً من الأحاديث انتشر في زمانه، فقد روى الإمام أحمد -شيخ البخاري- في كتابه "فضائل الصحابة" عدداً كبيراً من الأحاديث في فضل العباس ، يصل عددها إلى حوالي ٨٣ حديثاً -مع زيادات ابنه عبد الله والقطيعي- في باب فضائل أبي الفضل العباس بن عبد المطلب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم[١١] وأتبعه بفضائل عبد الله بن عباس بما فيها الآثار والموقوفات والمقاطيع وهي حوالي ١٢٠ رواية -مع زيادات ابنه عبد الله والقطيعي- كذلك[١٢]، فكان ميسوراً للبخاري أن ينقل تلك الروايات المشهورة في زمانه ليتقرب بها إلى العباسيين ويوطد حكمهم، وأمر ذلك هين لين سهل، لا سيما مع وجود تلك الروايات في كتاب الإمام أحمد شيخ السنة في زمانه الذي تلقى أنواع العذاب والسجن والجلد على يد العباسيين أنفسهم الذين يروي في مدحهم والثناء عليهم، فيمكن للبخاري أن يحتج بذلك على من أنكر عليه، لا سيما وقد تغير موقف العباسيين من علماء السنة بعد المحنة، فلا بد من تحليل موقف البخاري من الإعراض عن جميع تلك الروايات في صحيحه، وأثر ذلك في فهم موقفه السياسي.

بل إن البخاري كان يرى تعليل بعض الأحاديث الواردة في فضل العباسيين صراحة، فمن ذلك أن الإمام أحمد قد روى في مسنده حديث عبيد بن أبي قرة، عن الليث بن سعد ، عن أبي قبيل، عن أبي ميسرة، عن العباس قال: "كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة، فقال: انظر، هل ترى في السماء من نجم؟ قال: قلت: نعم . قال: ما ترى؟ قال: قلت: أرى الثريا. قال: أما إنه يلي هذه الأمة بعددها من صلبك، اثنين في فتنة"[١٣].

---

١١ أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، (١٧٥١) إلى (١٨٣٤)، ٢/ ٩١٥ إلى ٢/ ٩٤٩.

١٢ أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة (١٨٣٥) إلى (١٩٥٣).

١٣ أخرجه أحمد في المسند ٣/ ٣٠٥، والحاكم في المستدرك ٣/ ٣٦٨ من طريق ابن معين، وابن عدي في الكامل ٥/ ٣٥٠ من طريق أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان، كلهم عن عبيد بن أبي قرة به، وهو حديث ضعيف كما سيأتي في مقولة البخاري، وانظر تخريجه في التعليق على المسند ٣/ ٣٠٥.

وهو حديث واضح في تأييد الدولة العباسية، ووصل هذا الحديث إلى البخاري جزماً، وكان يمكنه روايته في الصحيح والتقرب به إلى العباسيين، ولكن الذي حدث على الضد من ذلك، فقد ذكره في تاريخه الكبير وأعلّه بإشارة خفية على عادته فقال: "عبيد بن أبي قرة، سمع الليث، قال عبد الله ابن محمد الجعفي: لقيته بالبصرة وهو بغدادي، في قصة العباس، لا يتابع في حديثه"[١٤]. وهو تعليل للحديث كما يعرفه أهل النقد الحديثي، فعوضاً عن تأييدهم ولو في حديث واحد، نجده ينتقد ذلك الحديث ويضعفه.

وليست الأحاديث في فضل العباس بالقليلة، فقد انتشرت في كتب السنن في تلك الحقبة، فنجد الترمذي -تلميذ البخاري- يعقد باباً لمناقب أبي الفضل عم النبي صلى الله عليه وسلم وهو العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، ويروي فيه خمسة أحاديث لعل أهمها: حديث عبد الوهاب بن عطاء، عن ثور بن يزيد، عن مكحول عن كريب، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس: "إذا كان غداة الاثنين فأتني أنت وولدك حتى أدعو لهم بدعوة ينفعك الله بها وولدك، فغدا وغدونا معه، فألبسنا كساء ثم قال: اللهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة وباطنة لا تغادر ذنباً، اللهم احفظه في ولده"، وقال عقيبه: هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه[١٥]، وحديث ابن عباس،

١٤ البخاري، التاريخ الكبير ٦/ ٢ .

١٥ أخرجه الترمذي (٣٧٦٢)، والبزار ١١/ ٢٨١، وعبد الله بن أحمد في "زوائده على الفضائل" ١٧٩٥، وهذا حديث مهم يظهر فيه تتبع النقاد لأثر السياسة على الرواة، فقد ضعف النقاد هذا الحديث وأعلوه، مع أن مداره على عبد الوهاب بن عطاء الخفاف وهو من رجال مسلم، ووثقه جماعة، وضعفه آخرون -انظر: المزي، تهذيب الكمال ٥/ ١٩-، فممن أعله يحيى بن معين وأبو زرعة، انظر: سؤالات البرذعي لأبي زرعة، ٢/ ٤٩٧، وروى الخطيب البغدادي في "تاريخه" ١٢/ ٢٧٦ بسنده عن صالح بن محمد الأسدي المعروف بصالح جزرة أنه قال: "أنكروا على الخفاف حديثا رواه لثور بن يزيد، عن مكحول، عن كريب، عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ حديثا في فضل العباس، وما أنكروا عليه غيره، فكان يحيى بن معين يقول: هذا موضوع، وعبد الوهاب لم يقل فيه: حدثنا ثور، ولعله دلس فيه، وهو ثقة". فلو كان للسياسة أثر لما انتقد ابن معين هذا الحديث وهو تحت سلطة العباسيين، وكذلك من بعده من النقاد، ومن النصوص الهامة قول البزار ١١/ ٣٨١: "وهذا الحديث لا نعلم أحدا رواه عن ثور إلا عبد الوهاب ابن عطاء، ولا نعلم أحدا تابعه على روايته، ولا نعلمه يروى عن ابن عباس إلا من هذا الوجه، ولا نعلم مكحولاً أسند عن كريب غير هذا الحديث، وعبد الوهاب بصري، انتقل إلى بغداد، ولم يكتب عنه بالبصرة، فقدم بغداد فحدث، فأخبرني بعض أصحابه أنه كتب إلى أهله: "أنه قد كُتِب عني فاحمدوا الله"، وهذا الحديث عندي ليس له أصل، فأظنه حدث به أيام الرشيد لأنه أعطاه شيئاً". ويؤكد ذلك كله أن الحديث لم ينتشر

قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "العباس مني وأنا منه". وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب، لا نعرفه إلا من حديث إسرائيل[١٦].

ونجد النسائي كذلك يعقد باباً في السنن الكبرى: العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه[١٧]، وكذلك ابن ماجه في سننه[١٨] في فضل العباس، وكذلك الحاكم في مستدركه حيث روى أكثر من عشرة أحاديث[١٩]. فالأحاديث موجودة منتشرة ومع ذلك أعرض البخاري عنها جميعاً!

بل إنه أعرض عن الأحاديث المنتشرة في زمانه المشيرة إلى خلافة العباسيين مثل أحاديث الرايات السود على فهم بعض العلماء، وقد انتشرت في كتب الحديث، ومنها كتب شيوخه مثل نعيم بن حماد (ت٢٢٨هـ)[٢٠] وابن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)[٢١] وأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)[٢٢] ، ولم يرو البخاري منها شيئا.

ويتوسع، بل انتقد وعورض.

١٦ أخرجه الترمذي (٣٧٥٩) ، والنسائي ٨/ ٣٣، وأحمد ٤/ ٤٦٦ وغيرهم، وهو حديث ضعيف كما يعلم من تخريجه في التعليق على المسند، فلينظر.

١٧ النسائي، السنن الكبرى ٧/ ٣١٩.

١٨ ابن ماجه، السنن (١٤٠، ١٤١).

١٩ الحاكم، المستدرك ٣/ ٣٦٣- ٣٧٧.

٢٠ ينظر: نعيم بن حماد، كتاب الفتن، باب في خروج بني العباس، ١/ ٢٠١ -٢١٤.

٢١ روى ابن أبي شيبة في المصنف ٢١/ ٣٣٦-٣٣٨ عن معاوية بن هشام عن علي بن صالح، عن يزيد بن أبي زياد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود، قال: بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أقبل فتية من بني هاشم فلما رآهم النبي صلى الله عليه وسلم اغرورقت عيناه وتغير لونه ; قال: فقلت له: ما نزال نرى في وجهك شيئا نكرهه؟ قال: إنا أهل البيت اختار لنا الله الآخرة على الدنيا، وإن أهل بيتي سيلقون بعدي بلاء وتشريداً وتطريداً، حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود يسألون الحق فلا يعطونه، فيقاتلون فيضرون فيعطون ما سألوا، فلا يقبلونه حتى يدفعوا إلى رجل من أهل بيتي، فيملؤها قسطاً كما ملأوها جوراً، فمن أدرك ذلك منكم فليأتهم ولو حبواً على الثلج"، ومن طريق معاوية بن هشام رواه ابن ماجه كذلك، والحمل فيه على يزيد بن أبي زياد، فقد استنكره المتقدمون، منهم: وكيع بن الجراح، فقد قال: يزيد بن أبي زياد عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله - يعني حديث الرايات - ليس بشيء. رواه العقيلي في الضعفاء ٤/ ٣٧٩، ونقل العقيلي كذلك قول الإمام أحمد عن حيث يزيد هذا: ليس بشيء، ونقل قول أبي أسامة حماد بن أسامة: لو حلف عندي خمسين يمينا قسامة ما صدقته، أهذا مذهب إبراهيم، أهذا مذهب علقمة، أهذا مذهب عبد الله.

٢٢ روى أحمد في المسند ٣٧/ ٧٠ : حدثنا وكيع، عن شريك، عن علي بن زيد، عن أبي قلابة، عن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إذا رأيتم الرايات السود قد جاءت من قبل خراسان، فأتوها؛ فإن فيها خليفة الله المهدي "، وهو حديث ضعيف كما حققه الشيخ شعيب في تعليقه على المسند.

وفوق ذلك، فإنه لما ذكر العباس في صحيحه في كتاب المناقب لم يقل: باب مناقب العباس، وعدل إلى قوله: باب ذكر العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، وأورد فيه حديثاً واحداً مشهوراً في الاستسقاء به لكونه كان كبيراً في العمر وعمّاً للنبي صلى الله عليه وسلم في عام الرمادة، وهو الحديث المشهور عن أنس رضي الله عنه، أن عمر بن الخطاب كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال: "اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا صلى الله عليه وسلم فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا" قال: فيسقون.[٢٣] وليس في هذا الحديث أي إشارة إلى منقبة خاصة به من النبي صلى الله عليه وسلم، ولا إلى أولاده وخلافتهم.

وكان يمكنه أن يتصرف في تراجمه في فضل العباس أو الرايات السود، أو يتقرب إلى العباسيين بترجمة من التراجم، وكل ذلك لم يكن.

فعلى ذلك كله لا يمكن القول: إن البخاري كان يريد التقرب إلى العباسيين هنا، ولا أنه كان يعمل لصالح دولتهم، على الأقل في كتاب المناقب، محور بحثي هذا.

١ . ٢ . الثاني: هل ذكر البخاري شيئاً في ذم من خالفهم وثار عليهم أو أشار إلى نوع تنقّص منهم، وهذا أيضاً يصب في دعمهم وتثبيت سلطتهم؟ وأهم المخالفين في باب الإمامة هم: العلويون والأمويون.

وأعني بذلك أن يعمد البخاري إلى التقرب من العباسيين بذم العلويين أو الأمويين، وأعني بالعلويين سلالة علي بن أبي طالب، وقد كان العلويون المنافس القوي الرئيس للعباسيين على الخلافة، وكانوا يرون أنفسهم أحق بها منهم، فكانت لهم ثورات قوية ضد العباسيين، ولعل أقوى ثورة واجهت العباسيين في بدايات حكمهم كانت ثورة محمد ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن "النفس الزكية" عام ١٤٥هـ، وكان يرى نفسه أحق بالخلافة من المنصور فامتنع عن بيعته، وثار عليه بتنسيق مع أخيه إبراهيم لكنها آلت إلى الفشل، وجاء بعدها موقعة فخ سنة ١٦٩هـ

٢٣ البخاري برقم (٣٧١٠).

بزعامة الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وفشلت[٢٤]، تتالت بعدها عدة ثورات من طرف العلويين، لكنها فشلت جميعاً، مما حدا بأبي الفرج الأصفهاني إلى تصنيف كتابه "مقاتل الطالبيين" لبيان وقائع تلك الأحداث، فلم تكن العلاقة بين العباسيين والعلويين علاقة ودية صافية، وإن خالطها بعضُ الصفاء في زمان المأمون حين توليته علي بن موسى الرضا ولاية العهد لنفَس شيعي فيه، لكنه توفي بعد ذلك بقليل، فبقيت الخلافة في العباسيين.

فلهذا كله لو كان البخاري يريد التقرب من العباسيين، فإما أن يذم العلويين وإما أن يسكت عن مناقبهم وفضائلهم، ولكن الواقع في كتابه الصحيح كان على الضد من ذلك:

فقد أكثر البخاري من رواية فضائل علي بن أبي طالب في صحيحه وفضائل الحسن والحسين والسيدة فاطمة رضي الله عنهم جميعاً، فقد عقد باباً عَنْوَنه بقوله: "باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه"، وأورد فيه سبعة أحاديث مرفوعة متصلة وحديثين معلقين[٢٥]، ثم عقد باباً في مناقب جعفر بن أبي طالب، وأورد فيه حديثين[٢٦]، ثم انتقل إلى "مناقب السيدة فاطمة عليها السلام بنت النبي صلى الله عليه وسلم"، وأورد فيه ستة أحاديث[٢٧]، وبعد عدة أبواب عقد باباً في "مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما" وأورد فيه ثمانية أحاديث[٢٨]، وهي الأبواب الأكثر والأحاديث الأكثر في مناقب عائلة واحدة في الصحيح كله، فضلاً عن الأحاديث الأخرى في فضائل علي وأهل بيته التي رواها متفرقة في مواضع أخرى من الصحيح[٢٩].

وبعض تلك الأحاديث التي رواها البخاري يستدل بها الشيعة على مذهبهم، فكأنها تنصر فكرتهم من جهة، مثل الحديث الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه: "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة

٢٤ انظر: أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين ص ٣٦٦.
٢٥ البخاري، الصحيح (٣٧٠١-٣٧٠٧).
٢٦ البخاري (٣٧٠٨،٣٧٠٩).
٢٧ البخاري (٣٧١١-٣٧١٦).
٢٨ البخاري (٣٧٤٦-٣٧٥٣).
٢٩ انظر مثلا: البخاري (٢٦٩٩).

هارون من موسى"[٣٠]، وحديث "أنت مني وأنا منك"[٣١]، وحديث "لأعطين الراية غداً رجلاً يحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه"[٣٢]، وقد ذكر بعض أصحاب كتب الفرق استدلال الشيعة بحديث المنزلة على خلافة علي وأحقيته بها[٣٣].

ثم إن البخاري لم يكتف بذلك، فأخرج في صحيحه حديثاً يعرّض فيه بحكم العباسيين، وهو حديث الاثني عشر خليفة[٣٤]، وأحاديث قد يستدل بها الشيعة على بعض ما يذهبون إليه مثل حديث الرزية[٣٥]، بل إن البخاري كان إذا ذكر السيدة فاطمة عادة أتبع اسمها بقوله "عليها السلام" ويفعل ذلك مع علي وأهل بيته أحياناً[٣٦]، وروى عن بعض الشيعة المعروفين المشاهير وبعضهم ممن يغلو في التشيع[٣٧]، ولم يذكر شيئاً ينتقص من مقام أهل البيت في جميع كتابه.

---

٣٠ البخاري (٣٧٠٦).

٣١ البخاري (٢٦٩٩).

٣٢ البخاري (٣٧٠٢).

٣٣ انظر: الملطي، التنبيه والرد ص ٢٥،أبو نعيم الأصفهاني، الإمامة والرد على الرافضة ص٢٢١، ابن حزم، الفصل ٤/ ٧٨، الغزالي، فضائح الباطنية ص ١٣٦.

٣٤ رواه البخاري (٧٢٢٢) عن جابر بن سمرة قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: يكون اثنا عشر أميرا . فقال كلمة لم أسمعها ، فقال أبي : إنه قال: كلهم من قريش، وهو في مسلم (١٨٢١) بلفظ: لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثني عشر خليفة . ثم قال كلمة لم أفهمها ، فقلت لأبي : ما قال؟ فقال: كلهم من قريش .

٣٥ وهو ما رواه البخاري في صحيحه (٥٦٦٩)، قال: حدثنا إبراهيم بن موسى، حدثنا هشام، عن معمر، وحدثني عبد الله بن محمد، حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لما حضر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي البيت رجال، فيهم عمر بن الخطاب، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "هلم أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده" فقال عمر: إن النبي صلى الله عليه وسلم قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم من يقول: قربوا يكتب لكم النبي صلى الله عليه وسلم كتابا لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي صلى الله عليه وسلم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قوموا" قال عبيد الله: فكان ابن عباس، يقول: "إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب، من اختلافهم ولغطهم".

٣٦ انظر الأحاديث (٢٦٩٩، ٢٩١١، ٣٠٩٢، ٣١١٠) وغيرها الكثير، وقوله المتقدم " باب مناقب قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنقبة فاطمة عليها السلام بنت النبي صلى الله عليه وسلم، وينظر كذلك: البخاري، التاريخ الكبير ١/ ٢٤٢، ٢/ ٤٥، ٣٥٥.

٣٧ مثل عباد بن يعقوب الرواجني، وانظر ترجمته وغلوه في: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١١/ ٥٣٦-٥٣٨، وكذلك عبيد الله بن موسى وسيأتي ذكره.

وأما الأمويون فقد كانت لهم عداوات مع العباسيين واضحة، وثاروا عدة مرات لتنتهي ثوراتهم بالفشل، ولعل أشهر ثوراتهم ثورة أبي العميطر علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، الذي غلب على دمشق عام ١٩٦هـ، إبان فتنة الأمين والمأمون، وبويع بالخلافة، وطرد عامل الأمين، وتمكن واستفحل أمره، وانضمت إليه اليمانية وأهل حمص وقنسرين والساحل، ثم حاصره جيش العباسيين، فهرب وخلع نفسه ثم مات[٣٨]. فكانت المنافسات واضحة، وكان يمكن للبخاري التقرب إلى العباسيين بذمهم والتنقص منهم، لكنه لم يفعل شيئاً من ذلك ولم يذكرهم بسوء في كتابه، مع أنه لم يرو شيئاً في تأييدهم كما فعل مع أهل البيت والعلويين، فلم يرو أي حديث في فضائل معاوية من الأحاديث التي انتشرت في زمانه وقبله، مع رواية شيوخه وأقرانه وطلابه لها، ولا يقال: لعله لم يعلم تلك الأحاديث، إذ قد رواها في تاريخه الكبير متصلة بإسناده، فقال: "وقال أبو مسهر[٣٩]: عن سعيد بن عبد العزيز عن ربيعة بن يزيد عن عبد الرحمن بن عميرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اللهم علم معاوية الحساب وقه العذاب". وقال لي ابن أزهر يعني أبا الأزهر: نا مروان بن محمد الدمشقي نا سعيد نا ربيعة بن يزيد سمعت عبد الرحمن بن أبي عميرة المزني يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول في معاوية بن أبي سفيان: "اللهم اجعله هادياً مهدياً واهده واهد به". حدثني أحمد عن النفيلي أنه حدثهم عن عمرو بن واقد أنه حدثهم عن يونس بن حلبس عن أبي إدريس الخولاني عن عمير بن سعد قال: لا تذكروا معاوية إلا بخير فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اللهم اهده. حدثنا إسحاق قال نا وكيع قال نا أبو المعتمر يزيد بن طهمان عن ابن سيرين قال: كان معاوية يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تركبوا الخز ولا النمار". قال: وكان معاوية لا يتهم في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"[٤٠].

---

٣٨ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٨٤-٢٨٦، وفيه قول الذهبي: "وكانوا -بنو أمية- يروون في أبي العميطر الروايات، وأن فيه العلامات، وأن (كلباً) أنصاره، فمالوا إليه، وتوددهم" ثم انظر ٩/ ٣٣٧-٣٣٨.
ومن ثورات الأمويين مثل ثورة هاشم بن يزيد بن خالد بن يزيد بن معاوية، الذي نصب نفسه للخلافة لما مات الخليفة السفاح، ثم أقبل جيش العباسيين فهرب، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦/ ١٦٠.

٣٩ في بعض النسخ: وقال لي.

٤٠ البخاري، التاريخ الكبير ٧/ ٣٢٧-٣٢٨.

فكأنه يقول: أنا أعرف هذه الأحاديث وهي عندي متصلة مروية، لكنها لم تصح فلم أروها في كتابي الصحيح.

ولكنه مع ذلك ذكر معاوية بخير في صحيحه، مما يعني أن لا موقف له من معاوية والأمويين، فقد بوب في صحيحه بقوله: "باب ذكر معاوية رضي الله عنه"، وأورد فيه روايتين عن ابن عباس فيهما ذكر صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم وأنه فقيه عندما أنكر بعض التابعين على معاوية إيتاره بركعة[٤١]، لكنه لا يرى شيئاً من أحاديث فضائل معاوية صحيحاً كما ذكر الحافظ ابن حجر في تنبيه عقده لذلك[٤٢].

وروى البخاري كذلك عن بعض الخلفاء الأمويين، مثل مروان بن الحكم، ولم يرو عن عباسي[٤٣].

وهذا كله يعني أن البخاري لم يداهن العباسيين في موقفهم من الأمويين، وعلى ذلك فلا انتقاص من مخالفي العباسيين في الإمامة، لا العلويين ولا الأمويين.

١ . ٣. الثالث: هل سكت البخاري عن أحاديث في فضل المخالفين وكان يمكنه روايتها؟

ولعله أضعف احتمال من الاحتمالات الثلاثة من حيث الاستدلال على رأي البخاري، ذلك أنه دليل سكوتي، وهو أضعف الأدلة عموماً هنا، فما مضى من الأدلة كان فيها نوع تصريح، والاستدلال هنا بالسكوت، وهو حجة معيبة عموماً، إذ فيها نسبة قول إلى ساكت، ولا يمكن الاعتماد على تلك النسبة إلا باجتماع قرائن مرجحة، وإلا فهو مجرد حدس ويبقى ضعيفاً للغاية أمام الاحتمالين الأولين.

---

٤١ البخاري، الصحيح (٣٧٦٤، ٣٧٦٥).

٤٢ ابن حجر، فتح الباري ٧/ ١٠٤.

٤٣ روى البخاري في الصحيح أكثر من عشرين رواية فيها مروان بن الحكم، الخليفة الأموي، فانظر: (٧٤٦، ١٥٦٣، ١٦٩٤، ٢٣٠٧)، وغيرها.

فكأنني أقول: إما أن يروي البخاري في مدح السلطة وإما أن يروي في ذم أعدائهم، أما أن يسكت عن هذا وعن ذلك فلا دليل فيه بوضوح على ما يريد البخاري، لكن لا بد من دراسته مع ذلك، لا سيما أن جميع من ادعى تأثر البخاري بالسياسة في روايته للحديث اعتمد على هذا الدليل، وهو أضعفها حجة.

فالسؤال هنا: هل سكت البخاري عن فضائل في حق العلويين كان يمكن له روايتها، ولكنه أخفاها عمداً؟

قد تقدم أن البخاري روى الكثير في فضل أهل البيت في صحيحه، مع سكوته المطبق عن أحاديث العباسيين، فالاستدلال لا ينهض.

لكن قد يقال: إنه سكت عن بعض الروايات الموجودة في مدح علي ابن أبي طالب مثلاً، وهذا صحيح، فلم يرو البخاري جميع فضائل علي، بل قد أعرض عن بعض الأحاديث قصداً، ولعل أهمها حديث "من كنت مولاه فعلي مولاه" وقد انتشر في الكتب الحديثية المصنفة انتشاراً واسعاً، ومع ذلك أعرض البخاري عن تخريجه.

إلا أن ذلك يحتمل عدة احتمالات:

الأول: أن البخاري أعرض عن تخريج تلك الأحاديث لأغراض سياسية.

الثاني: أنه أعرض عن تخريجها لأغراض نقدية.

الثالث: أنه أعرض لأنه وضع كتاباً مختصراً كما سماه، فلم يقصد إيراد جميع ما ثبت عنده، بل روى ما يغني عنها في صحيحه، واكتفى بذلك.

وهي احتمالات قائمة ولا بد من دراستها والتفصيل فيها، مع الجزم بأننا لا ننسب إلى ساكت قولاً، فلا يقال: إن هذا هو مذهب البخاري جزماً، ولكننا نحاول الاقتراب ما استطعنا من فهم منهج البخاري، وإلا فالأصل أن العبرة بالتصريح لا بالسكوت.

أما الاحتمال الأول فيضعف أمام ما قدمته من الكم الهائل من الروايات التي رواها في فضل أهل البيت عموماً، وكذلك بعض الأحاديث التي تصب في صالح العلويين أكثر من غيرهم، فلو كان الإعراض هنا لأغراض سياسية لما روى البخاري أصلاً تلك الأحاديث المؤيدة للعلويين، المشيرة إلى أنهم أحق بالأمر من بني العباس، وغير ذلك مما قدمت.

ولو كان هذا الاحتمال وجيهاً فإن سكوته عن بعض الأحاديث في فضل علي يجب أن يقابل بسكوته عن جميع الأحاديث في فضل العباسيين، وجميع الأحاديث في مناقب معاوية، وما يقال هناك يقال هنا.

إن هذا التفسير السياسي لتلك الجزئية الصغيرة مع وجود جميع هذه الاحتمالات، والإعراض عن الصورة الكلية التي يرسمها الإمام البخاري في صحيحه عن أهل البيت وأئمتهم وعن علاقته بشيوخه من الشيعة، مع التركيز على ذلك السكوت ليُستنتج منه صورة كلية أخرى مضادة للصورة الأولى، مع إمكانية تفسير ذلك الدليل الجزئي بوضوح تحت تلك النظرة العامة والصورة الكلية= مشير إلى انتقائية غير منهجية تبتعد عن البحث الموضوعي العلمي، لا سيما مع وجود احتمالات أخرى يمكن تفسير هذه الجزئية الصغيرة بها، وهما الاحتمالان الثاني والثالث، ويمكن التفصيل فيهما من خلال مثالين عمليين استشهد بهما أصحاب ذلك التفسير كثيراً:

الأول: إعراض البخاري عن تخريج حديث "من كنت مولاه فعلي مولاه".

الثاني: إعراض البخاري عن التخريج لجعفر الصادق في صحيحه.

أما الأول -وهو إعراض البخاري عن تخريج حديث "من كنت مولاه فعلي مولاه"- فإنما اخترته من بين الأحاديث الكثيرة التي أعرض البخاري عن تخريجها في فضل علي رضي الله لشهرته وصحته عند كثير من المحدثين، فقد نص على صحته الذهبي وابن كثير[٤٤]، وقال ابن حجر:

٤٤ يرى الذهبي تواتر هذا الحديث فيما نقله عنه ابن كثير في البداية والنهاية ٧/ ٦٨١: "قال -أي الذهبي-: وصدر الحديث متواتر، أتيقن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله، وأما "اللهم وال من والاه" فزيادة قوية الإسناد"، ثم وجدت نص الذهبي على تواتره في سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٣٤-٣٣٥ فقال بعد أن أورد بإسناده هذا الحديث عن عبد الله بن محمد

"وأما حديث "من كنت مولاه فعلي مولاه" فقد أخرجه الترمذي والنسائي وهو كثير الطرق جداً، وقد استوعبها بن عقدة في كتاب مفرد، وكثير من أسانيدها صحاح وحسان"[٤٥].

لكن مع هذا فقد جاء عن ابن تيمية تضعيف الحديث في قوله: "وأما قوله: "من كنت مولاه فعلي مولاه" فليس هو في الصحاح، لكن هو مما رواه العلماء وتنازع الناس في صحته، فنقل عن البخاري، وإبراهيم الحربي، وطائفة من أهل العلم بالحديث أنهم طعنوا فيه وضعفوه، ونقل عن أحمد بن حنبل أنه حسنه كما حسنه الترمذي، وقد صنف أبو العباس بن عقدة مصنفاً في جميع طرقه". ثم نقل ابن تيمية عن ابن حزم تضعيفه[٤٦].

وعلى أي حال فإن تخريج الحديث ومعرفة أسانيده تشير إلى أن سبب إعراض البخاري عن تخريجه سبب نقدي، لا علاقة له بالسلطة ولا بالمذهب، ذلك أنني أحتمل أن السبب هو أن البخاري لا يرى هذا الحديث صحيحاً بإسناد واحد يتكأ عليه ليخرجه في صحيحه، قد يكون الحديث عنده قد ثبت لمجموع طرقه، لكنه لا يرى إسناداً قوياً على شرطه يستطيع أن يحتج به في صحيحه في حديث مهم مثل هذا الحديث، فلذلك أعرض عنه، لا سيما أن مخرج هذا الحديث وانتشاره كان من الكوفة، وجل رواته من الشيعة، وهو حديث أصل في الانتصار لفكرة التشيع، ورواية المبتدع ما يؤيد بدعته محل نظر وتدقيق وتشدد عند كثير من النقاد.

وجل أسانيد هذا الحديث لا تخلو من نظر، ولعل أصح حديث فيه هو حديث بريدة رضي الله عنه، وقد أخرجه البخاري دون زيادة رواها بعض الرواة، وفيها: "من كنت مولاه فعلي مولاه"، فقد قال البخاري: "حدثني محمد بن بشار، حدثنا روح بن عبادة، حدثنا علي بن سويد بن منجوف، عن

ابن عقيل، قال: كنت عند جابر في بيته، وعلي بن الحسين، ومحمد ابن الحنفية، وأبو جعفر، فدخل رجل من أهل العراق، فقال: أنشدك بالله إلا حدثتني ما رأيت وما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: كنا بالجحفة بغدير خم، وثم ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار، فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم من خباء أو فسطاط، فأشار بيده ثلاثا، فأخذ بيد علي رضي الله عنه فقال: (من كنت مولاه فعلي مولاه).
قال الذهبي: هذا حديث حسن، عال جدا، ومتنه فمتواتر.

٤٥ ابن حجر، فتح الباري ٧/ ٧٤.

٤٦ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٧/ ٣١٩.

عبد الله بن بريدة، عن أبيه رضي الله عنه، قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم علياً إلى خالد ليقبض الخمس، وكنت أبغض علياً وقد اغتسل، فقلت لخالد: ألا ترى إلى هذا، فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم ذكرت ذلك له، فقال: "يا بريدة أتبغض علياً؟" فقلت: نعم، قال: "لا تبغضه، فإن له في الخمس أكثر من ذلك"[٤٧].

وقد زاد بعض الرواة في هذا الحديث: "فرأيت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتغير فقال: يا بريدة ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله. قال: من كنت مولاه فعلي مولاه"، وكأن البخاري أعرض عن هذا اللفظ واختار هذا الطريق دون غيره لقوته وكون مخرجه بصرياً لا دخل للكوفيين فيه، والكوفيون ممن يتهم في مثل هذه الأحاديث لانتشار التشيع فيهم، فعلي بن سويد وروح بن عبادة ومحمد بن بشار كلهم بصريون، وجاءت رواية أخرى بصرية تقوي رواية البخاري عند أحمد بن حنبل[٤٨]، والنسائي[٤٩]، والطحاوي.[٥٠]من طريق يحيى القطان والنضر بن شميل عن عبد الجليل بن عطية عن ابن بريدة به، دون ذكر الزيادة، وكلهم بصريون.وعبد الجليل قال عنه البخاري في التاريخ: "ربما وهم"[٥١]. ، وقال ابن حجر: "صدوق يهم"[٥٢].

بل كأني بالبخاري يتعمد اختيار هذه الرواية من طريق علي بن سويد ويلجأ إليه في هذا الحديث فقط، إذ لم يرو عنه حديثاً آخر في الصحيح[٥٣] لهذه العلة، وهي أنه استطاع أن يجد مخرجاً بصرياً لهذا الحديث ليس فيه هذه اللفظة الكوفية الزائدة، وإن لم يكن علي بن سويد من كبار الثقات المعروفين، مع ملاحظة أن جميع من روى عنه هذا الطريق لم يذكر فيه تلك الزيادة، مثل

٤٧ البخاري، (٤٣٥٠)، وأسجل شكري هنا للدكتورة راما نبيل التي أكرمتني بالتخريج الأولي لحديث "من كنت مولاه" من طريق بريدة وكان تخريجا موسعا مفصلا، يُظهر حسن تتبعها للطرق وفهمها للعملية النقدية، فلها مني كل الشكر والتقدير.

٤٨ أحمد بن حنبل، المسند، (٢٢٩٦٧).

٤٩ السنن الكبرى، برقم (٨٤٢٨).

٥٠ الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ، ٨/ ٥٨، برقم(٣٠٥١).

٥١ البخاري، التاريخ الكبير٦/ ١٢٣.

٥٢ ابن حجر، تقريب التهذيب، ص٣٢٢.

٥٣ انظر: ابن حجر، فتح الباري ٨/ ٦٦.

أحمد بن حنبل[٥٤]، والنسائي[٥٥]، والبيهقي[٥٦]، فقد رووه جميعاً بمتن البخاري ذاته، مما يعني أن البخاري لم يتصرف فيه شيئاً وإنما انتقى انتقاء.

ولعل أقوى طريق لهذا الحديث أعرض عنه البخاري هو طريق الأعمش عن سعد بن عبيدة عن ابن بريدة عن بريدة قال: "بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية قال: لما قدمنا قال: "كيف رأيتم صحابة صاحبكم؟" قال: فإما شكوته أو شكاه غيري. قال: فرفعت رأسي وكنت رجلاً مكباباً. قال: فإذا النبي صلى الله عليه وسلم قد احمر وجهه قال: وهو يقول: "من كنت وليّه فعلي وليه"[٥٧].

ويبقى الإشكال في هذه الرواية مخرجها الكوفي، فإن سعد بن عبيدة والأعمش كوفيان، وقد تكلم بعض النقاد في تشيع الأعمش على جلالته وثقته، فقد قال العجلي: وكان فيه تشيع[٥٨]، وقال الذهبي: رمي الأعمش بيسير تشيع فما أدري[٥٩]، وإن ناقش تهمة تشيعه في تاريخ الإسلام بقوله: "وليس هذا بصحيح عنه؛ كان صاحب سنة"[٦٠].

وما عضدها من الروايات إنما خرج من الكوفة، مثل:

١ـ رواية أبي إسحاق السبيعي عن ابن بريدة عند الطبراني واستغربها بقوله: "لا يروى هذا الحديث عن أبي إسحاق إلا بهذا الإسناد، تفرد به حسين الأشقر"[٦١]، وحسين الأشقر هذا وصفه ابن حجر بقوله: "صدوق يهم ويغلو في التشيع"[٦٢]. وأبو إسحاق كوفي كما هو معروف مشهور، ونسب إلى التشيع[٦٣].

---

٥٤ أحمد بن حنبل، المسند، برقم (٢٣٠٣٦).

٥٥ النسائي، السنن الكبرى، برقم (١١٧٩).

٥٦ البيهقي، السنن الكبرى برقم (١٢٩٥٧).

٥٧ أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، برقم (٣٢٠٦٥)، وأحمد بن حنبل، المسند، برقم (٢٢٩٦١)، و(٢٣٠٢٨)، والنسائي، السنن، كتاب المناقب، باب فضائل علي رضي الله عنه، (٨٠٨٨)، وابن حبان، الصحيح ٦٩٣٠، والحاكم، المستدرك، (٢٥٨٩).

٥٨ العجلي، الثقات، ١/ ٢٠٥.

٥٩ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٩٤.

٦٠ الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣/ ٨٨٥.

٦١ الطبراني، المعجم الأوسط، ٦/ ١٦٢، ٦٠٨٥.

٦٢ ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ١/ ١٦٦.

٦٣ انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٤٦/ ٢٢٩، وقد ذكر قصة طريفة في ذلك رواها عن الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد بإسناده عن أبي الحسين مليح بن رقية الأواني قال حدثنا

٢ـ رواية أجلح الكندي عن ابن بريدة: أخرجها أحمد بن حنبل[٦٤]، والنسائي[٦٥]، والبزار[٦٦].

وأجلح صدوق في الحديث متهم بالتشيع، قال فيه ابن عدي: "أرجو أنه لا بأس به إلا أنه يعد في شيعة الكوفة، وهو عندي مستقيم الحديث صدوق"[٦٧]، وقال ابن حجر: "صدوق شيعي"[٦٨].

٣ـ رواية عطية العَوفي: ولم يروها سوى الطبراني[٦٩] ، وعطية العوفي ضعيف، ومع ضعفه فهو شيعي[٧٠]، ولخص ابن حجر الأقوال فيه بقوله: "صدوق يخطىء كثيراً وكان شيعياً مدلساً"[٧١].

وقد روي الحديث من غير طريق ابن بريدة، فقد رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس عن بريدة، وقد رواه عن سعيد بن جبير كل من الحكم بن عتيبة[٧٢]، وعدي بن ثابت[٧٣]، وكلاهما كوفي متهم بالتشيع، أما الحكم بن عتيبة فعلى

عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن ثعلبة قال: عزّمت على شيطان فحضّرته، فقال: دعني فإني شيعي! قلت: ومن تعرف من الشيعة؟ قال: الأعمش وأبو إسحاق!
قال ابن عساكر معقبا: ومع تشيع ابي إسحاق فقد كان حسن الرأي في عثمان، وذكر قصة بإسناده.
وذكر ابن عدي قولا في مقدمة كتابه الكامل ١/ ٢٤٢ فيه مبالغة إلا أنه قد ينفع في هذا المقام، وهو: وفي كتابي بخطي عن أحمد بن علي بن المثنى، حدثنا عبد الله بن عامر بن براد، حدثنا أبو أسامة عن مفضل، عن مغيرة –هو ابن مقسم الضبي– قال: ما أفسد حديث أهل الكوفة غير أبي إسحاق والأعمش، أتيا بأحاديث لا يدري ما وجوهها، ولا معانيها. وله روايات أخرى عند الجوزجاني في أحوال الرجال ١٢٥-١٢٨.

٦٤ أحمد، المسند، (٢٣٠١٢).

٦٥ النسائي، السنن الكبرى (٨٤٢١).

٦٦ أحمد، المسند،(٤٣٩١).

٦٧ ابن عدي، الكامل، ٢/ ١٤٠.

٦٨ ابن حجر، التقريب، ص٩٦.

٦٩ الطبراني، المعجم الأوسط، (٥٧٥٦).

٧٠ انظر: ابن عدي، الكامل، ٧/ ٨٥.

٧١ ابن حجر، التقريب، ص٣٩٣.

٧٢ أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف (٣٢١٣٢)، وأحمد بن حنبل، المسند، (٢٢٩٤٥٠)، والنسائي، السنن الكبرى ، (٨٠٨٩)، والحاكم، المستدرك على الصحيحين(٤٥٧٨).

٧٣ البزار، المسند (٤٣٥٣)، وابن أبي عاصم، الآحاد والمثاني (٢٣٥٩)، وابن الأعرابي، المعجم (٢١٧٩).

ثقته إلا أنه اتهم بالتشيع، قال العجلي: "وكان فيه تشيع، إلا أن ذلك لم يظهر منه إلا بعد موته"[٧٤]، وقال شعبة: "إن حدثتكم عن ثقات أصحابي فإنما أحدثكم عن نفر يسير من هذه الشيعة: الحكم بن عتيبة، وسلمة بن كهيل، وحبيب بن أبي ثابت، ومنصور"[٧٥].

وأما عدي بن ثابت فهو أيضاً من الثقات ولكنه اتهم بالتشيع، فقد سئل يحيى عن عدي بن ثابت فقال: كان يفرط في التشيع[٧٦]، وقال أبو حاتم: "صدوق وكان إمام مسجد الشيعة وقاصهم"[٧٧]، وقال الذهبي: "عالم الشيعة وصادقهم وقاصهم وإمام مسجدهم، ولو كانت الشيعة مثله لقل شرهم"[٧٨].

فهذه الطرق كلها تؤكد فكرة انتشار الحديث في الكوفة وأن مخرجه منها، ويعضد تلك الفكرة نص مهم وقفت عليه في تاريخ البخاري الكبير، ذكره في ترجمة عثمان بن عاصم أبو حَصين الأسدي الكوفي، وفيه قول أبي حصين: "ما سمعنا هذا الحديث حتى جاء هذا من خراسان فنعق به – يعني أبا إسحاق، يعني: من كنت مولاه فعلي مولاه – فاتبعه على ذلك ناس"[٧٩].

فلعل تفردات أبي أسحاق السبيعي وغرائبه ورواياته عمن لا يعرف مع نسبته إلى التشيع كان لها أثر في نشره لهذا الحديث في الكوفة بين الرواة، ومنه أخذوه وعليه استندوا، ولم يكن الحديث معروفاً في الأوساط العلمية ومجالس الرواية قبل ذلك على حد تعبير أبي حصين، وهو إمام كبير القدر في الكوفة في تلك الحقبة، مع احتمال أنه استنكر ذلك للمخالفة في المذهب فإن أبا حصين كان عثمانياً، وهو نادر في الكوفيين كما يعبر الذهبي[٨٠].

٧٤ العجلي، تاريخ الثقات،ص ١٢٧.
٧٥ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ١١/ ٣١٦.
٧٦ ابن معين، التاريخ (رواية الدوري)، ٣/ ٥٢٤.
٧٧ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٧/ ٢.
٧٨ الذهبي، ميزان الاعتدال، ٣/ ٦١.
٧٩ البخاري، التاريخ الكبير ٦/ ٢٤١.
٨٠ انظر هذا في تعليق الذهبي على مقولة أبي حصين في السير ٥/ ٤١٥.

فلعل البخاري كان يرى ذلك فأعرض عن هذه الروايات كلها، وأخرج ما نَظُف إسناده منها من أسانيد البصريين.

وقد يضاف إلى ذلك: أن رواية أجلح السابقة لما رواها البصريون لم يزيدوا فيها تلك الزيادات، فقد أخرجه البزار عن محمد بن مرداس الأنصاري -وهو بصري-، عن الجريري -وهو سعد بن إياس البصري- عن عبد الله بن بريدة به، دون تلك الزيادة، بل فيه "فقال: يا بريدة لا تقع في علي فإنه مني، وأنا منه" وكان البزار قد رواها قبل ذلك من طريق خالد بن عبد الله الطحان، الحافظ الثقة الثبت -وهو واسطي عن الأجلح -المتقدم ذكره- عن ابن بريدة دون الزيادة وقال: ولا نعلم روى هذا الكلام عن عبد الله بن بريدة عن أبيه بإسناد أحسن من هذا الإسناد[٨١].

ويضاف إلى تلك الطرق طرق أخرى أعرض عنها البخاري لأغراض نقدية، مثل:

ـ طريق طاوس بن كيسان عن بريدة، واقتصرت روايته على قوله: "من كنت مولاه فعلي مولاه".

وهي عند عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن ابن طاوس عن طاوس به[٨٢]، دون ذكر بريدة في الإسناد، ولكنها عند الطبراني على الوجه المعروف عن بريدة، مع استغرابه لها بقوله: لم يرو هذا الحديث عن طاوس إلا ابنه، ولا عن ابن طاوس إلا معمر وابن عيينة، تفرد به عبد الرزاق[٨٣].

ورواه في الصغير من طريق عبد الرزاق أيضاً عن ابن عيينة عن عمرو ابن دينار عن طاوس به، ثم قال: "لم يروه عن سفيان بن عيينة إلا عبد الرزاق، تفرد به أحمد بن الفرات"[٨٤].

---

٨١ البزار، المسند ١٠/ ٢٨٢-٢٨٣، (٤٣٩١، ٤٣٩٢)

٨٢ عبد الرزاق، المصنف ١١/ ٢٢٥.

٨٣ الطبراني، الأوسط، ج١، ص١١٢.

٨٤ الطبراني، الصغير، ج١، ص١٢٩، وفي مقولة الطبراني عندي إشكال، إذ قد روي من غير طريق عبد الرزاق عند أبي نعيم في الحلية ٤/ ٢٣. فقد رواه من طريق حسين الأشقر، عن ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، به، ورواه ابن الأعرابي في معجمه ١/ ١٣٩ من طريق شهاب بن عباد العبسي عن ابن عيينة به، إلا إن كان الطبراني يرى إشكالية في تلك الروايات أصلا.

وقد حكم بغرابته أيضاً أبو نعيم الأصفهاني في الحلية بقوله: غريب من حديث طاوس، لم نكتبه إلا من هذا الوجه[٨٥].

فالحديث من طريق طاوس بن كيسان غريب عند نقاد الحديث، ومع غرابته ففي كثير من أسانيده عبد الرزاق بن همام الصنعاني وقد اتهم بالتشيع، كما هو معروف مشهور[٨٦].

ويؤكد تلك الأغراض النقدية أن البخاري عارف بروايات حديث "من كنت مولاه" وطرقه، ومع ذلك انتقدها من بعض طرقها في تاريخه الكبير، من وجهة نظر نقدية صرفة، لا من حيث المتن، فقد انتقد رواية إسماعيل ابن نشيط العامري لهذا الحديث عن جميل بن عامر أن سالماً حدثه سمع من سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدير خم: "من كنت مولاه فعلي مولاه"، بقوله: "في إسناده نظر"[٨٧]، وفي موضع آخر انتقد رواية سهم ابن حصين الأسدي هذا الحديث عن أبي سعيد الخدري بقوله: "وسهم مجهول ولا يدرى"[٨٨]، ويلحظ في كل هذا أنه لم يتعرض للمتن، وإنما نظر إلى الإسناد، مع أنه قد يعل بعض المتون في التاريخ الكبير[٨٩].

