

القضية الأولى: التشابهات التاريخية ووثوقية الحديث

الجواب عن الاستدلال بالاحتمال المسبق



فريق مشروع إحياء البحثي

بإشراف: الشيخ أسد الله خان

صفر 1448 هـ

أغسطس 2026 م

جدول المحتويات

4	صياغة الاعتراض
4	اعتراض ليتل الأول
7	صياغة بايزية للاعتراض في أقوى صوره والمنهج التراكمي
10	تحرير محل النزاع
11	حجة ليتل في صورة موجزة
12	أسئلة تمهيدية في التسوية والإمكان القبلي
12	الإمكان ليس احتمالاً
14	الأصل المعتمد هو البحث والتحري
20	تشابه الظروف لا يستلزم تشابه النتائج
24	النقد عند أوائل المسلمين
24	قواعد النقد قبل علوم الحديث المتأخرة
34	الصدق ومسألة الكذب
57	الضبط وكشف الخطأ
66	الاتصال والسماع المباشر
77	أثر الأدلة المبكرة في «الإمكان القبلي» عند ليتل
78	طرق كشف الروايات المحرفة والموضوعة
80	الدقة العلمية عند المتقدمين من غير مؤسسات حديثة
81	ظواهر تاريخية تدل على ضعف «الإمكان القبلي» عند ليتل
81	القرآن الكريم وقدرة الجماعة الأولى على الحفظ
88	صورة نقل الحديث النبوي
98	القرآن الكريم معرفة خلفية لا دليل على صحة الحديث

99	 الانتقال من القياس العام إلى الحالة الإسلامية.
100	 لماذا لم تكن حوافز الاختلاق تعمل وحدها.
101	 الحوافز الدينية والأخلاقية المضادة.
105	 الرقابة العامة وكلفة الكذب.
109	 الحوافز والحوافز المضادة واتجاه الدليل.
111	 التقييم الختامى الباييزى والمعرفى.
111	 عبء الإثبات على ليتل.
112	 الشروط اللازمة والكافية للنتيجة التشكيكية.
114	 الاقتصاد فى الافتراضات ومجموع الأدلة.
114	 ختام الجواب.

صياغة الاعتراض

اعتراض ليتل الأول

قال ليتل مقرا هذا الاعتراض بنصه:

#1. Prior Probability (42 min)

It is a general consensus among historians that people of all faith have been known to falsely attribute works. This has been the case for historical material from pagans, Jews, and Christians. Therefore, one should not assume that the material from Islam should be any different. Historians must assume that people are dishonest and then try to prove their honesty. Since historically, the situations were the same for other religious groups, it would be naive to think that Muslims are different in this regard. For perspective, the people of the faith at that time were not a single monolith. There were numerous factions, tribes, theological understandings, competing theories, skirmishes, battles, and even civil wars. All this creates an environment where individuals will have strong

incentives to fabricate sources to strengthen their stance. Additionally, at the time, there was no rigorous scholarship and institutions for collecting and transmitting material or a consistent approach for validating its authenticity. All this opens the opportunity for much sloppy work to enter the Hadith corpus.¹

مما اتفق عليه المؤرخون عامة أن أتباع الأديان جميعا قد عرف عنهم نسبة نصوص إلى غير قائلها، وقد وقع ذلك في المادة التاريخية المنقولة عن الوثنيين واليهود والنصارى. ولذلك لا ينبغي أن يفترض أن المادة الواردة من الإسلام تختلف عن ذلك. فالواجب على المؤرخ أن يفترض في الناس عدم الصدق، ثم يسعى في إثبات صدقهم. وإذا كانت الظروف التاريخية واحدة عند سائر الطوائف الدينية، فمن السذاجة أن يظن أن المسلمين يختلفون في هذا الباب. وتوضيحا للأمر: فإن أهل هذه الملة في ذلك العصر لم يكونوا كتلة واحدة، بل كانت فيهم فرق شتى وقبائل متعددة وفهوم عقدية مختلفة ونظريات متنافسة ومناوشات ومعارك، بل حروب أهلية. وهذا كله ينشئ بيئة تكون فيها للأفراد حوافز قوية لاختلاق المصادر تقوية لموقفهم. وزيادة على ذلك، لم يكن في ذلك الوقت علم منضبط ولا مؤسسات لجمع المادة ونقلها، ولا منهج مطرد للتحقق من صحتها. وهذا كله يفتح الباب لدخول كثير من العمل المتساهل في التراث الحديثي.

¹ انظر: جوشوا ليتل، «21 سببا يجعل المؤرخين يشككون في الحديث»، الاعتراض الأول: «الإمكان القبلي»، عند نحو الدقيقة 42. وقد أثبتنا كلامه بنصه الإنجليزي: ثم أتبعناه بترجمته. وهو منشور على

<https://qurantalkblog.com/2023/02/08/21-reasons-historians-are-skeptical-of-hadith/>.

يمكن عرض اعتراض ليتل الأول في أقوى صوره على النحو التالي: يقرر المؤرخون أن أتباع الديانات قد نسبوا في بعض الأحيان إلى أعلام متقدمين نصوصاً وأقوالاً لم تصدر عنهم، ولما كان هذا قد وقع من الوثنيين واليهود والمسيحيين وغيرهم من الجماعات، فإن ليتل يرى أن قضية المسلمين لا يصح أن تبدأ بإعفائها من هذه الإمكانيات البشرية نفسها. فليست الحجة إذن أن المسلمين كانوا وحدهم غير أمناء دون سائر الناس، بل إنهم كانوا بشراً يعيشون في مجرى التاريخ، فإذا كانت الجماعات الأخرى قد اختلقت النسب الكاذبة حين جعلتها الضغوط الدينية أو السياسية نافعة لها، فإن على المؤرخ أن يسمح، على أقل تقدير، بأن تدخل هذه الآلية نفسها في «الإمكان القبلي» الذي يقدر للحديث.

ويرى ليتل أن هذا «الإمكان القبلي» يزداد قوة متى أضيفت إليه ظروف الإسلام المبكر، إذ مرت جماعة المسلمين الأولى بصراع سياسي، ثم ظهر فيها بعد ذلك خلاف فقهي وعقدي ظاهر. وعلى تقريره فإن تلك الضغوط قد تنشئ سبباً يحمل شخصاً أو فرقة على أن يضع على لسان النبي ﷺ قولاً ينتفع به، ووجود هذه الحوافز يجعل الوضع أمراً أخطر شأناً من مجرد إمكان نظري بعيد.

ومما يزيد الاعتراض قوة دعوى ليتل أن الفترة الأولى لم يكن فيها من العلم المنظم والتثبت المقنن ما كان ضرورياً لمنع المواد غير الموثوقة من الدخول في التراث الحديثي. وبناء على هذا فإنه يرى أن المؤرخ لا ينبغي له أن يبدأ بمعاملة الرواة المسلمين معاملة الصادقين ثم يسأل بعد ذلك: هل وقع الكذب؟ بل لا بد من إثبات الثقة إثباتاً، لا سيما حيث وفرت البيئة التاريخية دوافع محتملة للنسبة الكاذبة.² ونحن لن نعرض موقف ليتل في هذا الجواب في صورة ضعيفة لم يقلق بها، كأن ننسب إليه الزعم بأن كل حديث

² انظر: جوشوا ليتل، عرضه للاعتراض الأول من اعتراضاته الواحدة والعشرين على التراث الحديثي، وذلك عند نحو الدقيقة 42 من المناقشة. وقد أثبتنا نص كلامه بلفظه الإنجليزي مع ترجمته فيما تقدم. وهو منشور على

<https://qurantalkblog.com/2023/02/08/21-reasons-historians-are-skeptical-of-hadith/>.

مختلف موضوع، فمن البين أن موقفه أدق من ذلك. وبعبارة أخرى: هو يقرر أن المسلمين كانوا عرضة للضغوط البشرية العامة نفسها الموجودة عند غيرهم، وأنه ما لم يأت دليل خاص بالمسلمين يغير هذا الحساب، فإن النسبة الكاذبة والإسقاط الرجعي ينبغي أن يعاملا بوصفهما توقعين تاريخيين جادين، لا مجرد إمكانيات يسهل ردها.

صياغة بايزية للاعتراض في أقوى صوره والمنهج التراكمي

يمكن صياغة هذا الاعتراض من خلال الإطار البايزي المقرر في البحث التمهيدي، فليكن الرمز H_s دالا على الفرضية التشكيكية عند ليتل، وهي أن التراث الحديثي معرض للوضع وللإسقاط الرجعي المتأخر تعرضا يفوق المعتاد، وليكن الرمز H_t دالا على الفرضية التراثية، وهي أن تراث الحديث يحفظ المادة النبوية حفظا معتبرا من خلال الرواية والنقد، وليكن الرمز E_1 دالا على الأدلة التي أدرجها ليتل في هذا الاعتراض الأول. وعليه فإن السؤال الرياضي ليس هو إمكان جعل E_1 متوافقا مع التشكيك، بل هو: هل وقوع E_1 أكثر توقعا على تقدير صدق H_s منه على تقدير صدق H_t ؟

$$\frac{P(H_s | E_L, k)}{P(H_t | E_L, k)} = \frac{P(H_s | k)}{P(H_t | k)} \times \frac{P(E_L | H_s, k)}{P(E_L | H_t, k)}.$$

وبعبارة أيسر: فإن نسبة الرجحان البعدية تخبرنا بحال الموازنة بين الفرضيتين بعد النظر في الأدلة، ونسبة الرجحان المسبقة تخبرنا بحالها قبل ورود تلك الأدلة، وأما نسبة الأرجحية فهي التي تقيس مقدار قوة ذلك الدليل بعينه في التمييز بين التفسيرين.

وحتى نعرض حجة ليتل في أقوى صورها، فلنفترض أن المعرفة الخلفية العامة المستمدة من الديانات الأخرى ومن الحوافز البشرية المعتادة تعطي، قبل النظر في الأدلة الخاصة بالمسلمين، الفرضية

H_s احتمالا مسبقا قدره 0.60، وتعطي الفرضية H_t احتمالا قدره 0.40، وعلى هذا تكون نسبة الرجحان المسبقة 1.5 إلى 1 لصالح الفرضية التشكيكية.

$$\frac{0.60}{0.40} = 1.5.$$

ثم لنفترض أيضا أن مجموعة الأدلة التي ركز عليها ليتل تعطي أرجحية قدرها 0.80 على تقدير H_s و 0.40 على تقدير H_t ، وبهذا يحصل ليتل على نسبة أرجحية قدرها 2 لصالحه.

$$\frac{0.80}{0.40} = 2.$$

وبتطبيق نسبة الأرجحية تلك على نسبة الرجحان المسبقة البالغة 1.5 إلى 1 نحصل على نسبة الرجحان البعدية التالية:

$3 = 2 \times 1.5$ ، فتكون النتيجة نسبة رجحان بعدية قدرها 3 إلى 1 لصالح H_s ، وهو ما يعادل في هذا النموذج التوضيحي احتمالا تشكيكيا قدره 0.75 واحتمالا تراثيا قدره 0.25. وهذه الأرقام ليست قياسات تاريخية، ولن يتعامل معها هذا البحث على أنها كذلك، بل الغرض منها إظهار البنية الاستدلالية للبيان، لأن اعتراض ليتل يمكن أن يمنح أفضلية ابتدائية قوية من غير أن يسمح لتلك الأفضلية بأن تبقى دائمة.

ومن هذه النقطة فصاعدا ستكون نسبة الرجحان التشكيكية البالغة 3 إلى 1 هي نقطة الانطلاق الجارية لهذا البحث، فكل دليل جديد حقا من الأدلة الخاصة بالمسلمين سيحدّث تلك النسبة، ومعنى ذلك أن النسبة البعدية الناتجة عن مرحلة ما تصير هي نسبة الرجحان المسبقة للمرحلة

التي تليها. وهذا أمر مهم، لأن الجواب ليس مجموعة من الحجج المتفرقة التي لا رابط بينها، بل هو حجة بايزية واحدة متصلة يسمح فيها لمجموع الأدلة بأن يتراكم.

وقبل الشروع في تلك التحديثات لا بد من تقييد ضروري، وهو أن الأدلة المبحوثة في هذا البحث ليست مستقلة دائما، إذ إن الأمر القرآني بالتثبت من الأخبار قد يسهم في تفسير الإدانة الأخلاقية المتأخرة للكذب، كما أن العناية المبكرة بالسماع المباشر قد تكون ذات صلة بالتطور المتأخر لنقد الأسانيد، فيكون من الخطأ إذن أن نضرب عوامل بايز الخام بعضها في بعض كما لو كانت الأدلة قد نشأت مستقلة بعضها عن بعض (وليرجع القارئ إلى المقدمة ليزداد إدراكا لهذه الحقيقة)، بل ستعتمد الحسابات الجارية على أرجحيات شرطية، بحيث يقيم كل دليل جديد بعد أخذ الأدلة السابقة في الحسبان.

$$O_i = O_{i-1} \times P(E_i | H_s, E <_i, k) / P(E_i | H_t, E <_i, k)$$

وهنا يمثل الرمز O_i نسبة الرجحان الجارية لـ H_s على H_t بعد ورود الدليل الجديد E_i ، ويمثل الرمز $E <_i$ الأدلة التي سبق النظر فيها. وعليه فإن عامل بايز الذي يقل عن 1 يحرك نسبة الرجحان الجارية نحو الفرضية التراثية، والعامل الذي يزيد على 1 يحركها نحو الفرضية التشكيكية. وحيثما بدا دليل ما شديد القوة لو نظر إليه منفردا لكنه يتداخل تداخلا كبيرا مع أدلة سابقة، فإن النموذج التراكمي سيعتمد عمدا قيمة شرطية أكثر تحفظا حتى لا تحسب الحقيقة الواحدة مرتين.

وهذه البنية البايزية ستربط أيضا بمعايير التسوية التاريخي المقررة في البحث التمهيدي، فالقوة التفسيرية تتعلق بكون إحدى الفرضيتين تجعل الأدلة المشاهدة أكثر توقعا مما تجعلها منافستها، وهو ما تعبر عنه نسبة الأرجحية تعبيرا مباشرا، والسعة التفسيرية تتعلق بمقدار ما تستطيع الفرضية تفسيره من

مجموع الأدلة من غير أن تغير روايتها من قسم إلى آخر، والاقتصاد في الافتراضات يتعلق بعدد الافتراضات المساعدة ونوعها مما يلزم للمحافظة على الفرضية عند ظهور دليل مخالف، وأما الاتساق والقدرة على تفسير المعطيات المخالفة فهما اللذان يحددان هل يبقى التفسير متماسكا أم يصير متكلفا لغرض الدفاع. فالتحليل الرياضي إذن ليس المقصود منه أن يحل محل معايير التسوية هذه، بل هو طريق إلى جعل قوتها المقارنة أشد ظهورا.

ولن نحظى كل فقرة ولا كل تفصيل تاريخي بتحديث عددي خاص به، فبعض النقاط يقرر قاعدة في الاستدلال لا حقيقة تاريخية جديدة، وبعض الأدلة المتأخرة شديد الاعتماد على ما قبله بحيث لا يسوغ عامل ضرب آخر، وحيثما لم يجر تحديث فليعلم القارئ أن النقطة قد أخذت في الحسبان في صورة سابقة من صور المعادلة.

تحرير محل النزاع

قبل النظر في الأدلة التاريخية لا بد من تحرير محل النزاع تحريرا دقيقا، لأن السؤال ليس هو: هل حاول بعض المسلمين اختلاق مرويات دينية، أو هل وقع الكذب في النسبة داخل الأمة أصلا؟ فإن التراث الإسلامي يسلم بهاتين القضيتين معا، بل وضع لذلك أصنافا تصنف بها الأخبار المختلقة الموضوعية وغيرها من الأخبار المعلولة. وإنما السؤال الذي تتوقف عليه نتيجة ليتل الأقوى هو: هل نجح الوضع نجاحا بلغ من الاتساع حدا صار معه المسلمون المتأخرون يبنون عقيدتهم وعملهم على مرويات أزاحت جملة معتبرة من التعاليم النبوية الصحيحة أو جعلتها بعيدة المنال؟

فثمة إذن فرق مهم بين محاولة التحريف وبين التحريف الذي ينجح حتى يصير النص المزور هو المعتمد المتبع، فإن الرواية المختلقة التي يطرحها صاحبها ثم تكشف بعد ذلك تدلنا على وجود دافع إلى

الكذب، لكنها تدلنا في الوقت نفسه على قدرة الجماعة على رد ذلك الكذب، وأما الرواية المختلقة التي تصير معتمدة رغم آليات النقد المتاحة فضررها أعظم بكثير. ونتيجة لئيل تستلزم أن يكون هذا النوع الثاني هو الغالب على الصورة التاريخية، لا مجرد وجود النوع الأول.

وهذا التمييز يوضح لنا أيضا عبء الإثبات، فلو كانت الدعوى مجرد أن بعض الأحاديث ضعيفة أو موضوعة لما احتاج الأمر إلى كبير استدلال، لأن التراث نفسه يسلم بهذه النتيجة. وأما إذا كانت الدعوى أن التراث الحديثي غير موثوق على نحو غير معتاد إذا قورن بغيره من أجناس الشهادة التاريخية، فيجب أن تمتلك الفرضية التشكيكية من القوة التفسيرية ما يكفي لبيان لماذا كان الوضع واسع الانتشار ناجحاً، ومن السعة التفسيرية ما يكفي لاستيعاب الأدلة الخاصة بالمسلمين الدالة على وجود النقد عندهم، ومن الاقتصاد في الافتراضات ما يمكنها من ذلك كله من غير أن تضيف باستمرار تفسيرات مساعدة لا دليل عليها كلما ظهر دليل على الحفظ.

حجة لئيل في صورة موجزة

إذا صيغت حجة لئيل في أقوى صورها الموجزة فإنها تبدأ من دعوى أن الكذب في النسبة والإفحام كانا من السمات الشائعة في تاريخ الديانات السابقة، وأن الأصناف نفسها من الضغوط كانت موجودة عند المسلمين الأوائل. ثم يضيف لئيل أنه لم يوجد بعد عند المسلمين الأوائل منهج نقدي راسخ بما يكفي يسيطر على عملية النقل، مما يعني أن الحاجات السياسية والعقدية المتغيرة كان يمكن أن تولد مرة بعد مرة حوافز جديدة لنسبة الأخبار إلى النبي ﷺ. وعلى هذا التقرير ينبغي أن يبقى «الإمكان القبلي» التشكيكي مرتفعاً حتى يثبت دليل خاص بالمسلمين أن تلك الضغوط قد قوومت، أو أن الأخبار قد أخضعت لضوابط معتبرة.

أسئلة تمهيدية في التسويغ والإمكان القبلي

الإمكان ليس احتمالا

يتعلق هذا التمهيد الأول بتفرقة سيكون لها أثر حاكم في كثير مما سيأتي، فإن احتمال أن يكذب إنسان ما لا يستلزم أنه قد كذب في الخبر الذي نفحصه، كما أن احتمال أن ينسى الإنسان لا يستلزم أنه قد نسي في الواقعة المعينة التي نتحدث عنها. ولو كان مجرد الإمكان البشري كافيا لإثبات الناقض، للزم أن نعامل كل إنسان على أنه كذاب أو مخطئ قبل النظر في أي دليل عن سلوكه، ولصارت المعرفة العادية القائمة على الشهادة أمرا شبه مستحيل.

نعم، الشخص الذي لا نعرف حاله ولم نطلع على شيء من سيرته قد يكون التوقف في شأنه معقولا تماما، إذ الأدلة المتاحة قد لا تسوغ الثقة به ولا اتهامه، لكن الحال يتغير متى لوحظ سلوك الشخص مرارا وأمكنّت مقارنة أخباره بما هو معلوم من غيرها، لأن تاريخه في الصدق أو الخطأ يصبح جزءا من المعرفة الخلفية التي تؤثر بحكم العقل في احتمال صدق خبره اللاحق.

فإذا عهدنا من الراوي الصدق في روايات كثيرة وفي مدة زمنية متطاولة، فإن احتمال صدقه في خبر لاحق لا يستوي في ميزان العقل مع الاحتمال الذي يعطى لمن ثبت عليه اختلاق المرويات. وبعبارة أخرى: إن إمكان الكذب يبقى قائما في الحالين، لكن الحالة الاستدلالية مختلفة بينهما، والتسويغ إنما مداره على الأدلة التي يملكها الناظر بالفعل، لا على كل ما يبقى ممكنا إمكانا نظريا.

فإذا ثبت صدور فعل الكذب من الراوي تغيرت الحالة الاستدلالية مرة أخرى، وتغيرت معها نسب الاحتمالات، فيجب أن ينخفض تبعا لذلك الاحتمال المعطى لمروياته التي ينفرد بها ولا عاضد لها. فليس المقصود إذن أن يحكم للإنسان بالثقة أبد الدهر بعد ملاحظة واحدة في صالحه، بل المقصود

أن الاحتمالات ينبغي أن تتحرك بحركة الأدلة، لا أن تبقى جامدة على شك عام يتجاهل سجل الراوي الفعلي.

ومن هنا كانت لغة العلماء المتوارثة في «غلبة الظن» وثيقة الصلة بمناقشتنا هذه، فإن الأحكام التاريخية على الرواة قلما تبلغ درجة اليقين الرياضي، لكنها مع ذلك قد تكون مسوغة متى جعلت الأدلة أحد الأوصاف المحتملة للراوي أرجح من بدائله، وهذا المعيار نفسه يجري على دعوى المشككين بوقوع الوضع والاختلاق.

ويمكن تقرير هذه النقطة نفسها بلغة «النواقض» التي استعملناها في البحث التمهيدي، فالناقض المحتمل يخبرنا أن خلا ما كان يمكن أن يقع، أما الناقض المحقق فيعطينا سببا للاعتقاد بأن ذلك الإمكان منطبق على الخبر أو الراوي الذي بين أيدينا. واعتراض ليتل الأول يورد جملة من آليات الخطأ الممكنة، لكن هذه الآليات لا تكتسب قيمة إثباتية تاريخية إلا حين تربطها الأدلة بنظام الرواية عند المسلمين ربطا يجعل التفسير التشكيكي هو الأرجح.

وهذا، كما سنبينه، لا يعني الثقة العمياء، فالراوي المجهول قد تسوغ حاله التوقف، والراوي الذي ثبت كذبه أو ثبت سوء ضبطه قد تسوغ حاله الرد. فالذي نقره هاهنا أن الانتقال من الخطأ البشري العام إلى حكم على شخص بعينه أو خبر بعينه أو مجموعة مرويات بعينها يستلزم سد فجوة استدلالية، وما لم تسد تلك الفجوة فإن صاحب الدعوى إنما وصف إمكانا ولم يثبت ناقضا.

ونظرية المعرفة في باب الشهادة تجعل هذا الأمر بالغ الأهمية، إذ البشر يعتمدون على الشهادة في التاريخ وفي ميادين أخرى كثيرة من غير أن يشاهدوا بأنفسهم الوقائع المخبر عنها. نعم، الشهادة معرضة للخطأ، لكن كونها معرضة للخطأ لا يجعلها عديمة القيمة المعرفية ولا فاقدة لكل قيمة فعلية، بل

السؤال هو: هل في الشهادة المعينة قرائن إيجابية تدل على الوثوق بها؟ وهل ثبتت في مقابلها نواقض كافية؟

وهذا التمهيد لا يغير بنفسه نسبة الرجحان الجارية البالغة 3 إلى 1، لأنه قاعدة حاكمة لكيفية تفسير الأدلة، لا واقعة تاريخية جديدة عن صدر الإسلام، أي: أن وظيفته منهجية، فهو يمنع الحسابات الآتية من أن تعامل مجرد إمكان الكذب كما لو كان دليلا على وقوع الكذب بالفعل.

الأصل المعتمد هو البحث والتحري

وقول ليتل إن على المؤرخين أن يفترضوا الكذب حتى يثبت الصدق يثير سؤالاً ثانياً، وهو: ما الأصل العقلي الذي ينبغي اعتماده قبل البحث في حال الراوي أو الرواية؟ وهاهنا ثلاثة مواقف ممكنة: فإما أن يبدأ الناظر بافتراض الكذب، وإما أن يبدأ بافتراض الصدق والأمانة، وإما أن يمتنع عن الوصفين جميعاً حتى تقوم أدلة كافية تسوغ أحدهما.

أما الموقف الأول فيقع في إشكال مباشر، لأن وصف شخص ما بأنه غير أمين هو في نفسه حكم جوهرى على حاله وخلقه، وهذا الحكم يفتقر إلى دليل كما يفتقر إليه الحكم بالأمانة، فالالتزام بلا دليل غير مقبول. نعم، قد يسوغ الاحتياط التاريخي الامتناع عن الاعتماد على راو مجهول، لكن الاحتياط شيء وإثبات أن الرجل كذاب شيء آخر.

وأما الموقف المقابل فقد قال به قلة من نقاد الحديث، مثل ابن حبان (ت 354 هـ) على الوجه الخاص الذي سنبينه بعد قليل، لكن المنهج النقدي السائد لم يكن يفترض ابتداءً أن الراوي المجهول عدل، بل كان النقاد يفرقون بين ما ثبت في حق الشخص وما بقي مجهولاً من حاله.

ولقائل أن يقول: نجعل الكذب هو الافتراض الأول، ونمتنع عن وصف الراوي بالأمانة حتى يقوم دليل في صالحه، لكن الإشكال أن هذا القول يتجاوز ما تسمح به الأدلة، إذ جهالة الحال ليست كحال ثبت فيها عدم الأمانة، فقد يكون المؤرخ مسوغاً في الامتناع عن الاعتماد على الشخص، لكنه ليس مسوغاً بعد في وصفه بأنه كذاب.

وأما الرأي المقابل فيبدأ بافتراض الصدق ويبقى عليه ما لم يظهر ناقض، وقد اقترب بعض نقاد الحديث من هذا الموقف، فابن حبان مثلاً كان يعامل الراوي المجهول معاملة العدل متى انتفت جهالة عينه، ما لم يظهر فيه بعد ذلك جرح خاص.³ لكن المنهج الأكثر شيوعاً كان أشد احتياطاً من الطرفين جميعاً، إذ كان يوجب البحث عن حال الراوي الفعلية بدل أن تعطى له تلك الحال بافتراض عام.

والنتيجة العملية إذن أن نقاد الحديث لم يتعاملوا باحتمال مسبق واحد لا يتفاوت مع جميع الرواة، بل كانوا يسألون: ما الدليل القائم على الصدق؟ وما الدليل القائم على الضبط؟ لأن الراوي الصادق قد يخطئ، ولأن مجهول الحال لا يصح أن يعامل معاملة من اختبرت ثقته مراراً.

وبناء على هذا فقد كان النقاد في الحقيقة يتعاملون مع حالات استدلالية متعددة مختلفة، لا يطرحون سؤالاً ثنائياً واحداً عن كل من روى خبراً: فمن ثبت بالدليل صدقه وضبطه في الرواية، فمثل هذا يمكن أن توصف روايته بأنها صحيحة، لأن المعلومات المتاحة جعلت النقل الصادق الدقيق هو التفسير الراجح، فالحكم إذن حكم على سبيل غلبة الظن، لا إعلان بأن الراوي قد صار معصوماً من الخطأ.

³ ذكر ابن حجر أن ابن حبان ذهب إلى أن الراوي إذا انتفت جهالة عينه كان على العدالة حتى يظهر فيه جرح خاص، وقد استغرب ابن حجر هذا المذهب قائلاً: «والجمهور على خلافه». انظر: أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، «لسان الميزان» (208/1)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط 1، 2002 م). وقارن في هذه المسألة أيضاً رأي العالم المعاصر عبد الله بن يوسف الجديع في «تحرير علوم الحديث» (334-325/1) (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1424 هـ / 2003 م).

ومن ثبت بالدليل تعمده الكذب، تغيرت الحالة الاستدلالية معه في الاتجاه المعاكس، فتد مرويآته التي لا عاضد لها وتوصف بأنها موضوعة مختلفة. وبعبارة أخرى: كان الحكم يتبع الدليل القائم في حق الراوي، لا احتمالاً مسبقاً واحداً يطبق على الجميع.

وهناك حالة آالثة: راو عرف بالصدق، لكنه عرف مع ذلك بوقوع الخطأ منه بكثرة تجعل روايته التي يتفرد بها لا تحتل الوزن نفسه. وهذه التفرقة مهمة على وجه الخصوص لبحثنا هذا، لأنها تبين أن النقاد لم يدمجوا قلة الضبط في الكذب، بل عاملوها بوصفهما آليتي خلل مختلفتين، لكل واحدة منهما لوازمها التاريخية المختلفة.

وأما الحالة الرابعة العامة فهي الراوي المجهول، الذي لم تقم في حقه حجة كافية لا على صدقه ولا على كذبه، وضبطه كذلك غير معلوم، وكثير من النقاد لا يحتجون بخبره الذي يتفرد به، لا لأنهم حكموا سلفاً بأنه اختلقه، بل لأن الشروط الإيجابية المطلوبة للقبول لم تثبت بعد. فمن جهة التسويغ إذن قد يقصر الخبر عن بلوغ عتبة القبول من غير أن يكون عند الناقد من الأدلة ما يصف به الخبر بأنه موضوع.

وإذا نظر إلى الأمر على هذا الوجه تبين أن رد الخبر الذي يتفرد به الراوي المجهول لا يقوم على اتهامه بالكذب، بل يقوم على غياب الشروط الإيجابية المطلوبة للقبول، وهذه التفرقة مهمة، لأن الخبر قد يقصر عن بلوغ عتبة التسويغ من غير أن توجد أدلة كافية لوصفه بأنه مختلق.

لكن القرائن قد تغير هذه النتيجة، فإذا اتفقت رواية المجهول مع مرويآت أقوى منها جاءت من طرق أخرى، أو وجدت قرائن معتبرة أخرى تؤيد ما رواه، فإن بعض النقاد قد يقبلون خبره، لأن تأييده

الاستدلالي لم يعد قائما على الراوي المجهول وحده، فالتسويغ حينئذ إنما جاء من مجموع الأدلة المحيطة بالخبر، لا من افتراض محض لحسن حال الرجل نفسه.

فإن لم تثبت أمانة الراوي، ولم توجد قرينة معتبرة تعضد خبره، فإن أكثر النقاد ببساطة لا يقبلون خبره، وهذا توقف سببه قصور الأدلة الإيجابية، وينبغي أن يبقى متميزا عن الدعوى الأقوى القائلة إن الراوي قد ثبت عليه الكذب.

نعم، قد يذهب الناقد أحيانا إلى أبعد من ذلك فيتهم راويا مجهولا بالكذب، لكن هذا الحكم الأقوى يحتاج إلى قرائن أقوى تدل عليه، فمجرد كون حال الرجل مجهولة لا يكفي، وهذا أمر مهم، لأن الاتهام نفسه لا بد أن يستوفي عبء التسويغ، لا أن يكون هو الأصل المفترض.

وذهب فريق أقل عددا إلى التوسع في قبول رواية المجهول المنفردة إذا لم يكتشف منه كذب، وذلك في بعضه لأنهم كانوا يتوقعون أن تكرر الاختلاق لا بد أن ينكشف للنقاد. وحتى هذا المسلك لم يجعل الخبر بمنأى عن الخطأ، إذ كانت الرواية تعرض مع ذلك على الأحاديث الأقوى وسائر الأدلة الثابتة، أي: أن المعارضة التي تجعل الخطأ أرجح تظل قادرة على نقض الخبر.

فالمنهج في جملته إذن لا يبدأ من إعلان جامد بأن كل راو صادق أو أن كل راو كذاب، بل يبدأ من البحث والتحري: فحيث ثبت الصدق والضبط اكتسب الخبر وزنا استدلاليا، وحيث ثبت الكذب فقد الخبر ذلك الوزن فقدا شديدا، وحيث بقيت الحال مجهولة جاز للناقد أن يتوقف بدل أن يتظاهر بامتلاك أدلة لا يملكها.

وهذا أقرب إلى بنية الاستدلال البايزي مما توحى به صياغة لیتل، إذ الاحتمال المعطى للخبر يتغير بتغير المعلومات المتاحة عن راويه، ولا يبقى جامداً على احتمال مسبق واحد يتجاهل الأدلة اللاحقة.

وحتى الراوي الذي حكم بصدقه يبقى عرضة لمزيد من الاختبار، لأن الصدق لا يضمن كمال الحفظ، ولذلك استمر النقاد في مقارنة مروياته، وكانوا قد يخفضون درجة الثقة برواية معينة له متى دلت أدلة أقوى على أنه قد أخطأ فيها.

فالذي يتحصل لنا إذن نظرية نقدية تفصل بين الأمانة الخلقية والضبط، ثم تفصل بين هذين السؤالين جميعاً وبين الحكم النهائي على الرواية المعينة، وهذا بالضبط نوع التفرقة الذي ينبغي لأي منهج تاريخي مسوغ أن يقيمه، لأن دمج كل خطأ في الكذب أقل قدرة على التفسير من نموذج يميز بين أسباب الخلل المختلفة.

وهذا المنطق الاستدلالي نفسه يجري متى انتقلنا في وحدة التحليل من الراوي إلى الرواية نفسها، فالرواية لا تصير كاذبة لمجرد أن شروط القبول لم تثبت فيها بعد، كما لا تصير صحيحة لمجرد أن أحداً لم يثبت فيها تعمد الاختلاق. وتفصيل ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) نافع هاهنا، لأنه يفصل بين الحالات الاستدلالية المختلفة بدل أن يحشر كل رواية في الثنائية الزائفة التي قد توحى بها عبارة لیتل⁴ وهو ما يلي:

(1) إن توفرت في الرواية شروط القبول المعروفة وصفت بأنها رواية صحيحة، وكانت مقبولة على سبيل غلبة الظن، أي: أن الحكم يقوم على أدلة إيجابية كافية لتسويغ القبول من غير دعوى بلوغ العصمة

⁴ انظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر» (51)، تحقيق: نور الدين عتر (دمشق: مطبعة الصباح، ط 3، 1421 هـ / 2000 م).

(2) وإن ظهر سبب محقق من أسباب الرد، كأن يثبت كذب الراوي، أو تكثر أخطاؤه كثرة معتبرة، أو يكون صادقا في نفسه لكن روايته تعارض أدلة أقوى منها، فإن الرواية ترد، لأن الناقض قد انتقل من مجرد الإمكان إلى السجل الاستدلالي

(3) وإن لم تثبت شروط القبول الإيجابية ولم يثبت سبب إيجابي للرد، كما قد يقع في الخبر الذي يتفرد به راو مجهول ولا عاضد له، فإن النقاد قد يتوقفون عن العمل به، والنتيجة العملية تشبه الرد، لكن العلة المعرفية مختلفة، إذ الخبر إنما ترك لقصوره عن أن يصير مسوغا، لا لأنه ثبت كذبه

وهذه الأقسام مجتمعة تبين أن القبول كان معلقا على أدلة إيجابية تتعلق بالراوي والرواية جميعا: فالصدق لا بد أن يثبت، والضبط لا بد أن يقدر، والرواية مع ذلك قد ترد متى كشفت أدلة أقوى عن خطأ في سندها أو محتواها.

