المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.462

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 29-1-2025
تاريخ القبول: 9-3-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

تحليل بنية علوم الحديث في ضوء التكامل المعرفي

فراس بن ساسي[1]
firasbensassi81@gmail.com

ملخّص:

يقدّم هذا البحث قراءة خلفيّة لعلوم الحديث في إطار التّكامل المعرفي بينها وبين بقيّة العلوم الإنسانيّة، وينطلق أساسًا من تحليل تطبيقات المحدّثين في توثيق النّصّ وفهمه للوصول إلى اختياراتهم في مجال المعرفة وفي مجال التّأويل، وقد حاولَ العملُ مقاربة علوم الحديث بعين غيرها من التّخصّصات، للوقوف على الاختيارات غير المصرّح بها؛ لذلك كان المنهج المعتمد أساسًا قائمًا على التّحليل العميق للتّطبيقات، ومحاولة تأصيل النّظريّات والاختيارات العلميّة المضمّنة فيها، وقد ركّز البحث على استخراج نظريّة المعرفة عند المحدّثين من خلال بحث مسألة إمكان المعرفة و مصادرها والنّظريّات المتعلّقة بها، وجاء هذا في مبحث أوّل، ثمّ تمّت دراسة المكامن الهرمينوطيقيّة في علوم الحديث البيانيّة للوقوف على مداخل تعاطيهم مع المضامين المتنيّة في الحديث النّبوي، وكان هذا موضوع المبحث الثاني، وقد توصّل البحث إلى إثبات إقرار المحدّثين بإمكان الوصول للمعرفة، واعتمادهم على العقل والحس والخبر، وخاصّة التّجربة باعتبارها مصدرًا لها، واشتمال تطبيقاتهم في علوم الحديث على نظريّات خاصّة في مقاربة المعرفة واختبارها مثل نظريّة الشكّ ونظريّة النّسبيّة ونظريّة اللامركزيّة النّقديّة ونظريّة الإمكان، ونظريّة الإثبات، كما توصّل البحث إلى إثبات اهتمام المحدّثين بمقاربة النّصّ تأويليّا في مستواه المعجمي العام، وفي مستواه السّياقي الزّمكاني، فضلًا عن معالجة قضيّة تنازع القوانين في الزّمان، وتجاوز الاختلافات المعنويّة بين النّصّ وبقيّة المدوّنة.

الكلمات المفتاحية:

علوم الحديث، تحليل البنية، التكامل المعرفي، العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، نظريّة المعرفة عند المحدّثين.

(1) دكتوراة في العلوم الإسلاميّة تخصّص الحديث وعلومه، أستاذ مساعد بالمعهد العالي للحضارة الإسلاميّة، جامعة الزيتونة، تونس.

للاقتباس: بن ساسي، فراس، تحليل بنية علوم الحديث في ضوء التكامل المعرفي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 12-35.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2025-1-29
Accepted: 2025-3-9

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Analysis of the Structure of Hadith Sciences in Light of Cognitive Integration

Firas Ben Sassi[(2)]
firasbensassi81@gmail.com

Abstract:

This study offers a contextual exploration of Hadith sciences through the lens of cognitive integration with the broader human sciences. It primarily examines how Hadith scholars document and interpret texts to inform their epistemological and interpretive choices. This study aimed to engage with Hadith Sciences through the lens of other academic disciplines, seeking to interpret their unconventional choices. Accordingly, the methodology relied on an in-depth analysis of scholarly applications, striving to uncover the underlying theories and epistemological foundations shaping those choices. The study began by exploring the epistemological framework of Hadith scholars, analyzing questions concerning the possibility of knowledge, its sources, and associated theoretical foundations. The second section turned to the hermeneutic foundations within the rhetorical dimensions of Hadith sciences, aiming to identify the interpretive strategies employed in engaging with the textual content of Prophetic Hadith. The study demonstrates that Hadith scholars acknowledged the possibility of acquiring knowledge and emphasized the roles of reason, sensory perception, and particularly experience as foundational sources. Their contributions to Hadith sciences reflect distinct epistemological theories for engaging with and evaluating knowledge, including the theory of doubt, relativity, critical decentralization, possibility, and verification. The study further established Hadith scholars' engagement with interpretive approaches to the text, both at the general lexical level and within its specific spatio-temporal context. It also explored their methods for resolving temporal legal conflicts and addressing semantic discrepancies between the Hadith and the broader textual corpus.

Keywords:

Hadith Sciences, Structural Analysis, Cognitive Integration, Human and Social Sciences, Epistemology among Hadith Scholars.

(2) PhD in Islamic Sciences, Specialization in Hadith and Its Sciences, Assistant Professor at the Higher Institute of Islamic Civilization, University of Zitouna, Tunisia.

cite this article as: Ben Sassi, Firas, Analysis of the Structure of Hadith Sciences in Light of Cognitive Integration, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 12-35.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

المقدّمة

إنّ الخصائص التداوليّة التي تُبْنَى حول العلوم على أنقاض ما يفرزه مخاض نشأتها من معالم وملامح، قد تحجب عن ممارسيها- من المتأخّرين خصوصا- النّفاذ إلى عمق حقيقتها وطبيعة بنيتها، خصوصا إذا ما كانت هذه العلوم متعدّدة الرّوافد وممكنة التّدخّل في غير ما نيط بها في عُرف الاستعمال.

ولعلّ أهمّ العلوم الإسلاميّة دلالة على ما سبق: علوم الحديث، حيث إنّها- وإن كانت نشأت أساسًا لخدمة حديث الرّسول ﷺ- إلاّ أنّ انتماءها لمجال التاريخ- باعتبارها تختبر مطابقة الأخبار للواقع- واشتغالها بقضايا اجتماعيّة ومعرفيّة تتوسّل بها في عملها التوثيقي، كلّ هذا يجعلها أوّلًا متنافذة مع عدّة علوم أخرى، وثانيًا ذات بنية تجتمع فيها مناهج ومعارف مختلفة المشارب، الأمر الذي يبرز الانفتاح الإسلامي على الآفاق البحثيّة المتاخمة، وإمكان إقحام الميكانيزمات الحديثيّة خارج مجال نشأتها، هذا فضلا عن إثبات صلابة بنيتها من الناحية الإبيستيمولوجيّة.

في هذا الإطار، تتأكّد فكرة تحليل بنية علوم الحديث في ضوء العلوم والمناهج المتقاربة مع هذا التّخصّص لكشف مكامنه وفحص مرتكزاته والوصول إلى إعادة تموقعه في خارطة العلوم المعاصرة، هذا فضلًا عن الإشارة إلى بعض الخصائص الأنثروبولوجيّة لنشأته.

وعليه، يشتغل هذا البحث على إشكاليّة مفادها: «ما هي التجلّيات البنيويّة للتكامل المعرفي بين علوم الحديث والتّخصّصات الأخرى؟»

ويستهدف هذا العمل بحث مسألة راهنة في مجال الإبستيمولوجيا، وهي قضيّة التكامل المعرفي، كما يحاول النّفاذ بعلوم الحديث إلى خارطة العلوم العامّة، ويكشف عمّا ضُمّنَ فيها من المعارف والمناهج التي وارتها قسوة حدود الاختصاص، ولعلّ من أبرز أهداف البحث تثبيت القيمة العلميّة للمحدّثين، وإبراز دقّة منهجهم، ورجاحة عقولهم، فضلا عن دور العقل العلمي الإسلامي في خدمة المعرفة الإنسانيّة عموما.

ولم أقف على دراسات سابقة تُذكر في هذا السّياق، وإن كانت هنالك دراسات قريبة من الموضوع، منها بحث» المنهج النّقدي عند المحدّثين وعلاقته بالمناهج النّقديّة التّاريخيّة» للدّكتور عبد الرّحمن بن نويفع فالح السّلمي، حيث بحث فيه صاحبه بنية علوم الحديث داخليّا بكشف المكامن المنهجيّة فيها، وخارجيّا بمقارنتها بعلم التّاريخ، وهو ما يتقاطع جزئيّا مع بحثي إلاّ أنّ المقصد مختلف، فما أرومه

في بحث قضيّة التكامل المعرفيّ أوسع انفتاحا على بقية العلوم الإنسانيّة، وأكثر ميلا إلى التحليل الإبستيمولوجي والتّأويلي لعلوم الحديث.

وقد عملت على معالجة إشكاليّة البحث من خلال اختبار فرضيّتين هما «وجود تقاطع بنيوي بين علوم الحديث والعلوم الإنسانيّة الأخرى» و«اشتمال البنية الخلفيّة لعلوم الحديث على اختيارات إبستيمولوجيّة وتأويليّة تبرّر دقّة المخرجات».

واعتمدت في معالجة هذه الفرضيّات على خطّة بحثيّة صدّرتها بمقدّمة بيّنت من خلالها الملامح العامّة للبحث، ثمّ بحثت نظريّة المعرفة عند المحدّثين في مبحثٍ أولٍ، وجهودهم التّأويليّة في مبحثٍ ثانٍ، لأنتهي إلى خاتمة ضمنت فيها أبرز النّتائج المتوصّل إليها.

المبحث الأوّل: نظرية المعرفة عند المحدثين

تتأسس جهود المحدثين وتطبيقاتهم في توثيق الأخبار على جملة من المنطلقات المعرفيّة التي تبرر توجهاتهم، وبقراءة خلفية لهذه التطبيقات يمكن أن نستشفّ تصور المحدّثين حول المعرفة، وهو ما نعبر عنه بنظرية المعرفة عند المحدّثين، التي تمثل المحرك المنهجيَّ لكل القواعد التوثيقيّة والقوانين العلمية التي اشتملت عليها ممارساتهم، ولعل الكشف عن هذا التصور يوجب النظر في جملة من النقاط أهمها ما يلي:

المطلب الأوّل: إمكان المعرفة عند المحدثين

يستبطن المحدّثون الإقرار بإمكانيّة الوصول إلى المعرفة، ولعل إقرارهم هذا متأسس على انتمائهم إلى الحقل الإسلامي الذي يقرّ بإمكان الوصول إلى المعرفة الحقيقية، وما إثبات وجود الله وصحة النبوة إلا بعض تطبيقات هذا الإقرار، كما يمكن الاستدلال على إمكان المعرفة عند المحدّثين خصوصا من خلال إيراد جهودهم في بناء منهج علمي يوثق الأخبار المراد دراستها؛ إذ إنّ إجماعهم على إمكانية التأكد من مدى موثوقيّة ورود خبر عن النبيّ صلى الله عليه وسلم متحتم في كتبهم، وتصريحهم بإفادة بعض الأخبار للعلم الضروري كالخبر المتواتر، أو العلم النظري كالخبر الآحاد الذي احتفت به القرائن، دليل على ذلك[3]، وحتّى غلبة الظن -كدرجة من درجات الثقة في الأخبار- لا تتعارض مع الإقرار بإمكان

(3) اتّفق المحدّثون على إفادة الخبر المتواتر للعلم، واختلفوا في خبر الآحاد، فمنهم من رأى أنّه يفيد العلم مطلقًا كبعض الظّاهريّة وأبي داود، وقال آخرون بأنّه يفيد العلم النّظري إذا احتفّت به قرائن كابن الصّلاح وابن حجر، ومنهم من قال بأنّه يفيد الظنّ مطلقًا ما لم يتواتر كالنّووي.