فالنظرة نظرة نقدية صرفة ولا علاقة لها بالسياسة ولا بالسلطة والمذهب، ويؤكد فكرة إعراض البخاري عن هذا الحديث لمخرجه الكوفي مع انتشار التشيع فيها أنه أخرج حديث المنزلة في موضعين من كتابه كما تقدم، وحديث المنزلة لا يقل تأييداً لمذهب الشيعة عن حديث الموالاة، لكن مخرجه المدني وانتشاره في المدينة النبوية ثم انتشاره في البصرة مع كثرة طرقه وثباتها ونظافتها كان دليلاً واضحاً عند البخاري على صحة الحديث فأخرجه، بخلاف حديث الموالاة الكوفي وهو أصل في بابه[٩٠].

---

٨٥ أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ٤/ ٢٣.

٨٦ انظر مثلا: ابن عدي، الكامل، ٦/ ٥٤٥.

٨٧ البخاري، التاريخ الكبير ١/ ٣٧٥.

٨٨ البخاري، التاريخ الكبير ٤/ ١٩٣.

٨٩ انظر الفصل الذي عقده الدكتور أحمد عبد الله في كتابه " منهج الإمام البخاري في التعليل من خلال كتابه التاريخ الكبير" حول نقده للمتون، وهو الفصل الثالث "علل المتن من خلال التاريخ الكبير" من ص ٤١٥-٤٩٧.

٩٠ لي بحث واسع في هذا الحديث، فلينظر، وعلى الأقل فلتنظر روايات البخاري، (٣٧٠٦)

ولا يقال: إن البخاري أخرج بعض الأحاديث في فضائل علي رضي الله عنه من طريق الكوفيين المشهورين بالتشيع مثل حديث البراء "أنت مني وأنا منك"[٩١] ، ويرويه البخاري عن عبيد الله بن موسى الشيعي الغالي في تشيعه[٩٢]، فكيف يُنقد الحديث لمجرد مخرجه الكوفي وتشيع رواته وإن كان في فضائل علي؟

لأنه يقال: إن حديث "أنت مني وأنا منك" ليس متمحضاً في تأييد فكرة التشيع، بخلاف حديث المنزلة وحديث الموالاة، فقد جاء مدح النبي صلى الله عليه وسلم بعض الصحابة بمثله، في مثل قوله عن الأشعريين: "هم مني وأنا منهم"[٩٣]، وقوله في جليبيب: "هذا مني وأنا منه، هذا مني وأنا منه"[٩٤]، فلم يكن حديثاً خاصاً بعلي رضي الله عنه، كما في الحديثين السابقين، فضلاً عن كونه ليس من الأحاديث الأساسية التي قد يتكأ عليها الشيعة في دعواهم أحقية علي بالإمامة، وعليه فإنني أميل إلى التفريق بين رواية الفضائل العامة ورواية الفضائل الخاصة الدالة على خصوصية مذهبية.

وحديث عبيد الله بن موسى هذا يدل على ذلك، ويضاف إليه إخراج مسلم لحديث عدي بن ثابت -الشيعي الغالي المتقدم ذكره- في فضل علي، وهو ما رواه الأعمش، عن عدي بن ثابت، عن زر، قال: قال علي: "والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، إنه لعهد النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إلي: أن لا يحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني إلا منافق"[٩٥].

وهي رواية مدنية ثم بصرية ومسلم (٣٤٠٤)، وجلها روايات مدنية صرفة، أو مدينة فبصرية، وإن ذكرا الحكم بن عتيبة في بعض الأسانيد وهو كوفي، لكنه لم يكن المدار الذي خرج منه الحديث، والنظر في شجرة الإسناد يوضح ذلك كاملا.

٩١ البخاري (٢٦٠٣، ٢٦٩٩). وكأن عبيد الله متفرد بهذه الزيادة من طريق إسرائيل عن أبي إسحق عن البراء، فإنني لم أجد له متابعا من هذا الطريق، وإن روي من طريق أخرى عند أحمد (٨٥٧)، من حديث علي لا من حديث البراء، وفيه ضعف.

٩٢ انظر ترجمته عند ابن حجر في تهذيب التهذيب ٧/ ٥٠-٥٤، ومن الأقوال في تشيعه: قول ابن عدي: يروي أحاديث في التشيع منكرة وضعف بذلك عند كثير من الناس،وقول يعقوب بن سفيان: شيعي وإن قال قائل رافضي لم أنكر عليه وهو منكر الحديث، وقول الساجي: صدوق كان يفرط في التشيع.

٩٣ البخاري، الصحيح (٢٤٨٦)، ومسلم (٢٥٠٠).

٩٤ مسلم، الصحيح (٢٤٧٢).

٩٥ مسلم، الصحيح (٧٨).

وقد قرر بعض أئمة الحديث أن العبرة في الراوي المبتدع بصدقه وضبطه ولو روى أحاديث قد يفهم منها تأييد بدعته[٩٦].

ويؤكد فكرةَ الإعراض بسبب المخرج الكوفي النصُّ الذي قدمته عن أبي حصين في استنكاره لنشر أبي إسحاق حديث الموالاة في الكوفة، ونقلُ البخاري ذلك في التاريخ، مما يشير إلى عنايته بتلك الفكرة والاهتمام بها.

ويبقى ما قدمته احتمالاً، ومحاولة مني لفهم السبب النقدي الدافع للبخاري إلى الإعراض عن تخريج هذا الحديث، وقد يظهر لباحثٍ سبب آخر يكون أكثر قبولاً ووضوحاً، لا سيما أن الأعمش موصوف بالتدليس، وقد يقال: إنه تفرد بهذا الحديث، إذ لم يصح من وجه آخر عن ابن بريدة، فقد يكون لذلك أثر في إعراض البخاري عن روايته هذه، وغير ذلك من احتمالات وإن كنت لا أراها قوية لرواية البخاري عدداً من الأحاديث عن الأعمش بالعنعنة، إلا أنه على أي حال لا يمكن القول إن السبب وراء ذلك مذهبي فقط، لما قدمته من الأحاديث الكثيرة الخاصة والعامة في فضل علي، بل إن رواية البخاري لحديث البراء "أنت مني وأنا منك" في موضعين، وتعليقه إياه في باب مناقب علي رضي الله عنه، مقتصراً على رواية عبيد الله بن موسى -الشيعي الغالي- يضاد الفكرة المذهبية بوضوح، لا سيما إن ثبت تفرد عبيد الله بن موسى عن إسرائيل عن أبي إسحاق بتلك الزيادة في ذلك الحديث، وهو ما ظهر لي حتى الآن.

وبعد هذا كله فإن الاحتمال الثالث يبقى قائماً وهو أن البخاري لم يخرجه لاستغنائه بغيره عنه، فإنه لم يشترط أن يورد جميع الأحاديث الصحيحة، لكنني أستبعد هذا الاحتمال، لأهمية هذا الحديث فيما أرى، وهو أولى من غيره في الفضائل لو صح عند البخاري، وما زال قول بعض الأئمة في تعليل ما لم يخرجه البخاري له نوع وجاهة عندي إذا كان الحديث أصلاً في بابه[٩٧].

---

٩٦ للصنعاني في ذلك رسالة ثمرات النظر، فلتنظر، وقد نقل خلاصتها في توضيح الأفكار ١/ ٣١٣. وانظر ٢/ ٢٧٩، وأحمد شاكر في الباعث الحثيث ص ١٠٠. ويمكن أن ينظر في بعض أقوال المتقدمين في قبول رواية المبتدع ولو كان داعية في قول ابن حجر في عمران ابن حطان الخارجي الداعية في فتح الباري ١٠/ ٢٩٠: إنما أخرج له البخاري على قاعدته في تخريج أحاديث المبتدع إذا كان صادق اللهجة متدينا.

٩٧ قال الحاكم في معرفة علوم الحديث ص٥٩ : "فإذا وجد مثل هذه الأحاديث بالأسانيد

وأما المثال الثاني وهو إعراضه عن التخريج لجعفر الصادق في صحيحه، وجعل ذلك عائداً إلى أسباب مذهبية وسياسية، فقد أوضحت الجواب عنه في بحث آخر منشور تحت عنوان: أسباب عدول الإمام البخاري عن التخريج لجعفر الصادق في صحيحه[٩٨].

وحاصله أن لا علاقة للمذهب والسياسة بإعراضه عن التخريج له، وإنما كان ذلك لأمور أخرى متعلقة باشتغال الصادق بالفقه ودرجة إتقانه لحفظ الحديث.

ومما يؤكد ذلك -ووقفت عليه بعد نشر ذلك البحث- نقل البخاري بعض أقوال جعفر الصادق في كتابه خلق أفعال العباد، ليحتج بها على الجهمية، مصدِّراً ذلك بقوله: "باب ما ذكر أهل العلم للمعطلة الذين يريدون أن يبدلوا كلام الله عز وجل"[٩٩].

فهو من كبار أهل العلم الذين يحتج بكلامهم على أهل البدع والضلال عند البخاري، ولو كان الأمر متعلقاً بالسياسة أو المذهب لأعرض عنه هنا أيضاً وهو أولى.

وإذا انتهينا من ذلك فإن احتمال أن البخاري كان يعمل لصالح العباسيين في كتابه احتمال لا ينهض دليل عليه.

بقي عندنا احتمالان، وهما:

الاحتمال الثاني: أنه كان يعمل ضد دولتهم، وكان يحاول دعم المخالفين لهم.

والثالث: أنه لم يكن له أي علاقة بدولة لا خدمة ولا معارضة، بل كان عالماً مستقلاً بعيداً من تلك القضايا السياسية.

الصحيحة غير مخرجة في كتابي الإمامين البخاري ومسلم لزم صاحب الحديث التنقير عن علته، ومذاكرة أهل المعرفة به لتظهر علته". وما زال الأمر يحتاج تنقيبا ودراسة.

٩٨ انظر: أحمد صنوبر، أسباب عدول الإمام البخاري عن التخريج لجعفر الصادق في صحيحه، مجلة بحوث الحديث x.٢٠١٢,٢ ٤١-٦٠.

٩٩ البخاري، خلق أفعال العباد ص ٢٩، ٣٠، ٤٤.

٢. الاحتمال الثاني: أنه كان يعمل ضد دولتهم، وكان يحاول دعم المخالفين لهم.

ولم يقل به أحد قديماً ولا حديثاً، إلا أنني أراه من جهة منطق الحدس الذي يُوظَّف الآن في تأثره بالسلطة السياسية أقرب من الاحتمال الأول، ذلك أن مدعياً لو ادعى أن البخاري كان يميل إلى العلويين أكثر من العباسيين لوجد قرائن أقوى بكثير من الحدس الذي استدل به من قال بالاحتمال الأول.

فمن ذلك: ما تقدم من أن البخاري أكثر من فضائل علي بن أبي طالب في صحيحه وفضائل الحسن والحسين والسيدة فاطمة، وروى أحاديث يشتم منها رائحة التشيع مثل حديث: "أنت مني وأنا منك"[١٠٠]، وحديث "أنت مني بمنزلة"[١٠١]، وحديث "لأعطين الراية"[١٠٢]، وبعضها من رواية الشيعة، مما جعل حجة على أهل السنة بروايته هذه الأحاديث في أصح كتاب عندهم، إذ سيقال لهم: هذا الحديث في أعظم الكتب عندكم وأصحها، فكيف تنكرون علينا الاعتقاد بمضمونه؟ ولم يرو مثيلاً لذلك في حق أحد من الصحابة، وروى أحاديث تضاد فكرة عدالة الصحابة المشهورة عند السنة، وحديث الرزية[١٠٣]، وروى عن بعض الغلاة مثل يعقوب بن عباد.

بل إنه تقصّد أن يروي حديث الخلفاء الاثني عشر[١٠٤]، مع أن فيه تقويضاً لأركان الدولة العباسية، فظاهره يدل على أن الدين كان قائماً لاثني عشر خليفة وليس فيهم من العباسيين أحد، أو أنه كان يقصد العلويين!

ومع هذا كله أعرض عن ذكر فضيلة واحدة للعباسيين، مع انتشار تلك الأحاديث ورواجها، وماذا كان يضيره لو روى حديثاً واحداً في فضلهم ودعم دولتهم؟ ولم يذكر أي خليفة منهم بخير.

بل إنه ينتقد الأحاديث التي تروى في فضل العباسيين، مما يحتمل إرادته التقويض، وإلا فيحسن به السكوت، فقد سكت عن كثير من الأحاديث.

---

١٠٠ البخاري (٢٦٩٩).
١٠١ البخاري (٣٧٠٦).
١٠٢ البخاري (٣٧٠٢).
١٠٣ البخاري (٥٦٦٩).
١٠٤ البخاري (٧٢٢٢).

فلو ادعى مدّع أن البخاري كان علوياً متخفياً، لا سيما أنه وضع ذلك كله في أصح كتاب انتشر بين المسلمين، ولم يشرح بعض الأحاديث التي يشتّم منها رائحة التشيع في كتابه، فكأنه كان يدعو لأحقية أهل البيت بالخلافة وإلا لما تجرأ على ذلك، لكان لقوله نوع نظر محتمل أكثر من القول الأول.

ومع ذلك فلا يصح هذا الادعاء البتة، فإن البخاري لا علاقة له بالشيعة اعتقاداً، ويكفي في ذلك ذكره معاوية بخير والرواية عنه وعن غيره من الأمويين، وإنما ذكرت ذلك على سبيل الإلزام.

الاحتمال الثالث: أنه لم يكن له أي علاقة بدولة، لا خدمة ولا معارضة، بل كان عالماً مستقلاً بعيداً عن السلطة السياسية وقضاياها.

ولعله الاحتمال المتعين، إذا انتهينا إلى ضعف الاحتمالين الأول والثاني، وهو ما يتناسب مع حياة البخاري وتاريخه، ويؤيده واقع كثير من العلماء في عصور مختلفة متباينة حيث لا صلة لهم بالسلطة ولا بالسياسة، بل هو مجرد عالم باحث منشغل بتدريسه وكتبه.

ولو كان للبخاري علاقة بالسلطة السياسة وتحيز روائي لها لما سكت عن ذلك الموافقون والمخالفون له، بل لكان ذلك أدعى لمخالفي البخاري في زمانه وبعده من إذاعة ذلك ونشره والإنكار فيه على البخاري.

ومن أشهر المخالفين له في زمانه من أهل الحديث: محمد بن يحيى الذهلي، وكذلك أبو حاتم الرازي وأبو زرعة الرازي، وقد كان لقضية القول باللفظ مدخل لهم جميعاً في الإنكار على البخاري[١٠٥]، فكيف بنا في مسألة تتعلق بتحيزات سياسية متعلقة بالروايات.

١٠٥ قال ابن أبي حاتم في ترجمة البخاري من الجرح والتعديل ٧/ ١٩١: محمد بن اسماعيل البخاري أبو عبد الله قدم عليهم الري سنة مائتين وخمسين، روى عن عبدان المروزي وأبي همام الصلت بن محمد والفريابي وابن أبى أويس، سمع منه أبي وأبو زرعة ثم تركا حديثه عندما كتب إليهما محمد بن يحيى النيسابوري أنه أظهر عندهم أن لفظه بالقرآن مخلوق.

بل لكان لمخالفي البخاري من غير أهل السنة مدخل كذلك، وقد ناقش المعتزلة أهل الحديث مناقشات كثيرة مطولة، ومع ذلك لم يتعرض أحد منهم للبخاري وتحيزاته السياسية الظاهرة في الروايات، وخذ مثالاً على ذلك كتاب أبي القاسم الكعبي "قبول الأخبار" وكتب القاضي عبد الجبار وغيرها.

فالذي أميل إليه بوضوح أن عمل البخاري في صحيحه كان عملاً نقدياً علمياً صرفا لاً علاقة له بالسلطة السياسية من قريب ولا من بعيد.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة استكناه علاقة البخاري بالسلطة السياسية من خلال كتاب الفضائل الذي ذكره في صحيحه ومن خلال الاحتمالات الممكنة، وخلصت إلى النتائج الآتية:

أولاً: لم يظهر من خلال هذه الدراسة في كتاب الفضائل ولا من خلال حياة البخاري أي علاقة له بسلطة سياسية، لا تأييداً ولا معارضة، بحيث يمكن لتلك السلطة أن تؤثر على البخاري في نتاجه الفكري، ولو كان للتحيز السياسي أثر لظهر في كتب التراجم وكتب التواريخ أو لكان في نتاجه الفكري -وأهمه الصحيح- بعض إشارات لذلك، وقد أظهرت الدراسة من خلال الاحتمالات ضعف ذلك بوضوح.

ثانياً: تظهر الدراسة إشكالية تعميم الصورة الجزئية المستقاة من نماذج منتقاة بعناية في تشكيل صورة شاملة عن المصنِّف أو المصنَّف، لا سيما إن كانت تلك الصورة الجزئية مضادة للصورة الكلية التي يريد رسمها صاحب المصنَّف من خلال كتابه، وقد ظهر هذا جلياً في الدراسات التي ركزت على جزئية إعراض البخاري عن تخريج بعض الروايات في فضل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لتستنتج من ذلك تأثره بالسلطة السياسة في إيراد الأحاديث في صحيحه، مع أن النظرة الشاملة للصحيح تُظهر خطأ ذلك الاستنتاج بوضوح.

ثالثاً: انتقى البخاري أحاديث الفضائل في صحيحه بناء على نظرية نقدية حديثية عنده، مبنية على الدقة التاريخية لا على الاعتقادات المذهبية والتحيزات السياسية، ويظهر ذلك في إعراضه عن فضائل العباسيين وفضائل معاوية ونشره لفضائل علي رضي الله عنه وآل البيت الكرام، مع إيراده لأحاديث قد تُشكل على المستقر في عقائد أهل السنة، إذ إيراد الأحاديث الثابتة تاريخياً كان المقصد الرئيس، لا الأحاديث المذهبية.

المصادر والمراجع

أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله عباس، ط٢، دار الخاني، الرياض، ٢٠٠١.

أحمد بن حنبل، **من كلام أحمد بن حنبل في علل الحديث ومعرفة الرجال**، تحقيق: صبحي بدري السامرائي، ط١، مكتبة المعارف، ١٤٠٩هـ.

أحمد بن حنبل، **فضائل الصحابة**، تحقيق د. وصي الله محمد عباس، ط١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٣ - ١٩٨٣م.

أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

أحمد عبد الله أحمد منصور، **منهج الإمام البخاري في التعليل من خلال كتابه التاريخ الكبير**، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠١٣م.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت٣٥٦هـ)، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق: أحمد صقر، ط١، دار المعرفة، بيروت.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦ هـ)، **التاريخ الكبير**، مصورة، دار الفكر، بدون تاريخ.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦ هـ)، **الجامع المسند الصحيح**، ط٢، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩.

البخاري، محمد بن إسماعيل، **خلق أفعال العباد**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار المعارف، السعودية.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو (ت٢٩٢هـ) **المسند**، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ط١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٨٨م.

البيهقي، أحمد بن الحسين،أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، (ت٢٩٧) **الجامع**، تحقيق أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية،١٩٨٧.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحنبلي، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦م.

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن أبو محمد، **الجرح والتعديل**، تحقيق المعلمي اليماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف، الهند.

ابن أبي حاتم،عبد الرحمن، **علل الحديث**، ٧م، ط١، تحقيق بإشراف سعد الحميد، دار مطابع الحميضي، ٢٠٠٦.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٤٠٤) **المستدرك على الصحيحين**، دار المعرفة.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت٤٠٤هـ)، **معرفة علوم الحديث**، تحقيق: معظم حسين، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٧م.

ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت٣٥٤ هـ) **الصحيح**، ط٣، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٧م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢ هـ) **تهذيب التهذيب**، ط١، دائرة المعارف النظامية، الهند ١٣٢٦هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **تقريب التهذيب**، تحقيق: د.محمد عوامة، ط١، دار الرشيد: سوريا، ١٩٨٦م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ)،**لسان الميزان** ،٣ط، تحقيق دائرة المعارق النظامية – الهند، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٦ م .

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت ٨٥٢ هـ)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، لبنان .

ابن حزم، علي بن أحمد بن حزم الظاهري، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، دار المعرفة ط٢، ١٩٧٥ ، لبنان، بيروت.

الحلو، محمد علي، **تأريخ الحديث النبوي بين سلطة النص ونص السلطة**، ط١، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، إيران، ١٣٨٦ شمسي.

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت ٣١١هـ)، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ط٣، المكتب الإسلامي، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، **تاريخ مدينة السلام**، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط١، دار الغرب الإسلامي بيروت، ٢٠٠٢ م.

الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥ هـ) **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، مصورة عن الأولى، تحقيق محفوظ الرجمن السلفي، دار طيبة، الرياض،١٩٩٩م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، **السنن**، ١م، ط١، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان(ت ٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، ٢٥م، ط١١، تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة، بيروت، ١٩٩٨.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: د. بشار عواد، ط١، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان(ت ٧٤٨هـ)، **ميزان الاعتدال**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ)، **المصنف**، تحقيق: محمد عوامة، ط١، شركة دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، جدة، السعودية، ٢٠٠٦.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ)، **المصنف**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩.

الطبراني، سليمان بن أحمد (ت٣٦٠هـ)، **المعجم الأوسط**، ط بدون، تحقيق: طارق بن عوض الله الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد، (ت ٣٦٠ هـ)، **المعجم الكبير**، ط٢،تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٩٨٣م.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤م.

عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.

عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت ٢١١هـ)، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، المجلس العلمي- الهند، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٣هـ.

العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبدالله، **تاريخ الثقات**، ط١، ، دار الباز، ١٩٨٤م.

ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني (ت٣٦٥)، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ط٣، تحقيق سهيل الزكار، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥.

ابن عساكر، (ت ٥٧١ هـ)، **تاريخ دمشق**، بدون ط،٧٠م، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر ، بيروت، ١٩٩٥ م.

عصام عبد الرؤوف الفقي، **الدول المستقلة في المشرق الإسلامي منذ مستهل العصر العباسي حتى الغزو المغولي**، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ١٩٩٩.

العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر (ت ٣٢٢)، **الضعفاء**، ط١، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية ، بيروت، ١٤٠٤هـ .

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

الفسوي، يعقوب بن سفيان، **المعرفة والتاريخ**، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.

ابن كثير الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، دار هجر، مصر، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، **السنن**، ١م، ط١، دار السلام، الرياض،١٩٩٩.

مالك بن أنس (ت١٧٩ هـ) **الموطأ**، ٢ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

المزي، أبو الحجاج يوسف، **تهذيب الكمال**، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

مسلم بن الحجاج أبو القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، **الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

ابن معين، أبو زكريا البغدادي، **التاريخ** (رواية الدوري)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، ط١، مركز البحث العلمي، مكة المكرمة، ١٩٧٩م.

الملطي، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن (ت٣٧٧هـ)، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٨م.

النجمي، محمد صادق، **أضواء على الصحيحين**، ترجمة: يحيى كمال البحراني، ط١، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١٩هـ.

النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣) **المجتبى (السنن الصغرى)**، ط١، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى**، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١م.

أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد (ت٤٣٠هـ)، **الإمامة والرد على الرافضة**، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط٣، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٩٤م.

نعيم بن حماد المروزي (ت٢٢٨هـ)، الفتن، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، ط١، دار التوحيد، القاهرة، ١٩٩١.

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى، (ت ٣٠٧ هـ)، **المسند**، ط١، ١٣م، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٤م.

ضعف تذوق العربية وأثره في نشأة الشبهات عن الصحيح

د. محمد الطيبي*

مقدمة

إن القراءة الواعية لتاريخ السنة من زمن النبوة حتى زمن أول (صحيح) تجعلنا نستهل بشاهد عقلي يقول بأنه لم يكن ممكناً - عقلاً - أن لا يوجد من يكتب في (صحيح) السنة تأثراً بتواتر ويقينية القرآن، فالنقل في الحديث اتسع مع حركة الصحابة نحو الأمصار فتحاً ودعوة، والرواية تبحرت مع أجيال ما بعد الصحابة، وقد علّم الإسلام أتباعه التبين في الأخبار العادية فكيف بالأخبار عن النبوة، وركزت النبوة على تجريم وتحريم الكذب عليها بما عُلِم تواتره، وقيل في الأحاديث الموضوعة التي تناسلت وتكاثرت مع الزمن: (يعيش لها الجهابذة)، وما كان أولئك الجهابذة إلا شاهداً على نشأة وتطور العقل النقاد للأمة، ومع ذلك العقل النقاد والسيرورة الزمنية للرواية لم يكن معقولاً ولا منتظراً أن لا تنجب الأمة من يكتب مثلَ (الصحيح)، ولقد كانت القراءة النقدية للسنة موهبةً أوتيتها الأمة وتوزعت فيها زمنياً ومكانياً، ولم تكن مقتصرة على زمن أو على أفراد، ففي زمن النبوة كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم (أصحَّ صحيح) لا ينطق عن الهوى، ولا تخالج المؤمنَ في سنته ريبة، ولا يعوزه سلطان البيان أو برهان الفصاحة، وقلنا بأنه (أصح صحيح) لكون المجتمع المدني يومها ما كان يكتفي بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم مجردَ مُبلِّغ للقرآن، بل كان يتلقى مع القرآن الهدي

* جامعة ابن خلدون، الجزائر.

النبوي والبيان للقرآن الذي لا يُسْتغنَى عنه، فكان القرآن والنبي متلازمين، ومن فصل بينهما فقد ألغاهما معاً، وبعده كان كل صحابي من حملة السنة (صحيحاً) قائماً بذاته لتوفر العدالة والضبط في الصحابة، ومع كل قرن كان (الصحيح) مُتضَمَّناً في الرجال ثم أصبح متضمّناً في (الكتب)، وذلك حين جاء البخاري ومن يقاربونه زمناً كالإمام مالك فتنبّهوا إلى تأثير عامل الزمن في الرواية التي ما كان حالها في القرن الأول كحالها في الثاني، ورأوا أن تخليصها من أثر الزمن قد حان وصار ضرورة، فجاؤوا إلى مفهوم الصحيح الذي كان في أشخاص فأفرغوه في (كتب) ورأوا أنها أوعى وأكثر أماناً بعدما تغير حال الرواة، وهذا جوابنا لمن زعم غنى الأمة عن (صحيح البخاري) بعدَه بزعم غناها عنه قبلَه، وباعتبار أنه أتى على الأمة حين من الدهر دون أن يكون لها ذلك (الصحيح)، وأن البخاري بذلك لم يزد الأمة ولا الإسلام شيئاً، ومعلوم ما في هذا الرأي من التهافت بل التفاهة.

ولنقترب أكثر من هذا المعنى نعقد مقارنة بين حملة الحديث وحملة اللغة – التي هي وعاء الحديث والتي واكب حملتُها حملةَ الوحيين – فنقول بأن شأن السنة يشبه إلى حد بعيد شأن اللغة، كان لها أهلها ورجالها وحملتها قبل أئمة اللغة، ولنأخذ الإمام (سيبويه) شاهداً ومثالاً، فقد كان العرب قبله فصحاء بلغاءَ لا يُعدُّ معهم سيبويه إلا (أعجمياً)، وكان كل (أعرابي أمّي) يحمل في بداوته وأعرابيته ما يتجاوز (كتاب سيبويه) وكل معاجم اللغة اليوم، ولكن – مع تغير الزمن والبعد عن زمن اللغة الأول – لم يقل أحد من العقلاء بأن (كتاب سيبويه) أو ما قرره وكتبه النحاة وأهل اللغة قبله وبعده لا جدوى منه باعتبار أن الأمة كانت تعرف العربية ولم يزدها كتاب سيبويه شيئاً، ولو قال ذلك قائل لكان إلى السفه أقرب، فقد علم العقلاء أن الحاجة إلى كتاب سيبويه وأمثاله باتت حاجة ضرورية للأمة رغم أنها عربية اللسان، ولو عُرض كتاب سيبويه على أعرابي في شملته في نجد أو الحجاز زمن النبوة أو الجاهلية لاعتبره رطانة أعجمي، ولكن كتاب سيبويه عند عرب (ما بعد سيبويه) يعتبر كنزاً لغوياً، وكذلك كل معجم أصيل للغة، وهذا تماماً ما فعله البخاري مع السنة، ما كان صحيحه ليُعتبر قبل زمنه، وما كان ليُترَك بعد زمنه.

والبخاري لم يدّع أنه أحاط بالسنة، ولا أنه مرجعها الأوحد، ولا أنه بديل عن رواتها وحملتها قبله، ولكنه أوتي عقلاً نقاداً رأى تأثر السنة بعامل الزمن

والدخيل من الرواية فوضع قواعد وشروطاً للرواية، وجمع لنا الصحيح من السنة بضوابط صارمة، كما فعل سيبويه والآخرون في اللغة، وقد سبق البخاريَّ حفظةٌ ورواة كفوا الأمة الحاجة إلى رواية وتحقيق ثبوت السنة، فلما جاء زمنه أبدع في التأسيس لعلم ضبط الرواية كما أبدع غيره في علوم أخرى، ولقد خَلُد ذكرُ سيبويه ولم يخلد ذكر كثير من الأعراب أفصح منه وأعلم وأحمل للعربية، وذلك أن علم سيبويه أصبح ضرورة، وكان علَماً رائداً بينما كان الأعرابي قبلَه مجرد (رقم زائد) في الأعراب والعرب، وكذلك خلد البخاري ولم يخلد كثير ممن سبقوه ممن حملوا السنة بدءًا من زمن النبوة، وذلك لكون صحيحه ضرورة للسنة كضرورة كتاب سيبويه للغة.

إن أول الإنصاف للبخاري هو هذا الذي ابتدأنا به، فالرجل متمم لجهود سابقة، وقد توفر لعلم الرواية وقوانينها في زمنه نضجٌ استفاد هو منه، وتوفرت له معطيات ومواهب لم يؤتها من قبله، فمن استغرب أن يكون بذلك الظهور فقد حجَّرَ واسعاً من فضل الله، ومن استغرب أن ينفرد البخاري بتلك الرؤية النقدية التي أنتجت الصحيح فهو يتهم الأمة كلها بأنه لم تَنضج قوانينها للرواية، ولم تضع آلية لتمييز الصحيح من السقيم، ونحن نعتقد أن الأمة كانت أوعى وأعقل من ذلك الظن بكثير، فكل منصف يشهد بأن ضبط الرواية ميزة هذه الأمة التي لا تشاركها فيها أمة عبر التاريخ كل التاريخ، وكان البخاريُّ من شواهد ذلك، ومن الذين أسَّسوا لتميز الأمة وعنايتها الدقيقة بأقوال وأفعال وأحوال نبيها صلى الله عليه وآله وسلم، فكان شاهداً حضارياً قبل أن يكون شاهداً شرعياً، وكثير من منتقدي البخاري من المستشرقين لا ينتقدونه إلا لطمس هذا الجانب الحضاري في الأمة ومحاولة التشكيك فيه وتشتيت الأذهان عنه، فكانوا على شاكلة من نفوا الحق عن الأمة ﴿.. حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق..﴾ [البقرة، ١٠٩]. ومع اتساع أقطار العالم الإسلامي وانتشار أهل الحديث بدءًا بانتشار الصحابة لم تعرف الأرض كل الأرض رحلة في طلب العلم كالتي اندمجت فيها الأمة الإسلامية وهي تبحث عن سنة نبيها صلى الله عليه وآله وسلم حيث انتقل رواتها وحفظتها من الصحابة وتابعيهم، وقد اقتضت أمانةُ النقل البالغةُ من كثيرين الروايةَ الحرفيةَ للحديث متناً وسنداً دون إضافة أو استفَاضة، وفي مقابل من روَوا بعض الأحاديث بالمعنى كان هناك من حرص على لفظها التام، ومن النقل الحرفي الدقيق استوعبت

السنة – بشكلها (الخام) – مخزوناً ثرياً من البيان النبوي ومن دلالة اللغة و(ذوقها) ودلالة بيئتها اللغوية التاريخية، ثم كانت كتابة السنة مؤدية لمعنى يغفل عنه كثيرون وهو أن كتابتها استبقت انخرام عصر اللغة الذهبي فتم تفريغ الرواية في (مكتوبات) يحافظ عليها الطرس والدرس معاً، وكان للمحدث أن يحدث ويقابل بأصله المكتوب، ولم يجنح الحفاظ إلى الرواية بالمعنى بعد ذلك العصر الذهبي للغة، بل كانوا حريصين على دقة اللفظ وبيان أي تصحيف أو إدراج فيه، وذلك أن الرواية بالمعنى زمن الصحابة والتابعين – رغم ندرتها – كانت لا تخرج بالرواية عن بلاغتها وذوقها، فحين انقضى عصر اللغة الذهبي كان ضبط اللفظ في الحديث حفاظاً على حمولته البلاغية والذوقية قبل أن يكون حفاظاً على فوائده الشرعية.

وفي العصر الذهبي للغة لم يكن مهمًّا التذكير بأصالة الدلالة اللغوية لقرب الأمة من تذوق لغتها، وحين طال العهد بـ(العربية) وبرجالها وأنشأ الاستشراق السلبي سجلات شبهاته الانتقادية للسنة لم يَفُت غلاة الاستشراق أن يفصلوا بين نقد السند ونقد المتن، وقد زرعوا من الشبهات في شأن السند ما هو معلوم، وموازاة مع ذلك أنشأوا شبهات حول المتن ودلالاته أيضاً، وكان التضليل عن مضمون المتن يكافئ تضليل السند، فالقصد أن لا تصل الفائدة من المتن إلى المؤمن، إما بالتشكيك في مصدره، أو بالتشكيك في معناه هو ذاته، ولأن أغلبهم فاقد للذوق أو متحامل – رغم تمكنه من العربية – فإننا وجدنا من يحاكم متون السنة اليومَ بدلالة اللغة الحديثة، وكثير من عامة المتلقين لشبهات الاستشراق وذيوله في شأن متون السيرة تعرضوا لتلك المغالطة الكبرى، وهي محاكمة نصوص من بيئة لغوية ثرية الدلالة بالدلالة الضيقة لعربية اليوم، فلم يعد غريباً أن يوجد من يتهم المتن ذاته بأنه مخالف للعقل، أو ينفي أن يكون من قول النبوة في أفضل الأحوال، ووجدنا ضَيِّقي العطنِ في العربية – بداية من المستشرقين – يُحكِّمون عُجْمةَ الذوق لديهم في نصِ الحديث ودلالاته، ويفرضون فهومَهم القاصرةَ في العربية ليسْخَروا من أحاديثَ بالإحالة إلى دلالات حديثة لألفاظها، وكأن كل (حديث) لا يلزم منه إلا معنى اللغة الحديث، وإنه لسحب مرفوض للحديث من زمنه إلى زمننا، فلم تنطق به النبوة اليوم بل نطقت به قبل أربعة عشر قرناً، وتحكيم الدلالة الحديثة للغة في الحديث افتراء على جهابذة الأمة بأنهم جهلوا – لقرون – العربية وسياقاتها، أو أنهم تقبّلوا متوناً بشعةَ المعاني تمجّها العقول، تقبلوها تحت سلطان التقليد والتقديس والتبعية، ولو كان

منطق التقديس والتقليد سائداً ما نشأ علم الإسناد نفسه، ولما توسع الأئمة في علم الرجال، وفي هذا الظن ما فيه من الظلم التاريخي وقلة الاحترام والتنكّر لكل جهود الأمة في الرواية ونقدها الحديثي، وينسى هؤلاء أنهم يقرأون السنة ويحاسبونها بـدلالة (عربية اليوم) المختلفة والضيقة جداً.

إنه من انحصار دلالة عربية اليوم ومن انحسار الذوق فيها تلقفت عقول حرِجةٌ الشبهاتِ القديمة مضافة إليها شبهات مستحدثة حول الإسلام عموماً وحول السنة ومنها (الصحيح)، ولقد تجادلنا مراراً مع هذا الصنف – وما هو بمختص ولكنه أشبه بالعامي – فرأينا أن شبهات شتى طرأت عليه من فقدانه ذوق العربية وسياقاتها، ومنشأ الشبهات من شبهة كبرى وهي أن فاقد الذوق يظن ما لم يتذوقه مصادماً للعقل، هو تماماً كالمريض الذي يمجّ الماء ظناً منه بأنه آسِنٌ أو متغير، فنجد فاقد الذوق اللغوي – كفاقد الذوق الطبيعي بمرض ونحوه – يرفض متناً ما بزعم أن العقل يرفضه، بينما الذوق في اللغة يرفض رفضَه ذاك الذي ظن به المتن مصادماً للعقل، فمنشأ الشبهة لديه ذوقي لغوي وهو يظنه عقلياً.

وإنها لشبهة كبرى (شبهة ولّادة) تلد شبهات أخرى، ولعل حسم مادتها أو جعلها (عاقراً) يكفينا كثيراً من (بناتها) من الشبهات، وكما يقال للمريض بأن الماء طبيعي وأن مرضك هو من جعله ممجوجا يقال لمدعي العقلانية بأن لديك فساداً في الفهم بسبب علة في الذوق، وأن الذوق لديك يحتاج علاجاً أو تسليماً كما يسلّم المريض للعقلاء حوله حين يُثبتون له أن العلة في ذوقه لا في الماء، وإمكانية علاج الذوق ممكنة، وحين يُشفَى الذوقُ يزول الإنكار، ويصطلحُ العقل مع المتن، ولا عقل كاتساع المعرفة باللغة، وكحيازة الذوق اللغوي الذي يُستطعَم به الفرق بين السياق والسياق، وبين اللفظ واللفظ، وبين التركيب والتركيب.

ولأجل هذا المعنى فإن دراستنا ستتفاعلُ – بحول الله – مع إشكاليةٍ تتساءل عن العلاقةِ (الحتمية) بين ضعف تذوق اللغة الأصلية وبين الفهم غير الصحيح لـ(الصحيح) نتيجة انزياح دلالة لغة اليوم عن دلالة اللغة الأصلية، مركزين على افتراض واحد يقول بأن تلك العلاقة الحتمية هي نشأة أغلب الشبهات عن ضعف تذوق العربية، مع شواهد عن شبهات هزيلة نشأت عن ذلك الانزياح.

وعن سبب اختيار الموضوع نذكر أننا استحضَرْنا بعض القراءة للشبهات المثارة حول بعض متون الصحيح فكنا نعجب من انحراف الأذهان إلى معانٍ حصرية تتسع اللغة لأفضل وأرقى منها، ومن المؤسف أن نجد كثيرين من المتأثرين بالشبهات مُستلَبين يسخرون من بياننا وجه الذَّوقِ والبلاغة والمعنى اللائق له، ويروننا نمارس التضليل ونفرُّ من دلالة المتن إلى التدرع والتذرع بالتأويل، وما ذاك إلا لفرط الجهل بالعربية، ولفرط الانقياد للأحكام المُسبقة الجاهزة، ومن هذا المنحى نرى إثارة هذا الموضوع شأناً بالغ الأهمية، فهو دعوةٌ إلى العودة إلى الأصل الذي تعاملت به الأمة مع السنة ولغتها قبل أن تنشأ ناشئة تتلقف الشبهات عن الاستشراق دون اعتبار لتلك النقلة (اللغوية) بين القرون.

ونشير إلى أن هذا الموضوع لم نجد – وفق ما نعلم – من ركز عليه أو أثاره، إلا إشارة من الباحث معتز عبد الرحمن في كتابه (أزمة البخاري) الذي تناول مصادر الشبهات حول الصحيح، وجعل الجهل باللغة فرعاً وليس مصدراً من مصادر تلك الشبهات، ونحن نعتقد أن (الجهل اللغوي) هو بحد ذاته مصدر للشبهات وليس فرعاً عن مصدر سماه (الجهل والسطحية في التناول والفهم)، وإنما لم نجد دراسات سابقة باعتبار غالبية الردود على الشبهات حول الصحيح والسنة عموماً لا تضع في حسبانها التأكيد على اشتمال السُّنة النبوية على خصائص لغة العصر الذي قيلت فيه، على أن مجرد الرد على الشبهات بأدلة عقلية وشروح متنوعة يستهلك وقتاً كثيراً، ولو أنفقنا ذلك الوقت في التنبيه إلى إعادة امتلاك الذوق وتخصيص وقت لعرض البلاغة النبوية لكُفينا جهداً كثيراً، وفي ربط السنة ببيئتها الذوقية واللغوية سدٌّ لباب واسع دخلت منه شبهات شتى يراها كثيرون ذات منشأ عقلي، وما هي إلا من منشأ ذوقي، وتبعاً لإثارة هذا الموضوع نقدم دعوة أهل اللغة ومالكي ناصية البيان والبلاغة إلى الشروع في شروح بيانية بلاغية لأحاديث من الصحاح والسنن وغيرها كما جرت العادة في تقديم تفاسير بيانية وبلاغية للقرآن الكريم، وإذا كان أقرب تفاسير القرآن إلى روح القرآن وأعلقها بالنفوس هو ذلك التفسير الذي يحيل إلى جمال البيان ولمساته البلاغية فلماذا يُحرم قراء الأحاديث النبوية من ذلك التفسير البلاغي ويبقون مقتصرين على الشروح اللغوية المحضة أو الشروح الفقهية أو الأخلاقية؟

وإننا إذ ندعو لـ(شروح بيانية بلاغية) للحديث الشريف فإننا ندعو إلى أن يتفيأ القارئ ظلال البلاغة النبوية في السنة القولية خصوصاً، ولا يحرمَ وجدانه من بيان سيد البيان وصاحب (جوامع الكلم) صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يظنَّ روعة البيان وجمال اللغة قاصرَيْن على القرآن فحسب، فلا تباين بين البلاغ وبين بلاغة صاحب البلاغ، وبذلك نفيد القارئَ – المقتصرَ على إجادة قواعد النحو زاعماً إتقان العربية – بأن مجرد إتقان قواعد النحو غير كافٍ ليكون ذا علم وتمكن من العربية، وأنّ تعلُّم النحو دون الجانب الذوقي البلاغي يجعل العربية مجرد تطبُّع، والذوق طبع لا تطبع، أو هو تطبُّع يتأصّل فيصير أشبه بالطبع ملَكةً تُكتسَب ينالها (الأعجمي) وقد يُحرمها ذو الأصل العربي، ومن جهة أخرى نرى أن تلك الشبهات التي نشأت عن فساد الذوق لا ينبغي أن يتجرد للرد عليها من لا إلمام له بالبلاغة العربية، فإنه يتعسف في الرد، ولا يبلغ في الحجة ما يبلغه ذو السليقة المتمكن الذوق حين يدل على تهافت الشبهة بالإبانة عن المعنى الفسيح.

ولأجل تبيان أكثر وإحاطة أشمل نقترح ونقدم هذه الدراسة ضمن خطة بحثية تتضمن مقدمة ومبحثين، وهما:

– العجمة ونشأة الشبهات: النتيجة الحتمية.

– الذوق اللغوي ونفي الشبهات: نماذج تطبيقية.

يتلوهما خاتمة وتوصيات.

ولعل المبحث الثاني سيكون أطول من الأول لضرورة الدراسة النموذجية التطبيقية، على أننا حكمنا الذوق واعتمدنا القرآن الكريم وصحيح البخاري في أكثر التناول، مع مصادر ومراجع مهمة لم نستكثر منها ولكننا أخذنا منها الأهم، وما وصلنا إليه من نتائج هو جهد ذوقي شخصي قابل للقبول والرد، وحين يكون الأصل تحكيم الذوق، فإن الذوق الذاتي لا بد أن يُعتبر ويكون مصدراً غير مكتوب في قائمة المصادر.

١. العجمة ونشأة الشبهات: النتيجة الحتمية

١. ١. العجمة: تطور التعريف

من خصائص العربية أنه لم يُتح للغةٍ غيرها أن تقسم العالم البشري كله إلى قسمين: (عرب) و(عجَم)، وهذا يؤكد خصوصية وملَكَة البيان عند العربي في الجاهلية وصدر الإسلام قبل تلاشي السليقة العربية، حتى إن (العربي) ليعتبر كل من لا يفصح مثله جنساً آخر مختلفاً تماماً هو جنس (العجم)، ونقصد بـ(الفصاحة) هنا الفصاحة العربية الخاصة وهي المقدرة الاستثنائية على البيان بأعذب وأوجز اللفظ، لا الفصاحة العامة بأي لغة كالتي في قوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿وأخي هارون هو أفصح مني لسانا..﴾[القصص، ٣٤]، أو البيان العام كالذي في قوله تعالى حكاية لقول فرعون في موسى: ﴿ولا يكاد يبين..﴾ [الزخرف، ٥٢]، إنها فصاحة تؤكد بأن العرب أمة بيانٍ وتفنن في ضروب الكلام على شاكلة لا يعرفها العجم مطلقا، ومن هذا كانت المعجزة المحمدية قرآنية بيانية لا يمكن لفاقد الذوق إلا التسليم بأنها كانت معجزة حقاً، بدليل إحجام وعجز الفطاحل والمصاقع عن مجابهتها وتحديها بمثلها زمنَ التنزيل الذي هو زمن النضج الباذخ للغة، وذلك التقسيم بين (عربي) و(عجمي) هو أول ما ذكره ابن منظور في تناوله مادة: (عجم) من (لسان العرب) حيث قال: (العجَم والعُجْم: خلافُ العَرَب والعُرْب..)[١]، ويفرّق ابن منظور بينهما في تناوله نفس المادة، فـ(العُجْم) – بضم العين وسكون الجيم – جمع (الأعجم) أو (الأعجمي)، وهو الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان من أصل عربي، وأما (العَجَم) – بفتح الجيم والعين معاً – فجمْعُ (العجَمي) وهو الذي من جنس العجم ولو أفصح بالعربية، ويفرق ابن قتيبة بينهما فيرى بأن (الأعجمي) و(العجمي) و(الأعرابي) و(العربي): (لا يكاد عوام الناس يفرقون بينهما، فالأعجمي الذي لا يفصح ولو كان نازلاً في البادية، والعجمي المنسوب إلى العجم وإن كان فصيحاً..)[٢]، فظهر التفريق بين (عجمي) و(أعجمي)، فالأول نسبة إلى أصْل غير عربي، والثاني نسبة إلى آفةٍ في البيان، ويبدو أن لفظ (العُجم) – الذي هو جمع الأعجم – يطلق على من يعقل ومن لا يعقل، ومنه قيل

١ ابن منظور، لسان العرب، ص٢٨٢٥ وما بعدها.