فالتراث النقدي إذن لم يعامل النصوص الحديثية على أنها بمنأى عن التحريف، بل كان يحسب حساب الوضع والاختلاق الصريح، كما يحسب حساب الإشكال الأكثر اعتيادا، وهو أن يغير الراوي الصادق اللفظ أو المعنى عن طريق الخطأ، وكان لا بد للمنهج النقدي أن يكون قادرا على معالجة الإمكانين جميعا.

والنقطة المهمة في مقابل اعتراض ليتل أن هذه ليست نظرية معرفية لجماعة تفترض ببساطة أن كل ما نسب إلى النبي ﷺ صحيح، بل المنهج يجعل القبول مشروطا بالدليل، ويبقي إمكان الخطأ قائما حتى بعد الحكم بعدالة الراوي.

فالذي يتحصل من هذا التمهيد إذن ليس قاعدة ثقة تلقائية ولا قاعدة شك تلقائي، بل الأصل المعمول به هو البحث والتحري، حيث يسعى الناقد إلى إثبات حال الراوي، ثم يسأل: هل تصمد الرواية المعينة أمام المقارنة بسائر الأدلة؟

وعليه فقول ليتل إن على المؤرخين أن يفترضوا الكذب يخلط بين فكرتين مختلفتين: فمن المعقول اشتراط الدليل قبل الاحتجاج بخبر مجهول، لكن هذا لا يسوغ إلحاق وصف الكذب الخلفي بالراوي قبل أن يبدأ البحث في حاله. ومنهج المحدثين من الصرامة بحيث يمنع قبول خبر المجهول، وهو مع ذلك يأبى وصفه بأنه كذاب بلا دليل.

وهذا التمهيد أيضا لا يفرد له عامل مستقل في الحجة البايزية الجارية، لأنه يبين في المقام الأول كيف ينبغي أن تغير أنواع الأدلة المختلفة المتعلقة بالراوي الاحتمال متى توفرت تلك الأدلة، وسيصير ذا أثر عددي حين تثبت الفصول التاريخية أن أوائل المسلمين كانوا يقيمون هذه التفرقات بالفعل، لا أنهم كانوا يملكونها نظرية متأخرة فحسب.

تشابه الظروف لا يستلزم تشابه النتائج

ثم إن قياس ليتل يقوم أيضا على فكرة أن تشابه الضغوط التاريخية ينشئ توقعات متشابهة بقدر كاف في السلوك، ونحن لا ننكر أن التنافس الطائفي والتنازع على السلطة يمكن أن ينشئ دوافع إلى الاختلاق، وليس في بحثنا ما يدعو إلى إنكار هذه النقطة، لكن الإشكال يبدأ حين يعامل الدافع كأنه يحدد بنفسه استجابة كل مجتمع تعرض له.

نعم، إن البيئات المتشابهة يمكن أن تزيد إمكان وقوع سلوك متشابه، لكنها لا تجعل ذلك السلوك أمرا حتميا لا بد من وقوعه، فإن السلوك الإنساني يتشكل بالضغط نفسه وبالموانع العاملة ضد

ذلك الضغط، مما يعني أن الفرصة الواحدة للاختلاق قد تؤدي إلى نتائج مختلفة حيث تختلف الثقافة الأخلاقية أو آليات كشف الكذب، ولا يكون القياس التاريخي مسوغا إلا بقدر ما تكون أوجه التشابه ذات صلة بالنتيجة المستدل عليها.

وإذا تقرر هذا فإن للمعتقدات والتوقعات الاجتماعية أثرها، لأنها تغير كلفة الكذب وتغير احتمال أن يعمل المرء بالحافز المتاح له، فوجود الدافع إذن ليس إلا متغيرا واحدا من متغيرات النموذج التاريخي.

وبعبارة أخرى: تشابه الظروف لا يضمن تشابه الاستجابة، والمقارنة التي تفترض الاستجابة قبل النظر في الأدلة الخاصة بالنظام المدروس قد وضعت النتيجة سلفا في افتراضاتها الخلفية، ولهذا فإن قول ليتل إنه «من السذاجة الاعتقاد بأن المسلمين مختلفون» عن غيرهم من الجماعات الدينية قول قليل الوزن، إذ ليس السؤال المهم: هل كان المسلمون قادرين على مثل هذا السلوك؟ (فمن الواضح أنهم كانوا قادرين عليه)، بل السؤال: هل اشتملت بيئة الرواية عند المسلمين على فوارق تجعل نجاح التحريف الواسع أقل توقعا مما يفترضه القياس؟

والأمر نفسه يجري داخل المجتمع الواحد، فكون بعض الناس قد اختلقوا لا يثبت أن المجتمع كله شارك في الاختلاق، ولا أن المختلقات صارت هي النصوص المعتمدة، فيجب على ليتل إذن أن ينتقل من وجود الوضاعين إلى النجاح التاريخي لموضوعاتهم، وهذه الخطوة الثانية تحتاج إلى دليل.

ثم إن هذه أيضا مسألة تتعلق بالقوة التفسيرية، فإذا كانت الفرضية التشكيكية تنبأ بأن الضغوط المتشابهة ينبغي أن تنتج تحريفا ناجحا، بينما تنبأ الفرضية التراثية بأن تلك الضغوط يمكن أن

توجد جنباً إلى جنب مع حفظ حقيقي، فإن الدليل الذي يميز بين الفرضيتين هو الدليل المتعلق بما فعله النظام الإسلامي فعلاً بتلك الضغوط.

بل إن الدرجة العالية من التشابه بين مجتمعين لا تحسم المسألة إذا وجد فارق واحد ذو صلة يغير احتمال النتيجة تغييراً مؤثراً، فقد يكون «الفارق الناقض» الواحد أعظم أثراً من قائمة طويلة من أوجه التشابه السطحية متى كان ذلك الفارق متصلاً اتصالاً مباشراً بالرواية وكشف الخطأ (كما سنبينه إن شاء الله).

فيجب على ليتل إذن أن يبرهن على صحة الانتقال من تشابه الظروف إلى تشابه النتيجة بدل أن يعامل هذا الانتقال كأنه أمر بدهي، وعليه أيضاً أن يبين أن الفوارق التي نوردتها في مواضع هذا البحث أضعف من أن تغير النتيجة المتوقعة، لأن آليات الحفظ متى اختلفت لم يعد القياس قادراً على حمل النتيجة التشكيكية من غير حجة زائدة.

والذي نقوله إن سلوك الجماعة لا يتحدد بالظروف وحدها، بل لا بد أن يشتمل التفسير التاريخي على الضغوط الدافعة إلى الاختلاق وعلى القوى العاملة ضدها معاً، والموازنة بين هذين العاملين هي بعينها ما وضعت التحديثات البازية اللاحقة لتمثيله.

وآخر ما يقال بعد هذه التمهيدات أن استدلال ليتل بتمائل الظروف التاريخية يمكن وصفه إما قياساً بين الجماعات الدينية، وإما استقراء ينتقل من عدد من المجتمعات إلى الجماعات الدينية عموماً، وفي الحالين يبقى الاستدلال محدوداً حتى يثبت أن الخصائص المسؤولة عن التحريف تعمل على النحو نفسه في الحالة الإسلامية، لأن الدليل المأخوذ من نظام آخر يؤثر في الاحتمال المسبق لكنه لا يحدد الاحتمال البعدي قبل إدخال الأدلة الخاصة بالإسلام.

ولهذا سلمنا في أول البحث لليتل بمنطلقه التشكيكي بدل أن نتظاهر بأن التحريف في الديانات الأخرى أمر لا صلة له بالموضوع، وإنما يقع الإشكال لو حسب هذا الدليل القياسي نفسه مرة أخرى في هذه المرحلة، إذ قد أدخل من قبل في E_1 ، وأسهم فعلا في إنتاج نسبة الرجحان الابتدائية التشكيكية 3 إلى 1.

وفي المثال التوضيحي المستقل السابق أعطينا الدليل القياسي E_a القيمتين $P(E_a | H_s, k) = 0.90$ و $P(E_a | H_t, k) = 0.85$ ، وهو ما يعطي نسبة أرجحية لا تتجاوز نحو 1.06، وذلك المثال يبقى نافعا لأنه يبين أن التحريف في الديانات الأخرى يكاد يتفق مع الفرضيتين على السواء، نعم، هو يسوغ البحث والتحري فعلا، لكنه لا يكاد يصنع شيئا وحده في التمييز بين فرضية الحفظ عند المسلمين والفرضية التشكيكية.

$$\frac{P(E_A | H_S, k)}{P(E_A | H_T, k)} = \frac{0.90}{0.85} \approx 1.06.$$

وهنا تظهر أهمية فكرة «الفارق الناقض»، فإذا واجه مجتمعان حوافز على الاختلاق، لكن أحدهما طور ممارسات تزيد زيادة مؤثرة في احتمال كشف الكذب، لم يعد الحافز المشترك مسوغا لتوقع النتيجة نفسها، ويجب على ليتل أن يثبت أن هذا الفارق كان عديم الأثر بدل أن يفترض ذلك افتراضا. والمطلب نفسه يلزم من معايير التسويغ، فالتفسير المقتصد في الافتراضات لا ينبغي له أن يفترض التشابه حيث تختلف النظم التاريخية في أمور متصلة اتصالا مباشرا بالنتيجة، والتفسير ذو السعة التفسيرية الكافية يجب أن يستوعب الخصائص الإسلامية الخاصة بدل أن يعاملها كأنها إضافات لا قيمة لها على احتمال مسبق قد حسم القضية سلفا.

النقد عند أوائل المسلمين

قواعد النقد قبل علوم الحديث المتأخرة

إن دعوى ليتل التاريخية أن أوائل المسلمين لم يوجد عندهم منهج نقدي حقيقي، وهذه النقطة مهمة، لأن الاحتمال المسبق التشكيكي يصير أقوى بكثير لو كانت الأخبار تتداول في بيئة لا يختبر فيها الرواة، ولا يوجد فيها اهتمام عملي بموثوقية ما ينسب إلى النبي ﷺ، كما وجد في الديانات الأخرى.

والذي يحاول هذا القسم إثباته أمر أدنى من دعوى أن مصطلحات نقد الحديث المتأخرة المكتملة كانت موجودة من أول يوم في الإسلام، فالسؤال المهم هو: هل كانت قواعد النقد العاملة حاضرة من الوقت المبكر بما يكفي للتأثير في الرواية؟ فإن المصطلح الفني المتأخر قد يقنن ممارسة سابقة عليه من غير أن ينشئها من العدم.

فإذا كان أوائل المسلمين يشتبون من الأخبار، ويميزون الصادقين من غير الموثوقين، ويصححون أخطاء الحفظ، ويسألون هل سمع الخبر سماعاً مباشراً، لم يكن لليتل أن يصف الأجيال الأولى كأن الضبط الحقيقي لم يظهر إلا بعد وقوع الضرر.

وعلى هذا فسنقرأ الأدلة التاريخية الآتية وذلك السؤال الأضيق نصب أعيننا، فنحن نبحث عن ممارسات مبكرة يتوقع وجودها في مجتمع مهتم بحفظ المادة النبوية، وسنسأل: هل هذه الممارسات أيسر تفسيراً بـ H_t أم بالصورة التشكيكية الأقوى التي صار فيها التراث الحديثي غير موثوق على نحو غير معتاد قبل أن يصير النقد فعالاً؟

وأول ما نبدأ به الإطار القرآني والنبوي نفسه، لأن المجتمع لم يدخل عصر ما بعد النبوة خالياً من أي قواعد تحكم الشهادة والنسبة الدينية، فقبل أن يستقر مصطلح «الصحيح» و«الضعيف» المتأخر

بزمن طويل كانت النصوص قد أعطت المسلمين أسبابا للتثبت من الأخبار، ولمعاملة النسبة الدينية الكاذبة أمرا خطيرا.

وهذه النقطة وحدها لا تثبت إلا أساسا معياريا، ولا تثبت نجاح كل عمل نقدي لاحق، ولهذا سنعطيه وزنا بايزيا متحفظا، وإنما أهميتها أنها تجعل الصورة التي يرسمها ليتل لبيئة ابتدائية خالية من كل ضابط أقل توقعا.

فأوضح نقطة نبدأ منها الأمر القرآني بأن الخبر الآتي من مصدر غير موثوق في عدالته يجب التبين منه، لا قبوله مجرد أنه قيل، ثم إن هذا الأمر يضع التمهيص عند نقطة التلقي، مما يعني أن السامع غير مطالب بمعاملة كل خبر كأنه مصدق لنفسه بنفسه.

وذلك في قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: 6]⁵ وقد ذكر ابن عاشور أن هذه الآية أصل في وجوب البحث عن حال حامل الخبر قبل قبول خبره،⁶ وذكر أيضا أن هذا الواجب يعمل في جانبي الشهادة معا، فالمخبر مسؤول عن أن لا يتكلم إلا عن علم وتثبت، والمخبر عنه مسؤول عن تمحيص ما يصل إليه لا قبوله من غير تمحيص.⁷ ووجه الصلة في هذه الآية أنها تدخل التثبت في الإطار المعرفي الإسلامي من أول الأمر، فقد يأتي الخبر من شخص مطعون في عدالته، فإذا جاء كذلك أمر المتلقي بالتحري قبل أن يسمح للخبر بأن ينتج اعتقادا أو عملا.

ولما كان هذا الأمر جزءا من القرآن الكريم المتلو في المجتمع فقد وفر قاعدة عامة معلنة، لا قاعدة خفية لا يعرفها إلا متخصص متأخر، وهذا وحده بالطبع لا يثبت إثباتا تاما موثوقية الشهادة عند

⁵ القرآن الكريم 49: 6، الحجرات.

⁶ انظر: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور التونسي (ت 1393 هـ)، «التحرير والتنوير» (230/26، 233)، (تونس: الدار التونسية للنشر، بلا ط، 1984 م).

⁷ انظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير» (233/26).

أوائل المسلمين بوصفها مصدرا معرفيا صحيحا للمعلومات، لكنه يجعل وجود ثقافة مبكرة جاهلة تماما بنقد المصادر ومناهج التثبت أمرا أقل توقعا.

والإطار القرآني نفسه يعلم المجتمع أيضا أن النصوص الدينية يمكن أن يحرفها قوم وهم يعلمون، فإمكان تحريف النصوص لم يكن أمرا يحتاج المجتمع المسلم إلى اكتشافه بعد قرون، لأن القرآن الكريم نفسه يعرض تحريف الوحي بوصفه خطرا إنسانيا واقعيا.

وقد أعطى القرآن الكريم المجتمع أمثلة من تغيير الأمم السابقة للمادة الدينية، مما يعني أن تحريف النصوص كان معروضا من أول الأمر بوصفه إمكانا إنسانيا واقعا، لا خطرا لم يتعلم المسلمون تصوره إلا بعد قرون.

قال الله تعالى ﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ [آل عمران: 78]⁸، وقال تعالى:

﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾ [البقرة: 75]⁹، وتزداد هذه النقطة قوة متى عد الكذب على الله تعالى جرما دينيا عظيما، لأن الأمر ليس مجرد كذب عادي، بل هو نسبة تعليم ديني إلى الوحي من غير أن يكون له من الوحي سند أصلا.

والنسبة الكاذبة إلى رسول الله ﷺ داخله في هذه المشكلة الدينية نفسها، لأن من يضع على النبي ﷺ تعليما مختلفا يعطي ذلك التعليم سلطانا لم يكن له.

⁸ القرآن الكريم 3: 78، آل عمران.

⁹ القرآن الكريم 2: 75، البقرة.

وهذا يوفر جزءاً آخر من الخلفية النقدية المبكرة، لأن كلفة النسبة الدينية الكاذبة كانت مبنية في

صميم الإطار الأخلاقي والعقدي للمجتمع.

والنصوص القرآنية التالية تبين كثرة ما تكرر به تقرير هذا المبدأ:

فقوله «إن الذين 1. قال تعالى ﴿قل إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون﴾ [يونس: 69]¹⁰

يفترون على الله الكذب» معناه: ينسبون إلى الله تعالى صفات لا يتصف بها، وأفعالا لم يفعلها،

وأحكاما لم ينشئها، وأقوالا لم يقلها، يفعلون ذلك كذبا عليه وزورا؛ إخفاء للحقائق الإلهية والتشريعية،

ثم إن نفي الفلاح المقترن بهذا الافتراء يجعل لهذه النسبة وتلبيسا على الناس دينهم وما يقتضيه فعلا.¹¹

الكاذبة كلفة دنيوية وأخروية معا. والمقصود في هذا المقام ليس استخراج نتيجة تاريخية من النصوص

العقدية وحدها، بل إدراك أن الإطار الأخلاقي الذي قامت عليه الجماعة المسلمة نفسها كان يعد

اختلاق السلطة الدينية جرما خطيرا، لا ضربا من القصص لا ضرر فيه. وقد حفظ النص لفظ «لا

يفلحون»

2. وقال تعالى ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب

ويظهر المبدأ نفسه حيث ينهى إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون﴾ [النحل: 116]¹²

القرآن الكريم عن وصف الأشياء بالتحليل والتحريم من غير استناد إلى الوحي، فإن الحكم الشرعي

المخترع يصير كذبا على الله تعالى متى ادعت السلطة الإلهية لشيء لم ينزل به وحي

والنكتة التفسيرية إذن أن التكلم بلسان التشريع الإلهي من غير مستند من الوحي معدود في

نفسه من الافتراء على الله تعالى، وهذا يعطي أوائل المسلمين سببا آخر للاعتناء بكون الدعوى الدينية

¹⁰ القرآن الكريم 10: 69، يونس.

¹¹ انظر: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور التونسي (ت 1393 هـ)، «التحرير والتنوير» (11/232-233)، (تونس: الدار التونسية للنشر، بلا ط، 1984 م).

¹² القرآن الكريم 16: 116، النحل.

يمكن ردها إلى مصدرها فعلا.¹³

فقوله 3. وقال تعالى ﴿انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثما مبينا﴾ [النساء: 50]¹⁴

«وكفى به إثما مبينا» يؤكد المعنى نفسه، إذ يصف الافتراء على الله تعالى الكذب بأنه ذنب كبير

وقد جاء هذا المعنى في الحديث النبوي، فقد قال رسول الله ﷺ: «إن أكذب الناس أكذبهم ظاهر».¹⁵

على الله تعالى».¹⁶

4. وقال تعالى ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء

وقوله «أتقولون على الله ما لا تعلمون» استفهام أتقولون على الله ما لا تعلمون ﴿[الأعراف: 28]»¹⁷

الغرض منه التوبيخ، فإن المخاطبين بهذه الآية ينسبون إلى الله تعالى أمرا من غير علم يقوم بمثل هذا

الانتساب

فالتوبيخ إذن واقع على الفجوة بين السلطة التي يدعونها والدليل القائم على دعواهم، إذ لا نقل

لهم عن الله تعالى في قولهم «والله أمرنا بها»، والقرآن الكريم يذم بعينه هذا الانتقال من مجرد الدعوى إلى

النسبة إلى الله تعالى من غير مستند.¹⁸ ثم إن الاعتناء بالصدق يظهر أيضا في الشروط القرآنية التي تنظم

الشهادة، حيث يعتبر حال صاحب الخبر قبل أن يعتد بشهادته ويرتب عليها الأثر الشرعي. وهذا

القياس بين الشهادة والرواية سيصير صريحا فيما بعد في عبارات نقاد الحديث، لكن المبدأ المعرفي نفسه

أقدم من ذلك بكثير.

¹³ انظر: أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت 710 هـ)، «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» (239/2)، تحقيق: يوسف علي بديوي (بيروت: دار الكلم الطيب، ط 1، 1419 هـ، 1998 م).

¹⁴ القرآن الكريم 4: 50، النساء.

¹⁵ انظر: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت 468 هـ)، «الوسيط في تفسير القرآن المجيد» (66/2)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ، 1994 م)؛ وأحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي (ت 756 هـ)، «الدر المنصور في علوم الكتاب المكنون» (5/4)، تحقيق: أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم، بلا سنة نشر).

¹⁶ انظر: «مسند أحمد» (447/1) برقم 389، قال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح.

¹⁷ القرآن الكريم 7: 28، الأعراف.

¹⁸ انظر: ابن عاشور، «التحريم والتنوير» (8-ب/84-85).

قال تعالى ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2]¹⁹

وقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: 106]²⁰ هذا وقد قال تعالى ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتَ اسْتَأْجِرْهُ إِنْ خَيْرٌ مِنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26] وهذه الآية في الاستئجار تربط كذلك بين الكفاءة والأمانة، فإن من يعتمد عليه لا بد أن يكون قادرا على القيام بما يوكل إليه من أعمال، سالما من الخيانة فيما أوْتَمَنَ عليه، فقد ذكرت الفتاة شرطتين: الأول القوة، والثاني الأمانة، وهي النزاهة وعدم الخيانة، وفي ذلك نظير مفهومي مبكر لما سيعرف لاحقا في علوم الحديث من التمييز بين عدالة الراوي وقدرته على ضبط ما ينقله.²¹ وعن ابن عباس قال: قال النبي ﷺ: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَذَهَبَ دِمَاءُ قَوْمٍ وَأَمْوَالُهُمْ». ²² وفي رواية أخرى: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى رِجَالٌ أَمْوَالَ قَوْمٍ وَدِمَاءَهُمْ، وَلَكِنْ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ». ²³ وقال عمر بن الخطاب: «وَإِنَّمَا نَأْخُذُكُمْ الْآنَ بِمَا ظَهَرَ لَنَا مِنْ أَعْمَالِكُمْ، فَمَنْ أَظْهَرَ لَنَا خَيْرًا أَمَّنَّاهُ وَقَرَّبْنَاهُ، وَلَيْسَ إِلَيْنَا مِنْ سِرِّرَتِهِ شَيْءٌ، اللَّهُ يَحَاسِبُهُ فِي سِرِّرَتِهِ، وَمَنْ أَظْهَرَ لَنَا سُوءًا لَمْ نَأْمَنِهِ وَلَمْ نَصْدَقْهُ». ²⁴ فمثل هذه النصوص في مجموعها تبين أن الجماعة المسلمة لم تُعَلِّمْ قط أن تفصل الشهادة عن حال الشاهد وكفاءته، ويظهر ذلك في السياق القضائي على وجه أخص، إذ الدعوى تمس حقوقا حقيقية، فلا تقبل بمجرد أن قائلًا نطق بها.

¹⁹ القرآن الكريم 65: 2، الطلاق.

²⁰ القرآن الكريم 5: 106، المائدة.

²¹ القرآن الكريم 5: 106، المائدة.

²² انظر: محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، «الصحیح» (35/6) برقم 4552، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط 1، 1422 هـ).

²³ انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458 هـ)، «السنن الصغير» (188/4) برقم 3386، تحقيق: عبد المعطي أمين قلنجي (كراتشي، باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، ط 1، 1410 هـ، 1989 م).

²⁴ انظر: «صحیح البخاري» (169/3) برقم 2641.

والقياس على الحديث بعد ذلك ظاهر مستقيم من غير أن يلزم منه أن البابين متطابقان من كل وجه، فإذا كانت الشهادة في مال شخص واحد أو حقه لا تقبل إلا من الصادق فيها الضابط لها، فالخبر الذي يؤخذ منه الدين لأمة بأسرها أولى بأن يعتني متلقيه بهذه الصفات المعرفية نفسها على أقل تقدير.

وقد صرح علماء الحديث اللاحقون أنفسهم بهذه الصلة، فمنهم بجز بن أسد (ت 197 هـ)، فقد كان إذا ذكر له الإسناد الصحيح قال: «هذه شهادات الرجال العدول بعضهم على بعض»، وإذا ذكر له إسناد فيه شيء قال: «هذا فيه عهدة»، واحتج لذلك بأن الدعوى المالية اليسيرة إذا كانت لا تثبت إلا بشهود عدول فدين الله أحق بأن لا يؤخذ إلا من العدول، والخبر محفوظ بلفظه التالي: «لو أن لرجل على رجل عشرة دراهم ثم جحده لم يستطع أخذها منه إلا بشاهدين عدلين، فدين الله أحق أن يؤخذ من العدول».²⁵ وكذلك عبر أبو نعيم الفضل بن دكين (ت 218 هـ) عن هذا المعنى نفسه حين جعل رواية الحديث من أعظم صور الشهادة، فقال: «إنما هي شهادات، وهذا الذي نحن فيه، يعني الحديث، من أعظم الشهادات».²⁶ ونبه إلى ذلك مسلم بن الحجاج (ت 261 هـ) فذكر أن الرواية وإن كانت تختلف عن الشهادة في القضاء في بعض شروطها الخاصة، فإنهما تتفقان في أعظم الشروط، مثل شرط الصدق والنزاهة والعدالة، فمن أسقط الكذب شهادته لم يصير ثقة مقبول الرواية بمجرد أن يتحول الموضوع إلى النقل الديني.²⁷ ثم إن التحذيرات النبوية من نقل ما يقوم سبب لظن كذبه تضيف طبقة

²⁵ انظر: أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت 327 هـ)، «الجرح والتعديل» (16/2)، بلا اسم محقق (حيدر آباد، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 1، 1371 هـ، 1952 م)؛ وأبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت 365 هـ)، «الكامل في ضعفاء الرجال» (251/1)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخران (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418 هـ، 1997 م)؛ وأبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، «الكفاية في علم الرواية» (77)، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني (المدينة: المكتبة العلمية، بلا سنة نشر).

²⁶ انظر: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، «الكفاية في علم الرواية» (77)، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني (المدينة: المكتبة العلمية، بلا سنة نشر).

²⁷ انظر: مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261 هـ)، «الصحيح» (8/1)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1412 هـ، 1991 م).

أخرى إلى هذا الإطار نفسه، لأنها تنقل المسألة من التحريم العام للكذب إلى المسؤولية الخاصة اللاحقة بمن يمرر خبرا منسوبا إلى النبي ﷺ.

وهذه المسؤولية تزداد تعيينا في حديث علي بن أبي طالب (ت 40 هـ)، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من حدث عني حديثا وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين».²⁸ وقد بين النووي (ت 676 هـ) أن قوله «يرى» بضم الياء على المشهور، ومعناه: أن الراوي يظن أن الخبر كذب، وأن فتح الياء وجه جائز لغة يمكن أن يكون معناه: يعلم أنه كذب. وعلى الوجهين معا فالنكتة المعرفية هاهنا معتبرة، إذ المسؤولية لا تلحق المختلق الأول وحده، بل تلحق أيضا من يمرر المرويات وعنده من الأسباب ما يكفي لظن أن النسبة مكذوبة.²⁹ ويظهر الاهتمام نفسه في حديث أبي هريرة (ت 57 هـ)، حيث يحذر النبي ﷺ من «دجالين كذابين» يأتون بأحاديث لم تسمع بها الأجيال المتقدمة، ويأمر الأمة أن تحذرهم:

«يكون في آخر الزمان دجالون كذابون؛ يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم؛ فإياكم وإياهم، لا يضلونكم ولا يفتنونكم».³⁰ فهذه الأخبار إذن لا تقتصر على تقرير أن الاختلاق أمر يمكن تصوره فحسب، بل تقدم النسبة الكاذبة بوصفها أمرا يطلب من الجماعة أن تميزه من النقل الصادق، وتعلق المسؤولية على التساهل في نشر المرويات متى قام سبب للريبة فيها. وهذا في نفسه أقرب كثيرا إلى المنهج النقدي منه إلى تلك البيئة المنفلتة من كل ضابط التي يفترضها «الاحتمال المسبق» عند لیتل.

²⁸ انظر: محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت 273 هـ)، «السنن» (25/1) برقم 38، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (مصر: دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430 هـ، 2009 م).

²⁹ انظر: محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676 هـ)، «شرح صحيح مسلم» (64/1-65)، بلا اسم محقق (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392 هـ).

³⁰ انظر: مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261 هـ)، «الصحيح» (12/1) برقم 7، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1412 هـ، 1991 م).

ثم إن هذا المنطق النقدي نفسه يمتد إلى مضمون النص أيضا، فإن القرآن الكريم يحتكم إلى الاتساق والتدبر سبيلا إلى امتحان الدعوى، ولا يجعل كل دعوى في المرجعية الدينية مصدقة لنفسها بنفسها.

ويتبين هذا المبدأ إذن في قوله تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82].³¹

فهذه الآية الكريمة تنفي أن يوجد في القرآن الكريم شيء من صور الاختلاف التي يُتوقع وقوعها في نص جرى عليه التحريف البشري المعتاد، وهذا النفي يجري على أكثر من مستوى: 1. فبحسب المباحث التفسيرية المذكورة فإن نفي التناقض يمتد إلى معاني القرآن الكريم وأخباره، إذ كل معانيه متناغمة فيما بينها، وأخباره تطابق الواقع.³² 2. وامتد الاستدلال نفسه إلى نظم القرآن الكريم، فليس فيه تفاوت في النظم، بل هو محافظ على بلاغته كلها، لا يعتريه التفاوت الذي يُتوقع وقوعه في الإنتاج البشري المعتاد.³³ 3. وأدخل المفسرون في المبحث نفسه الاتساق الأخلاقي والمفهومي، إذ ليس في القرآن الكريم معنى فاسد ولا أمر يجافي الحقيقة أو ينافي الفضيلة.³⁴ والمقصود من الآية عند ابن عاشور أن يُردّ المعارض إلى تدبر النص نفسه، لا أن تُترك دعوى الاختلاف قائمة من غير فحص.³⁵ وإذا نُظر إلى الآية على هذا الوجه تبين أن الاستدلال فيها مبني على أن الدعوى في مصدر نص ما يمكن اختبارها بالسؤال عن الخصائص الداخلية التي يُتوقع وجودها فيه لو كان المصدر المدعى صحيحا، وهذا الضرب من

³¹ القرآن الكريم 4: 82، النساء.

³² انظر: ناصر الدين عبد الله بن عمر البضاوي (ت 685 هـ)، «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» (86/2)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1418 هـ)، وأبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت 710 هـ)، «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» (378/1)، تحقيق: يوسف علي بدوي (بيروت: دار الكلم الطيب، ط 1، 1419 هـ، 1998 م).

³³ انظر: البضاوي، «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» (68/2)، والنسفي، «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» (378/1).

³⁴ انظر: ابن عاشور، «التحرير والتنوير» (223/1-224).

³⁵ انظر: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور التونسي (ت 1393 هـ)، «التحرير والتنوير» (137/5)، (تونس: الدار التونسية للنشر، بلا ط، 1984 م).

الاستدلال وثيق الصلة ببحثنا هذا، فإن نقد المتون يقوم على السؤال العريض نفسه، وهو: هل المضمون الذي نلاحظه هو ما ينبغي أن نتوقعه على فرض صحة النسبة المدعاة؟

$$O_1 = 3 \times (0.55 / 0.85) \approx 1.94$$

ومن هنا، وكما قلنا في مسألة الشهادة، فإن احتكام القرآن الكريم إلى التدبر لا يُنشئ وحده علم نقد المتون المتأخر، لكنه يقرر المبدأ الأساس الذي هو أعم من ذلك، وهو أن مضمون الدعوى الدينية يمكن فحصه بحثاً عن التناقض والتحريف، وهذا مما يجعل من العسير مرة أخرى وصف الإطار المعياري الأول كما لو كانت العبرة فيه بشخص القائل وحده، بينما المضمون نفسه فوق النقد لا يطاله فحص.

والحاصل: أن هذه النصوص في مجموعها تثبت وجود بيئة معيارية مبكرة كانت الأخبار فيها تُستقصى، والكذب في الدين يُذم، والشهود يُقَوَّمون، ومضمون الدعوى يُتدبر ويُفحص، وهي لا تثبت بعد أن كل إجراء نقدي متأخر كان قائماً في عصرها بصورته الناضجة، لكنها تجعل الغياب التام للإطار النقدي أبعد عن التوقع مما يوحي به اعتراض ليتل.

وهذه أول نقطة يدخل عندها في الحساب الجاري دليل مختص بالمسلمين على وجه الحقيقة (وستكون النقطة التالية متوقفة على عامل بايز الآتي). فليكن E_1 رمزاً للإطار المعياري المبكر للتثبت الذي سبق بيانه. ولما كان النموذج التشكيكي يمكنه أن يسلم بأن جماعة ما قد تملك قواعد قوية ثم لا تعمل بها فيما بعد، فلا ينبغي أن يُعطى E_1 عامل بايز مبالغاً فيه، فلو أخذنا بتقدير شرطي متحفظ

$$\text{لكان لنا أن نجعل } P(E_1 | H_s, E_1, k) = 0.55 \text{ و } P(E_1 | H_t, E_1, k) = 0.85.$$

وتبقى الفرضية التشكيكية راجحة بعد هذا التحديث الأول، إذ تقف H_s عند نحو 66 بالمئة و H_t عند نحو 34 بالمئة. ومن هنا فإن وجود الأوامر القرآنية بالتثبت له وزنه في تقييمنا المعرفي لتلك البيئة وذلك العصر، لكن القاعدة ليست هي نفسها الممارسة الراسخة، ولذلك لم يرفع هذا الدليل الفرضية التراثية إلا من 25 بالمئة إلى 34 بالمئة، من غير ادعاء أن المسألة التاريخية الأولى قد حسمت النزاع كله. وليكن واضحاً أن المقصود هاهنا ليس بيان مصدر هذه الأرقام بأعيانها، بل بيان أن H_t قد ازدادت زيادة معتبرة، لكنها لم تبلغ حد أن ترجح على H_s في الاحتمال.

وأما من جهة التسوية فإن E_1 يزيد في السعة التفسيرية لـ H_t ، لأن النموذج التراثي يتوقع بطبيعته أن الجماعة المعنية بحفظ حديث النبي ﷺ تبدأ بقواعد تمنع النسبة الكاذبة إليه. نعم، تستطيع الفرضية التشكيكية أن تفسر هذا الدليل نفسه، لكنها تبدو حينئذ غير مقتصدة في الافتراضات، فيلزمها لذلك أن تثبت لاحقاً أن هذه القواعد كانت من الضعف بحيث لم تؤثر في عملية الرواية الفعلية. فالدليل التالي إذن يتعلق بالسؤال: هل عمل أوائل المسلمين بهذه المبادئ؟

الصدق ومسألة الكذب

وكما سنبين، فإن التراث يقرر أن أوائل المسلمين كانوا يدركون إمكان وقوع الكذب في الرواية الدينية، وأن صدق من يروي الحديث معتبر في جواز الاعتماد على خبره.

والأدلة هاهنا مستمدة من انتشار التحذير من الكذب على النبي ﷺ، ومن الأقوال الواردة في ذم الكذب، ومن التوجيهات المبكرة بأن لا يؤخذ الحديث إلا عن ثقة، لا عن كل من ادعى لنفسه علماً بالدين.