المعرفة من حيث كونها ترجيحًا غالبًا لحصول المعرفة التاريخية، كما أنّ الإقرار بإمكان المعرفة يثبت بمجرد التصريح بذلك مرة واحدة، وما انعدام حصول المعرفة فيما عدى ذلك إلاّ عدم تحقيق لمقتضياتها لا غير.

المطلب الثاني: مصادر المعرفة عند المحدثين

يعتمد المحدثون على جملة من المصادر التي تكوّن المعرفة عندهم، وقد يقع الإفصاح عن المصدرية تصريحا أو تلويحا أو من خلال الممارسة.

فالحواس مصدر للمعرفة عند المحدّثين بدليل الممارسة، حيث إنَّ أحكامهم على الرجال والأحاديث تتأسس على السماع والمشاهدة والتقييم بناء على ذلك، ولم يقع منهم التشكيك في الحواس مصدرًا للمعرفة، وعملهم مُنصبٌّ على مدى تحقق النصاب العلمي المطلوب في مخرجات الحاسّة، ومثال ذلك أنهم لا يشككون في كون السماع موجبا للمعرفة، ولكنهم قد يشككون في مدى تحققه بناء على مؤشرات مختلفة ضبطوها في الغرض.

كما يصرّح المحدّثون أيضًا –تبعًا للأصوليّين- بمصدرية الحواس خصوصًا عند تعريفهم للخبر المتواتر[4] لما يوجبون أن يكون منتهاه الحواس تحرزًا من التخيلات والأحلام وغيرها، وفي ذلك يقول ابن الصّلاح (643هـ): «التواتر لا يفيد العلم إذا لم يستند إلى معلومٍ محسوس»[5].

والمحدثون يعتدّون بالعقل كمصدر من مصادر المعرفة عندهم، بدليل تطبيقاتهم التي أسسها في ضوء منهجهم النقدي؛ حيث إنّ النقل- وإن قدّم جملة من المنطلقات المنهجية في باب التوثق من الأخبار- فإنّه لم يستوعب كل ما نتج عن جهود المحدثين، مما يدل على أنّهم توسّلوا بالعقل في إبداع بعض الأسس والقواعد، من ذلك مثلًا اعتمادهم السبر والتقسيم، فما وضعيات الحديث المردود إلاّ نتيجة سبر عقلي للفرضيات التي لا تتوفر فيها الشروط المطلوبة في الخبر المقبول، وحتى تأسيس الشروط الخمسة كان منبثقًا عن تتبع عقلي لكل الإمكانيات التي تتحقق من خلالها عدم مطابقة الأخبار للواقع،

(4) أوّل من أدخل التّواتر في مباحث علوم الحديث هو الخطيب البغدادي، وإلاّ فالمسألة مطروحة عند الأصوليّين أصالة، وعنهم نقل الخطيب هذا التّعريف، وقد عدلتُ عن سوق تعريفه إلى تعريف ابن الصّلاح؛ لأنّ شرط استناد الخبر إلى الحسّ لم يصرّح به الخطيب، وإنّما نجده أكثر وضوحًا ابن الصّلاح والسّخاوي وغيرهم.
راجع تعريف الخطيب (البغدادي، الخطيب، الكفاية في علم الرّواية، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانيّة (1357هـ)، (ص/16).
وتعريف السّخاوي (السّخاوي، شمس الدّين، فتح المغيث بشرح ألفيّة الحديث، مصر، مكتبة السنّة (2003م)، (ج/4، ص/15)

(5) ابن الصلاح، تقيّ الدّين، فتاوى ابن الصلاح، بيروت، مكتبة العلوم والحكم، (1407هـ)، (ج/1، ص/86).

هذا فضلا عن اعتمادهم على العقل كجهة نقدية للمتون التي تتعارض معه في مستوى الدلالة.

وليس هذا حكرا على المتأخّرين، فبالرّجوع إلى تطبيقات المتقدّمين، يمكن أن نستشفّ السبر والتقسيم مثلا في عرضهم لأنواع النّاس الذي اتّصفوا بصفات تؤثّر على الخبر ويجب الاحتراز منها، من ذلك قول الإمام مالك: «لا يؤخذ العلم من أربع، ويؤخذ ممن سوى ذلك؛ لا يؤخذ من سفيه معلن بالسفه وإن كان أروى للحديث، ولا يؤخذ من كذاب في أحاديث الناس وإن كنت لا تتهمه أنّه يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى هوى، ولا من شيخ له فضل وعبادة إذا كان لا يعرف ما يُحدِّثُ»[6].

ومثل هذه التّقسيمات العقليّة، ما ذكره عبد الرّحمن بن مهدي في معرض الحديث عن مراتب الرّجال من حيث الضّبط، فقال: «الناس ثلاث: رجل حافظ متقن؛ فهذا لا يختلف فيه، وآخر يهم والغالب على حديثه الصحة؛ فهذا لا يترك حديثه، ولو ترك حديث مثل هذا لذهب حديث الناس، وآخر يهمُ والغالب على حديثه الوهم؛ فهذا يُترك حديثه»[7].

وأمّا اعتبار المحدثين للمعرفة التاريخيّة فبدهيّ، باعتبار أنّهم يقدمون لغيرهم معرفة تاريخية موثوقة وقابلة للدراسة والإنفاذ والتطبيق، وباعتبار أنّ المعرفة التاريخيّة من مصادر حكمهم على الرواة في مستوى الهويّة والدرجة العلميّة، ويعتمدون التاريخ أيضا كجهة نقدية في مستوى التأكد من الاتصال، وفي مستوى التأكد من تناسق المتن مع حقائقه، هذا فضلًا عن كون علم الحديث فرعا من فروع علم التّاريخ أصالة.

أمّا التجربة فتعدّ أيضًا مصدرًا من مصادر المعرفة عند المحدثين، ولها في عمل المحدّثين حضورٌ عميقٌ جدًّا رغم تبيان المجال الحديثي عن المجالات التجريبيّة، فالتجربة عند المحدّثين مصدر للمعرفة، والتّجريبيّة سمة للمنهج عندهم.

فنجد المحدّثين في عملهم النقدي ينطلقون من ملاحظة الرّواة ورصد تجاربهم في مستوى الضبط العلمي والالتزام الأخلاقي، وينتهون إلى أحكام عامّة حولهم، ثمّ يعيدون اختبار مردودهم بمقارنة مرويّاتهم ببعضها لرصد التباين وبيان جهة الخطأ، وفي هذين المثالين تجليات واضحة للمنزع التجريبي حيث يعتمد المحدّثون على تجارب الرّواة في الرّواية، وهذه التجارب ستكون مُدخلًا من مُدخلات العقل الحديثي للحكم على الرّواة ومرويّاتهم.

(6) ابن شاهين، أبو حفص، تاريخ أسماء الضّعفاء والكذّابين، د.د.ن (1989م)، (ص/41).
(7) ابن عديّ، عبد الله، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت، الكتب العلميّة، (1997م)، (ج/1، ص/264).

وعمومًا؛ فأساسُ عمل المحدّثون قائم على تتبّع مرويّات الرّواة والموازنة بينها، وهذا من صميم المنهج التجريبيّ الذي يقوم هو ذاته على الملاحظة وتحديد المشكل وإجراء التّجارب وتحليل النّتائج.

والتجربة التي يعتدّ بها المحدّثون هي التجربة القائمة على الملاحظة بتردّد مختلف حسب الحاجة، وقد بذل المحدّثون في ذلك الوقت والجهد لضمان نجاعة أحكامهم والتّحوّط لتجاربهم فقد روى الخطيب البغدادي (ت 463هـ) بإسنادِه إلى أبى العباس محمد بن عبد الرحمن الدغولي قال: سمعت محمد بن حاتم بن المظفر يقول: «إن الله أكرم هذه الأمة وشرفها وفضَّلها بالإسناد، وليس لأحد من الأمم كلها قديمهم وحديثهم إسناد، وإنما هي صحف في أيديهم، وقد خلطوا بكتبهم أخبارهم، وليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة والإنجيل مما جاءهم به أنبياؤهم، وتمييز بين ما ألحقوه بكتبهم من الأخبار التي أخذوها عن غير الثقات. وهذه الأمة إنما تَنُصّ الحديث من الثقة المعروف في زمانه المشهور بالصدق والأمانة عن مثله حتى تتناهى أخبارهم، ثم يبحثون أشد البحث حتى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ، والأضبط فالأضبط، والأطول مجالسة لمن فوقه ممن كان أقل مجالسة. ثم يكتبون الحديث من عشرين وجهًا وأكثر حتى يهذّبوه من الغلط والزلل، ويضبطوا حروفه ويعدّوه عدًا، فهذا من أعظم نعم الله تعالى على هذه الأمة نستوزع الله شكره هذه النعمة ونسأله التثبيت والتوفيق لما يُقرب منه ويُزْلف لديه، ويمسكنا بطاعته إنه ولي حميد»[8].

ويرى إميل دوركايم «أننا إذا كنا في العلوم الطبيعية نستطيع التأكد من صدق الارتباطات السببية بين الظواهر عن طريق التجربة؛ فإنّه من الصعب إجراء تجارب مماثلة في العلوم الاجتماعية، ومن ثَمَّ فالطريقة المتاحة لنا هي إجراء تجارب غير مباشرة يتيحها لنا المنهج المقارن»، التوثيق:" مادلين غرافيتز، مناهج العلوم الاجتماعية، دمشق، مؤسّسة الانتشار العربي(1993)، ص11". فمنهج المُقارنة- عند دوركايم- يُتيح لنَا القيام بالتّجربة على المادّة الإنسانيّة والاجتماعيّة ويُمَكّننا من توظيف المنهج التّجريبي في هذا الحقل مع تَكييفه بما يُلائم طبيعة العلوم محلّ الدّراسة.