٢ ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص٣٨.

للحيوانات: عجماوات لأنها لا تنطق، وقيل لصلاة النهار: (عجماء) لأنه لا جهر فيها، وفي بابه لفظ: (الإعجام)، والهمزة فيه للإزالة، ومنه قيل للمعجم: (معجم) لأنه يزيل عجمة اللفظ بتيسير معناه، وقيل لاستعمال النقاط: (إعجام) لأنه يزيل الاشتباه بين الحروف التي تتفق رسماً وتختلف لفظاً، كالعين والغين، والسين والشين، والباء والتاء والثاء، وما في حكمها.

ويظهر من وصف (العجمي) و(الأعجمي) أن العجمة تكون بسبب فطري طبيعي وهو النشأة في بيئة عجمية، وتكون أيضاً بسبب قصور في الإفصاح كما قضى بذلك ابن قتيبة وابن منظور، وهذا القصور هو الذي انتهى إليه العرب بعد ضمور الفصاحة وانتهاء عهد السليقة، فصار العرب والعجم سواسية في تلك (العجمة)، ويحق لنا القول بأن تعريف الأعجمي قد تغير، حتى إنه يمكن القول بأن كل من يحتاج إلى المعجم: أعجمي، ويجري التعويض عن السليقة اليوم بتعلم العربية نحواً وصرفاً وبلاغةً وأدباً قديماً وحديثاً، وهذا شأن يشترك فيه ذو الأصل العربي مع ذي الأصل العجمي، اللهم إلا ما يعجز عنه الناشئ في بيئة عجمية أصلية من نطق بعض الحروف العربية، وينشأ عن هذا كون النصوص الشرعية من قرآن وسنة غريبةً ومستغلقةً على (المسلم) و(العربي) عموماً إلا ببيان وشرح وتفسير يحوم حول المعنى ولكنه لا يُكسْب قارئه الذوقَ اللغوي إلا بموهبة واكتساب ودُربة.

ولا يخفى أن جهود المفسرين للقرآن والشرح للسنة ولشعر العرب إنما هي في أصلها تفاعل مع (مظهر سلبي) وضرورة من مظاهر ضعف اللغة عند المسلمين والعرب، ولقد كان العربي في زمن النبوة في غنى عن كل تفسير للقرآن إلا ما يحتاجه من علم بالوحي والأحكام الجديدة، وكان في غنى عن شرح السنة، وعن شرح (المعلقات) مثلاً، وكان (الأعرابي) في باديته يحمل كل (معاجم) اليوم في ذهنه، ولم يكن يتعلم اللغةَ بل كان هو اللغة، ولا ريب أن (أبا جهل) كان أكثر تفاعلاً مع لغة القرآن ومعانيها وتجلياتها من كل المفسرين الذين جاؤوا من بعده إلى اليوم، وكان لديه ذلك الذوق الذي جعله يُخاطَب بالتحدي القرآن المعجز، بينما يجد فاقدُو الذوق اليوم من ملاحدة ولادينيين

آياتِ التنزيل البينات كلامًا أكثر من عادي، بل رأينا جهلةً منهم بالإسلام حكموا بتخطئة القرآن وبساطة لغته، وكفى بهذا دليلاً على استشراء العجمة، وعلى ضمور النحيزة، وفساد السليقة العربية، فقد اجترأوا على ما عجز عنه الفطاحل والمصاقع حين انخذلوا وتطامنوا أمام البيان القرآني، وموقف هؤلاء من إنكار إعجاز القرآن وتفرد لغته يجعلهم أكثر جرأةً على لغة وأساليب الحديث، وحين نناقش منتقدي الصحيح اليوم يلزمنا أن لا نغفل عن تلك المغالطة التي يمارسون، وهي أنهم أعاجم لغةً وفهما ثم يجترئون على نصّ وجِد في الزمن الذهبي الاستثنائي للعربية، وهذه جرأة لا مثيل لها، ومغالطة وخداعٌ في التعامل مع القرآن والسنة، وذلك أشبه بمن يجعل متحفا من الآثار القديمة عُرضة لتأويل وقراءة تاريخية ممن لا يعرف عن التاريخ والحضارة شيئا، وهو تشبيه - وإن كان مع الفارق - إلا أنه يقرّبنا من تلك الجرأة على القرآن والحديث وكأنهما نصّان من لغة (صحافية) حديثة، وإننا لنجد أولئك يعترفون بالعجز والجهل أمام نصوص من الشعر الجاهلي مثلا، فإذا جاؤوا إلى القرآن والسنة كانت لهم الجرأة فحاكموهما بدلالات لغة اليوم الضامرة، وكأن كونَ القرآن والسنة مصدرا للعلم الشرعي وللدين يجعلهما متاحين لكل ناقد باعتبار التدين أو التعرف على أي دين ممارسة متاحة لكل أحد، فيجد أسرى الشبهات من الجرأة على القرآن والسنة ما لا يجدونه من الجرأة على (التوراة) او (الإنجيل) أو (رأس المال) لماركس، أو (الأمير) لميكيافيلي، أو (الإلياذة) لهوميروس، أو (الكوميديا الإلهية) لدانتي، أو (الف ليلة وليلة) وغيرها من الكتب التقليدية، فتلك كتب يرون أسوارها منيعة، ولغتها (خاصة)، بخلاف القرآن والسنة، كفى بذلك سفها وخطأ بل خطيئة.

١ . ٢. لغة النبوة في (الصحيح): اتساع المعنى وقُرَشية الاصطفاء

يجدر بنا الحديث عن طبيعة واتساع اللغة التي تكلم بها القرآن والحديث، وذلك ليكون المتناول لهما على بينة من طبيعة العربية، ومن حق اللغة ومن الواجب العقلي قبل الذوقي أن لا تُحاكمَ اللغةُ العربية إلى معاني وسذاجة (اللغة الصحافية) اليوم، لا تُحاكَم إلى غير قواعدها وأحكامها

وطبيعتها وسعتها التي لا تكون أمامها (اللغة الصحافية) إلا معانيَ مبتذلةً أو دلالات ممسوخة، وهذا شأن مهم ينبغي التركيز عليه في التعامل مع الشبهات، وأول الحزم في التعامل مع مثيري الشبهات هو هذا، وذلك أن أحكام اللغة وقواعدها منصفة ومتجردة من العاطفة الدينية، وهي كسائر اللغات ليست لمؤمن بدين ما دون كافر به، ومن خصائصها التي تنفرد بها ما يمكن أن نصطلح عليه بـ(بركة المعاني) أو (الاكتناز في المعاني)، ونستهل بأحد أبرز بلغاء العربية وهو أمير المؤمنين علي رضي الله عنه حيث يقرر أمراً مهماً من شأن العربية في قوله: (ما رأيتُ بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز، وفي المعاني إطالة)[٣]، وهذا قانون عام في البلاغة والبلغاء، فإذا تناولنا حديثَ سيد البلغاء صلى الله عليه وآله وسلم فلا يمكننا أن نغفل عن جمعه الاستثنائي بين إيجاز القول وإطالة المعاني، وهو جمع دانت له العرب، وشهد له به كل فصحائهم وبلغائهم، وقد أورد السهيلي في (الروض الأُنُف) أن أبا بكر رضي الله عنه قال: يا رسول الله، ما رأيت أفصح منك، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: (وما يمنعني وأنا من قريش وأرضعت في بني سعد؟)[٤]، وحين يقول أمير المؤمنين علي: (ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز وفي المعاني إطالة) فإنه يجعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم رأس قائمة البلغاء، وهو يتكلم عن تجربة شخصية معه قبل غيره باعتبار التربية والملازمة، والحاصل أن الكلام النبوي – الذي منه (جوامع الكلم) – هو أَولى الكلام بذلك الوصف العلَوي من إيجاز القول وإطالة المعاني، فالذي يتناول الحديث الشريف على أن له معنى واحداً يجعل نفسه مثار سخرية أهل الذوق، ويريد ضرب العربية في أهم قوانينها وأبرز طباعها، ومن طباع العربية ما ركز عليه ابن جني في قوله: (..إن هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة ..)[٥]، ويقول الإمام عبد القاهر الجرجاني: (فصل: في اللفظ يُطلق ويراد به غير ظاهره، اعلم ان لهذا الضرب اتساعاً وتفنناً لا إلى غاية..)[٦]، أي: لا منتهى له، وهذا يعني أن العربية أوسع مما يظنه المتهافتون على انتقاد (الصحيح).

٣ العسكري، كتاب الصناعتين، ص١٧٤.

٤ السهيلي، الروض الأُنُف في تفسير السيرة النبوية، ج١، ١٨٨.

٥ ابن جني، الخصائص، ج٢، ص٤٥٢.

٦ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٦٦.

وتأسيساً على ما سبق يمكننا التأكيد هنا على عنوان مهم من عناوين العربية هو عنوان (اتساع الدلالة)، أو ما سماه لغويون – كالدكتور صبحي الصالح – بـ(اتساع العربية في التعبير)، وهو عنوان الفصل السابع من كتابه: (دراسات في فقه اللغة)[٧]، وللاتساع في العربية أشكال شتى كالصيغ الصرفية المشتركة، وكالمشترك اللفظي، وكالإيجاز والحذف، والترادف عند القائلين به، وغير ذلك من أساليب وفنون وأفانين العربية، مما هو مشهود في كلام العرب الذي نُقِل إلينا، وليس ذلك المنقول إلا غيضاً من فيض العربية، وفي هذا الشأن روى يونس بن حبيب البصري عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال: (ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقلُّه، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير)[٨]، وأكد الإمام الشافعي رحمه الله اختصاص العربية بالاتساع وتلازم ذلك الاتساع بفهم الوحي فقال: (.. فإنما خاطب الله تعالى العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها...)[٩]، وقال ابن قتيبة: (.. وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات..)[١٠]، ولابن جني كلام مهم في إثبات ذلك الاتساع، ويمكن أن نشير إلى عناوين منه كقوله: (باب في اللفظ يرد محتملاً لأمرين أحدهما أقوى من صاحبه، أيجازان جميعاً فيه أم يَقتَصر على الأقوى منهما دون صاحبه؟ اعلم أن المذهب في هذا ونحوه أن يُعتقد الأقوى منهما مذهباً، ولا يمتنع مع ذلك أن يكون الآخر مراداً وقولاً..)[١١]، وقوله: (باب في توجه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين، قال: هو على ضربين: أحدهما – وهو الأكثر –: أن يتفق اللفظ البتة ويُختلف في تأويله، وعليه عامة الخلاف)، ثم قال: (وعلى هذا عامة ما جاء في القرآن وفي حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده رضوان الله عليهم وما وردت به الأشعار وفصيح الكلام..)[١٢]، وكلامه الأخير هذا يدل على أن الحديث

٧ الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص٢٩٢.
٨ ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص٣٣.
٩ الشافعي، الرسالة، ص٥١.
١٠ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص١٧.
١١ ابن جني، الخصائص، ج٢، ص٢٤٥.
١٢ نفسه، ج٢، ص٣٨٦.

الشريف متوسط بين القرآن وأشعار العرب في كون اللفظ الواحد منه قد يحتمل أكثر من معنى، فكيف بمتن الحديث كله؟

وهذا الذي نستفتح به من التذكير باتساع المعنى في العربية يحقق أغراضاً مشروعة منها:

الأول: بيان ترف اللغة مبنى ومعنى، وأن ذلك طبيعتها وخصوصيتها التي تتميز بها عما سواها من اللغات.

الثاني: تعريفُ من يدّعون العقلانية اليوم ومُثِيري الشبهات بضعفهم في لغة العرب لغة (الصحيح)، وأنهم يسترون ضعفهم هذا بالتبجح العقلاني والجرأة في التلبيس والنقاش، وتنبيه أولئك أنه كلما تعلم أحدهم العربية وتمكن من ذوقها قل اعتراضه.

الثالث: البرهان بأننا حين نلجأ إلى إبراز المعاني الجميلة لحديث ما أو نجنح إلى معنى غير الذي يظنه أهل الشبهات فإنا لا نقوم بعملية تأويل فاشلة، أو محاولة ليّ أعناق النصوص وإلباسها غير معانيها، أو عملية فرار من المعنى الحقيقي، أو ستر لفضيحة ما في النص، أو التماس أعذار غير معقولة له كما يظنون، بل نُحكّم في اللغة طبيعتَها من سعة المعاني، وننصف الكلام النبوي وبلاغته ولا نظن به القصور في المعاني، فإن ساقنا الذوق إلى معنى يوافق روح الشريعة ولا يستنكره الطبع ولا يأباه العقل السليم فليس لأولي الشبهات أن يرفضوه وقد سمحت به اللغة وذوقها، وذلك أن المعاني المتوافقة مع روح الشريعة هي ما ينبغي تحكيمه، وليست تلك المعاني المتكلفة التي يرفضها الذوق والتي يُراد منها أن تكون حجة على الإسلام أو على (الصحيح)، وفي شأن الطريقة المثلى للتأويل يليق بنا الاستشهاد برأي إمام في المعقول والمنقول يتبجّح العقلانيون بفكره، وهو القاضي أبو الوليد بن رشد (ت ٥٩٥) الذي يقول – من كلام نفيس –: (ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقاربه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي... ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر

يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالفٍ بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتُبر وتُصُفّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد، ولهذا أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تُخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل ..)[١٣].

وهذه الطريقة التي عرضها ابن رشد في التأويل ذات ثلاث شعب، فهي قائمة على احترام النص (الشريعة)، ثم على احترام العقل (الحكمة) أو (البرهان)، ثم على احترام اللغة وذوقها وقوانينها، ولذا يشترط في التأويل عدم الإخلال بطبيعة اللغة، وهو ما سماه بـ(التأويل العربي)، أي ما يسمح به اتساع المعاني في العربية وما يسمح به ذوقها في التأويل، فاللغة هي فاتحة أبواب أرحب للتأويل الذي يناسب الذوق، وعليه فإن التلاعب بمعاني الحديث الشريف وتقليص دلالته، وقصْرها على المعاني البعيدة عن روح الشريعة هو جناية في حق اللغة قبل أن يكون جناية في حق الحديث، وهو عدوان على خصوصية اتساع المعنى في العربية، وإذا حسمنا هذا فإنه لا يحق لأي (أعجمي) أن يتهمنا بالهروب إلى التأويل وكأننا نلتمس المخارج والأعذار للنص عبثاً، إننا لا نفعل أكثر مما فعله ابن رشد من الجمع بين احترام الشرع واحترام العقل واحترام اللغة، وهذه (الثلاثية) لا يجمع بينها إلا الراسخون في الإنصاف.

ويرى ابن قتيبة (ت ٢٧٦) - في زمن متقدم عن ابن رشد - أن تلك الثلاثية ليست على شاكلة واحدة، وأن العقل كثيراً ما يعجز أمام دقائق الوحي ودقائق اللغة، وفي هذا يقول: (... معاني الكتاب والحديث وما أُودِعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة لا يدرك بالطفرة، والتولد، والعرض، والجوهر، والكيفية، والكمية، والأينية..)[١٤]، وهذه من اصطلاحات الفلسفة أو علم الكلام الذي يقوم على مجرد النظر العقلي عند المغالين فيه، خلافاً

١٣ ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٩٨.

١٤ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٧٧.

لأهل الكلام من أهل السنة الجامعين بين النقل والعقل، مع اعتبار أن الجانب الغيبي في الدين أو خبر الوحي عنه لا يكون في متناول البرهان (العقل) أو (اللغة) دوماً، وأن غاية العقل التسليم أمام ما صح من خبر الغيب، وغاية اللغة الإشارة أحياناً بما لا يمكن أن تتضمنه العبارة، كما هو الشأن مع (الإلهيات) و(النبوات).

ولا نختم هذا الغرض دون التأكيد على خصوصية لغة قريش لغة الوحي، فالذي تحصّل من كلام المختصين قديماً وحديثاً أن (لغة قريش) كانت خلاصة لغة العرب، وأن القرآن ما نزل بها متحدياً العرب إلا وقد بلغت من الجودة والترف ما يجعلها أهلاً لتحتوي معانيه ومعالم دينه، والمستفاد من أهل الاختصاص أن (الاصطفاء) في الإسلام شمل اللغة أيضا حيث وجد الإسلام عند ظهوره (لغة مثاليةً مصطفاةً موحدة جديرة بأن تكون أداة التعبير عند خاصة العرب لا عامتهم، فزاد من شمول تلك الوحدة وقوى من أثرها بنزول قرآنه بلسان عربي مبين، هو ذلك اللسان المثالي المصطفى..)[١٥]، فهذا اصطفاء مؤكد، ويقول لغوي قديم – هو شيخ القرن الرابع أحمد بن فارس – عن تصفية الزمن لغة قريش: (..أجمع علماؤنا بكلام العرب، والرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالهم، أن قريشاً أفصح العرب ألسنة، وأصفاهم لغة ... وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم وأحسن لغاتهم وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طُبعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب ..)[١٦]، ويفيدنا لغوي حديث إبراهيم أنيس بوجود لغة خاصة للنخبة هي التي نزل بها القرآن وتحدى بها نخبتها، ويرى أن تحدي القرآن بإعجازه لم يكن لكل العرب ولكل لهجاتهم، بل كان لأولئك النخبة التي كانت لها لغتها الموحدة الراقية، وتلك النخبة لم تكن من قبيلة واحدة، بل من قبائل شتى، وفي هذا نجده يقول: (.. توحدت القبائل في لغة أدبية ممتازة مختارة الألفاظ يعمد إليها الشاعر أو الخطيب كلما عَنّ له القول، وتلك كانت اللغة النموذجية، لغة الخاصة من الناس، اللغة التي استحقت أن تروى آثارها،

١٥ الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص٥٩.

١٦ ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص٢٣.

ويُعتز بها طويلاً ... وعلى هذا إذا قيل لنا: إن القرآن الكريم قد تحدى الفصحاء من العرب، فليس يعني هذا أنه تحدى جميع العرب، وإنما تحدى أولئك الذين كرسوا حياتهم على نواحي القول فأجادوها خطابة وشعراً، أولئك الذين هم خاصة العرب والمثقفون منهم ..)[١٧].

ويتحصل من كلام ابن فارس ثم كلام الدكتور إبراهيم أنيس هذا أن لغة قريش نشأت بالتصفية وبالانتقاء، ثم لم تكن قبيلة قريش وحدها، بل صارت لغة مشتركة للنخبة والخاصة من بلغاء وشعراء وخطباء العرب، وأن تلك اللغة كان نطاقها في قريش ثم في النخبة من العرب، وأن قبائل العرب الأخرى كانت لها لغتها، وهذا يعني أن الفصيح البليغ الشاعر أو الخطيب من غير قريش كانت له لغتان: لغة النخبة والثقافة والشعر لغة قريش، ولغة قبيلته الأم، بينما كان القرشي لا يعاني من تلك الازدواجية، وكأن لغة قريش كانت لغة التحضر والتطور الدلالي والرقي في المعاني والعذوبة، ولم تكن لغة القبائل الأخرى على نفس المستوى من العذوبة والقوة، ويؤكد هذا الذي ذهب إليه الدكتور إبراهيم أنيس أن أشعار العرب أغلبُها غير قرشي، ولكنها كانت قريبة من لغة قريش وبيئتها الحجازية، أو هي من لغة قريش لأن تلك اللغة كانت لغة الشعر والخطابة، وحين نعلم أن (المعلقات) سميت بذلك لأنها كانت تعلق في الكعبة، والكعبة تحت سلطان قريش، وأن أشهر أسواق الكلام كسوق عكاظ كانت في مواسم الحج التي هي (قرشية)، عرفنا كيف تواضع سائر البلغاء والشعراء من العرب من غير قريش على لغة واحدة للشعر والفن هي لغة قريش لهيمنة سلطان قريش الديني والروحي على العرب، وحين نزل القرآن كانت تلك اللغة في أرقى أحوال نضجها وسلطانها، فنزل بها متحدياً لغةَ قريش الأرقى، ومتحدياً النخبة العربية التي كانت تتعامل بتلك اللغة، وكان لا بد للشاعر أو الخطيب من أي قبيلة أخرى من تعلم لغة قريش ليكون له شأن وليكون له صيت وصوت.

وفي ظل هذا السمو البلاغي نشأت الفصاحة النبوية على أرقى ما يتخيل الذهن من رقي العبارة، ونداوة الفصاحة، وجلال البلاغة، وجزالة الكلام، وحين يتكلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنما يتكلم فيه الاصطفاء

١٧ أنيس، في اللهجات العربية، ص٤٠.

اللغوي مع الاصطفاء النبوي، لم ينفصل الاصطفاءان مطلقاً، والذي يظن بعجمته أن الكلام النبوي في (الصحيح) وغير (الصحيح) بسيط النسج، متواضع المعنى ويظن أن بإمكانه النفاذ إلى عمق البلاغة النبوية دون دليل أو تمكن أو ذوق يرتكب أكبر الحماقات، فلغة النبوة كانت مثالية إلى درجة الإعجاز الذي بهر النخبة العربية تلك وأشعرها بالعجز والعوز، ولأجل هذا كانت معجزة القرآن بيانية، وإن اقتربنا من حقيقة ذلك الاصطفاء اللغوي القرشي عرفنا لمَ نزل القرآن بلغة قريش.

وفي الصحيح عن أنس بن مالك قال: (..أمر عثمان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوها في المصاحف، وقال لهم: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان قريش، فإن القرآن أنزل بلسانهم ففعلوا)[١٨]، قال الوزير ابن هبيرة: (.. في هذا الحديث من الفقه ما قد يدل على شرف قريش وأنهم أفصح العرب لقول عثمان رضي الله عنه: (فإن القرآن نزل بلغة قريش)، وقد صدقه في ذلك القرآن بقوله عز وجل: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [إبراهيم، ٤])[١٩]، واستشهاد ابن هبيرة بالآية فريد في بابه، ولا يُؤْتاه إلا ذو ذوق، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أُرسِل إلى قريش، وكانت لغته من لغتها، وما خوطبت قريش إلا بما تعرف وتحسن، وحين ثبت للغتها الاصطفاءُ ثبت للقرآن ذلك الاصطفاء، وأضيف إليه ما أُودِع من الإعجاز، وكانت قريش تظنّ أنها بلغت الغاية في الفصاحة، وأنه ليس فوق بيانها بيان، واستَعْلت على سائر العرب بذلك، فجاء القرآن فأخمل وأخمد ذلك الظن فيها، وجعل تحديها من لغتها ذاتها، فحين عجزت عجز معها كل العرب، وعن أثر القرآن في ترقية العربية أكثر مما كانت عليه يقول صبحي الصالح: (.. نزل القرآن بلغة العرب المثالية، وبارك توحدها، وسما بها إلى الذروة العليا من الكمال، بعد أن كانت لهجة محدودة لإحدى قبائل العرب، ولا عجب إذا اقتصر على تحدي خاصة العرب القادرين على التعبير بتلك اللغة الموحدة، ثم لا غرابة أخيراً إذا تعددت وجوه قراءاته تخفيفاً على القبائل، وحلاً لمعضلة تباين اللهجات..)[٢٠].

١٨ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٤٩٨٤)، ص١٢٧٤.

١٩ ابن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح، ص٨٣.

٢٠ الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص٧٠.

١ . ٣. العجمة وفساد الذوق: أصل الإشكال، وشواهدُ الفرضية

١ . ٣. ١ . الذوق

يتعين علينا إعطاء نماذج عن سلطان الذوق، ونعني بالذوق: ما يشعر به مستمع أو قارئ الكلام البليغ من العذوبة والروعة والجزالة حتى لكأنه يجد له نشوة مسكرة، ومن هنا قيل للبلاغة العربية: (السحر الحلال)، وهذه نماذج سريعة مألوفة، ولكن غير المألوف فيها هو السؤال: لماذا تأثر سامعو هذا الكلام إلى تلك الدرجة؟

النموذج الأول: في الصحيح عن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال: (سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور، فلما بلغ هذه الآية: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون، أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون أم عندهم خزائن ربك أم هم المسيطرون﴾[الطور، ٣٥-٣٧] قال: كاد قلبي أن يطير)[٢١].

النموذج الثاني: عن ابن عباس أن ضماداً قدم مكة، كان من أزد شنوءة، فقال: لقد سمعت قول الكهنة وقول السحرة وقول الشعراء، فما سمعت مثل كلماتك هؤلاء، ولقد بلغن ناعوس البحر[٢٢].

النموذج الثالث: قال الوليد بن المغيرة لقريش: (ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن مني، والله ما يشبه الذي يقول شيئًا من ذلك، والله، إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإنه ليحطم ما تحته، وإنه ليعلو وما يُعلى..)[٢٣].

١ . ٣. ٢ . الجهل اللغوي منبت الشبهات.

بعد الذي سقناه من تميز العربية، وتميز لغة قريش خاصة، ثم سمو البيان النبوي، لا يبقى لدينا ريب في أن الجهل بالعربية جهل بالباب الحق المؤدي

٢١ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٤٩٧٠)، ص١٢٦٩.
٢٢ مسلم، صحيح مسلم، رقم (٨٦٨)، ص٥٩٣.
٢٣ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص١٩٣٧.

إلى معاني الكتاب والسنة، وإذا كانت لغة الكتاب والسنة بذلك الاتساع والعمق فإن المتفاعل مع الكتاب والسنة دون أثارة أو ملَكة أو سليقة أو ذوق في اللغة يكون أمام خيارين: إما أن يسلّم لأهل الاختصاص فيما يستنبطونه من معانيهما، وإما أن يخبط خبط عشواء، وكان يمكننا الاكتفاء بما أبدينا من ترف اللغة وتميزها واستغلاق ذوقها وسليقتها على أعاجم الأمس ذوي العجمة البسيطة فضلاً عن أعاجم اليوم ذوي العجمة المركبة، ومع ذلك لا بأس بشواهد (نقلية) تؤيد وتؤكد ما افترضناه من تأثير العجمة في فساد الذوق ثم في نشأة الشبهات. وفي تأكيد هذه الفرضية وفي إثبات أن الضلال عن إدراك المعاني هو بسبب جهل العربية لدينا مقولةٌ بل قاعدة مركزية مهمة جداً رواها علَمَان من أعلام العربية عن علَم أكبر اجتمع فيه العلم بالعربية وبالقرآن معاً، هو أبو عمرو بن العلاء [توفي: ١٥٤هـ]، وكان كما وصفه الإمام الذهبي: (شيخ القراء والعربية.. برز في الحروف [القراءات]، وفي النحو، وتصدر للإفادة مدة، واشتهر بالفصاحة والصدق وسعة العلم)[٢٤]، وقال فيه ابن خلكان: (أحد القراء السبعة، كان أعلم الناس بالقرآن الكريم والعربية والشعر، وهو في النحو في الطبقة الرابعة من علي بن أبي طالب رضي الله عنه...وقال أبو عبيدة: كان أبو عمرو أعلم الناس بالأدب والعربية والقرآن والشعر..)[٢٥]، وتلك العبارة التي نوهنا بها لهذا الإمام المتقدم زمناً، البصير بالعربية والقرآن رواه الأصمعيّ عن الخليل بن أحمد – وهما مَن هما – عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال: (أكثر من تزندق بالعراق لجهلهم بالعربية)[٢٦]، وإنه لنصّ يمكننا أن نجعله لُب البحث، وشاهده الأكبر، وهو نص صريح من الإمام أبي عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة وأحد علماء العربية بأن الانحراف عن معاني الدين والشريعة أكثر أسبابه (الجهل اللغوي)، وإنما خص العراق بالذكر لكونه أقربَ إلى بلاد فارس أرض العجم، ومع فتوحات فارس انضمّ غالبيةُ الفرس إلى الإسلام مع عجمة لا تعرف من العربية شيئاً، فنشأت الفِرَق والزندقة بمعناها المعروف في العراق لذلك السبب، بحيث تعامل مع القرآن والسنة أعاجمُ ليس لهم في العربية ذوق، فتعاملوا مع النصوص الشرعية بضيق العطن في اللغة، وكان لأولئك

٢٤ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٦، ص٤٠٧.

٢٥ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٣، ص٤٦٦.

٢٦ ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الادباء، ص٣١.

الذين لا يعرفون مجازَ اللغة مثلاً أن يتناولوا آيات الصفات بما يؤدي بهم إلى التشبيه، تحكيماً لظاهر اللفظ دون النفاذ إلى ما تمنحه السليقة من معانيه الباطنة التي لا تخرج عن التنزيه، وبمثل هذا نشأت الزندقة والخروج عن روح الدين القائم على التوحيد والتنزيه المطلق والتسليم للوحي والنبوة.

إن نشأة الزندقة بسبب جهل العربية قديماً تضارعها اليوم نشأة كثير من الشبهات بسبب نفس الجهل، ويمكننا تغيير كلمة الإمام أبي عمرو اليوم تغييراً بسيطاً لتصبح: (أكثر من أثاروا الشبهات في القرآن والسنة لجهلهم بالعربية)، وعبارة (أكثر) في نص الإمام أبي عمرو تحيلنا إلى حجم الأثر لفقدان الذوق في نشأة الزندقة وهو نفس حجم الأثر في نشأة الشبهات، إنه أثر كبير به نضع (الجهل اللغوي) في محله من صدارة أسباب نشأة الشبهات، وأن لا نجعله سبباً ثانوياً، وبعد أن ظننا أن كلمة الإمام أبي عمرو هي شاهد وحيد في بابها أدّانا البحث إلى شواهد أخرى مهمة، أهمها ما رواه الإمام الطبري في تاريخه تحت عنوان: (كُتب عثمان إلى عماله وولاته والعامة)، أورد فيه من وصيته للعامة بالاتباع وترك الابتداع حديثاً رواه عثمان قال فيه: (إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: (الكفر في العجمة)، ثم فسرها عثمان فقال: (فإذا استعجم عليهم أمر تكلفوا وابتدعوا) [٢٧]، وهذا الحديث – إن صح – لا يقوم مقامه شاهد، وكأن هذا الشأن كان معلوماً عند كل الأئمة من زمن السلف، وقد أورد البخاري في كتابيه (التاريخ الكبير) و(خلق أفعال العباد) مقولة الحسن البصري (أهلكتهم العجمة)[٢٨].

وركز الإمام الشافعي على ذلك في الرسالة فقال: (.. وإنما بدأت بما وصفتُ من أن القُرَآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يعلم مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب أحد جهِل سَعَة لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجِماعَ معانيه، وتفرقَها، ومن علِمه انتفَتْ عنه الشُّبَه التي دخلَتْ على من جهِل لسانَها ..)[٢٩]، وهذا يدل على اهتمام الشافعي بأصل اللغة وهو يؤسس لعلم (أصول الفقه) في كتابه (الرسالة)، وكأنه جعلها (أصل الأصول)، وها هو

٢٧ الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٤، ص٢٤٥.
٢٨ البخاري، التاريخ الكبير، ج ٥ ص ٩٣، خلق أفعال العباد، ج٢، ص١٦٥.
٢٩ الشافعي، الرسالة، ص٥٠.

يذكر كلمة (الشُّبه) ويجعلها نتيجة العجمة. وينبه ابن قتيبة إلى أثر الجهل بالعربية في سوء فهم القرآن فيقول: (وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا ﴿ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله..﴾[آل عمران، ٧]، بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلم عن مواضعه، وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغُمر، والحدث الغر، واعترضت بالشبه القلوب، وقدحت الشكوك في الصدور، ولو كان ما نحلوا إليه على تقريرهم وتأولهم لسبق إلى الطعن به من لم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحتج عليه بالقرآن، ويجعله العَلَم لنبوته، والدليل على صدقه، ويتحداه في موطن بعد موطن، على أن يأتي بسورة من مثله، وهم الفصحاء والبلغاء والخطباء والشعراء والمخصوصون من بين جميع الأنام بالألسنة الحداد واللدد في الخصام مع اللب والنهى وأصالة الرأي .. ولم يحك الله تعالى عنهم، ولا بلغنا في شيء من الروايات أنهم جدبوه من الجهة التي جدبه منها الطاعنون..)[٣٠]. وفي هذا النص السابق تأكيد أيضاً على أصل الشبهات، وذلك في قوله: (واعترضت بالشبه القلوب، وقدحت الشكوك في الصدور).

وجاء بعد زمن الإمام الأصولي النظّارُ أبو إسحاق الشاطبي فجعل تضييع أصل اللغة سبباً رئيساً للزيغ والوقوع في الفضائح (المخازي)، قال: (.. ومنها: تخرصهم على الكلام في القرآن والسنة العربيين مع العُرُوِّ عن علم العربية الذي يُفهم به عن الله ورسوله، فيفتاتون على الشريعة بما فهموا ويدينون به ويخالفون الراسخين في العلم، وإنما دخلوا ذلك من جهة تحسين الظن بأنفسهم، واعتقادهم أنهم من أهل الاجتهاد والاستنباط، وليسوا كذلك ... وكثيراً ما يوقع الجهل بكلام العرب في مخازٍ لا يرضى بها عاقل، أعاذنا الله من الجهل والعمل به بفضله ...)[٣١]، ويستطرد – مبيناً قيمة أحكام الجاهلين بالعربية –: (.. فمثل هذه الاستدلالات لا يُعبأ بها، وتسقط مكالمة أهلها، ولا يعد خلاف أمثالهم،

٣٠ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص٢٣.

٣١ الشاطبي، الاعتصام، ج١، ص١٦٠.

وما استدلوا عليه من الأحكام الفروعية أو الأصولية فهو عين البدعة، إذ هو خروج عن طريقة كلام العرب إلى اتباع الهوى ... وعن الحسن: أنه قيل له: أرأيت الرجل يتعلم العربية ليقيم بها لسانه ويقيم بها منطقه؟ قال: نعم فليتعلمها؛ فإن الرجل يقرأ بالآية فيعياه توجيهها، فيهلك. وعنه أيضاً قال: أهلكتهم العجمة، يتأولون القرآن على غير تأويله)[٣٢].

وبعد الإمام أبي عمرو أكّد أهل اللغة كأهل الأصول ما قاله في عبارته تلك، وهذا ابن جني يبوّب في (الخصائص): (باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية)، ويقول بعد هذا التبويب: (اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية، ولا وراءه من نهاية، وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة... فلما كانت كذلك وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أنحائها، جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطِب لهم بها على حسب عرفهم، وعادتهم في استعمالها...)[٣٣]، وكأننا بابن جني يشرح كلام أبي عمرو ويعيد صياغته، ويضيف إليه تفصيل ما أجمله أبو عمرو في لفظ (العربية)، فالعربية عند ابن جني على ما وصفها به من الشرف والكرم، ومن معاني الكرم: العطاء والاتساع، وهي – وفق قوله – اللغة المتسعة المذاهب، المنتشرة الأنحاء.

١. ٣. ٣. الذوق اللغوي القرشي

إن أبا عمرو بن العلاء وابن جني وهما من أعلام هذه اللغة يعتبران شاهدَيْ عدل على ما طرحناه من إشكال، ثم من افتراض، وفي المبحث القادم – بحول الله – سنزيد الأمر برهانية وتأكيداً. وإمعاناً في إثبات ما افترضناه وما دلّ عليه كلام الإمامين أبي عمرو وابن جني نحيل إلى ما حصل في زمن مبكر قبل زمن أبي عمرو وابن جني، ونُثبت بعض ما حصل في زمن النبوة من تأثير اختلاف البيئة اللغوية في الفهم، وقد سبق القول بأن

٣٢ المصدر السابق، ج١، ص١٦٢.

٣٣ ابن جني، الخصائص، ج٢، ص٤٥١.

لغة قريش كانت أكثر ثراءً في المعنى، وأشرق ديباجة، وأنها كانت لغة النخبة العربية، وفي السُّنة – بل في البخاري تحديداً – شاهدٌ على أن الذي كان بعيداً عن بيئة قريش قد لا يفهم من النص الشرعي ما يفهمه القريب منها، وذلك في وقت مبكر زمن النبوة كما قلنا والوحي غضٌّ يتنزل، والعربية في أوج نضجها، وفي هذا لدينا الحديث عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: (لما نزلت: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود..﴾[البقرة، ١٨٧] عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي، فغدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك فقال: إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار)[٣٤]، وعنه أيضاً قال: (أخذ عدي عقالاً أبيض وعقالاً أسود حتى كان بعض الليل نظر فلم يستبينا، فلما أصبح قال: يا رسول الله، جعلت تحت وسادي عقالين، قال: إن وسادك إذاً لعريض أن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادتك)[٣٥]، وكان هذا حين أسلم عدي في آخر الحياة النبوية وجاء يتلقى الأحكام والدين، فكان مما تلقاه آية الصيام تلك، ومعلوم أن عدي بن حاتم كان في بيئة نصرانية قبل إسلامه، بل كان نصرانياً كما دل خبر إسلامه، وكانت أرضه هي أرض قبيلته (طيء) التي لم تكن عدنانية، وكانت بعيدة عن أرض قريش، وحديثه هذا شاهد قوي على أنه لم يستوعب ما استوعبه أهل قريش من المهاجرين ولا ما استوعبه الأنصار القريبون من قريش والمحتكّون بها من دلالة الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر. فإذا كانت شخصية عربية شهيرة معاصرة للنبوة غابت عنها هذه الدلالة حتى سأل عنها، فإن أعاجم اليوم أحرى بأن يجهلوا من ذوق العربية الكثير، وكان تعليق النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الحادثة طريفاً ورائعاً، وليس ساخراً كما ظن بعض الشراح، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (إن وسادك لعريض) أو في رواية أخرى: (إنك لعريض القفا) هو تنبيه لعدي بأن الخيطين المقصودين أكبر من الخيطين أو (العقالين) اللذين جعلهما تحت وساده، فهما خيط الليل وخيط الصبح، وهذان لا يمكن أن يوضعا تحت وسادة، ولو وُضعا لكان ينبغي لوساده أن يكون عريضاً يتناسب معهما ويحتويهما، وهو إحالة على مستحيل، وعرض الوساد يناسبه عرض القفا، وتبين الخيط الأبيض من

٣٤ البخاري، صحيح البخاري، رقم (١٩١٦)، ص٤٦١.

٣٥ المصدر السابق، رقم (٤٥٠٩)، ص١١٠٥.

الأسود هو مما تتبينه العين من الأفق عن بعد، ولا يمكن أن يكونا في متناول اليد، وهذا يؤكد أن الدلالة المجازية هي الأصل في الفهم، وأن اللجوء إلى تقزيم معنى خيطي الليل والنهار إلى (عقالين) هو ابتعاد من عدي بن حاتم عن دلالة الوحي الأصلية، وهذا الفهم المخطئ الذي فهمه عدي لم يفهمه غيره من الصحابة الذين كانوا أقرب إلى بيئة ولغة قريش، ولهذا اعتبرناه شاهداً على تأثير البعد عن بيئة قريش وعن البيئة الحجازية عموماً في الفهم السليم، وهذا في زمن مبكر جداً وفي حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسه، وليس بعد انتشار العجمة.

هذا شاهد عن فهم معاصري القرآن للقرآن، أما الكلام النبوي فإن اتساع المعنى فيه له شواهد وشواهد، ويكفينا حديث ابن عمر في الصحيح قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: (لا يصلينّ أحدٌ العصر إلا في بني قريظة)، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذُكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم)[٣٦]، ومتن الحديث مثير للاحتمال فعلاً، ولهذا ظنه بعضهم أمراً جازماً واستثنائياً بتأخير العصر ولو غربت الشمس، بينما فهم آخرون أنه على أصل السليقة أمر بالسرعة وليس بتأخير العصر، فجعل أحدهم تأخير العصر مقصوداً لذاته، وفهم آخرون أنه مقصود لغيره، وكان في الإقرار النبوي للاجتهادين فتح لباب الاجتهاد في النص وتعليم للصحابة أن الاختلاف في الفهم للنص الواحد قد يكون مشروعاً، وأنه لا يلام أحد على اجتهاد وافق العربية، ودل إقرار الاجتهادين معاً على أن القصد كان السرعةَ قبل أن يُفلت بنو قريظة بجرم خيانتهم العهد ومناصرة الأحزاب، ويرجح أنه لو استطعنا التمييز بين أصحاب كل اجتهاد لوجدنا الذين ظنوا الأمر كناية عن السرعة هم المهاجرون أصحاب لغة قريش الأصليين، وراوي الحديث قرشي هو ابن عمر ولكنه لم يخبر بما فهم وما اختار لنفسه، ولوجدنا الذين أخّروا العصر حتى بعد الغروب هم الأنصار، ونرجح أن يكون ذلك كذلك، ولا يخفى أن الذين فهموا الأمر كناية عن السرعة هم الأكثر قرباً من ذوق العربية المثالية، ويؤكد هذا أن آيات التحدي الإعجازي اقتصرت على الزمن المكي والبيئة القرشية، وأن

٣٦ نفسه، رقم (٩٤٦)، ص٢٢٩.

عرب المدينة لم يقع لهم ذلك، فتبين اختلاف البيئتين اللغويتين بين مكة والمدينة، وأن العربية في مكة كانت أقوى، وكانت أوسع دلالة، وقد ساهم طيف المهاجرين في تقريب البيئتين اللغويتين من بعضهما.

ولبيان هذا الفرق بين البيئتين اللغويتين أكثر نأخذ حديث أبي سعيد الخدري في الصحيح: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جلس على المنبر فقال: (إن عبداً خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا ما شاء وبين ما عنده فاختار ما عنده، فبكى أبو بكر، وقال: فديناك بآبائنا وأمهاتنا، فعجبنا له، وقال الناس: انظروا إلى هذا الشيخ، يخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن عبد خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا وبين ما عنده، وهو يقول: فديناك بآبائنا وأمهاتنا! فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو المخَيَّر، وكان أبو بكر أعلمنا به..)[٣٧]، فإذا علمنا أن راوي الحديث أبا سعيد الخدري أنصاري، وعلمنا أن أبا بكر من المهاجرين عرفنا أن فهم أبي بكر لخطاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان أقرب لاشتراكهما في البيئة القرشية حتى نفذ أبو بكر إلى عمق الدلالة، بينما ظن أبو سعيد وأمثاله أن الخطاب له دلالة بسيطة، ورأوا فعل أبي بكر وقوله عجيباً بدلالة: (فعجبنا له).

وفي البخاري شاهد آخر عن ابن عباس في جمع عمر له مع كبار الصحابة ثم سؤاله لهم: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح..﴾ [النصر، ١]؟ فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً، فقال لي: أكذاك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجَل رسول الله صلى الله عليه وسلم، أعلمه له، قال: إذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة أجلك فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً، فقال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول)[٣٨]، فهذا – وإن لم يكن أوضح مما قبله – إلا أن فيه ان ابن عباس وعمر – وهما من المهاجرين – قد فهما من الآية غير ما فهم الآخرون، وهذا يدل على التفاضل في النفاذ إلى عمق المعنى بسليقة قرشية دل عليها فهم أبي بكر وعمر وابن عباس عليهم الرضوان لما لم يفهمه سواهم من الصحابة.

---

٣٧ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٣٩٠٤)، ص٩٥٦.

٣٨ المصدر السابق، رقم (٤٨٥٤)، ص١٢٢٦.

ومن كل ما سبق نعتقد أن من احترام الحقيقة العلمية احترامَ هذه الخصوصية اللغوية للعربية وللقرآن والسنة، فلأجل هذه الخصوصية لم تنشأ علوم الشرع منفصلة عن علوم اللغة، بل سارت علوم اللغة زمنياً في خدمة علوم الشرع وفي خدمة معاني الوحي، ولقد عرف كثيرون هذه الخصوصية فأحجموا عن التفاعل مع القرآن والسنة إلا من خلال أهل الاختصاص في العربية، فكانوا المرجع الأوحد في ذلك، أما اليوم فإن كل (أعجمي) الفهم لا الأصل يتعامل مع النص النبوي وكأن معه فصاحة قريش، ناسياً أن ذلك الكلام النبوي هو زبدة ونخبة الفصاحة القرشية، وأن غاية البلغاء والفصحاء الإذعان له، ويحق لنا – بعد هذا – أن نقول لكل من يعاني (العجمة المستحكمة) أو (المركبة) أن عليه أن يحترم (العربية) وطبيعتها، وأن لا يدعي الاقتراب من معاني القرآن ولا السنة حتى يختصّ أو يخضع لأهل الاختصاص الذين هم وحدهم كشّافو حُجُب وغيب اللغة والنصوص الشرعية، وفي تحصيلنا هذه المعاني كفاية لمن أراد ان يحترم الحقيقة العلمية، ثم يحترم خصوصية اللغة، ثم يحترم البلاغة الاستثنائية في الكتاب والسنة، ولا يفعل ذلك إلا المحترَمون من طلاب الحقيقة المجردة.

١ . ٤ . مغالطة اشتباه الذوقي واللغوي بالعقلاني

القصد بهذا العنوان التنبيه إلى ما أكدنا عليه مراراً من استغلال أهل الشبهات هامشية شأن اللغة لدينا والادعاء بأن العقل هو الذي أنشأ تلك الشبهات، وقد وقعنا طويلاً في فخ (اشتباه الذوقي بالعقلاني) حين ظنّ كثيرون أن منشأ الشبهات عقلي فإذا به لغوي ذوقي، فدافعنا بالنظر العقلي على ما دليله لغوي وذوقي لا غير، وكان ينجينا من الوقوع في هذا الفخ الإعلاء من شأن اللغة والبلاغة خصوصاً في شرح الحديث وتقريبه إلى المسلم وغير المسلم، ولقد وددنا لو أن الجهد البلاغي الذي واكب تلقين القرآن وعلوم القرآن واكب أيضاً الحديث الشريف وعلوم السنة فوجدنا في بلاغة الحديث مؤلفات تنصف البيان النبوي، ويؤلمنا أننا نجد مَنْ كتب عن بلغاء العرب وخطبائهم وأشعارهم ونقل ودرس ونقد ثم لم نجد له ما كتبه في (البلاغة النبوية)، وكان من الجميل لو أن علماء الحديث خصوصاً اهتموا أكثر بشأن اللغة، وركزوا على أهمية الاستيعاب منها للمحدث ولمن

يشرح الحديث، وماذا كان يضير علماء المصطلح لو جعلوا الدرس البلاغي واللغوي في الحديث شأناً مركزياً لمن يهتم بالحديث رواية ودراية؟ لقد كانوا سيضيفون إلى علوم السنة روحاً جديدة.