ومن أقوى ما نبدأ به هاهنا: الانتشار الواسع لحديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، فإن انتشاره المبكر يدل على أن مسألة نسبة القول إلى النبي ﷺ كذبا كانت جزءاً من الوعي الأخلاقي عند الجماعة الناقلة للحديث، لا أمراً مخترعاً لم يظهر إلا بعد ظهور الدواوين الحديثية المشهورة. وممن روى هذا الحديث من الصحابة: عمر بن الخطاب (ت 23 هـ)،³⁶ وعبد الله بن مسعود (ت 32 هـ)،³⁷ والزبير بن العوام (ت 36 هـ)،³⁸ وعلي بن أبي طالب (ت 40 هـ)،³⁹ والمغيرة بن شعبة (ت 50 هـ)،⁴⁰ وأبو هريرة (ت 57 هـ)،⁴¹ وعقبة بن عامر الجهني (ت قريب 60 هـ)،⁴² ومعاوية بن أبي سفيان (ت 60 هـ)،⁴³ وأبو سعيد الخدري (ت 63 هـ)،⁴⁴ وعبد الله بن عمرو بن العاص (ت 63 هـ)،⁴⁵ وزيد بن أرقم (ت 66 هـ)،⁴⁶ وعبد الله بن عباس (ت 68 هـ)،⁴⁷ وسلمة بن الأكوع (ت 74 هـ)،⁴⁸ وجابر بن عبد الله (ت 77 هـ)،⁴⁹ وأنس بن مالك (ت 92 هـ).⁵⁰ والذي يعيننا في هذا المقام هو سعة هذا الانتشار المبكر، فيلاحظ أن هذا التحذير قد رواه أكثر من عشرة صحابة ممن توفي قبل سنة 64 هـ أو حولها، وهم من المذكورين آنفاً في روايته، مما يجعل من العسير وصف

³⁶ انظر: أحمد بن محمد بن حنبل البغدادي (ت 241 هـ)، «المسند» (410/1) برقم 326، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ، 2001 م)، قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره.

³⁷ انظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279 هـ)، «السنن» (35/5) برقم 2659، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1395 هـ، 1975 م).

³⁸ انظر: «صحيح البخاري» (33/1) برقم 107.

³⁹ انظر: «صحيح البخاري» (33/1) برقم 106، و«صحيح مسلم» (9/1) برقم 1.

⁴⁰ انظر: «صحيح مسلم» (10/1) برقم 4.

⁴¹ انظر: «صحيح البخاري» (33/1) برقم 110، و«صحيح مسلم» (10/1) برقم 3.

⁴² انظر: «مسند أحمد» (641/28) برقم 17431، قال شعيب الأرنؤوط: صحيح.

⁴³ انظر: أحمد بن حنبل، «المسند» (118/28) برقم 16916، قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره.

⁴⁴ انظر: أحمد بن حنبل، «المسند» (94/18) برقم 11536.

⁴⁵ انظر: البخاري، «الصحيح» (170/4) برقم 3461، وأحمد بن حنبل، «المسند» (415-414/4) برقم 2675.

⁴⁶ انظر: أحمد بن حنبل، «المسند» (13/32) برقم 19266، قال شعيب الأرنؤوط: صحيح على شرط مسلم.

⁴⁷ انظر: أحمد بن حنبل، «المسند» (415-414/4) برقم 2675، قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره.

⁴⁸ انظر: البخاري، «الصحيح» (33/1) برقم 109.

⁴⁹ انظر: أحمد بن حنبل، «المسند» (158/22) برقم 14255، قال شعيب الأرنؤوط: على شرط مسلم.

⁵⁰ انظر: مسلم، «الصحيح» (10/1) برقم 2.

العناية بأمر الكذب على النبي ﷺ بأنها رد فعل متأخر نشأ بعد انقضاء الأجيال الأولى. وقد رواه عن هؤلاء الصحابة تابعون عديدون، وهذا معتبر هاهنا، لأن قوة هذا التحذير لا تتوقف على طريق واحدة منفردة من طرق الرواية، ولا على جامع متأخر بعينه.

نعم، لا ندعي أن مجرد وجود التحذير يستلزم انكشاف الاختلاق تلقائياً، لكنه يغير السلوك المتوقع من جماعة تسمع مرة بعد مرة أن الكذب على النبي ﷺ معصية من الكبائر، ولذلك كان هذا التحذير داخلاً في التحليل، بحيث ينبغي أن يوضع إلى جانب الحوافز السياسية التي ركز عليها ليتل.

وهذا الحديث يتسق أيضاً مع إدراك مبكر أوسع لإمكان وقوع الكذب في الدين، فقد روى أبو هريرة التحذير من ظهور دجالين كذابين قريب من ثلاثين، يزعم كل واحد منهم أنه رسول الله، مما يعني أن انتحال السلطة الدينية كذبا لم يكن صنفاً غريباً عن تصور أوائل المسلمين. وعليه فإذا كان متصوراً أن يقع الكذب في ادعاء النبوة، فلأن يقع الكذب في اختلاق قول ونسبته إلى النبي ﷺ أقرب إلى التصور والإمكان، وذلك في قوله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى يُبعث دجالون كذابون قريب من ثلاثين، كلهم يزعم أنه رسول الله».⁵¹ وقال ابن عبد البر (ت 463 هـ): «تخويف رسول الله ﷺ أمته بالنار على الكذب دليل على أنه كان يعلم أنه سيُكذب عليه ﷺ».⁵² والحاصل أن هذا التحذير لا يقتصر على مجرد الإقرار بإمكان وقوع الكذب، بل ينشئ داعياً إلى التحرز منه، وهذا أمر تظهر دلالاته التاريخية عندما تبين الأخبار اللاحقة أن المسلمين كانوا يختبرون الرواة، ويميزون بين الخطأ وتعمد الكذب.

⁵¹ انظر: مسلم، «الصحیح» (12/1) برقم 7، و(2239/4) برقم 157؛ وذكره معلقاً مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (ت 606 هـ) في «جامع الأصول في أحاديث الرسول» (158/1)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وآخر (دمشق: مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان، بلاط، 1389 هـ، 1969 م)؛ وقال ابن الملقن: «لم أجده كذلك»، وقال محمد بن درويش الحوت: «لا يُعرف حديثاً». انظر: أبو حفص عمر بن علي ابن الملقن (ت 804 هـ)، «تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج» (48)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط 1، 1994 م)، ومحمد بن محمد درويش الحوت (ت 1277 هـ)، «أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب» (162) برقم 769، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418 هـ، 1997 م).

⁵² انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر القرطبي (ت 463 هـ)، «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (44/1)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، بلاط، 1487 هـ).

تنبيه: قد يستشكل بعض الباحثين، وهو استشكل في محله، أنه يوجد دور في الاستدلال هاهنا، من حيث إننا استعملنا الأحاديث في إثبات العناية المبكرة بموثوقية الحديث، وذلك أن صحة هذه المرويات هي عين محل النزاع. لكن لنكن واضحين مرة أخرى: نحن لا نذكر هذه الأخبار على سبيل افتراض صحتها بمعزل عن كل ما سواها، بل قوة الدليل مستمدة من سعة طرق روايتها، ومن موافقتها للنصوص القرآنية التي تحرم النسبة الكاذبة في الدين، ومن الثقافة المبكرة العامة في ذم الكذب

1. أن اعتراض الدور يضعف أيضا بأن هذا التحذير مروي من طرق التي سنوثقها فيما يأتي. وعليه: كثيرة العدد، حتى وُصف بأنه في مجموعه متواتر، أو على الأقل بأنه مشهور مستفيض، فنحن لا نطلب من القارئ أن يثق بحديث واحد متنازع فيه لمجرد أن مصنفا متأخرا حكم بصحته

2. ثم إن هذا التحذير يتوافق مع النصوص القرآنية التي تدم النسبة الكاذبة في الدين ذما مستقلا بنفسه، مما يعطي المضمون تأييدا استدلاليا لم ينشئه التراث الحديثي وحده

3. وكذلك يؤيد هذه الأحاديث اعتبار ثالث، وهو عموم سلوك الصحابة والتابعين وكلامهم، فإن المصادر تحفظ لهم ذما متكررا للكذب على الله تعالى وعلى دينه.

والحاصل: أن هذه الاعتبارات في مجموعها تجعل وجود قاعدة مبكرة مانعة من الوضع أقرب إلى القبول، حتى قبل أن يُسأل عن ثبوت كل لفظ بعينه ثبوتا معتبرا.

ويمكن أن نتناول هذا الإدراك نفسه من جهة أخرى، فإن أوائل المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى ناقد حديث متأخر يعلمهم أن الإنسان قد يكذب في الدين، إذ قد ظهرت ادعاءات النبوة الكاذبة في عصر النبوة نفسه وفي القرن الهجري الأول. وإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الجهة فإن الكذب في ادعاء النبوة أشد وأخطر من اختلاق خبر مفرد، وأمة قادرة على إدراك الإمكان الأول لا يعقل وصفها بأنها غافلة عن تصور الإمكان الثاني. وبذلك يصير السؤال التاريخي: هل تطور هذا الإدراك إلى ممارسات

قادرة على التمييز بين النقل الموثوق والنقل الكاذب أو الخاطئ؟ وهذا ما سيحاول ما بقي من هذا البحث إثباته.

وقد تكررت عن الصحابة والتابعين عبارات في ذم الكذب، ولهذه العبارات أهميتها، لأن نموذج لبتل يركز على الحوافز التي من شأنها أن تشجع على نسبة الكذب إلى النبي ﷺ، بينما التفسير السببي الكامل لا بد أن يتضمن أيضا التكاليف التي جعلت قوما يأبون ذلك. 1- فقد قال أبو بكر الصديق (ت 13 هـ): «أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت على الله ما لا أعلم». 53 ووجه الاستشهاد بقول أبي بكر أن اختلاق كلام ونسبته إلى النبي ﷺ يندرج في نهاية الأمر تحت القول على الله تعالى في دينه بغير علم، لأن الخبر المكذوب ينشئ سلطة إلهية أو نبوية لا وجود لها في الواقع.

وقال أبو بكر أيضا وهو على المنبر: «إياكم والكذب، فإن الكذب مجانب للإيمان». 54 2- وقال عبد الله بن مسعود (ت 32 هـ): «إياكم والرواية، رواية الكذب، فإن الكذب لا يصلح بالجد ولا بالهزل». 55 3- وقال الأحنف بن قيس (ت 67 هـ): «ما خان شريف، ولا كذب عاقل». 56 وقال الأحنف بن قيس أيضا لابنه: «يكفيك من شرف الصدق: أن الصادق يقبل قوله في عدوه، ومن دناءة الكذب: أن الكاذب لا يقبل قوله في صديقه ولا عدوه». 57 4- وقال الشاعر مسكين الدارمي (ت

⁵³ انظر: مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت 179 هـ)، «الموطأ» برواية أبي مصعب الزهري (166/2) برقم 2079، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود خليل (بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا ط، 1412 هـ)، وسعيد بن منصور (ت 227 هـ)، «التفسير» (168/1) برقم 39، تحقيق: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط 1، 1417 هـ، 1997 م)، وأبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» (193/2) برقم 1585، تحقيق: محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، بلا ط، 1403 هـ، 1983 م).

⁵⁴ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (103/1).

⁵⁵ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (103/1)، وأحمد بن محمد بن حنبل (ت 241 هـ)، «المسند» (10/7) برقم 3896، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ، 2001 م)، قال شعيب الأرنؤوط: «إسناده صحيح».

⁵⁶ انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر (ت 571 هـ)، «تاريخ دمشق» (343/24)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بلا ط، 1415 هـ، 1995 م).

⁵⁷ انظر: أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت 733 هـ)، «نهاية الأرب في فنون الأدب» (238/3)، بلا اسم محقق (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط 1، 1423 هـ).

89 هـ):⁵⁸ «واصدق الناس إذا حدثتهم .. ودع الكذب لمن شاء كَذَبَ». ⁵⁹ وقال أيضا: «إن الكريم إذا ما كان ذا كذب .. شان التكرم منه ذلك الكذب».

«الصدق أفضل شيء أنت فاعله .. لا شيء كالصدق، لا فخر ولا حسَبُ». ⁶⁰ وقال أيضا: «فهل قائل حقا كمن هو كاذب»، ⁶¹ يعني: لا يستويان. 5- وقال عامر الشعبي (ت 104 هـ): «كل خُلُق يُطوى عليه المؤمن إلا الخيانة والكذب». ⁶² 6- وقال مطرف بن طريف الكوفي (ت 141 هـ): «ما يسريني أني كذبت، وأن لي الدنيا وما فيها». ⁶³ وهذه العبارات لا تثبت أن كل فرد من أفراد الجيل الأول كان صادقا، بل الذي نريد بيانه أن قيمتها تراكمية، أي أن القيمة تأتي من كثرة عددها، فهي تصور بيئة كان الصدق فيها ممدوحا، وكان الكذب فيها معدودا من الدناءة الحاطة من قدر صاحبها، مما يجعل الاستجابة المتوقعة للحافز السياسي مختلفة عما يفترضه نموذج يتعامل مع الحافز كأنه لا يوجد في مقابله ضغط مضاد.

ثم إن هذا الإدراك قد صار عند الجيل الذي أخذ مباشرة عن الصحابة شرطا صريحا في أخذ الحديث، فلم يعد الأمر مجرد أن الكذب معصية، بل صار من يؤخذ عنه أمر الدين لا بد أن يكون ممن يوثق بروايته ويعتمد على نقله فعلا.

⁵⁸ اسم مسكين الدارمي: ربيعة بن عامر بن أنيف بن شريح بن عمرو بن زيد بن عبد الله بن علس بن دارم بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم، و«مسكين» لقب له. انظر: ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626 هـ)، «معجم الأدباء» (1299/3)، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1414 هـ / 1993 م).

⁵⁹ انظر: كارين صادر، «ديوان شعر مسكين الدارمي» (239)، (بيروت: دار صادر، ط 1، 2000 م).

⁶⁰ انظر: كارين صادر، «ديوان شعر مسكين الدارمي» (19)، (بيروت: دار صادر، ط 1، 2000 م).

⁶¹ انظر: كارين صادر، «ديوان شعر مسكين الدارمي» (269)، (بيروت: دار صادر، ط 1، 2000 م).

⁶² انظر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت 211 هـ)، «المصنف» ومعه «جامع معمر بن راشد» (161/11) برقم 20201، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: المجلس العلمي، ط 2، 1403 هـ).

⁶³ انظر: أبو زرعة عبد الرحمن بن عمرو النصري الدمشقي (ت 281 هـ)، «تاريخ أبي زرعة الدمشقي» (549)، تحقيق: شكر الله نعمة الله القوجاني (دمشق: مجمع اللغة العربية، بلا ط، بلا سنة نشر)، وعبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت 327 هـ)، «الجرح والتعديل» (42/1، 313/8)، بلا اسم محقق (حيدر آباد بالهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 1، 1371 هـ / 1952 م)، وجمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزني (ت 742 هـ)، «تذيب الكمال في أسماء الرجال» (66/28)، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400 هـ / 1980 م).

والنصوص الآتية تبين أن هذا الاشتراط قد صرح به في أماكن مختلفة وعلى ألسنة أئمة مختلفين من المتقدمين: 1- فقد روي عن عقبة بن نافع القرشي (ت بالمغرب 63 هـ)⁶⁴ أنه قال لبيه حين حضره الموت: «أوصيكم بثلاث»، ذكر منها: «لا تأخذوا الحديث عن رسول الله ﷺ إلا من ثقة».⁶⁵

2- وقال سليمان بن موسى:⁶⁶ قلت لطاووس (ت 106 هـ):⁶⁷ إن فلانا حدثني بكذا وكذا، فقال: «إن كان صاحبك مليا فخذ عنه».⁶⁸ وقوله «ملياً» معناه كما بينه النووي (ت 676 هـ): صادقاً متقناً يوثق بروايته ويعتمد عليه كما يعتمد على معاملة الملىء بالمال الموثوق بدمته.⁶⁹ 3- وقال سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف (ت 125 هـ):⁷⁰ «لا يحدث عن رسول الله ﷺ إلا الثقات»،⁷¹ يعني: لا يقبل الحديث إلا من الثقات.⁷² واستمر هذا المنطق نفسه في الطبقات التالية، حيث قارن عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ) بين الحديث والقضاء، لأن كليهما مبني على البينات لا على حسن الظن بالمتكلم.⁷³ وهذه المقارنة مهمة، لأن القضاء لا يقوم على حسن الظن وحده، بل يعتمد على أسباب تسوغ قبول أحد الخبرين دون الآخر.

⁶⁴ عقبة بن نافع القرشي تابعي. انظر: أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصديقي المصري (ت 347 هـ)، «تاريخ المصريين من تاريخ ابن يونس» (349/1-350) برقم 953، بلا اسم محقق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1421 هـ).

⁶⁵ انظر: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، «الكفاية في علم الرواية» (32)، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني (المدينة: المكتبة العلمية، بلا ط، بلا سنة نشر).

⁶⁶ سليمان بن موسى القرشي الدمشقي من أتباع التابعين. انظر: ابن حبان، «الثقات» (379/6).

⁶⁷ طاووس بن كيسان اليماني تابعي، وقد قال طاووس: «أدركت خمسين من أصحاب رسول الله ﷺ». انظر: الذهبي، «تاريخ الإسلام» (67/3)، وابن حجر، «تقريب التهذيب» (281) برقم 3009.

⁶⁸ انظر: «صحيح مسلم» (15/1).

⁶⁹ انظر: النووي، «شرح صحيح مسلم» (85/1).

⁷⁰ سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف تابعي. انظر: ابن حبان، «الثقات» (297/4)، وابن حجر، «تقريب التهذيب» (230) برقم 2227.

⁷¹ انظر: «صحيح مسلم» (15/1).

⁷² انظر: النووي، «شرح صحيح مسلم» (87/1).

⁷³ عبد الرحمن بن مهدي من أتباع أتباع التابعين. انظر: ابن حبان، «الثقات» (373/8)؛ وأبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى العجلي المكي (ت 322 هـ)، «الضعفاء الكبير» (9/1)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلنجي (بيروت: دار المكتبة العلمية، ط 1، 1404 هـ / 1984 م).

والحديث على هذا الفهم يجري المجرى نفسه، فلا بد أن يثبت أن الراوي ثقة، وتبقى روايته مع ذلك معروضة للتحري عن سلامتها من الخطأ، مما يعني أن قبول الخبر عن النبي ﷺ كان مربوطاً بعتبة من البينات لا بد من بلوغها، لا بمجرد وجود النسبة إليه ﷺ.

ومن هنا فإن المكانة المركزية التي صارت للإسناد فيما بعد تصبح أيسر فهما على ضوء هذه الخلفية، إذ لو كان الحديث يقبل من أي راو بغض النظر عن هويته وحاله لما كان لحفظ السند فائدة تذكر، لكن متى صارت ثقة الراوي جزءاً من البينة صار السند هو الوسيلة التي يتتبع بها الخبر ويحقق بها في أحوال نقلته.

فإن قيل: إذا كانت توجد عند أوائل المسلمين عملية نقدية بالفعل، فلماذا لا نجد أخباراً مبكرة ردت صراحة بالوصف المتأخر بأنها مختلفة موضوعاً؟

فيقال: إن غياب هذا الحكم بعينه لا يدل على غياب النقد، لأن المصادر الآتية تصف تعمد الكذب في الصحابة وأوائل التابعين بأنه نادر جداً أو معدوم، والمنهج النقدي لا يلزم أن ينتج رداً لعل لم تظهر بعد في العينة المعروضة عليه، بل المهم هو: هل كانت الجماعة قادرة على إدراك هذه العلة عند ظهورها، وهل كانت تختبر بالفعل عللاً أخرى، لاسيما الخطأ في الحفظ والنسبة.

ثم إن التراجم المروية عن الصحابة الذين نقلوا الحديث تقدم معطى آخر، لأن السؤال ليس عن القواعد التي كانت تملكها الجماعة فحسب، بل عما هو مروي فعلاً عن الأشخاص الذين حملوا الحديث النبوي. فبعد تتبع تراجم هؤلاء الصحابة في كتب الجرح والتعديل وفي الكتب المختصة بترجمة الصحابة،

فإننا لا نجد أحدا من رواة الصحابة وصف بالكذب المتعمد على رسول الله ﷺ.⁷⁴ وهذا الغياب، مع الأدلة الأخرى التي اعتمدها أهل العلم، هو الذي بني عليه حكم أهل السنة بعدالة الصحابة.⁷⁵ والمهم لغرضنا هنا أن ندرك الدعوى التاريخية التي يقوم عليها هذا الحكم في بعض أسسه، وهي أن تعمد الاختلاق على النبي ﷺ لا يوجد في رواية الصحابة على النحو الذي وجد به فيما بعد عند الوضعين المعروفين.

أضف إلى ذلك أن السياق الاجتماعي له أثره أيضا، فمنذ وفاة النبي ﷺ سنة 11 هـ إلى سنة 64 هـ كان الصحابة الأحياء كثيرين، وكثير منهم قد شارك مشاركة مباشرة في الأحداث التي تروى، فالخبر المكذوب عن حدث عام أو عن أمر مشهور من سيرة النبي ﷺ لم يكن يدخل في فراغ لا يوجد فيه حي يقابله بالذاكرة المباشرة. وهذا لا يجعل الاختلاق مستحيلا، لكنه يرفع التكلفة المتوقعة لاختلاق أخبار في أمور يعرفها جمع عريض من المعاصرين، وهذا على وجه الدقة هو نوع العوامل الذي يجب على النموذج الاحتمالي أن يدخله في حسابه.

والقول بندرة تعمد الكذب في العصر الأول لا يقوم على عبارة واحدة، بل المصادر تتناول المسألة من جهات متعددة، والقيمة التراكمية تأتي من تلاقي الأوصاف العامة لذلك الجيل مع الأحكام الواردة في أفراد معينين من النقلة.

⁷⁴ انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت 728 هـ)، «مجموع الفتاوى» (249/1)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بلا ط، 1416 هـ / 1995 م)، ومحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت 748 هـ)، «الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم» (24)، تحقيق: محمد إبراهيم الموصلي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط 1، 1412 هـ / 1992 م).

⁷⁵ انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر القرطبي (ت 463 هـ)، «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» (19/1)، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، ط 1، 1412 هـ / 1992 م)، و«التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (47/22)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بلا ط، 1387 هـ)، وأبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري (ت 643 هـ)، «علوم الحديث» (293-294)، تحقيق: نور الدين عتر (سوريا: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر، بلا ط، 1406 هـ / 1986 م)، ومحبي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676 هـ)، «التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير» (92)، تحقيق: محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1405 هـ / 1985 م)، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ)، «اختصار علوم الحديث» (181-182)، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، بلا سنة نشر).

ومن هنا فقد جاءت أخبار تصف حال عموم أوائل المسلمين، وأن الكذب على النبي ﷺ لم يكن قد صار بعدُ أمراً مألوفاً جارياً في الرواية. 1 - فقد نفى عبد الله بن عباس (ت 68 هـ) الكذب عن الصحابة، إذ روى هشام بن حجير، عن طاووس، عن ابن عباس قال: «إنا كنا نحدث عن رسول الله ﷺ إذ لم يكن يُكذَّب عليه، فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه». ⁷⁶ وقوله «إذ لم يكن يُكذَّب عليه» وصف لبيئة الرواية التي عهدها ابن عباس بين الصحابة، ووجه دلالة في المقابلة التي عقدها بين ذلك العهد الأول وبين عصر لاحق صار فيه أشد احترازاً فيحمل الأخبار. 2 - وقد قرر المعنى نفسه البراء بن عازب (ت 72 هـ) حين نفى الكذب عن الصحابة نفياً صريحاً، فقال ما يلي:

«ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، منه ما سمعناه، ومنه ما حدثنا أصحابنا، ونحن لا نكذب». ⁷⁷ وصيغة الجمع في كلام البراء لها دلالتها، فإنه يصف الصحابة بوصفهم جماعة ناقلة، ويدخل في ذلك ما جرى عليه عملهم المعتاد من أن يروي الصحابي ما سمعه صحابي آخر من النبي ﷺ مباشرة. 3 - وكذلك نفى أنس بن مالك (ت 92 هـ) الكذب عن الصحابة، فقد روى حميد الطويل عن أنس أنه قال: «ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله ﷺ، وما كان بعضنا يكذب على بعض». ⁷⁸ وفي رواية: «ولكننا لا يتهم بعضنا بعضاً». ⁷⁹ وروى قتادة بن دعامة عن أنس بن مالك حديثاً في تحريم الخمر، وفيه أن رجلاً سأل أنساً: أنت سمعته من رسول الله ﷺ؟

⁷⁶ انظر: «صحيح مسلم» (12/1-13).

⁷⁷ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (261/1).

⁷⁸ انظر: أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت 365 هـ)، «الكامل في ضعفاء الرجال» (261/1)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418 هـ / 1997 م).

⁷⁹ انظر: محمد بن سعد البغدادى (ت 230 هـ)، «الطبقات الكبرى» (21/7)، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط 1، 1968 م).

فقال: «نعم، أو حدثني من لا يكذب، والله ما كنا نكذب، ولا ندري ما الكذب».⁸⁰ وقول أنس «ولا ندري ما الكذب» مبالغة ظاهرة في نفي الكذب، وإلا فهم يعرفون معناه بلا ريب، وإنما قوته في نفي أن يكون الكذب داخلا في المعهود من عمل الجماعة التي يصفها، وقد حفظ المصدر لفظه «ولا ندري ما الكذب». 4 - وذكر أبو أمامة حديثا، فسأله خالد بن يزيد: يا أبا أمامة، أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ فقال: «اللهم غفرا، أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ بل كنا في قوم ما كذبونا، ولا كُذِّبنا».⁸¹ 5 - وقال أبو العالية رُفيع بن مهران (ت 90 هـ): «أنتم أكثر صلاة وصياما ممن كان قبلكم، ولكن الكذب قد جرى على ألسنتكم».⁸² وذم أبي العالية هذا يقوم هو الآخر على المقابلة بين جيله والجيل الذي قبله، فهو يتكلم وكأن الكذب قد صار في المتأخرين أظهر مما كان في أسلافهم.

ثم إن الأدلة تزداد تخصيصا حين نجد أوائل المسلمين يصرحون بتبرئة صحابي معين من الكذب أو بإثبات الصدق له بعبارات مباشرة.

ومن ذلك ما يلي: 1 - فقد وصف النبي ﷺ أبا ذر بالصدق، وذلك في قوله ﷺ: «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء من رجل أصدق لهجة من أبي ذر».⁸³ 2 - وكذلك وصف كثير من الرواة أبا بكر بصفة «الصديق».

ولقب «الصديق» الملازم لأبي بكر وجه دلالة هو هذا الوجه نفسه، فإنه يجري مجرى الوصف العام الشائع بالصدق الفائق، لا مجرى الجزء من نسبه، وهذا دليل على الصورة التي حفظتها له الجماعة الناقلة في سيرته وخلقه.

⁸⁰ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (263/1).

⁸¹ انظر: «مسند أحمد» (638/36) برقم 22302.

⁸² انظر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت 211 هـ)، «المصنف» ومعه «جامع معمر بن راشد» (160/11) برقم 20199، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (المند: المجلس العلمي، ط 2، 1403 هـ).

⁸³ انظر: «مسند أحمد» (206/11) برقم 6630، قال شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره.

3 - وكذلك قال أبو بكر لزيد بن ثابت: «إنك رجل شاب عاقل، ولا تنهmk». ⁸⁴ وقول أبي بكر لزيد «ولا تنهmk» تصريح مباشر كذلك بأن من عهد إليه بتلك المهمة لم يكن عندهم ممن يُتهم بالتزوير والاختلاق. 4 - وكذلك نفى عمر تهمة الكذب عن أبي موسى الأشعري مع أنه طلب منه شاهداً على حديث رواه، فإنه قال له بعد أن أتااه بالشهود: «أما إني لم أتهمك، ولكن خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ». ⁸⁵ 5 - وأما تعامل عائشة مع ابن عمر فهو من أنفع الأمثلة في تقرير التفريق الذي ما زلنا نؤكد في هذا البحث، فقد كان يسعها أن تغلظه في رواية بعينها وتقول مع ذلك: «أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ». ⁸⁶ فالناقد إذن لم يكن يحتاج إلى أن ينتقل من الاعتراض على الرواية مباشرة إلى تهمة الاختلاق.

وفي رواية أخرى تصريح بهذا التفريق المعرفي نفسه: «إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين ولا مكذِّبين، ولكن السمع يخطئ». ⁸⁷ 6 - وكذلك لما ذكرت عائشة قصة الإفك قالت: «فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج، وكان قبل ذلك رجلاً صالحاً ولكن احتملته الحمية». ⁸⁸ وقولها في سعد بن عبادة «رجلاً صالحاً» في هذا السياق داخل في جملة أدلة الأحوال والأخلاق التي نستدل بها، فإن الصلاح يتضمن أن يُتوقع من صاحبه الصدق، وإن كان في الخبر نفسه ما يدل على أن الرجل الصالح في الجملة قد تحتمله الحمية القبلية. 7 - وقال ابن عباس: «ما كان معاوية على رسول الله ﷺ

⁸⁴ انظر: «صحيح البخاري» (71/6) برقم 4679.

⁸⁵ انظر: مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت 179 هـ)، «الموطأ» برواية أبي مصعب الزهري (142/2) برقم 2030، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل (بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا ط، 1412 هـ).

⁸⁶ انظر: مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت 179 هـ)، «الموطأ» برواية أبي مصعب الزهري (394/1) برقم 997، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل (بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا ط، 1412 هـ)، و«صحيح مسلم» (643/2) برقم 932، وأحمد بن محمد بن حنبل البغدادي (ت 241 هـ)، «المسند» (277/41) برقم 24758، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ / 2001 م).

⁸⁷ انظر: «صحيح مسلم» (641/2) برقم 929، و«مسند أحمد» (387/1) برقم 288، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458 هـ)، «السنن الكبرى» (122/4) برقم 7177، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 1424 هـ / 2003 م).

⁸⁸ انظر: «صحيح البخاري» (175/3) برقم 2661.

متهما». ⁸⁹ وكذلك قال محمد بن سيرين: «وكان معاوية لا يتهم في الحديث عن رسول الله ﷺ». ⁹⁰ 8

- وقال الحسن البصري: «حدثنا جندب في هذا المسجد فما نسينا، وما نخاف أن يكذب جندب على النبي ﷺ، قال: كان برجل جراح فقتل نفسه، فقال الله تعالى: بدرني عبدي بنفسه؛ حرمت عليه الجنة». ⁹¹ 9 - وروى مالك بن أبي عامر الأصبحي (ت 74 هـ) قال: كنت عند طلحة بن عبيد الله (ت 36 هـ)، فدخل عليه رجل فقال: يا أبا محمد، ما ندري هذا اليماني، يعني أبا هريرة، أعلم برسول الله ﷺ منكم، أم هو يقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل؟ فقال طلحة بن عبيد الله: «والله ما نشك أنه سمع من رسول الله ﷺ ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، إنا كنا أقواما أغنياء لنا بيوتات وأهلون، وكنا نأتي نبي الله ﷺ طرفي النهار ثم نرجع، وكان مسكيننا لا مال له ولا أهل، إنما كانت يده مع يد نبي الله ﷺ، وكان يدور معه حيثما دار، فما نشك أنه قد علم ما لم نعلم وسمع ما لم نسمع، ولم نجد أحدا فيه خير يقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل»، يعني أبا هريرة. ⁹² وقد نقل أبو إسحاق السبيعي وصفا مباشرا للبراء بن عازب عن الصحابي عبد الله بن يزيد الخطمي، وقيمة هذا اللفظ أن الحكم بصدق الراوي جاء فيه صريحا منصوبا عليه، لا مستنبطا بعد وقوع الأمر.

ولفظه: «حدثني عبد الله بن يزيد الخطمي (ت بين 61 و 70 هـ) قال: حدثني البراء بن

عازب وهو غير كذوب»، وعبد الله والبراء صحابييان، وتوفي البراء سنة 72 هـ. ⁹³ وكذلك قدم مسروق

⁸⁹ انظر: «مسند أحمد» (77/28) برقم 16863، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

⁹⁰ انظر: «مسند أحمد» (215/6-216) برقم 4134، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

⁹¹ انظر: «صحيح البخاري» (96/2) برقم 1364.

⁹² انظر: أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت 307 هـ)، «المسند» (10/2) برقم 636، تحقيق: حسين سليم أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، ط 1، 1404 هـ، 1984 م)، قال حسين سليم أسد: رجاله ثقات، إلا أن ابن إسحاق قد رواه بالعتنة، وأخرجه الحاكم في «المستدرک» وصححه.

⁹³ انظر: «صحيح البخاري» (140/1) برقم 690؛ و«صحيح مسلم» (345/1) برقم 474، وقد اختلف العلماء في قائل عبارة «وهو غير كذوب» وفيمن قيلت، فقيل: القائل عبد الله بن يزيد والمراد البراء بن عازب، وهو الأظهر بدلالة السياق؛ وقيل: القائل أبو إسحاق والمراد عبد الله بن يزيد، انظر: القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت 544 هـ)، «إكمال المعلم بفوائد مسلم» (389/2)، تحقيق: يحيى إسماعيل (مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1419 هـ، 1998 م)؛ وأبو حفص عمر بن علي ابن الملقن (ت 804 هـ)، «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» (520/6)، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث (دمشق: دار النوادر، ط 1، 1429 هـ، 2008 م).

بن الأجدع (ت 62 هـ) عبد الله بن مسعود بأنه كان في أنفسهم «غير كذوب»، ومن هنا قوله: «حدثنا عبد الله بن مسعود وكان في أنفسنا غير كذوب».⁹⁴ وكذلك قدم مسروق عائشة بلغة الصدق الفائق، مما يبين مرة أخرى أن الحكم على حال الراوي كان يمكن أن يعلن على الملأ ويلحق بالشخص الذي يؤخذ عنه العلم.

ولفظه بتمامه: «حدثني الصديقة بنت الصديق، حبيبة حبيب الله، المبرأة»، يعني عائشة. فاللفظ إذن يحفظ لغة الصدق المعلنة ملحقة براو معين، بدل أن يترك حال الراوي من غير تقييم البتة.⁹⁵ وكذلك وصف أبو مسلم الخولاني (ت 62 هـ) الصحابي عوف بن مالك (ت 73 هـ) بأنه «الحبيب الأمين»، وزاد أنه أمين عنده هو نفسه، كما في الخبر: «حدثني الحبيب الأمين، أما هو فحبيب إلي، وأما هو عندي فأمين؛ عوف بن مالك الأشجعي».⁹⁶ وقد ينتقل مثل هذا الحكم على الحال من الصحابي إلى التابعي، ففي الخبر المذكور هاهنا أن ابن عباس أمر الناس أن يصدقوا ما يرويه عنه عكرمة (ت 104 هـ) لأنه «لم يكذب عليه»، ويؤكد أبو أمامة أسعد بن سهل (ت 100 هـ) سماعه ذلك القول: «ما حدثكم عكرمة عني من شيء فصدقوه، فإنه لم يكذب علي».⁹⁷ ويظهر النمط نفسه في الثناء على أفراد معينين من الصحابة، حيث إن العبارات المستعملة في وصف قريهم من النبي ﷺ أو ضبطهم لما تلقوه من تعليمه لا يستقيم لها معنى لو كانوا يعدون في الوقت نفسه ممن لا يؤمنون على الرواية عنه بصدق.