وإذا وقفنا على ركائز المنهج النّقدي عند المُحدّثين، وجدناه يُبنى أساسًا على المُقارنة، فلا مناص من الحكم على خبر ما دون مُقارنته، ثمّ إنّ المنهج التّاريخي المُختَصّ الذي أبدعه المُحَدّثون يعتمد على الملاحظة ويسعى إلى نقلها بكلّ أمانة ودقّة عبر سلسلة من المُختصّين في موضوع الملاحظة ذاتها، «وهو- أي منهج النّقد التّاريخي المُختصّ- في هذه الحال لا يختلف كثيرًا عن المنهج التّجريبي في القوّة، فإنَّ الكيميائي(مثلًا) إذا أجرى تجربة مخبريّة...ثمّ نقلها لغيره، فإنّ الآخر ليس له ملاحظة مباشرة، وهو يعتمد على ثقته بصاحب المُلاحظة المُباشرة، والواقع يشهد أنّ المعارف التّجريبيّة لا يقع التّحقّق منها

(8) البغدادي، الخطيب، شرف أصحاب الحديث، أنقرة، دار إحياء السنّة النّبويّة (د.ت.ط)، (ص/42-43).

مخبريّا عند كلّ من بلغته،....، فإذا كان مبنى كلّ العلوم على ذلك، فلا غضاضة ولا ضعف في معارف المُحدّثين، خاصّة وأنّهم يَجبرون ذلك أيضا بمنهج نقدي يُراعي (الرّوايات في الباب) أي الملاحظات المُباشرة التي لاحظها الآخرون من أقران الرّاوي الأوّل في نفس المعنى، والتي تحكم بمجموعها على روايته، فما روي عن أبي هريرة عندهم محكوم بما رُوي عن غيره من أصحاب رسول الله -ﷺ-»[9]، و بهذا يُتيح لنا منهج المحدّثين نقل التّجربة والملاحظة عبر سلسلة علميّة بشرية و يُمَكّن من إعادة اختبارها بتجربة غير مباشرة قوامها المقارنة كما يسمح بإعادة التّجربة واختبار الفرضيّات بفضل المُعطيات التي توفّرها خزانة الحديث حول الرّواة والمرويّات، ويكرّس مجتمعًا من الباحثين للاشتغال على نفس الوحدات وتقييم أعمال بعضهم، ويفرض ثقافة التّحكيم ويُلزم الباحث بالانضباط الأخلاقي.

كلّ هذه الضّمانات المطروحة عند المحدّثين ليست إلاّ تكريسًا صريحًا للمنهج التّجريبي وأجرأة له في العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة، بل إنّ هذه الضّوابط هي غاية منى التجريبيّين في منهجهم، فهذا ويليام برود ونيكولاس واد في كتابهم «خونة الحقيقة: الغشّ والخداع في قاعات العلم» يبحثون صمّامات الأمان التي تمنع تسرّب الغشّ والخطأ إلى النّتائج التّجريبيّة، وحصروها في قولهم: «هناك ثلاث آليّات رئيسة تُشَكّل نظام الرّقابة الذّاتيّة المزعوم للعلم، وهي مراجعة الأقران ونظام التّحكيم وإعادة التّجارب»[10]، وقد حاول الاتّجاه الوضعي الغربي جعلَ التّاريخ علمًا لا يختلف عن العلوم التّجريبيّة العاديّة من خلال وضع ضوابط صارمة لتحقيق «الموضوعيّة المطلقة في علم التّاريخ»، أهمّها الحرص على استخدام المُستندات وإثبات صحّة الأحداث بعمل نقدي من أربع خطوات: تجميع الوثائق ونقدها، وضبط الأحداث وتنظيم الأحداث ضمن سياق سردي، ثمّ السّعي إلى عزل المُؤرّخ عن الأحداث بالتّجرد التّام عن الانتماءات والمشاعر بل حتّى عن المُحسّنات اللغويّة لأنها تنحرف عن الموضوعيّة، إلاّ أنَّ هذه المدرسة لم تَسلم من النّقد والطّعن، لا لعيبٍ نظريٍّ في أساسها البنيويّ وأساسها الفلسفيّ، وإنّما لفشلها التّطبيقي وعدم قدرتها على تنزيل فلسفتها التّجريبيّة بنجاحٍ على الواقع التّاريخي بسبب فقرِ خزانة البيانات وعدم إحكام المنهج مع غياب الوعي السّابق المُمهّد لميدان النّقد، الأمر الذي جعل كارل بيكر يعتبر هذا التّصوّر مكابرة لا تستقيم مع طبيعة البحث التّاريخي، وعَدّه «حُلمًا نَبيلًا»، وهو مُحقّ في نقده إذا ما اطّلعنا على هشاشة التّطبيق التي اعترت هذا المنهج، ولكن المُجازفة الكُبرى هي أن نسحب هذا الحكم على المُحدّثين، فالقياس هنا مع وجود الفارق الواضح، خصوصا وأنّهم- أي

(9) السلمي، عبد الرّحمن، بيروت، مركز نماء للبحوث والدّراسات (2014م)، (ص/ 93).

(10) ويليام برود ونيكولاس واد، خونة الحقيقة: الغشّ والخداع في قاعات العلم، المملكة المتّحدة، مركز براهين للأبحاث والدّراسات (2018م)، (ص/76-77).

المحدّثون- قد اهتمّوا ببناء الخزانة البيانيّة والالتزام بالسّلسلة البشريّة النّاقلة للملاحظة، ومكّنوا من إعادة التّجربة وضبطوا أصول النّقد وكيّفوا المنهج وَفق اختصاصهم العام وهو التّاريخ، والخاص وهو الحديث النّبويّ الشّريف، فما اعتبره كارل بيكر حلمًا نبيلًا في حقّ الوضعيين هو واقع مُشَاهَدٌ في حَقّ المُحَدّثين، وبناءً عليه فإنّ المدرسة الوثائقيّة المُعاصرة- وإن حاولت التّأصيل لمنهج تجريبي تاريخي- فإنّها لم تتجاوز التّنظير إلى تقديم نموذج تطبيقي كما صنع علماء الحديث.

المطلب الثالث: نظريات التحقّق من المعرفة عند المحدّثين

بتحليل المنهج النقدي عند المحدّثين، نتبيّن أن مسار تحقيقهم للمعرفة اعتمد على نظريّات مركزيّة ألقت بظلالها على كلّ تطبيقاتهم، ومن أبرزها نذكر:

أ. نظريّة الشك عند المحدّثين

بدأ المُحَدّثون عملهم بالشّكّ واعتمدوا في خضَمّه على الشّكّ ثمّ انتهوا بالشّكّ، فلا توجد مرحلة بحثيّة في عملهم إلاّ وقد نُظر إليها بعين الحيطة والتّوقّي، وعُبّرت بمعيار الشّكّ، وهو الأصل عندهم، فالوحدة مَحَلّ بحث مُتّهَمة حتّى تَثبُتَ بَرَاءَتها، والتّهمة شاملة لم تستثن أحدًا من الرّواية والرّاوي إلى النّاقد ذاته، دون إغفال الضّوابط المنهجيّة والمعايير الموضوعيّة التي تكبح جماح هذا الشّكّ فتمنعه الأحكام الذّاتيّة والمزالق التي قد تُلقي به في بيداء التّحَامل والسّلبيّة فضلا عن السّفسطة والعَدَمِيّة. فالشّكّ مسارٌ منهجيٌّ ضامن لنجاح البحث العلميّ ومُهَدّدٌ لَهُ، ومتى أُسيئَ استعماله أفرزَ نَتَائج عكسيّة؛ لذلك فإنّ الغايةَ ليست مُجَرّد توظيف الشّكّ في البحث العلميّ، وإنّما حسن التوظيف هو المَقصد والمُنى.

أمّا عمليّة الشّكّ ذاتها، فقد جاء التصريح بأصالتها في عمل المُحَدّثين على لسان الكثيرين منهم مسعر بن كدام الذي قيل له «ما أكثر تَشكّك! قال: تلك محاماة عن اليقين. وكان يقول: أنا أشكّ في كلّ شي إلاّ الإيمان»[11]، **فالأصل عندهم الشكّ حتى تثبت البراءة**، والدّليل على ذلك أنَّ حديث المجهول مثلًا مردود حتّى يُعلم راويه أو يُعضد طريقه، فما وَجه ردّه لولا أنّ الشكّ هو الأصل، ولو كان العكس، لقبل حديث المجهول حتّى يثبت ضعفه[12]، وإذا تجاوزنا قضيّة الجهالة، فإنَّ المُحَدّثين يتَوَقّفون حتّى

(11) الرّامهرمزي، أبو محمد، المحدّث الفاصل، بين الرّاوي والواعي، بيروت، دار الفكر (1404هـ)، (ص/552).

(12) القول بأنّ الأصل في الرّاوي الرّدّ إلى أن يثبت قبوله، ومن ذلك الجهالة، ليس محلّ إجماع عند المحدّثين، وإن كان جمهور المتقدّمين وكثير من المتأخّرين على ذلك، فإنّ من العلماء من يرى أنّ الأصل في المسلمين العدالة ما لم يثبت في الرّاوي جرح، ومنهم ابن حبّان الذي جاء عنه قوله: «لأنّ العدل من لم يعرف منه الجرح-ضد التعديل-، فمن لم يعلم بجرح فهو عدل، إذا لم يبيّن ضدّه، إذ لم يكلّف النّاس من النّاس معرفة ما غاب عنهم، وإنّما كُلّفوا الحكم بالظّاهر من الأشياء» (ابن حبّان، محمد، الثّقات، الهند، دائرة المعارف العثمانيّة (1973م)، (ج/1، ص/13).

ويرجع مناط الاختلاف إلى سؤال «هل أنّ الاعتبار بالعلم بالعدالة لقيامها أم بالعلم بالفسق لانتفائها؟»، وإن كان القولان لا

فيمن يعلمون ثقته حتى تتظافر الأدلّة على رُجحان ضبطه، وإلاّ فما وجه تأسيس علم العلل الذي يستهدف حمَالة الثّقات بالتّمحيص والنّقد، فلا أحد يسمو فوق سلطة الشّكّ، كما قال الإمام مسلم (ت 261هـ): «فليس من ناقل خبر، وحامل أثر من السّلف الماضيين إلى زماننا- وإن كان من أحفظ النّاس وأشدّهم توَقّيًا واتقانًا لما يحفظ وينقل- إلاّ والغلط والسّهو ممكن في حفظه ونقله»[13].