ولعل ما منعهم من ذلك الظنّ بأنه لا يتصدى لطلب الحديث والسنة إلا من أخذ بحظ وافر من العربية، ولم يتخيلوا أن نصل إلى زمن يصل الجهل فيه إلى أساس الفهم وآلة الفهم وهي (اللغة)، فبعض الشبهات لو قيلت في زمن أقدم لكانت أشبه بالطرفة ولأثارت الضحك أكثر من إثارتها الغضب للسنة، وذلك لنشأتها بسببِ جهلِ ما لا يَتخيل اللبيب أن يُجهل من اللغة، ولذا نحن أمام وضع استثنائي غَير مألوف، خاصة وأن الشبهات لم تعد إثارتها أو (تأليفها) أو التعرض لها حكراً على نخبة من الناقدين للسنة، بل باتت متاحة لكل من يريد التعرف على الإسلام مهما يكن حظه من اللغة أو من الثقافة، مع إمكانية الوصول إلى الشبهات ومظانها بيسر من وسائل التواصل، وقد كانت الشبهات من قبل مختزنة في المؤلفات أو في العقول التي كانت تخاطب أفرادا ولا تخاطب ملايين كما تفعل وسائل التواصل اليوم، وهذا تحدّ كبير ينبغي دراسة سبل التعامل معه.

وفي هذا المنحى نؤكد على ضرورة تفعيل الدرس البلاغي النبوي، وقبل ذلك تفعيل الدرس البلاغي واللغوي عموماً، وهذا من حق ديننا ومن حق لغتنا علينا، فهوان اللغة هوان الدين، ثم يعنينا أن نبحث في تراثنا عن مظان الدرس البلاغي النبوي، فمع شكوانا من غياب مؤلفات في ذلك الدرس لا نظن أن التأليف فيه كان منعدماً، على أن كل ما كتبه شراح السنة في استنباط معانيها يمكن أن نصنفه في هذا (الدرس البلاغي النبوي)، خاصة ما يتم التركيز فيه على الذوق والأخلاقيات والجماليات في السنة، ولقد أثر التركيز على جانب الفقه والأحكام في السنة على جانب الذوق فيها، ومع ذلك لم تخل شروح السنة من (جماليات) و(ذوقيات)، وهناك من أبدع في الاستنباط الجمالي والتربوي، ونضرب مثلاً بالإمام ابن أبي جمرة الأندلسي الذي وضع للصحيح مختصراً ثم قام بشرحه وتعددت وجوه الاستنباط فيه، فنجده يعطي المعنى العام للحديث ثم يردفه بأوجه الاستنباط الذوقي والروحي والتربوي، ومثالاً على ذلك نجده يستهل كتابه

بحديث بدء الوحي قائلاً: (والكلام عليه من وجوه)، ثم نحصي له (٧١) وجهاً من فوائد الحديث[٣٩]، وعلى هذه الشاكلة جرى في شرحه في تنويع الفوائد الأخلاقية والتربوية والفقهية لكل حديث، وحبذا لو يؤخذ نموذجاً لعمل بلاغي في شرح الحديث يكون كالمبيد لكثير من الشبهات.

ويحق لنا أيضاً أن ننصح من يتصدى للشبهات أن يطلب محاكمتها إلى اللغة أولاً، محاكمةً لغوية بيانية قبل المحاكمة العقلية، وهذا الذي ننصح به ليس من نافلة الجدل بل من الواجبات المتعينة على المتصدين للشبهات، وذلك أن تحميل النصوص غير معانيها وغير ما تسمح به العربية أو تتسع له ويتفق مع روح الشريعة في آن هو من باب (الادعاء في النسب)، فالقرآن والسنة هما بلسان عربي مبين، والإتيان بمعانٍ تخالف العربية يشبه نسبة (اللقيط) إلى غير نسبه أو غير أبيه، وكم من شبهات ومعانٍ تسمو وتتعالى وتجل عنها العربية والشريعة، ولكن تم إلصاقها عمداً بالشريعة والإسلام و(العربية) بسبب الجهل اللغوي من طرف مثيري الشبهات من جهة، وعدم عناية المتصدين لهم بتحكيم اللغة، وما تفعله (المعاني اللقيطة) التي لا نسب لها في العربية هو عين ما يفعله إعطاء نسب لمن لا يستحقه من لقطاء النسب، وحين يعرف كل حامل شبهة موقعه من لغة العرب سيصحح موقفه من معاني القرآن والسنة، وسيجد أن الشبهات لم تعد شبهات، وأنها مع سطوع حقيقة اللغة العربية لغة الوحي ستتلاشى كما تتلاشى بقايا الظلام تحت سلطان الإصباح.

ونسجّل هنا أسفاً بالغاً على جهود وأوقات أضعناها في جدل أصحاب الشبهات جدلاً عقلياً، بينما كان يمكننا تقصير ذلك الجهد وذاك الوقت برد الشبهات إلى سببها الأكبر: (الجهل اللغوي)، والإحالة إلى الإجابة الذوقية واللغوية فيها فوائد شتى، منها تأكيد قدر ومكانة العربية ومحلها من الإرشاد إلى الفهم الصحيح، ومنها ربط الوحي بلغته، ومنها إحياء الذوق والتنبيه إلى إحياء الدرس البلاغي قرآنياً ونبوياً، واستحضار الجو الذوقي الذي استقبل القرآن الكريم أول مرة حيث عجزت نخبة اللغة عن المجاراة والمحاكاة، ومنها الإجابة المجملة على الشبهات الكبرى والجزئية، فالنظر العقلي هو أجوبة موضعية وجزئية، بينما أجوبة اللغة والذوق هي إجابة

٣٩ ابن أبي جمرة، بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها، ص٨.

بالجملة، ويتأكد هذا بالعودة إلى عبارة الإمام أبي عمرو بن العلاء، ففيها جانبان: الجانب الأول إثبات أثر الجهل اللغوي في نشأة الانحراف والزيغ والشبهات، والجانب الثاني (الخفي) المفهوم هو أن الزندقة لم تدخل الأمة قبل سريان العجمة فيها، وذلك لأن الذوق كان سائداً والسليقة في العربية كانت تفسح المجال للفهم السليم.

١ . ٥. عجمة البخاري: أقل من شبهة وأهون من تهمة

من طرائف الشبهات قولُ قوم استفحلت فيهم العُجمةُ - وأكثرهم عرب - اتهموا البخاري نفسَه بالعجمة، وكأن العجمة قدر مقدور بحكم الأصل والعرق لا تزول بتعلم العربية أو بالنشأة عليها، أو كأن العربية لا تُكتسَب، أو كأن العلم وحفظه حكر على العرب دون غيرهم من العجم، ونقول لمن يبثّون هذا التشويش بادعاء عجمة البخاري ما يلي:

جعل الله تعالى كتابه وجعل العلم الشريف حظاً مشاعاً بين العرب والعجم، وقد أخذ منه العجم بالنصيب الوافر على ما دل عليه التاريخ العلمي والأدبي للأمة، ولا يستقيم أن يكون الدين والكتاب لكافة الناس ثم يتقاصر العجم عن اكتساب العلم به والاقتراب من معانيه، ولقد كان (الموالي) أبرز علماء الأمة ومراجعها بعد عصر الصحابة والتابعين، ثم كان الأعاجم أكثر من اشتغل بعلم الحديث، وإن الرحلة في الطلب قد كان لها في بلاد العجم خط سير فسيح يعرفه المختصون والمنصفون.

ولو كان الأصل الأعجمي مانعاً من اكتساب الذوق في العربية ما كان أبرز علماء اللغة من أصل أعجمي كسيبويه والكسائي وغيرهما، وفي أزمان متأخرة كان ابن سيده المرسي الأندلسي بحرَ العربية وصاحب المعاجم الكبرى، وكان الزمخشري و الجرجاني أبرز أعلام العربية وبلاغتها من بلاد العجم، وكان الجوهري صاحب (الصحاح) أعجمياً وهو صاحب الكلمة الشهيرة: (خذوا لغتكم من أعجمي)، وغير هؤلاء كثير، ولو أمكن إلغاء الصحيح لعجمة البخاري لكان أولى بنا إلغاء كتاب سيبويه، فهو في شأن اللغة ذاتها وليس في علم الحديث.

ولا ريب أن احترام كبار أهل اللغة للصحيح وهم وافرون في زمن تصنيفه الذي كان في عصر الاستشهاد باللغة أو قريباً منه وفي عصر تدوينها الذهبي يعتبر إقراراً للبخاري بالقدم الراسخ في العربية، ولم نجد علَماً من أعلام العربية زمن البخاري وبعده قال بعجمة البخاري وأثرها في الصحيح، ويحتاج مثيرو هذه (الشبهة) - التي هي أقل من شبهة - إلى أن يأتوا إلينا بشاهد واحد من أهل العربية زمن البخاري وبعده فيه إزراء بلغة البخاري أو فصاحته، أو تنبيه إلى عجمته أو تحذير من أثرها على السنة.

وللبخاري سلف في الصحابة وهو سلمان الفارسي رضي الله عنه، وما منعه أصله الفارسي من أن يكون أبرز علماء الصحابة، وقد كان أقرب إلى الفارسية من البخاري، فقد نشأ عليها وتربى ثم انتقل إلى بلاد العرب، بخلاف البخاري الذي نشأ على العربية.

ومن طالع تراجم البخاري وتبويبه وما أودعه من تفاعل مع الألفاظ ودلالاتها يحكم بعلو كعب هذا الإمام في العربية.

على أن الشأن في البخاري هو شأن الحفظ، وهذا لا يحتاج أصلاً عربياً بتاتاً، فهو أشبه بـ(التصوير) والآلات الحديثة التي تقوم مثلاً بحفظ القرآن المكتوب أو المسموع أو المرئي أو استنساخه لا يعيبها أنها جماد، ولا ينفي ذلك (حفظها)، وما كان البخاري إلا (حافظاً)، والحافظ يحتاج منه الناس حافظته لا أصله.

لو كان الأصل الأعجمي مانعاً من الثقة بالرواية والحفظ لكان ذلك في القرآن أولى، وقد وجدنا خمسة من (القراء السبعة) من أصول أعجمية، وكان اثنان منهم عربيين فحسب هما إمام البصرة أبو عمرو بن العلاء، وإمام الشام أبو عامر اليحصبي، وهذا معلوم في تاريخ القراء، وكفى بهذا شاهداً على أن الأصل الأعجمي لا يعني بقاء عجمة اللسان والذوق، وقبل ذلك هو شاهد على استيعاب القرآن والعربية كل من يريد الاقتراب منهما وتذوقهما.

ولو كانت عجمة البخاري حقيقة ما خضع لصحيحه أعلام اللغة، كالإمام ابن مالك صاحب (الألفية) الذي خص (الصحيح) بكتاب سماه: (شواهد

التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح)، وهو كتاب نادر المثال، حافل بالشواهد على لغة الصحيح، ولقد أجاب فيه ابن مالك على إشكالات لغوية في الصحيح واستشهد لها بكلام العرب، ولو كان يرى تلك الإشكالات بسبب العجمة ما كلف نفسه عناء الإجابة عنها والاستشهاد لها.

ومن المغالطات التي تسير بجانب اتهام البخاري بالعجمة أنهم يقولون: البخاري بشر غير معصوم، إذن هو يخطئ، وهذا يلغي حجية (الصحيح)، وهذه مغالطة كبرى لا يقبلها العقل ذاته، فحين نقول عن إنسان: إنه بشر، فليس معنى ذلك أنه لا بد أن يخطئ ليس شرطاً أن يخطئ حتى يثبت بشريته، وحين نطلب من حافظ للقرآن أن يقرأ لنا القرآن كله دون أن يُسقط حرفاً فيفعل ذلك فلا يعني هذا أنه لا يخطئ، وأنه لم يعد بشراً، وحين نطلب من أحدهم أن يروي المعلقات من حفظه فيرويها ولا يُسقط بيتاً فلا يعني هذا أنه لا يخطئ، وحين نعطي لرجل معلوم بالذكاء الرياضي (١٠٠٠) عملية حسابية ولا يخطئ في واحدة فليس معنى ذلك أنه لم يعد بشراً، ولا أحد من الذين ذكرناهم معصوم، ولكن لا أحد منهم قد خطأ، كلهم حفظوا ولم يخطئوا، والبخاري (حافظٌ)، فلم يُمنع حقَّه من الإتقان والحفظ؟ وهل الخطأ لازم عقلاً له حتى يثبت بشريته؟ العقل والمنطق يقولان: لا.

ثم إن كون أغلب المصنفين في الحديث أعاجم يؤكد استغلال أولئك موهبة الحفظ لديهم في خدمة الإسلام، وفي الاقتراب من أصله الثاني (السنة)، وهذا عطاء الإسلام للعجم قبل العرب، فليس دين قومية، ولا تقتصر خدمته على العرب، وموهبة الحفظ مشترك إنساني، كما سخرها أعاجم في خدمة القرآن والسنة سخرها عرب في حفظ التفاهات.

وحسبنا هذه (النقاط) شاهداً على نفي ما اعتبرناه أقل من شبهة عجمة البخاري، وهو زعم يريد أصحابه التمسك بأي وسيلة مهما تكن تافهة للنيل من الصحيح، كما يدل على أنهم يمارسون نوعاً من مغالطة الناس وتسفيه عقولهم، فلا يوجد عاقل إلا وهو يعتبر اكتساب أي لغة في مقدور الإنسان لا يمنعه من ذلك أصله، ولدينا في الغرب اليوم عرب يتقنون اللغات الغربية ويكتبون ويبدعون ويخترعون ويُحاضرون بها، وما الذي يمنع البخاري من إتقان العربية واكتساب ذوقها وهو قريب العهد من صفائها وفصاحة أهلها؟

٢. الذوق اللغوي ونفي الشبهات: نماذج تطبيقية

بالمثال يتضح المقال، وما سلف قوله يحتاج منا تناولاً لبعض الشبهات حول أحاديث من الصحيح لنجعلها نماذج لا غير، فمساحة البحث لا تسمح بالاستفاضة في الشواهد، ومن الشواهد المختارة علينا بيان ما نعتقده الأقرب إلى المعنى المراد منها وفق ما يتيحه لنا الذوق اللغوي، وبإثباتنا ذلك الأصل في اتساع المعنى في لغة العرب نكون قد حررنا أنفسنا من أمرين: من الزاوية الضيقة للمعنى التي جرّنا إليها أعاجم الفهم بعيداً عن طبيعة العربية في اتساع دلالاتها، ومن دعوى أننا نحاول التملص من تلك الزاوية الضيقة بالتأويل والتماس المخارج لما يراه الأعاجم ورطةً لنص الحديث بمصادمته (العقل)، مع اعتبار أن توسع الذوق في العربية يصحبه اتساع في الفهم والإدراك العقلي، حتى إن المتوسع في العربية ليزكو فهمه ويتهيأ لقبول وتوليد المعاني المختلفة عقله، وهو أقرب إلى الصواب والحق في المعاني من الجاهل بها، أو مُزْجى البضاعة فيها، وقد جاء في الأثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: (تعلموا العربية فإنها تنبت العقل وتزيد في المروءة)[٤٠]، وفي رواية للبيهقي: (تثبت العقل)[٤١].

ومعلوم أن من يثيرون الشبهات حول (الصحيح) صنفان: صنف لا يؤمن بالإسلام أصلاً وهو يستغل أي شبهة حول أي حديث فرصة للطعن في الإسلام جملة، وصنف يقول بأنه مسلم يثق بالقرآن ولا يثق بالسنة، وليؤكد عدم ثقته في السنة يستغل - هو أيضاً - أي شبهة حول حديث ما ليبرهن صواب (إلغائه) للسنة. أما التعامل مع منكري الإسلام أصلاً فلا نرى أن يكون بالاشتغال معهم حول جزئيات دلالة آية أو دلالة حديث، فهؤلاء نناقشهم في أصل الإيمان أولا، ولا نضيع معهم الوقت في الفرعيات، وإن اشتبه عليهم معنى آية أو حديث أحلناهم على المعنى الجامع بين دلالة اللغة وروح الشريعة، وإلا فما جدوى النقاش في معنى حديث ما من (الصحيح) أو غيره مع من ينكر وجود الإله أو وجود النبوة والوحي أصلاً؟ هذا نقاش عقيم واستدراج يقوم به مغرضون لاستهلاك طاقة المسلم المحاور في جزئيات

٤٠ ابن المرزبان، المروءة وما جاء فيها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة والتابعين، ص٨١.

٤١ البيهقي، شعب الإيمان، ج٢، ص٢٥٧.

لا طائل من ورائها، أما من يرى العلة في السنة فهذا ينقسم إلى قسمين: قسم يشكك في الثبوت، وقسم يشكك في الدلالة والمعنى، فأما من يشكك في الثبوت والرواية فنحيله إلى المختصين في إثبات الرواية، مع انطلاقنا نحن من أمر محسوم هو صحة (الصحيح)، وليس من حق أهل الشبهات أن يصادروا حقنا في هذا الحسم، كما أننا لم نصادر حقهم في إنكاره، على أن براهين الصحة لدينا أوفر، وأما من يشكك في الدلالة والمعاني تحديداً فهذا من نحاسبه ونحاكمه إلى اللغة، ولا نترك له أن يجرنا إلى محاكمة أو مغالطة المحاكمة العقلية واشتباه الذوقي واللغوي بالعقلي كما أسلفنا، وهناك طيف يمارس مغالطة أخرى هنا وهي إثبات عدم الثبوت عن طريق إثبات زعم فساد المعنى، فحين يخترع للحديث معنى لا يستسيغه العقل يجعله برهاناً على أن الحديث لا يصح، وهذا يُحال ويُحاكم إلى الذوق اللغوي أيضاً، وفي شأن المحاكمة إلى الذوق اللغوي اخترنا ثلاثة نماذج لأحاديث ثار عليها لغط كثير، وجُعِل الفهم المنكوس لها وسيلة لمهاجمة الأصل الثاني في الإسلام بعد القرآن، وهو السنة و(الصحيح) تحديداً، فانتقاد (الصحيح) يُقصد به السنة لأنه أصح ما ورد منها، ولا يُقصَد منه الصحيح ذاته كما هو معلوم، والأحاديث المختارة هي هذه:

٢. ١. الحديث الأول:

نص الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (لولا بنو إسرائيل لم يخنزِ اللحمُ، ولولا حواءُ لم تخن أنثى زوجها)[٤٢].

ملخص الشبهة: تغير اللحم طبيعة متأصلة فيه وليس بسبب بني إسرائيل، والحديث يتهم المرأة بالخيانة المتأصلة، فلا صحة له.

نفي الشبهة ذوقياً: آثرنا البدءَ بهذا الحديث لأنه يبدو الأكثر إشكالاً في الصحيح، وذلك لتضمنه شطرين كلاهما يُعتبر مصادماً للعقل عند خصوم الصحيح، فالشطر الأول ربط ظاهرة طبيعية فطرية – وهي تغير رائحة اللحم – ببني إسرائيل وهم شعب متأخر، وذلك لا يُعقل إطلاقاً، والثاني وصف

٤٢ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٣٣٩٩)، ص٨٣٩.

المرأة عموماً بالخيانة، وهذا احتقار للمرأة كما يروج له منتقدو الصحيح، ولم يقتصر الأمر على أولئك، بل وجدنا علماء معتبرين جنحوا إلى رد الحديث كالشيخين الغزالي والقرضاوي، ولقد سمعت بأذني الشيخ القرضاوي يرد الحديث في برنامج (الشريعة والحياة) على قناة الجزيرة قائلاً بأن تغير اللحم أمر طبيعي لا يتعلق ببني إسرائيل، وليته ركّز على أن هذا هو فهمه الشخصي، وقد يكون للحديث معنى أصح، أو ليته توقف عن هذا الحكم ببطلان الحديث وترك باب الإشكال في الفهم مفتوحاً، فهو لم يزد على أن فتح باب الظنون في الصحيح أكثر، وأعطَى لمروجي الشبهات حوله حجةً من رجل يُعتبر مرجعاً مرموقاً، متجاهلاً القاعدةَ: (إذا وُجد الاحتمال سقط الاستدلال)، أي: إذا وقع احتمال بوجود وضع في الصحيح فقد سقط الاستدلال به كله، فنفي هذا الحديث بحجة النظر العقلي لا يكون به الحديث ضعيفاً بل ينزل إلى درَك الوضع وإلى اتهام البخاري وحملة الصحيح بممارسة الحمق لقرون حتى نقلوا (فريةً) تـأباها الطبيعة ويأباها العقل.

ونحن ننزه البخاري والأئمة النقلة النقدَة الجهابذة من بعده عن هذا، ونرى عقول أولئك لم تكن غائبةً لصالح سلطان النقل بل كانت حاضرة تنتقد المتن والسند معاً، وما أحرانا باحترام تلك العقول التي تركت كل الدنيا لأجل غايتها الكبرى وهي نفيُ الكذب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولن تكون تلك الغاية جزئيةً يغلب فيها جانب على جانب حتى يقتصر نفيُها الكذبَ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على السند دون المتن، وتجزئة الغاية - بهذه الطريقة - تجعلها غايةً قليلة الجدوى، وإن كانت كبيرة الدعوى.

وبالعودة إلى متن الحديث فإننا - بتحكيم الذوق في العربية وبتحكيم العقل الذي يزكيه الذوق اللغوي - وصلنا إلى النتائج التالية:

الشطر الأول: (لولا بنو إسرائيل لم يخنزِ اللحم)

صيغة الحديث تتضمن أداتين: (لولا) و(لم)، وهذه الصيغة - في العادة - لا تعني (النفي المطلق)، فحين نقول مثلاً: (لولا البخاري لم تُحفظ السنة) فإننا لا نقصد أن البخاري لم يسبقه من يحفظ السنة، وحين

نقول: (لولا العثمانيون لم ترفع رايةُ الإسلام) لن نقصد أبداً أن راية الإسلام كانت ممتهنةً أبداً حتى جاء العثمانيون، وحين نقول: (لولا أمريكا لم تُستعبَد الشعوب) فإننا لا ننفي وجود الاستعباد بالمطلق قبل هيمنة أمريكا، وحين نقول: (لولا الرأسمالية لم يكن الإنسان مادياً) فإننا لا ننفي وجود مادية الإنسان بالمطلق قبل الرأسمالية، وحين نقول: (لولا الصهيونية لم تفسد القيم الإنسانية) فلا يعني هذا أن الصهيونية وحدها هي سبب فساد القيم، وكل هذه النماذج المنوعة تدل على (خصوصية) وتركيز على تلك الخصوصية، فحفظ البخاري للسنة حفظ خاص، وحفظ العثمانيين للأمة مختص بزمن معين، واستعباد أمريكا للشعوب مختص بطريقة أمريكية خاصة للهيمنة على الشعوب، والمادية الناشئة عن الرأسمالية مادية طاغية ليست كأي مادية، وفساد القيم والأخلاق بسبب الصهيونية فساد عارم لا نظير له، فدل (السياق) والذوق اللغوي على أن شطر: (لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم) ليس نفياً مطلقاً، وأنه من الممكن ذوقاً أنه يتكلم عن شأنٍ خاص لعلاقة بني إسرائيل باللحم، ومن خلال الأمثلة السابقة يحكم الذوق اللغوي بأن الظن بأن الحديث يقصد أن مجرد أي تغير اللحم لم يكن قبل بني إسرائيل هو ظن مخطئ مجانب للحقيقة وللدلالة اللغوية.

هنا لا بد أن يسأل سائل عن هذه العلاقة الخاصة بين بني إسرائيل واللحم، وقد ذهب شُراحٌ إلى آراء شتى في شرح الحديث، ولكن أولئك الشراح تكلموا عن اللحم عموماً وادخار بني إسرائيل له حتى فسد وتغير، وأن بني إسرائيل هم من ابتدعوا ادخار اللحم، وكان الناس قبلهم يأكلونه قبل أن يتغير، فإن احتاجوا لحماً آخر ذبحوا أو اصطادوا من جديد، وهذا وجه حسن في المعنى يفيد بأن الجديد في الحديث ليس تغيراً في الخَلْق (تغير اللحم) بل هو تغير في الخُلُق، فاللحم لم تتغير طبيعته، ولكنّ بني إسرائيل تغير طبعهم إلى الشح فصاروا يفعلون ما لم يفعل البشر عادة من قبلهم من ادخار اللحم حتى يتغير، فصار أحدهم لا يهب للآخر ما فضل لديه من اللحم، بل يدخره بخلاً، ونضيف إلى هذا أن السياق القرآني والتاريخي يدل على أن بني إسرائيل كان لهم (لحم خاص) لم يكن لغيرهم من البشر في يسر حصوله بأيديهم، وهو (السلوى): ﴿وأنزلنا عليكم المن والسلوى﴾[البقرة، ٥٧]، ﴿وأنزلنا عليهم المن والسلوى﴾[الأعراف، ١٦٠]، ﴿ونزلنا عليكم المن والسلوى﴾[طه،

٨٠]، ثلاث آيات لا رابع لها في التنزيل، وكلها تؤكد بأن (السلوى) كان رزقاً خاصاً لبني إسرائيل بعد غرق فرعون، وكأن مرادَ الحديث كلَّه هو هذا (التنبيه إلى تأثير تغير الأخلاق البشرية في تغير طبيعة الأشياء)، وما أكثر الشواهد على هذا من حياتنا اليوم، فتغير المناخ والطبيعة نتيجة لإفساد البشر في الأرض، ثم تغير أخلاق بني إسرائيل تغير ناتج عن فقدان الأصل وهو الإيمان التام بالله تعالى، ومعلوم ما فعلوه من طلب عبادة الأوثان ثم اتخاذهم العجل، وكان من نتائج ضعف الإيمان فقدان بني إسرائيل الثقة بالله تعالى حتى صاروا لا يثقون بوعده تعالى وعادته من إنزال المن والسلوى، فكانوا يدخرون وهم قد خرجوا من أرض مصر التي يتوفر فيها الغذاء إلى أرض خالية لا رزق فيها إلا ما يسوقه الله تعالى من (السلوى) و(المن)، ومن لا ثقة له في الله تعالى لن يفكر في رزق اليوم فحسب، بل سيفكر في رزق غد وبعد غد وهم في أرض خالية منقطعة عن العمران، وهذا ما حملهم على الادخار الذي نتج عنه تغير اللحم، لا سيما وأن الوقت كان صيفاً حاراً يؤثر في اللحم، بدلالة ارتباط نزول المن والسلوى بـ﴿ظللنا عليكم الغمام..﴾، ولا تكون الحاجة إلى الظل إلا صيفاً.

وبتأكيدنا على خصوصية (اللحم) الذي كان لبني إسرائيل وهو (السلوى) نكون قد حصرْنا معنى الحديث في (لحم خاص)، والزعم بأن الحديث يتكلم عن اللحم عموماً تحميل للحديث ما لا يحتمل، فـ(ال) التعريفية في (اللحم) وفق العربية لا تكون (ال) التي للجنس، أي: عموم جنس اللحم، بل هي (ال) التي هي للعهد الذهني على ما هو معلوم من أقسام (ال)، أي اللحم المعهود والحاضر في الذهن عند الكلام عن بني إسرائيل، وهو هنا لحم (السلوى)، ولنزيد الأمر وضوحاً ننبه إلى فقه البخاري الكبير، فقد أكد هذا المعنى بإيراده الحديث في كتاب (أحاديث الأنبياء)، ثم تحت عنوان: (باب قول الله تعالى: ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾)، وقد تساءلنا عن سر إيراد الحديث تحت ذلك الكتاب وذلك الباب، وبعد تأمل تبين أن البخاري يؤكد بذلك التبويب ما ذهبنا إليه من خصوصية علاقة بني إسرائيل بذلك اللحم الخاص، فالكتاب كتاب (أحاديث الأنبياء)، وقد أورد الحديث في ثنايا تعرضه لشأن موسى عليه السلام، فدل على أن ذلك الإيراد هو في إطار تاريخي محض، ثم خصص فجعل الحديث تحت عنوان: (باب قول الله تعالى: ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين

ليلة﴾)، وحين تدبرنا في بداية شأن المن والسلوى في القرآن وجدنا أن لحم (السلوى) مرتبط ارتباطا زمنيا بذلك (الموعد) الذي ضربه الله تعالى لموسى وبني إسرائيل في الطور، ووجدنا ذلك الارتباط في قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل قد أنجيناكم من عدوكم وواعدناكم جانب الطور الأيمن ونزلنا عليكم المن والسلوى﴾[طه، ٨٠]، فهذا خبر قرآني يقيني عن ارتباط بداية نزول (السلوى) مع موعد الطور، بل كان نزولها بعد غرق الفرعون وقبل موعد الطور لتكون زاد بني إسرائيل في تلك البرية، ولهذا أورد البخاري الحديث تحت عنوان: (باب قول الله تعالى: وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة..)، ليدل على أن قصة تغير اللحم تلك حصلت في تلك الفترة، وهكذا يشهد القرآن للبخاري بصواب التبويب والإيراد، وتلك عادة البخاري حين يضمّن فقهه تراجمه، ومعلوم ذلك عنه، ونورد هنا ما قاله ابن حجر عن فقه البخاري في تبويبه وتراجمه، فقد ذكر في (الفتح) قولَه عن البخاري: (لا يُعرف لأحد من المصنفين على الأبواب من اعتنى بذلك غيره حتى قال جمع من الأئمة: (فقه البخاري في تراجمه)، وقد أبديت في هذا الشرح من محاسنه وتدقيقه في ذلك ما لا خفاء به، وقد أمعنت النظر في هذا الموضوع فوجدته في بادئ الرأي يظن الناظر فيه أنه لم يعتن بترتيبه..)[٤٣].

ويؤكد هذا المعنى من أن (تغير اللحم) الذي أشرنا إليه هو نتيجة بخل وشح أن القرآن أردف – بعد ذكره المنة الإلهية –: ﴿ونزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا تطغَوا فيه فيحل عليكم غضبي..﴾ [طه، ٨٠]، ولا ريب أن الشحّ باللحم وادخارَه يدخل في نطاق الطغيان الذي حذرهم الله تعالى منه، فالطغيان تجاوز الحد، وهم تجاوزوا العادة في البخل بادخارهم اللحم بخلا من جهة، وعدمَ ثقة بالله تعالى من جهة أخرى، وكفى بذلك طغياناً وإثماً مبيناً.

فظهرَ مما سبق أن شطر: (لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم) ليس مما يعيب الصحيح، بل هو مما يرفع من شأنه، فهو يدل على دقة البخاري في تبويبه، وعلو كعبه في فقهه، وقد شهد القرآن للحديثِ كما أسلفنا، كما يدل الحديث على صدق النبوة في رصدها التاريخي لعلاقة بني إسرائيل بذلك

٤٣ العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج١، ص٥٠٦.

اللحم الخاص، وفي إرشادها إلى ظاهرة التغير في الأخلاق وأثرها في تغير الطبيعة، وهذه المعاني كلها ساقنا إليها تحكيم الذوق اللغوي بتحكيم صيغة الحديث المتضمنة (لولا) و(لم)، وتحكيم سياقه التاريخي، وتحكيم التبويب الذي يدل على فقه المقصد لدى البخاري في التبويب والإيراد، والآن يمكن للقارئ المنصف أن يستقبل الشطر الأول من الحديث دون أن يخطر في باله أن مراده ما يسارع إليه خصوم الصحيح من نشوء ظاهرة فطرية مع شعب متأخر زمناً، وهذه نتيجة نعرضها لكل من في قلبه بقية إشكال من الحديث، ولم ينكر العقل السليم - ولن ينكر علينا - شيئاً مما وصلنا إليه.

الشطر الثاني: (ولولا حواءُ لم تخن أنثى زوجها)

نبدأ دراسة هذا الشطر من لفظ (الخيانة)، ويليق بنا بيان معناه هنا أكثر، فالذين ظنّوا الحديثَ يتكلم عن زعم خيانة حواء بتزيين أكل الشجرة لآدم وأن ذلك يوافق ما في الإسرائيليات يقال لهم بأن الذوق ينفي هذا الزعم بتاتاً، وذلك أن الإسرائيليات ذكرت ذلك الزعم صراحةً، وفيها اتهام مباشر لحواء عليها السلام بذلك، فأين ذلك الاتهام المباشر والصريح لها في هذا الشطر من الحديث؟ وبأي حق يتم تحميل الحديث معنى الإسرائيليات ولا يوجد فيه أي مسوغ لذلك؟ ولو جئنا بمن يجهل قصة آدم وحواء تماماً وعرضنا عليه هذا الشطر من الحديث: (لولا حواء لم تخن أنثى زوجها) فإنه لن يفهم معنى تزيين حواء لآدم أكل الشجرة مطلقاً، بينما لو أحلناه على نص الإسرائيليات لوجد الاتهام والأشخاص في غاية الوضوح، سيجد حواءَ متهمة بتزيين أكل الشجرة لآدم؟ وليس ذنبَ هذا الحديث أن أسقطه جاهل أو متحامل على مضمون الإسرائيليات حتى فسّر الحديث بها، وحتى صار معنى الحديث ومعنى النص الإسرائيلي واحداً، وما ننبه إليه هنا هو أن الذوق اللغوي يقوم بفك الارتباط بين الحديث والإسرائيليات، ذلك الارتباط الذي فرضه أول واضع للشبهة ثم كان المتلقفون لها مجرد صدى وأسرى لما أنتجه خياله، والحاصل أن الشبهة - بهذا المعنى - ليست إلا صدى، وأن الحديث بريء مما أُلصِق به من معنى، وكان لأصحاب هذه الشبهة أن يتساءلوا: لماذا لم يصرح الحديثُ بتزيين حواء لآدم ولماذا لجأ إلى التلميح - على فرض التلميح ولا تلميح - لو كان صدى لمعنى الإسرائيليات أو

كان الهدف منه اتهام حواء كما اتهمتها الإسرائيليات؟ ولو كان الحديث موضوعاً أو خرافة كيف أحجم عن التصريح كما صرحت الإسرائيليات؟ ثم إن من شروط صحة الحديث أن لا يخالف القرآن، وقد جاء القرآن مركزاً على آدم في ارتكابه الخطيئة، وأخطأت معه حواء بالتبعية: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾[طه، ١٢١]، بل في صحيح البخاري نفسه نجد تبرئةً لحواء واقتصاراً على آدم، فعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: (احتجّ آدم وموسى فقال له موسى: يا آدم، أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخطّ لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى، فحج آدم موسى، ثلاثاً)[٤٤]، ففي الآية والحديث تحميل آدمَ المسؤولية، ولا ذكر لحواء إلا ما أثبت القرآن من تعرضها كآدم للوسواس والزلل.

أما اتهام الحديث بأنه يؤسس لاتهام المرأة عموما بـ(الخيانة الزوجية) فإن أصحابه أبعدوا النجعة، وذلك وفق الذوق اللغوي أيضاً، فإنّ اصطلاح (الخيانةِ الزوجية) بمعناه المتداول لم يعرفه العرب زمنَ النبوة ولا قبلها ولا بعدها، وليس إلا اصطلاحًا (مُسْتوردًا) تمّتْ ترجمته لنستهلكه نحن جاهزاً، ويمكننا أن نطالب أصحاب هذا الفهم بكشف أي وجود لهذا الاصطلاح عند العرب قبل الزمن الحديث، فإننا لم نجده في تراث العرب، وما وجدنا في شعر أو نثر من يذكر (الخيانة الزوجية) بهذا الاصطلاح. وعلى هذا تفسير قوله تعالى عن امرأة نوح وامرأة لوط عليهما السلام: ﴿فخانتاهما..﴾[التحريم، ١٠]، لم تكن خيانة عرض أو شرف مطلقاً، وإنما هي خيانة في الدعوة، ولم يكن العرب يوم نزول الآية هذه بحاجة إلى بيان بأن الخيانة هذه ليست خيانة في الشرف، بينما احتاج المتأخرون بيان ذلك لضعف الذوق، وسياق الآية يدل على أن الخيانة كانت في الدين، وكان من المفروض أن تؤازر كل امرأة زوجها النبيَّ في تكاليف الدعوة، ولكنهما لم تفعلا فخانتا الزوجية.

وقد يحتج أحدهم بقوله تعالى: ﴿ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب..﴾ [يوسف، ٥٢]، ويرى أن الحديث هنا عن (الخيانة الزوجية)، والسياق يرد ذلك، فهو يدل على أن هذا كلام امرأة العزيز عن يوسف عليه السلام، وليس

٤٤ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٦٦١٤)، ص١٦٣٩.

كلامها عن زوجها (العزيز)، ولا كلامه هو عن العزيز، وقد ذهب مفسرون إلى هذا وذاك، ودل اختلافهم على أن المعنى غير متفق عليه، ونرجح القول الثالث وأن ذلك من كلام امرأة العزيز عن يوسف، فهي قد استدعيت للشهادة من أجله، ولو كذبت في شهادتها لكانت خائنة، فحين نطقت بالحق و(حصحص الحق) نفت عن نفسها الخيانة، وقالت بأنها شهدت بالحق في شأنه كي يعلم أنها لم تخنه في الشهادة أمام الملك، وفي ﴿بالغيب﴾ إشارة إلى ان شهادة امرأة العزيز والنسوة كانت في غياب يوسف، فهو رفض الخروج من السجن حتى تظهر براءته مما فعله به النسوة وامرأة العزيز، وقد ظهرت في غيابه، وبهذا المعنى الذي نرجحه لا يكون في الآية حجة لمن يزعم بأن اصطلاح (الخيانة الزوجية) كان موجوداً زمن النبوة.

ويتعين من كل ما سبق النفي الجازم – بسلطان اللغة – أن يكون القصد من الحديث الخيانة في العرض أو الشرف، وكيف يكون ذلك كذلك والحديث عن (حواء) التي لم يكن في دنياها رجل غير آدم؟ ومع من كانت ستخونه لو أرادت؟! وحاشاها عليها السلام أن توصم بما لا يليق.

على أن للذوق اللغوي معانيَ يستنبطها من ألفاظ الحديث، ونبدأ الشطر من آخره، من لفظ (زوجها)، ونحكّم فيه الذوق ودلالات الألفاظ، وأهم دلالات لفظ (زوجها) أنه يتكلم عن المرأة في حال علاقة الزوجية، وفي شأن من شؤون الزوجية ولا يتكلم عن المرأة في شأنها العام، فيخرج من الاعتبار كونها غير زوجة، ككونها أماً أو بنتاً أو أختاً وكونها (امرأةً) عموماً، فمن جعل الحديث عن المرأة عموماً فقد أسرف في الفهم وتجاوز دلالة اللفظ، وبهذا نحصر الحديث في زاوية (الزوجية)، ثم لننظر إلى اللفظ قبل لفظ (زوجها) وهو لفظ (أنثى)، وهو لفظ دقيق تم العدول به عن لفظ (امرأة) الذي هو الأصل في وصف الزوجية إلى لفظ (أنثى) ليضيق المعنى أيضاً من شأن الزوجية إلى شأن كون المرأة في حال الزوجية أنثى، تنفعل بوصف الأنوثة الذي يعني الخصوصيةَ الأنثوية لا الزوجية التي تعني الشراكة، وهي مُخَيّرةً بين استجابتها لكونها أنثى وبين استجابتها للوازم الشراكة الزوجية، وهي تستجيب غالباً بفطرتها لغريزة الأنوثة فتخِلّ بلوازم الشراكة الزوجية على درجات متفاوتة في تلك الاستجابة، والاستجابة إلى دواعي (الأنثى) فيها غريزةٌ وظيفية تحمي

بها المرأة وجودها وتبحث بها عن الأمان في كنف الزوجية، وقد تطغى تلك الوظيفة والغريزة فتهدد الزوجية كلها، والتجربة والحياة تثبتان أن من أسباب الانفصال والطلاق ما يعود إلى مبالغة المرأة في إثبات (أنوثتها) حتى ترتفع في حياة زوجية يطلب فيها الشراكة والتعادل لا الارتفاع.

ومن دقة العبارة القرآنية التعبيرُ عن ذلك الارتفاع المخل بالزوجية بعبارة (النشوز)، وفي التنزيل: ﴿واللاتي تخافون نشوزهن..﴾[النساء، ٣٤]، والنشوز من معانيه في اللغة (الارتفاع) و(التصلب) و(الخروج عن المعتاد)، فلا يعني مطلقَ مخالفةِ المرأةِ زوجَها كما يفهم التقليديون، وكأنه طغيان للغريزة وانحراف نفسي جعل القرآن له علاجاً خاصاً، وذلك الطغيان يميز صنفاً من النساء وليس كل النساء، بدلالة أن كلام القرآن عن النشوز سبقه تمييز مَن لا تطغى لديهن الأنوثة: ﴿فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله..﴾، فظهر أن اللواتي تطغى أنوثتهن صنف قليل، وذلك الطغيان ممكن علاجه بدليل ما شرعه القرآن من وسائل علاج النشوز، وأصل النشوز هو ما ذكرناه من استحضار المرأة غريزة أنوثتها في مقابل التزامها الزوجي، والالتزام الزوجي (عقد) على الشراكة بين الزوجين و(عهد) و(ميثاق غليظ) بينهما بموجب عقد الزوجية، ولنستحضر لفظ (عهد) و(ميثاق) هنا، فمنهما سُمي طغيان الأنوثة (خيانةً) باعتبار أن كلَّ إخلال بعهد يسمى (خيانة).

وهذا يسوقنا إلى اللفظ الثالث: (لم تخن)، فالخيانة هنا بمعناها اللغوي وهو ما أسلفناه من طغيان الأنوثة، واللفظ الرابع: (حواء) يدل على أن القصد هو شأن جبلي فطري، كان في المرأة الأولى بل (الزوجة) الأولى (حواء)، ولهذا لم يصحب ذكر الخيانة هنا ذم ولا ترهيب، بل تم التذكير بجبِلّيته ليتعامل الرجال معه على أساسه الفطري، فلا يقاومون الفطرة بل يدارونها ما استطاعوا، ومن دليل هذا أن الحديث جاء بعده مباشرة الحديث الشهير عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (استوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا

بالنساء)[٤٥]، ورحم الله البخاري ما أفقهه في ربطه بين الحديثين، حتى لكأن الثاني تفسير للأول.

ونرى أخيراً أن الجامع بين شطري الحديث هو النهي عن (الطغيان)، طغيان بني إسرائيل في رزق الله (المن والسلوى)، وطغيان المرأة في أنوثتها، وكلاهما طغيان يفسد الحياة، الأول يفسد القيم والاقتصاد، والثاني يفسد الحياة الاجتماعية والأسرة خصوصاً، ولأجل طغيان الأنوثة ذاك جُعلت العصمة والقوامة للرجل لأنه الأقدر على التحكم في انفعاله وأحاسيسه، والحاصل أن الحديث فيه من المعاني المركزة ما يجعله حقاً من جوامع الكلم النبوية. ومن فقه البخاري أيضاً ودقة تبويبه أنه أورد الحديث ذاته في وسط كتاب (أحاديث الأنبياء)[٤٦] حيث الحديث عن موسى وبني إسرائيل يتوسط الحديث عن النبوات، وقبل ذلك أورده في أول كتاب (أحاديث الأنبياء)[٤٧] ليناسب ذلك الشطر الثاني منه وهو: (ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها)، فشأن حواء أقدم من شأن بني إسرائيل، وزمن النبوات بدأ من زمن آدمَ وحواء عليهما السلام، فلذلك كان مناسباً أن يذكر شأناً من شؤون (حواءَ) في بداية ذلك الكتاب. ثم في إيراده الحديث في كتاب (أحاديث الأنبياء) وعدم إيراده في الكتاب الذي قبله (كتاب بدء الخلق) ما يفيد بأن للحديث تعلقاً بالنبوات لا ببدء الخلق، فهو يتكلم عما يمكن أن تصلحه النبوات من القيم والنفسيات، ولا يتكلم عما هو فطري يجب أن يبقى على فطرته.

٢. ٢. الحديث الثاني:

نص الحديث: عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال: يا معشر النساء، تصدقن فإني أُريتكن أكثر أهل النار، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين

٤٥ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٣٣٣١)، ص٨١٩.
٤٦ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٣٣٩٩)
٤٧ المصدر السابق، رقم (٣٣٣٠)

أذهب للُبّ الرجل الحازم من إحداكن، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تُصلِّ ولم تَصُم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها)[٤٨].

ملخص الشبهة: الحديث فيه احتقار لعقل المرأة، واتهام لها ببشرية ناقصة.

نفي الشبهة ذوقياً: يبدو التركيز على عبارة (ناقصات عقل) مقصوداً لذاته، فهي حجة متهمي التراث بإهانة المرأة، ولا إهانة لها كاتهامها بنقص العقل حسب ما يقولون، فذلك يجعلها بشراً ناقص الكفاءة والإنسانية، وسنرى أن الذوق اللغوي يحيل معاني هذا الحديث إلى غير ما يتوقعه الماكثون في العجمة، المحبوسون في زنازين الأحكام المسبقة، ومن تلك المعاني ما يلي:

البداية من تركيز أولئك على معنى (نقصان العقل) دون معنى (نقصان الدين)، فلا يهمهم أن يتهم صحيح البخاري المرأة بنقصان الدين، وإنما - يهمهم بزعمهم - الانتصار لها من اتهامها بنقص العقل، على أن في عبارة (نقص الدين) المذكور في الحديث ما يحيلنا إلى المعنى الحقيقي لنقصان العقل، والذوق يقول بأن نقصان الدين هنا لا يعني نقصان (جوهر الدين) أو (جوهر الإيمان) و(المعتقد)، فلا أحد استعمل الحديث للتقليل من جوهر إيمان المرأة أو الغض من عقيدتها، وغاية ما في الأمر أن المقصود بنقصان الدين هنا هو نقصانُ (التدين) نقصانَ ممارسة لا نقصان اعتقاد أو إيمان، وهو نقصان شرحته بقية الحديث من كونها تمكث زمناً لا تصلي ولا تصوم، وليس ذلك بقادح في إيمانها، بل إيمانها هو من طلب منها أن لا تصلي ولا تصوم في تلك الفترة، وإذا كان نقص الدين هنا ليس نقصاً في جوهر الدين بل هو نقص في التدين والممارسة، فكذلك نقصان العقل ليس المقصود به نقصان جوهر العقل أو نقصان الذكاء، بل المقصود به نقصانٌ في (التعقل) لا العقل، وذلك لكون المرأة انفعالية وحساسية أكثر من الرجل، وهذا معلوم من طبعها، والاستدلال بمعنى نقصان الدين على أنه نقصان في التدين وإسقاطه على

٤٨ المصدر السابق، رقم (٣٠٤)، ص٨٤.