⁹⁴ انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت 321 هـ)، «شرح مشكل الآثار» (402/11) برقم 4514، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1415 هـ، 1994 م)؛ وأبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت 292 هـ)، «المسند» المعروف بـ«البحر الزخار» (318/5) برقم 1936، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وعادل سعد وصبري عبد الخالق الشافعي (المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ط 1، 1988 م)؛ وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360 هـ)، «المعجم الأوسط» (213/3) برقم 2949، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، بلا ط، 1415 هـ، 1995 م).

⁹⁵ انظر: «مسند أحمد» (169/43) برقم 26044، قال شعيب الأرنؤوط: «حديث صحيح».

⁹⁶ انظر: «صحيح مسلم» (721/2) برقم 1043.

⁹⁷ انظر: أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي (ت 233 هـ)، «تاريخ يحيى بن معين» رواية عباس بن محمد الدوري (259/3) برقم 1217، تحقيق: أحمد محمد نور سيف (مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط 1، 1399 هـ، 1979 م).

ومن هذه الأخبار: قول عبد الله بن عمر لأبي هريرة: «أنت يا أبا هريرة كنت ألزمتنا لرسول الله ﷺ وأعلمنا بحديثه».⁹⁸ وفي رواية: «وأحفظنا لحديثه».⁹⁹ فدلالة ثناء ابن عمر على أبي هريرة إذن ليست مجرد أنه كان كثير الرواية، بل إن صحابيا مثله يصفه بأنه كان من أشدهم ملازمة للنبي ﷺ وأعلمهم بحديثه، وهذا بمنزلة شهادة إيجابية له في تلقيه وحفظه.

وتوجد أيضا حالات يصرح فيها الصحابي علنا بنفي الكذب عن نفسه في الحديث عن النبي ﷺ، فيقبل السامعون قوله، وهذا يفتح لنا نافذة أخرى على الكيفية التي كان ينظر بها معاصرو ذلك الراوي إليه.

ويمكن أن يتبين هذا الاستعداد للإقرار بإمكان الخطأ من غير اتهام الراوي بالكذب من خلال الأمثلة التالية: 1 - ما رواه سويد بن غفلة عن علي بن أبي طالب أنه قال: «إذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ فلائن آخر من السماء أحب إلي من أن أكذب عليه».¹⁰⁰ ففي هذا الخبر لم يقابل الحاضرون إعلان علي بمعاملته معاملة من يكون نفيه للكذب نفسه موضع شك، بل جرى قوله في الخبر مجرى الوصف المقبول لمدى استشعاره خطورة نسبة الكلام إلى النبي ﷺ. 2 - وما رواه شداد بن عبد الله ويحيى بن أبي كثير عن أبي أمامة وعمرو بن عبسة، فذكرا حديثا طويلا، وفي آخره يقول أبو أمامة وعمرو بن عبسة: «يا عمرو بن عبسة؛ انظر ما تقول؛ في مقام واحد يعطى هذا الرجل؟» فقال عمرو بن عبسة: «يا أبا أمامة، لقد كبرت سني، ورق عظمي، واقترب أجلي، وما بي حاجة أن أكذب على الله ولا على رسول الله، لو لم أسمع من رسول الله ﷺ إلا مرة، أو مرتين، أو ثلاثا (حتى عد سبع مرات) ما

⁹⁸ انظر: «مسند أحمد» (21/8) برقم 4453.

⁹⁹ انظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279 هـ)، «السنن» (684/5) برقم 3836، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1395 هـ، 1975 م).

¹⁰⁰ انظر: «صحيح البخاري» (200/4) برقم 3611.

حدثت به أبداً، ولكني سمعته أكثر من ذلك».¹⁰¹ وكذلك الشأن في محاورة عمرو بن عبسة، فإن جوابه لا يقتصر على تأكيد أنه يذكر سماعاً واحداً معزولاً، بل يبيّن ثقته على تكرر سماعه للخبر، وهذا بعينه ذلك النوع من الأدلة الخلفية الذي من شأنه أن يرفع احتمال الحفظ الصحيح. 3 - وما رواه عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه عن جده كعب بن مالك، فذكر الحديث الطويل في قصة توبته، وفي آخره: «فقلت: يا رسول الله، إنما الله تعالى نجاني بالصدق، وإن من توبتي أن لا أحدث إلا صدقاً ما بقيت. قال كعب بن مالك: فوالله ما أعلم أحداً من المسلمين أبلاه الله من الصدق في الحديث منذ ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ أحسن مما أبلاني الله تبارك وتعالى، والله ما تعمدت كذبة منذ قلت ذلك لرسول الله ﷺ إلى يومي هذا، وإني لأرجو أن يحفظني فيما بقي».¹⁰² فكلّام كعب بن مالك كذلك يجعل الصدق جزءاً من الشخصية التاريخية المعروضة، وقد حفظ ناقلو الخبر دعواه أنه تجنب تعمّد الكذب منذ توبته فصاعداً. 4 - وما رواه مطرف بن عبد الله بن الشخير قال: «بلغني عن أبي ذر حديث، فكنت أحب أن ألقاه، فلقيته، فقلت له: يا أبا ذر، بلغني عنك حديث فكنت أحب أن ألقاك فأسألك عنه، فقال: قد لقيت فاسأل. قلت: بلغني أنك تقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ثلاثة يحبهم الله، وثلاثة يبغضهم الله، قال: نعم، فما أخالني أكذب على خليلي محمد ﷺ، ثلاثاً يقولها» إلى آخر الحديث.¹⁰³ ونفي أبي ذر المتكرر أن يكذب على خليله النبي ﷺ يعمل على النحو نفسه، فهو ليس برهانا رياضياً على صحة كل خبر رواه، لكنه من جملة الأدلة التراكمية على حال الراوي التي لا يسوغ لتقييم تاريخي مسوغ أن يطرحها ببساطة.

¹⁰¹ انظر: «صحيح مسلم» (570/1) برقم 832.

¹⁰² انظر: «مسند أحمد» (74/25) برقم 15789.

¹⁰³ انظر: «مسند أحمد» (421/35) برقم 21530.

والأهم من ذلك كله بالنسبة إلى المنهج النقدي أن المصادر تفرق مرارا بين الراوي الذي أخطأ والراوي الذي تعمد الكذب، وهذا التمييز أعظم قوة تفسيرية من نموذج يختزل كل اختلاف في الاختلاق، لأنه يعترف بأن الشاهد الصادق قد يسيء السمع أو ينسى، مع ترك تهمة الاختلاق المتعمد للحالات التي يؤيدها الدليل فعلا. 1 - فقد غلطت عائشة أبا هريرة في حديث، ولم تكذبه، فقالت: «يرحم الله أبا هريرة؛ أساء سمعا، فأساء إجابة». ¹⁰⁴ 2 - وغلطته في حديث آخر، ولم تكذبه، فقد قال مكحول: قيل لعائشة إن أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس»، فقالت عائشة: «لم يحفظ أبو هريرة؛ لأنه دخل ورسول الله ﷺ يقول: قاتل الله اليهود يقولون: إن الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس، فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوله». ¹⁰⁵ والنمط نفسه يمتد إلى كبار التابعين، فبعد تتبع مشاهير الرواة الأوائل نجد التراث يحفظ أمثلة كثيرة لسوء الحفظ والخطأ المعتاد، أما الاختلاق المتعمد في كبار التابعين فيظهر وصفا استثنائيا لا وصفا معتادا، فإذا كانت الفرضية التشكيكية تستلزم وقوع اختلاق ناجح واسع الانتشار في مرحلة مبكرة جدا، فإن ندرة من ثبت وصفه بتعمد الكذب في الرواة الأقرب إلى الجيل الأول تصبح دليلا يجب على هذا النموذج أن يفسره. وقد قرر الذهبي هذا المعنى نفسه، فقال: «وأما التابعون؛ فيكاد يعدم فيهم من يكذب عمدا، ولكن لهم غلط وأوهام». ¹⁰⁶ ومن صغار التابعين ممن وصف بالكذب، لكن على خلاف فيه: عمارة بن جوين البصري (ت 134 هـ)، وقد جعله ابن حجر من صغار التابعين لروايته عن أبي سعيد الخدري وابن عمر. ¹⁰⁷

¹⁰⁴ انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت 321 هـ)، «شرح مشكل الآثار» (367/2) برقم 910، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1415 هـ، 1994 م)؛ وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم (ت 405 هـ)، «المستدرک علی الصحیحین» (234/2) برقم 2855، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411 هـ، 1990 م)؛ والبيهقي، «السنن الكبرى» (99/10) برقم 19991.

¹⁰⁵ انظر: أبو داود سليمان بن داود الطيالسي (ت 204 هـ)، «المستند» (124/3) برقم 1641، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي (مصر: دار هجر، ط 1، 1419 هـ، 1999 م).

¹⁰⁶ انظر: الذهبي، «الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم» (24).

¹⁰⁷ انظر: ابن حجر، «تقريب التهذيب» (408) برقم 4830، والمراد بوصفه بـ«متروك» في هذا السياق أنه ترك لشدة ضعفه وكثرة أخطائه؛ وابن أبي حاتم الرازي، «الجرح والتعديل» (363/6)؛ وجمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزني (ت 742 هـ)، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال» (233/21)، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400 هـ، 1980 م).

والخلاف في عمارة هو نفسه مفيد لفهم المنهج، لأن ألفاظ النقد لا تصف كلها العيب نفسه، ولا بد من وزن الأدلة قبل أن يتحول الحكم السلبي إلى تهمة اختلاق متعمد. فممن عده كذابا: حماد بن زيد، ويحيى بن معين في رواية عنه، والجوزجاني.¹⁰⁸ ووصفه نقاد آخرون بأنه متروك، وهو وصف يشير إلى شدة سوء الحفظ وكثرة الخطأ، لا إلى تعمد الاختلاق بالضرورة، وهذا الحكم مروى عن يحيى بن معين من طريق ابن محرز، ويقول به أيضا أحمد بن حنبل والنسائي وابن حبان وابن حجر الذي لخص حاله بقوله: «متروك، ومنهم من كذبه».¹⁰⁹ وكان الدارقطني وابن عدي أكثر تساهلا منهم، فجعلوا حديثه ضعيفا يعتبر به في المتابعات والشواهد.¹¹⁰ فالخلاف إذن هو نفسه دليل على أن النقاد كانوا يحاولون تعيين سبب الضعف ودرجته، لا إلقاء لفظ واحد غير مميز على كل راو معيب.

فحيث لم يصف النقاد عمارة بالكذب، فالظاهر أن من لم يره منهم كذابا إنما رأى أن الخلل يدخل في روايته بسبب سوء حفظه الشديد، لا أنه يتعمد الكذب والاختلاق.

وأما المعيرة بن سعيد الكوفي فيقدم مثالا أوضح لمن اشتهرت نسبته إلى الكذب، وقد توفي سنة 119 هـ أو في حدود سنة 120 هـ، وذكر الذهبي وابن كثير أنه من التابعين. وقد وصفه بالكذب جماعة من النقاد المتقدمين والمتأخرين، لكن معرفة وجه هذا الكذب أمر له اعتباره في هذا المقام، فإن

¹⁰⁸ انظر: ابن أبي حاتم الرازي، «الرجح والتعديل» (363/6-364)؛ وابن أبي حاتم الرازي، «الرجح والتعديل» (364/6)؛ وأبو زكريا يحيى بن معين البغدادي (ت 233 هـ)، «سؤالات ابن الجنيدي لأبي زكريا يحيى بن معين» (271)، تحقيق: أحمد محمد نور سيف (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط 1، 1408 هـ، 1988 م)؛ وأبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب السعدي الجوزجاني (ت 259 هـ)، «أحوال الرجال» (159)، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي (فيصل آباد، باكستان: حديث أكاديمي، بلا ط، بلا سنة نشر).

¹⁰⁹ انظر: أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي (ت 233 هـ)، «معرفة الرجال عن يحيى بن معين» (54/1)، تحقيق: محمد كامل القصار (دمشق: مجمع اللغة العربية، ط 1، 1405 هـ، 1985 م)؛ وأحمد بن محمد بن حنبل البغدادي (ت 241 هـ)، «مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري» (231/2) رقم 2270، تحقيق: زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ط 1، 1394 هـ)؛ وأبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت 354 هـ)، «المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين» (177/2)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، ط 1، 1396 هـ)؛ وأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ)، «الضعفاء والمتروكون» (84) رقم 476، تحقيق: محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، ط 1، 1396 هـ)، و«السنن الكبرى» (176/5) رقم 5365، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ، 2001 م)؛ وابن حبان، «المجروحين» (177/2)؛ وابن حجر، «تقريب التهذيب» (408) رقم 4830، والمراد بوصفه بـ«متروك» في هذا السياق أنه ترك لشدة ضعفه وكثرة أخطائه.

¹¹⁰ انظر: أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت 385 هـ)، «الضعفاء والمتروكون» (164/2) رقم 378، تحقيق: عبد الرحيم محمد القشقرى (المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية، بلا ط، 1403 هـ)؛ وابن عدي، «الكامل» (149/6).

بعض الأخبار تدل على أن كذبه كان في وصف علي بن أبي طالب بأوصاف مكذوبة منتحلة عليه، أو في ادعائه النبوة كذبا. وقد ذكر ابن عدي أنه لا يعرف له حديثا نبويا مسندا، بينما ذكر ابن حبان أنه كان يخلق الحديث، وذلك في قول ابن عدي: «ولا أعرف له من الأحاديث مسندا»، وقول ابن حبان: «يضع الحديث».¹¹¹ ثم إن التقدير الجاد لمدى انتشار الكذب في التابعين لا يمكن أن يحصل بجمع كل وصف جرح في رقم واحد، بل لا بد من تعيين من اتهم بالكذب حقيقة، ومعرفة هل اتفق النقاد على ذلك أو اختلفوا فيه، ومعرفة وجه الكذب الموصوف به، فإن ادعاء النبوة كذبا أو اختلاق كلام منسوب إلى علي ليس بنفسه دليلا على أن صاحبه قد نجح في إدخال أحاديث نبوية في التراث الحديثي.

ويظهر التمييز بين كبار التابعين وصغارهم أيضا في موقف الشافعي من المراسيل، فقد ذهب الشافعي إلى قبول مرسل كبار التابعين بشروط، وعلل ذلك بأن كبار التابعين لا يروون غالبا إلا عن صحابي، بينما صغار التابعين أكثر تساهلا فيما يروونه، حيث يتوسعون في الرواية عن لا تقبل روايته من الضعفاء.¹¹² وكذلك ذكر ابن رجب أنه يوجد في مرويات صغار التابعين الأحاديث الضعيفة،

¹¹¹ انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ)، «تاريخ الرسل والملوك» (128/7)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، ط 2، 1387 هـ)؛ ومحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت 748 هـ)، «ميزان الاعتدال» (162/4)، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 1، 1382 هـ، 1963 م)؛ والذهبي، «المغني في الضعفاء» (672/2) برقم 6379، تحقيق: نور الدين عتر (بلا ناشر، بلا ط، بلا سنة نشر)؛ وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ)، «التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل» (134/1)، تحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان (اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، ط 1، 1432 هـ، 2011 م)؛ ومسلم بن الحجاج، «الصحیح» (19/1)؛ وأبو يوسف يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي (ت 277 هـ)، «المعرفة والتاريخ» (776/2)، تحقيق: أكرم ضياء العمري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1401 هـ، 1981 م)؛ والعقيلي، «الضعفاء الكبير» (180/4)، والعقيلي، «الضعفاء الكبير» (179/4)؛ وابن حبان، «المجروحين» (7/3)؛ وابن عدي، «الكامل» (73/8)؛ وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ)، «التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل» (134/1)، تحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان (اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، ط 1، 1432 هـ، 2011 م)؛ ويعقوب بن سفيان، «المعرفة والتاريخ» (50/3)؛ وابن عدي، «الكامل» (71/3)؛ وأبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، «المتفق والمفترق» (1938/3)، تحقيق: محمد صادق آيدن الحامدي (دمشق: دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1417 هـ، 1997 م)؛ وأبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب السعدي الجوزجاني (ت 259 هـ)، «أحوال الرجال» (53)، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي (فيصل آباد، باكستان: حديث أكاديمي، بلا ط، بلا سنة نشر)؛ والدارقطني، «الضعفاء والمتروكون» (133/3) برقم 524؛ وابن عدي، «الكامل» (73/8)؛ وابن حبان، «المجروحين» (7/3).

¹¹² قد ثبت بالاستقراء أن الرواة من الصحابة كانوا صادقين ضابطين لما يروونه.

وكذلك الأحاديث الموضوعة، إذ قد كثر الكذب حينئذ وصار أظهر للعيان.¹¹³ والنقطة الزمنية المستفادة من هذا كله أن نمو تعمد الكذب إنما يوصف في هذه النصوص بوصفه تطوراً حادثاً، لا بوصفه حالة موزعة بالتساوي منذ اليوم الأول للرواية. وهذا يمس «الاحتمال المسبق» عند لیتل مساساً مباشراً، لأن ازدياد الكذب في زمن متأخر لا يسوغ إسقاط المعدل الأساس نفسه رجعيًا على عصر الصحابة من غير دليل زائد.

وأما ما روي عن حماد بن زيد (ولد سنة 98 هـ، وتوفي سنة 179 هـ) من أن الزنادقة وضعوا على رسول الله ﷺ اثني عشر ألف حديث فإنما ينتمي إلى هذه البيئة المتأخرة، ويكشف عن الحجم الذي يمكن أن تبلغه المشكلة في نهاية المطاف، ولا بد من التنبيه إلى أن هذا الخبر جزء من مجموع الأدلة، ولا يصح ضمه ببساطة إلى العصر الأول.¹¹⁴ وقد ذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك، فقرر أنه لم يوجد تعمد الكذب في التابعين من أهل مكة والمدينة والشام والبصرة، بخلاف ما اعتقده في بعض دوائر الشيعة، فإن الكذب معروف فيهم على حد قوله. وسواء قبلنا هذا الحكم العام أو لم نقبله، فإنه يدل على أن النقد عند أوائل المسلمين نفسه كان يسعى إلى تحديد مواطن الوضع وحصرها، بدل أن يعامل عموم الرواة معاملة خطر واحد متجانس.¹¹⁵ على أن الانتماء المذهبي نفسه لم يكن يحسم حال الراوي تلقائياً، فقد استمر نقاد أهل السنة يصفون عدداً من الرواة الشيعة بالصدق، وهذا أمر له أهميته، لأنه يدل على أن الخلاف في الاعتقاد لم يكن يتحول بمجردة إلى تهمة بالكذب. مثال ذلك: ثعلبة بن يزيد

¹¹³ انظر: محمد بن إدريس الشافعي القرشي (ت 204 هـ)، «الرسالة» (465)، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مصر: مكتبة الخليلي، ط 1، 1358 هـ، 1940 م)؛ وقد حكاه عنه من غير أن يتبناه عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي البغدادي ثم الدمشقي (ت 795 هـ)، «شرح علل الترمذي» (547/1)، تحقيق: همام بن عبد الرحيم سعيد (الزرقاء: مكتبة المنار، ط 1، 1407 هـ، 1987 م).

¹¹⁴ انظر: العقيلي، «الضعفاء الكبير» (15/1).

¹¹⁵ انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت 728 هـ)، «مجموع الفتاوى» (249/1)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بلا ط، 1416 هـ، 1995 م).

الحمامي، وهو من أواسط التابعين، قال فيه ابن حجر: «صدوق، شيعي».¹¹⁶ ومثله: سالم بن أبي حفصة الكوفي (ت 140 هـ)، وهو من صغار التابعين، قال فيه ابن حجر: «صدوق في الحديث إلا أنه شيعي غال».¹¹⁷ وتبقى مسألة أخرى تتعلق بالمنافقين الذين عاشوا في عصر النبوة ثم عصر الصحابة، فإن قيل: النفاق أمر باطن يتعلق بالسرية المكتومة، فيمكن أن يكون منافق غير معروف قد تحرك بين المسلمين واختلق أخبارا من غير أن يُعلم كذبه؟ فيقال: لا يلزم من هذا أن يكون المنافقون جماعة خفية بالكلية لا سبيل إلى معرفتها، ولا أن كل من حمل الحديث بعد ذلك يصح أن يفترض له منافق مجهول تفسيرا لروايته من غير دليل.

بل هناك اعتبارات عدة تُضعف من قوة هذا الاحتمال، وخير ما يُفهم به المقصود أن تؤخذ

هذه الاعتبارات مأخذا تراكميا في مجموعها:

1. أن بعض المنافقين رجعوا من جيش المسلمين علانية يوم غزوة أحد، مما جعل هذه الفئة على الأقل وسلوكها ظاهرين لعموم الجماعة

2. وأيضا: كانت الزعامة المحيطة بالمنافقين معروفة للناس في حالات مهمة، مما يعني مرة أخرى أن الاستتار لم يكن تاما

3. وأيضا: فإن قصة مسجد الضرار اشتملت كذلك على أشخاص معروفين بأعيانهم وعلى مشروع علني، فأثاحت للجماعة سياقاً آخر يرتبط فيه الولاء الخفي بالسلوك الظاهر

4. وأيضا: فإن من يختلق مرارا أخبارا فيها إضرار بالإسلام سينشئ بذلك أدلة ظاهرة قادرة على كشف ما كان باطنا من قبل، لاسيما في جماعة فيها من عرف النبي ﷺ وتعليمه العلني معرفة مباشرة

5. وأيضا: فقد استشهدنا في هذا الجواب بقوله تعالى ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾ [محمد: 30] لهذا

¹¹⁶ انظر: ابن حجر، «تقريب التهذيب» (134) برقم 847.

¹¹⁷ انظر: ابن حجر، «تقريب التهذيب» (226) برقم 2171.

والتفسير المقترن بهذه الآية أن العداوة المستترة قد تصير معروفة من خلال أنماط القول المعنى نفسه.¹¹⁸

فالمقصود التاريخي الأعم إذن أن الدوافع وفتلاته، وإن لم تكن الحال الباطنة نفسها مما يشاهد مباشرة.¹¹⁹

المستترة يمكن أن تصير معلومة على وجه غلبة الظن من خلال السلوك الظاهر المتكرر، فلا يحتاج المرء

إلى ادعاء اليقين بما في قلب غيره حتى يكون مسوغاً له أن يعامل نمطا من السلوك بوصفه قرينة على

حال صاحبه من جهة الموثوقية

6. وأيضا: فإن المنطق نفسه متصل بقوله تعالى ﴿قد بدت البغضاء من أفواههم﴾ [آل عمران: 118]،

حيث وصفت البغضاء بأنها تظهر من خلال ما يقال، وكما قرره ابن عاشور: قد ظهر بغض المنافقين

وهذا لا يعارض ما جاء في القرآن الكريم من أن بعض المنافقين لم يكونوا معروفين من فلتات أقوالهم.¹²⁰

ابتداء؛ لأن الجهل بالحال الباطنة في لحظة ما لا ينافي أن تجعل الأدلة اللاحقة حال الشخص أظهر

وتفسير ابن كثير يجري على النحو نفسه؛ إذ يمكن أن توصف صفات فأظهر واحتماله أقوى فأقوى.¹²¹

النفاق ثم تعرف في أشخاص بأعيانهم بعلامات مميزة يتوسمها المتوسم فيهم.¹²²

7. وقال الله تعالى: ﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا

يجاورونك فيها إلا قليلا * ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا﴾ [الأحزاب: 60-61]، وهذه الآية

الآخرة المستشهد بها هاهنا مفسرة كذلك بأنها وعد بأن يسلط النبي ﷺ على هؤلاء المرجفين المفسدين

في المدينة، وقد فهم بعض المفسرين من هذا التسليط أن يصيروا معروفين.¹²³

¹¹⁸ القرآن الكريم 47: 30، سورة محمد ﷺ.

¹¹⁹ انظر: النسفي، «مدارك التنزيل» (329/3)، وابن عاشور، «التحرير والتنوير» (122/26).

¹²⁰ القرآن الكريم 3: 118، آل عمران؛ وابن عاشور، «التحرير والتنوير» (64/4).

¹²¹ القرآن الكريم 9: 101، التوبة.

¹²² انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ)، «تفسير القرآن العظيم» (180/1)، تحقيق: سامي محمد سلامة (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1420 هـ، 1999 م)؛ وأبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني (ت 502 هـ)، «المفردات في غريب القرآن» (872)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (بيروت: الدار الشامية، ودمشق: دار القلم، ط 1، 1412 هـ).

¹²³ القرآن الكريم 33: 60، الأحزاب؛ والطبري، «جامع البيان» (185/19)؛ وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911 هـ)، «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» (663/6)، بلا اسم محقق (بيروت: دار الفكر، بلا ط، بلا سنة نشر).

8. وأخيرا فإن الصحابة الذين صاروا بالفعل رواة بارزين لم يكونوا أشخاصا مغمورين لا سبيل إلى

الوقوف على حياتهم العامة، بل كانت سيرهم مرتبطة بما هو ظاهر من الخدمة والتعليم والتعبد والقيادة والمشاركة في شؤون الجماعة، مما يجعل فرضية أن كبار الرواة كانوا في الباطن أعداء مستترين دعوى تاريخية تحتاج إلى دليل خاص بكل شخص بعينه، لا مجرد إمكان يقحم حيثما دعت الحاجة إليه

والحاصل: أن الأدلة في مجموعها تدل على أكثر من مجرد تحريم نظري للكذب؛ فهي تدل على أن الصدق كان يعامل بوصفه شرطا في الرواية، وأن أشخاصا بأعيانهم قد قُوموا بهذا الميزان، وأن الخطأ كان يمكن أن ينسب إلى الراوي من غير أن يتحول خطؤه إلى اتهام له بالوضع. فنحن إذن أمام نقد مميز بين المراتب، لا أمام جماعة تفتقر إلى الأدوات التصورية التي تفرق بها بين الرواية الصادقة والكذب.

وهذا الدليل E_2 متصل بالدليل E_1 ، فينبغي من أجل ذلك أن يعطى تحديثا شرطيا لا تحديثا مستقلا؛ فإن الإطار القرآني المتقدم يجعل وجود قدر من العناية بمسألة الكذب أمرا متوقعا أصلا، بحيث لو أعطينا هذه المادة قوتها المستقلة السابقة لكنا قد حسبنا جزءا من المعيار الواحد المضاد للوضع مرتين. ولذلك يمكن في تقدير تراكمي محتاط أن نستعمل $P(E_2 | H_s, E_1, E_l, k) = 0.65$ و $P(E_2 | H_t, E_1, E_l, k) = 0.85$.

$$O_2 = 1.94 \times (0.65 / 0.85) \approx 1.48$$

وبهذا يصير الاحتمال الجاري الآن نحو H_s 59.7 بالمئة لـ H_s ، ونحو 40.3 بالمئة لـ H_t .
فالفرضية التشكيكية لا تزال راجحة رجحانا يسيرا، لكن تفوقها الأصلي البالغ 75 بالمئة قد تقلص؛
لأن الثقافة الفعلية المبكرة في الرواية أقل توقعا على نموذج يكون فيه العصر الأول في أغلبه منفلتا من الضبط.

وأما من جهة التسوية فإن هذه المرحلة تزيد التفسير التراثي سعة تفسيرية وقوة تفسيرية معا؛ فإن H_t تفسر القواعد المعيارية والأحكام الاجتماعية الصادرة في حق الرواة بنموذج واحد قائم على الحفظ، بينما يلزم H_s أن تسلم بأن الجماعة كانت تدم الكذب ذما شديدا وتزن الرواة بهذا الميزان، ثم تدعي مع ذلك أن هذه الممارسات أخفقت في حفظ قدر يعتقد به من المادة النبوية. نعم، يبقى هذا التفسير التشكيكي ممكنا، لكنه صار يحمل من العبء التفسيري أكثر مما كان يوحى به الاحتمال المسبق الابتدائي، وبذلك يصير أقل اقتصادا في الافتراضات مما كان عليه في أول أمره.

الضبط وكشف الخطأ

على أن الصدق ليس إلا جزءا واحدا من الشهادة الموثوقة؛ فقد يكون الرجل صادقا ثم يخطئ في تذكر ما سمعه، مما يعني أن أي منهج نقدي معتبر لا بد أن يشتمل أيضا على طريقة ما لكشف الخطأ المعتاد. والأدلة المبكرة مهمة هاهنا لأنها ترينا الرواة يُختبرون وتُصحح أخطاؤهم من غير أن يحتاج الناقد إلى اتهامهم بالكذب.

وخير ما نبدأ به الحالات التي اختُبر فيها ضبط الراوي بتكرار سماع الحديث نفسه منه على فترات زمنية متباعدة وموازنة نتيجة ذلك.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

1. قال عروة بن الزبير: قالت لي عائشة: «يا ابن أخي؛ بلغني أن عبد الله بن عمرو مار بنا إلى الحج، فآلقه فسأله، فإنه قد حمل عن النبي ﷺ علما كثيرا»، قال: فلقيته فسألته عن أشياء يذكرها عن رسول الله ﷺ، قال عروة: فكان فيما ذكر أن النبي ﷺ قال: «إن الله لا ينتزع العلم من الناس انتزاعا، ولكن يقبض العلماء فيرفع العلم معهم، ويبقى في الناس رؤوسا جهالا يفتونهم بغير علم، فيضلون ويضلون»،

قال عروة: فلما حدثت عائشة بذلك أعظمت ذلك وأنكرته، قالت: «أحدثك أنه سمع النبي ﷺ يقول هذا؟» قال عروة: حتى إذا كان قابل قالت له: «إن ابن عمرو قد قدم فאלقه، ثم فاتحه حتى تسأله عن الحديث الذي ذكره لك في العلم»، قال: فلقيته فساءلته، فذكره لي نحو ما حدثني به في مرته الأولى، قال عروة: فلما أخبرتها بذلك قالت: «ما أحسبه إلا قد صدق، أراه لم يزد فيه شيئا ولم ينقص».¹²⁴ والتواريخ تجعل هذا المثال مبكرا على وجه خاص؛ فقد توفيت عائشة سنة 57 هـ، وتوفي عبد الله بن عمرو سنة 63 هـ، فيكون هذا الاختبار قد وقع بالضرورة في زمان ما قبل سنة 57 هـ.

فالمقصود إذن هو المنهج؛ فقد جعلت عائشة عروة يعود إلى الراوي نفسه بعد عام كامل ويوازن الحديث بما قاله أولا، فلما ثبت المضمون على حاله عاملت ذلك الثبات بوصفه دليلا على أنه قد ضبطه ضبطا دقيقا

2. ومثال آخر خبر عمرو بن عبيد، الذي حدث عن أبي الزعيرة كاتب مروان بن الحكم أن مروان دعا أبا هريرة، فجعل يسأله وتكتب أجوبته من خلف السرير، حتى إذا كان عند رأس الحول دعا به فجعل يسأله عن ذلك من وراء الحجاب، فما زاد أبو هريرة ولا نقص، وبقي ترتيب المادة أيضا على حاله فما قدم ولا أخر.¹²⁵ ولأن أبا هريرة توفي سنة 57 هـ وتوفي مروان سنة 64 هـ فإن هذا الاختبار ينتمي أيضا إلى العصر المبكر لا إلى علوم الحديث المتأخرة الناضجة.

وصنيع مروان بدوره سهل الفهم من الجهة الاستدلالية؛ فقد كتبت المجموعة الأولى من الأجوبة من غير أن يرى أبو هريرة ما كتب، ثم استخرجت المادة نفسها منه بعد عام حتى تمكن الموازنة بين الأداءين، فيصير التوافق عبر هذه المدة دليلا إيجابيا على الضبط، لا مجرد افتراض حسن في شأن الذاكرة.

¹²⁴ انظر: مسلم، «الصحيح» (2059/4) برقم 2673.

¹²⁵ انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت 405 هـ)، «المستدرک علی الصحیحین» (583/3) برقم 6164، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411 هـ، 1990 م).

ويظهر الاهتمام نفسه حين كان من سمع خبراً من راو يقصد الشيخ الحلي الذي يروي عنه ذلك الراوي؛ إذ الوصول المباشر إلى المصدر الأسبق يتيح فرصة أخرى للتحقق من الخبر ومن دقة الوساطة. ومن صور وقوع ذلك أن يتجاوز السامع الوساطة فيسمع الخبر من الصحابي الحلي في الطبقة التالية من السند، وبهذا تحصل موازنة مباشرة بين ما نقله الوسيط وما يقوله المصدر الأسبق نفسه.

ومثال ذلك خبر عبد الله بن محمد بن عقيل، أنه سمع جابر بن عبد الله يذكر أنه بلغه حديث عن رجل سمعه من رسول الله ﷺ مباشرة، فاشترى جابر لذلك بغيراً وسار شهراً كاملاً حتى قدم على عبد الله بن أنيس بالشام، فطلب أن يسمع منه الحديث قبل أن يموت أحدهما، فحدثه عبد الله بن أنيس بالحديث في القصاص يوم القيامة، وفيه أنه لا ينبغي لأحد من أهل النار أو أهل الجنة أن يدخل داره التي صار إليها ولأحد عنده حق لم يُقتص منه بعد.¹²⁶ وقد توفي جابر سنة 77 هـ، وتوفي عبد الله بن أنيس سنة 54 هـ، فتكون هذه الرحلة قد وقعت بالضرورة في زمان ما قبل سنة 54 هـ.

فهذا الخبر إذن يرينا جابراً يأتى أن يكتفي بحديث بلغه بلاغاً مع أن المصدر الذي سمعه من النبي ﷺ مباشرة لا يزال حياً يمكن الوصول إليه؛ فرحلته إلى الشام أتاحت له أن يسمع الحديث من عبد الله بن أنيس نفسه، فيسقط بذلك طبقة من طبقات الاعتماد على شهادة الوسائط.

والقيمة المعرفية هنا ظاهرة لا تخفى بأدنى نظر؛ فإن سماع الحديث من المصدر الأقدم يمنح السامع نقطة مقارنة ثانية، يمكن أن تؤكد الثقة بما نقله الراوي الوساطة أو تضعفها.

ومن صور التثبت القريبة من هذا: أن يسمع شخص الحديث من راو بواسطة فيتشكك فيه السامع، فيرجع الطرفان إلى الراوي الأقدم حتى تُختبر الدعوى عند مصدرها.

¹²⁶ انظر: أحمد بن محمد بن حنبل البغدادي (ت 241 هـ)، «المسند» (431/25-432) برقم 16042، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ، 2001 م)، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

فقد روى أبو رافع مولى رسول الله ﷺ، عن عبد الله بن مسعود، أن رسول الله ﷺ قال: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»، قال أبو رافع: فحدثت عبد الله بن عمر؛ فأنكره علي، فقدم ابن مسعود، فنزل بقناة، فاستتبعتني إليه عبد الله بن عمر يعود، فانطلقت معه، فلما جلسنا سألت ابن مسعود عن هذا الحديث، فحدثني كما حدثته ابن عمر.¹²⁷ والزمان هنا مبكر مرة أخرى، فقد توفي عبد الله بن مسعود سنة 32 هـ، وتوفي أبو رافع في خلافة علي بن أبي طالب (ت 40 هـ)، فتكون هذه المقارنة قد وقعت في زمان لا يتجاوز العقود الأولى بعد النبي ﷺ.