ولفهم تجربة الشّكّ عند المُحدّثين، يُستَحسن الإجابة عن أسئلة مركزيّة هي: **فيم أشكّ؟ وكيف أشكّ؟ ومن يشكّ؟ ولماذا أشّك؟**

فأمّا **السؤال الأوّل**، فهو بحث في ميدان الشّكّ عند المُحَدّثين، وهو واسع يشمل كلّ مدخل من مداخل الكذب والغلط الذي يعتري الرّواية، هذا الأصل، ولمّا كانت آفة الأخبار روّاتها، صرنا نتحدّث عن الشكّ في الرّاوي كما نتحدّث عن الشّكّ في الرّواية، ثمّ جاءت فكرة تفكيك الشكّ طلبًا للدّقّة واحتياطًا من مغبّة تسرّب العلل بسبب النّظر المُجمل غير الفاحص، وتمّت هذه العَمَلِيّة التفكيكيّة وَفق معيار موطن التّهديدات، فأمّا الرّاوي فإمّا أن يُحرّف كذبًا أو وهمًا، ومنه جاء الشّكّ في العدالة والشّكّ في الضّبط، وأمّا الرّواية فإمّا تُؤتى من قبل روّاتها-وقد تمّ الحديث عنه-، أو من قبل اتّصال سلسلة روّاتها، أو شذوذها، لا غير، ولذلك اعتمد المُحَدّثون على كُلّ المُعطيات العلميّة والنّقديّة لفحص هذه المواطن لتُفرز شكّ فرعي متعلّق بهذه المسائل، فمثلًا بحث العدالة والضبط يستدعي مسحًا اجتماعيًّا ودراسة حالة منطلقها الشكّ في عينه حتى يُتأكَّدَ منها بمؤشّر الاسم والنّسب والنّشأة، ثمّ الشكّ في انتمائه للحقل العلمي حتّى يُبيّنَ محيطه العلمي من أساتذة وطلبة وأقران، ثمّ الشكّ في عدالته وضبطه حتى تتبيّن البراءة بالاشتهار والاختبار والتّنصيص من أهل الخبرة والاختصاص، ويُشكّ في سلسلة السّند حتّى يثبت اتّصالها زمانيًّا ومكانيًّا وعلميًّا وعقليًّا، فإذا كان فيها سقط في أي موطن من مواطن عدا الصّحابة رُدَّ حتّى يستبين، كما يُشكّ في صيغ التّحمل والأداء حتى تثبت دلالتها على الاتّصال وَفق ضوابط لغويّة وسياقيّة وتداوليّة مضبوطة.

وبلَغَت دقّة المُحَدّثين درجة الشَكَّ في الشّكّ، فشكّوا في أنّ معطيات العدالة والضّبط والاتّصال صحيحة سالمة من الشّوائب، ولذلك جعلوها محل بحث في إطار علم فرعيّ سموّه بعلم العلل، يبحثون فيها صحّة النّتائج الأوّليّة بطريقة نسبيّة من ممارسة حديثيّة مُعيَّنة، فقد يكون الرّاوي ثقة في الحكم الأوّلي ضعيفا في الحكم النّهائي الخاصّ برواية مُعَيّنة، وهذا الشكّ شامل لكلّ ما من شأنه أنّ يوحي بخطأٍ، وسبب هذا الشمول قيامه على المقارنة لاستخراج المُخالفة في أي موضع من هيكل الحديث إمّا في السند أو في المتن.

ينفيان عن المحدّثين فعل الشكّ، فحتّى قبول من لم يثبت فيه جرح حصل فيه الشكّ في حاله، ولكنّ رفع الشّك حصل بعدم وجود جرح لا بثوب العدالة.

(13) ابن الحجّاج، مسلم، التّمييز، السعوديّة، مكتبة الكوثر (1402هـ)، (ص/170).

ومع هذا الشكّ في الشكّ، نجد شكًّا آخر يراجع مخرجات الشكّ الثّاني، ويأتي في إطار علم فرعيّ وسمه المتأخّرون بعلم درء العلّة، ويكون خاصّة في إطار مراجعات الأقران، حيث يُعمد فيه إلى المرويّات التي رميت بالعلّة، ويحاول إعادة اختبار صحّة هذا القرار عبر وسائل الدرء الأربعة، وهي «الأولى: هي رد العلة بأساسها على أنها من باب الإعلال بغير علة، أو الإعلال بعلة مدفوعة عن الحديث بأسانيد أخرى، والثانية: الجمع والتوفيق بحيث يزول مع الجمع سبب العلة، ،بين الأسانيد والمتون المتخالفة، التي ذكر إنَّ بعضها يعل بعضًا، والثالثة: الترجيح وتقوية إسناد لا علة فيه على الإسناد المعلول بحيث يزول أثر العلة عن الحديث. أما الرابع: فهو تلقّي الأمّة بالقبول للحديث المعلول بحيث يتقوى ويعمل به ويزول عنه أثر العلة»[14].

حركة الشكّ المتراكمة عند المحدّثين سواء من الناقد ذاته، أو بين النّقاد، ما كانت لتُمارس لولا تهيئة الأرضيّة العلميّة المناسبة لذلك حيث احتاط المُحدّثون من الشكّ الفضفاض غير الدّقيق فأرسوا ضابطًا أساسه **تفكيك الشّكّ**، وهو ضامن ركين لإنفاذ الشكّ وإعماله في أدقّ المواطن وأخفاها، فالمُحَدّثون فكّكوا الوحدة محلّ البحث وهي الرّواية إلى وَحَدات فرعيّة، هي السّند والمتن، وفكّكوا بنية السند إلى وحدات فرعيّة أخرى هي الرّجال، ليقوموا إثر ذلك بالشّكّ المجرّد في الوحدة الفرعيّة الصّغرى وهي رجال السند كلّ على حدة، ثمّ الشكّ التّأليفي في البنية الكُلّيّة للسند مع التّركيز على الرّوابط والعلاقات، ثمّ شكّوا في وحدة المتن شكًّا مُجرّدا، ثمّ شكّوا في علاقة وحدة المتن بالوحدات الفرعيّة للرّجال واختبروا مدى حضور الدّوافع والمنطلقات المُؤذنة بوجود مصلحة الكذب والدّسّ أو الخطأ، لينتهوا في الأخير إلى رفع الشّكّ وإعدامه باليقين أو غلبة الظّنّ بعد أن انتفت كُلّ الفرضيّات السّلبيّة.

كلّ هذا التفكيك، وإن كان أساسًا يخدم دقّة الحكم وتبرير الشكّ، فإنّه في عمقه يؤهّل الشكّ للشّكّ، ويسمح بمناقشة الأقران ومراجعة النّقاد بعضهم لبعض.

وأمّا **السّؤال الثّاني**، فيبحث ضوابط الشكّ المنهجي، وهي مُهمّة لتحديد مسار الشّكّ الصحّي للبحث بعيدًا عن السفسطة والهشاشة، وأوّلها **الاحتياط وعدم التّحامل** كما قال الخطيب البغدادي: «ويجب أن يتثبّت- أي الرّاوي المُتقن- في الرّواية حال الأداء، ويروي ما لا يرتاب في حفظه، ويتوقّف عمّا عارضه الشّكّ فيه»[15]، ووجه الدّلالة في كلامه ليس قوله «والتّوقّف عمّا عارضه الشّكّ فيه» كما قد يُظَنّ، إنّما قوله: «يروي مالا يرتاب في حفظه»؛ ذلك أنَّ عدم الرّيب يستوجب إنفاذ الأمر دون تعنّت في توليد الشك غير الموضوعي.

(14) سرميني، محمد أنس، منهج المحدّثين في درء العلّة، جامعة أنقرة، عدد47، (2014)، (ص/140).
(15) البغدادي، الخطيب، الكفاية في علم الرّواية، (ص/234).

كما يجب **تحديد طبيعة الشّكّ بالتّنصيص على موضعه وسببه ومسلك رفعه**، ومنه جاءت فكرة الاصطلاح على الفرضيّات السّلبيّة، فقد كان يمكن للمحدّثين أن يصفوا الحديث بمجرّد الرّدّ لولا أنّهم قصدوا **ترشيد الشّكّ وتأهيله لقابليّة الزّوال**، إذا ما حُشدت لوازم ذلك، ولا يتمّ ذلك إلاّ بتحديده بما لا يخلطه بغيره، فالشكّ في اتّصال سلسلة السند قد يكون في أوله فيكون معلّقًا وقد يكون في آخره فيكون مرسلًا، هذه الاصطلاحات إنّما هي توصيف للشّكّ بما يُعرّف موضعه من الوحدة المدروسة، وسببه، لتكون مُهمّة رفعه رهينة البحث عمّا يجبر هذا الخلل المُعَيّن، ولولا التّعيين والاصطلاح، لانجبر الخبر بما لا يجبره، أو انخرم بما لا يخرمه.

أمّا الضّابط الثّالث فلعلّه الأهمّ إذا ما نَظَرنا إلى مَزَالق توظيف الشكّ، وهو **تعليل الشّكّ**، ضمانًا لنقاء ساحة الشكّ من المُتَطفّلين غير القادرين على التّعليل، وإتاحة الفرصة لمراجعة الشكّ والشكّ فيه، ولولا هذا الضّابط لقُبِلَ كلام الكُفء مُجاملةً، ولصار روّاد الحقل العلمي أصناما طغَت شهرتها على بشريّتها فراهقت العصمة في نظر المُتَلَقّي، لذلك كان التّعليل تأكيدًا للمكانة العلميّة ومقتضى لها فضلًا عن كونها تنقية للشكّ من الأحكام الذّاتيّة بعرضه على النّقد، ونشأ عن هذا الضّابط مبحث قرائن التّعليل عند المُحَدّثين، فمثلًا سئل الإمام الدّارقطني عن حديث روي عن أبي عبد الرحمن السلمي عن أبي هريرة عن النبي -ﷺ- قال: «مَنْ ذَكَرَهُ اللهُ عَزّ وَجَلَّ فِي نَفْسِهِ ذَكَرَهُ اللهُ فِي نَفْسِهِ»[16]، فقال: «يرويه عطاب بن السائب واختلف عنه فرواه جرير عن عطاء عن أبي عبد الرحمن عن أبي هريرة وخالفه حماد بن سلمة فرواه عن عطاء بن السائب عن سلمان الأغر عن أبي هريرة هذا من عطاء بن السائب لأنه اختلط في آخرة عمره»[17].

وأمّا الضّابط الرّابع فيبحث مُحَدّدات الشّكّ ومُرتَكَزَته، وقوامه **الثوابت في ميدان الشّكّ**، فالشّكّ المطلق عدميّة مُطلقة[18]، ونقض لمبدأ الشكّ ذاته؛ إذ الشكّ عُرفَ بوجود اليقين، وادّعاء الشّكّ المُطلق -كما هو حال المدرسة النّسبيّة المُعَاصرة- هو ذاته أطروحة إذا طبقنا عليها فحواها نقضتها، ومن ثمّ فإنّ وجود ثوابت ويقينيّات تكون مُنطلق البحث وأساسه وعياره مهمٌّ جدًّا، حتّى أنّ ديكارت رائد مدرسة الشّك الغربيّة جعل ثابتًا أساسيّة في تجربته هي الذّات الإلهيّة، فالله هو الذي يضمن سلامة نتائج العقل عنده[19]، ومثاله عند المُحَدّثين موثوقيّة الحواس وقدرتها على نقل المعارف، ولذلك اشترط ابن حجر أن

(16) الحاكم، أبو عبد الله، المُستَدرك، بيروت، دار الكتب العلميّة (2002م)، (ج/4، ص/275). وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه بهذه السّياقة».