أن نقصان العقل المقصود به نقصان التعقل لا نقصان جوهر العقل هو معنى لا يصل إليه أعاجم الفهم، ولهذا نرى فصل معنى (نقصان الدين) عن معنى (نقصان العقل) جريمة في حق النص، وممارسة للتحريف والتزييف عليه.

فبطل بهذا اتهام الحديث بأنه ينتقص عقل المرأة، وإنما يتكلم عن حساسية مفرطة للمرأة يجعلها تتصور كثيراً من الأشياء على غير ما هي عليه، وإن حركة طائر على النافذة تسمعها المرأة بالليل لتخيل إليها صنوفاً من المخاوف حتى إنها لترى بخيالها ما لا يُرى، ولا يحصل هذا للرجل المتزن غالباً، ولأجل معنى نقصان التعقل كانت بقية الحديث تشرح (نقصان العقل) بأن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وهذا يعني أن القصد فعلاً هو نقصان التعقل لا العقل، فناقص العقل في الشريعة لا يشهد أصلاً، ولا تقبل شهادته، ولو كانت المرأة كما قصد أصحاب الفهم المخطئ ناقصة عقل ما طُلبت للشهادة أصلاً مهما يكن عدد النساء الشاهدات، ولم يزد الحديث على أن أكد معنى الآية: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ [البقرة، ٢٨٢]، والضلال هنا بمعنى الخطأ أو النسيان لفرط الحساسية أو التخيل الجامح، وهو لا يعني نقصان جوهر العقلَ، ولو كان ذلك طبيعة في المرأة ما تم تلافي ضلال امرأة بشهادة امرأة أخرى، فالأخرى أيضاً ناقصة في جوهر العقل بحسب ذلك الظن، ولما كان المقصود جموح الخيال لا نقصان جوهر العقل كان للمرأة أن تذكر امرأة أخرى، ولم يلغ القرآن شهادة المرأة أصلاً، و(التذكير) يعني اشتراكهما في الشهود، ولا تكون الشهادة إلا عن شهود، فحين تضل أو يجمح الخيال بامرأة فتصف الأمر أو الواقعة على غير ما هي عليه تكون الأخرى مقومة لها، فالمرأة تقومها المرأة لا الرجل، وفي قوله: ﴿فرجل وامرأتان﴾ ما يدل على أنه في حال الشهادة يكون هناك رجل وامرأتان، ومع وجود رجل فإن من يقوم المرأة هي مثيلتها لا الرجل معهما، ولم يقل القرآن أن المرأة إذا ضلت في الشهادة يقومها الرجل الذي معها، بل تقومها الأخرى.

ويُلاحظ أن البخاري رحمه الله لم يورد عبارة (ناقصات عقل) مجردة عن سياقها، ولو كان النص: (المرأة ناقصة عقل) لكان للاعتراض وجه، ولكن مع النظر إلى سياق الكلام يكون للمعنى وجه غير الذي زعمه أعاجم

الفهم، وتحكيم الذوق يُلزم باعتبار دلالة السياق.

ودلالة السياق كما يدل الذوق تقول بأن الحديث جاء في سياق الثناء لا الذم، الثناء على قدرات المرأة المذهلة في السيطرة على الرجل، وليس أي رجل، إنها السيطرة على الرجل الحازم، فكأن الحديث يظهِر قوة الأنوثة ودلالها في التسلط على الرجل الحازم، وهذا المعنى (اليقيني) للحديث غفل عنه منتقدو الصحيح، والحديث فيه نبأ عن تجربة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الشخصية مما رآه في حياته من تسلط الأنوثة على عقول الرجال أولي الحزم، والسياق واضح: (ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهبَ للبّ الرجل الحازم من إحداكن)، وهذا غاية المدح لا الذم كما ظن غرباء الفهم، وفيه أيضاً (تعجب نبوي) من سلطان المرأة رغم انفعالها وضعفها العاطفي على الرجل الذي يظن نفسه حازما، فإذا بفتنة المرأة تحل عُقَد حزمِه، وتنقض عُرَى عزمه.

أما الذين لا تعجبهم عبارة (ناقصات عقل) فهم مرتهنون لكلمة (العقل) بمعناها المعاصر كما أسلفنا، ولو غيرنا التعبير عن المرأة بلفظ معاصر له نفس الدلالة ما استنكروا، فحين تنفعل المرأة وتعصف عاطفتها وتجيش انفعالاتها، ويتبع ذلك شطط منها في القول أو في السلوك، يكون العذر الجاهز: المرأة حساسة، المرأة جنس لطيف، إلخ، وهم يعتذرون بذلك عن أمور تفعلها المرأة في غياب التعقل تحت سلطان العاطفة، فإن قلنا لهم: هذا هو نقصان العقل، لم يقبلوا اللفظ بينما يقبلون معناه بلغة معاصرة، وكان الأولى بهم في إنكارهم عبارة (ناقصات عقل) أن يستنكروا كل ما يشبهها في التعبير المعاصر، فلا يقبلون عبارة (الجنس اللطيف) ولا (عاطفية المرأة) ولا كونها (حساسة)، ويؤكدون على أنها في الانفعال كالرجل سواء بسواء، وهل يقول هذا إلا فاقد للعقل قبل أن يكون فاقداً للذوق؟

ونأتي الآن إلى أهم ما يهبنا الذوق اللغوي في هذا الحديث، وهو شأن غفل عنه كثيرون في سياق الحديث، وذلك أن الحديث لا يتكلم عن نقص عقل المرأة إلا ليثبت زوال عقل الرجل الحازم بالكلية، وإلا فما معنى (أذهب للُبِّ الرجل الحازم)، إنه يعني أن الرجل أمام فتنة المرأة يزول عقله وحزمه تماماً، فلئن كانت المرأة حينها ناقصة عقل فالرجل عديم عقل وليس

ناقص عقل، ومعنى (أذهبَ) أنه لا يوجد ما يُذهب عقل الرجل الحازم كالمرأة، ولأجل هذا المعنى في مقابلة العقل الأنثوي الناقص بالعقل الرجولي المنعدم بدأ بنقصان العقل قبل نقصان الدين فقال: (ناقصات عقل ودين)، ولم يقل: (ناقصات دين وعقل)، فأين من تباكوا لوصف المرأة بنقصان العقل من وصف الرجل بانعدام العقل تماماً؟ ولا يخفى ما في صيغة: (ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهبَ للبّ الرجل الحازم من إحداكن) من جمال المبنى ورقة المعنى، ولو أن (المرأة) بحثت عن إنصاف لفتنتها وقدرتها على التحكم في الرجل ما وجدت ككلام النبوة هذا أبداً، والعجب كيف تذهل المرأة المتحاملة عن هذا الجمال والإنصاف وتجعل معنى الحديث منكوساً كما يراد له من أهل الشبهات، وفي تحامل كثير من النساء (المثقفات) على هذا الحديث ما يثبت بُعدهن عن الذوق اللغوي، ولقد كان الصحابيات أزكى ذوقاً وهن يسمعن ذلك الحديث، ففهمن منه بالذوق أنه غاية المديح، وما فهمن منه أنه ذم مطلقاً، وأين عقولهن الزاكية المسترشدة بالإيمان من عقول خذلها ضعف الذوق، وتحكمت فيها الشبهات والأحكام الجاهزة؟

وقد تبين من مقارنة عقل المرأة الناقص بالانفعال بعقل الرجل الذاهل الذاهب بالفتنة أن الحديث يتكلم عن حالات ظرفية مؤقتة، فذهاب عقل الرجل بالكلية ليس دائماً، بل هو أثناء تعرضه للإغراء، ثم يعود إليه عقله وحزمه وعزمه، فكذلك نقص عقل المرأة مؤقت كزوال عقل الرجل، وكما أن نقص الدين هو نقص في العبادات لفترة محدودة (فترة الحيض) وهي فطرة أنثوية، فكذلك نقص العقل هو في فترة الانفعال وسيطرة العاطفة على المرأة وهي فطرة أنثوية أيضاً، فتبين وتأكد ما قلناه من كون نقص الدين نقص تدين، وأن نقص العقل نقص تعقل، وأن كلا الأمرين مؤقت وظرفي وانفعالي. والحاصل أن ما يقال بأن الحديث ينتقص عقل المرأة هو محض جهل بالذوق والسياق، على أن الحديث أثبت للمرأة قوة الأنوثة بإثبات نقص التعقل، ولو خيرت المرأة الكاملة الأنوثة بين كمال العقل وسلطان الأنوثة لاختارت سلطان الأنوثة دون تفكير، ولو خيرت بين مادح عقلها وعبقريتها ومادح جمالها وأنوثتها لفضلت الأخير دون تردد، وهذه المعاني السامية وغيرها مختزنة في تلك العبارة النبوية العظيمة: (ما رأيت من

ناقصات عقل ودين أذهبَ للبّ الرجل الحازم من إحداكن)، ويتبين بهذا أن هذا الحديث خرج من مشكاة النبوة فعلاً، وصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وصدق من بعده البخاري.

وفي بداية الحديث تأكيد على طبع أنثوي على المرأة أن تتجنبه وتعوض عنه بـ(الصدقة)، وهو المذكور في قوله صلى الله عليه وآله وسلم للنساء: (تكثرن اللعن وتكفرن العشير)، وكثرة اللعن معلومة، وأما كفران العشير فهو إنكار خير الزوج وإنكار تعبه وكدحه وكدّه وهو المكلف بكل التكاليف المادية في الحياة الزوجية بينما المرأة غير مكلفة بأي شيء، وهذا (الكفران) لون من ألوان الخيانة التي ذكرها حديث: (لولا حواء لم تخن أنثى زوجها)، وهي تفعل ذلك في غير حالتها الطبيعية، تفعل ذلك في حال الانفعال والصدام مع الزوج فتنكر كل خيره وتلغيه لتثبت وجودها، ثم تصحو من ذلك الانفعال، وقد عُرف ذلك من التجربة ومن التاريخ، ولدينا في التاريخ قصة (يوم الطين) شاهداً بليغاً على ذلك، وملخص القصة ذكره المقري في (نفح الطيب) فقال: (ومن أخبار الرميكية القصة المشهورة في قولها: (ولا يوم الطين)، وذلك أنها رأت الناس يمشون في الطين فاشتهت المشي في الطين، فأمر المعتمد فسُحقت أشياء من الطيب وذُرَّت في ساحة القصر حتى عمتَّه، ثم نصبت الغرابيل وصُبّ فيها ماء الورد على أخلاط الطيب، وعُجنت بالأيدي حتى عادت كالطين، وخاضتها مع جواريها. وغاضَبها في بعض الأيام فأقسمت أنها لم تر منه خيراً قط، فقال: ولا يوم الطين؟ فاستحيت واعتذرت. وهذا مصداق قول نبينا في حق النساء: (لو أحسنت إلى إحداهن الدهر كله ثم رأت منك شيئاً قالت: ما رأيت منك خيراً قط)[٤٩]...)[٥٠].

على أن ارتباط هذه (الخصلة) في الحديث بقدرة المرأة على إغراء الزوج والتأثير عليه ارتباط عجيب، فالمفروض أن كفرها فضلَ الزوج يؤدي به إلى تجنبها، وقد يعزم عليه ويحزم أمره على ذلك، فإذا بها تغلبه على رأيه وتنقض عزمه، وتستثير فيه حاجته إليها، وكأن قدرتها على إذهاب لب

٤٩ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٥١٩٧)، ص١٣٢٥.

٥٠ المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج٤، ٢٧٢.

الرجل الحازم سبب لبقاء الزوجية، رغم كفرها العشير وكثرة لعنها.

ومن فوائد الحديث أنه يثير السؤال التالي: بم يُذهب النساء لُبَّ الرجل الحازم؟ وهو سؤال تعرف المرأة جوابه جيداً، ولهذا لم يأت بيان بتفصيله نبوياً، بل تُرك للذوق وللأنوثة أن تبدع في الإجابة، ولو لم يكن في الحديث إلا إثارته هذا السؤال لكفاه نفاذاً إلى سر الأنوثة في المرأة، ثم يطرح الحديث سؤالاً آخر: ما علاقة نقص العقل ونقص الدين بإذهاب لب الرجل الحازم؟ والجواب: أن ذلك النقص هو ما يُذهب لبه، فهو نقص وظيفي يجذب الرجل ويثير فيه الحاجة إلى احتواء المرأة والاعتراف بحساسيتها، ثم يثير فيه الحاجة إلى حنانها وأنوثتها وتقلباتها، فتقلبها كتقلب الطبيعة، وراء غيومه المتلبدة منافع شتى، وهي تعرف أن تقلباتها تلك وحساسيتها ودلالها هو ما يجذب الرجل، فكيف ترفض نقصاً في تعقلها هو عينُ المطلوب، وهو الوسيلة الأنجع في الاستحواذ على الرجل؟

هذه بعض المعاني السامية التي أريد للمرأة الواعية أن لا تقتبسها من مشكاة النبوة، وتمّ إيهامها بأن الحديث يقر نقصاً في جوهر العقل، بينما هو يحيل إلى وظيفية الحساسية والانفعال والتأثر لدى المرأة، ولا يتكلم عن تلك الأحوال باعتبارها ثابتة، بل باعتبارها طارئة ظرفية وإن كانت وظيفية، وحسبنا ما أفادنا الذوق في هذا الحديث، وقد أخذنا منه شواهد على أن الشبهة حوله متهافتة لا ينخدع بها إلا فاقد للذوق أو فاقد للإنصاف.

٢. ٣. الحديث الثالث:

نص الحديث: من بلاغات الإمام ابن شهاب الزهري والحديث أصله من رواية أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: (.. وفتر الوحي فترة حزن النبي صلى الله عليه وسلم - فيما بلغنا - حزناً غدا منه مراراً كي يتردى من رؤوس شواهق الجبال، فكلما أوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدى له جبريل فقال: يا محمد إنك رسول الله حقاً..)[٥١].

ملخص الشبهة: النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفكر في الانتحار

٥١ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٦٩٨٢)، ص١٧٣٠.

ويعزم عليه، وهذا يدل على أن الحديث غير صحيح.

نفي الشبهة ذوقياً: أوردَ (المنتقدون) جملة من المطاعن على البخاري، منها هذا الحديث الذي قرأه الكثيرون على أنه محاولة بل محاولات انتحار للنبي صلى الله عليه وسلم أول نبوته، وهذه الكلمة: (الانتحار) تلقفها (عاطفيون) هكذا دون تمحيص فخجلوا من هذه (الرواية) وأعلنوا رفضهم التام لها، وكأن هذا العنوان (الانتحار) هو (الانتحار) المألوف الذي لا مبرر له، وكأنه أمر مفروغ منه في معنى الرواية، وقال (العاطفيون) بأن هذا المعنى يتنافى مع (النبوة)، ولا يليق بإنسان عادي فضلاً عن الأنبياء، ومن هنا طعن الطاعنون في الرواية، ثم في البخاري، وخجل كثيرون، وأوّل كثيرون، واحتار كثيرون.

وقد تأملنا في (الرواية) وسألنا (الذوق) عن الحزن البالغ للنبوة أول أمرها بعد فتور الوحي، وبعد التمعن ظهر لنا أن الأمر ليست كما يبدو، لقد ظهر لنا أن هذا الحديث أو البلاغ (كنز كبير)، وسر عجيب من أسرار (النبوة)، وأمارة عظمى على صدقها، وسنلقي بهذا (الاجتهاد) إلى من يقرأ هذا البحث ليحاكمه بذوقه قبل علمه، ولن نخجل من تلك الرواية، ولا ينغّص علينا إلا أنها ليست حديثا في (البخاري)، بل هي من جملة (البلاغات) و(المرسلات)، وهي ليست من الصحيح، ولكن من لا يعرف علم (المصطلح) يجهل معنى (البلاغ)، وكان يمكننا أن نتوقف هنا ونكتفي بهذا، فمن قال لنا: قد روى البخاري في (صحيحه) قصة (محاولة انتحار النبي) نقول له: لا، البخاري لم يرو ذلك حديثاً، وإنما رواه بلاغا عن الزهري. ولكنني تحسرت لأن هذه الزيادة رواها (البخاري) بلاغاً ولم يروها موصولة أو حديثاً مستقلاً، فليته وصلها بسندها المتصل، أو ليته وجد من يصلها، ففي هذه الزيادة التي يراها الكثير (فضيحة) و(عاراً) يكمن نبأ عظيم وسر خطير عن (النبوة) وصدقها، وإنها لشاهد فذ على أن النبوة كان ابتداؤها سماوياً محضاً.

والرواية في الصحيح كما سبق فيها لفظ (الحزن) ولفظة (يتردى)، والذوق سيجمع بينهما وبين السياق التاريخي لنجيب عن الشبهة، ولفظة (يتردى) هي ما أوقع الكثير في التساؤل والحيرة، فالتردي هو قتل النفس بإلقائها من مكان مرتفع، فكيف يحصل هذا للنبي صلى الله عليه وآله

وسلم؟ وبينما كانت اللفظة مساغاً للطعن في البخاري والتبرؤ منه عند بعض لجأ المدافعون عن البخاري إلى (الحلول التقنية)، وهي البرهان على كون تلك الرواية مجرد (بلاغ)، وكأنهم أسقطوا حجّيتها، أما نحن فقد أحزننا أن يكون كنز كتلك الرواية لا يرقى إلى (الحديث المتصل) وفق شرط البخاري.

ولنأت إلى لب الموضوع:

الخطأ الكبير ما يعتقده العامة من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعتقد أنه صار نبياً رسولاً بمجرد نزول الوحي عليه، وكأنه تلقى ذلك (الوحي الأول) بتلقائية وعفوية، قيل له: أنت رسول، فقال: نعم، أنا رسول... وانطلق في مهمته!

هذا تفكير ساذج لا يليق بعظمة وثقل النبوة، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن أبداً هكذا في الأيام الأولى لنبوته، فقد مرّ عبر مراحل تمت فيها (تهيئته) للأمر الجلل، وهذه (المرحلية) تدل بعمق على نبوته وصدقها، وهذه المراحل ليست من اختراعنا، بل تنطق بها النصوص، ولقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم رجلاً طبيعياً في غاية الاتزان، ورباطة الجأش، وسمو الخلق، ثم (داهمه) أمر النبوة فجأة، فأحدثت فيه (المفاجأة) فعلها الذي كان أشبه بـ(الزلزال).

هل يعلم المسلمون أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن عنده اليقين بالنبوة في الأيام الأولى، وأنه احتاج فترة ليتيقن أنه قد (نُبِّئ) فعلاً؟ لسنا نحن من يقول، بل القرآن ونصوص السيرة تؤكد ذلك، وذلك لأنه من غير المعقول أن يتلقى الوحي بعفوية وتلقائية وهو الذي ما كان يخطر في باله شأن النبوة ولا الوحي مطلقاً، وما كان يرى في نفسه ذلك ولا يتخيله أدنى تخيل، وانظروا ماذا قال القرآن في هذا: ﴿وما كنت ترجو أن يُلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك..﴾[القصص، ٦٨]، ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان..﴾[الشورى، ٢٥]، ﴿.. بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين..﴾ [يوسف، ٣]

ومن هنا تفاجأ المصطفى صلى الله عليه وسلم، وكانت ردة فعله (الخائفة) (الواجفة) (الراجفة) من أول مفاجأة ولقاء مع الوحي تدل دلالة قطعية على صدقه، فهو لم يكن يُحضّر نفسه للنبوة، ولو كان يريد أن يكذب ويدعي وحياً لادعى النبوة والوحي دون خوف ودون انفعال شديد كذلك الانفعال، كان سيعلن (نبوته) مع ضحكة ساخرة أو بسمة ماكرة، فظهر أن ذلك الانفعال الشديد منه تجاه (الوحي الأول) كان دليل صدقه، ولهذا يمكن تقسيم مراحل اقتناعه بالنبوة إلى خمسة مراحل انطلق مع آخرها إلى مهمته المأذون فيها من الله تعالى.

١. مرحلة المفاجأة والرعب والنفور: ومن نصوص السيرة المتفق عليها نجد أنه داهمه جبريل ليلاً لا نهاراً، ووجده نائماً في الظلام، وهو يقول له: (ما أنا بقارئ) وكأنما يدفعه عنه، وأخذه بقوة و(غطّه) ثلاث مرات حتى (بلغ منه الجهد) وكاد يختنق، ولقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قوي البنية، ولكنه أحس بقوة جبريل غير الطبيعية وأنه لا يمكن دفعها بقوته البدنية فاستسلم له، ثم ألقى إليه (جبريل) بالكلمات الأولى وتركه ذاهلاً. وبعد ذهاب جبريل خرج إلى الغار وجعل ينظر إلى السماء فاغراً فاه لا يستطيع الحركة ولا الكلام مدة طويلة، كما في السنة والسيرة.

ثم نزل – وهو الشجاع رابط الجأش – مرعوباً محموماً من الفزع إلى خديجة قائلاً: (زملوني..زملوني)، (دثروني..دثروني)، وفي الصحيح: (فرجع بها يرجف فؤاده)، وفي رواية: (ترجف بوادره)، أي: رجع بالآيات الأولى فزعا، وفي الصحيح أيضاً: (فزملوه حتى ذهب عنه الروع)، ويستفاد من الحديث في الصحيح أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يخبر خديجة بما حصل له أول وصوله بيته لشدة فزعه، كان يقول: (زملوني ..زملوني)، يكررها، ولم يجد وقتاً ولا قدرة ليخبرها، وما أخبرها إلا بعد أن ذهب عنه الروع وأحس أنه في بيته ومع خديجة، وإنما عاد من الغار لأنه احتاج إلى خديجة لتخفف عنه وتؤنسه وقد كان في الغار وحيداً، واحتاج معها إلى أن يُغمض عينيه ويتغطى من شدة الرعب والحمى.

قال لخديجة: (لقد خشيت على نفسي)، وكان يظن أن الذي جاءه في الغار عفريت من الشياطين، وخاف على نفسه أن يكون قد تخيل ما لا حقيقة

له، وخديجة هي من طمأنته ونفت عنه توقع السوء وقالت: (كلا والله لا يخزيك الله أبدا)، أي: لن يخزيك الله بأن تُصاب بالجنون.

وهذا الرعب الذي استمر أياماً يجعل حقيقة نبوته ناصعة، ففعله هذا ليس بفعل من يتعمد الكذب وتحضير نفسه للنبوة، وإن هذه (الصدمة الكبيرة) هي حجة نبوته ودلالة صدقه التي بُنيت عليها كل رسالته، ومن أغفل هذه (الصدمة) وتأثيراتها فقد دليلاً كبيراً على صدق النبوة التي هي في عقيدتنا موهبة ولا تكون بالاكتساب مطلقاً، ومعنى كونها موهبة أن الأنبياء لا يحضرون أنفسهم لها بل تأتيهم فجأة، وكما وقع للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في غار حراء وقع لموسى في الطور حيث ولى هارباً من المفاجأة.

٢. مرحلة الشك والتبين: أخذته خديجة لاحقاً إلى ابن عمها ورقة بن نوفل، وورقة هو من أخبره بشأن النبوة، و(الناموس: الوحي)، وهو ما كان يعرف هذه الكلمات، وما زال يتردد في باله نداء جبريل له حين خرج من الغار وتدلى له في الفضاء: (يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل)، ما معنى رسول الله؟ هذا أجابه عنه ورقة، أخبره أن الرسالة هي (الناموس: الوحي) الذي جاء إلى الأنبياء من قبل، وورقة كان عنده بعض العلم عن نبي آخر الزمان، فقد تنصّر وقرأ الإنجيل والتوراة، وقال لخديجة بأنه نبي هذه الأمة، وهنا انتهى دور ورقة، كان موقفه مبشراً وأيضاً مثيراً للتساؤلات، ولم يكن موقفاً (معلّماً) كما اعتقد الخاطئون، وذلك لأن الأمر بدأ من (الغار) لا من (بيت ورقة)، ولولا الغار ما كان لورقة دور ولا معنى ولا ذكر.

وكان جبريل يظهر له في بيته، ولهذا قامت خديجة باختبار ما يتراءى له فكشفت عن بعض جسدها، وفي رواية أنها جعلته بينها وبين درعها، فغاب ذاك (المترائي)، فأخبرته أنه ملَك وليس بشيطان، لأن الملَك لا يحضر بين الرجل وزوجته.

ويتبين أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن عارفا بنبوته أول عودته من الغار، وأنه كان مشغولاً بنفسه، لا هم له إلا سلامته العقلية والجسدية، وأن خديجة هي من لفتت انتباهه إلى مسألة (النبوة)، وهو لم يكن له دور في ذلك، وإنما هي التي بادرت بالتحقق والسؤال، لا سيما وأن جبريل كان

يتراءى له مرة بعد مرة فيعاوده الخوف، لقد لحق به إلى بيته، وهو ما يزال تحت وطأة المفاجأة والصدمة، فكان لا بد لخديجة أن تفعل شيئاً لتزيل خوفه غير المعتاد، فهي تعرفه وتعرف صلابته وشجاعته، فكيف أصابه كل هذا الرعب؟ ومع دور خديجة بدأ النبي صلى الله عليه وسلم يرى الوجه الآخر لما حصل له، بدأ يُراوح بين (الشيطان) و(الملَك)، وقد كان يظنه محض شيطان حتى قال: (لقد خشيت على نفسي)، وزاده كلام ورقة شكاً وحيرة وتساؤلاً، ولكن مع جهود خديجة بدأ يميل إلى أن الذي جاءه ملك لا شيطان ووصل إلى المرحلة الموالية.

٣. مرحلة الاستئناس بجبريل: وقد أثمرت فيها جهود خديجة وزيارات جبريل المتكررة له، فقد كان يراه ويخاطبه ويأتيه بالآيات، حتى وصل إلى ما يمكن تسميته بـ(اليقين الجزئي) بأنه (نبي)، وبدأ يتذوق حلاوة (الوحي) حتى استأنس تماماً بجبريل ودخل في عالمه وصار يقرأ القرآن الذي أنزل عليه، ويقوم به الليل، وشاع خبره في جيرانه، وسمعوا قراءته بالليل، ونلاحظ من (ترتيب نزول السور الأولى) أنها بدأت بـ (العلق)، ثم (القلم)، ومجيء سورة القلم بعد العلق عجيب جداً، فإنه بعد العلق خاف على نفسه الجنون أو الشياطين، فجاءت سورة (القلم) دفعاً لاحتمال الجنون عنه، ﴿ن، والقلم وما يسطرون، ما أنت بنعمة ربك بمجنون﴾[القلم، ١-٢]، ثم نزلت (المزمل)، وهي مناسبة لركونه إلى الفراش من الخوف، فأمر بالقيام والتلاوة، وفي (المزمل): ﴿قم الليل إلا قليلا﴾، وفيها: ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾، فكان يقرأ الآيات الأولى التي أنزلت ويقوم بها ويكررها حتى ذاق حلاوة القيام والتنزيل، وبعد (المزمل) انقطع عنه الوحي لأيام قليلة، ولم يأته جبريل، وفي الصحيح عن جابر أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن فترة الوحي: فبينا أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري، فإذا الملك الذي جاءني بحراء قاعد على كرسي بين السماء والأرض، فجئثت منه حتى هويت إلى الأرض (برك على ركبتيه خوفاً)، فجئت أهلي فقلت: زملوني زملوني، فزملوني، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿يا أيها المدثر قم فأنذر..﴾[المدثر، ١-٢])[٥٢].

٥٢ البخاري، صحيح البخاري، رقم (٤٩٢٦)، ص١٢٥٠.

فانظروا، إنه ما زال خائفاً، يقول: (زملوني.. زملوني) مرة أخرى، ثم عاد جبريل إليه بعد ذاك الفتور، وصار (جبريل) موعداً يومياً له ينتظره بكل فرح وترقب، وبقي على هذه الحالة أياماً حتى اختفى جبريل مرة أخرى فجأة، وبدأت المرحلة الرابعة.

٤. مرحلة الفتور: أقسى مرحلة، ويسميها علماء السيرة بـ(فترة الوحي)، أي: انقطاعه، وهي فترة قاسية دامت فترة طويلة لم تنته إلا بنزول سورة (الضحى)، وقد غاب جبريل دون سابق إنذار، وقد دامت هذه (الفترة) أياماً طويلة، وسبقتها (فترة قصيرة) لثلاثة أيام كما سبق.

و في هذه المرحلة[٥٣] حصل ما يُقال بأنه محاولات انتحار للنبي صلى الله عليه وسلم، ومن عرف حساسية النفس المحمدية قبل النبوة، ثم عرف تلك الصدمة التي أحدثها الوحي الأول، ثم تيقن مما ذكرناه من استئناسه بجبريل وفرحه بأن الله اختاره للنبوة سيعلم يقيناً أن (فتور الوحي) لا يمر مروراً عادياً على تلك النفس الحساسة، وتخيلوا موقفه صلى الله عليه وآله وسلم بعدما كان جبريل يخبره أنه نبي، والآيات الأولى تنزل، وما زال الرعب يسكنه، ثم يختفي جبريل فجأة، كيف يفسر ذلك؟

هل تعلمون لماذا نحن محتاجون إلى رواية البخاري حول الانتحار؟ هذا محلها، وهذه وظيفتها، فقد طرأت على القلب النبوي تغيرات هائلة في ظرف أيام قليلة، حياة عادية لأربعين عاماً، فلقاء مفاجئ في حراء، فرعب وخوف، ثم الشك في الوحي، ثم الاستئناس به وتذوق حلاوته، ثم فجأة يذهب جبريل وتذهب النبوة وينقطع الوحي، كيف يتحمل قلبه وعقله؟ إن قلبه سيدخل في حزن قاتم وهو قد بدأ يظن أن الله قد تركه ووجده مجرد نائم (مزمل) (مدثر) لا يصلح للنبوة فانقطع عنه جبريل، هل يتحمل قلب – كقلب النبي ذاق الوحي – أن يتخلى الله عنه ويُلغي نبوته؟ هل كان يتعرض لاختبار وفشل فيه وأثبت عدم أهليته؟ هل فعل ما يوجب صرف النبوة عنه؟ وبعكس المرحلة الأولى والمرحلة الثانية اللتين كانتا قائمتين على عدم المعرفة النبوة ثم على الشك فيها ها هو الآن لا يشك في جبريل

٥٣ أو في المرحلة التي قبلها، كما يراه كثير من الباحثين. (المحرر).

والنبوة، ولكنه يشك في عدم أهليته أو أنه فعل ما يوجب الاستغناء عنه، وهذا شعور مفزع قاتل.

كل هذا وأكثر منه مر على قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعقله، مع أقاويل من هنا وهناك تقول له: (قد قلاك (كرهك) ربك)، وهنا تضيق نفسه ويلجأ إلى الجبال التي ابتدأ منها الوحي، يلجأ إليها لعله يرى جبريل هناك، يقول: إن جبريل لم يأت، وإذا لم يأت فعليّ أنا البحث عنه، ويذهب إلى رؤوس الجبال ولا أثر لجبريل، وتحدثه نفسه: لقد تخلى الله عني ورآني غير أهل للمهمة، وفي هذه الفترة لم يكن يقينه بنبوته قد اكتمل، ولا كان تكليفه بالرسالة قد حصل، فحين يرجع إلى بشريته ويتصرف بمنتهى الحزن ويرى الحياة سوداء بعد توقعه تخليَ الله عنه ويرى (النبوة) قد صُرفت عنه هل يرضى عن نفسه أم يعاقبها؟ ألا تقتله الحسرة والندامة ويتّشح بوشاح الخيبة؟

إن تحديث نفسه بأن يلقي بنفسه من رؤوس الجبال تصرف طبيعي جداً في مثل هذه الحالة، والعجب ممن يقصر نظره على مجرد أنه هم بأن يرمي بنفسه، ولا يقرأ ما بعدها من ترائي جبريل له عند كل محاولة، يتراءى ولا يقترب ولا يكلمه، وهذا أيضاً مقلق، لماذا يظهر دون أن يكلمه أو يأتيه بالوحي كالعادة؟ وإن هذه المحاولات هي أيضاً كنز ودليل آخر على صدق نبوته، فلو كانت نبوته ادعاء ما وصل إلى هذه الحالة النفسية، وقد دلت هذه الحالة أن النبوة أمر ليس بيده، والذين يريدون إلغاء هذه الرواية في البخاري بتأويلات ممجوجة يريدون أن نفقد هذا الكنز اليقيني على صدق النبوة، يريدون أن يقولوا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يحس، ولم يكن يعطي الوحي قيمة، فحين انقطع عنه لفترة اعتبر ذلك أمراً عادياً مستساغاً.

وقد تبين مما سلف أن محاولات الانتحار طبيعية، وأنها لا تنقص من قدر النبي بل تضيف شاهداً كبيراً على صدقه، وأن البخاري لم يرو هذه الزيادة عبثاً؟

ويسأل سائل: لم هذا (الفتور) وتعريض النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذلك الامتحان، أليس الأمر أشبه باللعبة؟

قلنا: إن فترة (فتور الوحي) كانت هي التدريب والوقود الذي سينطلق منه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بإصرار وعزيمة دون كسل ولا وهن، لقد ذاق مرارة غياب الوحي، وحام حوله شبح تخلي الله وصرف النبوة عنه، وهو بعد هذا الامتحان العسير لن يبقى (مزملاً) ولا (مدثراً)، لن يخيب ثقة جبريل فيه وسيقوم بأعباء النبوة والرسالة كما ينبغي، ولولا (فتور الوحي) ما كانت له كل تلك العزيمة والصبر والثبات بعدها على مهمة (البلاغ المبين).

مرحلة البلاغ والإنذار: وكانت بعد زوال مرحلة فتور الوحي، فيها استقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مهمته بأنه (رسول الله) حقاً، وبعدها كُلف بالبلاغ والإنذار والصدع بالأمر، وبعد الضحى نزلت (الشرح)، وتتابع الوحي، ولم ينقطع جبريل، وكانت حكمة الله بالغة في تلك (المراحل) حتى اكتمل بناء (النبوة) في (القلب النبوي).

وفي الختام نقول بأن من عطاءات الذوق هذا التأويل الذي نراه موافقاً لبدء النبوة تمام الموافقة، ونراه شاهداً أكبر على صدقها.

رحم الله البخاري والزهري ومن روى تلك الزيادة، فقد أنعشنا بها، وسيعتقد العقلانيون والتنويريون – في تأويلنا هذا – أننا ننطلق في بياننا للمعاني الحقيقية للنصوص الشرعية من (تقديس مطلق)، ومن يقين بـ(العصمة) للبخاري، وتلك تهمة جاهزة تغنيهم عن كثير من التأمل في الحقائق، ونؤكد مرة أخرى أننا لسنا تافهين أو جبناء إلى الحد الذي نعتقد أن في ديننا ونصوصه المقدسة المحكوم بصحتها عورات يجب علينا سترها ما استطعنا خجلاً، بل نحن أولى بالخجل من هذا الدين العظيم لأننا لم نفهمه ولم نخدمه كما ينبغي.

خاتمة

كنا عبر صفحات مضت نحاول الربط المنطقي بين ثلاثية (النص، اللغة، العقل)، ونعتقد أن هذه الثلاثية لا ينبغي أن تنفصم ونحن نقاوم طوفان الشبهات، وقد ركزنا على علاقة النص باللغة، ثم علاقة اللغة بالعقل، وأمطنا اللثام عن قاعدة مهمة برهنّا عليها وهي أن ذوق اللغة العربية سر النص النبوي كما أنه سر البيان القرآني، وحسبنا أن نبهنا إلى قانون عام وهو أن أثر ضعف اللغة وضعف

تذوقها ليس شأنا هامشياً ولا سبباً ثانوياً لنشأة الشبهات، وأن الأصل أن تحاكم كل شبهة إلى روح اللغة ودلالاتها أولاً، ثم إلى روح الشريعة، وأن عدم تحكيم اللغة في إشاعة الشبهات هو ظلم للغة قبل ظلم النص من (صحيح) وغيره، وبيّنا أن الروح الحقيقية للغة هي أبعد ما تكون عن دلالات لغة اليوم: اللغة الصحافية أو اللغة الممتهنة، وأن العجمة تطورت دلالاتها حتى صارت عجمةً قائمة على قاموس مستورد لألفاظ لها معانيها المستوردة أيضاً، وبها تتم محاكمة لغة الوحيين في مغالطة كبيرة، وأقمنا البرهان على اتساع العربية، وأنها سعة ولادة للمعاني ومكتنزة لها، وأن من ظلم الحقيقة العلمية تقليص ذلك الاتساع إلى دلالات الالفاظ الضيقة للغة اليوم.

ولقد عرضنا نماذج في المبحث الثاني – بما أوتينا من القدر المتواضع من الذوق اللغوي – ورأينا كيف أن سعة المعاني وتحكيم الذوق ينسف الشبهات، ثم يهبنا معاني أجمل، ويفتح للمعنى آفاقاً أرحب، وأشرنا إلى أن طريقة التصدي للشبهات بالذوق اللغوي فعالة، بحيث إن نسف شبهة واحدة بتلك الطريقة كاف ليعرف المعترف بفقره الذوقيو بأنه مخطئ في بقية الشبهات، فتلك النماذج التي عالجنها لغوياً يمكن معالجة أمثالها وتكرار المعالجة مع شبهات أخرى نرى أن الجهل اللغوي وراء أكثرها، وأن سد الجانب الذوقي يسد كثيراً من أبواب الجهد في التعليل والرد إلى الصنعة الحديثية وغيرها، فهذا مما لا يقبله حامل الشبهة، ومثيرها، ومستحْليها، والمنزعج منها.

ولقد رأينا كيف يتزلزل إيمان الشباب تحت وطأة شبهات هي مغالطات قبل أن تكون شبهات، وكان أولى بنا أن ننبه إلى أصول تلك المغالطات، وأن من أبرزها أنه حين يعجز أحدهم عن فهم الحديث لا يتهم عقله، بل يتهم الرواية، فالبخاري عنده غير معصوم أما عقله فمعصوم، وبدل أن يقول: (عجز عقلي ولم أستوعب) يقول: (العقل لا يتقبّل)، وبين الأمرين بون شاسع، إنه يثبت لعقله طلاقة الإدراك، ويمنع عن البخاري طلاقة الحفظ والتدقيق، بدليل أن أحدهم يسمع كلمات أغنية فيستفهم، ويسمع مقولة لفيلسوف فيحاول أن يسأل عن غرضها وغوامضها، ويسمع معادلة فيزيائية أو كيميائية أو رياضية فيبقى مبهوتاً، لا يجرؤ على مجرد الاستفهام، أما حين يقال له: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم) فإن عقله يعمل بكل طاقته

الاستيعابية والاستنباطية، ويدعي أنه قد فهم النص كما ينبغي، وكأن النص (النبوي) مشاع لكل من رآه، ويؤمن بأن فهمه هو الفهم الصحيح للنص لا غير، فيثبت لنفسه عصمة الفهم، وحين نقول له: إن مشكلتك في الفهم يغضب من خرقنا لـ(سور العصمة) حول عقله يغضب وينفعل، ويطلب منا بالمقابل أن نخرق أسوار الاحترام حول الصحيح.

ونحن نوقن بأن الشبهات لا تطعن في البخاري ولا تضره، بل تخدمه حيث تستثير حمية البحث ثم الرد ثم المعرفة، وبالتحليل الذوقي لن نكون أسرى ردة الفعل كحالنا حين نسقط في وهم المجادلة العقلية، فنحن في الجدل بالذوق نكون أصحاب المبادرة وأصحاب الكلمة العليا باعتبار أن من يجادل بالذوق عالم باللغة يجادل جاهلا بها، وهو نقاش تكون فيه الغلبة لمن له أثارة من علم، ويكتفي الجاهل باللغة باعترافه بأنه جاهل بوعاء الحديث قبل أن يناقش الحديث نفسه، وها هي الأعصر تتوالى، ويرث الخلف السلف، ومع سيرورة التاريخ تتيقن الأجيال من (صحيح البخاري) فلتة من بين الفلتات الكبرى في تاريخ التأليف الإسلامي والعربي، تلك الفلتات التي لا يزيدها الزمن إلا نصاعة وصدارة، ويختلف (الصحيح) عن غيره من تلك الفلتات في أنه شكل (المرجعية) للأمة من زمنه إلى اليوم، وتكفل بجانب آخر من جوانب الوحي هو الجانب العملي والقولي للحياة النبوية.

وهنا نؤكد على أننا اكتشفنا جوانب أخرى لدقة عمل البخاري رواية وتبويباً وفقهاً، وأنه بقدر جهد البخاري ودقته كان الهجوم عليه عبر الزمن من عقول لم تستوعب جهده، ونوصي في ختام هذه الدراسة بإعادة الاعتبار للذوق اللغوي والدرس البلاغي في تناولنا الحديث والصحيح خصوصاً، ثم نوصي بدعوة أهل اللغة ومالكي ناصية البيان والبلاغة إلى الشروع في شروح بيانية بلاغية لأحاديث من الصحاح والسنن وغيرها كما جرت العادة في تقديم تفاسير بيانية وبلاغية للقرآن الكريم، ومن جهة أخرى نرى أن الشبهات التي نشأت عن فساد الذوق لا ينبغي أن يتجرد للرد عليها من لا إلمام له بالبلاغة العربية، فإنه يتعسف في الرد، ولا يبلغ في الحجة ما يبلغه ذو السليقة المتمكن الذوق حين يدل على تهافت الشبهة بالإبانة عن المعنى الفسيح.

المصادر والمراجع

ابن الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد(٥٧٧هـ)، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق، إبراهيم السامرائي، ط٣، دار المنار، الزرقاء، ١٩٨٥.

أنيس، إبراهيم (١٩٧٧م)، **في اللهجات العربية**، ط٨، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢.

البيهقي، أحمد بن الحسين (٤٥٨هـ)، **شعب الإيمان**، تحقيق، محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، **صحيح البخاري**، ط١، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ٢٠٠٢.

البخاري، محمد بن إسماعيل(ت: ٢٥٦هـ)، **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل**، تحقيق: فهد بن سليمان الفهيد، ط١، دار أطلس الخضراء، الرياض-دمشق، ٢٠٠٥.

ابن أبي جمرة، عبد الله بن سعد الأندلسي (٦٧٥هـ)، **بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها**، ط٣، دار الجيل، بيروت.

ابن جني، عثمان أبو الفتح (٣٩٢هـ)، **الخصائص**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن(٤٧١هـ)، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٨٤.

ابن هبيرة، يحيى بن محمد(٥٦٠)، **الإفصاح عن معاني الصحاح**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر، ١٤١٧هـ

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (٧٩٠هـ)، **الاعتصام**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٣.

الطبري، محمد بن جرير (٣١٠هـ)، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي(٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٠.

ابن منظور، محمد بن مكرم (٧١١هـ)، **لسان العرب**، ت: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

المقري، أحمد بن محمد التلمساني(١٠٣٨هـ)، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨.

ابن المرزبان، محمد بن خلف(٣٠٩هـ)، **المروءة وما جاء فيها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة والتابعين**، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٩.

السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله أبو القاسم (٥٨١هـ)، **الروض الأُنُف في تفسير السيرة النبوية** تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٨.

العسكري، الحسن بن عبد الله أبو هلال(٣٩٥هـ)، **كتاب الصناعتين**، تحقيق علي محمد البجاوي، أبو الفضل إبراهيم، ط١، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر(٨٥٢هـ)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، ط١، دار الرسالة العالمية، دمش١، ٢٠١٣

ابن فارس، أحمد القزويني الرازي (٣٩٥هـ)، **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠.

الصالح، صبحي بن إبراهيم(١٩٨٦م)، **دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٩.

القشيري، مسلم بن الحجاج (٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري (٢٧٦هـ)، **أدب الكاتب**، تحقيق: علي فاعور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري (٢٧٦هـ)، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط٢، دار ابن القيم، الرياض، دار ابن عفان، القاهرة، ٢٠٠٩.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري (٢٧٦هـ)، **تأويل مشكل القرآن**، ت: إبراهيم شمس الدين، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧.

ابن رشد، محمد بن أحمد الأندلسي المالكي (٥٩٥هـ)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، دراسة: محمد عابد الجابري، ط١، منشورات مركز الوحدة العربية، بيروت،١٩٩٧.

الشافعي، محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، **الرسالة**، تحقيق: احمد شاكر، ط١، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨.

ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين(٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط١١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦.

دعوى الإسرائيليات في صحيح البخاري، جمال البنا نموذجاً

د.ثامر عبد المُهدي حتاملة*

مقدمة

ما زالت السّنّة النّبوية تتعرض لكثير من الهجمات والانتقادات في كلّ عصرٍ ومصر، وما زالت السّنّة ثابتة رغم تنوع الهجمات والانتقادات لها؛ من حيث تنوّع الأساليب والشخوص من عربٍ وعجمٍ، حيث نرى الازدياد الملحوظ في عصرنا الحاضر من قبل بعض المسلمين، واختلفت هذه الانتقادات من حيث: الأهداف والأساليب، ومن حيث الكمّ ونوعية الأشخاص المنتقدين وخلفياتهم الفكرية والعلمية، كما اختلفت في ميدان النقد، فمنها ما يسعى للتشكيك في كتاب معيّن مثل صحيحي البخاري ومسلم، ومنها ما يسعى للتشكيك في أصل السّنّة النّبوية وحجيّتها.