وفي هذه الرواية فإن ابن عمر لم يقبل نسبة أبي رافع للحديث قبولاً مجرداً، بل أعيد الخبر إلى ابن مسعود، فحدث المصدر الأقدم بالحديث نفسه، فصار لابن عمر طريق مباشر إلى اختبار هل ضبط أبو رافع النقل عنه أم لا.

وأصرح من ذلك أن المصادر حفظت لنا تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً إذا رأوا أن الخبر وقع فيه خطأ في الحفظ أو الفهم. ولهذه التصحيحات شأنها؛ لأن الجماعة التي تكشف الخطأ وتعلنه تسلك مسلكاً مغايراً لمسلك جماعة يُحسم فيها الأمر بمجرد النسبة والعزو.

مثال ذلك ما قاله عروة بن الزبير: ذكر عند عائشة أن ابن عمر رفع إلى النبي ﷺ: «إن الميت يعذب في قبره ببكاء أهله»، فقالت: وهل، إنما قال رسول الله ﷺ: «إنه ليعذب بخطيئته وذنبه، وإن أهله ليبكون عليه الآن».

¹²⁷ انظر: «صحيح مسلم» (69/1) برقم 50.

ثم قالت عائشة: وذاك مثل قوله: إن رسول الله ﷺ قام على القليب وفيه قتلى بدر من المشركين، فقال لهم ما قال: «إنهم ليسمعون ما أقول»، إنما قال: «إنهم الآن ليعلمون أن ما كنت أقول لهم حق»، ثم قرأت: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ [النمل: 80]¹²⁸ ﴿وَمَا أَنْتَ بِمَسْمُوعٍ فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: 22]¹²⁹ يقول: حين تبوءوا مقاعدهم من النار.¹³⁰ ولما كانت عائشة قد توفيت سنة 57 هـ فإن هذا التصحيح يقع أيضا في الجيل الأول من أجيال الرواية بعد عصر النبوة.

وقول عائشة «وَهَلْ» معناه: غَلَطَ.¹³¹ ووجه الدلالة أن عائشة لم تحتج إلى اتهام ابن عمر بالكذب حتى ترد روايته، بل جعلت موضع الخلل في الحفظ أو الفهم، واحتكمت إلى ما علمته هي بنفسها من الواقعة.

ومثاله أيضا: قال بكر بن عبد الله المزني: ذكرت لابن عمر أن أنسا حدثنا أن النبي ﷺ أهلَّ بعمره وحج، فقال: وَهَلْ أنس، إنما أهلَّ رسول الله ﷺ بالحج، وأهللنا معه، فلما قدم قال: «من لم يكن معه هدي فليجعلها عمرة»، وكان مع النبي ﷺ هدي فلم يحل.¹³² وقد توفي ابن عمر سنة 73 هـ، فيكون هذا الاختلاف واقعا في القرن الأول، وشهود العصر النبوي من الصحابة ما زالوا أحياء. وهنا أيضا فإن التصحيح مبني على تعارض الحفظ المباشر؛ فابن عمر يوازن رواية أنس بما يحفظه هو من الواقعة نفسها، ويحكم بأن أنسا قد وَهَلَ.

¹²⁸ القرآن الكريم 27: 80، النمل.

¹²⁹ القرآن الكريم 35: 22، فاطر.

¹³⁰ انظر: محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، «الصحیح» (77/5) برقم 3978، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط 1، 1422 هـ).

¹³¹ انظر: ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (ت 606 هـ) «النهاية في غريب الحديث والأثر» (233/5)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، بلا ط، 1399 هـ/ 1979 م).

¹³² انظر: أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل البغدادي (ت 241 هـ) «المسند» (45/9) برقم 4996، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ/ 2001 م)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

ومثاله أيضا: قال عبد الرحمن بن يزيد: صلى بنا عثمان بن عفان رضي الله عنه بمى أربع ركعات، فقبل ذلك لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فاسترجع،¹³³ ثم قال: «صليت مع رسول الله ﷺ بمى ركعتين، وصليت مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه بمى ركعتين، وصليت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمى ركعتين». ¹³⁴ ولما كان عثمان إنما ولي الخلافة سنة 23 هـ، وتوفي ابن مسعود سنة 32 هـ، فيكون هذا الإنكار المحكي هاهنا واقعا في تلك الحقبة المبكرة نفسها.

فهذه الوقائع إذن ليست مجرد أمثلة على اختلاف الناس بعضهم مع بعض، بل تدل على أن الأخبار كانت تعرض على غيرها من الأدلة المحفوظة لتعيين الموضع الذي يغلب على الظن أن الخطأ قد دخل منه. وقد أثر هذا المنهج التصحيحي في التابعين واستمر فيهم، فهذا سعيد بن المسيب يغلط ابن عباس في روايته أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم، فقال: «وهم ابن عباس وإن كانت خالته». ¹³⁵ وفي أحيان أخرى كان النقد يقع على من روى عن الصحابي لا على الصحابي نفسه، مما يدل مرة أخرى على أن النقد المبكر كان قادرا على تعيين موضع الخطأ المظنون، بدل أن يعامل السند كأنه وحدة واحدة لا تمايز فيها. فمثلا: استنكر ابن عباس (ت 68 هـ) بعض ما روى عن الإمام علي بن أبي طالب (ت 40 هـ) من أحكامه القضائية، فقد قال ابن أبي مليكة: دعا ابن عباس بقضاء علي، فجعل يكتب منه أشياء، ويمر به الشيء فيقول: «والله ما قضى بهذا علي إلا أن يكون ضل». ¹³⁶ ومن الواضح أن ابن عباس قد تعمد قوة العبارة، فهو يعد هذا الحكم المنسوب إلى علي غريبا عنه غرابة تجعل الاحتمال الأظهر، ما لم يكن علي نفسه قد ضل، أن الحكم إنما نقل عنه على وجه الخطأ؛ فيكون النقد موجها إلى

¹³³ أي أنه قال: «إنا لله وإنا إليه راجعون» [البقرة: 156].

¹³⁴ انظر: محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، «الصحیح» (43/2) برقم 1084، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط 1، 1422 هـ).

¹³⁵ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (125/1).

¹³⁶ انظر: «صحيح مسلم» (13/1).

الطريق الذي حمل هذا القضاء لا إلى عدالة علي نفسه.¹³⁷ ومن دلائل الاحتياط أيضا ما كان عليه كثير من الصحابة من التحرز في الرواية، أي: أن بعض الأخبار تصف أقواما لم تكن روايتهم للحديث النبوي فعلا دائما يشغلون به كل مجلس، وإنما كانت الرواية تنشأ عند حاجة أو مناسبة معينة، فكان ذلك السياق نفسه معنا على تثبيت حفظ ما يروى. 1 - فقد قال مجاهد بن جبر: صحبت ابن عمر إلى المدينة، فما سمعته يحدث عن رسول الله ﷺ إلا حديثا واحدا، قال: «كنا عند النبي ﷺ فأتي بجمار»، إلى آخر الحديث.¹³⁸ وقال عامر الشعبي: جالست ابن عمر سنة، فما سمعته يحدث عن رسول الله ﷺ شيئا.¹³⁹ وليس المقصود أن ابن عمر لم يكن يروي الحديث النبوي أبدا، فإن أحاديثه المروية محفوظة موجودة في كتب الحديث، وإنما تصف هذه الأخبار تحرزا كانت الرواية فيه مقيدة بالحاجة لا فعلا دائما مطردا، مما يضعف معقولة ذلك التصور الذي يجعل أجلاء الصحابة ينشئون النسبة إلى النبي ﷺ إنشاء عفويا كلما دعا إليها نقاش من النقاشات. 2 - وقال السائب بن يزيد: خرجت مع سعد بن أبي وقاص إلى مكة، فما سمعته يحدث حديثا عن رسول الله ﷺ حتى رجعنا إلى المدينة.¹⁴⁰ والقول في سعد كالقول في ابن عمر، فأحاديثه الباقية تدل على أنه كان يروي، لكن الخبر يصف رحلة طويلة لم يكن يملا وقتها بتريد الرواية عن النبي ﷺ، وهو ما يوافق مرة أخرى ثقافة التحرز في الرواية لا الإكثار منها بغير تمييز.¹⁴¹ 3 - وقال عمرو بن ميمون: كان عبد الله بن مسعود تأتي عليه السنة لا يحدث عن رسول الله ﷺ، فحدث ذات يوم عن رسول الله ﷺ بحديث فعلته كآبة، وجعل العرق يتحادر على

¹³⁷ انظر: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676 هـ)، «شرح صحيح مسلم» (83/1)، بلا اسم محقق (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392 هـ).

¹³⁸ انظر: «صحيح مسلم» (2165/4) برقم 2811.

¹³⁹ انظر: محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت 273 هـ)، «السنن» (19/1) برقم 26، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين (مصر: دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430 هـ، 2009 م)، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

¹⁴⁰ انظر: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت 255 هـ)، «السنن» (328/1) برقم 286، تحقيق: حسين سليم أسد (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ط 1، 1412 هـ، 2000 م)، وقال حسين سليم أسد: إسناده صحيح؛ وابن ماجه، «السنن» (21/1) برقم 29.

¹⁴¹ انظر: المعلمي، «الأنوار الكاشفة» (58-59).

جبهته، ويقول: «نحو هذا أو قريباً من هذا».¹⁴² فمثل قولهم «أو نحو هذا» يدل على التفرقة بين ما يروى باللفظ وما يروى بالمعنى، كما أن تصريح بعضهم بعد كبر السن بأنه نسي بعض ما كان يعيه يدل على أن الراوي كان يجد مما يرويه، ولا يعامل حفظه معاملة من لا يخطئ.

والأخبار الآتية تكشف هذا الضرب من حد الراوي مما يرويه في صور عدة، لا سيما حين يقيد الرواة مقدار ضبطهم للفظ، أو يصرحون صراحة بما يفرضه عليهم كبر السن وحال الحفظ من حدود. فقد كان بعض الصحابة إذا حدث بالحديث أتبعه عبارة تقيد اللفظ من مثل قوله «أو نحو هذا»، مبينين بذلك أنهم لا يدعون إعادة اللفظ بعينه حيث لم يستيقنوا الألفاظ على وجه الدقة.

وخبر ابن مسعود المتقدم مثال على هذه الممارسة، إذ قيد لفظه عقب روايته، ولم يدع اليقين بضبط اللفظ وهو لا يملكه.

وكذلك فقد قال محمد بن سيرين: كان أنس بن مالك إذا حدث عن رسول الله ﷺ حديثاً ففرغ منه، قال: «أو كما قال رسول الله ﷺ».¹⁴³ ويظهر الاحتياط نفسه في أخبار يصرح فيها من كبرت سنه من الصحابة بأنه قد نسي بعض ما كان يعيه، وفي هذا إعلام للناظر بالحال التي ينبغي أن تقوم روايتهم المتأخرة عليها عند التقييم. ومن ذلك قول واثلة بن الأسقع: «إذا حدثناكم بالحديث على معناه فحسبكم».¹⁴⁴ (2) تصريح بعض الصحابة بعد كبر سنه أنه نسي بعض ما كان يحفظه عن النبي ﷺ، وأنه لن يحدث بعد ذلك إلا بما هو متأكد من حفظه.

¹⁴² انظر: الحاكم، «المستدرک» (355/3) برقم 5374؛ وابن ماجه، «السنن» (17/1) برقم 23، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

¹⁴³ انظر: ابن ماجه، «السنن» (18/1) برقم 24، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

¹⁴⁴ انظر: الدارمي، «السنن» (347/1) برقم 324، وقال حسين سليم أسد: إسناده صحيح؛ والترمذي، «العلل الصغير» الملحق بـ«السنن» (746/5)؛ والخطيب البغدادي، «الكفاية» (203، 204).

قال يزيد بن حيان: انطلقت أنا وحصين بن سبرة وعمر بن مسلم إلى زيد بن أرقم، فلما جلسنا إليه قال له حصين: «لقد لقيت يا زيد خيرا كثيرا، رأيت رسول الله ﷺ، وسمعت حديثه، وغزوت معه، وصليت خلفه، لقد لقيت يا زيد خيرا كثيرا، حدثنا يا زيد ما سمعت من رسول الله ﷺ»، قال: «يا ابن أخي؛ والله لقد كبرت سني، وقدم عهدي، ونسيت بعض الذي كنت أعني من رسول الله ﷺ، فما حدثتكم فاقبلوا، وما لا فلا تكلفوني»، ثم قال: قام رسول الله ﷺ يوما فبنا خطيبا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكر، إلى آخر الحديث.¹⁴⁵ ومعنى قوله «وما لا فلا تكلفوني»: ما لم أحدثكم به فلا تطلبوا مني أن أحدثكم به، فإنني لن أحدث بما نسيت.

والحاصل: أن أوائل الرواة لا تعرضهم هذه الأخبار في صورة قوم افترضوا في حفظهم الكمال، بل نرى في الأخبار كثرة تقييد الراوي لروايته والتصريح بالتخطئة والتصحيح، مما يزيد العبء التفسيري على النموذج التشكيكي الذي يعامل الوعي النقدي المتأخر كأنه لم يأت إلا بعد حقبة سابقة من رواية غافلة لا تتفكر فيما تنقل؛ ومن هنا جاءت تصريحات من مثل قولهم: «كبرنا ونسينا، والحديث عن رسول الله ﷺ شديد».¹⁴⁶ فالأدلة في باب الضبط إذن تتجاوز حدود الديانة والأخلاق إلى واقع أداء الرواية نفسه؛ فقد اختبر أوائل المسلمين الحفظ، وصححو الروايات، وفرقوا بين ما يروى باللفظ وما يروى بالمعنى، وأقروا بأثر كبر السن والنسيان. وهذا ضرب من الأدلة أعظم قوة في التمييز بين الفرضيتين من مجرد تحريم الكذب تحريما عاما؛ لأنه يرينا النقد وهو يعمل في الروايات أنفسها.

فليكن الدليل E₃ ممثلا لهذه الممارسات المبكرة في اختبار الحفظ وتصحيح الخطأ. وهذا الدليل، بخلاف E₁ و E₂، لا يسهل تفسيره بأنه مجرد قاعدة أخلاقية قد توجد من غير أن تؤثر في واقع الرواية؛

¹⁴⁵ انظر: «صحيح مسلم» (1873/4) برقم 2408.

¹⁴⁶ انظر: ابن ماجه، «السنن» (18/1) برقم 25، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

فإن كانت H_t صادقة كان وقوع التصحيح الفعلي وتكرار الاختبار متوقعا توقعًا قويًا، وإن كانت H_s صادقة بالصورة الأقوى التي تحتاجها دعوى ليتل بقي هذا الدليل ممكنًا، لكن أن يظهر هذا القدر من التدقيق العملي في تراث مبكر يزعم أنه كان منفلتًا لا ضابط له أمر أقل توقعًا. فيجوز إذن، على سبيل الاحتمال في التقدير الشرطي، أن نجعل $P(E_3 | H_s, E_2, E_1, k) = 0.35$ و $P(E_3 | H_t, E_2, E_1, k) = 0.85$.

$$O_3 = 1.48 \times (0.35 / 0.85) \approx 0.61$$

وهذه أول نقطة يعكس عندها المنهج التراكمي اتجاه الصياغة الأصلية للاعتراض في أقوى صوره؛ فنسبة رجحان قدرها 0.61 إلى 1 لصالح H_s في مقابل H_t تعادل نحو 37.9 بالمئة للفرضية التشكيكية و 62.1 بالمئة للفرضية التراثية.

والسبب في قوة هذا التحديث راجع مباشرة إلى القوة التفسيرية؛ فإن الدافع العام إلى حفظ الحق قد يجتمع مع إخفاق واسع الانتشار، لكن الممارسات الفعلية التي تكشف الأخطاء إنما يتنبأ بها نظام حفظ يعمل بالفعل تنبؤًا أخص. نعم، يبقى في وسع النموذج التشكيكي أن يقول إن هذا النقد لم يكن كافيًا، لكن هذه الدعوى تحتاج الآن إلى دليل تاريخي على نسبة إخفاق هذا المنهج، لا إلى إعادة ترديد دعوى «الإمكان القبلي» للاختلاق.

الاتصال والسماع المباشر

وبقي من صورة النقد المبكر جزء يتعلق بمدى عناية الرواة بالطريق الذي وصلهم الخبر منه. فإن التفريق الاصطلاحي المتأخر بين المتصل والمنقطع لم يظهر من عدم، بل حفظت لنا المصادر المبكرة سلوكًا لا يستقيم فهمه إلا إذا كان للسمع المباشر ولتعيين الواسطة اعتبار قائم منذ ذلك الحين. ولغة

الرواية نفسها أحد المواضع التي يظهر فيها هذا الوعي، فقد كان الصحابة يستعملون أحيانا صيغا تصرح بالسمع المباشر، ويستعملون أحيانا أخرى ألفاظا لا تدل على ذلك بنفسها.

وهذا الفرق له اعتباره المعرفي، لأن قول الصحابي «سمعت رسول الله ﷺ يقول» يثبت صلة بالمصدر لا تدل عليها بنفسها الصيغة الأعم «قال رسول الله ﷺ».

كانوا كثيرا ما يروون بصيغ غير صريحة، وهي الصيغ التي لا تدل دلالة لغوية صريحة على الاتصال بين الصحابي والنبي ﷺ، وذلك مثل صيغة «قال رسول الله ﷺ».

وفي الوقت نفسه كانوا كثيرا ما يروون بصيغ صريحة، وهي الصيغ التي تدل دلالة لغوية صريحة على الاتصال بين الصحابي والنبي ﷺ، أي: على السماع المباشر من النبي ﷺ، مثل صيغة «سمعت»، أو «حدثنا»، أو «حدثني»، أو «قال لنا»، أو «قال لي رسول الله ﷺ».

وإن تكرار استعمالهم مثل هذه الصيغ الصريحة في السماع يدل على أن الاتصال المباشر كان أمرا معتبرا في الرواية عندهم، لا تفرقة اخترعت بعد القرن الأول.

ومن الصحابة الذين وجدناهم استعملوا صيغا صريحة في دلالتها على السماع المباشر من النبي ﷺ: أبو بكر الصديق (ت 13 هـ)، وعمر بن الخطاب (ت 23 هـ)، وعبد الرحمن بن عوف (ت 32 هـ)، وعبد الله بن مسعود (ت 32 هـ)، وأبو الدرداء عويمر الأنصاري (ت 32 هـ)، وأبو عبيس بن جبر الأنصاري (ت 34 هـ)، وعثمان بن عفان (ت 35 هـ)، وعبد الله بن زمعة (ت 35 هـ)، وأم حرام بنت ملحان الأنصارية (ت بين 23 و 35 هـ)، وأم الفضل لبابة بنت الحارث (ت بين 32 و 35 هـ)، وأم كلثوم بنت عقبة (ت بين 35 و 40 هـ)، وحذيفة بن اليمان (ت 36 هـ)، وأبو مسعود عقبة بن عمرو البصري (ت قبل 40 هـ)، وعلي بن أبي طالب (ت 40 هـ)، وأبو بردة بن نيار البلوي (ت 41 هـ).

هـ)، وعمرو بن تغلب (ت بعد 40 هـ)، وعمرو بن العاص (ت 43 هـ)، وزيد بن ثابت (ت 45 هـ)،
وأم حبيبة رملة بنت أبي سفيان (ت 49 هـ)، وسعيد بن زيد (ت 50 هـ)، والمغيرة بن شعبة (ت 50 هـ)،
هـ)، وأبو بكرة نفيح بن الحارث (ت 51 هـ)، وأبو قتادة الأنصاري (ت 54 هـ)، وعبد الله بن أنيس
(ت 54 هـ)، وسعد بن أبي وقاص (ت 55 هـ)، وعائشة بنت أبي بكر (ت 57 هـ)، وأبو هريرة (ت
57 هـ)، وجبير بن مطعم (ت 58 هـ)، ومعاوية بن أبي سفيان (ت 60 هـ)، ويعلى بن أمية (ت في
أواخر خلافة معاوية)، ومعاوية بن يسار (ت بعد 60 هـ)، وأم سلمة هند بنت أبي أمية (ت 62 هـ)،
وأبو سعيد الخدري (ت 63 هـ)، وعبد الله بن عمرو بن العاص (ت 63 هـ)، والمسور بن مخرمة (ت
64 هـ)، والنعمان بن بشير (ت 65 هـ)، وسليمان بن صرد (ت 65 هـ)، وجابر بن سمرة (ت 66 هـ)،
هـ)، وعدي بن حاتم الطائي (ت 68 هـ)، وزيد بن خالد الجهني (ت 68 هـ)، وعروة بن الجعد البارقبي
(ت بين 61 و 70 هـ)، والبراء بن عازب (ت 72 هـ)، ورافع بن خديج (ت 73 هـ)، وجابر بن عبد
الله (ت 77 هـ)، وأم خالد أمة بنت خالد بن سعيد بن العاص (ت بين 71 و 80 هـ).¹⁴⁷ ولاتساع
هذه الممارسة دلالتها أيضا، فإن الأدلة الآتية تعين قريبا من خمسة وثلاثين صحابيا توفوا قبل سنة 64 هـ

¹⁴⁷ انظر: «صحيح البخاري» (149/8) برقم 6726، و(90/5) برقم 4035؛ و«صحيح البخاري» (6/1) برقم 1؛ و«صحيح البخاري» (130/7) برقم 5729؛ و«صحيح البخاري» (108/2) برقم 1409؛ و«صحيح البخاري» (170/6) برقم 4944؛ و«صحيح البخاري» (7/2) برقم 907؛ و«صحيح البخاري» (97/1) برقم 450؛ و«صحيح البخاري» (148/4) برقم 3377؛ و«صحيح البخاري» (42/4) برقم 2924؛ و«صحيح البخاري» (9/6) برقم 4429؛ و«صحيح البخاري» (183/3) برقم 2692؛ و«صحيح البخاري» (116/3) برقم 2391؛ و«صحيح البخاري» (113/4) برقم 3221؛ و«صحيح البخاري» (6/8) برقم 3611؛ و«صحيح البخاري» (174/8) برقم 6850؛ و«صحيح البخاري» (197/4) برقم 3592؛ و«صحيح البخاري» (130/3) برقم 2452؛ و«صحيح البخاري» (153/1) برقم 764؛ و«صحيح البخاري» (78/2) برقم 1281؛ و«صحيح البخاري» (20/1) برقم 52؛ و«صحيح البخاري» (124/2) برقم 1477؛ و«صحيح البخاري» (15/1) برقم 31؛ و«صحيح البخاري» (35/9) برقم 7005؛ و«صحيح البخاري» (141/9) برقم 5769؛ و«صحيح البخاري» (138/7) برقم 833؛ و«صحيح البخاري» (20/1) برقم 52؛ و«صحيح البخاري» (81/1) برقم 765؛ و«صحيح البخاري» (8/2) برقم 914؛ و«صحيح البخاري» (130/6) برقم 4819؛ و«صحيح البخاري» (64/9) برقم 7150؛ و«صحيح البخاري» (69/2) برقم 1233؛ و«صحيح البخاري» (121/1) برقم 586؛ و«صحيح البخاري» (31/1) برقم 100؛ و«صحيح البخاري» (37/7) برقم 5230؛ و«صحيح البخاري» (81/1) برقم 360؛ و«صحيح البخاري» (110/5) برقم 4110؛ و«صحيح البخاري» (81/9) برقم 7222؛ و«صحيح البخاري» (109/2) برقم 1417؛ و«صحيح البخاري» (171/8) برقم 6831؛ و«صحيح البخاري» (207/4) برقم 3642؛ و«صحيح البخاري» (153/1) برقم 769؛ و«صحيح البخاري» (121/4) برقم 3262؛ و«صحيح البخاري» (57/6) برقم 4633؛ و«صحيح البخاري» (99/2) برقم 1376.

أو قريبا منها، كانوا يستعملون أحيانا الصيغ الصريحة في السماع، مما يجعل الوعي بمبدأ الاتصال سمة مبكرة منتشرة بين الرواة، لا عادة راو واحد منعزل.

ثم إن هذا التفريق لم يكن أمرا لغويا محضا؛ فقد كان الصحابة وكبار التابعين كثيرا ما يسأل بعضهم بعضا عما إذا كان قد سمع النبي ﷺ يذكر الأمر المروي، فيقولون: «هل سمعت النبي ﷺ يذكر كذا؟»، مما يجعل السؤال عن الاتصال المباشر جزءا صريحا من عملية التثبت.

وهذه الأسئلة تدل على أن طريق الرواية نفسه كان يمكن أن يصير دليلا يعتبر به.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

1. إن لعدد هذه الأمثلة المبكرة دلالة؛ لأن التصريح بلفظ السماع لم يكن مقصورا على صحابي واحد ولا على مدرسة إقليمية بعينها، فإن تكرار استعمال هذه الصيغ عند رواة توفوا قبل سنة 64 هـ أو قريبا منها يدل على أن الاتصال المباشر بالمصدر كان منذ ذلك الحين أمرا جديرا بأن يميز في لغة الرواية، ومن ذلك: سأل ابن عباس (ت 68 هـ) أبي بن كعب: هل سمعت النبي ﷺ يذكر شأنه -يعني شأن الخضر-؟، فقال أبي بن كعب (ت 32 هـ): نعم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بينما موسى في ملا من بني إسرائيل»، إلى آخره.¹⁴⁸

2. وهذا لا يعني أن كل خبر روي بصيغة غير صريحة يكون بذلك منقطعاً، بل المقصود أن الجماعة كانت تملك من الأدوات اللغوية ما تميز به السماع المباشر، وهذه الأدوات لا يستقيم وجودها إلا إذا كان للتفريق نفسه اعتبار عندهم

¹⁴⁸ انظر: «صحيح البخاري» (26/1) برقم 74.

وإذا نظر إلى الأمر بالمنظور البايزي فإن وجود هذه الصيغ أكثر توقعا في ثقافة رواية تعني بمن
سمع ممن على التحقيق منه في ثقافة تكون الأسانيد فيها زيادة تزيينية متأخرة لا أساس لها اجتماعي
مبكر

سهل بن حنيف (ت 38 هـ): هل سمعت النبي ﷺ يقول 3. وسأل يسير بن عمرو (ت 85 هـ)¹⁴⁹
في الخوارج شيئا؟ قال: سمعته يقول، وأهوى بيده قبل العراق: «يخرج منه قوم يقرءون القرآن، لا يجاوز
ترافيقهم، يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية».¹⁵⁰

4. وسأل حسان بن ثابت (ت 54 هـ) أبا هريرة (ت 57 هـ): هل سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يا
والذي ينبغي حسان، أجب عن رسول الله، اللهم أیده بروح القدس»؟ فقال أبو هريرة: نعم.¹⁵¹
ملاحظته هاهنا أن هذه الأسئلة توجهت إلى الصحابة قبل سنة 64 هـ، مما يدل على أن التابعين أيضا
كانوا مدركين مبدأ الاتصال والسماع المباشر

وقد حفظت المصادر أيضا حالات يفرق فيها الصحابي بين ما سمعه من النبي ﷺ مباشرة وما
وصله بواسطة صحابي آخر. ولهذا الاستعداد لتعيين الوسطة المحذوفة أهميته؛ لأنه يدل على الوعي
بانقطاع الطريق حتى حين كان الخبر مقبولا في بيئة الصحابة المبكرة.
وهذا يدل على إدراكهم الفرق بين الخبر المتصل والمرسل.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

1. إن قصة أبي هريرة تبين أيضا لماذا لم يكن هذا التفريق أمرا نظريا محضا؛ فلما جاءت عائشة وأم سلمة
بشهادة مباشرة أقوى، عين أبو هريرة الفضل بن العباس مصدرا هو الذي تلقى عنه الحكم في الحقيقة،

¹⁴⁹ يسير بن عمرو البصري ولد في السنة الأولى من الهجرة، وكان ابن عشر سنين عند وفاة النبي ﷺ، انظر: الذهبي، «تاريخ الإسلام» (1018/2).

¹⁵⁰ انظر: «صحيح البخاري» (17/9) برقم 6934.

¹⁵¹ انظر: «صحيح البخاري» (36/8) برقم 6152.

ولم يستمر في عرضه على أنه شيء سمعه من النبي ﷺ مباشرة. وقد حفظ المصدر لفظ «إنما الربا في النسبة».¹⁵² ولتغير النسبة هذا دلالة؛ لأن الطريق الذي وصل به العلم صار جزءاً من التصحيح نفسه. فهذه الواقعة إذن تحفظ على وجه الدقة نوع المعلومات التي يحتاج إليها الناقد المتأخر، وهو أن لفظ الراوي الأول كان أصرح في المباشرة مما ينبغي، وأن المصدر الحقيقي صحابي آخر.¹⁵³ وفي بعض الأحوال ذهب أوائل المسلمين إلى أبعد من ذلك، فطلبوا الشيخ الحي الذي يقف وراء من سمعوا منه الخبر أول مرة. وهذه الممارسة، التي وصفت فيما بعد بأنها «طلب علو السند»، تقلل عدد الوسائط، وتتيح للسامع فرصة مباشرة للمقارنة مع ما نقله المصدر المتقدم في الحقيقة.

والمصطلح المتأخر «طلب علو السند» يصف هذا السعي إلى الاقتراب من المصدر بالسماع مباشرة من الشيخ الحي الذي يقف وراء الراوي الذي سمع منه السامع أول مرة. والباعث على ذلك باعث استدلال؛ فإن اختصار السلسلة يسقط واسطة من الوسائط، ويتيح للسامع مقارنة الخبر بمصدر أقدم، مما يزيد الثقة إذا اتفقت الروايتان، ويكشف الخلل إذا اختلفتا.

ومثال ذلك: ما رواه مطرف بن عبد الله بن الشخير قال: بلغني عن أبي ذر حديث، فكنت أحب أن ألقاه، فلقيته، فقلت له: يا أبا ذر، بلغني عنك حديث فكنت أحب أن ألقاك فأسألك عنه، فقال: قد لقيت فأسأل، قلت: بلغني أنك تقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ثلاثة يحبهم الله، وثلاثة

¹⁵² ذكر النووي أن ابن عباس وابن عمر كانا يجيزان بيع الأموال الربوية بعضها ببعض متفاضلاً إذا كان يدا بيد، اعتماداً على حديث أسامة بن زيد: «إنما الربا في النسبة»، ثم رجعا عن ذلك وحرما بيع الجنس الواحد بعضه ببعض متفاضلاً لما بلغهما حديث أبي سعيد الخدري، وفيه أن النبي ﷺ قال: «الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، مثلاً بمثل، من زاد أو استزاد فقد أربى»، وقد نقل مسلم رجوعهما صريحاً. وهذه الروايات التي أوردها مسلم تدل على أن حديث تحريم التفاضل في غير النسبة لم يكن قد بلغهما، فلما بلغهما رجعا إليه. وأما حديث أسامة «لا ربا إلا في النسبة» فهو إما منسوخ وإما محمول على غير الأموال الربوية. انظر: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676 هـ)، «شرح صحيح مسلم» (11/23-25)، بلا اسم محقق (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392 هـ)؛ و«صحيح مسلم» (1217/3) برقم 1596.

¹⁵³ وسبب رجوع أبي هريرة عما كان يقوله أن حديث عائشة وأم سلمة ثبت عنده على ظاهره، وهو أولى بالاعتماد؛ لأنهما أعلم الناس بمثل هذا الأمر، ولأنه موافق للقرآن الكريم وللفعل النبي ﷺ، وأما حديث الفضل بن العباس فمتأول: إما على الإرشاد إلى الأفضل ويكون فعله ﷺ دالاً على الجواز، وإما على أنه منسوخ ولم يبلغ أبا هريرة نسخه، وإما على من طلع عليه الفجر وهو مجامع فاستدام علماً بذلك، فإن صومه باطل، انظر: النووي، «شرح صحيح مسلم» (7/221).

يغضهم الله»، قال: نعم، فما أخالي أكذب على خليلي محمد ﷺ، يقولها ثلاثا، قلت: من الثلاثة الذين يحبهم الله عز وجل؟ قال: «رجل غزا في سبيل الله، فلقي العدو مجاهدا محتسبا، فقاتل حتى قتل»، إلى آخر الحديث.¹⁵⁴ ولما كان أبو ذر قد توفي سنة 32 هـ، وتوفي مطرف بعد ذلك بزمان طويل، فلا بد أن يكون هذا اللقاء قد وقع قبل سنة 32 هـ.

وفي هذه الرواية فإن مطرفا كان قد بلغه حديث منسوب إلى أبي ذر، فلما لقيه سأله عنه مباشرة، فالرواية إذن تحفظ مثالا مبكرا لسامع يرجع إلى المصدر المسمى نفسه، ولا يجعل النسبة بالواسطة نهاية البحث والتحري.

ومثاله أيضا: ما رواه عبد الله بن محمد بن عقيل أنه سمع جابر بن عبد الله يذكر أنه بلغه حديث عن رجل سمعه من رسول الله ﷺ مباشرة، فاشترى جابر بعيرا وسار شهرا حتى قدم على عبد الله بن أنيس في الشام، وطلب أن يسمع منه الحديث قبل أن يموت أحدهما، فحدثه عبد الله بن أنيس حديث القصاص يوم القيامة، وفيه أنه لا ينبغي لأحد من أهل النار ولا من أهل الجنة أن يدخل داره الأخيرة ولأحد عنده حق لم يقتص منه بعد.¹⁵⁵ ومثال جابر هذا واقع في الحقبة المبكرة نفسها، فإن عبد الله بن أنيس توفي سنة 54 هـ، مما يعني أن رحلة جابر لا بد أن تكون وقعت قبل هذا التاريخ.

فالمقصود هاهنا إذن هو هذا العزم على بذل جهد كبير في تقليل مسافة الشهادة، والتثبت من الخبر عند مصدره ما دام ذلك المصدر حيا. فإن قيل: إن الصحابة لم يكونوا في العادة يردون الخبر المرسل مجرد أن الوساطة فيه لم تسم، مما يدل على أنهم لم يدركوا الأهمية النقدية لمبدأ الاتصال؟

¹⁵⁴ انظر: أحمد بن حنبل، «المسند» (421/35) برقم 21530.

¹⁵⁵ انظر: أحمد بن محمد بن حنبل البغدادي (ت 241 هـ)، «المسند» (431-432) برقم 16042، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ، 2001 م)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

فيقال: بل كانوا مدركين أنه وإن جاز حذف الواسطة، فإن بيئة الصحابة الأولى كانت ترى في الغالب أن هذا المحذوف صحابي آخر، ولم يكن قد قام عندها بعد دليل على أن أحدا من رواة الصحابة يعتمد اختلاق الحديث، فكان تعاملهم مع الخبر المرسل انعكاسا للحالة الاستدلالية لذلك الجيل، لا جهلا بمعنى الانقطاع في السند.