(17) الدّارقطني، أبو الحسن، العلل، بيروت، دار طيبة (1985م)، (ج/8، ص/287-288).

(18) من ذلك قول جورجياس (376 ق.م): «لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصرٌ عن إدراكه، وإذا فرضنا أنّ إنسانًا أدركه فلن يستطيع أن يبلّغه لغيره من النّاس» (كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسّسة الهنداوي (2014م)، (ص/64).

(19) انظر: إبراهيم، عبد الله، المركزيّة الغربيّة: إشكاليّة التكوّن والتمركز حول الذّات، لبنان، المركز الثقافي الغربي (1997م)، (ص/72).

يكون مستند الرّواة الحسّ في الخبر المتواتر[20]، ومن باب أولى في الخبر الآحاد طبعًا.

أمّا **السّؤال الثّالث**، وهو «من يشكّ؟»، فمن العبث أنّ نتحَدّثَ عن تجربة شكّ دون الحديث عن الشّاك ذاته، أي النّاقد، ممّا دعا المُحَدّثين إلى نقد المعنيّين بالنّقد، أولًا من خلال ضبط شروط الممارس لعمليّة الشّكّ، ثمّ ضبط قائمة من يقبل شكّهم، ثمّ نقد أحكامهم شدّةً وليناً واعتدالًا، وهو من المباحث التي اهتمّ بها الإمام الذّهبي مثلًا في كتابه «ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتّعديل».

وأخير **السّؤال الرّابع**، «لماذا نشكّ؟»، الذي يُعَدُّ سؤالًا وُجوديًّا يبحث في جدوى طرح الشكّ أصلًا، وقد درج المُحَدّثون في عملهم على اتّباع منهجيّة منضبطة تمنع رميهم بالعبث والعشوائيّة، وتوجب النظر العميق في موجبات الشكّ عندهم، وهي موجبات سوسيولوجية وسيكولوجية وثقافيّة وسياسيّة واقتصاديّة ودينيّة، فالخبر- وهو مجال عمل المحدّثين- تُؤثّر فيه العوامل السّابقة، وتدفع به نحو التّحريف والتّشوّه بما لا يُطابق الواقع ولا يُراهق الحقيقة الموضوعيّة، وقد اطُّلع في الحضارات الإنسانيّة عموما وفي الحضارة الإسلاميّة خصوصا على مثل هذا الخرم، الذي يعود إلى الكذب أو الوهم مهما كانت الأسباب، ومن ثمّ فلا مناص من الشّك في كلّ ما يصل من الأخبار إذا ما رُمنا الأمانة والموثوقيّة الضّامنة للاتّصال النّقيّ بين المُتَلَقّي وفحوى العقيدة التي يؤمن بها ويتبنّى أركانها المُحَدّدَة لرؤيته الكونيّة وممارساته التّشريعيّة وعلاقاته الحياتيّة، وعليه فإنّ دافع الشكّ عند المُحَدّثيّن عقليّ وديني.

ب- نظريّة الإثبات عند المحدثين

لا يُقتصر في هذا المقام على المعنى الدّقيق للإثبات، والمتعلّق بالرّواية، وإنّما يستغرق كلّ عمليّة تحقّق سابقة لحكم، حيث يسعى المحدّثون في مختلف مخرجاتهم النقدية إلى الإثبات، سواء في مستوى الرواة أو في مستوى الأخبار، ولعلّ الإشكال المطروح في الإثبات عمومًا هو موضوع الإثبات الذي يتحقق به إثبات القضيّة المستدل عليها، فمثلا المحدثون لما أرادوا التوقي من الكذب، كان المنطقيّ اشتراط انعدام الكذب في الراوي، وهو ديدنهم ضمنيًّا، إلا أنَّهم في إثبات انعدامه اعتمدوا على السيرة الذاتية كسجلٍ تاريخيٍّ مهم في تقديم انطباع عام حول الراوي، واعتمدوا على التنصيصات المختصّة

ويقول رضا زيدان: «أمّا إثبات وجود الإله في الواقع فهي القضيّة التي استدلّ لها ديكارت بوجوده نفسه، فوجودي يستلزم سببيّا وجود خالقي، وحيث إنّني أعتقد أنّ تصوّراتي وأفكاري عن العالم مثل الامتداد والحركة مطابقة للعالم الخارجي، فهذا الاعتقاد صحيح بالضمان الإلهي» (زيدان، رضا، موثوقيّة السنّة عقلًا: حجّيّة النّقل الشّفوي فلسفيّا وأنثروبولوجيّاً، الرياض، مركز دلائل (2020م)، (ص/37)).

(20) ابن حجر، أحمد، نزهة النّظر، دمشق، مكتبة البشرى (2011م)، (ص/40).

من النقاد، والاشتهار المجتمعي، ولكن المميّز في الأمر أنَّ المحدثين في سياق إثباتهم لانعدام الكذب اشترطوا توفر العدالة وليس مجرّد الصدق، وفي هذا دلالة على منهج التوقّي في الإثبات عند المحدّثين، حيث وسعوا نطاق الشرط للتحرّز والتثبت المطلوب، خصوصًا وأنّ موضوع الإثبات -الكذب- مسألة قد يستدلّ على حصولها بواقعة، وعند انعدام هذه الواقعة -فيما يعلم- لا يمكن الجزم باستقراء كل أحوال الرّاوي، ومن ثم تحتم إعمال مؤشرات أخرى على إمكان الكذب، فجاءت قضية العدالة في إطار توسيع المؤشرات الدالة على الصدق، وهذا من باب الإثبات تقوي مرجحات الإمكان؛ إذ إنّ الراوي قد لا يثبت عندي كذبه، ولكن عدم استقامته والتزامه بالتشريعات الدينية والمقتضيات الأخلاقيّة قوى إمكان اتصافه بالكذب وإن لم تحصل معاينة ذلك مباشرة.

ومن هنا نتبيّن أنّ الإثبات عند المحدثين قائم على التوقي والاحتياط لصالح الحديث النبوي، ومثل هذا قائمٌ في كل إثباتات المحدثين المتعلقة بالضبط والاتصال وغير ذلك، حيث يتواطؤون على معايير تحقق في ذاتها أكثر من المتطلبات المنهجيّة عندهم، وينوطون بها أحكامهم.

ثم إنّ من مميزات الإثبات عند المحدّثين قابليّته للتجزئة في مستوى الأحكام المتعلّقة به تبعًا لتجزئة موضوع الإثبات وفق مؤشرات سياقيّة وذاتيّة اقتضاها الحال، ومن هنا جاء الحكم النّسبي عند المحدّثين، وهو «حُكمٌ مقيّد يطلقه المُحدّثون على حال الرّاوي أو المرويّ مُراعين في ذلك معيار الزّمان أو المكان أو المُدوّنات أو الأهليّة الأخلاقيّة والصّحّيّة والعلميّة أو الاختيارات السّياسيّة والعقديّة والعلميّة أو المحيط العلمي أو موضوع الرّواية أو مسائل معيّنة أو التّخصّص أو المهن أو المُصطلحات»[21]. ويمكن مراجعة تطبيقات هذه النّسبيّة في كتابي الحكم النّسبي عند المحدّثين.

ج- نظرية اللامركزية

يؤسس المحدثون لمبدأ اللامركزيّة النقديّة باعتبار أنَّ جهة نقد الرواة أو المرويّات ليست منتصبة مركزيًّا في هيكل أو قطر أو زمان معيّن، وإنما المتدخّلون في العمليّة النقديّة متوزّعون جغرافيًّا وزمنيًّا بطريقة تمنع عنهم الاتفاق والتواطؤ المخلّ بالموضوعيّة والنزاهة، ثمّ إنَّ عددَ النقاد الكبير يجعل عمليّة الانحياز غير ممكنة، حيث أوصلهم الإمام الذّهبي (748هـ) إلى 715 ناقدًا ممن يقبل كلامه في الجرح والتّعديل في كتابه «ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتّعديل» بل إنّ هذه الكثرة مع تباين الاجتهادات واختلاف العقول أدّت إلى خلق حركة نقديّة موضوعها أحكام النقاد ذاتها.

(21) ابن ساسي، فراس، الحكم النّسبي عند المحدّثين، تونس، مجمع الأطرش (2020م)، (ص/ 10).

ولهذا فإنَّ موضوع النقد -راويًا كان أو حديثًا- يُحكم عليه من عدّة نقاد متفرقين ومتأهلين، ومتدخلين في الراوية ذاتها باعتبارهم رواة أيضًا، وهم أيضًا عرضة للنقد باعتبارهم ناقلين للأخبار، كما أنّهم محل مراجعة باعتبارهم نقادًا.

ثمّ إنّ فكرة اللا مركزيّة يمكن أن يُستدلّ بها على عدم تزوير الأسانيد ووضع المرويّات، فتشابك مسارات التّحمل والأداء بين الرّواة، وتعددّ الشّيوخ الذين أخذ عنهم الرّاوي الواحد، وتباين حجم المرويّات عنهم دون حصرها في مركز واحد يدلّ على وجود الانتقاء كمنهج أساسي في عمل المحدّثين، ولو كان المحدّثون قد اختلقوا أسانيدهم لما كان يلزمهم سوى تكريس المركزيّة من خلال الأخذ عن أفراد معيّنين دون هذا التفريق غير المبرر للمرويّات إلاّ بالمطابقة للواقع، وهذا من المداخل التي اعتمدها هرلد موتسكي في تحليله لمصنّف عبد الرّزاق، حيث تناول عيّنة من رجاله، منهج ابن جريج ودرس توزّع مرويّاته حسب شيوخه في المصنّف، لينتهي إلى أنّه يروي 4% عن عطاء، 25% عن خمسة هم عمرو بن دينار وابن شهاب وابن طاووس وأبو الزّبير وعبد الكريم، 8،1% عن خمسة معدودين على المدينة أو مكّة هم هشام بن عروة ويحيى بن سعيد وابن أبي مليكة وموسى بن عقبة وعمرو بن شعيب، وعشرة آخرون يروي عنهم بنسبة 6،9% فيما تتوزّع النسبة الباقية 21،5% على 86 شخصًا منهم عراقيّون كالحسن البصري ومجهولون[22].