وأقف في بحثي هذا مع انتقاد صحيح البخاري لروايته الأحاديث التي يقال: "إنها من الإسرائيليات"، حيث ظهر في الآونة الأخيرة بعض الأصوات التي تنادي بتنقية صحيح البخاري من هذه الخرافات - على حدّ قولهم- ، وكان من أصحاب هذه الأصوات الكاتب المصري جمال البنا[1]، حيث يرى جمال البنا: أنّ البخاري وغيره مثل سائر المحدثين كانوا

* كلية الإلهيات، جامعة بنكول، تركيا.

١ جمال البنا هو مفكر مصري، ولد في ١٥ ديسمبر ١٩٢٠م في المحمودية في جمهورية مصر، وهو الشقيق الأصغر لحسن البنا مؤسس جماعة "الإخوان المسلمون" إلا أنه يختلف مع فكر الجماعة، صدر أول كتاب له بعنوان "ثلاث عقبات في الطريق إلى المجد" سنة ١٩٤٥م، وفي العام التالي ١٩٤٦م أصدر كتابه الثاني "ديمقراطية جديدة"، ثم توالت مؤلفاته في الصدور حتى تجاوزت مؤلفاته ومترجماته الـ١٥٠ كتاباً وتوفي ٣٠ يناير ٢٠١٣م، له عدة مؤلفات ينتقد فيها

سبباً لدخول الخرافات والسّذاجة في المجتمعات المسلمة لروايتهم تلك الإسرائيليات؛ وذلك حيث قال: (ويقدّم المحدّثون لتبرير الإسرائيليات أقاويل هي مزيج من السذاجة والتحايل، فمع وجود الآيات الصريحة في القرآن عن تحريف الرهبان والأحبار للكتب المقدّسة، الأمر الذي يستتبع البعد عنها، لأنّ الترخّص في هذا يمكن أن يدخل على الإسلام هذه التحريفات)، وما فتئ جمال البنا عن الكتابة في هذا الموضوع والبحث في صحيح البخاري في كثير من كتبه ومقالاته في الصّحف المصرية؛ حتى أعلن أنّه يجب حذف ٣٧ حديثاً من البخاري بدعوى أنها إسرائيليات، وكان مما كتبه حول دعوى الإسرائيليات في البخاري عدة كتبٍ، منها: كتاب (الأصلان العظيمان)، وكتاب (جناية قبيلة حدّثنا)، وكتاب (تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم)، ومقالة في صحيفة المصري اليوم بعنوان (إسرائيليات في البخاري)[٢].

أما ما يتعلق بالدراسات السابقة فقد وقفت على العديد من الدراسات المعاصرة حول مسألة الإسرائيليات في الصحيحين، وبعضها في البخاري خاصة، وهي متنوعة بين الطول والقصر، وبين القوة والضعف، ولكن ما اختلف عنها في دراستي هذه هو: الوقوف مع جمال البنا في شبهاته ومنطلقاته، خاصة أنه أفرد عدة كتبٍ ومقالات لذلك، ولم أجد من وقف معه بدراسة مستقلة، وأذكر هنا أهمّ بعض الدراسات السابقة والقريبة من الموضوع:

أوسع ما وقفت عليه رسالة دكتوراه للدكتور مناف مريان بعنوان: "دعوى اشتمال الصحيحين على الإسرائيليات-دراسة نقدية" الجامعة الأردنية، ٢١٠٢م، وهي دراسة شاملة لأقسام الإسرائيليات وتعريفها، وكيفية معرفتها، وتعامل العلماء معها، ووقف فيها مع عشرة أحاديث تطبيقية

المحدثين وكثيراً من الأحاديث التي يراها تسيء للإسلام، وأثارت مؤلفاته كثيراً من الجدل، للمزيد ينظر: ويكبيديا (الموسوعة الحرة)، ومقال بعنوان: (جمال البنا.."المستنير" تاريخ من إثارة الجدل) بتاريخ ٣٠/ ١/ ٢٠١٩م على موقع: https://www.islamist-movements.com/13275 ، وغيرها من المواقع التي كتبت عن حياته.

٢ جريدة المصري اليوم، العدد ١١٥٨، الاربعاء ١٥ -أغسطس - ٢٠٠٧م.

في الصحيحين، ولكنه لم يفرد لجمال البنا شيئاً مع كثرة الاحاديث التي انتقدها جمال البنا والتي تصل إلى سبعين حديثاً، وبرأيي هو أكثر وأوسع من انتقد الصحيحين بهذه الشبهة.

وهناك بحث بعنوان "شبهة الإسرائيليات في صحيح البخاري والرد عليها"، د.فائزة بنت مفرج، جامعة أم القرى، وهو بحث تطرق لأنواع الإسرائيليات (وهو أمر طرقه الكتّاب في الموضوع جميعهم)، ثم التعريف بصحيح البخاري، وأخيراً الدفاع عن أبي هريرة وكعب الأحبار وعبد الله بن سلام.

وبحث آخر بعنوان "نقد دعوى وجود الإسرائيليات في الصحيحين"، د.علي مصطفى، جامعة حران التركية، مجلة كلية الإلهيات، العدد ٣٠، عام ٢٠١٣م، والبحث يتكون من ١٥ صفحة، صلبه في عشر صفحات، وهو محاولة لطرح الموضوع بشكل عام، وبيان مناهج المعاصرين العامة دون الوقوف معها بشكل تفصيلي مع كلّ كاتب منهم، نظراً لقصر صفحات الدراسة.

كما كان أول من كتب في موضوع الإسرائيليات من المعاصرين د.محمد حسين الذهبي (ت١٩٧٧م) في كتابه (الإسرائيليات في التفسير والحديث)، وهو كتاب من ١٧٥ صفحة، تحدث فيه عن الإسرائيليات وأقسامها، وحكم روايتها، ثم أورد نماذج تطبيقية في كتب التفسير والحديث، وكان أغلبها في كتب التفسير، ولم يقصد فيها الردّ على شبهات معينة من شبهات المعاصرين؛ إذ قد ظهرت بعده رحمه الله، وغيرها من الدراسات التي تحدثت عن الإسرائيليات في الحديث النبوي، إلا أنني لم أقف على دراسة أفردت للوقوف على كتابات جمال البنا في هذا الموضوع، وهذا ما سأقف معه في دراستي هذه بإذن الله.

أما **مشكلة الدراسة** فقد حاول بعض الكتاب توظيف نقد بعض المتقدمين للبخاري من خلال نقده بطريقة غير علمية، حيث حاول إسقاط كثيرٍ من الأحاديث بدعوى أنها من الإسرائيليات، بل وحاول تحميل المحدثين إثم انتشار الخرافات في المجتمع الإسلامي لقبولهم الإسرائيليات ونشرها بين الناس، فجاء منهج الردّ المطلق لكلّ ما هو نصوص يدّعى أنها إسرائيليات، سالكا هذا البحث لنقف مع هذه الدعاوى وحلّ تلك الإشكاليات.

وعليه، فسيكون ميدان البحث في الوقوف على معنى الإسرائيليات وأقسامها وحكم روايتها، ثم انتقاد جمال البنا -ومن وافقه- لصحيح البخاري وتحليل تلك النصوص بشكل علمي موضوعي.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة تقسيم البحث كالآتي:

١. الإسرائيليات، المفهوم والأقسام وحكم روايتها.

٢. الإسرائيليات في صحيح البخاري بين جمال البنا والمحدثين.

٣. نماذج لبعض الأحاديث التي انتقدها جمال البنا.

١. الإسرائيليات، المفهوم والأقسام وحكم روايتها.

١. ١. مفهوم الإسرائيليات

ينبغي في بداية البحث بيان معنى كلمة "إسرائيليات" حتى يكون القارئ على علم بما يقال.

الإسرائيليات لغة: هي لفظة مفردها إسرائيلية، نسبة إلى بني إسرائيل، والنسبة في مثل هذا تكون لعجز المركّب الإضافي لا لصدره، وإسرائيل اسم علم مذكّر عبري، أصله "يشرائيل" وله عدة معانٍ؛ منها: يجاهد مع الله، أو صفوة الله، ومعظم أسماء التوراة جاء بصيغة المضارع، وهو لقب لنبي الله يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام، وقيل: سمي بهذا الاسم لأنه أسرى ذات ليلة حين هاجر إلى الله، وقيل: معناها عبدالله، وقيل غير هذا[٣]، قال الزبيدي[٤]: (معناه صفوة الله، وقيل: عبد الله، قاله البيضاوي، وهو يعقوب عليه السلام، وقال السهيلي في الروض: معناه سري الله)، وبنو إسرائيل هم: أبناء يعقوب، وبنو إسرائيل اثنا عشر سبطاً عدّة بني اسرائيل ومن تناسلوا منهم فيما بعد[٥]، إلى عهد موسى ومن جاء بعده من

٣ الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ص١١٥.

٤ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج١٠، ص٢٥، مادة إسرال.

٥ الفراهيدي، العين، ج٧، ص٢١٩.

الأنبياء، حتى عهد عيسى عليه السلام وحتى عهد نبينا محمد ﷺ وقد عرفوا "باليهود"، أمّا من آمنوا بعيسى فيطلق عليهم اسم "النصارى".

الإسرائيليات اصطلاحاً: بعد البحث في المصادر لم أجد أحداً من المتقدمين عرّف الإسرائيليات تعريفاً علمياً دقيقاً[٦]، إنما كانوا يذكرونها في ثنايا كلامهم، ولعلّ ذلك لوضوح معناها لديهم، وهناك عدة تعريفات وقفت عليها للكتّاب المعاصرين في تعريف الإسرائيليات اصطلاحاً، منها تعريف د.محمد أبو شهبة حيث قصر الإسرائيليات على: معارف اليهود وثقافتهم، دون النصارى[٧]، ومنها تعريف د.محمد حسين الذهبي حيث جعل التعريف أوسع من ذلك فقال: (كل ما تطرّق إلى كتب التفسير والحديث النبوي من أساطير قديمة، منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي أو نصراني أو غيرهما)[٨].

وقال د.محسن عبد الحميد: (اصطلاح أطلقه المدققون من علماء الإسلام على القصص والأخبار اليهودية والنصرانية التي تسرّبت إلى المجتمع الإسلامي بعد دخول اليهود والنصارى إلى الإسلام، أو تظاهرهم بالدخول فيه)[٩].

والناظر في هذه التعريفات يجدها لا تعبّر عن الواقع، وليس على نسق التعريفات العلمية، فالدكتور أبو شهبة قصرها على المعارف اليهودية، وهذا أمر ضيق يردّه الواقع التطبيقي والعلمي، كذلك تعريف الدكتور الذهبي والدكتور محسن: فقد قصرا الإسرائيليات على كلّ ما تسرّب من الأخبار والقصص اليهودية، وهذا يخالف ما سمح به النبي ﷺ من الرواية عنهم، كذلك يخالف أنواع الإسرائيليات فليس كلّ ما روي عنهم نعتبره أسطورة وخرافة.

٦ أفرد الخطيب البغدادي مبحثاً خاصاً في حكم الرواية عن أهل الكتاب، ولكنه لم يذكر تعريفها، حيث عنون له "كراهة رواية أحاديث بني إسرائيل المأثورة عن أهل الكتاب"، ينظر: البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج٢، ص١١٣.

٧ أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص١٣.

٨ الذهبي، محمد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص١٤.

٩ عبد الحميد، د.محسن، الآلوسي مفسراً، ص ٢٨٢.

ويمكنني الاجتهاد بتعريف الإسرائيلية: **هي كلّ ما روي عن أهل الكتاب والأمم السابقة مما يصح رفعه إلى النبي ﷺ أو لا يصح.**

أما الإسرائيليات عند المعاصرين ممن انتقد البخاري فقد جاء فيها تعريفات عدة، منها:

"ما روي عن رسول الله ﷺ من الروايات المكذوبة الموضوعة من قبل اليهود، ويعرف الوضع فيها بمخالفة القرآن الكريم أو الزيادة عليه، أو الطعن في الإسلام أو مخالفة العقل والحس والعلم، وما لا فائدة علمية دينية فيه"، ويمثّل هذا الاتجاه أبو رية[١٠] وجمال البنا[١١] وصالح أبو بكر[١٢] وإسماعيل الكردي[١٣]، وغيرهم من الكتاب، وقال جمال البنا: (الإسرائيليات: أقوال تنسب إلى بني إسرائيل، وبنو إسرائيل كثر ولهم تاريخ طويل، ولا تحدد هذه الأقوال لمن تنسب من بني إسرائيل، ففيها من الناحية صفة الغيبيات، ثم إنها في مضمونها مجموعة خرافات أو مزاعم لا قيمة لها، ثم أهم من هذا كله ما الذي يدفع رسول الله لرواياتها، كأنما هو أحد بني إسرائيل، أو كانه عاصرهم، فبطلان نسبتها للرسول واضح)[١٤].

ويرى بعضهم : أنّ وجود أي شيء في كتب أهل الكتاب يعني أنهم أدخلوه في الإسلام، لأن الإسلام هو فقط ما جاء في القرآن، ويمثل هذا الاتجاه نيازي عز الدين[١٥] ومن وافقه.

---

١٠ ينظر: أبو شهبة، دفاع عن السنة، ٨١، وحمزة، محمد عبد الرزاق، ظلمات أبي رية (كذب أبي رية في تسرب الإسرائيليات إلى الصحيحين)، ص٢٨٥ وص٢٩٢.

١١ البنا، جمال، إسرائيليات في البخاري، جريدة المصري اليوم، العدد ١١٥٨، الاربعاء ١٥ -أغسطس - ٢٠٠٧م.

١٢ أبو بكر، السيد صالح، الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها، ص١- وص٩.

١٣ كردي، إسماعيل، نحو تفعيل قوانين نقد المتن، ص٢٠٧، وص٢٦٢.

١٤ البنا، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص١٧٥.

١٥ عز الدين، نيازي، دين السلطان (البرهان)، ص ١٦٥.

١ . ٢. مصادر الإسرائيليات:

بناء على ما ذكرته في تعريف الإسرائيلية يمكنني القول: إن مصادرهما هي ما جاء في التوراة والإنجيل والزبور، وأسفار الأنبياء الذين جاؤوا بعد موسى عليه وعليهم السلام -وتسمى التوراة وما اشتملت عليه من الأسفار الموسوية وغيرها "بالعهد القديم"-، والتلمود[١٦] التي دوّنها الحاخامون بالكتابة سياجاً للتوراة، وقبلت كسنّة من سيدنا موسى عليه السلام[١٧].

فمن هذه الكتب والمصادر وشروحها التي نشرها أهل الكتاب وأحبارهم ورهبانهم تأتينا هذه الإسرائيليات، فهذه الكتب وإن كان فيها حق، ففيها باطل كثير، وإن كان فيها صدق، ففيها كذب أكثر وأشد وضوحاً، وإن كان فيها سمين، ففيها غث كثير.

ويرى جمال البنا أن الإسرائيليات تنسب إلى بني إسرائيل وهم كثر، ولهم تاريخ طويل، وقد وجدوا في مصر وفلسطين والعراق[١٨].

١ . ٣. أقسام الإسرائيليات:

قسم العلماء الإسرائيليات عدة أقسام[١٩]، كلٌّ حسب منطلقاته في البحث، وما يهمنا هنا التقسيم العام من حيث القبول والردّ، وبناء على ما ذكره المحدثون من روايات أهل الكتاب وأخبارهم يمكننا تقسيمها على ثلاثة أنواع كالآتي[٢٠]:

---

١٦ التلمود: هي التوراة الشفهية، وهو مجموعة قواعد ووصايا وشرائع دينية وأدبية ومدنية وشروح، وتفاسير، وتعاليم، وروايات كانت تتناقل وتدرس شفهيا من حين إلى آخر.

١٧ أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص١٣.

١٨ البنا، تجريد البخاري ومسلم، ص٥٧١.

١٩ قسمها البعض بناء على موضوع الخبر الإسرائيلي كالآتي: قسم العقائد، قسم متعلق بالأحكام، قسم متعلق بالمواعظ والقصص وما شابهها، وقسمها البعض بناء على الصحة والضعف: صحيح، ضعيف ، موضوع. للمزيد ينظر: د.الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص٥٣ وما بعدها.

٢٠ ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٢٧، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٨.

الأول: ما وافق القرآن والسنة موافقة صريحة، فهذا مما ينبغي روايته وتبليغه لأنه حق وصدق لا شك فيه، ويمكن تسميته (المقبول).

الثاني: ما لم يرد في ذلك في الكتاب أو السنة ولا يعارضهما، فهذا يحتمل الصدق والكذب كسائر الأخبار العادية، ويجوز روايته للموعظة والاعتبار، شريطة أن لا يؤخذ على أنه قضية مسلمة، أو يستدل به على حكم شرعي، أو يقدّم على حقيقة من الحقائق العلمية الثابتة، ويمكن تسميته: (المتوقف فيه).

الثالث: ما عارض الكتاب أو السنة، فهو كذب محض، لا تجوز روايته إلا لتفنيده وتكذيبه، وذلك لما فيه من تكذيب لله ورسوله، ويمكن تسميته (المردود).

١. ٤. حكم رواية الإسرائيليات:

اختلف العلماء في حكم الروايات الإسرائيلية بناء على الأدلة الواردة في القرآن والسّنّة وفهمها ثم توجيهها، فمن أدلة المانعين التي تمسّك بها جمال البنا ومن وافقه: ما جاء في القرآن الكريم من آيات تبيّن تحريف أهل الكتاب لكتبهم، منها قوله تعالى: (من الّذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعهـ) [النساء:٦٤]، وقوله تعالى: (فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسيةً يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظًّا ممّا ذكّروا به) [المائدة:٣١]، وغيرها من نصوص القرآن الكريم التي تبيّن حال أهل الكتاب وتحريف كتبهم[٢١]، ومن السّنّة النبوية: روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التّوراة بالعبرانيّة ويفسّرونها بالعربيّة لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: "لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم وقولوا [آمنّا بالله وما أنزل إلينا]" الآية[٢٢]، وفيه يبين النبي ﷺ عدم الثقة والاطمئنان بما يقوله أهل الكتاب كاليهود في التوراة وفي غيرها من باب أولى.

٢١ منها: سورة المائدة:١٤ و١٥ و٤١، الأنعام:٩١.

٢٢ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، سورة البقرة، حديث (٤٢١٥).

ومنها ما جاء في مسند أحمد وغيره عن جابر بن عبد اللّه: أنّ عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه أتى النّبيّ ﷺ بكتاب أصابه من بعض الكتب، قال: فغضب وقال: "أمتهوّكون فيها يا ابن الخطّاب؟ والّذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة"[٢٣]، وغيرها من الأحاديث التي فيها مقال، ولم يسلّم بها من قال بالجواز ضمن شروطه المعتبرة[٢٤].

أما من قال بالجواز فقد تمسّك كذلك بأدلة من الكتاب والسّنّة، منها: قوله تعالى: (فإن كنت في شكٍّ ممّا أنزلنا إليك فاسأل الّذين يقرؤون الكتاب من قبلك) [يونس:٩٤] فقد أباح الله تعالى لنبيه ﷺ سؤال أهل الكتاب مما تقرر من أمر الله تعالى، وليس في الآية ما يخصّصها بنبيه ﷺ، وقوله تعالى: (قل فأتوا بالتّوراة فاتلوها إن كنتم صادقين)[آل عمران: ٩٣]، وغيرها من نصوص القرآن الكريم التي أباحت الرجوع إلى أهل الكتاب وسؤالهم[٢٥]، ومن السّنة النبوية ما جاء عن عبد الله بن عمرٍو أنّ النّبيّ ﷺ قال : "بلّغوا عنّي ولو آيةً، وحدّثوا عن بني إسرائيل، ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمّدًا فليتبوّأ مقعده من النّار"[٢٦]، وجاء عن أبي سعيد الخدري مثله[٢٧].

ومعنى "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج" أي: لا ضيق عليكم في الحديث عنهم، لأنه كان تقدم منه ﷺ الزجر عن الأخذ عنهم والنظر في

٢٣ أحمد بن حنبل، المسند، حديث (١٢١٥٦)، والحديث اختلف فيه أهل العلم، فقال عنه ابن كثير: (تفرّد به أحمد، وإسناده على شرط مسلم)، البداية والنهاية، ج٣، ص٣٥، وقال الهيثمي: (رواه أحمد وأبو يعلى والبزار وفيه مجالد بن سعيد ضعفه أحمد ويحيى بن سعيد وغيرهما)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج١، ص٤٢٠، حديث (٨٠٨)، وقال المعلمي اليماني: (هذا من رواية مجالد عن الشعبي عن جابر، ومجالد ليس بالقوي، وأحاديث الشعبي عن جابر أكثرها لم يسمعه الشعبي من جابر)، الأنوار الكاشفة، ص١٣١، كما حكم عليه شعيب الأرنؤوط بالضعف بسبب مجالد، ينظر: حاشية الحديث في مسند أحمد، وخلاصة الحكم على الحديث: الحديث ضعيف بسبب ضعف الرواية من طريق مجالد والرواية القريبة من طريق جابر بن يزيد الجعفي، وعدم الجزم بسماع الشعبي من جابر.

٢٤ للمزيد ينظر: د. الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص٤١- ص٤٣.

٢٥ منها: البقرة:٢١١، و سورة الرعد: ٤٣، وسورة الإسراء:١٠١، وسورة الأحقاف: ١.

٢٦ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث (٣٢٧٤)، وأحمد، المسند، مسند عبد الله بن عمرو، ج١١، ص٢٥، حديث (٦٤٨٦)، والترمذي، السنن، باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل، حديث (٢٦٦٩)، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

٢٧ أحمد، المسند، مسند أبي سعيد الخدري، ج١٨، ص٩٤، حديث (١١٥٣٦).

كتبهم كما تقدم، ثم حصل التوسع في ذلك، وكأنّ النهي وقع قبل استقرار الأحكام الإسلامية والقواعد الدينية خشية الفتنة، ثم لما زال المحذور وقع الإذن في ذلك؛ لما في سماع الأخبار التي كانت في زمانهم من الاعتبار، وقيل، معنى قوله: "لا حرج" لا تضيق صدوركم بما تسمعونه عنهم من الأعاجيب، فإنّ ذلك وقع لهم كثيراً، وقيل: لا حرج في أن لا تحدثوا عنهم، لأن قوله أولاً (حدِّثوا) صيغة أمر تقتضي الوجوب، فأشار إلى عدم الوجوب وأن الأمر فيه للإباحة بقوله: "ولا حرج" أي: في ترك التحديث عنهم، وقيل: المراد رفع الحرج عن حاكي ذلك لما في أخبارهم من الألفاظ الشنيعة نحو قولهم: (اذهب أنت وربك فقاتلا) وقولهم (اجعل لنا إلهاً)[٢٨].

وقال الخطابي: "ليس معناه إباحة الكذب في أخبار بني إسرائيل ورفع الحرج عمن نقل عنهم الكذب، ولكن معناه الرخصة في الحديث عنهم على معنى البلاغ وإن لم يتحقق صحة ذلك بنقل الإسناد، وذلك لأنه أمر قد تعذر في أخبارهم لبعد المسافة وطول المدة، ووقوع الفترة بين زماني النبوة، وفيه دليل على أن الحديث لا يجوز عن النبي ﷺ إلاّ بنقل الإسناد والتثبت فيه، وقد روى الدراوردي هذا الحديث عن محمد بن عمرو بزيادة لفظ دل بها على صحة هذا المعنى ليس في رواته علي بن مسهر الذي رواها أبو داود[٢٩]، عن أبي هريرة قال: "قال رسول الله ﷺ حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج حدثوا عني ولا تكذبوا علي"[٣٠].

وإذا استعرضنا كتب المحدّثين وأهل السّير والتاريخ قبل البخاري وبعده نرى أنهم استشهدوا بما يصح الاستشهاد به من قصص بني إسرائيل، وما صحّت روايته إلى النبي ﷺ، فلم يكن البخاري ممن انفرد بهذا، وكثير من الأحاديث التي رواها لم ينفرد بها وحده، بل إن أسانيدها تتصل إلى من قبله من المصنفين حتى الوصول إلى رسول الله ﷺ، وعلى هذا سار المحدثون قبل البخاري وبعده، انطلاقاً من تقسيم الإسرائيليات الذي ذكرته سابقاً عند المحدثين.

---

٢٨ ينظر: ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٦، ص٤٩٨.

٢٩ أبو داود، السنن، كتاب العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل، حديث (٣٦٦٢).

٣٠ الخطابي، معالم السنن، ج٤، ص١٨٧.

وخلاصة الأمر للناظر في أدلة الفريقين يتبيّن أن الله تعالى سمح للنبي ﷺ بالرجوع إلى أهل الكتاب فيما كان متيقناً منه في كتاب الله تعالى، وهذا يدلّنا على جواز رجوعنا إلى أهل الكتاب ولكن ليس في كلّ شيء، إنما نستطيع ذلك بناء على التقسيمات الثلاثة التي ذكرناها للإسرائيليات، فما كان منها صحيحاً وتأكدّنا منه من خلال القرآن والسنة الصحيحة: نقبله، وما كان يخالفهما: نرده، وما لم يكن فيه تصديق أو تكذيب: نتوقف فيه.

٢. الإسرائيليات في صحيح البخاري بين جمال البنا والمحدثين.

قبل الشروع بالحديث عن رأي جمال البنا وغيره في الإسرائيليات في البخاري لا بدّ أن نلمح للقارئ الكريم نظرة جمال البنا للسنّة النبوية وبعض الصحابة، حتى يوضع الكلام في الميزان العلمي للقارئ الناقد، فبحسب رأي جمال البنا في تعريف السنة النبوية: هي الأحكام العملية التي وصلتنا عن النبي ﷺ بشكل متواتر اتفق عليه الصحابة ثم التابعون ومن بعدهم، أمّا الأحاديث القولية فليست من السّنّة النّبوية[٣١]، ويرى جمال البنا أنّه يجب التفريق بين الحديث وبين السّنّة النبوية، فالأحاديث القولية التي نقلها إلينا المحدثون إنما (فرضت على الفرد المسلم شخصية مسلمة صاحب نمطية غيبية غيبّة)[٣٢].

كما يشكّك جمال البنا أثناء حديثه عن بعض الصحابة في روايتهم للحديث وتثبّتهم، كما في حديثه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، فقد قال أثناء رفضه فكرة كتابة بعض الصحابة بعض الأحاديث: (كما يستدلّون بأن الرسول ﷺ ألقى خطبة فأعجبت أحد المستمعين من اليمن، فسأل أن تكتب له، فقال الرسول: "اكتبوا لأبي شاة"، إن هذه الأحاديث إذا صحّت – وفي النفس شيء من رواية عبد الله بن عمرو– فإنها لا تعدو إلا استثناء من المبدأ العام ولشخص واحد)[٣٣].

٣١ البنا، جمال، جناية قبيلة حدثنا، ص٧ وص٨.

٣٢ البنا، جناية قبيلة حدثنا، ص٩، والبنا، جمال، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص٧.

٣٣ البنا، جناية قبيلة حديثا، ص١١.

من هنا نرى نظرة جمال البنا ابتداء للأحاديث القولية والتقريرية أنها: من الحديث وليست سنّة نبوية، فالسّنّة تنحصر بما نقل إلينا عملياً، كما أنّ بعض الصحابة يجب أن نقف مع رواياتهم لنقدها، وفي هذا السياق تنطلق معظم كتاباته.

كذلك يرى جمال البنا مجتمع المحدّثين الذين يطلق عليهم (قبيلة حدّثنا) قد فتحوا باب الوضع وكانوا من السذاجة بمكان، حيث قال تحت عنوان "طوفان الوضع" : (إذا كان مناخ الاستحلال[٣٤] قد فتح واسعاً الباب أمام الموضوعات، فإن طبيعة قبيلة "حدثنا" كان فيها شيء يسهل هذا ويفسح له المجال، وقد عرف عنهم نوع من الغفلة والسذاجة، كما أن حماستهم البالغة للتجميع دفعت بهم -بصرف النظر عن عوامل الاستحلال- إلى الكذب، سواء كان هذا الكذب نتيجة لكثرة الرواية أو النسيان والخطأ)[٣٥].

وبعد عرض بعض خلفياته الفكرية عن الحديث النبوي والمحدثين لأجل معرفة ما يستند إليه من منطلقات، نقف مع وجهة نظره في الإسرائيليات مع صحيح البخاري.

يرى البنا أن البخاري كغيره من كتب الحديث فيه من الأحاديث الإسرائيلية ما يجب علينا تطهيره منها، فقد كتب في مقالته "إسرائيليات في البخاري" ما يؤكد على ذلك حيث قال: (واليوم نتناول كتاباً يقولون عنه "أصدق كتاب بعد كتاب الله"، ووصل من الشهرة أن يحلف الناس به، وهو "صحيح" البخاري، والإمام البخاري له العديد من المزايا والفضل العميم علي السنّة، ولكنه ليس نبياً معصوماً، ولا ملكاً مقرباً، ولكنه بشر، ولا يعيبه في شيء أن يخطئ، فهذه هي طبيعة البشر، فكل بني آدم خطاؤون، الأحاديث التي سنعرضها تتسم بالإسرائيليات[٣٦]، وهي أكثر صور الوضع

٣٤ يقصد بمناخ الاستحلال: أن المحدثين استجابوا للضغوط السياسية والحكام فقاموا بوضع أحاديث توافق هواهم ، ونتيجة لهذا الضغط سهّل مهمتهم في الوضع استسلاماً منهم إما ترغيباً او ترهيباً، وبعد فترة نتيجة للطبيعة البشرية أصبح هؤلاء يضعون الأحاديث تلقاء أنفسهم من ركن اللاشعور. ينظر: البنا، جناية قبيلة حدثنا، ص٥١.

٣٥ البنا، جناية قبيلة حدثنا، ص٦١.

٣٦ ذكر هنا حديثين كمثال في هذه الفقرة وهما: حديث (لطم موسى ملك الموت) رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب من أحب الدفن ليلاً في الأرض المقدسة

وضوحاً حتى تكاد تقول "خذوني"، ومع هذا فقد صدقها أجيال المسلمين ودافع عنها جل الفقهاء، وقد اخترتها بالذات لأنه لما كشف عوارها بعض الناقدين تصدى عدد كبير من الفقهاء للدفاع عنها...، شتان ما بين تعبيرات القرآن الملهمة المجازية وهذا التعبير العامي الفج، وكان الشيخ رحمه الله في غنى عن هذا الدفاع لو رأى هذه الأحاديث موضوعة أو مما لا تلزم، ولكن كيف وقد جاءت في البخاري ومسلم؟

إنّ "إسرائيلية" هذه الأحاديث هي مما لا تخفى، وبعدها عن الإسلام واضح وضوح الشمس، ثم هي لا تقدّم حكماً مفيداً ولا تعرض قيمة معنوية ثمينة، وإنما تقحم المسلم في عالم الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه، ثم إنّ تصديق ما جاءت به يفتات على عقولنا ويسيء إليها حتى يمكن فيما بعد أن تتقبل الخرافة، وأن ينطلي عليها الباطل لأنّ الملكة الناقدة في العقل قد وهنت، أو أن أصحابها آثروا ألا يستخدموها، وفي جميع الحالات يتعطّل العقل، لا جدال أن هذه الأحاديث إنما جاءت من كعب الأحبار، وهو اليهودي الذي أسلم في عهد أبي بكر أو عمر، وكان شديد الدهاء بحيث جعل مجتمع الصحابة الفقهي يتقبله ويوثقه، وجعل المحدثين يدافعون عنه رغم أن عمر بن الخطاب اكتشفه بنظره الثاقب، وضربه بالدرة، ونهاه عن الحديث، وتوعده إن لم يفعل ليلحقنه بأرض القردة، وقال "دعنا من يهوديتك")[٣٧].

أسباب دخول الإسرائيليات في كتب السّنّة حسب وجهة نظر جمال البنا[٣٨]:

يرى جمال البنا وجود عوامل عدة أدّت إلى دخول الموضوعات ومنها الإسرائيليات في الحديث النبوي، ولعلّ السبب الأكبر الذي يلمح له هو "غفلة المحدثين وعدم اتباعهم منهجاً عقلياً يعرض الحديث على العقل والقرآن من خلاله، دون الاعتماد على الإسناد الذي لا يغني شيئاً"، وسبق أن وضع اثني

أو نحوها، حديث (١٢٧٤)، ومسلم، الصحيح، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى، حديث (٦٢٩٧)، وحديث (لولا بني إسرائيل لم يخنّز اللحم)، رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، حديث (٣١٥٢)، ومسلم، الصحيح، كتاب الرضاع، باب لولا حوّاء لم تخن أنثى زوجها الدّهر، حديث (٣٧٢٤).

٣٧ البنا، إسرائيليات في البخاري، مقال في جريدة المصري اليوم، العدد ١١٥٨، الأربعاء ١٥ أغسطس ٢٠٠٧م.

٣٨ البنا، جناية قبيلة حدثنا، ص٦١ وما بعدها، والبنا، تجريد البخاري ومسلم، ص٧-١٠.

عشر[٣٩] معياراً "قرآنياً" يمكن من خلاله عرض كل حديث عليها ثم استبعاد ما يخالفها، ويمكنني تلخيص الأسباب التي أشار إليها في كتابيه : "تجريد البخاري ومسلم" و"جناية قبيلة حدثنا"، في الآتي:

١) الاعتماد على النقل الشفهي للحديث إلى ما بعد مئة وخمسين سنة بعد وفاة النبي ﷺ مع كثرة الخلافات مما أدى إلى دخول كثير من الموضوعات دون أدنى شكٍّ.

٢) تأخر تدوين الحديث مع نهي النبي ﷺ عن تدوين الحديث.

٣) الضغوط السياسية الدكتاتورية من قبل الخلفاء على المحدثين لوضع الحديث.

٤) استجابة المحدثين لضغط الواقع وتوسع رقعة الإسلام، مع رغبتهم بالوضع بعد أن تعوّدوا على وضع الأحاديث للخلفاء، سعياً منهم لتلبية رغباتهم، حتى وصل في عهد أحمد بن حنبل عدد الأحاديث ألف ألف حديث (مليون)[٤٠].

٥) وجود أكثر من مئة عام بيننا وبين النبي ﷺ مما لا يسعفنا في التأكد من تلك الأحاديث.

٦) رغبة المعاصرين من المتخصصين بالحديث عدم رفض ما تعلموه في الصغر ويعلّمونه في الكبر، مع حرصهم على وظائفهم ورواتبهم من هذه الوظائف.

كما نرى البنا يؤكد على عدم إجماع العلماء على صحة جميع ما في البخاري، فقد وقف مع أمثلةٍ لأحاديث ردّها أئمة المذاهب الأربعة، ومع ذلك أخرجها البخاري[٤١]، كما استشهد بتضعيف اثني عشر[٤٢] عالماً لبعض أحاديث البخاري ومسلم.

---

٣٩ البنا، تجريد البخاري ومسلم، ص١٣-١٤.

٤٠ البنا، تجريد البخاري ومسلم، ص١١.

٤١ بوّب لذلك بـ "عدم إجماع علماء أهل السنة على صحة كل ما في البخاري".، ينظر: البنا، تجريد البخاري ومسلم، ص١٦ حتى ص٣١.

٤٢ ذكر بعد الأئمة الأربعة: النووي، ابن تيمية، الذهبي، ابن حجر العسقلاني، العراقي، السبكي صاحب طبقات الشافعية، السيوطي، الكوثري، الألباني، وعبد الله وأحمد الغماريّين، ومحمداً الصنعاني.

وقد قسم البنا كتابه "تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم" على أربعة عشر باباً، بعد أن عرض لأربع مقدمات لأفكاره، بدأ في أول باب بالأحاديث الغيبية التي ينبغي حذفها مع مكرراتها في البخاري فردّ من أحاديث الغيب قرابة مئتين وستة وعشرين حديثاً، ثم أتى بعدها بباب الإسرائيليات التي يجب حذفها من البخاري؛ ووضعها في الباب الثاني بعد الغيبيات لأن: "أثر الإسرائيليات قريب من أثر الغيب فقد رأينا أن نأتي بها بعد الغيب"[٤٣] كما يقول، وبدأ بذكرها حتى جاء على أربعة وستين حديثاً مع مكرّراتها[٤٤]، ومنهجه في ذلك:

أنه يذكر الحديث كاملاً مع إسناده، ثم يذكر رقمه حسب تحقيق طبعة محب الدين الخطيب، ثم يذكر عدد مرات تكراره عند البخاري، ولا يعقّب على سبب وجوب حذفه.

وبحسب رأيه ينبغي حذف كلّ حديث يتكلم عن بني إسرائيل أو أنبيائهم مثل موسى وداود وأيوب عليهم السلام، كما يجب حذف كل القصص التي تحدّثت عن بني إسرائيل مثل قصة جريج العابد أو قصة الثلاثة الذين دخلوا الغار.

وأسجل هنا عدة إشكالات تظهر من خلال هذا السرد ثم أقوم بمناقشة بعض الأمثلة من هذه الأحاديث:

١. إن وصف الحديث النبوي بوصف "الإسرائيلية" من منطلق أنه من موروثات بني إسرائيل من وجهة نظر جمال البنا ومن يمثّل فكره يكفي لإسقاط الحديث.

---

٤٣ البنا، تجريد البخاري ومسلم، ص١٧٥.

٤٤ أرقام الأحاديث حسب ترقيم طبعة محب الدين الخطيب: حديث رقم (٢٦٦) مكرر برقم ٣٠٤٦/ حديث رقم (٢٧٥) مكرر رقم ٦٧١٦/ حديث رقم (١٩٩٨) مكرر رقم:٢٠٤٦، ٢٠٩٧، ٥٢٨،٣٠٩٩/ حديث رقم (بدون رقم) مكرر ٥٥٥٨ / حديث (٢٠٨٨) مكرر ٣١٠٥، ٣٢٧٣/ حديث رقم (٢٢٣٣)/ حديث (٢٣٧٠)/ حديث رقم (٢٧٠٤) مكرر ٢٩٦٦/ حديث (٢٧٩٠)/ حديث (٢٩٥٤)/ حديث (٢٩٧٣) مكرر ٥٥٢٤/ حديث٢٩٧٧ مكرر ٣٠٤١/ حديث (بدون رقم) مكرر ٥٥٩٤/ حديث ٢٩٩٩ / حديث ٣٠٠٧/ حديث ٣٠٠٨ مكرر ٣٠٠٩/ حديث ٣٠٣٤/ حديث ٣٠٤٤/ حديث ٣٠٤٥/ حديث ٣٠٤٩/ حديث ٣٠٥٨/ حديث ٣٠٦٥/ حديث ٣٠٦٧/ حديث ٣٠٧٥/ حديث ٣٠٨٢/ ٣٠٩٧/ حديث ٣٠٩٨/ حديث ٣١٠٤/ حديث ٣١٠٦/ حديث ٣٠٠٢ مكرر ثلاث مرات/ حديث ٣١١٤/ حديث ٣٢٥٠/ حديث ٤١٥٨/ حديث ٤١٦٨ مكرر أربع مرات، حديث بدون / حديث ٦٧١٦.

وهنا يمكنني تلخيص الردّ على هذه الفكرة بالآتي:

إن قبولنا بهذا الفكر يعني: نزع صفة الوحي الإلهي عن الحديث، ثم نزع القداسة منه وتعطيله، وبالتالي إسقاط دلالته ومعناه، وهذا يؤدي إلى إسقاط عدد لا بأس به من الأحاديث النبوية الثابتة من خلال منهج المحدّثين وأهل العلم السابقين واللاحقين.

وإنّ منهج المحدثين في التعامل مع الإسرائيليات يتمايز عن منهج جمال البنا ومن معه بأمور، **منها**: عدم ردّ كلّ حديث بمجرد أنه من الإسرائيليات، فإنّ كثيراً من الأحاديث جاء ما يعضدها أو يشابهها في القرآن الكريم، فمنهج المحدثين منهج وسط معتدل، وقد سبق تقسيم الإسرائيليات إلى ثلاثة أقسام، فهو لم يرفض الإسرائيليات رفضاً مطلقاً كما لم يقبلها مطلقاً، بل قبل ما كان يوافق القرآن والسنة الصحيحة ورفض ما كان مخالفاً، وتوقف فيما كان من قصص وحكايات ومواعظ ليس فيها مخالفة للإسلام، **ومنها**: أن تعامل المحدثين مع الإسرائيليات من منطلق علمي نقدي مع عدم نسيان أن هذه الإسرائيليات أصلها صحف منزّلة من الله، دخلها التحريف والتبديل، فمن المحتمل أن يكون هناك بقية صادقة ما زالت تتوافق مع الكتاب والسنة، ويمكن قبولها من خلال المنهج النقدي، مع حصر فاعليتها الاحتجاجية، أما جمال البنا فقد سلك المنهج غير العلمي وهو: الردّ المطلق لها دون أي اعتبار، **ومنها**: أن منهج المحدثين لا يستقبل أي ثقافة بقطيعة أو ردٍّ مطلق لمجرد أنها وافدة من غيرنا، فمشكاة الأديان السماوية واحد، والأنبياء تبع لبعض، وفي نصوص القرآن الكريم كثير من القصص والأقوال على لسان أنبياء بني إسرائيل تبين ذلك.

٢. يرى جمال البنا أنه بمجرد مشابهة هذا الحديث لأحد نصوص أهل الكتاب وإن كانت مجرد قصة للعبرة يمكننا حذفه مباشرة، دون الرجوع إلى أقوال المحدثين في الحديث، فكتب المحدّثين لا يمكن الوثوق بها حسب رأي جمال البنا[٤٥].

٤٥ البنا، جناية قبيلة حدثنا، ص٢١، ومقالته "إسرائيليات في البخاري".

أقول: في هذا المنهج تعدٍّ على قواعد هذا العلم دون معرفة، ومحاولة مساواة انتقاد بعض المتقدمين كالدارقطني وغيره لبعض أحاديث البخاري بمحاولة نقد جمال البنا وتنقيته للبخاري من هذه الأحاديث -حسب زعمه- ، فهو يسعى لنزع صفة المنهجية العلمية عن المحدثين ابتداء ثم عن البخاري وصحيحه، وبالتالي خضوعه لأي منهج سواء كان علمياً أم لا، ويرى أن مجرد القول بأن هذا الحديث من آثار بني إسرائيل كافٍ لإسقاطه، كما أن في هذا المنهج إهدار لقواعد علوم الحديث وعلم الإسناد، وكأن جمال البنا لم يقرأ عن علم الإسناد ومشابهته لأقوال الشهود في المحكمة، فمن يقبل أقوال الشهود يقبل أقوال هؤلاء الرواة، ولكن يكتفي جمال البنا أولاً بالسعي لإثبات رأيه في نهي النبي ﷺ عن كتابة الحديث، ثم يذكر أن تدوين الحديث جاء بعد مئة وخمسين سنة من وفاة النبي ﷺ مما جعل الحكّام والمحدّثين معهم يستطيعون إدخال كثير من الأحاديث حسب أهوائهم ومآربهم، ويمكنني تلخيص الردّ على مسألة عدم كتابة الحديث في عدّة نقاط أتوسع فيها قليلاً نظراً لتداخل بعض شبهاته في أكثر من نقطة هنا[٤٦]:

أولاً: إن حجّيّة القرآن لم تأت من كتابته حتى نقول بوجوب كتابة السّنّة النبوية، ثم إنّ حجّيّة السّنّة لا تأتي من كتابتها، إنما من حفظها ونقلها على مرّ العصور، والكتابة لا تعني القطع بالشيء، لأنّ ما يقطع به في العلم: هو عدالة ناقل الشيء، والتحقق منه ضمن قواعد التأكد من صحّة الخبر، فنقول: الكتابة ليست من لوازم الحجّيّة، وكتابة الشيء لا تفيد القطع به، فكثير من المعلومات التي يتناقلها الناس قديماً كانت تعتمد على المشافهة والسماع أكثر؛ وذلك في سائر الأديان، وعند العلماء: إذا تعارض حديث مسموع مع مكتوب أخذ بالمسموع.

ثانياً: إنّ العرب كانت تعتمد على الحفظ أكثر من الكتابة، فمنذ عصر الجاهلية كانت العرب تشتهر بحفظ المعلّقات، ولا يستغرب وقتها أنّ فلاناً يحفظ ألف أرجوزة أو ألف بيت شعر، فكان من المتوارث والمتعارف عليه هو الاعتماد على حفظ الأخبار ونقلها مشافهة، كما هو حال كثير من الأخبار والأشعار التي تناقلها الناس حتى كتبت، كذلك القرآن بقي في

٤٦ ينظر: حتاملة، د.ثامر، المنهج الجديد في علوم الحديث، ص١٨-ص٢٤.

عهد النبوة محفوظاً في الصدور حتى بعد وفاة النبي ﷺ واستشهاد كثير من القراء في معركة اليمامة، فاقترح عمر بن الخطاب وبعض الصحابة على أبي بكر كتابة القرآن.

ثالثاً: فإن قالوا: إنّ النبي ﷺ أمر بعدم كتابة شيء غير القرآن، فلو كانت حجّة لأمر بكتابتها.

أقول: لا يوجد تلازم بين عدم الكتابة وعدم الحجيّة، فهل نستدلّ على حجيّة القرآن لأنه مكتوب فقط؟ ثم: كما تستدلون بأحاديث تنهى عن كتابة الحديث، كذلك نحن نستدلّ بأحاديث أقوى تأمر بكتابة الحديث وتسمح به، وإن أقوى ما استدل به جمال البنا وغيره من عدم السماح بكتابة السّنّة هو حديث أبي سعيد الخدري عند الإمام مسلم، وقد خصّص الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) الفصل الأول من القسم الأول من كتابه (تقييد العلم) للأحاديث المرفوعة التي تنهى عن كتابة الحديث، وقد حاول استيعابها بكافة طرقها الصحيحة والضعيفة.