ولا بد أيضا من قراءة أقدم صور التعامل مع الرواية المرسلة في ضوء البيئة الاستدلالية عند الصحابة؛ فقد كانوا يعلمون أن الواسطة قد تُحذف من الإسناد، لكن لما كان المحذوف يُتوقع أن يكون صحابيا آخر، ولم يَقم دليل على تعمد أحد من الصحابة الاختلاق، لم يكن هذا الحذف يحمل من احتمال التحريف ما يحمله في جيل متأخر من الرواة يوجد فيه من عُرف بالضعف ومن عُرف بعدم الصدق. وممن صرح بهذا المعنى: 1 - البراء بن عازب (ت 72 هـ)، فقد قال: «ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، منه ما سمعناه، ومنه ما حدثنا أصحابنا، ونحن لا نكذب». ¹⁵⁶ 2 - وكذلك أنس بن مالك (ت 92 هـ)، فقد روى حميد الطويل عن أنس قال: «ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله ﷺ، وما كان بعضنا يكذب على بعض»، ¹⁵⁷ وفي رواية أخرى تقرير للمعنى نفسه بلفظ: «ولكننا لا يتهم بعضنا بعضا». ¹⁵⁸ وروى قتادة عن أنس حديثا في تحريم الخمر، وفيه: فقال رجل لأنس: أنت سمعت من رسول الله ﷺ؟ قال: «نعم، أو حدثني من لا يكذب، والله ما كنا نكذب، ولا ندرى ما الكذب». ¹⁵⁹ ووصف عمر بن الخطاب تناوبه النزول مع جاره الأنصاري يعطينا مثالا محسوسا يبين لنا كيف يتأتى للصحابي أن ينقل بدقة ما لم يشهده هو بنفسه؛ فقد كان الرجلان يتبادلان عن قصد ما تعلمه كل واحد منهما في اليوم الذي حضر فيه وحده، قال عمر: «كنت أنا وجار لي من الأنصار في

¹⁵⁶ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (261/1).

¹⁵⁷ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (261/1).

¹⁵⁸ انظر: محمد بن سعد، «الطبقات الكبرى» (21/7).

¹⁵⁹ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (263/1).

بني أمية بن زيد، وهي من عوالي المدينة، وكنا نتناوب النزول على رسول الله ﷺ، ينزل يوما وأنزل يوما، فإذا نزلتُ جئتُه بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك». ¹⁶⁰ وروي نحو ذلك عن عبد الله بن عمر، فقد قيل إنه كان يسأل من حضر عن قول النبي ﷺ وفعله إذا كان هو غائبا، لكن طريق هذا الخبر بعينه منقطع، فينبغي أن يبقى وزنه الاستدلالي على قدر هذا الضعف، ولفظ الخبر كما ورد: «كان ابن عمر يحفظ ما سمع من رسول الله ﷺ، ويسأل من حضر إذا غاب عن قوله وفعله». ¹⁶¹ على أن سجل الرواية الأوسع يشتمل على روايات كثيرة مصرح فيها برواية صحابي عن صحابي، وهذا يؤكد أصل المسألة على وجه مستقل عن ذلك الخبر الواحد؛ فقد كان الصحابي ينقل عن النبي ﷺ ما لم يشهده بنفسه، وكان السند يفصح عن الصحابي الذي تلقى الخبر بواسطته.

ومثال ذلك: ما رواه عبد الله بن عباس قال: سمعت أبا طلحة (ت 34 هـ) يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة تماثيل». ¹⁶² وهذا أيضا أمر لا يُستغرب من جهة التاريخ، إذ لم يكن في وسع صحابي واحد أن يحضر كل حادثة من حوادث حياة النبي ﷺ، فكان قيام نظام الرواية على وجهه يقتضي أن يأخذ بعضهم عن بعض، والسؤال المعرفي المعتبر هاهنا هو: هل كانت تلك الطريق بين الرواة معلومة قابلة للفحص؟ لا: هل كان كل خبر مسموعا سمعا مباشرا في كل طبقة من طبقاته؟

والحاصل أن الذي يظهر لنا مما سبق عناية مبكرة بالاتصال قبل أن يبلغ الاصطلاح المتأخر صورته الناضجة؛ فقد كان السماع المباشر يُميّز بصيغ الرواية الصريحة، وكان السامعون يسألون: هل سُمع

¹⁶⁰ انظر: «صحيح البخاري» (29/1) برقم 89.

¹⁶¹ انظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، «الإصابة في تمييز الصحابة» (160/4)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ)؛ وأورده بلا إسناد تام أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني (ت 535 هـ)، «سير السلف الصالحين» (490)، تحقيق: كرم حلمي فرحات أحمد (الرياض: دار الراجعية للنشر والتوزيع، بلا سنة نشر).

¹⁶² انظر: «صحيح البخاري» (114/4) برقم 3225.

هذا الخبر من النبي ﷺ؟ وكان الصحابة يصرحون حين يروون بواسطة صحابي آخر، وكان الناس يرتحلون أحيانا إلى المصدر المتقدم ليسمعوا الخبر منه مباشرة. وعليه فإن تفسير علم نقد الأسانيد المتأخر بأنه تقنين وتوسيع لعناية قائمة من قبل أيسر من تفسيره بأنه اختراع جديد بالكلية فُرض على عصر سابق لم يكن يعبأ بطرق الرواية.

فليرمز E_4 إلى هذه العناية المبكرة بالسماع المباشر واتصال الرواية. ولما كان E_4 متصلا بما تقدم من أدلة النقد العملي، فينبغي أن يكون عامل بايز التراكمي له محافظا مرة أخرى؛ فلنفترض أن $P(E_4 | H_t, E_3, E_2, E_1, k) = 0.80$ بينما $P(E_4 | H_s, E_3, E_2, E_1, k) = 0.45$.

$$O_4 = 0.61 \times (0.45 / 0.80) \approx 0.34$$

وبهذا يضع النموذج الجاري H_t عند قرابة 74.4 بالمئة و H_s عند قرابة 25.6 بالمئة، وهو ما يعكس على وجه يكاد يكون تاما أفضلية 75 إلى 25 التي سلمناها للبتل في البداية. وهذا الانعكاس لا يأتي من إنكار وجود الدوافع السياسية، بل يأتي من إضافة أدلة خاصة بالمسلمين لم يكن الاحتمال المسبق الأصلي قد تضمنها بعد.

وتتغير عند هذه المرحلة أيضا مسألة الاقتصاد في الافتراضات؛ إذ يستطيع H_t أن يفسر العناية المبكرة بالصدق والضبط والاتصال بوصفها أجزاء من نظام واحد غايته الحفظ. ولا يزال H_s قادرا على استيعاب هذه الثلاثة كلها، لكنه إن تمسك بدعوى «عدم الموثوقية غير المعتاد» لزمه أن يضيف الآن دعوى أخرى، وهي أن هذه الممارسات كانت موجودة لكنها أخفقت على نطاق واسع بالقدر الذي يجعل التراث الحديثي أدنى منزلة من جهة المعرفة. وقد تكون هذه الدعوى الزائدة صحيحة، لكنها عبء تاريخي إضافي، وليست أمرا أثبته القياس نفسه.

والآن يمكن وضع لغة نقد الأسانيد المتأخرة في موضعها التاريخي الصحيح، بدل أن تُعامل كأنها ظهرت من غير أساس سابق؛ فالذي نشأ عند صغار التابعين والجيل الذي بعدهم كان مشروعاً نقدياً أكثر تقنية وانتظاماً، لكن الأدلة المتقدمة تعطينا ما نرى به أن ذلك التطور كان بناءً على قواعد دينية سابقة وممارسات سابقة، لا بداية من الصفر.

ومتى كان الصدق والضبط شرطين للقبول تبعتهما الحاجة العملية إلى الإسناد تبعاً طبيعياً؛ لأن الناقد لا يستطيع تقييم من حمل الخبر إذا كانت الطريق التي سار بها الخبر قد نُحيت.

ولهذا فإن الإجماع المتأخر على هذا المبدأ لا بد أن يفسره كل نموذج تاريخي لنقد الحديث؛ فالنموذج التراثي يرى تطوراً متصلاً من التثبت المبكر إلى نقد الرواة الأكثر تقنية، بينما يجب على النموذج التشكيكي أن يفسر لماذا كان هذا العلم المتأخر يفهم نفسه على هذا النحو المطرد بوصفه تطبيقاً لقواعد دينية تظهرها أقدم الأدلة في صورة أقل تقنية. 1 - فقد لخص الضحاك بن مزاحم القاعدة الكامنة وراء ذلك بقوله: «إن هذا العلم دين؛ فانظروا عمن تأخذوه». 163 2 - وعبر محمد بن سيرين عن العناية نفسها بقوله: «انظروا عمن تأخذون هذا الحديث، فإنما هو دينكم». 164 3 - ثم أعطى عبد الله بن المبارك هذا المبدأ لاحقاً صياغته المشهورة، فقال: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»؛ إذ لولا السند لأمكن المرء أن ينسب ما شاء إلى من تقدمه من غير أن يُطالب ببيان

163 ذكر ابن حبان الضحاك بن مزاحم في أتباع التابعين، ونفى أن يكون لقي ابن عباس، بينما جعله ابن حجر في الطبقة الصغرى من التابعين، وهم الذين رأوا الواحد والاثني من الصحابة، ولم يثبت لبعضهم السماع من الصحابة. انظر: أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت 354 هـ)، «الثقات» (480/6-481)، بلا اسم محقق (حيدر آباد الدكن، الهند: دائرة المعارف العثمانية، ط 1، 1393 هـ، 1973 م)؛ وابن حجر، «تقريب التهذيب» (280) برقم 2978؛ وعبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت 327 هـ)، «الجرج والتعديل» (15/2)، بلا اسم محقق (حيدر آباد، الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 1، 1371 هـ، 1952 م).

164 محمد بن سيرين تابعي، قال ابن حبان: «رأى ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ؛ وكذلك عدّه العجلي وابن حجر العسقلاني في التابعين. انظر: ابن حبان، «الثقات» (348/5-349)؛ وأبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي (ت 261 هـ)، «الثقات» (405) برقم 1464، بلا اسم محقق (مكة: دار الباز، ط 1، 1405 هـ، 1984 م)؛ وابن حجر، «تقريب التهذيب» (483) برقم 5947؛ وابن أبي حاتم، «الجرج والتعديل» (15/2)؛ و«صحيح مسلم» (14/1).

الطريق التي بلغه بها الخبر.¹⁶⁵ وقد قال عبد الله بن المبارك أيضا: «بيننا وبين القوم القوائم»؛ يعني الإسناد.¹⁶⁶ 4 - وروى أبو عقيل يحيى بن المتوكل (ت 167 هـ) قال: كنت جالسا عند القاسم بن عبيد الله (توفي بين 127 و 132 هـ)¹⁶⁷ ويحيى بن سعيد الأنصاري (ت 144 هـ)، فقال يحيى للقاسم: إنه قبيح على مثلك أن تُسأل عن شيء من أمر هذا الدين فلا يوجد عندك منه علم، فقال له القاسم: وعم ذاك؟ قال: لأنك ابن أبي بكر وعمر،¹⁶⁸ فقال له القاسم: أقبح من ذاك أن أقول بغير علم، أو آخذ عن غير ثقة.¹⁶⁹

أثر الأدلة المبكرة في «الإمكان القبلي» عند ليتل

والآن يمكن تقرير دلالة الأدلة المبكرة من غير أن نستأنف الحساب البايزي من أوله؛ فإن نسبة الرجحان التشكيكية الأصلية البالغة 3 إلى 1 قد حُدِّثت بالفعل من خلال الإطار المعياري للتثبت، والعناية المبكرة بصدق الرواة، والكشف العملي عن الخطأ، وإدراك السماع المباشر. وبعد تلك التحديثات الشرطية تقف نسبة الرجحان الجارية عند نحو 0.34 إلى 1 لـ H_s على H_t ، وهو ما يجعل الفرضية التراثية عند نحو 74.4 بالمئة.

¹⁶⁵ عبد الله بن المبارك من الطبقة الوسطى من أتباع التابعين. انظر: ابن حبان، «الثقات» (7/7)؛ وابن حجر، «تقريب التهذيب» (320) برقم 3570؛ ومسلم، «صحيح مسلم» (15/1).

¹⁶⁶ انظر: مسلم، «صحيح مسلم» (15/1-16)؛ وجمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزني (ت 742 هـ)، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال» (211/14)، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400 هـ، 1980 م)؛ وشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902 هـ)، «فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث» (331/3)، تحقيق: علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، ط 1، 1424 هـ، 2003 م).

¹⁶⁷ القاسم بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب: عده ابن حبان في التابعين وقال: «يروي عن جده عبد الله بن عمر»، وقال محمد بن سعد: «توفي في خلافة مروان بن محمد بن مروان بن الحكم»، وذكر الذهبي أن مروان بن محمد بويع بالخلافة سنة 127 هـ وتوفي سنة 132 هـ. انظر: محمد بن سعد البغدادي (ت 230 هـ)، «الطبقات الكبرى» (370/5)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1410 هـ، 1990 م)؛ وابن حبان، «الثقات» (302/5)؛ ومحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت 748 هـ)، «تاريخ الإسلام» (733/3-734)، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2003 م).

¹⁶⁸ وذلك أن أباه هو عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل، وأمه أم عبد الله بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق. انظر: محمد بن سعد، «الطبقات الكبرى» (370/5).

¹⁶⁹ انظر: مسلم، «صحيح مسلم» (16/1).

وهذه النتيجة أكثر تحفظاً عن قصد من الحساب المستقل الذي اعتمدته المسودة السابقة، حيث أعطي مجموع النقد المبكر كله القيمتين $P(E | H_s) = 0.10$ و $P(E | H_t) = 0.90$ ، بما ينتج عامل بايز قدره 9 لصالح H_t . وذلك المثال المستقل نافع في بيان مقدار ما يمكن أن تميز به هذه الأدلة بين الفرضيتين لو عوملت كتلة واحدة مستقلة، لكن اعتماده هاهنا مرة أخرى يعني حساب الأدلة نفسها التي سبق إدراجها من خلال E_1 إلى E_4 مرتين.

Running odds after E_1 through E_4 , $H_s / H_t \approx 0.34 / 1$

والمقصود إذن ليس أن مجموعة بعينها من الكسور العشرية قد أثبتت الفرضية التراثية، بل المقصود أن الاحتمال المسبق لا يكون عقلاً إلا إذا بقي منفتحاً على الأدلة، وأن معطيات المسلمين الأوائل لا يمكن أن تضاف إلى البحث التاريخي مع إبقاء نسبة 75 بالمئة التشكيكية الأصلية على حالها من غير مساس؛ فالنتيجة المسوّغة يجب أن تتحدث كلما تغيرت الموازنة التفسيرية.

طرق كشف الروايات المحرفة والموضوعة

إن اعتراض ليتل الأول يستمد كثيراً من قوته من فكرة أن الرواية متى صار الوضع فيها ممكناً صار الوثوق بها عسيراً، لكن هذا الاستنتاج يتوقف على ما كان قائماً من طرق لكشف التغير؛ فاللفظ المغيّر لا يمكن تمييزه إلا بمقارنة الطريق الواحدة بغيرها من الطرق، ثم بالسؤال عن الرواة الذين كانت صلتهم بالشيخ أوثق، وعن الوجه الذي كان حفظه أوسع انتشاراً، وهل يمكن تفسير الاختلاف الظاهر بالخطأ المعتاد لا بالاختلاق المتعمد.

والمنطق نفسه يجري حين يعارض الخبر دليلاً أقوى منه؛ فقد يعرض الناقد الرواية على القرآن الكريم أو على حديث أثبت منها، والمعارضة قد تنزل من احتمال صحة الوجه المتفرد من غير أن يلزم

الناقد أن يرمي الراوي بالكذب. وهذا أمر مهم، لأن المنهج الذي له قوة تفسيرية ينبغي أن يميز بين تعمد الوضع وسوء الحفظ حين تشهد الأدلة لسببين مختلفين.

وبهذا تنشأ مصفاة بين المعدل الأساس للوضع في مجموع الأخبار المتداولة وبين موثوقية المادة التي تجاوزت النقد؛ فكثرة محاولات الاختلاق قد تضعف الثقة بالمادة غير المصفاة، بينما النجاح في تمييز الطرق الضعيفة قد يقوي الثقة بما بقي بعد التصفية. فلا يستطيع ليتل إذن أن ينتقل مباشرة من قولنا «قد وجد الوضع» إلى قوله «إن المتون المنتقاة غير موثوقة على نحو يفوق المعتاد» من غير أن يثبت أن تلك المصافي كانت نسبة خطئها في إمرار الزائف على أنه صحيح عالية إلى حد لا يقبل.

وقد مثلت النسخة السابقة من هذا البحث للقوة الاستدلالية لطرق الكشف هذه بإعطاء القيمتين $P(E_5 | H_t, k) = 0.85$ و $P(E_5 | H_s, k) = 0.25$ ، وهو ما يكون عامل بايز مستقلا قدره 3.4 لصالح الفرضية التراثية. لكن هاتين القيمتين أقوى مما ينبغي للحساب التراكمي، لأن مقارنة الطرق والجرح والتعديل يتداخلان جزئيا مع الأدلة السابقة المتعلقة بالضبط والاتصال، ولذلك سنعمد القيمتين الشرطيتين الأكثر تحفظا $P(E_5 | H_s, E <_5, k) = 0.50$ و $P(E_5 | H_t, E <_5, k) = 0.85$.

$$O_5 = 0.34 \times (0.50 / 0.85) \approx 0.20$$

وبهذا يصير الاحتمال الجاري الآن نحو 83.2 بالمئة لـ H_t ، ونحو 16.8 بالمئة لـ H_s . وهذا التعديل لا يزال كبيرا، لكنه أصغر من العامل المستقل الخام، لأن النموذج يمتنع عن قصد من حساب الثقافة النقدية الواحدة مرتين.

وفي هذه المرحلة أيضا يزداد معيار مجموع الأدلة وضوحا؛ فالدليل على أن بعض الموضوعات قد كُشفت له أثران في آن واحد: فهو يؤكد أن الوضع قد وقع، وللمشكك أن يستند إلى ذلك، لكنه يؤكد أيضا أن هذا التراث كان يملك وسائل لتمييز الوضع، ولصاحب الفرضية التراثية أن يستند إلى ذلك. والنموذج المسوّغ يجب أن يفسر جانبي هذه الحقيقة معا، لا أن ينتقي منها الجانب الذي يضعف الثقة وحده.

الدقة العلمية عند المتقدمين من غير مؤسسات حديثة

ثم إن استناد ليتل إلى غياب البحث العلمي الدقيق أو المؤسسات العلمية يحتاج هو أيضا إلى أن يحدد تحديدا تاريخيا، لا أن يقاس بالمعايير التي وضعتها الجامعة الحديثة. ونعني بذلك أن الشبكة العلمية عند المتقدمين قد تكون بالغة التنظيم وإن لم تكن تملك مراكز بحثية مركزية، وأن السؤال المعتبر هو: ما الذي كانت ممارساتها تمكن العلماء وطلابهم من التثبت منه؟

ومن هنا فإن العلم الإسلامي المتأخر يجعل الطابع الشبكي لهذا التراث أظهر للعيان، حيث كانت الشروح ونسخ الكتب ورواياتها تقارن مرارا عبر الأقاليم والأجيال. وكما بيناه سابقا فإن ذلك النشاط المتأخر لا يثبت بنفسه صحة حديث من القرن الأول، لكنه يبين لماذا كان وصف علم المتقدمين بأنه غير مؤسسي مما قد يحجب الآليات الفعلية التي حفظت بها الدعاوى ونقدت.

فعبء الإثبات إذن لا يوفى بمجرد ملاحظة أن أوائل المسلمين لم تكن لهم مؤسسة أكاديمية حديثة، بل يجب على ليتل أن يعين خلافا محددًا في الإجراءات التاريخية، وأن يثبت أن ذلك الخلل جعل التراث الحديثي غير موثوق على نحو يفوق المعتاد، لا سيما أن التاريخ القديم عامة إنما يعتمد على مادة أنتجت خارج الجامعات الحديثة.

ظواهر تاريخية تدل على ضعف «الإمكان القبلي» عند ليتل

ثم إن قياس ليتل يفترض أيضا أن الضغوط الموجودة عند الجماعات الدينية الأخرى ينبغي أن تنشئ توقعات مماثلا بنجاح التحريف في الإسلام، والأدلة التالية تختبر هذا الافتراض بالنظر في خصائص بيئة الرواية عند المسلمين مما لا يستوعبه الوصف العام «جماعة دينية واقعة تحت ضغط سياسي».

وبعبارة أخرى: لم يعد السؤال هل وجدت دوافع متشابهة، بل هل كانت الأنظمة التي حفظت بها النصوص الدينية متشابهة تشابها كافيا بحيث يبقى وقوع النتيجة نفسها محتملا بالدرجة نفسها. وهاهنا يجب أن يخلو «الاحتمال المسبق» مكانه لمقارنة في الأرجحية تراعي خصوصية كل نظام في النقل.

وهذه الأدلة تنتظم في جانبين متصلين: الجانب الأول يتعلق بما يدلنا عليه نقل القرآن الكريم من قدرة الجماعة الأولى على الحفظ، والجانب الثاني يتعلق بخصائص رواية الحديث نفسها، ولا سيما سعتها وضوابطها الكتابية والضوابط المتبادلة بين رواتها.

القرآن الكريم وقدرة الجماعة الأولى على الحفظ

إن نقل القرآن الكريم لا يثبت أن الحديث قد حُفظ بالآلية نفسها ولا بالدرجة نفسها، ونحن لا نستدل به على هذا الوجه؛ لكن إذا ثبت بالدليل أن جماعة المسلمين الأولى قد حفظت كتابها المركزي عبر الصراع السياسي والصراع الطائفي، فإن هذه الحقيقة تصير جزءا من المعرفة الخلفية التي نحاكم بها دعوى ليتل أن تشابه الضغوط ينبغي أن يجعل التحريف في المصادر المعتمدة هو النتيجة المتوقعة عند المسلمين.

وهاهنا عدة ظواهر متصلة ينبغي اعتبارها، والأولى أن تقرأ بوصفها نمطا تاريخيا واحدا، لا بوصفها ست «وقائع» منعزلة يُضم بعض قوتها إلى بعض ضما حسابيا مجردا.

وأوضح ما يبدأ به: ثبات نص القرآن الكريم عند الفرق الإسلامية الكبرى؛ فإن الضغوط الاجتماعية التي يؤكد عليها ليتل لم تنشئ مصاحف طائفية متنافسة تزيح النص الذي تعرفه عامة الأمة. وإن مقارنة ليتل تصير أكثر إفادة متى نظرنا في حالة مضادة واقعية من المجتمع المسلم نفسه؛ فقد توجد عند التقاليد الدينية الأخرى توارىخ نصية متنافسة، لكن الانقسامات الطائفية التي يستشهد بها ليتل عند المسلمين لم تؤد إلى أن تتخذ كل فرقة كبرى قرآنا مغايرا كتابا مؤسسا لها.

فالسنة والشيعية والأباضية والزيدية قد يختلفون في كثير من المسائل العقدية والفقهية، ومع ذلك فإن المصحف الذي يُطبع ويُتلى عند هذه الفرق جميعا ليس مصاحف طائفية يستبعد بعضها بعضا؛ وليس المقصود أن كل تفاصيل نقل القرآن الكريم تُحسم بهذه الملاحظة وحدها، بل المقصود أن الخلاف الشديد لم يُنتج آليا نصوصا معتمدة متنافسة.

فلم تُقم إذن فرقة كبرى من فرق المسلمين حياتها الدينية على قرآن خاص بها تقدمه بوصفه الكتاب الصحيح بدلا من النص المشترك عند عامة الأمة. وهذه النتيجة معتبرة لأنها نقض مباشر لفكرة أن تشابه الضغوط السياسية أو العقدية يستلزم تشابه التصرفات في النصوص؛ فالضغوط كانت موجودة، ومع ذلك لم يقع التحريف المتوقع.¹⁷⁰ وهذا لا يثبت أن الحديث لا بد أن يكون محفوظا تبعا لذلك، لكنه يبين أن الحافظ لا يصح أن يعامل بوصفه تفسيرا كافيا لنجاح التحريف في حالة المسلمين.

¹⁷⁰ نعي بالعوامل القديمة مثلا: تحريم الكذب، وهو موجود في الأديان كلها قديمها وحديثها، وإن كان علماء المسلمين يظهر أنهم كانوا أشد التزاما بمراعاة هذا التحريم؛ ونعي بالعوامل الجديدة مثلا: وجود دولة ترعى الإسلام منذ عصر النبوة فما بعده، وسعة انتشار الدين، والعناية بتوزيع نسخ القرآن الكريم في البلدان كلها، وانتشار كتابة أحاديث الرسول ﷺ منذ العصر النبوي فما بعده.

وقد قررنا في جوابنا أيضا أن القرآن الكريم الذي بين يدي الأمة المتأخرة متصل تاريخيا بالنص الذي كان يُقرأ ويُكتب في عصر النبوة، بينما لا يصح أن يفترض مثل هذا الاتصال افتراضا مجردا في كل تقليد كتابي سابق. فوجه هذه المقارنة إذن هو نقض دعوى ليتل أن حالة المسلمين ينبغي أن تُعطى توقع التحريف نفسه لمجرد أن هذه الجماعات كلها تنتمي إلى جنس الدين.

ولذلك يمكن أن يبقى الاستدلال على الحديث متواضعا: فحفظ القرآن الكريم يرفع احتمال أن أوائل المسلمين كانت عندهم ثقافة حفظ حقيقية، لكن الحديث يبقى محتاجا إلى أدلته الخاصة لأن النصين يختلفان صورة وحجما. بل الأمر الأكبر أن ثبات القرآن الكريم لم ينشأ في فراغ؛ فقد كان الوحي يُكتب في عصر النبوة، وكان المجتمع نفسه يستعمل الكتابة في طائفة أوسع من الأغراض الدينية والإدارية، مما يضعف كل تصوير للجماعة الأولى بأنها كانت فاقدة للأدوات العملية لحفظ النصوص.

ودليل الكتابة لا يقوم على دعوى واحدة مجهولة؛ فقد حفظت المصادر أسماء جماعة ممن تولوا كتابة الوحي وأخبارهم، والأمثلة التالية تبين أن الكتابة كانت داخلية فعلا في تعامل الجماعة مع كتابها المركزي.

فمن ذلك أن عثمان بن عفان قال عن يده: «إنها لأول يد خطت المفضل»، يعني السُّبُع الأخير من القرآن الكريم.¹⁷¹ وكذلك زيد بن ثابت يصف أن النبي ﷺ كان إذا نزل عليه الوحي بعث إليه ليكتبه له.¹⁷² وقال البراء بن عازب: لما نزلت ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: 95] قال النبي ﷺ: «ادع لي زيدا، وليجئ باللوح والدواة والكتف»، ثم قال:

¹⁷¹ انظر: أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان ابن أبي شيبة العباسي (ت 235 هـ)، «المصنف» (520/7-521) برقم 37690، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، ط 1، 1409 هـ).

¹⁷² انظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279 هـ)، «الشمائل» (195) برقم 326، تحقيق: محمد أحمد حلاق (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا ط، بلا سنة نشر)؛ ونور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت 708 هـ)، «بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث» (882/2) برقم 951، تحقيق: حسين أحمد صالح الباكري (المدينة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ط 1، 1413 هـ، 1992 م).

«أكتب ﴿لا يستوي القاعدون﴾»، إلى آخر الحديث.¹⁷³ ثم إن جمع القرآن في عهد أبي بكر يعتمد أيضا على ما عُرف من قيام زيد بكتابة الوحي، إذ يقول له أبو بكر: «كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ قبل أن يكلفه تتبع النص وجمعه، والخبر نفسه يحفظ لنا هذا اللفظ: «إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك»، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه».¹⁷⁴ فالقرآن الكريم إذن قد حُفظ بالكتابة إلى جانب الحفظ في الصدور، لا بطريق واحد فحسب.

ووصف زيد نفسه لذلك الجمع يجمع بين القطع المكتوبة والمحفوظ في الصدور معا، إذ يقول: «فتتبع القرآن أجمعه من العصب والخاف وصدور الرجال».¹⁷⁵ ويظهر الاتصال الكتابي نفسه حين طلب عثمان من حفصة أن ترسل إليه الصحف الأولى لتُنسخ منها المصاحف الموحدة ثم تُرد إليها.¹⁷⁶ ثم إن المؤرخين المتأخرين حاولوا أيضا حصر الجماعة الأوسع من كتاب الوحي، فقد تتبع أسماءهم مؤلفون من عمر بن شبة (ت 262 هـ) والمسعودي (ت 346 هـ)، مروراً بابن كثير (ت 774 هـ) وابن حديدة (ت 783 هـ) وزين الدين العراقي (ت 806 هـ) والمقرئزي، وانتهاءً بباحثين معاصرين مثل محمد مصطفى الأعظمي (ت 1439 هـ).¹⁷⁷ وليس المقصود هاهنا حجية قائمة متأخرة بعينها، بل وجود بحث تاريخي في ممارسة كتابية تُرد جذورها إلى عصر النبوة نفسه.

¹⁷³ انظر: البخاري، «صحيح البخاري» (184/6) برقم 4990.

¹⁷⁴ انظر: البخاري، «صحيح البخاري» (71/6) برقم 4679، و(183/6) برقم 4986، و(184/6) برقم 4989، و(74/9) برقم 7191.

¹⁷⁵ انظر: البخاري، «صحيح البخاري» (71/6) برقم 4679، و(183/6) برقم 4986، و(74/9) برقم 7191.

¹⁷⁶ انظر: البخاري، «صحيح البخاري» (184-183/6) برقم 4987.

¹⁷⁷ انظر: أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي (ت 317 هـ)، «معجم الصحابة» (527/3-528) برقم 1519، تحقيق: محمد الأمين بن محمد الجكني (الكويت: مكتبة دار البيان، ط 1، 1421 هـ، 2000 م)؛ وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360 هـ)، «المعجم الكبير» (108/5) برقم 4748، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط 2، بلا سنة نشر)؛ وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458 هـ)، «السنن الكبرى» (214/10) برقم 20405، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 1424 هـ، 2003 م)؛ وأبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (ت 581 هـ)، «الروض الأنف في شرح السيرة النبوية» (487/6)، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1412 هـ)؛ وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت 346 هـ)، «التنبيه والإشراف» (246-245/1)، تحقيق: عبد الله إسماعيل الأنصاري (القاهرة: دار الصاوي، بلا ط، بلا سنة نشر)؛ وتقي الدين أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي (ت 600 هـ)، «مختصر سيرة النبي ﷺ وسيرة أصحابه العشرة» (87)، تحقيق: خالد بن عبد الرحمن الشايع (الرياض: مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، بلا ط، 1424 هـ)؛ وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ)، «البداية والنهاية» (361/5-377)، تحقيق: علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1408 هـ، 1988 م)؛ ومحمد بن علي ابن حديدة الأنصاري

وليس وجه الاستدلال أن الديانات السابقة لم تعرف الكتابة أصلاً، بل إن حالة المسلمين تعرض ممارسة كتابية مبكرة مفصلة متصلة اتصالاً مباشراً بالنص الديني المركزي، وهذا فارق معتبر في مقارنة ليتل.

على أن الكتابة لم تكن إلا طريقاً واحداً من طرق الحفظ؛ فقد كان كثيرون من الصحابة يحفظون القرآن الكريم أو كثيراً منه في حياة النبي ﷺ، فنشأ بذلك ضرب آخر من التعاضد في نظام الحفظ.

وأخبار «القراء» تقدم دلالة أخرى على انتشار العلم بالقرآن الكريم بين كثيرين؛ فقد روي أن النبي ﷺ بعث بعد أربعة أشهر من غزوة أحد جماعة كبيرة من «القراء» إلى بني عامر، سبعين في رواية وأربعين في أخرى، والمراد بـ«القراء» في هذا الاستعمال المبكر: العباد العلماء بالقرآن والسنة، لا المتخصصون المتأخرون في علم القراءات.¹⁷⁸ فإذا كان عشرات من هؤلاء القراء يمكن أن يُعْثُوا في مرة واحدة، فإن الخبر يدل في أقل أحواله على جماعة كان العلم بالقرآن فيها موزعاً بين أشخاص كثيرين، لا محصوراً في خط نقل واحد هش.

(ت 783 هـ)، «المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي»، تحقيق: محمد عظيم الدين (بيروت: عالم الكتب، ط 2، 1405 هـ، 1985 م)؛ وزين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت 806 هـ)، «الدرر السنية الزكية نظم السيرة النبوية» (123-125)، بلا اسم محقق (بيروت: دار المنهاج، ط 1، 1426 هـ)؛ وتقي الدين أحمد بن علي المقرئ الحسيني العبيدي (ت 845 هـ)، «إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفلة والمتاع» (334/9)، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1420 هـ / 1999 م)؛ ومحمد مصطفى الأعظمي (ت 1439 هـ / 2017 م)، «كتاب النبي ﷺ» (بيروت: المكتب الإسلامي، بلا ط، 1398 هـ / 1978 م).

¹⁷⁸ فقد جعل البخاري غزوة بدر معونة، في جملة غزوات أخرى، بين غزوة أحد وغزوة الخندق (وهي الأحزاب)، وروى عن ابن إسحاق، عن عاصم بن عمر، أنها كانت بعد أحد، انظر: البخاري، «صحيح البخاري» (103/5) برقم 1002؛ وعبد الملك بن هشام الحميري (ت 213 هـ)، «السيرة النبوية» (183/2)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1375 هـ / 1955 م)؛ والبخاري، «صحيح البخاري» (26/2) برقم 1002، و(18/4) برقم 2801، و(21/4) برقم 2814، و(73/4) برقم 3064، و(100/4) برقم 3170، و(102/5) برقم 4078، و(104/5) برقم 4088، و(105/5) برقم 4090 وبرقم 4091، و(107/5) برقم 4096؛ وعبد الملك بن هشام الحميري (ت 213 هـ)، «السيرة النبوية» (184/2)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1375 هـ / 1955 م)؛ وأحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، «فتح الباري شرح صحيح البخاري» (257/13)، تحقيق: محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، بلا ط، 1379 هـ).

ثم إن القرآن الكريم انتشر انتشارا سريعا واسعا مع اتساع دولة المسلمين، وهذا أمر له وزنه في المسألة، فإن الانتشار الجغرافي يجعل أي تحريف مركزي متأخر أعسر تفسيراً من غير أن يترك آثاراً في المجتمعات التي سبق تباعدها، وقد اتسعت هذه المعرفة المنتشرة مع الانتشار السياسي للإسلام بعد وفاة النبي ﷺ، حين نشأت مجتمعات إسلامية جديدة خارج الجزيرة العربية، وصار تعليم القرآن الكريم جزءاً من حياة تلك المجتمعات منذ مرحلة مبكرة.

فقد كان المسلمون الأوائل مع اتساع دولتهم يبنون المساجد في البلدان والأقاليم ويعلمون فيها القرآن الكريم، فحملت المساجد ومجالس التعليم القرآن الكريم إلى أقاليم يزداد ما بينها من تباعد في المسافة واختلاف في التاريخ المحلي، وهذا الانتشار الجغرافي مهم من جهة الاحتمالات، فإن نجاح تحريف متأخر يصير أعسر تنسيقاً متى كانت المادة نفسها موجودة من قبل في مجتمعات كثيرة، لاسيما حيث تجتمع النسخ المكتوبة مع التلاوة المحفوظة عن ظهر قلب.