وقد عقّب موتسكي بقوله: «لا يشير هذا التّوزيع الملفت لرجال ابن جريج، في رأيي، إلى الافتراض المحتمل بأنّه قد يكون مزوّرًا أسقط آراءه الفقهيّة والآراء الفقهيّة الرائجة في وقته في مكّة أو في غيرها على أجيال العلماء المتقدّمين ونسبهم إليهم زورًا، فلماذا يمكن أن يكون قد حمّل نفسه مشقّة عمل كهذا؟ ألا ينتظر أن يعتمد تقريبًا على واحد أو على أكثر تقدير على قلّة من الفقهاء والرّواة القدماء أصحاب القدر بشكل متساو؟ ولماذا يعرّض نفسه مع هذه الجحافل من الثّقات لخطر أن يكشف كذبه»[23]، وما انتهى إليه في آخر كلامه مهمّ جدّا، فكثرة الشّيوخ وعدم المركزيّة في الأخذ هي خطر على كلّ كذّاب، حيث إنّ الرّاوي المزوّر يزيد من احتمالات كشفه كلّما عدّد شيوخا زعم أنّه أخذ منهم، وبهذا فأمارة الوضّاعين والمزوّرين مركزيّة الأخذ، وهذا مالا نجده عند الرّواة المتقنين، والثّقات المشهورين، وحتّى الضّعفاء عدا الكذّابين.

(22) انظر: موتسكي، هرلد، بدايات الفقه الإسلامي وتطوّره في مكّة حتّى منتصف القرن الهجري الثاني/الميلادي الثامن، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة (2010م)، (ص/165-167)

(23) المرجع السّابق، (ص/167-168)

هـ- نظريّة الإمكان الحديثي (من الإمكان العقلي إلى الإمكان الواقعي)

إنَّ خصوصيّة المجال ومميّزاته التطبيقيّة تفرض على المنشغلين به احترام حدوده والتّقيّد بما تُمليه مقتضياته، والمحدّثون لمّا خبروا مساقات رواية الحديث وطرق النّقل وحمولة النّقلة ومسارات أسانيدهم، تكوّنت عندهم ملكة حديثيّة تضبط «عادات الرّواية» الخاصّة بكلّ راو في علاقة بمحيطه، ومن هنا تمّ توظيف هذه العادّة في الترجيح والنّقد عند قيام الموجب، إعمالا للإمكان المجالي.

وتبرير الاهتمام بهذا الإمكان الخاصّ بالمجال جليّ، فالإمكان العقلي دائما أوسع، ولا يسمح دائما بالدّقّة في النّقل، فقد تكون الحادثة ممكنة الوقوع عقلًا، إلاّ أنّ السجلّ التّاريخي يضبط عادة حديثيّة تقيّد الإمكان العقلي في صور معيّنة تمثّل الإمكان الحديثي.

والمقصود من ذلك البحث في المسألة التي تأتي بأكثر من وجه -كأن يُروى الحديث مرّة موقوفا ومرّة مرفوعًا- حسب ضوابط وحدود وذاكرة المُمارسة الحديثيّة، فهل يُمكن قبول هذه الأوجه كلّها وعدّها كلّها صحيحة من غير تخطئة أحدها؟ أم أنّنا نرجّح بعضها؟

والاحتمال الحديثي ليس هو الاحتمال العقلي المطلق وإنّما احتمال خاصّ بالمُحدّثين مبني على حوادث مُشابهة سابقة لكي يُمكن أن نقول بهذا الاحتمال أو نقيس عليه[24]، لذلك يقول ابن حجر في تأكيد هذا المَعنى: «فإن قيل: «إذا كانَ الرّاوي ثقة، فلم لا يجوز أن يكون للحديث إسنادان عند شيخه حدّث بأحدهما مرويًّا وبالآخر مرارًا». قلنا: هذا التّجويز لا نُنكره، لكنّ مبنى هذا العلم على غلبة الظّنّ وللحفّاظ طريق معروفة في الرّجوع إلى القرائن في مثل هذا، وإنّما يُعوّل في ذلك على النّقّاد المُطّلعين منهم»[25]. ومثال ذلك في عمل المُحدّثين ما ورد في علل ابن أبي حاتم: «سألت أبي عن حديث رواه نصر بن عليّ عن أبيه عن إبراهيم بن نافع عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عمر قال: خَطب رسول الله -ﷺ- فذكر الخمر، فقال رجل: يا رسول الله، أرأيت المزر؟ قال: حبّة باليمين، قال: هل يُسكر؟، قالوا: نَعم، قال: كلّ مُسكر حرام. قال أبي: هذا حديث مُنكر لا يُحتمل عندي أن يكون من حديث ابن عمر، وبعبد الله بن عمرو أشبه»[26].

(24) محمود، إبراهيم صالح، الإمكان عند المُحدّثين: حدوده وضوابطه، الإمارات، عدد19، (2022م)، (ص/75).

(25) ابن حجر، أحمد، النّكت على مُقدّمة ابن الصّلاح، المدينة المنوّرة، عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلاميّة (1984م)، (ج/2، ص/876)

(26) ابن أبي حاتم، عبد الله، العلل، الرياض، مؤسّسة الجريسي(2006م)، (ج/4، ص/458).

المبحث الثاني: الجهود التّأويليّة عند المحدّثين

لئن كان للعلوم الحديثيّة التوثيقيّة القيمة الأعظم في حفظ الموروث النّبوي وصيانته إلاّ أنّها تبقى علوم آلة محبوبةً لغيرها، فالإسلام مُتبلور في كلام النّبي -ﷺ- لا في مُصطلحات التّصحيح والتّضعيف أو في مباحث العلل –على أهمّيّتها-، فالمقصود الأساسيّ هو اللفظ النّبوي، الأمر الذي أدركه المُحدّثون وأسّسوا خدمةً لهُ علومًا بيانيّة تُعنى بالكلام النّبويّ من حيث فهم ألفاظه وإدراك مُشكله والإحاطة بسياقه واستنباط أحكامه ورصد مقاصده، فظهرت علوم خاصّة بكلّ جانب من الجوانب المذكورة، منها، علم سبب الورود وعلم غريب الحديث وعلم مختلف الحديث ومشكله وعلم ناسخ ومنسوخ الحديث، وعلم شرح الحديث الذي يُعدّ علمًا تأليفيّا لجميع العلوم البيانيّة، وكون أنَّ لسان النّبيّ صلّى الله عليه عربيّ فصيح، فهو ما يُفسّر توجّه بعض الجهود الحديثيّة لجُملة من الدّراسات اللغويّة التي يستدعي فهم الحديث النّبوي الإحاطة بها.

وبالنّظر إلى علاقة المحدّثين بالمعنى الذي تشتمل عليه ألفاظ الأحاديث، نجد أنّ لهم تصوّرًا حول المنزع التأويلي الواجب توخّيه للوصول إلى الدلالة الحقيقيّة للفظ، حيث يعتبرون أنّ الحديث النّبويّ الشّريف يجب أنّ يفسّر في مستواه الأوّل من خلال ضبط المعنى العام وتجاوز الغرابة الممكنة في بعض الألفاظ، وهذا درجة أوّليّة في المعالجة تمكّن من فتح الباب أمام الولوج إلى مكامن الألفاظ؛ لأنَّ الغرابة حاجز دلالي يمنع التّوسع في استخراج المعاني المُضمّنة.

ثمّ بحث المحدّثون قضيّة السياق نتيجة إدراكهم الضّمني أنّ طبيعة السنّة النّبويّة -باعتبارها أحداثا متّصلة بشخصيّة النّبيّ ﷺ- تستوجب العناية بالسيّاق الذي وردت فيه هذه الأحداث، ثمّ إنّ طريقة نقل السنّة النّبويّة قد يجرّد الحدث من سياقه مما يؤثّر على الدّلالة، لذلك تحتّمت العناية بحيثيّات وملابسات النّصّ لمزيد فهم دلالاته.

وعُنوا أيضًا بضمان التّناسق الدّلالي للمدوّنة الحديثّة داخليًّا بين الأحاديث النّبويّة ذاتها، وخارجيًّا بين الحديث وغيره من النصّ القرآني أو العقل أو التجربة أو التاريخ أو الواقع أو غيرها من جهات المعارضة الممكنة. كما اهتمّ المحدّثون بقضيّة النّسخ في مستوى تنازع القوانين والأحكام في الزّمان، وفي مستوى الترتيب الكرونولوجي للأحاديث خصوصًا

وجاء في تتويج الجهود التّأويليّة للأحاديث تأسيس علم تأليفي جامع لكلّ ما يتعلّق باستخراج المدلول من النّص النّبوي.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ أهل الحديث في شرحهم للأحاديث يعتمدون كثيرًا على مناهج الأصوليّين في

استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التّفصيليّة، مع اختلاف في زوايا المعالجة وآليات التّرجيح تبعا لاختياراتهم في تزاحم الأدلّة وهو ما يطرح إشكاليّة استئثار المحدّثين بمدارس خاصّة في شرح الحديث تتمايز عن غيرهم من الاختصاصات تبعًا لهذه الاختلافات، وليس المجال يسمح بالتوسّع في معالجة هذه الإشكاليّة، ولكن الذي نقرّ به أنّ المحدّثين كانت لهم جهود محيطة بالنّصّ لا يمكن غضّ الطّرف عنها وإن استفادوا من غيرهم في بعض المسائل.

ولمزيد التّعريف بالعُلوم الحديثيّة التي أسهمت في إثراء الجانب الدّلالي نذكر:

علم غريب الحديث: هو علم يُعنى بشرح الألفاظ الغامضة التي تقع في حديث الرّسول -ﷺ- لسبب من الأسباب التّداوليّة أو الجغرافيّة أو الذّاتيّة[27]، وسبب نشأة هذا العلم تعود إلى فصاحة الرّسول -ﷺ- وتمكّنه من الأساليب اللغويّة، فقد أوتي -ﷺ- جوامع الكلم، وقد مثّل انتقاؤه -ﷺ- لما يفهمه الوفود من الكلام الذي قد يكون خاصّا بقبائلهم أحد الأسباب التي استدعت الإفصاح عن مكامنها.

كما أسهم في نشأة هذا العلم أيضًا التّراخي الزّمني عن زمن النّبوّة وما أحدثته من شرخ علميّ في ظلّ الفتوحات الإسلاميّة والتلاقح الثّقافي، بالإضافة إلى تأثير الرّواية بالمعنى على تداوليّة اللفظ، فغالب ما يستعمله الرّواة الذي يروون بالمعنى مفردات مُنسجمة مع الحقل المُعجمي المُنتشر في إطارهم الزّمكاني، فينتقون من الكلام ما قد يستشكل عن غيرهم ممّن هم في بيئة مُغايرة.

وأرى أنَّ من أبرز أسباب الحركة التّأليفيّة في هذا الفنّ وعي المُحدّثين بكونيّة الدّعوة النّبويّة واستطالتها الزّمانيّة والمكانيّة، وأنّ أبرز التّحدّيات بل الحواجز في هذا المقام اللغة، فرأوا أن يكوّنوا قاعدة بيانات يُستلهم منها المعنى النّبوي في كلّ وقت ويُشارك في هذا العمل مُختصّون من مُختلف الأقطار وبمختلف الانتماءات واللهجات مُرَاعين خصوصيّة واقعهم.