ولكن هذه الروايات كلها على اختلاف طرقها لم يصح منها شيءٌ سوى حديث أبي سعيد الخدري؛ أما رواية أبي سعيد الخدري فقد روى أنّ رسول اللّه ﷺ قال: (لا تكتبوا عنّي ومن كتب عنّي غير القرآن فليمحه وحدّثوا عنّي ولا حرج ومن كذب عليّ - قال همّامٌ أحسبه قال - متعمّدًا فليتبوّأ مقعده من النّار)[٤٧]، وصحّحه الإمام مسلم وغيره، ولكن الإمام البخاري وغيره[٤٨] رجّح أنّ الحديث موقوف على أبي سعيد الخدري، كما أنّ هناك عدداً لا بأس به من الصحابة كتب بعض الأحاديث بعد السماح بذلك، كعبد الله بن عمرو بن العاص وعلي بن أبي طالب وجابر بن عبد الله وسعد بن عبادة، عدا عن كتابة النبي ﷺ الرسائل للملوك والأمراء، ورسائله لأمرائه في الأمصار، ومعاهداته وغيرها، فلماذا تهدر هذه النصوص أمام حديث مختلف فيه؟

٤٧ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، حديث ٧٢.

٤٨ ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١، ص٢٠٨.

ومن الأحاديث التي جاءت بالإذن بكتابة الحديث:

الأول: روى البخاري ومسلم بإسناديهما إلى أبي هريرة: (أنّه عام فتح مكّة قتلت خزاعة رجلاً من بني ليثٍ بقتيلٍ لهم في الجاهليّة فقام رسول الله ﷺ فقال: إنّ اللّه حبس عن مكّة الفيل وسلّط عليهم رسوله والمؤمنين، ألا وإنّها لم تحلّ لأحدٍ قبلي، ولا تحلّ لأحدٍ بعدي، ألا وإنّما أحلّت لي ساعةً من نهارٍ، ألا وإنّها ساعتي هذه حرامٌ لا يختلى شوكها، ولا يعضد شجرها، ولا يلتقط ساقطتها إلاّ منشدٌ، ومن قتل له قتيلٌ فهو بخير النّظرين إمّا يودى وإمّا يقاد. فقام رجلٌ من أهل اليمن يقال له أبو شاهٍ فقال: اكتب لي يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: اكتبوا لأبي شاهٍ).[٤٩]

الثاني: روى البخاري بإسناده عن وهب بن منبّهٍ عن أخيه (همام) قال: سمعت أبا هريرة يقول: ما من أصحاب النّبيّ ﷺ أحدٌ أكثر حديثًا عنه منّي إلاّ ما كان من عبد الله بن عمرٍو، فإنّه كان يكتب ولا أكتب[٥٠]، وغيرها من الأحاديث، وكذلك رسائل النبي ﷺ إلى الملوك والأمراء في زمنه ﷺ.

رابعاً: ذكر العلماء بعض طرق الجمع بين أحاديث النّهي عن الكتابة وبين الإذن بكتابتها، كالجمع بينهما بأن النّهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره والإذن في غير ذلك، أو أنّ النّهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد والإذن في تفريقهما (أي يكتب القرآن في صحفٍ والحديث في صحفٍ أخرى مستقلة)، أو أنّ النّهي متقدم والإذن بالكتابة ناسخ له عند الأمن من الالتباس، وهذا ما استقرّ عليه أمر النبي ﷺ خاصة أنّ حديث أبي شاة كان في فتح مكة؛ وقال ابن حجر: وهو أقربها مع أنه لا ينافيها، وقيل: النّهي خاص بمن خشي منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ، والإذن لمن أمن منه ذلك، ومنهم من أعلّ حديث أبي سعيد الخدري السابق وقال: الصواب وقفه على أبي سعيد؛ قاله البخاري وغيره[٥١].

٤٩ البخاري، الجامع، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة، حديث ٢٣٠٢، ومسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها، حديث ٤٤٧.

٥٠ البخاري، الجامع، كتاب العلم، باب كتاب العلم، حديث ١١٣. وقد تابع معمر وهباً عن همام عن أبي هريرة في رواية هذا الحديث كما ذكر البخاري.

٥١ ابن حجر، فتح الباري، ج١، ص٢٠٨.

وغيرها من الأدلة التي تردّ على جمال البنا ومن وافقه في مسألة كتابة الحديث[٥٢].

٣. إسقاط كافة الأحاديث التي تتحدث عن الأمم السابقة من منطلق عدم معرفة النبي ﷺ بالغيب وعدم اطلاعه عليه، ومثل هذه الأحاديث التي تدخل الفرد المسلم عالم الغيب فتفرض عليه شخصية نمطية غبية، وتصديق مثل هذه النصوص يفتات على عقل الإنسان ويسيء إليه[٥٣].

أقول: إن ردّ الأحاديث النبوية التي تتكلم عن الغيب عموماً أو عن أخبار بني إسرائيل خصوصاً لمجرد أنها تتكلم عن أمور غيبية لم يشاهدها النبي ﷺ لهو منهج متحكم غير منضبط، لعدة أمور؛ منها: أننا نشهد أنّ الله تعالى عالم الغيب وقد وردت نصوص كثيرة تبين ذلك من القرآن الكريم، ولكن في القرآن الكريم نفسه آيات تبيّن أن الله تعالى قد يطلع أحداً على هذا الغيب؛ الذي كان غائباً عنا، ولكن الله أطلع غيرنا من الأنبياء عليه، قال تعالى: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدًا (٢٦) إلّا من ارتضى من رسولٍ فإنّه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدًا (٢٧) ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربّهم وأحاط بما لديهم وأحصى كلّ شيءٍ عددًا) [الجن: ٢٦-٢٨]، وقال تعالى: (ولا يحيطون بشيءٍ من علمه إلّا بما شاء) [البقرة:٢٥٥][٥٤]، فهذه نصوص قرآنية تبين أن الله تعالى يستثني الأنبياء من ذلك فيطلعهم على بعض الغيب الذي يريده الله، ثمّ إن هذه القصص أو الأخبار عن بني إسرائيل قد جاء في القرآن الكريم أمثالها كثير، فكما يدّعي جمال البنا بأنّ الإيمان بالغيب يعطل العقل المسلم ويفرض عليه شخصية غبية، نقول: أين نذهب بالنصوص الواردة في القرآن الكريم والتي تتحدث عن الغيب والجنة والنار وأخبار بني إسرائيل؟ فهذه الأحاديث التي قبلها المحدثون من خلال منهجهم النقدي لا تتجاوز هذه الآيات في إخبارها، فإمّا أن نلغي هذه الآيات لطرحها فكرة الغيب، أو نعطل قول جمال البنا أمام المنهج العلمي النقدي الذي قبل بعض النصوص النبوية التي جاءته عن طريق الوحي، ونقلها رواة ثقات عدول لم يخالفوا فيه عقيدة أو يكذبوا.

---

٥٢ للمزيد ينظر: حتاملة، ثامر، المنهج الجديد في علوم الحديث، ص١٨-٢٤.

٥٣ البنا، من مقالته على جريد المصري اليوم "الإسرائيليات في البخاري".

٥٤ ومثلها كثير من الآيات، ينظر: آل عمران: ٤٤/ هود:٤٩/ يوسف:١٠٢/

٤. عرض مثل هذه الأحاديث لا يقدّم لنا معاني مفيدة[٥٥] فلا داع لها، فهي مجرّد خرافات تسيء لشخص النبي ﷺ بنقلها عنه كأنه أحدٌ بني إسرائيل أو عاصرهم.

أقول: يردّ على جمال البنا بما قدمت من أن الله تعالى قد أطلع نبيه ﷺ على بعض الأحداث والقصص عن الأمم السابقة، سواء عن طريق القرآن الكريم أو عن طريق الحديث النبوي، ولكنّ مشكلة جمال البنا هي عدم اعتبار الحديث النبوي اللفظي سنّة نبوية، إنما هو من وضع المحدثين، وضعف منهجهم العلمي الذي سمح لمثل هذه الإسرائيليات بالدخول إلى مصنفاتهم عمداً أو سهواً، وفي المبحث التالي نقف مع هذه النقطة بشكل أوسع مع بعض الأمثلة التطبيقية.

٥. يرى جمال البنا أنّ لكعب الأحبار اليد الطولى في دسّ وإدخال هذه الإسرائيليات، وتمريرها عن طريق بعض الصحابة الذين لم يفطنوا له، غير عمر بن الخطاب الذي هدده، حيث قال البنا في مقالته: (لا جدال أن هذه الأحاديث إنما جاءت من كعب الأحبار، وهو اليهودي الذي أسلم في عهد أبي بكر أو عمر، وكان شديد الدهاء بحيث جعل مجتمع الصحابة الفقهي يتقبله ويوثقه وجعل المحدثين يدافعون عنه، رغم أن عمر بن الخطاب اكتشفه بنظره الثاقب، وضربه بالدرة، ونهاه عن الحديث، وتوعده إن لم يفعل ليلحقنه بأرض القردة، وقال "دعنا من يهوديتك"، ولكن المجال انفسح له بعد مقتل عمر حتى دافع المحدثون عن مؤتفكاته بمثل ما يصوره كلام الشيخ محمد محمد أبو زهو في كتابه "الحديث والمحدثون")، وعقّب البنا على كلام الشيخ محمد أبي زهو قائلاً: (فهل هناك تهافت أكثر من هذا؟ وهل نحن في حاجة لأن نعلم ما في كتبهم؟ وهل نقبل إيراد كل شيء.. إلخ؟).

ثم قال معقّباً: (لقد خفى علي معظم الفقهاء والمحدثين العلاقة الوثيقة التي استطاع كعب الأحبار أن يقيمها مع أبي هريرة، بفضل استشفافه رغبة أبي هريرة في المزيد من الأحاديث التي يضعها في جعبته ويسرد منها بصورة كانت تثير السيدة عائشة وتضايقها لأنها تخالف ما ألفه الرسول في الحديث

٥٥ البنا، مقالته: الإسرائيليات في البخاري.

من أناة، وتكرار، ووضوح، بل إنه استطاع أيضاً أن يخدع العبادلة الثلاثة عبدالله بن عمرو بن العاص وعبدالله بن عمر وعبدالله بن مسعود)[٥٦].

أقول: لقد بنى جمال البنا أفكاره ومنطلقاته على افتراضات وتخيّلات له، فهو أولاً يتّهم كعب الأحبار بالكذب والدسّ في الحديث وتلبيسها على الصحابة، ثم يتهم الصحابة رضوان الله عليهم بالغفلة والسذاجة حيث يستطيع كعب تمرير مثل هذه الأحاديث عليهم، كما يرى أن أبا هريرة رضي الله عنه دفعه شغفه بجمع الحديث وروايته بأن يسمع الغث والسمين من كعب ثم يرويه بين الناس.

ومما لا يخفى على أهل العلم أن الشيخين لم يخرّجا لكعب من حديثه شيئاً، وقد يظن أحدهم أن البخاري أخرج له بناء على ذكر بعض كتب الجرح والتعديل ذلك، وإنما ذكره البخاري في قصة على سبيل الحكاية، ولم يسند الحديث عنه كالتالي: قال البخاري: (وقال أبو اليمان، أخبرنا شعيبٌ، عن الزّهريّ، أخبرني حميد بن عبد الرّحمن: سمع معاوية يحدّث رهطًا من قريشٍ بالمدينة وذكر كعب الأحبار فقال: إن كان من أصدق هؤلاء المحدّثين الّذين يحدّثون عن أهل الكتاب، وإن كنّا مع ذلك لنبلو عليه الكذب)[٥٧]، وإنما روى له أبو داود والترمذي والنسائي، والكلمة الوحيدة الثابتة التي قيلت في حقه وقد يفهمها البعض أنها من الجرح هي: (لنبلو عليه الكذب)، وذكر العلماء أن معناها: أي نجد بعض ما يخبرنا عنه يقع بخلاف ما يخبرنا به ويقع ذلك خطأ منه أو لأن ما يخبر به محرف في الأصل، وليس المراد أنه يتعمد الكذب، ففي لغة قريش كلمة (الكذب) تعني الخطأ[٥٨]، ثم اتفق العلماء على توثيق كعب الأحبار وصدقه، قال الذهبي: (هو كعب بن ماتع الحميري اليماني العلامة الحبر، الذي كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبي ﷺ، وقدم المدينة من اليمن في أيام عمر رضي الله عنه، فجالس أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية، ويحفظ عجائب، ويأخذ السنن عن الصحابة، وكان حسن الإسلام، متين الديانة،

٥٦ البنا، مقالته: إسرائيليات في البخاري.

٥٧ البخاري، الجامع الصحيح، الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء)، جاء الحديث معلقاً بداية الباب على سبيل الذكر.

٥٨ ابن منظور، ج١، ص٧٠٩، مادة كذب.

من نبلاء العلماء، حدث عن: عمر وصهيب وغير واحد، حدث عنه: أبو هريرة ومعاوية وابن عباس، وذلك من قبيل رواية الصحابي عن التابعي، وهو نادر عزيز، وحدث عنه أيضاً: أسلم مولى عمر وتبيع الحميري ابن امرأة كعب وأبو سلام الأسود، وروى عنه عدة من التابعين، كعطاء بن يسار وغيره مرسلاً، وكان خبيراً بكتب اليهود، له ذوق في معرفة صحيحها من باطلها في الجملة)[٥٩]، ولم يذكره العلماء بجرح سوى ما ذكرت من مقولة معاوية.

ثم إن جرأة جمال البنا على اتهامه الصحابة بالغفلة وبعدهم المحدثين حيث مرّت عليهم هذه الأحاديث لم يوافقه عليه أحد، فلقد كان الصحابة يتحرّون الأحاديث ويتوثقون منها، ولم يثبت أن عمر بن الخطاب هدد كعباً بنفيه، حيث لم يذكرها المؤرخون في ترجمة كعب، وما نقله أبو هريرة عن كعب إنما هي أحاديث تدخل في باب ما سمح به النبي ﷺ من الاستماع إلى أهل الكتاب، بل كان يبين أبو هريرة ويميّز ما يرويه عن كعب، وما يرويه عن النبي ﷺ، وفي هذا تدقيق وتوقٍّ، فلا يمكن اتهام الصحابة والمحدثين دونما دليل بيّن على هذا، وهذه الافتراضات لا تقوم أمام اتفاق العلماء على توثيقه، وعلى منهج المحدثين في نقد الروايات وتمييزها.

٣. نماذج لبعض الأحاديث التي انتقدها جمال البنا:

أقف هنا مع بعض الأحاديث التي ردّها جمال البنا وحكم بوضعها انطلاقاً من إسرائيليّتها، وكما سبق فقد ردّ البنا قرابة سبعين حديثاً في كتابه (تجريد البخاري ومسلم) ومقالته (إسرائيليات في البخاري)، ولكثرة الأحاديث وصعوبة تتبعها وتحليلها في هذا البحث[٦٠] -نظراً لطبيعة البحوث وقصرها- سأقف هنا مع بعض الأحاديث التي حكم بوضعها وذكر فيها أسبابه، ففي مقالته المذكورة ذكر بعض الأحاديث التي في البخاري ومسلم، وذكر سبب ردّها، أما في كتاب "تجريد البخاري ومسلم" فكان يسرد الأحاديث سرداً دون تعقيب، مع تبويبه لها بـ "الإسرائيليات"، وبناء على ذلك آثرت أن تكون هذه النماذج من مقالته وذلك لمناقشة آرائه.

٥٩ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٣، ص٤٨٩-ص٤٩٠، وينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج٥، ص٦٤٧.

٦٠ لعلي أفرد هذا الموضوع في كتاب مستقل، وقد عقدت العزم على ذلك إن شاء الله.

ففي بداية مقالته بيّن أنه قرأ مقالة في مجلة المجتمع الكويتية دفاعاً عن حديثين وبناء على ما رآه كتب مقالته، فقال: (الأحاديث التي سنعرضها تتسم بالإسرائيليات، وهي أكثر صور الوضع وضوحاً حتى تكاد تقول "خذوني"، ومع هذا فقد صدقها أجيال المسلمين ودافع عنها جل الفقهاء، وقد اخترتها بالذات لأنه لما كشف عوارها بعض الناقدين تصدى عدد كبير من الفقهاء للدفاع عنها، فقد قرأت في العدد ١٤٣٨ (١٣/ ٢/ ١٩٥٢) من مجلة المجتمع التي تصدر في الكويت دفاعاً عن حديثين...) فذكر حديث (موسى مع ملك الموت)[٦١]، وحديث (لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها)، فقال معقّباً: (ودافعت المجلة دفاعاً مستميتاً وأكدت أن عند الأئمة الجهابذة الذين أفنوا أعمارهم في خدمة الحديث الحل، وروت ما قاله ابن حبان من محاولات ركيكة لرفع خسيسته، ظانّة أننا يمكن أن نؤخذ به)[٦٢]، وكأن الحديث خسّة ونقصاً واحتاج لمن يرفع شأنه.

إنّ جمال البنا يتخطى إلى أبعد من ردّ الأحاديث الإسرائيلية كما قدّمت سابقاً، فهو ينتقص ابتداءً من المحدثين ومنهجهم، كما يردّ كلّ حديث جاء تحت أبواب واسعة -سبق ذكرها- كأحاديث الغيب والمعجزات وغيرهما، ففي باب أحاديث الصفات والغيب على سبيل المثال يحمل كلّ ما ورد من صفاتٍ لله في القرآن على أنها لا تحمل إلا على المجاز، وهذه الأحاديث لا تشبه مجاز القرآن.

الحديث الأول: جاء في تعقيبه على حديث: (تحاجّت الجنّة والنّار فقالت النّار أوثرت بالمتكبّرين والمتجبّرين وقالت الجنّة ما لي لا يدخلني إلاّ ضعفاء النّاس وسقطهم قال اللّه تبارك وتعالى للجنّة أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي وقال للنّار إنّما أنت عذابٌ أعذّب بك من أشاء من عبادي ولكلّ واحدةٍ منهما ملؤها فأمّا النّار فلا تمتلئ حتّى يضع رجله فتقول قطٍ قطٍ قطٍ فهنالك تمتلئ ويزوى بعضها إلى بعضٍ ، ولا يظلم اللّه - عزّ وجلّ - من خلقه أحدًا وأمّا الجنّة فإنّ اللّه عزّ وجلّ ينشئ لها خلقًا)[٦٣]، فقد

٦١ سبق تخريج الحديث.

٦٢ البنا، إسرائيليات في البخاري، جريدة المصري اليوم.

٦٣ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب قوله ﴿وتقول هل من مزيد﴾ [ق: ٣٠]، حديث (٤٥٦٩).

خلص إلى نفي هذه الصفات، فلا هو أثبتها دون تأويل أو تعطيل، ولا هو أوّلها، بل يقول: (إنّ دلالات الوضع في الثاني مما لا يحتاج إلى إيضاح...، فالقرآن يتكلم في أسلوبه الفني الرفيع يستخدم المجاز لأنه الوسيلة لتحقيق الإعجاز، ولأنه لا يمكن تصوير القدرة الإلهية إلا عبرها، ومن هنا لا يمكن قياس حديث أبي هريرة على القرآن، لأن الحديث سرد بعيد عن المجاز، ومن ثم يحتمل التجسيم ويوحي به -تعالى الله عنهـ)[٦٤].

وأقف هنا مع جمال البنا وتعليقه على هذا الحديث، حيث عزا سبب ردّه للأمور الآتية:

١) دلالات الحديث واضحة في وضعه، لأنه لا يتكلم مجازاً كما هو أسلوب القرآن.

٢) لا يقدم هذا الحديث حكماً مفيداً ولا تعرض قيمة معنوية ثمينة.

٣) يقوم هذا الحديث بإقحام العقل في عالم الغيب الذي استأثر الله بعلمه.

٤) إن تصديق ما جاء به يفتات على عقولنا ويسيء إليها حتى يمكن فيما بعد أن تتقبل الخرافة، وأن ينطلي عليها الباطل لأن الملكة الناقدة في العقل قد وهنت، أو أن أصحابها آثروا ألا يستخدموها، وفي جميع الحالات يتعطل العقل.

أقول: ما زالت العقيدة التي يعتقدها جمال البنا تسيطر على تعامله مع النصوص، فهو يرفض أن يكون الحديث وحياً ابتداء كما هو القرآن الكريم، كما يرفض أن يكون الله تعالى قد أوحى إلى نبيه ﷺ مثل هذه النصوص، ثم يرفض أن نحمل بعض النصوص على ظاهرها كما في كلام الجنة والنار، وقد غاب عنه كثيرٌ من نصوص القرآن الكريم التي أثبتت أن الجنة والنار يمكن أن تتكلما، بل جاء في القرآن ما يثبت تكلم الله تعالى مع النار فقال تعالى: (يوم نقول لجهنّم هل امتلأت وتقول هل من مزيدٍ) [ق:٣٠]، كما أثبت الله تعالى ما يلمح إلى حركة جهنم وتغيظها عند رؤية

٦٤ البنا، تجريد البخاري ومسلم، ص٩٠- ص٩١، ومقالته على الانترنت: إسرائيليات في البخاري.

أهل العذاب كما هي المخلوقات فقال تعالى: ﴿إذا رأتهم من مكانٍ بعيدٍ سمعوا لها تغيّظًا وزفيرًا﴾ [الفرقان:١٢].

وألّخص الرد هنا بالآتي:

أما مسألة عدم اشتمال الحديث على فوائد: فهذا الكلام غير واقعي، وقد يستقيم معه بناء على ما يعتقده، ولكن عند شرح الحديث استنبط العلماء منه كثيراً من الفوائد[٦٥]، منها: الدلالة على اتساع الجنة والنار؛ بحيث تسع كل من كان ومن يكون إلى يوم القيامة وتحتاج إلى زيادة، ومنها أن الأشياء توصف بغالبها لأن الجنة قد يدخلها غير الضعفاء والنار قد يدخلها غير المتكبرين، منها: الردُّ على من حمل قول النار هل من مزيد على أنه استفهام إنكار وانها لا تحتاج إلى زيادة، ومنها إثبات وجود الجنة والنار، وأن التكبر من أسباب دخول النار، والتواضع من أسباب دخول الجنة.

من هنا نرى أن جمال البنا يفترض عدم وجود فوائد في الحديث بناء على إلزامه الخصم بمسلّماته من: عدم الإيمان بأحاديث الغيب، وأنه لا يمكن للنبي ﷺ المجيء بمثل هذه الأحاديث، فيرد عليه ما أوردته عند الحديث عن إمكانية مجيء الوحي بمثل هذه المعاني للنبي ﷺ كما جاءت في القرآن الكريم.

ثم يزعم جمال البنا: أن مثل هذه الأحاديث تعطل العقل.

فأقول: لماذا يفترض البنا تعطيل العقل، وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تشبه معانيها هذا الحديث؛ كما ذكرت آنفاً من كلام جهنم وحديثها، وكما في الآيات التي تحدّت عن قصص السابقين، وعن معجزات الرسل مثل نار إبراهيم، وكلام عيسى في المهد، وغيرها، بل وقصص بني إسرائيل كالذي أماته الله مائة عام، أو حمار العزير، وغيرها.

ثم إنّ كلام جمال البنا نفسه يسعى إلى تعطيل العقل، فإن قراءة مثل هذه الأحاديث وفهم معانيها بالفهم الصحيح الذي نقله العلماء، أو مما يفهمه

٦٥ ينظر: العراقي، طرح التثريب شرح التقريب، ج٨، ص١٧٦-ص١٧٧، وابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص٤٣٧.

المسلم مما لا يخالف عقيدة أهل السنة والجماعة التي وسعت السلف والخلف، مما يعين على توسيع الأفق، ويغذي العقل ويرفع من منزلته[٦٦]، فما لا يعقله تفكير جمال البنا قد عقله العلماء ووقفوا معه، وليس في الحديث ما يعارض العقل، بل جاء متوافقاً مع القرآن الكريم والعقل الذي يؤمن بنصوص القرآن الكريم التي تحدّثت عن كلام الجنة والنار كما في قولها: (وتقول هل من مزيدٍ).

٣. ٢. الحديث الثاني: حديث اغتسال موسى عليه السلام عرياناً.

عن أبي هريرة ، عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: (كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراةً ، ينظر بعضهم إلى بعضٍ، وكان موسى ﷺ يغتسل وحده، فقالوا: والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلّا أنّه آدر، فذهب مرّةً يغتسل، فوضع ثوبه على حجرٍ، ففرّ الحجر بثوبه ، فخرج موسى في إثره، يقول: ثوبي يا حجر، حتّى نظرت بنو إسرائيل إلى موسى، فقالوا: والله ما بموسى من بأسٍ، وأخذ ثوبه، فطفق بالحجر ضربًا، فقال أبو هريرة: والله إنّه لندبٌ بالحجرٍ، ستّةٌ أو سبعةٌ، ضربًا بالحجر)[٦٧].

يرى جمال البنا ردّ هذا الحديث كونه من الإسرائيليات وأخبار أنبيائهم، وقد اتفق المحدثون على صحة الحديث، فرواه البخاري ومسلم وغيرهما من المحدثين، فمن باب إسناد الحديث وثبوته لا مشكلة فيه على منهج النقد عند المحدثين، وقد تناوله شراح الحديث بالشرح ولم يقل أحدهم بضعفه.

أما بالنظر في متنه وادّعاء البعض أنه لا يصح للأنبياء التعري وكشف عوراتهم، فأقول: هل كان بنو إسرائيل يغتسلون كاشفين عوراتهم تماماً؟ فالحديث قد يؤخذ على معانٍ عدة، فمن المعلوم الآن أن أهالي بعض القرى والبوادي أو في الحمامات العامة يغتسلون وهم يضعون الخرق على عوراتهم، فالحديث قد يحتمل هذا المعنى.

---

٦٦ ينظر: أبا الخيل، خالد، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، ص٣٦٢-٣٦٣.

٦٧ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الاغتسال، باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة ومن تستر فالتستر أفضل، حديث (٢٧٤) ومكرر برقم (٣٢٢٣، ٤٥٢١)، ومسلم، الصحيح، كتاب الحيض، باب باب جواز الاغتسال عرياناً في الخلوة، حديث (٣٣٩).

ثم قد كان موسى عليه السلام ابتداء يغتسل وحده وهذا ثابت في متن الحديث، ولهذا اتّهمه بنو إسرائيل بنقيصة في جسمه، فقدّر الله أن يفرّ الحجر بثوبه الذي وضعه عليه، ومثل هذا من معجزات الأنبياء التي ثبتت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، والحديث لا يخبرنا هل كان موسى عليه السلام يلبس شيئاً كالمئزر أم لا، ولهذا أبدى ابن الجوزي احتمال أن يكون كان عليه مئزر لأنه يظهر ما تحته بعد البلل واستحسن ذلك ناقلاً له عن بعض مشايخه، كما نقل ابن حجر ذلك عنه، ثم ذكر ابن حجر في معرض الردّ على مسألة فرار الحجر ثم ضرب موس عليه السلام له: وإنما خاطبه لأنه أجراه مجرى من يعقل لكونه فرّ بثوبه، فانتقل عنده من حكم الجماد إلى حكم الحيوان فناداه، فلما لم يعطه ضربه، وقيل: يحتمل أن يكون موسى أراد بضربه إظهار المعجزة بتأثير ضربه فيه، ويحتمل أن يكون عن وحي. قوله: حتى نظرت، ظاهره أنهم رأوا جسده وبه يتم الاستدلال على جواز النظر عند الضرورة لمداواة وشبهها[٦٨].

وقال النووي: (يحتمل أن هذا كان جائزاً في شرعهم، وكان موسى عليه السلام يتركه تنزهاً واستحباباً وحياءً ومروءةً، ويحتمل أنه كان حراماً في شرعهم كما هو حرام في شرعنا. وكانوا يتساهلون فيه كما يتساهل فيه كثيرون من أهل شرعنا)[٦٩].

وقال العيني: (فإن قلت: كشف العورة حرام في حق غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فكيف الذي صدر من موسى صلى الله عليه وسلم؟ قلت: ذاك في شرعنا، وأما في شرعهم فلا، والدليل عليه أنهم كانوا يغتسلون عراة وموسى صلى الله عليه وسلم يراهم لا ينكر عليهم، ولو كان حراماً لأنكره. فإن قلت: إذا كان كذلك فلم كان موسى ينفرد في الخلوة عند الغسل؟ قلت: إنما كان يفعل ذلك من باب الحياء، لا أنه كان يجب عليه ذلك، ويحتمل أنه كان عليه مئزر رقيق فظهر ما تحته لما ابتل بالماء، فرأوا أنه أحسن الخلق، فزال عنهم ما كان في نفوسهم)[٧٠].

٦٨ ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١، ص٣٨٦.
٦٩ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج٢، ص٥٢.
٧٠ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج٣، ص٢٣١.

ومما سبق نرى أن الحديث صحيح سنداً ومتناً، ومن اعترض عليه لم يأت بدليل ينتهض لردّ الحديث بأدلة تسير على المنهج العلمي النقدي عند المحدثين، ومجرد ردّ الحديث لأنه من قصص بني إسرائيل لا يعدّ منهجاً علمياً يؤخذ به، وإلا فإن أذواق القرّاء تختلف، فلمجرّد أن ذوقه لم يقبل هذا الحديث فيقوم بردّه فهذا ليس من المنهج العلمي بمكان.

٣. ٣. الحديث الثالث: عن أبي هريرة رضي اللّه عنه عن النّبيّ ﷺ قال: (لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللّحم، ولولا حوّاء لم تخن أنثى زوجها)[٧١].

شرح العلماء هذا الحديث الذي اتفق عليه الشيخان شرحاً يزيل عنه كل لبس، ولكن بعض أصحاب الاتجاه العقلي المحض يفترضون المعنى القريب المتبادر حرفياً من النص: فكيف يمكن للحم أن ينتن بسبب فعل بني إسرائيل، وهذا النتن شيء طبعي في اللحم منذ خليقته؟ ثم كيف نقول إن حواء هي من زينت لآدم وخانته بذلك وأخرجته من الجنة؟ وهذا يخالف نصوص القرآن من إغواء الشيطان لهما، وكيف نعزو خيانة كل أنثى بأن عرق الخيانة جاء من حواء؟

قال المبرّد اللغوي في الكامل: (ويقال إذا عتق اللحم فتغيّر: خنز وخزن)[٧٢].

وأصله من الفعل اللازم غير المتعدي (خزن) بتقديم الزاي، ولذلك يقال في فساد اللحم: خنز وخزن، بمعنى واحد، وهذا من القلب المعروف في اللغة كـ (جذب) و (وجبذ) و (صاعقة) و (صاقعة)، فإذا قلت: خزن اللحم، فجعلت الفعل لازماً (لا ينصب مفعولاً)، فهي بمعنى: فسد، وإذا قلت: خزن اللحم (فنصبت مفعولاً)، فهي بمعنى: ادّخره، فقط. وهذا يؤكد علاقة (خنز) بالفساد الناتج عن الادخار خاصة، حتى كان من ألقاب اليهود (الخنّاز)، لأنهم ادخروا اللحم حتى خنز، كما في تهذيب اللغة[٧٣].

٧١ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، حديث (٣١٥٢)، ومسلم، الصحيح، كتاب الرضاع، باب لولا حوّاء لم تخن أنثى زوجها الدّهر، حديث (٣٧٢٤).

٧٢ المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ج٣، ص٧٦.

٧٣ الأزهري، تهذيب اللغة، ج٧، ص٩٦، وللمزيد ينظر: العوني، الشريف حاتم، مقالة

وقد سلك العلماء مع فهم الحديث مسلكين: الأول: حمله على ظاهره بمعنى أن بني إسرائيل هم سبب تقدير الله هذا الأمر على اللحم[٧٤]، والمسلك الآخر: تأويل الحديث إلى معنى قريب بناء على تقدير لفظ محذوف وهو "ادّخار"، أي: (لولا بنو إسرائيل ادّخروا اللحم لما عرف تغيّره"، فهم أول من سنّ ذلك[٧٥] ، وأذكر هنا تلخيص الجواب عن الحديث بما قاله الأستاذ بهجت البيطار من أقوال العلماء ورأيه في شرح الحديث وأنقله هنا للفائدة:

قال الأستاذ: (الظاهر المتبادر الذي أفهمه منه أن البركة في الإنفاق، وأن المحق في الإمساك، وأن بني إسرائيل كان يأتيهم رزقهم من السلوى كل يوم فيأكلونه لحماً طرياً ويوسعون منه على غيرهم، فلما شحوا به وادخروه عوقبوا بفساده وخبثه ونتنه، ولعلهم كانوا أول من سن هذه السنة السيئة في الناس، أو اشتهروا بها أكثر من غيرهم، وكانوا قدوة سيئة لمن جاء بعدهم بحكم الوراثة والتقليد، فالكلام على ما يظهر لي هو في عمل بني إسرائيل في اللحم، لا في طبيعة اللحم من حيث هو لحم، وأنه لولاهم لما ادخر، ولو لم يدخر لم يفسد والله أعلم، وأما خيانة حواء لزوجها فيما بدأت به وزيّنت له من الأكل من الشجرة المنهي عنها، فالخيانة اسم جنس شامل لجميع أنواعها، وتزيين حواء لآدم الأكل من هذه الشجرة الضارة هو نوع منها، ثم توسعت بنات حواء في الخيانة وارتكبن منها كل قبيح كما هي عادة البشر وطبيعة المجتمع في التفنن بكلّ نافع وضار على تراخي الزمن، وتجدد الشؤون، واشتداد البواعث، وتولد المصالح والمفاسد، وتنوع البشر إلى غوي ورشيد، وانقسامهم إلى شقي وسعيد، وابتلائهم بسوء التربية وفساد العشرة والتقليد، " وهل أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد")[٧٦].

بعنوان: (حديث من الأحاديث التي يطعن بها على المنهج النقدي للمحدّثين "(لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللّحم)"، منشورة على صفحته على الفيسبوك بتاريخ ٢٢-سبتمبر-٢٠١٢م، ونشره مركز نماء.

٧٤ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، ج١٠، ص٤٧، والقاري، علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٦، ص٣٥٨.

٧٥ ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج٦، ص٣٦٨، والعيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج١٥، ص٢١١، وبلهي، نبيل، شبهات المعاصرين حول حديث "لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم" عرض ونقد، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، جامعة العلوم الإسلامية، الأردن، المجلد الأول، العدد (٢)، ٢٠١٤م، ص٤٩٧.

٧٦ القصيمي، عبد الله، مشكلات الأحاديث النبوية، ص١٠.

وهنا نرى كيف أن العلماء وقفوا مع الحديث وشرحوه بما يتوافق مع روح الإسلام ومقاصده، كذلك لم يخالفوا العلم التجريبي في شرحه منذ ورود الحديث، كما لم نجد من العلماء المتقدمين من ردّ الحديث لأنه يخالف العلم والعقل والإسلام، فبما أنّ الحديث متفق على صحته ولم ينتقده أحد من العلماء المتقدمين والمتأخرين، إنما جاء النقد من أصحاب الاتجاه العقلي الشخصي أمثال جمال البنا، فالمسألة ليست عند حديثٍ يعبق بالإسرائيليات كما يقول البنا، إنما هي ردٌّ لكلّ حديث لا يتوافق مع عقله الذاتي، وذلك على افتراضه أن المحدثين قبلوا مثل هذا الحديث من اليهود وأدخلوه في كتبهم دون إعمال المنهج النقدي العلمي، ولعلّ المشكلة الكبرى التي نراها عند جمال البنا هي عدم إلمامه بقواعد علوم الحديث، وعناية المحدثين بنقد متن الحديث وسنده، وتتبع أحوال الرجال منذ ولادتهم حتى وفاتهم، كما لم نجد أحداً من الصحابة انتقد أبا هريرة بروايته هذا الحديث كما فعلت عائشة مع بعض الصحابة[٧٧].

خاتمة

بعد هذه الدراسة أقف لتقييد بعض النتائج التي أرى من المهم بيانها والوقوف معها.

١ـ انتقد الكاتب المصري جمال البنا صحيح البخاري من عدة مناحٍ، منها: روايته للأحاديث الإسرائيلية، وقد جاء النقد لقرابة سبعين حديثاً في كتابين ومقالة في جريدة.

٢ـ يرى جمال البنا أنّ كتاب البخاري لا يختلف عن غيره من كتب المحدثين الذين لا يتميّزون كثيراً عن غيرهم من المصنفين، والذين كان لهم دور بارز في إدخال كثير من الأحاديث الموضوعة وبثها للمجتمع.

٣ـ يرى جمال البنا أنّ الأحاديث الإسرائيلية التي يبثها البخاري وغيره من المحدثين تدخل المسلم في عالم الغيبيات الذي استأثر الله بعلمه، ثم

٧٧ كما في الأحاديث التي جمعها الزركشي في كتابه (الإجابة فيما استدركته عائشة على الصحابة).

هي تفرض شخصية نمطية غبيّة على الفرد المسلم، كما أنها لا تعطي معاني جديدة خارج القرآن، لا تشبه القرآن بمجازه المعروف عنه.

٤ـ يرفض جمال البنا أن يكون النبي ﷺ قد قال مثل هذه الأحاديث التي تشبه أقوال بني إسرائيل، انطلاقاً من أنه ليس واحداً منهم، ولم يكن في ذلك الوقت قد عايش تلك الأحداث.

٥ـ غاب عن جمال البنا بناء علم الإسناد وعلوم الحديث عند المحدثين، وأنه بناء عملي منطقي، وأن أي علمية هدم له تعدّ علمية غير آمنة وغير مرتكزة على قواعد متينة توازي علم الإسناد والعلوم التي تحيط به.

٦ـ نظراً لعدم معرفة جمال البنا بمنهج المحدثين النقدي العلمي الذي بدأ ظهوره في عهد الصحابة إلى زمن تدوين الحديث، ظهر الخلل في استنتاجات جمال البنا وافتراضاته.

٧ـ إنّ الأحاديث التي جاءتنا من النبي ﷺ بطرقٍ صحيحة وتتشابه كثيراً مع بعض نصوص القرآن وتخبرنا عن أخبار بني إسرائيل وأنبيائهم ولا تتعارض مع الإسلام معارضة قطعية لهي نصوص يجب قبولها والعمل بها انطلاقاً من سماح النبي ﷺ بالرواية عنهم، كما قد نقل الوحي لنا بعضها.

٨ـ أقسام الإسرائيليات الثلاثة لم تغب عن المحدثين أثناء سبر الروايات ونقدها، فما صحّ سنده ولم يخالف النصوص الشرعية نقبله، وما يخالف ولم يصح سنده نرفضه، وما لم يخالف أو يوافق وفيه قصص وعبر لنا أن نصدقه أو نكذبه.

٩ـ يظهر منهج جمال البنا غير المتزن برفضه كثير من الأحاديث لمجرد عدم توافقها مع عقله وفهمه الذاتي، دون الاعتراف بمنهج المحدثين العلمي النقدي، علماً أنه يستشهد كثيراً بأقوال بعض المحدثين بما يريد نقده، ويرفض أقوالهم عند مخالفته.

١٠ـ وصل عدد الأحاديث التي ردّها جمال البنا في البخاري ومسلم والتي تندرج تحت أربعة عشر باباً واسعاً من أبواب الحديث إلى ست مئة حديث، منها سبعون من الإسرائيليات كما يدّعي.

المصادر والمراجع

أبا الخيل، **خالد، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث**، الجمعية العربية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ط١، ١٤٣٥هـ.

ابن الأثير، أبو الحسن علي الجزري (ت٦٣٠هـ)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق علي معوض، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م.

أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ط، د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٩٨٧م.

البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ)، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: د.محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط١.

بكر، السيد صالح، **الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها**، الدار السلفية للنشر والتوزيع والبحث العلمي، ١٩٧٣م .

بلهي، نبيل، **شبهات المعاصرين حول حديث "لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم" عرض ونقد**، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، جامعة العلوم الإسلامية، الأردن، المجلد الأول، العدد (٢)، ٢٠١٤م.

البنا، جمال (ت٢٠١٣م)، **إسرائيليات في البخاري**، مقال في جريدة المصري اليوم، العدد ١١٥٨ الأربعاء ١٥ أغسطس ٢٠٠٧م.

– **جناية قبيلة حدثنا**، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٨م.

– **تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم**، دار الفكر الإسلامي، مصر، ٢٠٠٨م.

الترمذي، محمد بن عيسى (٢٧٩هـ)، **السنن**، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٨هـ)، **مقدمة في أصول التفسير**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

حتاملة، د.ثامر، **المنهج الجديد في علوم الحديث**، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ط١ مزيدة ومنقحة، ٢٠١٧م.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة- بيروت.

الخطابي، أحمد بن محمد أبوسليمان (٣٨٨هـ)، **معالم السنن**، المكتبة العلمية، حلب، ط١، ١٩٣٢م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث (ت٢٧٥هـ)، **السنن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٨٥م.

الذهبي، د.محمد حسين (ت١٩٧٧م)، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، مكتبة وهبة، مصر، ط٤، ١٩٩٠م.

الزبيدي، محمد بن محمد (ت١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية، السعودية.

ابن سعد، محمد البصري (ت٢٣٠هـ)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

أبو شهبة، محمد محمد (ت١٤٠٣هـ)، **دفاع عن السنة**، مكتبة السنة، القاهرة، ط٧، ٢٠٠٧م، ٨١، وحمزة، محمد عبد الرزاق، **ظلمات أبي رية (كذب أبي رية في تسرب الإسرائيليات إلى الصحيحين)**، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٥ه.

- **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، مكتبة السنة، القاهرة، ط٤.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي (ت٤٦٣هـ)، **جامع بيان العلم وفضله**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٨هـ.

عبد الحميد، د.محسن، **الآلوسي مفسراً**، مطبعة المعارف، بغداد، ط١، ١٩٦٩م.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (ت٨٠٦هـ)، **طرح التثريب شرح التقريب**، الطبعة المصرية القديمة - وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي).

عز الدين، نيازي، **دين السلطان (البرهان)**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢.

العوني، الشريف حاتم، **حديث من الأحاديث التي يطعن بها على المنهج النقدي للمحدّثين: لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللّحم**، منشورة على صفحته على الفيسبوك بتاريخ ٢٢ سبتمبر ٢٠١٢م، ونشره مركز نماء.

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت٨٥٥هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث، بيروت، ط١، دون تاريخ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد (١٧٠هـ)، **العين**، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط١.

القصيمي، عبد الله (ت١٩٩٦م)، **مشكلات الأحاديث النبوية**، اهتم بطبعه:المجلس العلمي السلفي، تحت إشراف: دار الدعوة السلفية شيش محل رود لاهور-باكستان، اهتم بطبعه: محمد سليمان أنصاري، ١٩٨٦م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة، ط١، ١٩٩٧م.

كردي، إسماعيل، **نحو تفعيل قوانين نقد المتن**، دار الأوائل، دمشق، ط١، ٢٠٢م.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني (١٠٩٤هـ)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق**

اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١.

المبرد، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (ت٢٨٦هـ)، **الكامل في اللغة والأدب**، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط٣، ١٩٩٧م.

مسلم، مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى اليماني (ت١٣٨٦هـ)، **الأنوار الكاشفة**، المطبعة السلفية ومكتبتها-عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م.

ابن منظور، محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ه.

النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث، ط٣، ١٣٩٢هـ.

الهيثمي، نور الدين علي بن أحمد (ت٨٠٧هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

https://www.islamist-movements.com/13275

بصيص إلى المكامن الداحضة للشكوك حول الحديث الصحيح من ضوء كتاب اللباس في صحيح البخاري

ثريّا أحمد*

مقدمة

إنّ من صميم إيمان المسلمين أنّ الله عز وجل قد صان مصدر التشريع الأول للإسلام ،وهو القرآن الكريم وحفظه من التحريف والتبديل على مرّ العصور مصداقاً لقوله تعالى ﴿إنّا نحن نزّلنا الذّكر وإنّا له لحافظون﴾[1]، وإنه تعالى كذلك قد صان السنة التي هي المصدر الثاني، فإن له أجيالاً من الأئمة الذين أفنوا حياتهم في خدمة هذا الدين، وصفوفاً من الخادمين الذين بذلوا أقصى جهودهم لحفظ النصوص المعتمدة حتى يتبيّن الصحيح من الضعيف، والجيّد من السقيم، وما قاله الرسول صلى الله عليه وسلّم مما تقوّل عليه. وكما حفظوا أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلّم، جاؤوا بآثار الصحابة وأقوال التابعين ومن بعدهم من أجيال العلماء؛ بما تحتويها من فتاويهم ومواعظهم وحكمهم وطريقة حياتهم ومسيرتهم وبيانهم.

ومهما بلغت جهود الخادمين للسنة في الحفاظ على المصدر الثاني للأحكام الشرعية، فإنها بالطبع لا ترضي وتقنع جميع الأطراف، فظهر التشكيك في حجّيّة السنة النبويّة مهما تصدّرت رواياتها أعلى درجات الصحة، لأنّ تدوينها البارز أنجز بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم

* جامعة ماليزيا للعلوم، ماليزيا.

١ سورة الحجر: ٩.

بحوالي مائتي سنة، ويكون مفادها احتمال أن تكون النصوص الحديثية صادرة من تأليف الرواة أو على الأقل لا تسلم من تسلّل التبديلات والإضافات على حدّ تعبير أنصار هذه الفئة.

وفي محاولة لالتقاط الكوامن الّتي تستطيع أن تبرهن على نزاهة النصوص الحديثية المقبولة من الشوائب، يتناول الباحث في سعته المحدودة كتاب اللباس من صحيح البخاري. فكتاب "الصحيح" معروف بأنه من تأليف محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفيّ، أبي عبد الله البخاريّ المتوفّى عام ٢٥٦هـ الّذي قال عنه ابن حجر العسقلاني: "جبل الحفظ وإمام الدّنيا في فقه الحديث"[٢]. وهو كتاب ضخم جليل القدر مرتّب على الأبواب الفقهيّة حيث يحتوي على ٩٧ كتابا حسب التّرقيم للشّيخ محمد فؤاد عبد الباقي؛ بداية من كتاب: بدء الوحي إلى كتاب: التّوحيد، ومن ضمنها كتاب: اللباس الّذي جاء ترتيبه السابع السبعين وتندرج تحته ١٠٣ باب[٣].