والحاصل: أن بيئة النقل هذه تختلف اختلافاً جوهرياً عن ذلك القياس البسيط الذي بدأ به لیتل، وهذا الفارق داخل في «المعرفة الخلفية» لمسألة الحديث وإن لم يكن وحده حاسماً لها، وكذلك فإن نشاط الصحابة المبكر في تفسير القرآن الكريم يقدم صورة أخرى من صور الضبط، إذ يمكن مقارنة التفسيرات المنسوبة إلى أولئك الأوائل بنص القرآن الكريم الذي استقر لفظه بنقل مستقل.

ثم إن نشاط كبار المفسرين من الصحابة يقدم صورة أخرى من صور الاستمرارية، فقد عُرف عدد من الصحابة المشهورين بتفسير القرآن الكريم بعد وفاة النبي ﷺ، مثل: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وعائشة بنت أبي بكر، وعبد الله بن مسعود.¹⁷⁹ ووجه الدلالة في ذلك

¹⁷⁹ انظر: عبد الرحمن بن عادل عبد العال المشد، «المفسرون من الصحابة جمعاً ودراسة وصفية» (1163-1188) (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ط 1، 1437 هـ، 2016 م).

أن روايات التفسير المنسوبة إلى هؤلاء الأوائل يمكن مقارنتها بنص قرآني منقول نقلا مستقلا في لفظه، مما يعطي المؤرخ نقطة ضبط إضافية بدل أن يكون بين يديه تراث سائب منقطع عن نصه الأساسي، فحيث تتطابق روايات التفسير قوية الإسناد تطابقا مطردا مع الآيات المحفوظة يصير هذا التطابق جزءا من الأدلة على الاستمرارية بين الجيل الأول والنص الذي وصل إلى العلماء المتأخرين.

وهذه الخصائص بمجموعها تفضي إلى النقل الجماعي الواسع للقرآن الكريم، حيث اتسع الحفظ عن ظهر قلب وتكاثرت النسخ المكتوبة عبر الأجيال، بدل أن تضيق الطرق حتى تنتهي إلى مصدر واحد متأخر، فليس المراد بما يذكره أهل التراث من «تواتر» القرآن الكريم مجرد أن شخصا واحدا نسخ نصا ثم ورثه عنه الناس جميعا، بل إن أعدادا كثيرة من الصحابة سمعوا القرآن الكريم وحفظوه، ثم انتقل النص إلى أعداد أكبر منهم من التابعين بطريقي التلاوة والكتابة معا، فلم يزل القرآن ينتقل من عدد إلى عدد أكبر منه عبر الأجيال، فالشبكة تتسع مع تعاقب الأجيال ولا تنكمش، وهذا يغير احتمال أن يصير تحريف متأخر معتمدا عند الجميع من غير أن يترك وراءه آثارا منافسة.

ولذلك ندعي أن مثل هذا النقل الجماعي المبكر لا يوجد له نظير على هذا النحو في أقدم تواريخ نقل التوراة والإنجيل، وسواء سُلم كل تفصيل في هذه المقارنة أو لم يُسَلَّم فإنها تكشف عن «فارق ناقض» يحتمل أن يكون ذا صلة بالمسألة، يجب على ليتل أن يقومه ويختبره، لا أن يمحوه بإدراج الجميع تحت الصنف العريض «النصوص الدينية».

وفي هذا النقل الجماعي أمران لهما صلة خاصة باحتمال نجاح التحريف: الأول: كثرة حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، وكثرة حفظه في مختلف الأقاليم ومن جميع الأعراق.

والثاني: تكاثر النسخ المكتوبة في فترة الاتساع نفسها، مما أعطى الأمة صورتين من الحفظ متعاضدتين متداخلتين لا صورة واحدة.

صورة نقل الحديث النبوي

ثم إن نقل الحديث النبوي نفسه يضيف طائفة أخرى من الفوارق التي يجب إدخالها في الموازنة بين الأرجحيات. وليس المقصود أن كل خبر قد نُقل من طرق متعددة، فإن كثيرا من الأخبار لم تنقل كذلك، بل المقصود أن قدرا كبيرا من الأحاديث النبوية الهامة ومن الأخبار التاريخية المبكرة قد نقل من أكثر من طريق واحد، وأن شبكة الرواية اتسعت اتساعا سريعا بعد الطبقة الأولى.

فالذي ندعيه في هذه الموازنة أن مثل هذا النقل الواسع الذي يمكن تتبع طرقه أبلغ تطورا في المرويات الإسلامية محل البحث مما يوحي به القياس العام على نصوص الديانات السابقة. ثم إن هذه الشبكة نفسها تتميز بالعناية بـ«الاتصال» في النقل والرواية، حيث يروي أهل الطبقة الأولى عن حضور شخصي أو سماع مباشر، ويعين أهل الطبقات التالية الأشخاص الذين أخذوا عنهم تلك المادة.

فأما الطبقة الأولى فقد يكون ذلك بمشاركة مباشرة في الحدث أو بسماع مباشر للقول المروي، وأما التابعون فكثيرا ما كان ذلك بملازمة شخصية طويلة للصحابي الذي أخذ عنه الخبر، وهي ملازمة أتاحت فرصا متكررة للمقارنة. وكذلك الأمر في الطبقات التالية، فإنها تستمر على هذا البناء الأساسي نفسه. وهكذا يتبين لنا أن السند الذي تعرف العلاقات بين رجاله يتيح من فرص الاختبار التاريخي ما لا يتيح خبر اندثر طريقه بالكلية. وفي ضوء هذا فإن الدعاوى العددية الآتية لا ينبغي أن تعامل على أن مجرد الكثرة يثبت الصحة بنفسه، لكنها تكشف عن حجم الشبكة التي يتعين على كل نظرية تقول بالإسقاط الرجعي المنسق الواسع النطاق أن تفسرها.

فأولاً: كثرة الصحابة الذين رووا الأحاديث عن النبي ﷺ، إذ يبلغون 904 صحابياً في «مسند أحمد»، ويبلغون 1013 صحابياً في «مسند بقي بن مخلد»،¹⁸⁰ ومنهم من روى الآلاف، ومنهم من روى المئات، ومنهم من روى العشرات، ومنهم من روى أحاديث قليلة.

ثم تزداد الشبكة اتساعاً في طبقة التابعين، حيث يمكن أن يروي عن الصحابي الواحد تلاميذ كثيرون، وحيث تصبح مرويات الصحابي نفسه متاحة للمقارنة من طريق أشخاص عديدين.

فإن أنس بن مالك وحده روى عنه أكثر من 200 راو،¹⁸¹ قال الذهبي: «بقي أصحابه الثقات إلى بعد الخمسين ومائة، وبقي ضعفاء أصحابه إلى بعد التسعين ومائة»،¹⁸² وأبو هريرة وحده روى عنه أكثر من 800 راو، منهم صحابة وأكثرهم تابعون.¹⁸³ وما سبق كله واقع في القرن الهجري الأول وأوائل القرن الهجري الثاني، وهذا أمر له وزنه، لأنه يجعل اتساع الشبكة أسبق زمناً مما يفترضه نموذج لا تظهر فيه الرواية المعتبرة إلا مع دواوين الحديث المعتمدة المتأخرة.

ثم يزداد عدد الرواة مرة أخرى في طبقة تابعي التابعين، مما يزيد مواضع المقارنة المتاحة للنقاد المتأخرين. نعم، الكثرة وحدها لا تكفي، لكن الكثرة إذا اقترنت بطرق معروفة الرجال غيرت صورة المشكلة التاريخية، لأن الوضع الناجح يلزمه حينئذ أن يفسر كيف انتقلت المادة نفسها عبر تلك الشبكة الأوسع.

¹⁸⁰ انظر: أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ)، «عدد ما لكل واحد من الصحابة من الحديث» (20)، تحقيق: أكرم ضياء العمري (بلا ناشر)، ط 1، 1404 هـ، 1984 م.

¹⁸¹ انظر: المزي، «تهذيب الكمال» (354/3-363)، والذهبي، «سير أعلام النبلاء» (397/3).

¹⁸² انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (396/3).

¹⁸³ انظر: صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلائي الدمشقي (ت 761 هـ)، «تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة» (100)، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقرقي (الرياض: دار العاصمة، ط 1، 1410 هـ).

ثم إن تنوع الرواة له وزنه أيضا، فإن الشبكة انتشرت في قبائل وأقاليم متعددة، ولم تبق متجانسة اجتماعيا. وهذا أيضا لا يجعل التواطؤ مستحيلا، لكنه يرفع عدد الافتراضات التي يحتاج إليها كل نموذج يفسر هذا التوافق الواسع بالاختلاق المنسق لا بالنقل. وتزداد ظاهرة اختلاف الأعراق وتنوع القبائل وتعدد البلدان في طبقة التابعين مع انتشار الإسلام خارج جزيرة العرب.

فليس النظام الذي تجري مقارنته بالديانات السابقة مجرد «جماعة دينية»، بل هو شبكة آخذة في الاتساع الجغرافي، صارت طرق النقل فيها ترتبط شيئا فشيئا بأشخاص معروفين بأعيانهم. وقد زاد هذا الانتشار الجغرافي للصحابة بعد وفاة النبي ﷺ من صعوبة معاملة تلك الشبكة بوصفها بيئة نقل مركزية واحدة، فقد استقر الصحابة في أقاليم تمتد إلى ما هو أبعد بكثير من الحجاز، وانتقلت الأحاديث النبوية معهم خلال القرن الأول.¹⁸⁴ ومن أمثلة ذلك التابعي عكرمة مولى ابن عباس، فقد كان من البربر،¹⁸⁵ ثم استرق، فكان لحصين بن أبي الحر العنبري، فوهبه الحصين لابن عباس حين ولي البصرة،¹⁸⁶ وقد ولاه الإمام علي البصرة بعد الجمل سنة 36 هـ،¹⁸⁷ فلم يزل واليا عليها حتى سنة 40 هـ.¹⁸⁸ وذكر ابن معين أن عكرمة لم يزل عبدا لم يعتق حتى توفي ابن عباس سنة 68 هـ،¹⁸⁹ مما يعني أن ملازمته له ربما بلغت قريبا من ثلاثين سنة. ولما كان عكرمة قد توفي سنة 104 هـ وهو ابن ثمانين سنة،¹⁹⁰ فإن عمره حين وهب لابن عباس يكون 14 سنة تقريبا، وعمره حين توفي ابن عباس 44 سنة تقريبا، وقد بقي بعدها 36 سنة يروي الأحاديث النبوية والمرويات التفسيرية.

¹⁸⁴ انظر: عبد الرحمن علي الحجي، «التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة» (69) (دمشق: دار القلم، ط 2، 1402 هـ / 1981 م).

¹⁸⁵ انظر: الذهبي، «تاريخ الإسلام» (106/3).

¹⁸⁶ انظر: ابن عدي، «الكامل في ضعفاء الرجال» (469/6).

¹⁸⁷ انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (353/3)؛ وابن كثير، «البداية والنهاية» (274/7، 343).

¹⁸⁸ انظر: ابن كثير، «البداية والنهاية» (357/7).

¹⁸⁹ انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (15/5).

¹⁹⁰ انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (34/5).

ووجه الأهمية في هذا الانتشار الواسع أنه يفتح باب المقارنة بين الأقاليم، ويجعل الفرضية التشكيكية القائلة بنقطة اختلاق واحدة متأخرة أقل اقتصادا في الافتراضات متى أمكن إثبات طرق منفصلة انفصالا حقيقيا.

وظاهرة أخرى هي كثرة المعلومات التاريخية المحفوظة عن كثير من كبار الرواة، إذ لا ينتفع الناقد بالسند إلا إذا أمكن فحص أحوال المذكورين فيه على ضوء سجل تاريخي أوسع، فسيرة النبي ﷺ نفسها ممثلة تمثيلا غنيا في التراث التاريخي المبكر.

وكذلك الأمر، بدرجات متفاوتة، في الصحابة الذين عليهم مدار قدر كبير من رواية الحديث، نعم، يبقى بعض الرواة على جهالة، وهذه الجهالة قد تنقص الثقة، لكن كبار المكثرين من الرواية ليسوا أسماء تاريخية لا يعرف عنها شيء آخر.

وتوجد كذلك معلومات وافرة عن التابعين الذين تلقوا عن أولئك الصحابة ثم نقلوا إلى الجيل الذي بعدهم، ووجود هذه المعلومات لا يضمن أن تكون كل ترجمة صحيحة في تفاصيلها، لكنه يعطي المنظومة النقدية جسما من الأدلة تُختبر عليه دعاوى اللقاء والسماع والنقل.

ويلتحق بهذه الظاهرة: ظاهرة بقاء بعض آثار الصحابة إلى يومنا هذا، ثم إن الكتابة تظهر داخل رواية الحديث في وقت أبكر مما توحى به صورة قرن أول شفهي محض لا توثيق فيه، كما هو الشأن في القرآن الكريم، فقد كتب بعض الصحابة والتابعين الأخبار في رسائل بعضهم إلى بعض وفي صحف احتفظوا بها، مما وفر قناة أخرى تحفظ بها المادة وتقارن.

فالأدلة الوثائقية إذن لها أهمية خاصة في مقابل أي تصور يجعل المادة النبوية شفوية محضة إلى أن ظهرت المجاميع الكبرى المعتمدة، فالقرن الأول يشتمل فعلا على رسائل وصحف ومجموعات مكتوبة

مرتبطة بالصحابة وتلاميذهم، مما يعني أن النقل الشفهي كان يعمل جنباً إلى جنب مع الكتابة لا في غياب تام عنها.

والذي نريد تقريره هاهنا أن النص المثبت كتابة يمكن أن يقارن عبر الزمن، وأن يُختبر بما يقوله الشيخ بعد ذلك، وأن يحفظ المادة حفظاً مستقلاً عن ذاكرة شخص واحد لا عاضد لها.¹⁹¹ ولهذا فإن وجود الكتابة المبكرة يغير مقارنة الأرجحية حتى حيث تكون المخطوطة الباقية نفسها متأخرة، فيجب على النموذج التشكيكي أن يفسر ثقافة نقل امتلكت ضوابط وثائقية أبكر مما تنتظره سردية الرواية الشفهية السائلة المحضة.¹⁹² وبعبارة أوضح: إن وجود هذه الكتابات يغير النموذج نفسه، إذ يجعل من الأبعد أن توصف بيئة الحديث الأولى بأنها بيئة لا يمكن فيها تثبيت شيء ولا فحصه قبل المدونات المتأخرة.

وهذه أمثلة توضح نوع المادة المكتوبة في القرن الأول التي نتكلم عنها: 1 - أبو بكر الصديق (ت 13 هـ)، قال ثمامة بن عبد الله بن أنس: إن أنس بن مالك حدثه أن أبا بكر كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين»، إلى آخر الكتاب.¹⁹³ وقال عبد الله بن عمرو بن العاص: كتب أبو بكر إلى عمرو بن العاص: «أن رسول الله ﷺ شاور في أمر الحرب؛ فعليك به».¹⁹⁴ 2 - وكتب الضحاك بن سفيان إلى عمر بن الخطاب (ت 23 هـ) بخبر شرعي صحح الحكم الذي كان عمر يأخذ به قبل ذلك، فقد روى سعيد بن المسيب أن عمر كان يقول: لا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً، حتى كتب إليه الضحاك بن

¹⁹¹ انظر: محمد مصطفى الأعظمي (ت 1439 هـ / 2017 م)، «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» (142-92/1) (بيروت: المكتب الإسلامي، بلا ط، 1400 هـ، 1980 م).

¹⁹² انظر: الأعظمي، «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» (167-143/1).

¹⁹³ انظر: البخاري، «صحيح البخاري» (118/2) برقم 1454.

¹⁹⁴ انظر: الطبراني، «المعجم الكبير» (63/1) برقم 46، قال الهيثمي: «رواه الطبراني ورجاله موثقون»، انظر: نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي (ت 807 هـ)، «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» (319/5) برقم 9623، تحقيق: حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، بلا ط، 1414 هـ، 1994 م).

سفيان أن النبي ﷺ ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها، فأخذ عمر بالخبر.¹⁹⁵ 3 - وأبو أيوب الأنصاري خالد بن زيد (ت 50 هـ)، قال يحيى بن جابر: حدثني ابن أخي أبي أيوب أن أبا أيوب كتب إليه يخبره أن رسول الله ﷺ قال: «ستفتح عليكم الشام»، الحديث.¹⁹⁶ 4 - وأبو بكره الثقفي نفع بن الحارث (ت 51 هـ)، فقد روى عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه، أنه كتب: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يقضي الحاكم بين اثنين وهو غضبان».¹⁹⁷ 5 - وكتب جابر بن سمرة (ت 66 هـ) إلى عامر بن سعد بن أبي وقاص (ت 104 هـ)، فقد قال عامر بن سعد: كتبت إلى جابر بن سمرة مع غلامي نافع أن أخبرني بشيء سمعته من رسول الله ﷺ، قال: فكتب إلي: سمعت رسول الله ﷺ يوم الجمعة عشية رجم الأسلمي يقول: «لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة»، الحديث.¹⁹⁸ 6 - وكتب سمرة بن جندب (ت 58 هـ)، فقد قال الحسن البصري: قرأت في كتاب سمرة إلا حديثا واحدا،¹⁹⁹ وكذلك قال عبد الله بن عون: دخلنا على الحسن فأخرج إلينا كتابا من سمرة.²⁰⁰ 7 - وبشير بن نهيك البصري (ت بين 91 و 100 هـ)، فقد قال: «كتبت عن أبي هريرة كتابا».²⁰¹ 8 - وتلاميذ البراء بن عازب (ت 72 هـ)، قال عبد الله بن حنش (ت بين 111 و 120 هـ): «رأيتهم يكتبون على أكفهم بالقصب عند البراء».²⁰² 9 - وكتب سليمان بن قيس الشكري (ت قبل 80 هـ) عن جابر بن عبد الله (ت 78

¹⁹⁵ انظر: ابن ماجه، «السنن» (660/3) برقم 2642، قال شعيب الأرنؤوط: «حديث صحيح، ورواية سعيد بن المسيب عن عمر محمولة على الاتصال».
¹⁹⁶ انظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني الشامي (ت 360 هـ)، «مسند الشاميين» (299/2) برقم 1380، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1405 هـ، 1984 م)، وأحمد بن حنبل، «المسند» (488/38) برقم 23501، قال شعيب الأرنؤوط: «إسناده ضعيف لضعف ابن أخي أبي أيوب».

¹⁹⁷ انظر: أحمد بن حنبل، «المسند» (14/34) برقم 20379، قال شعيب الأرنؤوط: «إسناده صحيح على شرط الشيخين».
¹⁹⁸ انظر: مسلم، «صحيح مسلم» (1453/3) برقم 1822.
¹⁹⁹ انظر: أبو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر المدني (ت 234 هـ)، «العلل» (53) برقم 56، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط 2، 1980 م).

²⁰⁰ انظر: أحمد بن حنبل، «العلل ومعركة الرجال» رواية ابنه عبد الله (260/2) برقم 2187، وإسناده صحيح كما قال عبد الله بن يوسف الجديع في «تحرير علوم الحديث» (158/1) (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1424 هـ، 2003 م).

²⁰¹ انظر: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، «تقييد العلم» (101)، تحقيق: يوسف العش (بيروت: دار إحياء السنة النبوية، بلا ط، 1974 م)، وأبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خالد الراهمزمي (ت 360 هـ)، «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي» (538) برقم 702، تحقيق: محمد عجاج الخطيب (بيروت: دار الفكر، ط 3، 1404 هـ).

²⁰² انظر: أحمد بن حنبل، «العلل ومعركة الرجال» رواية ابنه عبد الله (213/1) برقم 231.

هـ) صحيفة، قال سليمان بن حرب: كان سليمان الإشكري جاور بمكة سنة، جاور جابر بن عبد الله، وكتب عنه صحيفة، ومات قديما، وبقيت الصحيفة عند أمه، فطلب أهل البصرة إليها أن تعيهم فلم تفعل، فقالوا: فأمكنينا منها حتى نقرأه، فقالت: أما هذا فنعم، قال: فحضر قتادة وغيره فقرؤوه، فهو هذا الذي يقول أصحابنا «حدث سليمان الإشكري» أو نحو هذا من الكلام.²⁰³ 10 - وطلب عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي (ت 85 هـ) من كثير بن مرة الحضرمي الحمصي (ت بين 81 و 90 هـ) أن يكتب له ما سمعه من الأحاديث إلا حديث أبي هريرة، فقد روى يزيد بن أبي حبيب أن عبد العزيز بن مروان كتب إلى كثير بن مرة الحضرمي، وكان قد أدرك بحمص سبعين بدريا من أصحاب رسول الله ﷺ، فكتب إليه أن يكتب إليه بما سمع من أصحاب رسول الله ﷺ من أحاديثهم؛ «إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا».²⁰⁴ ثم إن طول الملازمة بين الشيخ والتلميذ يضيف طبقة أخرى إلى هذه الشبكة نفسها، فمن لازم شيئا واحدا سنوات متطاولة سمع المادة مرارا وفي سياقات مختلفة، مما يكثر فرص التنبيه إلى أوجه الاختلاف، بخلاف نموذج مبني على لقاء واحد عابر بمصدر مجهول.

وكثيرا ما توصف علاقات الصحابة أنفسهم بالنبي ﷺ في المصادر على هذا النحو التاريخي، إذ حفظت لنا المصادر معلومات عن لازمهم منهم وبقي قريبا منه، وعن الأحوال التي أخذوا فيها العلم عنه. وكذلك الأمر في كثير من التابعين والصحابة الذين أخذوا عنهم، فليست العلاقة بين الراوي وشيخه دائما مجرد خط مجرد في إسناد متأخر، بل قد تكون جزءا من سجل تاريخي أوسع لتراجم الرواة تعرض عليه الرواية المدعاة وتختبر به.

²⁰³ انظر: يعقوب بن سفيان، «المعرفة والتاريخ» (2/279).

²⁰⁴ انظر: محمد بن سعد، «الطبقات الكبرى» (7/448).

ومن هنا ينبغي أن يعد هذا فارقا آخر معتبرا بين الرواية الإسلامية وتواريخ النقل في الديانات السابقة، حيث لا يتوفر في تلك الديانات غالبا مثل هذا التفصيل عن العلاقة بين طبقات الناقلين المتعاقبة، نعم، قد تناقش هذه الموازنة في حالات بعينها، لكنها تكشف بدقة عن ذلك النوع من الأدلة الخاصة بمنظومة النقل نفسها الذي يجب على القياس القبلي أن يأخذه في الحساب.

ومما له صلة بموضوعنا أيضا اقتران الأحاديث بالمناسبات التي قيلت فيها أو أوردت لأجلها فيما بعد، فإن عدیدا من الأخبار نقلت مقترنة بأحداث تحدد موضعها من حياة النبي ﷺ أو من حياة الطبقة الأولى.²⁰⁵ بل إن كثيرا من الأحاديث حفظت مقترنة بالحدث التاريخي الذي أدى إلى أن يتكلم النبي ﷺ بالحديث، وهو الارتباط الذي جعل العلماء بعد ذلك يسمونه «سبب ورود الحديث»، وليست قيمة هذه المادة في المصطلح الفني نفسه، بل في أن الخبر يصير بها مشدودا إلى واقعة بعينها من وقائع عصر النبوة.

وهناك أخبار أخرى رويت لأن حدثا وقع في عصر الصحابة جعل الراوي يورد قولاً نبوياً، وهو ما سماه العلماء بعد ذلك «سبب إيراد الحديث»، وهاهنا أيضا فإن القصة المحتفة بالحديث قد تفيدنا في معرفة سبب دخول الحديث في النقاش ومن كان حاضرا حين استشهد به، ولذلك فإن كتب الحديث وشروحه كثيرا ما تجمع هذين النوعين من السياق تحت مصطلح أعم هو «القصة» أو «قصة الحديث».²⁰⁶ وهاهنا ملاحظات عدة لها أهميتها، لأن القيمة الاستدلالية لهذه الأسباب تتوقف على كونها تربط الخبر حقيقة بحياة القرن الأول، لا أن تكون مجرد إطار أدبي متأخر أضيف إليه.

²⁰⁵ استفدت بعض معلومات هذه الظاهرة من كتاب: بكر قوزودشلي، «أسباب إيراد الحديث: سياق رواية الحديث في القرن الأول الهجري، دراسة استقرائية تحليلية»، ترجمه من التركية إلى العربية: نصر الله عبده، تحقيق: أحمد صنوبر (عمان، الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر، ط 1، 1443 هـ، 2022 م).

²⁰⁶ انظر في لفظ «القصة»: أحمد بن حنبل، «المسند» (142/1) برقم 80، و(154/3) برقم 1598، و(84/7) برقم 3977، و(506/16) برقم 10872، و(147/26) برقم 16210، وانظر أيضا: قوزودشلي، «أسباب إيراد الحديث» (45).

ومن اللافت في هذه الأخبار المقترنة بسياقاتها أنها تتركز في القرن الهجري الأول، فقد لاحظ فوزودشلي أن أسباب الإيراد تكاد تغيب بعد ذلك، مما يدل على أن هذه القصص ليست موزعة بالتساوي على القرون كما لو كان الرواة المتأخرون لا يزالون يخترعون أطرا جديدة لمادة قديمة.²⁰⁷ وبعبارة أخرى: فإنك تجد عددا من الروايات مصحوبة بأحداث وقعت في القرن الهجري الأول، لكنك تكاد لا تجد الروايات مصحوبة بقصص أو أحداث وقعت في قرن متأخر. وقد علل فوزودشلي هذا التحول بأن نمط رواية الحديث في القرن الأول وأغراضه كانت متداخلة مع حياة الناس بوجه كبير، بينما صار نمط رواية الحديث بعد ذلك نمطا منهجيا أقرب إلى الرواية الأكاديمية.²⁰⁸ ومهما يكن الرأي في هذه الأطروحة بتمامها فإن هذا النمط الزمني دليل معتبر يجب على كل من نموذج الحفظ ونموذج الاختلاق أن يفسره.

وتتقوى القيمة التاريخية لسبب الورود خصوصا حين يوضح الحدث والمتمن كل منهما الآخر، إذ تعين القصة المحتفة بالحديث على فهم مراد القول النبوي ومعرفة سبب حفظ ذلك اللفظ بعينه دون غيره. ثم إن سبب الإيراد الواقع في عصر الصحابة قد يؤدي غرضا آخر، فتارة يكون له تعلق مباشر بموضوع الحديث، وتارة يفيدنا أساسا في معرفة ظروف الرواية وأحوال المشاركين فيها، فينبغي إذن أن يستعمل هذا الدليل بحسب ما يسنده السياق فعلا، لا أن يعامل على أنه متساوي القوة في الإثبات في كل حالة.

أما الأطر القصصية المتأخرة إن وجدت ففي الغالب ليس لها ارتباط يذكر بموضوع الحديث نفسه، وهذا من أسباب استحقاق سياقات القرن الأول عناية مستقلة في التحليل التاريخي.

²⁰⁷ انظر: فوزودشلي، «أسباب إيراد الحديث» (58).

²⁰⁸ انظر: فوزودشلي، «أسباب إيراد الحديث» (59)؛ وفوزودشلي، «أسباب إيراد الحديث» (51-286).

وحيث تنقل بعض الطرق الحدث والحديث معا وتنقل طرق أخرى المتن مختصرا، فإن الباحث يحتاج إلى جمع طرق الحديث قبل أن يتمكن من إعادة بناء السياق التاريخي، وهذا مما يعطي المقارنة بين الطرق مرة أخرى دورا استدلاليا.

والذي نريد تقريره أن رواية الحديث في القرن الهجري الأول مرتبطة مرارا بأشخاص معروفين بأعيانهم وبوقائع معيشة، لا أن الحديث مجرد جمل عابرة منقطعة عن الأحداث والتاريخ لا تظهر إلا في الكتب المتأخرة، نعم، هذا لا يثبت صحة كل قصة ولا كل خبر، لكنه يزيد من مقدار البنية التاريخية التي يجب على الفرضية التشكيكية أن تفسرها.

وأخيرا فإن الممارسات النقدية المبكرة التي سبق بيانها تنتمي إلى هذا النمط التاريخي نفسه، فلا يصح أن تعامل على أنها تطور متأخر لا صلة له به.

ولذلك فإن الموازنة باتباع الديانات السابقة يجب أن يدخل فيها وجود مثل هذه الضوابط في النقل أو غيابها، لا أن تكتفي بمجرد الاشتراك في كون الجماعتين دينيتين، والنمط التاريخي للقرن الأول إذا أخذ بمجموعه كان رده إلى القياس القبلي الأصلي أعسر بكثير مما يوحي به اعتراض ليتل.

والمقصود أن فرضية تدعي اختلافا ناجحا واسع الانتشار على نحو غير معهود يجب عليها أن تفسر شبكة كبيرة من الرواة موزعة على البلدان، وكتابة مبكرة للحديث، وملازمة طويلة بين الشيوخ والتلاميذ، وأخبارا مقترنة بسياقاتها، وممارسات النقد التي سبق بيانها، وكلما تراكمت تلك الافتراضات صارت الفرضية التراثية أكثر اقتصادا في الافتراضات، مع أنها لا تزال تسلم بوقوع الخطأ المعتاد وبشيء من الوضع.

فليكن E_6 رمزا لهذه البنية الأوسع للرواية مع الممارسات المؤسسية السابقة للحدث التي ذكرناها قبلها مباشرة، ولما كان كثير من مكوناتها متصلا بأدلة النقد المتقدمة فإن على المنهج التراكمي أن يتجنب هنا أيضا المبالغة في عامل بايز، فلنفترض أن $P(E_6 | H_s, E <_6, k) = 0.55$ وأن $P(E_6 | H_t, E <_6, k) = 0.80$.

$$O_6 = 0.20 \times (0.55 / 0.80) \approx 0.14$$

وبذلك ينتقل الاحتمال الجاري إلى نحو 87.8 بالمئة للفرضية H_t و 12.2 بالمئة للفرضية H_s ، وهذا التحديث ذو دلالة، لأن الدليل صار الآن متعلقا بشكل شبكة الرواية نفسها لا بمجرد النيات الأخلاقية للرواة.

وها هنا تتجلى أوضح صور التفاعل بين السعة التفسيرية والاقتصاد في الافتراضات، فإن النموذج التشكيكي يمكنه أن يقترح تفسيراً مساعداً مستقلاً للكتابة المبكرة، وآخر للانتشار في الأقاليم، وآخر لكثرة التلاميذ، وآخر للقصص المحتفة بالأخبار، لكن مجرد توفر هذه التفسيرات المساعدة لا يجعل النموذج راجحاً، بل السؤال هو: هل تفسر آلية تشكيكية واحدة النمط الكلي بافتراضات لا دليل عليها أقل مما يحتاجه نموذج الحفظ الذي يقر بوجود نقل صحيح إلى جانب الخطأ والوضع؟

القرآن الكريم معرفة خلفية لا دليل على صحة الحديث

ولذلك ينبغي أن يستعمل القرآن الكريم بوصفه معرفة خلفية عند إجراء التحليل البايزي المتعلق بصحة الحديث، فإن نقل الحديث ونقل القرآن الكريم يختلفان في وجوه مهمة، ولو عاملناهما معاملة الشيء الواحد لفقد البحث دقته التفسيرية. والأهم من ذلك أن جماعة المسلمين الأولى تقدم بنفسها

حالة ناقضة للصورة الحتمية من قياس لیتل، فإن الضغوط السياسية والطائفية الشديدة لم ينشأ عنها عند فرقة من الفرق قرآن خاص معتمد ینافس المصحف المعروف ویزیح النص الذي اجتمعت علیه الأمة.

فالحافز إذن لا یثبت نجاحه بنفسه، فقد كان یمكن لفرقة سياسية أو عقائدية أن تنتفع بتحريف آیه، لكن مجرد إمكان الانتفاع بذلك التحريف لم ینشئ بنفسه كتابا طائفيا مقبولا معتمدا.

ثم إن حفظ القرآن الکریم يدلنا أيضا على القدرة العملية للأمة على الحفظ، إذ یبین أن أوائل المسلمين كانوا قادرین على صيانة النصوص الدينية التأسيسية عبر الأقالیم والأجیال، ومعنى هذا أن مسألة الحديث تبدأ في بيئة تاريخية قد ثبت فيها الحفظ فعلا في مجال مركزي واحد على الأقل.

ولما كان هذا الدلیل غیر مباشر فینبغي أن يعطى تحديثا تراکميا متواضعا فحسب، فلیکن E_7 رمزا للحالة الناقضة القرآنية وما تكشفه من ثقافة الحفظ، وقد یعتمد التقدير الحذر $P(E_7 | H_s, E <_7, k) = 0.70$ و $P(E_7 | H_t, E <_7, k) = 0.85$ ، إذ یسهل حتی على النموذج التشکیکی في الحديث أن یقبل حفظ القرآن الکریم مع إنکار مثل هذه الدرجة من الموثوقية للحديث.

$$O_7 = 0.14 \times (0.70 / 0.85) \approx 0.11$$

والنتیجة نحو 89.7 بالمئة للفرضية H_t و 10.3 بالمئة للفرضية H_s .

الانتقال من القياس العام إلى الحالة الإسلامية

إن الأدلة التي عرضناها إلى الآن تبين لماذا یجب أن یتنحى القياس العام على الديانات السابقة لیحل محله تحلیل خاص بالنظام الإسلامي نفسه، فإن الحالة الإسلامية تشتمل على شبكة واسعة من

الرواة وعلى مواد مكتوبة مبكرة، كما تحفظ الروايات علاقات طويلة بين الشيوخ وتلاميذهم، وهذه الخصائص لا تثبت الصحة بمجردهما، لكنها تغير ما ينبغي أن نقودنا كل فرضية إلى توقعه.

نعم، يستطيع النموذج التشكيكي أن يستوعب كل خاصية من هذه الخصائص باقتراح تفسير إضافي، لكن مجرد التوافق أضعف من التسوية، فقد يقال إن الكتابة التي تبدو مبكرة كتابة موهمة، أو إن الطرق التي تبدو مستقلة ترجع في نهاية الأمر إلى مصدر مشترك، وكل واحدة من هاتين الدعويين ممكنة، لكن كل واحدة منهما تحتاج أيضا إلى دليل، ويضيع الاقتصاد في الافتراضات متى أضيفت التفسيرات المساعدة لمجرد حماية النتيجة من كل معطى جديد يخالفها.

ثم إن الفرضية التراثية التي ندافع عنها هاهنا فرضية محدودة عن قصد، فهي لا تشترط تطابق الألفاظ في كل رواية، ولا تشترط أن يكون كل إسناد مستقلا عن غيره، بل غاية ما تشترطه أن يحفظ النظام التاريخي جملة معتبرة من الحديث النبوي، وعليه فإن نتيجة ليتل الأقوى لا يمكن الوصول إليها بمجرد العثور على بعض الروايات المعلولة، لأن الفرضية التشكيكية يجب عليها أن تثبت أن الخلل بلغ من الاتساع حدا تعجز معه الآليات الإيجابية التي وصفناها آنفا عن رفع القيمة الاستدلالية لهذا التراث بأي وجه معتبر.