ثمّ إنّ المُحدّثين أيضًا كانوا على تمام الوعي بظاهرة التّطوّر الدّلالي للغة العربيّة خصوصًا، الذي يُمثّل خطرًا قد يُؤدّي إلى مزالق هدر النّص وتضييع معناه الأصلي.

وقد بدأ التّصنيف فيه مُتأخّرًا بسبب تأخّر استقرار المُصنّفات الحديثيّة نسبيًّا، فذهب أغلب العلماء إلى أنّ أوّل من صنّف في هذا الفنّ أبو عبيدة معمر بن مُثنّى (209هـ) وقال بعضهم النّضر بن شُميل المازني (203هـ) ثمّ تَتَابعت الكتابات مع أبي عبيد القاسم بن سلامّ (224هـ) وابن قُتيبة(279هـ) والخطّابي (344هـ) والزّمخشري (538هـ) وابن الجوزي (597هـ) وابن الأثير (606هـ) وغيرهم[28].

(27) انظر: ابن الصّلاح، المُقدّمة، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب (1974م)، (ص/195).

(28) راجع قائمة كتب علوم الحديث التي ذكرها الدكتور علي العلايمي حيث ذكر ما يربو عن 100 مؤلّف (العلايمي، علي، علم غريب الحديث: قراءة في المُصطلح والمنهج، تونس مؤسّسة GLD 2020م)، (ص53-62).

والمُلاحظ بعد استقراء هذه الكُتب أنّها لم تقتصر على مُجرّد شرح ألفاظ الحديث النّبويّ كما يُوهم بذلك تعريف الفنّ، وإنّما استطالت إلى الكلام على مختلف المسائل النّحويّة والتّراكيب الصرفيّة والنّواحي البنيويّة والتّطوّرات الدّلاليّة والظّواهر اللسانيّة والمسائل البلاغيّة وغيرها من مفردات اللغة، فكانت منهلا أصيلا في الدّراسات اللغويّة عموما.

وكان علم الدّلالة من صميم اهتمامات المحدّثين في علم غريب الحديث، وقد أشارَ المُختصّون في علوم اللغة إلى شيوع ظاهرة تُسمّى بـ» التّطوّر الدّلالي» وتُعنى باستعراض ما طرأ على الألفاظ من المُتغيّرات الدّلاليّة بسبب الاستعمال وتطبيقاته كسوء الفهم وبلى الألفاظ والابتذال، أو الحاجة إلى هذا التّطوّر نظرا للمُتَغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية[29].

وكان نزولُ القرآن وورود الحديث وما نيط بهما من حركة علميّة لغويّة تتويجا لما وصلت إليه العربيّة من نضج ونموّ، فعُكس في الألفاظ والتّراكيب كلّ الخصائص اللغويّة الدّقيقة وأضيف زاد جديد جعل من الإسلام أهمّ حدث في تاريخ اللغة كما أكّد ذلك كبار المُستشرقين[30]، ومن مظاهر الازدهار اللغوي بروز ظاهرة التّطوّر الدّلالي وانتشارها في العربيّة إبان الإسلام، فقد نُقلت عدّة ألفاظ من قوالبها اللغويّة القديمة إلى قوالب اصطلاحيّة أضفت عليها دلالات جديدة وردت في النّصّ القرآني والنّص النّبوي، وباعتبار أنَّ اللغة لا تعدو أن تكونَ قناة تواصليّة مقصدها الإفهام، فإنّ إغفال هذه الظّاهرة يحيد بمقصد اللغة عموما، فكان من موجباتِ الحفاظ على مصادر المعرفة الإسلاميّة النّقليّة عموما والسنّة النّبويّة خصوصا، رصد هذه التّطوّرات وبيانها، الأمر الذي لم يُغفله علماء الحديث في بحوثهم المُتعلّقة بشرح الحديث وبيان الغريب، واهتمّوا بأبرز أشكال التّطوّر الدّلالي للألفاظ من تضييق وتوسيع ونقل للدّلالة، إلى أنواع الدّلالة صوتيّة وصرفيّة ومعجميّة ونحويّة، بالإضافة إلى السّياق وأثره في توجيهها[31].

علم سبب ورود الحديث: هو أحد فروع علوم الحديث البيانيّة التي يُتَوسّل بها لفهم المدلول النّبوي من الخطاب، ويُعنى أساسًا ببيان الحيثيّات السّياقيّة والزّمكانيّة المُتعلّقة بورود حديث ما، حيث عرّفه العلماء بكونه «علمًا يهتمُّ بما ورد الحديث مُتَحدّثا عنه أيّام وُقوعه»[32].

(29) راجع للتّوسّع: أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، مصر، مكتبة الأنجلو (1976م)، (ص/134-151)

(30)فك، يوهان، العربيّة: دراسات في اللهجات والأساليب، مصر، مكتبة الخانجي (1980م)، (ص/13-14)

(31) راجع للتوسّع: ابن ساسي، فراس، دور الحديث وعلومه في خدمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة الزيتونة (2022م)، (ص/92-99)

(32) عتر، نور الدّين، منهج النّقد عند علوم الحديث، دمشق، دار الفكر (1997م)، (ص/334).

ولهذا العلم أهمّيّة بالغة في رصد الحكم الباعث على التّشريع، والمعني المُرادة من التّشريع ويُفيد أيضًا في بيان مدلولات الألفاظ من حيث العموم والخصوص، والإطلاق والتّقييد، ما يجعل هذا العلم أحد أبرز المُسهمين في بلورة العقل السّياقي في الثّقافة اللغويّة عموما والعربيّة خصوصًا، وهو بمثابة الذّاكرة السّياقيّة للألفاظ اللغويّة، ونجد في تطبيقات هذا العلم خدمة جليلة لمباحث علوم اللّغة، ومن أبرز مصنّفاته التي وصلتنا «اللمع في أسباب ورود الحديث» للإمام السّيوطي (911هـ) و«البيان والتّعريف في أسباب ورود الحديث الشّريف» لابن حمزة الحسيني الحنفي الدّمشقي (1120هـ).

علم ناسخ الحديث ومنسوخه: هو علم فرعيّ يتوسّل بالمعطى الزمني وترتيب الأحداث كرونولوجيّا لدراسة إمكان الإنتهاء إلى إلغاء الحكم الوارد في الحديث المتقدّم، وتُعنى هذه المسألة أساسا بتنازع الأحكام بحيث لا يمكن الجمع بينها ويكون إعمال أحدها حلًّا، وموقع المنهج من الجهاز التّاويلي للحديث يقع في رصد التّغيّرات الحكميّة الناتجة عن النّص في ظلّ الزّمن وبقرائن دالّة على ذلك.

وقد صنّف المحدّثون في ذلك عدّة كتب منها: كتاب الناسخ والمنسوخ من الحديث لابن شاهين (385هـ).

علم مختلف الحديث ومُشكله: يُعالج هذا العلم قضيّة الإشكال الدّلالي في النّص النّبوي من خلال رفع الالتباس عمّا ظاهره التّعارض أو بيان الإشكال في المُفردات والصّيغ التي تلتبس على النّاس لاستحالتها العقليّة أو معارضتها النّقليّة أو غيرها من العوارض التي تمنع استساغة المعنى الظّاهر، ولعلّ النّاظر لأوّل وهلة يغيب عنه علاقة هذا العلم بعلوم اللغة، إلاّ أنّ الواقع العلمي يشهد بتشابكهما في عدّة محطّات، فالمدخل اللغوي هو أبرز الميكانيزمات المُوظّفة في رفع التّعارض وحلّ الإشكال، ومن ثمّ فإنّه من الطّبيعي أن تكون كُتب هذا العلم زاخرة بما يُثري المُعطى اللغوي ويدعمه، ومن أبرز مؤلفات هذا الفنّ كتاب «اختلاف الحديث» للإمام الشّافعي (204هـ) و«تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (279هـ) ومشكل الآثار للطّحاوي (321هـ).

علم شرح الحديث: «هو معرفة مجموع الوسائل والأصول الكليّة المُتَعلّقة ببيان معاني وفقه ما أضيف إلى النّبيّ -ﷺ-[33]» وهو مجتمع كافّة العلوم البيانيّة التي يتمّ توظيفها توافقيّا وتكامليًّا لفهم مدلول النّصّ النّبوي.

وفي تحديد الطّرق المنهجيّة السّويّة في التّعاطي معه، نجد حضورا بارزًا للمدخل اللغوي، ومن نظر نظرة فاحصة إلى كُتب الشّروح المُحقّقة، رأى عناية ظاهرة باللغة وعلومها، فهي أصل عندهم لا يُستغنى عنه، كما تراه في الاستذكار لابن عبد البرّ (463هـ) وشرح النّووي على مُسلم (676هـ) وفتح

(33) بازمول، محمّد، علم شرح الحديث وروافد البحث فيه، السعوديّة، د.د.ن (د.ت.ن)، (ص/7).

الباري لابن حجر(852هـ)،...، بل قد تقع المُفاضلة أحيانًا بين كتب الشّروح بما تشمل عليه من مباحث علم اللغة»[34] وما يُميّز علم شرح الحديث في علاقته باللّغة، تجاوزه لبيان معاني الألفاظ إلى بيان المُراد وهذا إيغال في مباحث فقه اللغة واهتمام بالتّطوّر الدّلالي والخصائص الدّلاليّة كالتّرادف والتّضاد والاشتراك والمُعرّب والدّخيل، وعلاقة السّياق بالخطاب، وغيرها من المسائل اللغويّة التي وردت في كتب هذا العلم، ويمكن اعتبار شرح الحديث ضمن الدراسات التطبيقيّة للعلوم اللغويّة وموردا مُهمّا لما لحق هذه الجهود من مُحاولات التّقعيد والتّنظير اللغوي.