وجاء اختيار الباحث لكتاب اللباس من محض الاعتقاد بأنه من البديهي أن تحتوي هذه الشريحة من صحيح البخاري على جانب من ثقافات الناس آنذاك - العرب والشعوب المجاورة لهم - في ارتداء الملابس واتخاذ الأدوات المـعينة على شؤون حياتهم اليوميّة. وبعد دراسة محتويات كتاب اللباس وتمعّن النظر فيه يستطيع الباحث إبراز عدّة نقاط من خلال أحاديث كتاب اللباس حصريًّا، لعل وعسى أن تكشف الستار وتبرهن على أحقّيّة انتماء المرويّات إلى المسمّى الجامع الصحيح. وفي سبيل إبراز معالم الصدق الكامنة في أحاديث كتاب اللباس من صحيح البخاري، يتناول الباحث بدايةً نبذة عن كتابة الحديث قبل عصر التدوين البارز.

تمهيد: جانب من كتابة الحديث النبوي قبل عصر التدوين البارز

إن من مستندات الشكوك حول الحديث النبوي هو الزعم الّذي يتمحور في تأخّر كتابته بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بحوالي القرنين من الزمان، على الرغم من اعتماد المحدثين الأوائل في حفظ الحديث كلّيًّا على قوّة

٢ ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص ٤٢٢.

٣ عبد الهادي، طرق تخريج حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ص ٢٥٩ - ٢٦٣.

الذاكرة، على غرار اعتياد حفظهم للأشعار والأنساب؛ وأضافوا إليها استخدام ضبط الكتابة في نطاق محدود. وبالمناسبة، إنّ من الأمور التي اعتادت عليها الأمم السالفة فيما يخصّ العلوم والمعارف والمهارات في بداية أمرها أنها كانت تتناقل شفهيًّا وتترسّخ حفظاً في الذاكرة من جيل إلى جيل ونادراً ما كانت تكتب. والعلماء الغربيون عندما يتحدثون عن أول الكتب في مجال الجغرافيا التي كتبها المسلمون في القرن التاسع الميلادي الموافق للقرن الثالث الهجري مثل كتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه (المتوفّى ٢٧٩هـ)[٤]، هم يعتقدون بأنّ المحتويات فيها ما هي إلا جامع لمدوّنات وخبرات سالفة تصان عند المسلمين أباً عن جد[٥]. وبالنسبة للنصوص الحديثيّة قبل عصر التدوين الملحوظ لها، كانت الكتابة جارية على نطاق محدود بجانب الحفظ. ولو كانت في صدر الإسلام معدومة أو تعدّ من التصرّفات المحظورة على الإطلاق لما اقتنى بعض الصحابة الصحف والمكتوبات الحديثية ولما بعث الخلفاء من الصحابة شيئاً منها إلى الأقطار الإسلامية تنبيهاً لعمّالهم إزاء مواجهة أيّة من القضايا الطارئة. ومن بين أحاديث كتاب اللباس من صحيح البخاري هناك رواية تشير إلى أن كتابة الحديث كانت واردة، كما روي عن أبي عثمان أنه قال: "أتانا كتاب عمر ونحن مع عتبة بن فرقدٍ بأذربيجان، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم نهى عن الحرير إلّا هكذا – وأشار بإصبعيه اللّتين تليان الإبهام – قال: فيما علمنا. أنّه يعني الأعلام"[٦].

هذه الرواية تحمل بين طياتها قيام الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بكتابة الحديث النبوي إلى أحد عمّاله خارج الجزيرة العربية، وهو الصحابي أبو عبد الله عتبة بن فرقد بن يربوع السلميّ رضي الله عنه حيث كان في عام ٢٢هـ الموافق ٦٤٢م[٧] أميراً على بعض فتوحات العراق[٨]، ثم

٤ حميدة، أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، ص ١٠٦.

٥ Tibbetts. 'Pre–Islamic Arabia and South–East Asia' Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 29(3). 1956. p. 182.

٦ البخاري، صحيح البخاري في موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة، ٢٠٠٠، (كتاب: اللباس، باب: لبس الحرير وافتراشه للرّجال وقدر ما يجوز منه، رقم الحديث ٥٨٢٨ – ٥٨٣٠)، ص ٤٩٧؛ والنيسابوري، صحيح مسلم في موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة، ٢٠٠٠، (كتاب: اللباس والزينة، باب: باب تحريم لبس الحرير وغير ذلك للرجال، رقم الحديث ٥٤١١)، ص ١٠٤٩.

٧ Islamic Philosophy Online. Conversion of Hijri A.H. (Islamic) and A. D. Christian (Gregorian) dates. 2019. URL: http://www.muslimphilosophy.com/ip/hijri.htm

٨ ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ٧: ١١٩؛ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٢٢: ١٣.

عيّنه والياً على أذربيجان المجاورة خلفًا لحذيفة بن اليمان رضي الله عنه[٩]. أما ركيزة كتابة الخليفة عمر رضي الله عنه فهو تنبيه الوالي ومن معه من المسلمين بالحديث النبوي الشريف الدالّ على تحريم الحرير على الرجال. وكان الخطاب في مكانه، إذ تعرف أذربيجان آنذاك كأحد المراكز التجارية في طرق الحرير لها صيتها في القرون الوسطى، وكانت تنتج المصنوعات عالية الجودة ومن ضمنها الحرير. كما تعرف أن أهلها اعتنقوا الإسلام في أواخر القرن السابع الميلادي إثر الفتوحات الإسلامية بعد أن كانوا يدينون بالمسيحيّة منذ القرن االرابع الميلادي[١٠].

إنّ كتابة الحديث في صدر الإسلام كانت متواجدة في نطاق محدود كما يمثلها الحديث الآنف ذكره، حيث نقل الخليفة عمر رضي الله عنه إلى عامله النص المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي محاولة لإثبات انتماء الأحاديث داخل إطار هذا البحث إلى عصر النبوة، يستطيع الباحث بعد الخوض في محتويات نصوصها تقديم النقاش حول ثلاث ركائز، وهي: واقع استفسار وبيان معاني الألفاظ المستخدمة في أيّام النبوة للأجيال اللاحقة، وواقع تغيّر أشكال الملابس بين عصر النبوة وبين عصور لاحقة، وذكر وقوع كسوف الشمس المعروف الذي يثبت حدوثه العلم الحديث.

١. واقع استفسار وبيان غريب الألفاظ في النصوص الحديثية

كان الصحابة رضوان الله عليهم بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم، يعرفون ما يقوله إلا في القلّة، فكانوا يسألونه عنها فيوضّحها لهم. واستمرّ كذلك اللسان العربي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ان جاءت الفتوحات الإسلامية وخالط العرب غير بني جنسهم من الروم، والفرس، والحبش، والنبط وغيرهم من الأمم. وعلى إثرها اختلطت الفرق وامتزجت الدماء وتداخلت اللغات ونشأ بينهم الأولاد وظهر الجيل الجديد الذي تعلّم

٩ الحموي، معجم البلدان، ١: ١٢٩.

١٠ منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، جمهورية أذربيجان تدعم برنامج الإنترنت المعني بطريق الحرير الذي تنفذه اليونسكو، ٢٠١٩ من الموقع: https://ar.unesco.org/silkroad/content/jmhwry-dhrbyjn-tdm-brnmj-lntrnt-lmny-btryq-lhryr-ldhy-tnfdhh-lywnskw

من اللسان العربي ما دعت إليه الحاجة والعصر في الخطاب والمحاورة وأهملوا ما عداه، وبالتالي بعض الكلمات التي كانت متداولة صارت شيئاً فشيئاً غريبة وغير مألوفة. وبداية الانحسار البطيء للتغيّر المشار إليه يلاحظ بوضوح داخل بعض النصوص المرويّة سنداً ومتناً، حيث يصدر وجهان في محاولة إظهار المعنى هما: ورود استفسار التلميذ عن معنى اللفظ، وبيان المعنى من قبل الشيخ تلقائيًّا لإدراكه عدم معرفة جيل التلاميذ باللفظ.

وكتاب اللباس الذي يختاره الباحث ليكون داخل إطار بحثه لا يخلو من هذا الواقع؛ إذ يوجد أنموذج للوجه الأول وهو استفسار التلميذ يتمثل فيما روى البخاري، قال: حدّثني محمّدٌ، قال: أخبرني مخلدٌ، قال: أخبرني ابن جريج، قال: أخبرني عبيد الله بن حفص، أنّ عمر بن نافع أخبره، عن نافع مولى عبد الله، أنّه سمع ابن عمر رضي الله عنهما يقول: "سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ينهى عن القزع". قال عبيد الله: قلت: "وما القزع؟" فأشار لنا عبيد الله قال: "إذا حلق الصّبيّ وترك ها هنا شعرةً وها هنا وها هنا". فأشار لنا عبيد الله إلى ناصيته وجانبي رأسه، قيل لعبيد الله: "فالجارية والغلام؟" قال "لا أدري، هكذا قال: الصّبيّ". قال عبيد الله: وعاودته فقال: "أمّا القصّة والقفا للغلام فلا بأس بهما، ولكنّ القزع أن يترك بناصيته شعرٌ وليس في رأسه غيره وكذلك شقّ رأسه هذا وهذا"[١١].

هذا الحديث المذكور بكامل سنده ومتنه يبرز واقع استفسار معنى اللفظ الغريب الذي وجّهه الراوي عبيد الله بن عمر بن حفص[١٢] إلى شيخه عمر بن نافع بقوله: " وما القزع؟". لذلك يكون التقدير للجملة الّتي بعد السؤال هو: "فأشار لنا عبيد الله – ناقلاً من كلام عمر بن نافع أنّه – قال: إذا حلق الصّبيّ وترك ها هنا شعرةً وها هنا وها هنا. فأشار لنا عبيد الله إلى ناصيته وجانبي رأسه". وفكرة الافتراض بأن البخاري كان يتعمّد صياغة الحديث بهذه الصورة حتى توحي بعدم إدراك الراوي للفظ المستخدم في أيّام النبوة مستبعدة، لأنّ الحديث روي أيضًا بإيراد الاستفسار في صحيح مسلم ومسند أحمد.

١١ البخاري، الصحيح، (كتاب: اللباس، باب: القزع، رقم الحديث ٥٩٢٠)، ص ٥٠٣.

١٢ اعتاد الرواة نسبته إلى جدّه عند ذكره، انظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٣: ٨.

وبالرجوع إلى صحيح مسلم فإنّ الحديث يورد بسبعة طرق، يستطيع الباحث أن يقسمها إلى شقّين؛

فالشق الأوّل عبارة عن ثلاثة طرق مدارها على عبيد الله بن حفص، وعلى رأسه ما روى المصنّف حيث قال: حدثني زهير بن حرب، حدثني يحيى يعني ابن سعيد، عن عبيد الله، أخبرني عمر بن نافع، عن أبيه، عن ابن عمر: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن القزع". قال: قلت لنافع: "وما القزع؟" قال: "يحلق بعض رأس الصبي ويترك بعض"[١٣].

فلفظه هنا صريح في تسمية المسؤول عنه، وعلى نحوه ما روى المصنّف عن شيخه ابن نمير عن أبيه، عن عبيد الله بمثل الإسناد السابق[١٤]. ويحتمل أنّ الراوي عبيد الله روى الحديث عن عمر بن نافع، ثم سأل نافعًا عن المعنى وهو من جيل أقدم[١٥]. وبالنظر إلى طريق مسلم عن شيخه أبي بكر بن أبي شيبة، عن أبي أسامة، عن عبيد الله بمثله، فالتفسير لمعنى القزع يورد من قول عبيد الله[١٦].

أما الشق الثاني فمدار طرقه الأربعة على نافع، حيث ألحق البيان لمعنى القزع في طريقين منها؛ أولهما: عن محمد بن المثنى قال: حدثنا عثمان بن عثمان الغطفاني، حدثنا عمر بن نافع، عن نافع، عن ابن عمر. وثانيهما: عن أمية بن بسطام، حدثنا يزيد يعني ابن زريع، حدثنا روح، عن عمر بن نافع، مثله[١٧].

ثم بالنظر إلى مسند أحمد نجد أن الحديث روي بطرق أكثر حيث بلغت ١٦ طريقا، كلها في داخل مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنه، ٧ منها يفسّر

١٣ مسلم، صحيح مسلم، (كتاب: اللباس والزينة، باب: كراهة القزع، رقم الحديث ٥٥٥٩)، ص ١٠٥٧.

١٤ المرجع السابق، (كتاب: اللباس والزينة، باب: كراهة القزع، رقم الحديث ٥٥٦٠)، ص ١٠٥٧.

١٥ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٢٢: ٩٠.

١٦ مسلم، صحيح مسلم، (كتاب: اللباس والزينة، باب: كراهة القزع، رقم الحديث ٥٥٦٠)، ص ١٠٥٧.

١٧ المرجع السابق، (كتاب: اللباس والزينة، باب: كراهة القزع، رقم الحديث ٥٥٦١)، ص ١٠٥٧.

معنى القزع. ومن بين الأسانيد السبعة إسنادان فقط مدارهما على عبيد الله بن حفص حيث يكون اللفظ "القزع" في متن أحدهما يفسّر من قبل الراوي عبيد الله[١٨]، والآخر مفسّره غير مسمّى، ولكن بالنظر إلى تقارب لفظه بلفظ البخاري وتسمية المسئول في لفظ مسلم يقتنع الباحث بأنّه التابعي نافع[١٩]. أما البقية، ففي روايتين منها حسب ما يبدو من المتن، يفسّر اللفظ من قبل الصحابي ابن عمر نفسه[٢٠]، ومثله من قبل عبد الصمد بن عبد الوارث وهو شيخ أحمد[٢١]، وفي رواية من قبل حماد بن سلمة[٢٢].

وبذلك يتبين أنّ وقوع بيان اللفظ "القزع" لا تنفرد به رواية عبيد الله بن عمر بن حفص (المتوفّى في الأربعينيات بعد ١٠٠هـ)[٢٣] فحسب، بل يُلاحظ في طرق أخرى يبيّن عند أجيال مختلفة سدًّا لاحتياجات المسلمين المستمرة لفهم الكلمة التي لم تعد متداولة، منها بيان الصحابي عبد الله بن عمر (المتوفّى ٧٣هـ)[٢٤] لجيل التابعين، ومنها بيان التابعي نافع مولى عبد الله بن عمر (المتوفّى ١١٧هـ أو بعد ذلك)[٢٥] لجيل أتباع التابعين، وكذلك الجيل اللاحق الذي يمثله حمّاد بن سلمة (المتوفّى ١٦٧هـ)[٢٦]، ثم جيل الشيوخ للمؤلفين الذي يمثله عبد الصمد بن عبد الوارث (المتوفّى ٢٠٧هـ)[٢٧].

ثم بالانتقال إلى الوجه الثاني في إظهار بيان الغريب؛ وهو بيان الراوي لمعنى الغريب من تلقاء نفسه، ففي كتاب اللباس أنموذجان؛ أولهما: ما روى البخاري حيث قال: حدّثنا يحيى بن بكيرٍ، حدّثنا اللّيث، عن يونس، عن ابن شهابٍ قال: أخبرني عامر بن سعدٍ أنّ أبا سعيدٍ، الخدريّ رضي الله

١٨ أحمد بن حنبل، المسند، (من مسند عبد الله بن عمر)، ٢: ٣٩.
١٩ المرجع السابق، ٢: ٥٥.
٢٠ المرجع السابق، ٢: ٤، ١٣٧.
٢١ المرجع السابق، ٢: ٨٢، ١٥٤.
٢٢ المرجع السابق، ٢: ١٠١.
٢٣ ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص ٣٢٧.
٢٤ المرجع السابق، ص ٢٦٥.
٢٥ المرجع السابق، ص ٥١٥.
٢٦ المرجع السابق، ص ١٣١.
٢٧ المرجع السابق، ص ٣٠٩.

عنه قال: "نهى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن لبستين وعن بيعتين؛ نهى عن **الملامسة والمنابذة** في البيع؛ والملامسة: لمس الرّجل ثوب الآخر بيده باللّيل أو بالنّهار ولا يقلّبه إلّا بذلك، والمنابذة: أن ينبذ الرّجل إلى الرّجل بثوبه وينبذ الآخر ثوبه ويكون ذلك بيعهما عن غير نظرٍ ولا تراضٍ. واللّبستين: **اشتمال الصّمّاء**، والصّمّاء: أن يجعل ثوبه على أحد عاتقيه فيبدو أحد شقّيه ليس عليه ثوبٌ، واللّبسة الأخرى: **احتباؤه** بثوبه وهو جالسٌ ليس على فرجه منه شيء"[٢٨].

ويستبعد كذلك الافتراض بأن البخاري كان يتعمد صياغة بيان الصحابي للغريب، لأن روايته عند مسلم والنسائي تورد على نفس الصيغة حيث يستحيل تواطؤهم على ذلك، مع الفرق أنّ رواية الأخيرين تقتصر على تناول اللفظين الملامسة والمنابذة وبيانهما فحسب. فروى مسلم حيث قال: وحدثني أبو الطاهر وحرملة بن يحيى واللفظ لحرملة قالا: أخبرنا ابن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب، أخبرني عامر بن سعد بن أبي وقاص، أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه قال: "نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين ولبستين؛ نهى عن الملامسة والمنابذة في البيع. والملامسة لمس الرجل ثوب الآخر بيده بالليل أو بالنهار ولا يقلبه إلا بذلك، والمنابذة أن ينبذ الرجل إلى الرجل بثوبه وينبذ الآخر إليه ثوبه ويكون ذلك بيعهما من غير نظر ولا تراض".

وقال: وحدثنيه عمرو الناقد، حدثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد، حدثنا أبي، عن صالح، عن ابن شهاب، بهذا الإسناد[٢٩].

وعلى نحو مسلم أخرج النسائي حديث أبي سعيد حيث اقتصار البيان على الملامسة والمنابذة فقط[٣٠]، كما أن اللفظين يبيّنان في رواية ابن ماجه مع الفرق بأنّ المبيّن هنا هو الراوي سفيان ابن عيينة (المتوفّى ١٩٨هـ)[٣١]،

٢٨ البخاري، صحيح البخاري، (كتاب: اللباس، باب: اشتمال الصمّاء، رقم الحديث ٥٨٢٠)، ص ٤٩٦.

٢٩ مسلم، صحيح مسلم، (كتاب: البيوع، باب: إبطال بيع الملامسة والمنابذة، رقم الحديث ٣٨٠٦ و ٣٨٠٧)، ص ٩٣٩.

٣٠ النسائي، سنن النسائي في موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة، ٢٠٠٠، (كتاب: البيوع - تفسير ذلك، رقم الحديث ٤٥١٩)، ص ٢٣٨٠.

٣١ ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص ١٩٥.

وذلك حيث قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وسهل بن أبي سهل قالا: حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن عطاء بن يزيد الليثي، عن أبي سعيد الخدري: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الملامسة والمنابذة". زاد سهل: قال سفيان: الملامسة أن يلمس الرجل بيده الشيء ولا يراه؛ والمنابذة أن يقول ألق إلي ما معك وألقي إليك ما معي[٣٢].

ولم يكن الصحابي أبو سعيد وحده يتوجّس من عدم معرفة جيل التابعين بمعنى اللفظين، بل شاركه أبو هريرة رضي الله عنهما حيث أخرج مسلم روايته بأنّه قال: "نهي عن بيعتين؛ الملامسة والمنابذة، أمّا الملامسة فأن يلمس كلّ واحدٍ منهما ثوب صاحبه بغير تأمّلٍ؛ والمنابذة أن ينبذ كلّ واحدٍ منهما ثوبه إلى الآخر ولم ينظر واحدٌ منهما ثوبَ صاحبه"[٣٣]. وروي النسائي الحديث على نحو مسلم بإيراد بيان أبي هريرة رضي الله عنه لمعنى اللفظين[٣٤].

ولمزيد من الخوض في غريب الألفاظ من أحاديث كتاب اللباس من صحيح البخاري يحصي الباحث عدد الألفاظ الغريبة ليتوصّل إلى أنها متواجدة وموزّعة في ٢٨٧ موضعاً، سواء كان الغريب في كلمة واحدة أو كان عبارة مركبة من عدة كلمات. وبدافع الفضول لمعرفة جانب من اعتناء العلماء بملء الفراغ اللغوي بين النصوص الحديثية وبين الناطقين بالعربية في القرن الثالث الهجري، يلجأ الباحث إلى كتاب متاح يعدّ من أوائل المصنفات في غريب الحديث وهو المسمى بغريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (المتوفي ٢٢٤هـ)[٣٥]. وبعد تتبّع الألفاظ الغريبة الواردة فيه، يتوصّل الباحث إلى أن من إجمالي عدد غريب الألفاظ في كتاب اللباس ٢٣ لفظاً تبيّن في غريب الحديث للهروي. ولو كانت

٣٢ ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه في موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة، ٢٠٠٠، (كتاب: التجارات، باب: ما جاء في النهي عن المنابذة والملامسة، رقم الحديث ٢١٧٠)، ص ٢٦٠٧.

٣٣ مسلم، صحيح مسلم، (كتاب: البيوع، باب: إبطال بيع الملامسة والمنابذة، رقم الحديث ٣٨٠٥)، ص ٩٣٩.

٣٤ النسائي، سنن النسائي، (كتاب: البيوع - تفسير ذلك ، رقم الحديث ٤٥١٧)، ص ٢٣٨٠.

٣٥ ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص ٤٠٥.

المرويات حديثة التأليف في القرن الثالث الهجري، لورد تساؤل: كيف تعدّ هذه الكلمات من الألفاظ البعيدة عن الفهم للمحدثين آنذاك؟

وبالطبع لم يقف طروء التغيّر والتبدّل للكلمات المستخدمة في اللغة العربية إلى هذا الحدّ. بل إن الانحسار البطيء عن استخدام اللسان العربي المنتمي إلى عصر النبوة كان يستمرّ، وعلى إثره ازدادت شيئا فشيئا الألفاظ التي لم تعد متداولة في القرون اللاحقة. وبالنظر إلى الجهود التالية في بيان غريب الألفاظ المذكورة في أحاديث كتاب اللباس من صحيح البخاري تحديداً، يصوب الباحث تركيزه إلى أشهر مدوّن في هذا المجال وهو كتاب النهاية لأبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري (المتوفّى ٦٠٦هـ)[٣٦]. ويحصي الباحث كمية غريب الألفاظ لكتاب اللباس المبيّن معانيها في هذا الكتاب المدوّن في القرن السادس الهجري ليجد أن ٣٨ لفظاً من إجمالي ٢٨٧ لفظاً غريباً تبيّن فيه[٣٧]. وكذلك يفحص في قائمة غريب الألفاظ في هدى الساري لأحمد بن عليّ ابن حجر العسقلاني (المتوفّى ٨٥٢هـ)[٣٨]، ليتوصّل إلى أن ١٧٥ لفظاً منها يبيّن في هذه الشريحة لمقدمة شرح الصحيح[٣٩].

ومن هذا الفحص يظهر العدّ التصاعدي للألفاظ الغريبة من أحاديث كتاب اللباس من صحيح البخاري من عصر إلى آخر، حيث ٢٣ لفظاً منها تبين في كتاب غريب الحديث للهروي المدون في القرن الثالث، ثم ٣٨ لفظاً منها تبين في النهاية لابن الأثير المدون في القرن السادس، ثم يبلغ ١٧٥ لفظاً تبيّن في هدى الساري لابن حجر المدوّن في القرن التاسع.

٢. واقع اختلاف الملابس المرتدية بين عصر النبوة وما بعده

كما أن اللغة يطرأ عليها التغيّر، كذلك الملابس والأزياء تتطوّر مع مرور الوقت والانفتاح على ثقافات شعوب أخرى. لذلك لوحظ في رواية

٣٦ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢١: ٤٨٩.

٣٧ ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، الأجزاء ١ – ٥.

٣٨ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ١: ٧٥.

٣٩ ابن حجر العسقلاني، هدى الساري مقدمة فتح الباري، ص ٧٧ – ٢١٧.

بعض الأحاديث من جملة كتاب اللباس انصراف الأجيال بعد أيّام النبوة عمّا اعتاد عليه المعاصرون للرسول صلى الله عليه وسلم. وعلى غرار بيان الغريب هناك حديث يفيد قيام سهل بن سعد رضي الله عنه بوصف شكل البردة أثناء التحديث، وسجّل راوي الحديث ما يتخلل بين نصه بيان الغريب في جملة معترضة من قبل الصحابي سهل بن سعد رضي الله عنه ، حيث روى: "جاءت امرأةٌ ببردةٍ، – قال سهلٌ: هل تدري ما البردة؟ قال: نعم، هي الشّملة منسوجٌ في حاشيتها – قالت: يا رسول الله، إنّي نسجت هذه بيدي أكسوكها" الحديث[٤٠].

وبجانب ذلك هناك حديث يتبين من خلال نقاش الرواة أن من الملابس المذكورة في أيّام النبوة ما لم يعد منتشراً في اللاحق، وهو ما روي عن شعبة حيث قال: لقيت محارب بن دثارٍ على فرسٍ وهو يأتي مكانه الّذي يقضي فيه، فسألته عن هذا الحديث فحدّثني فقال: سمعت عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يقول: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "من جرّ ثوبه مخيلةً لم ينظر الله إليه يوم القيامة". فقلت لمحاربٍ: أذكَرَ إزاره؟ قال: ما خصّ إزارًا ولا قميصًا[٤١].

كان الدافع لسؤال شعبة بن الحجّاج (المتوفي ١٦٠هـ)[٤٢] عن الإزار هو أن أكثر طرق الحديث جاءت بلفظ الإزار المنتشر تداوله في العصر المنصرم، وجواب محارب حاصله أن التعبير بالثوب يشمل الإزار وغيره[٤٣]. وفي صدده نقل ابن بطّال كلام الطبري: إنما خصّ الإزار بالذكر في حديث أبي هريرة – والله أعلم – لأنّ أكثر النّاس في عهده عليه السلام كانوا يلبسون الأزر والأردية، فلمّا لبس الناس المقطعات وصار عامة لباسهم القمص والدراريع كان حكمها حكم الإزار. ثمّ علق عليه بأن القياس المقصود صحيح لو لم يأت النص بالثوب، ولكن في الواقع هناك روايات أخرى في

٤٠ البخاري، صحيح البخاري، (كتاب: اللباس، باب: البرود والحبر والشملة، رقم ٥٨١٠)، ص ٤٩٦؛ و(كتاب: الأدب، باب: حسن الخلق والسخاء، رقم ٦٠٣٦)، ص ٥١٠.

٤١ المرجع السابق، (كتاب: اللباس، باب: من جر ثوبه من الخيلاء، رقم الحديث ٥٧٩١)، ص ٤٩٤.

٤٢ ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص ٢١٨.

٤٣ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ١٠: ٢٧٣ – ٢٧٤.

منع جر أنواع الملابس خيلاء[٤٤]. وهذا السؤال والنقاش وإن دلّ على إطلاق الحكم بالنهي على الملابس بأنواعها، فإنّه من جانب آخر يشير إلى التغيّر الحاصل على مدى القرنين الأولين الذي طرأ على ملابس وأزياء المسلمين حيث كانت الأزر قد شاع استخدامها في أيام الرسول صلى الله عليه وسلّم، ثم بعد ذلك وبمرور الوقت بدأ الاتّجاه إلى أصناف أخرى متاحة تجاري ذوق العصر، حتى لم تعد الأزر هي الغالبة كما كانت.

أما الإزار فهو عبارة عن اللباس الّذي يغطّي النصف الأسفل من الجسم بدءاً من فوق السرّة، ويكمّله الرداء الّذي يغطّي الجزء الأعلى، ويطلق على هذا الطاقم غير المخيط بالحلّة لا سيّما إذا كان جديداً. وأمّا القماش الّذي يلفّ به فيطلق عليه البرد، وجمعه البرود، وهي آنذاك أنواع يُؤتى بها من اليمن ونجران ومصر[٤٥]. وبالنظر في كتاب اللباس، يتوصّل الباحث إلى أن الإزار يتكرر ذكره فيه ١١ مرة؛ والرداء مرتين، والحلّة والبرد كل واحد منهما ٦ مرات. ومقارنة بين ذكر الإزار والطاقم الكامل له وبين أنواع أخرى من الملابس القابلة للإسدال إلى الجزء الأسفل من الجسم، يجد أن البرنس والقميص والسراويل كل واحد منها يذكر في ٦ مواضع، والجبة في ٥ مواضع، والخميصة في ٤ مواضع، وكل من الجلباب والفروج والقباء والكساء والنطاق مرة واحدة فقط. وملخصه أنّ ما شاع تداوله في قوم كثر ذكره في كلامهم وبات من سمات ذلك العصر، ومع ذلك فهو قابل للاندثار أو بمعنى آخر انصراف الأجيال اللاحقة عن استخدامه والتمسّك به. ثمّ دخولا في عدم معرفة الرواة اللاحقين ببعض أنواع اللباس المستخدمة في عصر النبوة، يتناول الباحث على سبيل المثال لا الحصر لفظ "القسّي" الذي جاء في حديث من ضمن نطاق هذا البحث، وهو مروي عن البراء بن عازبٍ رضي الله عنهما قال: "نهانا النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن المياثر الحمرِ والقسّيّ"[٤٦].

٤٤ ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٩: ٨١ – ٨٢.

٤٥ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ١: ٤٣٦؛ و ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢: ٢١٧؛ والعيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٢١: ٤٤٠.

٤٦ البخاري، صحيح البخاري، (كتاب: اللباس، باب: لبس القسي، رقم الحديث ٥٨٣٨)، ص ٤٩٨، و(باب: الميثرة الحمراء، رقم الحديث ٥٨٤٩؛ وباب: خواتيم الذهب، رقم الحديث ٥٨٦٣)، ص ٤٩٩ مطوّلا؛ ومسلم، صحيح مسلم، (كتاب:=

وحول هذا الحديث سأل التابعي أبو بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفي ١٠٤هـ)[٤٧] عليّ بن أبي طالب (المتوفى ٤٠هـ)[٤٨] عن القسّيّة، وردّ عليه بقوله: ثيابٌ أتتنا من الشّام أو من مصر مضلّعةٌ فيها حريرٌ وفيها أمثال الأترنج[٤٩]. وقال عنه الهروي (المتوفى ٢٢٤هـ) [٥٠]: القسي ثياب يؤتى بها من مصر فيها حرير، وكان أبو عبيدة – معمر بن المثنى (المتوفي ٢٠٨هـ)[٥١] – يقول نحواً من ذلك، ولم يعرفها الأصمعي (المتوفى ٢١٦هـ)[٥٢] ... أصحاب الحديث يقولون: القسّي بكسر القاف ... وأما أهل مصر فيقولون: القسّي ينسب إلى بلاد يقال لها القسّ، وقد رأيتها[٥٣]. وفي هذا الصدد وصف الحسن بن محمد المهلبي المصري (المتوفّى ٣٨٠هـ)[٥٤] حيث قال: "إنّ القس لسان خارج في البحر عنده حصن يسكنه الناس بينه وبين الفرما عشرة فراسخ من جهة الشام"[٥٥]. وكذلك لفظ "نطاق" الذي جاء في حديث روي مطولًا عن عائشة رضي الله عنها، ومن نصّه: "فقطعت أسماء بنت أبي بكرٍ قطعةً من **نطاقها** فأوكأت به الجراب، ولذلك كانت تسمّى ذات **النّطاق**"[٥٦].

وفي محاولة من الهروي لبيان معنى "نطاق"، قارن بينه وبين النّقبة والسراويل حيث قال: "فإن النقبة أن تؤخذ القطعة من الثّوب قدر السّراويل فتجعل لها حجزة مخيطة من غير نيفق وتشدّ كما تشد حجزة السّراويل، فإذا كان لها نيفق وساقان فهي سراويل، وإذا لم يكن لها نيفق ولا ساقان ولا حجزة فهو النطاق، وذلك أن تأخذ المرأة الثّوب فتشتمل به ثمّ تشد

=اللباس والزينة، باب: باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، رقم الحديث ٥٣٨٨)، ص ١٠٤٧ مطوّلا.

٤٧ ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص ٥٧٥.

٤٨ المرجع السابق، ص ٣٥٧.

٤٩ البخاري، صحيح البخاري، ص ٤٩٨.

٥٠ ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص ٤٠٥.

٥١ المرجع السابق، ص ٤٩٧.

٥٢ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد مدينة السلام، ١٢: ١٦٨.

٥٣ الهروي، غريب الحديث، ١: ١٣٨.

٥٤ البابائي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، ١: ٢٤٨.

٥٥ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٢٢: ١٥.

٥٦ البخاري، الصحيح، (كتاب : اللباس، باب: التقنع، رقم الحديث ٥٨٠٧)، ص٤٩٥-٤٩٦.

وسطها بخيط ثمّ ترسل الأعلى على الأسفل فهذا النطاق". وفي معنى "نطاق" صارح أبو عبيد الهروي بأنه استعان بأبي زياد الكلابي[٥٧]. وهو أعرابي قدم بغداد في عهد أمير المؤمنين المهدي فقام ببغداد إلى أن توفي فيها، وله صيت بين الناس في علم اللغة العربية[٥٨]. ولتحديد الفترة الّتي شدّ الناس فيها رحالهم إلى أبي زياد الكلابي لا بد أن نكون على معرفة بسنة تولي المهدي بن المنصور الخلافة وهي بداية من ١٥٨هـ[٥٩] إلى أن توفّى في سنة ١٦٩هـ[٦٠]. وبذلك يستطيع القول بأنّ أبا زياد الكلابي عاش في بغداد في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري. ولو كان الحديث النبوي حديث التأليف في القرن الثاني فلماذا احتاج الناس إلى أبي زياد وأمثاله لبيان معاني الألفاظ؟!

٣. واقع كسوف الشمس في أواخر عصر النبوة

إنه من الدلائل على انتماء الحديث الصحيح إلى ناطقه الشريف هو ذكر الأحداث الطبيعية أو التاريخية التي تثبت بأنها بالفعل كانت قد وقعت في عصر النبوة. ومن ضوء كتاب اللباس الذي هو إطار الدراسة، يقف الباحث أمام حدث كسوف الشمس وهو مذكور في الحديث عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: خسفت الشّمس ونحن عند النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقام يجرّ ثوبه مستعجلًا حتّى أتى المسجد، وثاب النّاس، فصلّى ركعتين فجلّي عنها ثمّ أقبل علينا وقال: "إنّ الشّمس والقمر آيتان من آيات الله، فإذا رأيتم منها شيئًا فصلّوا وادعوا الله حتّى يكشفها"[٦١].

الحديث المذكور لم يرد فيه إشارة إلى وقت حدوث الخسوف، ولكن بالرجوع إلى أحاديث أخرى صحيحة هناك ما يشير إلى حدث آخر يوازيه

٥٧ الهروي، غريب الحديث، ٢: ٣١.

٥٨ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد مدينة السلام، ٦١: ٣٧٥.

٥٩ ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ١٣: ٤٧٤.

٦٠ المرجع السابق، ١٣: ٥٤٠.

٦١ البخاري، صحيح البخاري، (كتاب: الكسوف: باب: الصلاة في كسوف الشمس، رقم ١٠٤٠)، ص ٨١، و(باب: الصلاة في كسوف القمر، رقم ١٠٦٢ - ١٠٦٣)، ص ٨٤، و(كتاب: اللباس، باب: باب من جرّ إزاره من غير خيلاء، رقم ٥٧٨٥)، ص ٤٩٤.

يعين على تحديد توقيته، منها ما روي عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: كسفت الشّمس على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يوم مات إبراهيم فقال النّاس: " كسفت الشّمس لموت إبراهيم". فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "إنّ الشّمس والقمر لا ينكسفان لموت أحدٍ ولا لحياته، فإذا رأيتم فصلّوا وادعوا الله"[٦٢].

يفيد حديث المغيرة بأن حدوث الخسوف كان يصادف وفاة إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم وهي كما ذكرها جمهور العلماء في العاشر من الهجرة، إلا أن في تحديد وقت وفاته بدقة خلافاً. وقد ولد إبراهيم في شهر ذي الحجة سنة ثمان واختلفوا في سنّه عندما توفي؛ قيل: توفي وعمره ثمانية السنة العاشرة شهرا، وقيل: ستة عشر شهرا، وقيل: سبعة عشر شهرا وثمانية أيام، وقيل: سنة وعشرة أشهر وثمانية أيام[٦٣]. ثم بالنظر إلى معلومات الكسوف على مدى السنين من ملفّات وكالة ناسا الأمريكية، يكتشف الباحث بأن كسوف الشمس وقع بالفعل في يوم ٢٧ من يناير سنة ٦٣٢ الميلادية الموافق ٢٥ شوال من السنة العاشرة الهجرية. وكان كسوف الشمس الجزئي يرى من المدينة المنورة بالتوقيت الدولي أو توقيت جرينيتش بداية من الساعة ٤،١٥ ويصل ذروته في الساعة ٥،٢٩ وينتهي في الساعة ٦،٥٤ [٦٤]. وبما أن توقيت المدينة المنورة مقدّمة على توقيت جرينيتش بثلاث ساعات، فكانت ساعات كسوف الشمس بالمدينة بالتحديد تبدأ في الصباح من الساعة ٧،١٥ وتصل ذروته في الساعة ٨،٢٩ وتنتهي في الساعة ٩،٥٤ . وعلى تقدير يوم ميلاد إبراهيم في ذي الحجة سنة ٨هـ مع توقيت وقوع الخسوف الّذي تحدده وكالة ناسا الأمريكية، فإن الرأي القائل بأنّه توفي وعمره سنة وعشرة أشهر وثمانية أيام هو الراجح.

---

٦٢ البخاري، صحيح البخاري، (كتاب: الكسوف، باب: الصلاة في كسوف الشمس، رقم الحديث ١٠٤٣)، ص ٨٢، و(باب: الدعاء في الكسوف، رقم الحديث ١٠٦٠)، ص ٨٣، و(كتاب: الأدب، باب: من سمي بأسماء الأنبياء، رقم الحديث ٦١٩٩)، ص ٥٢٢.

٦٣ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٧: ١٠٠.

٦٤ National Aeronautics and Space Administration (NASA). Annual solar eclipse of 623 January 27. Retrieved in 29 July 2019 from URL: https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=06320127 Islamic Philosophy Online. Conversion of Hijri A.H. (Islamic) and A. D. Christian (Gregorian) dates. Retrived in 28 July 2019 from URL: http://www.muslimphilosophy.com/ip/hijri.htm

خاتمة

إن استمرار إثارة الشكوك حول السنة النبوية منها صحيح البخاري هو الدافع لمحاولة الباحث الاستطلاع إلى شريحة منه، وهي كتاب اللباس. وبعد الخوض في محتوياته يستطيع الباحث تقديم المكامن أو المعالم الثلاثة الّتي تشير إلى انتماء الأحاديث إلى عصر النبوة ، ومفادها؛

أولاً: إن اللسان العربي الّذي كان ينطق به الرسول صلى الله عليه وسلم مغاير بعض الشيء للسان العربي السائد في الأجيال اللاحقة. ويشهد الانحسار البطيء عن اللغة المستخدمة في عصر النبوة بظهور أن بعض ألفاظ الحديث النبوي قد صارت بعيدة عن الفهم، وازديادها مع مرور الأزمان. ويستبعد أن يكون البخاري قد تعمّد صياغة الروايات في النصوص الحديثية بحيث توحي بعدم معرفة الرواة اللاحقين بالمعنى، لأنّها في مصادر الحديث النبويّ الأخرى تروى بنفس استفهام المعنى وتفهيمه. ويستحيل كذلك الافتراض بأنّ البخاري والآخرين من المصنّفين المنتشرين في الأقطار الإسلامية والمنتمين لأجيال مختلفة كانوا يتواطؤون على صياغة الروايات كذلك بنفس الألفاظ الغريبة. إنّ عدم معرفة أجيال الرواة لبعض الكلمات من اللسان المنطوق في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وارد. ولو كان الحديث النبوي نتاج تأليف في القرن الثالث الهجري لما وقف الناس على الفرق بين اللسان العربي المستخدم في هذا وذاك.

وثانياً: طروء التبدّل في اختيار أصناف الملابس من عصر النبوة إلى ما بعده يلاحظ من الاستفسار والبيان بين الرواة، ومفاده أن الملابس المرتدية في عصر النبوة منها ما لم يعد شائعًا في عصر لاحق، بل منها ما لم يعد يعرف. وعلى غرار غريب الألفاظ، لو كان الحديث النبوي نتاج التأليف اللاحق لما وقف الرواة عند أنواع الملابس التي هي بالنسبة لهم مما عفى عليها الدهر.

وثالثاً: الحدث الّذي جاء ذكره في كتاب اللباس، وهو حدوث كسوف الشمس في السنة العاشرة من الهجرة الّذي كان يرى في المدينة المنورة يثبته بالفعل علم الفضاء الحديث الّذي تمثله وكالة ناسا الأمريكية.

هذه هي المكامن أو المعالم الّتي يقف عليها الباحث من ضمن أحاديث كتاب اللباس الدالة على انتمائها إلى عصر النبي ﷺ، حيث لا تتناسق سماتها مع الادّعاء بأن الروايات ربّما كانت تؤلّف بعد وفاة النبي بحوالي القرنين من المدّة الزمنية. ولا غرو في أن هناك الكثير من نصوص أخرى تحتوي على مثل هذه المكامن وتشير إلى خصائص تخص عصرها باستطاعة الدارس ملاحظة حضورها.

المصادر والمراجع

ابن الأثير الجزريّ، المبارك بن محمد (ت. ٦٠٦هـ). **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق: طاهر أحمد الزادي ومحمود محمد الطناحيّ. الطبعة الأولى. د. م.، المكتبة الإسلامية، د. ت.

أحمد بن حنبل. (ت. ٢٤١هـ). **المسند** وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للمتقي الهندي. الطبعة الخامسة. بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥.

البابائيّ، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم. (ت. ١٣٣٩هـ). **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون**. د. ط. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧.

البخاريّ، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت. ٢٥٦هـ). **صحيح البخاري** في موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة. تحقيق: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ. د. ط. الرياض: دار السلام، ٢٠٠٠.

ابن بطّال، علي بن خلف بن عبد الملك. (ت. ٤٤٩هـ). **شرح صحيح البخاري**. تحقيق: ياسر بن إبراهيم. الطبعة الثانية. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣.

ابن حجر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ. (ت. ٨٥٢هـ). **تقريب التهذيب**. تحقيق: صلاح الدين بن عبد الموجود. الطبعة الأولى. المنصورة: دار ابن رجب، ٢٠٠٤.

– **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. الطبعة الأولى. الرياض: دار السلام، ٢٠٠٠.

– **هدى الساري مقدمة فتح الباري وعليه تعليقات عبد الرحمن بن ناصر البرّاك**. تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي. الطبعة الأولى. الرياض: دار طيبة للنشر والوزيع، ٢٠١١.

الحمويّ، ياقوت بن عبد الله. (ت. ٦٢٦هـ). **معجم البلدان**. د. ط. بيروت: دار الفكر، د. ت..

حميدة، عبد الرحمن. **أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم**. الطبعة الثالثة. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥.

الخطيب البغداديّ، أحمد بن علي بن ثابت. (ت. ٤٦٣هـ). **تاريخ مدينة السلام**. تحقيق: بشار عوّاد معروف. الطبعة الأولى. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١.

الذهبيّ، محمد بن أحمد بن عثمان. (ت. ٧٤٨هـ). **سير أعلام النبلاء**. تحقيق: بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان. الطبعة الثالثة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

عبد الهادي، عبد المهديّ عبد القادر. (ت. ٢٠١٧م). **طرق تخريج حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم**. د. ط. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧.

العظيم آباديّ، محمد شمس الحق. (ت. ١٣٢٩هـ). **عون المعبود شرح سنن أبى داود** ويطبع معه شمس الدين ابن قيم الجوزية. شرح ابن قيم الجوزية. الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

ابن العماد الحنبليّ، عبد الحيّ بن أحمد بن محمد. (ت. ١٠٨٩هـ) **شذرات الذهب فى أخبار من ذهب**. تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط. الطبعة الأولى. دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦.

العينيّ، محمود بن أحمد. (ت. ٨٥٥هـ). **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

ابن كثير الدمشقيّ، إسماعيل بن عمر. (ت. ٧٧٤هـ). **البداية والنهاية**. تحقيق: علي محمد معوّض وآخرون. د. ط. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٥.

– **البداية والنهاية**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. الطبعة الأولى. الجيزة: دار هجر، ١٩٩٨.

ابن ماجه القزوينيّ، محمد بن يزيد. (ت. ٢٧٣هـ). **سنن ابن ماجه** في موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة، تحقيق صالح بن عبد العزيز آل الشيخ. د. ط. الرياض: دار السلام، ٢٠٠٠.

مسلم بن الحجاج. (ت. ٢٦١هـ). **صحيح مسلم** في موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة. تحقيق: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ. د. ط. الرياض: دار السلام، ٢٠٠٠.

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة. **جمهورية أذربيجان تدعم برنامج الإنترنت المعني بطريق الحرير الذي تنفذه اليونسكو**. تصفّح في ٢٨ يوليو ٢٠١٩ من الموقع:

https://ar.unesco.org/silkroad/content/jmhwry-dhrbyjn-tdm-brnmj-lntrnt-lmny-btryq-lhryr-ldhy-tnfdhh-lywnskw

النسائيّ، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان. (ت. ٣٠٣هـ). **سنن النسائي** في موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة، تحقيق: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ. د. ط. الرياض: دار السلام، ٢٠٠٠.

الهرويّ، القاسم بن سلام. (ت. ٢٢٤هـ). **غريب الحديث**. الطبعة الأولى. د. ط. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠.

المراجع باللغة الأجنبية

Islamic Philosophy Online. Conversion of Hijri A.H. (Islamic) and A. D. Christian (Gregorian) dates. Retrived in 28 July 2019 from URL: http://www.muslimphilosophy.com/ip/hijri.htm

National Aeronautics and Space Administration (NASA). Annual solar eclipse of 623 January 27. Retrieved in 29 July 2019 from URL:

https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=06320127

Tibbetts, G. R. 'Pre-Islamic Arabia and South-East Asia' in Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. (Singapore: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1956).