لماذا لم تكن حوافز الاختلاق تعمل وحدها

لقد أصاب ليتل في إدخال حوافز الاختلاق في النموذج التاريخي، لكن النموذج الذي لا يتضمن إلا الحوافز الدافعة نحو الكذب نموذج ناقص، فإن المجتمع نفسه كان يشتمل أيضا على أسباب تدعو إلى الصدق وعلى آليات تزيد من كلفة انكشاف الكاذب، وهذه القوى المضادة يجب إدخالها في النموذج قبل أن يدعى أن الضغط السياسي جعل الاختلاق هو النتيجة المتوقعة.

ولذلك فإن الأدلة الآتية تتعلق بالعوامل العاملة ضد الاختلاق، والسؤال المهم ليس هو: هل جعلت هذه العوامل الكذب مستحيلا؟ فإن وجود وضاعين معروفين يدل على أنها لم تفعل ذلك، بل السؤال: هل غيرت هذه العوامل احتمال أن يؤدي الحافز المتاح فعلا إلى رواية مختلقة ناجحة؟

الحوافز الدينية والأخلاقية المضادة

إن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الدامة للكذب التي سبق ذكرها لم تكتف بتقرير مبادئ مجردة، فإن المعايير الدينية المتكررة يمكن أن تشكل السلوك بتغيير ما يعتقد المرء أنه سيخسره بالكذب، لا سيما إذا كان الكذب مفهوما على أنه كذب على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ، لا مجرد كذب اجتماعي عادي.

ويلتحق بذلك أقوال الصحابة وكبار التابعين المؤكدة لهذا التوقع الأخلاقي نفسه، وقيمتها الاستدلالية في أنها تبين أن التحريم لم يكن محصورا في نص يستطيع الرواة اللاحقون تجاهله في الواقع العملي.

وعليه فإن من النقص المنهجي أن يقتصر النموذج على الضغوط المشجعة على الاختلاق مع إغفال الضغط الديني المتكرر الداعي إلى الصدق، فإن القرآن الكريم نفسه يطلب إقامة الشهادة لله تعالى ولو كانت الحقيقة على غير مصلحة الشاهد، وذلك في قوله تعالى ﴿شهداء الله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾ [النساء: 135]، وليس المقصود أن كل مسلم امتثل هذا الأمر امتثالا تاما، بل المقصود أن أي نموذج تاريخي لسلوك المسلمين يجب أن يتضمن منظومة أخلاقية جعلت الصدق فريضة دينية مرة بعد مرة، لأن هذه المنظومة تغير الاستجابة المتوقعة للحوافز التي يركز عليها ليتل.²⁰⁹ والأمر

²⁰⁹ القرآن الكريم 4: 135، النساء.

نفسه ينطبق على التربية الأخلاقية الأوسع للمجتمع، فإن من نشأ على أن الصدق طاعة لله تعالى لن يستجيب لفرصة الاختلاق على النحو نفسه الذي يفترضه نموذج يجعل الفرصة وحدها هي القوة السببية الوحيدة.

وقد أنشأ العلماء المسلمون اللاحقون علما خاصا مدونا في تركية النفس وتربيتها، لكن العناية بالتقوى والانضباط الأخلاقي أسبق من ذلك بكثير، وهي من الخلفية الاجتماعية للأجيال الأولى، وهذه التربية تعمل بوصفها دليلا خلفيا يرفع أو يخفض ما نتوقعه من عموم الناس، ثم يبقى بعد ذلك أن يبحث سلوك كل راو بعينه.

ومن هنا كانت سير أوائل الرواة ذات صلة بالموضوع، لا لأن التقوى تقبل بديلا عن الدليل، بل لأن السجل الثابت من السلوك يغير احتمال أن يعمل الشخص بدافع متاح للكذب.

وبعبارة أخرى: قد يواجه شخصان الإغراء نفسه مع اختلاف كبير في احتمال استجابة كل منهما له، لأن السيرة الثابتة لأحدهما قد تدل على أنه يقاوم هذا النوع نفسه من الضغط مرة بعد مرة، والمنطق نفسه ينطبق حين ينتقل ليتل من حافز اجتماعي إلى تنبؤ بشأن عموم الرواة بأكملهم.

وعليه فإن وجود فرق حقيقي في الضوابط الأخلاقية يضعف القياس الذي يعتمد على الظروف الخارجية وحدها، لا سيما إذا دلت الأدلة اللاحقة على أن هذه الضوابط ثبتت أحيانا حتى تحت أشد الضغوط.

وحالة المختار بن أبي عبيد الثقفي (ت 67 هـ) مفيدة على وجه الخصوص، لأنها تعطينا وجهي نموذج ليتل معا في السياق التاريخي نفسه، فقد ذكر أن المختار كان يعطي الرجل ألف دينار على أن يروي له في تقوية أمره حديثا، وهذا يؤكد أن أصحاب السلطة السياسية كانوا قادرين على إيجاد حوافز

حقيقية للاختلاق، لكن الحادثة نفسها تتيح لنا أيضا أن نلاحظ هل كان الرواة يستسلمون لتلك الحوافز دائما.²¹⁰ فقد ذكر أن محمد بن عمار بن ياسر سأله المختار أن يحدث عن أبيه بحديث كذب فلم يفعل، فقتله المختار بسبب ذلك الرفض.²¹¹ فإذا قبل هذا الخبر كانت دلالاته الاستدلالية مباشرة على نحو نادر، لأن الحافز السياسي والتهديد الشديد حاضرا معا، ومع ذلك لم يقع الاختلاق المطلوب.

وذكر مثال مشابه عن ابن الربعة الخزاعي، فقد طلب منه المختار أن يروي حديثا عن النبي ﷺ يقوي به ما يقوله مقابل سبعمائة دينار، لكن ابن الربعة رفض أن يفعل ذلك، واحتج مباشرة بعاقبة الكذب على النبي ﷺ.²¹² فقيمة هذا الخبر إذن في اجتماع الحافز والحافز المضاد في الحالة نفسها، لأن إمكان الكسب الدنيوي لا يفسر النتيجة ما لم يسأل أيضا عن الالتزامات الأخرى التي كانت تعمل في نفس الراوي.

وقد أعطى التحليل المستقل السابق دليل المقاومة هذا القيمتين $P(E_8 | H_t, k) = 0.80$ و $P(E_8 | H_s, k) = 0.25$ ، وهو ما يعطي عامل بايز قدره 3.2 لصالح الفرضية التراتبية، وهذا يبقى مفيدا في بيان الاتجاه الخام للدليل، لكن ضرب هذا العامل كاملا في النموذج الجاري سيكون إفراطا، لأن الاستعداد لمقاومة الاختلاق تفسره جزئيا المعايير الدينية التي سبق احتسابها، ونظرا إلى هذا الاعتماد فإن التقدير الشرطي الأكثر احتياطا هو $P(E_8 | H_t, E <_8, k)$ و $P(E_8 | H_s, E <_8, k) = 0.50$

²¹⁰ انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب السعدي الجوزجاني (ت 259 هـ)، «أحوال الرجال» (25)، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي (فيصل آباد، باكستان: حديث أكاديمي، بلا سنة نشر).

²¹¹ انظر: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت 327 هـ)، «المرج والتعديل» (43/8)، بلا اسم محقق (حيدر آباد، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 1، 1371 هـ، 1952 م)؛ وأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، «الإصابة في تمييز الصحابة» (276/6)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ)؛ وجمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزني (ت 742 هـ)، «تذويب الكمال في أسماء الرجال» (167/26)، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400 هـ، 1980 م).

²¹² انظر: محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، «التاريخ الأوسط» وقد طبع خطأ بعنوان «التاريخ الصغير» (147/1) برقم 656، تحقيق: محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، والقاهرة: مكتبة دار التراث، ط 1، 1397 هـ، 1977 م)؛ ومحمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، «التاريخ الكبير» (435/8)، بإشراف: محمد عبد المعين خان (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، بلا سنة نشر).

= 0.70، بحيث يبقى لهذه المسألة أثرها في تحديث القضية مع تجنب خطأ احتساب الدليل الأخلاقي نفسه مرتين.

$$O_8 = 0.11 \times (0.50 / 0.70) \approx 0.082$$

وبهذا يصير الاحتمال الجاري الآن نحو 92.4 بالمئة لـ H_t ، ونحو 7.6 بالمئة لـ H_s . وليس مرادنا أن خبري الرفض هذين يمثلان إحصائيا كل راو من الرواة، بل مرادنا أنهما يكشفان أن البيئة نفسها في القرن الأول التي أوجدت حوافز الاختلاق قد أنتجت في الوقت نفسه أناسا عدوا الكلفة الدينية للاختلاق أعظم من منفعة دنيوية كبيرة، وهذا مما يجب إدخاله في الحساب عند نمذجة الضغوط السببية.

وكذلك كانت الثقافة العربية في الجاهلية تعيب الكذب أشد العيب، كما يدل عليه ما سنذكره من الشعر والأمثال، ولن نجعل لهذه المادة تحديدا عدديا آخر، لأنها متداخلة تداخلا شديدا مع الخلفية الأخلاقية الأوسع التي سبق تمثيلها في E_8 ، فلا تضيف قوة تمييزية مستقلة يعتد بها.

وقد عبر طرفة بن العبد أحد شعراء الجاهلية (ت 60 ق هـ، 564 م) عن هذا التقابل الاجتماعي بقوله:

«والصدق يألفه الكريم المرتجى ... والكذب يألفه الديء الأخيب».²¹³ ويظهر هذا الحكم الأخلاقي نفسه في أمثال العرب.

²¹³ انظر: عبد القادر بن عمر البغدادي (ت 1093 هـ)، «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب» (424/2)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 4، 1418 هـ، 1997 م).

وهذا المثل يضرب في مدح الصدق وذم الكذب،²¹⁴ فإن الصدق يرفع قدر قائله ويعليه، والكذب يضع قائله ويجعله مهانا بين الناس.

الرقابة العامة وكلفة الكذب

قال أبو عمرو بن العلاء (ت 154 هـ): «لا يزال المرء في فسحة من عقله وفي سلامة من ألسنة الناس ما لم يضع كتابا»²¹⁵ أو يقل شعرا».²¹⁶ وقال الخطيب البغدادي (ت 463 هـ): «من صنف فقد جعل عقله على طبق يعرضه على الناس».²¹⁷ وهذان القولان يدلان بوجه أو بآخر على أن الإنسان متى ألقى دعواه في التداول العام صارت هذه الدعوى معرضة لمن قد يملك من المعلومات ما يكشف بطلانها، ورواية الحديث تشدد هذه المشكلة على الراوي غير الصادق، لأن غيره من الناس قد يكون سمع من الشيخ نفسه، أو يمكنه أن يسأل الشيخ مباشرة فيما بعد.

فالراوي إذن لم يكن يقيّم مرة واحدة ثم يعفى من النقد إلى الأبد، بل ما دام يروي فإن رواياته الجديدة تقابل بما تقدم من رواياته وبما حفظه سائر التلاميذ عن الشيخ نفسه.

ويضاف إلى هذه الرقابة طبقة أخرى، وهي الواجب الديني العام في إنكار الباطل، فإن الأمر القرآني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعطي عامة المسلمين سببا للاعتراض على الكذب في الدين، بينما يملك أهل الاختصاص زيادة على ذلك من العلم ما يمكنهم به من مقابلة الرواية نفسها.²¹⁸ ومن هنا لم يكن لأحد من العلماء حق مطلق في أن تقبل روايته لمجرد منزلته، بل كان يمكن أن ترد دعواه إلى

²¹⁴ انظر: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني (ت 518 هـ)، «مجمع الأمثال» (408/1)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، بلا سنة نشر).

²¹⁵ قوله «يضع كتابا» في هذا السياق معناه: يصنف كتابا، فليس «يضع» هاهنا بمعنى الاختلاق والوضع، بل بمعنى التأليف.

²¹⁶ انظر: الخطيب البغدادي، «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» (283/2) برقم 1864.

²¹⁷ انظر: علي بن المفضل المقدسي (ت 611 هـ)، «كتاب الأربعين المرتبة على طبقات الأربعين» (505)، تحقيق: محمد سالم بن محمد بن جعان العبادي (الرياض: أضواء السلف، ط 1، بلا سنة نشر).

²¹⁸ القرآن الكريم 3: 104، آل عمران.

الشيخ الذي ذكر أنه سمع منه، وأن تقابل بما حفظه أقرانه من التلاميذ، وهذا يجعل البناء المؤسسي لا مركزيا، غير متوقف على صدق سلطة مركزية واحدة.

والأخبار الآتية تبين هذه الرقابة العامة في مقام التطبيق، لا في مقام الوصف المثالي المجرد، ولا ينبغي أن تعد عوامل بايز منفصلة مستقلة، لأن كل خبر منها إنما هو صورة من الممارسة الأوسع نفسها، أعني المقابلة وتكرار السؤال، لكنها بمجموعها تفيد في إثبات أن المتابعة وإعادة التحقق كانتا من البيئة المعرفية الواقعية التي دار فيها الحديث.

(1) ما رواه نافع قال: قيل لابن عمر: إن أبا هريرة يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من تبع جنازة فله قيراط من الأجر»، فقال ابن عمر: أكثر علينا أبو هريرة، فبعث إلى عائشة فسألها، فصدقت أبا هريرة، فقال ابن عمر: لقد فرطنا في قراريط كثيرة.²¹⁹ وموضع الاستشهاد في جواب ابن عمر (ت 73 هـ) أن الراوي المكثّر يمكن مع ذلك أن تختبر روايته بالرجوع إلى شخص آخر عنده وصول إلى المادة النبوية نفسها، فلما صدقت عائشة الخبر أفادت هذه المتابعة ابن عمر سببا زائدا في قبوله، وهذا يبين كيف يمكن للشهادة الزائدة أن ترفع درجة التسويغ من غير أن يعامل الراوي الأول معاملة الكاذب.

(2) وأيضا ما رواه أبو رافع مولى النبي ﷺ، عن عبد الله بن مسعود، أن رسول الله ﷺ قال: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»، قال أبو رافع: فحدثت عبد الله بن عمر فأنكره علي، فقدم ابن مسعود فنزل بقناة،

²¹⁹ انظر: مسلم، «صحيح مسلم» (653/2) برقم 954.

فاستتبني إليه عبد الله بن عمر يعوده، فانطلقت معه، فلما جلسنا سألت ابن مسعود عن هذا الحديث، فحدثني كما حدثته ابن عمر.²²⁰ ففي خبر أبي رافع (ت 35 هـ تقريباً) مثال لرواية عن ابن مسعود (ت 32 هـ) أنكرها ابن عمر، ثم روجعت مع ابن مسعود نفسه حين التقيا بعد ذلك، فلما وافقت رواية ابن مسعود ما كان أبو رافع قد حدث به من قبل صار في ذلك تأييد مستقل لروايته داخل القصة نفسها.

(3) وكذلك ما رواه عروة بن الزبير قال: سمعت عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»، ثم لقيت عبد الله بن عمرو على رأس الحول فسألته، فرد علينا الحديث كما حدث، قال: سمعت رسول الله ﷺ وخبر عروة بن الزبير (ت 94 هـ) وعبد الله بن عمرو (ت 63 هـ) صورة أخرى من المنهج يقول.²²¹ نفسه، فإن الراوي يسأل عن الحديث مرة ثانية بعد سنة كاملة، ثم يقابل ما أعاده بما كان قاله من قبل، وهو اختبار روي أن عائشة أيضاً طلبته.²²²

(4) ومن ذلك أيضاً: أن هشام بن عبد الملك سأل الزهري أن يملي على بعض ولده، فدعا بكتاب، فأملى عليه أربع مائة حديث، ثم خرج الزهري من عند هشام فقال: أين أنتم يا أصحاب الحديث، فحدثهم بتلك الأربعمائة حديث، ثم أقام هشام شهراً أو نحوه، ثم قال للزهري: إن ذلك الكتاب الذي أملت علينا قد ضاع، قال: فلا عليك، ادع بكتاب، فدعا بكتاب، فحدثه بالأربعمائة حديث، ثم قابل واختبار هشام بن عبد الملك (ت 125 هـ) هشام بالكتاب الأول، فإذا هو لا يغادر حرفاً واحداً.²²³

²²⁰ انظر: مسلم، «صحيح مسلم» (69/1) برقم 50.

²²¹ انظر: مسلم، «صحيح مسلم» (2058/4) برقم 2673.

²²² انظر: مسلم، «صحيح مسلم» (2059/4) برقم 2673.

²²³ انظر: يعقوب بن سفيان، «المعرفة والتاريخ» (640/1)؛ والرامهرمزي، «المحدث الفاضل» (397) برقم 406.

للزهرى (ت 124 هـ) يستعمل كذلك ضابطا مكتوبا، فإن الأربعمئة حديث لما أمليت أولا وحفظت طلب منه أن يملئها مرة أخرى بعد مضي مدة، ثم قبول السجلان، وموضع الأهمية في هذه الحادثة إمكان اختبار الحفظ بسجل سابق ثابت، لا الاكتفاء بالسمعة وحدها

(5) وأيضا فقد روى الزهرى، عن عروة، عن عائشة: أن الشمس خسفت على عهد رسول الله ﷺ، فبعث مناديا: الصلاة جامعة، فتقدم، فصلّى أربع ركعات في ركعتين وأربع سجعات، فقال الزهرى لعروة: ما صنع أخوك ذلك عبد الله بن الزبير؟ ما صلى إلا ركعتين مثل الصبح إذ صلى بالمدينة، فقال عروة بن الزبير: أجل، إنه أخطأ السنة.²²⁴ وخبر الكسوف يزيد جهة أخرى، فإن عروة يبين للزهرى أن عبد الله بن الزبير (ت 73 هـ) «أخطأ السنة» في صفة صلاته، فشبكة الرواية إذن لم تكن تحفظ الأخبار فحسب، بل كان يمكن أن تستعمل أيضا في تقييم مدى موافقة التصرفات اللاحقة للسنة النبوية المحفوظة.

(6) وكذلك روى عبيد بن عمير: أن أبا موسى الأشعري (ت 50 هـ) استأذن على عمر بن الخطاب، فلم يؤذن له، وكأنه كان مشغولا، فرجع أبو موسى، ففرغ عمر، فقال: «ألم أسمع صوت عبد الله بن قيس؟ ائذنوا له»، فقليل: قد رجع، فدعي له، فقال: «ما حملك على ما صنعت؟»، فقال أبو موسى: «إنا كنا نؤمر بهذا»، فقال عمر: «لتقيمن على هذا بينة»، فخرج فانطلق إلى مجلس من الأنصار، فسألهم، فقالوا: «لا يشهد لك على هذا إلا أصغرنا أبو سعيد الخدري»، فذهب بأبي سعيد الخدري، فقال عمر: «أخفي هذا علي من أمر رسول الله ﷺ؟ ألهاني الصفق بالأسواق»، يعني: الخروج إلى التجارة.²²⁵ ولعل مطالبة عمر أبا موسى بأن يأتي بغيره ممن يعلم هذا الأمر نفسه أوضح مثال على

²²⁴ انظر: «صحيح البخاري» (40/2) برقم 1066.

²²⁵ انظر: «صحيح البخاري» (55/3) برقم 2062.

طلب المتابعة، فقد جاء أبو موسى بأبي سعيد الخدري فأكد الأمر النبوي، فاستمد الخبر قوته من شاهد آخر، لا من افتراض أن أبا موسى لا بد أن يكون مصيبا.

وهذه الوقائع تدل على أن الراوي الذي لم يكن صدقه في الجملة موضع إنكار قد يطلب منه مزيد تثبت إذا اقتضت الحال ذلك، فطلب المتابعة إذن كان يعمل عمل الدليل الزائد، لا عمل الطعن في عدالة الراوي.

ويظهر هذا الطلب نفسه للتأكيد الجماعي في مطالبة عمر بن الخطاب رهطا من كبار الصحابة بأن يخبروه: هل يعلمون قول النبي ﷺ في الميراث؟ ثم إقباله بعد ذلك على علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب على انفراد ليؤكد اللفظ نفسه، فقال: «أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، هل تعلمون أن رسول الله ﷺ قال: لا نورث، ما تركنا صدقة؟»، فقال الرهط: «قد قال ذلك»، ثم قال: «أنشدكم بالله، هل تعلمان أن رسول الله ﷺ قال ذلك؟»، قالا: «قد قال ذلك». ²²⁶ وقد صرح أبو حميد الساعدي بهذا المعنى حين روى خبرا ثم وجه سامعه فقال: «سلوا زيد بن ثابت، فإنه كان حاضرا معي». ²²⁷ فالسامع إذن مدعو إلى التثبت من الخبر، لا إلى الاكتفاء بمكانة الراوي وجلالته.

الحوافز والحوافز المضادة واتجاه الدليل

وقد أعطى لیتل وزنا كبيرا للحوافز التي ربما شجعت على الاختلاق، لكن الأدلة المتقدمة تبين لماذا لا يجوز إدخال تلك الحوافز وحدها في الاحتمال المسبق، فإن البيئة التاريخية نفسها كانت تشمل

²²⁶ انظر: «صحيح البخاري» (63/7) برقم 5358.

²²⁷ انظر: أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي المكي (ت 219 هـ)، «المسند» (88-89) برقم 863، تحقيق: حسن سليم أسد (دمشق: دار السقا، ط 1، 1996 م).

على حوافز مضادة قوية، وعلى بنية علنية يستطيع فيها من يملك الوصول إلى المصدر أن يعترض على الخبر الكاذب، فالتفسير التاريخي المسوّغ يجب إذن أن ينمذج اتجاهي الضغط جميعاً.

وهذه الوقائع لا تثبت حال كل راو بعينه، لكنها ترفع كل مسوغ للتعامل مع المنفعة السياسية على أنها منتجة للاستجابة إنتاجاً آلياً.²²⁸ ودليل الرقابة العامة الباقي، وهو E_9 ، معتمد في بعضه على ما تقدم من أدلة الضبط ومقارنة الطرق، فينبغي أن يعطى مرة أخرى تحديداً شرطياً معتدلاً؛ فلنفرض أن $P(E_9 | H_t, E <_9, k) = 0.85$ و $P(E_9 | H_s, E <_9, k) = 0.65$ ، فإن الفرضية التراثية تتوقع من منظومة الحفظ أن تعرض الرواة لمقارنة متكررة، أما الفرضية التشكيكية فيمكنها أن تقر بالممارسة نفسها، لكن عليها أن تلتزم بأنها لم تكن كافية لمنع اختلال غير معتاد في الضبط.

$$O_9 = 0.082 \times (0.65 / 0.85) \approx 0.063$$

وعليه فإن نسبة الرجحان الجارية في نهاية المطاف تبلغ نحو 0.063 إلى 1 ل H_s على H_t ، وهو ما يعادل نحو 5.9 بالمئة للفرضية التشكيكية و 94.1 بالمئة للفرضية التراثية في هذا النموذج التوضيحي. ونعيد التنبيه إلى أن هذا البحث لا يدعي أن التاريخ قد أنتج احتمالاً مقيساً قدره 94.1 بالمئة، بل يبين هذا الحساب ما الذي يحدث حين تلزم الأفضلية التشكيكية الابتدائية نفسها بالتحديث مرة بعد مرة استجابة لأدلة خاصة بالمسلمين، بدلاً من أن يعاد تقريرها في كل مرحلة كأن شيئاً لم يتغير.

²²⁸ انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب السعدي الجوزجاني (ت 259 هـ)، «أحوال الرجال» (25)، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي (فصل آباد، باكستان: حديث أكاديمي، بلا سنة نشر)؛ وعبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت 327 هـ)، «الرجح والتعديل» (43/8)، بلا اسم محقق (حيدر آباد، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 1، 1371 هـ، 1952 م)؛ وأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، «الإصابة في تمييز الصحابة» (276/6)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415 هـ)؛ وجمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزني (ت 742 هـ)، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال» (167/26)، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400 هـ، 1980 م)؛ ومحمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، «التاريخ الأوسط»، وقد طبع خطأ باسم «التاريخ الصغير» (147/1) برقم 656، تحقيق: محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، والقاهرة: مكتبة دار التراث، ط 1، 1397 هـ، 1977 م)؛ ومحمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، «التاريخ الكبير» (435/8)، بإشراف: محمد عبد المعين خان (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، بلا سنة نشر).

وللرقابة العامة أيضا تعلق مباشر باستعمال لیتل لفظ «المؤسسة»، فإنه لم يكن يشترط وجود مؤسسة مركزية حتى يخضع الراوي للمساءلة، لأن التحقق كان موزعا بين الشيوخ والتلاميذ ممن تتداخل موادهم المروية، وهذا النوع من البنية قد يخفق في حالات بعينها، لكن وجوده نفسه دليل على أن المنظومة المبكرة لم تكن مجرد سوق مفتوحة غير منضبطة لدعاوى دينية مجهولة المصدر.

والذي نقوله إذن أن هذه القوى داخلية في نموذج الاحتمال، فإن التفسير التشكيكي الذي يحصي كل دافع إلى الاختلاق ثم لا يعطي أي وزن استدلالي لدواعي الصدق ولا لكلفة الانكشاف ولا للممارسات الفعلية في الثبوت ليس تفسيرا محايدا، بل هو احتمال مسبق تشكيكي أخفيت مقدماته داخل انتقاء الأدلة.

التقييم الختامي البايزي والمعرفي

عبء الإثبات على لیتل

وبهذا يمكننا الآن أن نزن الاعتراض الأول بميزان الدعوى الأقوى التي يقولها لیتل في الحقيقة، فإنه لا يكفيه أن يثبت وقوع الوضع، لأن هذا القدر مسلم به عندنا أصلا، بل الذي عليه أن يسوغه هو النتيجة القائلة إن الوضع وما تلاه من التطوير قد بلغا من النجاح مبلغا صار به التراث الحديثي أدنى مرتبة من جهة القيمة المعرفية من نظائره من التراثات التاريخية، وذلك مع وجود الأدلة الخاصة بالمسلمين التي عرضناها فيما تقدم.

وهذا العبء أثقل من العبء الأول، لأن قوله «غير موثوق على نحو غير معتاد» دعوى مقارنة، فهي تفتقر إلى معيار يبين به أن التراث الحديثي أسوأ حالا من غيره من مجموعات الشهادات

القديمة، والحقائق العامة المعروفة من كون الشاهد قد يكذب، ومن كون المجتمعات تقع فيها الصراعات السياسية، لا تثبت هذه المقارنة ما لم يوجد فارق ناقض يختص بالحديث دون سواه.

وبعبارة أخرى: إن هذه النتيجة لا يكفي فيها أن تسرد أسباب الخلل الممكنة، بل لا بد فيها من دليل يثبت أن تلك الأسباب قد غلبت الضوابط الحافظة القائمة بالفعل، وأنها غلبتها من الكثرة بحيث يصير النموذج التشكيكي هو التفسير التاريخي الأرجح، وبيان ذلك فيما يلي:

1. أن دعوى عدم الموثوقية على نحو غير معتاد لا تكون مسوغة إلا إذا دلت الأدلة على أن التراث المعني أدنى من طبقة المقارنة من جهة القيمة المعرفية، لا أنه معرض للخطأ التاريخي المعتاد فحسب
 2. وليلتلى يرى أن التراث الحديثي مستوف لهذا الوصف الأقوى
 3. وعليه فيلزمه أن يبين أن آليات النقل والنقد قد أخفقت على المقدار الذي تقتضيه تلك النتيجة
- ولسنا ندعي أن الأدلة التي نظرنا فيها في هذا الجواب تثبت نجاح كل ضابط في كل حالة، لكنها تجعل عبء التشكيك أثقل مما يوحى به الاعتراض الأول في أول الأمر، فإن الجماعة الأولى كانت عندها قواعد في الثبوت، ثم إنها طبقت اختبارات عملية على الحفظ والنقل، ثم إن الشبكة اللاحقة اشتملت أيضا على مادة مكتوبة وعلى رواة متفرقين في البلدان، مع ما أتاحته الرقابة العامة من فرص زائدة لكشف العلل. وهذه أصناف مختلفة من الأدلة، فعلى من يقول بعدم الموثوقية على نحو غير معتاد أن يبين لنا لم بقي أثرها المتراكم أضعف من أن يحفظ شيئا معتبرا من المادة النبوية.

الشروط اللازمة والكافية للنتيجة التشكيكية

ويمكن أيضا أن تحرر هذه المسألة على وفق التحليل المفهومي للتسويق الذي قرناه في البحث التمهيدي، فإن على ليلتلى أن يبين لنا ما الشروط اللازمة والكافية في الحكم على تراث تاريخي بأنه غير

موثوق على نحو غير معتاد، إذ إن وجود جملة من الموضوعات المعلومة لا يصلح أن يكون شرطاً كافياً، إلا أن نكون مستعدين لإجراء هذه النتيجة نفسها على كل تراث تاريخي قديم تقريباً وجدت فيه أخبار كاذبة.

فمجرد كون الأمر ملائماً لعدم الموثوقية غير كاف، بل لا تصير الخصيصة ناقضا تشكيكاً قوياً إلا إذا كانت أكثر توقعاً على الفرضية التشكيكية منها على فرض الحفظ المعتبر بفارق ظاهر، ولا تصير الفرضية في جملتها مسوغة إلا إذا فسرت مجموع الأدلة بسعة تفسيرية وقوة تفسيرية أعظم، مع بقائها مقتصدة في الافتراضات بالقدر الكافي.

ويمكن إذن أن يحرر هذا الإشكال الاستدلالي من غير أن نرده إلى قياس منطقي صوري، وذلك فيما يلي:

1. أن الاعتراض التشكيكي يكون مسوغاً تاريخياً إذا أعطى أسباباً كافية للرد، أو إذا كان النموذج

التشكيكي يجعل الأدلة المعنية أكثر توقعاً مما يجعلها نموذج الحفظ

2. واعتراض ليتل الأول إنما يثبت أن الوضع كان ممكناً، وأن أوائل المسلمين عاشوا في ظروف من شأنها

أن تنشئ دوافع إليه

3. وهاتان القضيتان لا تثبتان أن التراث الحديثي مستوفٍ للشروط الأقوى في عدم الموثوقية على نحو

غير معتاد، لا سيما بعد إدخال الأدلة الخاصة بالمسلمين في المقارنة

4. فالنتيجة القائلة بعدم الموثوقية على نحو غير معتاد لا تلزم إذن من الاعتراض الأول وحده

الاقتصاد في الافتراضات ومجموع الأدلة

ويزداد الاقتصاد في الافتراضات أهمية متى وضع مجموع الأدلة في الميزان، فإن القول بأن بعض الأخبار قد اختلقت قول يسير الالتزام، وهو مقبول في التراث الإسلامي أصلاً، وأما القول بأن التراث غير موثوق على نحو غير معتاد فيلزم صاحبه أن يفسر لنا: لم نشأت العناية المبكرة بالصدق مقترنة بتصحيح الخطأ في مقام العمل؟ ولم حفظت طرق النقل؟ ولم أخفقت الشبكة الأوسع من الكتابة والمقابلة العلنية إخفاقا شاملاً إلى حد صارت معه المادة النبوية المعتبرة غير متاحة تاريخياً؟

وبعبارة أخرى: ليس لليتل أن يخفض المعيار في باب الحديث بالاحتجاج بنقائص هي من الأوصاف المعتادة في الشهادات القديمة كلها، ثم يبقى بعد ذلك مستعملاً لسائر المصادر القديمة. وليس هذا منا من باب المعارضة بالمثل، بل هو مطالبة بفارق ناقض معتبر يبين لم استحقت حالة الحديث أن تنزل منزلة معرفية أدنى بهذا القدر الظاهر.

نعم، قد تأتي الفرضية التشكيكية في نهاية الأمر بمثل هذا الدليل في خبر بعينه أو في صنف بعينه، ولذلك وجب أن ينظر في الاعتراضات اللاحقة كل واحد منها بحسبه، لكن الاعتراض الأول ليس فيه إلى الآن من القوة التفسيرية ما يغلب به الأدلة الخاصة بالمسلمين، والنموذج البايزي الجاري يظهر هذا الاختلال ولا يدع الاحتمال المسبق الابتدائي يقوم وحده بعمل الحجة كلها.

ختام الجواب

والحاصل أن المشكلة المعرفية المركزية في اعتراض ليتل الأول هي الانتقال من الإمكان إلى الاحتمال قبل أن يُفسح المجال للأدلة الخاصة بالمسلمين كي تحدّث المقارنة. نعم، قد وقع الوضع، وكانت الذاكرة البشرية معرضة للخطأ، لكن هاتين الحقيقتين لا تثبتان بمجردهما أن التراث الحديثي غير موثوق

على الأرجح، فضلا عن أن يكون غير موثوق على نحو غير معتاد إذا وضع بجانب غيره من مجموعات الشهادات القديمة.

ومتى صيغ النزاع على أنه مقارنة بين H_s و H_t صارت المهمة التاريخية أوضح، فيكون السؤال حينئذ: أي النموذجين يجعل الأدلة الواقعية أكثر توقعا بعد أن يُحدث الاحتمال المسبق بالتثبت المبكر، وتصحيح الخطأ العملي، والعناية بالاتصال، وبنية النقل، والحوافز المضادة التي كانت تعمل ضد الكذب؟ ونحن لا ندعي أن كل خبر صحيح، ولا يلزم من دعوانا أن يكون النقد معصومين من الخطأ، بل إن الفرضية التراثية الواقعية ينبغي أن تتوقع وقوع شيء من الخطأ وشيء من الوضع. والذي تتمسك به هذه الفرضية أن النظام قد حفظ جملة معتبرة من المادة النبوية، وأن الأدلة التي نوقشت في هذا الجواب كله يفسرها هذا الادعاء المحدود تفسيرا أقرب وأطبع من تفسيرها بالدعوى الأقوى القائلة إن التراث صار غير موثوق على نحو غير معتاد قبل أن يقوم نقد معتبر بحمايته.

وبمقتضى التقديرات التراكمية التوضيحية المستعملة في هذا البحث، فإن الأفضلية الابتدائية التي جعلها ليتل بنسبة 75 إلى 25 تنعكس تدريجيا، حتى يبلغ النموذج الجاري في نهايته نحو 94 بالمئة لصالح H_t . وليس الرقم الدقيق بعينه هو النتيجة، بل النتيجة أن الاحتمال المسبق التشكيكي لا يمكن أن يبقى ثابتا متى أدخلت أدلة هي أكثر توقعا على فرض الحفظ.

ويؤكد فحص الحساسية النقطة نفسها بطريقة أكثر احتياطا: فلو أُرجع كل واحد من عوامل بايز الشرطية المستعملة آنفا نصف الطريق نحو القيمة المحايدة 1، بحيث يُذهب بذلك كثير من قوتها التمييزية، لظل النموذج التراكمي يضع الفرضية التراثية عند نحو 65 بالمئة بدلا من 25 بالمئة التي بدأ بها. فالنتيجة إذن لا تتوقف على تحديث واحد مثير، بل تتوقف على الاتجاه المتكرر لعدة أصناف مختلفة

من الأدلة. والحاصل أن اعتراض ليتل الأول يعطينا سببا لدراسة الحديث دراسة نقدية، لكنه لا يسوغ النتيجة الأقوى القائلة إن التراث الحديثي غير موثوق على نحو غير معتاد.