النتائج

نخلص من هذا البحث إلى جملة من النّتائج أبرزها أنّ بنية علوم الحديث تتجاذبها تخصّصات مختلفة خارج الحقل الإسلامي، وأنّها تتأسّس على منطلقات إبستيمولوجيّة مضبوطة وجّهت مسارات النّقد الحديثي، وقد أثبت البحثُ أنَّ المحدّثين لهم نظريّة معرفة قوامها إثبات إمكان الوصول إلى المعرفة التاريخيّة تحديدا، ومصادرها عندهم لا تخرج عن العقل والحسّ والخبر ذاته وخصوصا التجربة، حيث بيّنَ البحثُ أنّ المحدّثينَ في عمق نقدهم لا يختلفون عن المنهج التجريبي من خلال قيام عملهم على الملاحظة وتحديد الإشكاليّات واختبار الفرضيّات وتحليل النّتائج مع إمكان إعادة التجربة وقيام نظام تحكيم ونقد للأقران في الغرض

كما توصّل البحث إلى اشتمال علوم الحديث على نظريّات مُضمّنة تُسهم في دقّة مقاربة المعرفة التاريخيّة، أهمّها نظريّة الشكّ المؤطّرة لعمليّة النّقد، ونظريّة النّسبيّة الحاكمة لآرائهم في الرواة بالنسبة إلى ما يكتنف حالهم من أحوال تؤثّر على ضبطهم خصوصًا، ونظريّة اللا مركزيّة النّقديّة باعتبارها مدخلًا رقابيًّا غير قابل للتّواطؤ يباشر عمليّة النّقد دون قداسة لأحد، ويخضع هو ذاته للنّقد، فضلًا عن نظريّة الإمكان الحديثي التي تكرّس المنحى التّداولي لمنهج المحدّثين، ونظريّة الإثبات التي تُفصح عن توجّهات المحدّثين في إقامة الأدلّة على أي حكم يُصدرونه.

هذا واشتملت علوم الحديث على توجّه خاصّ في الجانب التأويلي من خلال علوم بيانيّة استغرقت كلّ المتعلّقات المعرفيّة المنوطة بالنّصّ النّبوي في مستواه المعجمي والسّياقي والكرونولوجي وتنازع الأحداث والقوانين في الزّمان، بالإضافة إلى ضمان تناسق المضامين الدّينيّة مع بقيّة المدوّنة داخليّة مع الحديث، وخارجيّا مع القرآن والعقل والحسّ والتّاريخ.

(34) الصّفدي، بسّام بن خليل، علم شرح الحديث: دراسة تأصيليّة منهجيّة، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلاميّة غزّة (2015م)، (ص/84).

المراجع

إبراهيم، ع. (1997). المركزيّة الغربيّة: إشكاليّة التّكوّن والتمركز حول الذّات. المركز الثقافي الغربي.

ابن أبي حاتم، ع. (2006). العلل. مؤسّسة الجريسي.

ابن الحجّاج، م. (1402ه). التّمييز. مكتبة الكوثر.

ابن الصّلاح، ت. (1974). المُقدّمة. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.

ابن الصلاح، ت. الدّين. (1407ه). فتاوى ابن الصلاح. مكتبة العلوم والحكم.

ابن حبّان، م. (1973). الثّقات. دائرة المعارف العثمانيّة.

ابن حجر، أ. (1984). النّكت على مُقدّمة ابن الصّلاح. عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلاميّة.

ابن حجر، أ. (2011). نزهة النّظر. مكتبة البشرى.

ابن ساسي، ف. (2020). الحكم النّسبي عند المحدّثين. مجمع الأطرش.

ابن ساسي، ف. (2022). دور الحديث وعلومه في خدمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة (رسالة دكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس).

ابن شاهين، أ. ح. (1989). تاريخ أسماء الضّعفاء والكذّابين. د.ن.

ابن عديّ، ع. (1997). الكامل في ضعفاء الرجال. دار الكتب العلميّة.

برود، و.، & واد، ن. (2018). خونة الحقيقة: الغشّ والخداع في قاعات العلم (ترجمة: مركز براهين). مركز براهين للأبحاث والدّراسات.

البغدادي، الخطيب. (1357ه). الكفاية في علم الرّواية. دائرة المعارف العثمانيّة.

البغدادي، الخطيب. (د.ت). شرف أصحاب الحديث. دار إحياء السنّة النّبويّة.

الحاكم، أ. ع. (2002). المستدرك. دار الكتب العلميّة.

الدّارقطني، أ. ح. (1985). العلل. دار طيبة.

الرّامهرمزي، أ. م. (1404ه). المحدّث الفاصل بين الرّاوي والواعي. دار الفكر.

زيدان، ر. (2020). موثوقيّة السنّة عقلاً: حجّيّة النّقل الشّفوي فلسفيًّا وأنثروبولوجيًّا. مركز دلائل.

السّخاوي، ش. د. (2003). فتح المغيث بشرح ألفيّة الحديث. مكتبة السنّة.

سرميني، م. أ. (2014). منهج المحدّثين في درء العلّة. دوريّة كلّيّة الإلهيّات، جامعة مرمرة، (47)، 133–150.

السلمي، ع. ر. (2014). المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية. مركز نماء للبحوث والدّراسات.

الصّفدي، ب. خ. (2015). علم شرح الحديث: دراسة تأصيليّة منهجيّة (رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلاميّة، غزّة).

عتر، ن. الدّين. (1997). منهج النّقد عند علوم الحديث. دار الفكر.

العلايمي، ع. (2020). علم غريب الحديث: قراءة في المُصطلح والمنهج. مؤسّسة GLD.

فك، ي. (1980). العربيّة: دراسات في اللهجات والأساليب. مكتبة الخانجي.

كرم، ي. (2014). تاريخ الفلسفة اليونانية. مؤسّسة هنداوي.

محمود، إ. ص. (2022). الإمكان عند المُحدّثين: حدوده وضوابطه. مجلة كليّة العلوم الإسلاميّة، كليّة الدراسات الإسلاميّة، جامعة الموصل، 17(19)، 68–102.

موتسكي، هـ. (2010). بدايات الفقه الإسلامي وتطوّره في مكّة حتّى منتصف القرن الهجري الثاني/ الميلادي الثامن. دار البشائر الإسلاميّة.

Reference

Ibrāhīm, ʻA. (1997). *Al-Markaziyya al-Gharbiyya: Ishkāliyat al-Takawwun wa al-Tamarkuz Ḥawla al-Dhāt*. al-Markaz al-Thaqāfī al-Gharbī.

Ibn Abī Ḥātim, ʻA. (2006). *Al-ʻIlal*. Muʼassasat al-Juraysī.

Ibn al-Ḥajjāj, M. (1402 AH). *Al-Tamyīz*. Maktabat al-Kawthar.

Ibn al-Ṣalāḥ, T. (1974). *Al-Muqaddima*. al-Hayʼa al-Miṣriyya al-ʻĀmma lil-Kitāb.

Ibn al-Ṣalāḥ, T. al-Dīn. (1407 AH). *Fatāwā Ibn al-Ṣalāḥ*. Maktabat al-ʻUlūm wa al-Ḥikam.

Ibn Ḥibbān, M. (1973). *Al-Thiqāt*. Dāʼirat al-Maʻārif al-ʻUthmāniyya.

Ibn Ḥajar, A. (1984). *Al-Nukat ʻalā Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*. al-Madīna al-Munawwara: ʻImādat al-Baḥth al-ʻIlmī, al-Jāmiʻa al-Islāmiyya.

Ibn Ḥajar, A. (2011). *Nuzhat al-Naẓar*. Maktabat al-Bushrā.

Ibn Sāsī, F. (2020). *Al-Ḥukm al-Nisbī ʻinda al-Muḥaddithīn*. Majmaʻ al-Aṭrash.

Ibn Sāsī, F. (2022). *Dawr al-Ḥadīth wa ʻUlūmihi fī Khidmat al-ʻUlūm al-Insāniyya wa al-Ijtimāʻiyya* (PhD dissertation, Jāmiʻat al-Zaytūna, Tūnis).

Ibn Shāhīn, A. Ḥ. (1989). *Tārīkh Asmāʼ al-Ḍuʻafāʼ wa al-Kadhdhābīn*. Dār Nashr: D.N.

Ibn ʻAdī, ʻA. (1997). *Al-Kāmil fī Ḍuʻafāʼ al-Rijāl*. Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya.

Broad, W., & Wade, N. (2018). *Khawnat al-Ḥaqīqa: al-Ghishsh wa al-Khadāʿ fī Qāʿāt al-ʿIlm* (Trans. Markaz Barāhīn). Markaz Barāhīn lil-Abḥāth wa al-Dirāsāt.

Al-Baghdādī, al-Khaṭīb. (1357 AH). *Al-Kifāya fī ʿIlm al-Riwāya*. Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya.

Al-Baghdādī, al-Khaṭīb. (n.d.). *Sharaf Aṣḥāb al-Ḥadīth*. Dār Iḥyāʾ al-Sunna al-Nabawiyya.

Al-Ḥākim, A. ʿA. (2002). *Al-Mustadrak*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Al-Dāraqutnī, A. Ḥ. (1985). *Al-ʿIlal*. Dār Ṭība.

Al-Rāmahurmuzī, A. M. (1404 AH). *Al-Muḥaddith al-Fāṣil bayn al-Rāwī wa al-Wāʿī*. Dār al-Fikr.

Al-Sakhāwī, Sh. D. (2003). *Fatḥ al-Mughīth bi-Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth*. Maktabat al-Sunna.

Saramīnī, M. A. (2014). Manhaj al-Muḥaddithīn fī Darʾ al-ʿIlal. *Dūriyya Kulliyat al-Ilāhiyyāt, Jāmiʿat Marmara*, (47), 133–150.

Al-Sulamī, ʿA. R. (2014). *Al-Manhaj al-Naqdī ʿinda al-Muḥaddithīn wa ʿAlāqatuh bi al-Manāhij al-Naqdiyya al-Tārīkhiyya*. Markaz Namāʾ lil-Buḥūth wa al-Dirāsāt.

Al-Ṣafadī, B. Kh. (2015). *ʿIlm Sharḥ al-Ḥadīth: Dirāsa Taʾṣīliyya Manhajiyya* (PhD dissertation, al-Jāmiʿa al-Islāmiyya, Ghazza).

ʿItr, N. al-Dīn. (1997). *Manhaj al-Naqd ʿinda ʿUlūm al-Ḥadīth*. Dimashq: Dār al-Fikr.

Al-ʿAlāʾimī, ʿA. (2020). *ʿIlm Gharīb al-Ḥadīth: Qirāʾa fī al-Muṣṭalaḥ wa al-Manhaj*. Muʾassasat GLD.

Fikk, Y. (1980). *Al-ʿArabiyya: Dirāsāt fī al-Lahajāt wa al-Asālīb*. Maktabat al-Khānijī.

Karam, Y. (2014). *Tārīkh al-Falsafa al-Yūnāniyya*. Muʾassasat al-Hindāwī.

Maḥmūd, I. Ṣ. (2022). *Al-Imkān ʿinda al-Muḥaddithīn: Ḥudūduhu wa Ḍawābiṭuh*. *Majallat Kulliyat al-ʿUlūm al-Islāmiyya, Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Jāmiʿat al-Mawṣil*, 17(19), 68–102.

Motzki, H. (2010). *Badāyāt al-Fiqh al-Islāmī wa Taṭawwuruh fī Makka ḥattā Muntaṣaf al-Qarn al-Hijrī al-Thānī/al-Mīlādī al-Thāmin*. Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya.