الدليل النقلي من السُّنَّة: دراسة كلامية أصولية في تاريخية التشكُّل وإشكالية المعيارية

حسن الخطاف*

الملخص

لا يخرج الدليل الكلامي والأصولي الـمُرتبِط بالسُّنَّة النبوية استقراءً عن التواتر والآحاد والمشهور، غير أنَّه توجد إشكالية لدى الدارسين في تشكُّل هذه المصطلحات، وفي ضبط دلالاتها.

فجاءت هذه الدراسة مُبيِّنة أنَّ تشكيلها كان في منتصف القرن الثاني الهجري على يد مُتعاصِرينِ هما: واصل بن عطاء مُؤسِّس المدرسة الاعتزالية، وأبو حنيفة مُؤسِّس المدرسة الحنفية. وهذا التشكيل جاء لضبط الحدود الفكرية وأدلتها في الجانب العقدي، وما هو داخل في مفهوم التأسّي بالنبي عليه الصلاة والسلام، وأنواعه في الجانب التكليفي كما بَيَّنه الأصوليون.

وبَيَّنت الدراسة أيضاً عدم الاتِّفاق على ضبط المراد من هذه المصطلحات، وعلى وجود تداخل فيما بينها؛ فالتفريق بينها أقرب إلى الذاتي منه إلى المعياري، وقد بانَ وجود مصطلحات -إبّان التشكُّل- مُختلِفة في التسمية، ومُتَّحِدة في الدلالة، مثل: المشهور مع المعروف والمستفيض، والآحاد مع الشاذ في بعض الأحيان. وقد جاءت هذه الدراسة حصيلة مناهج عِدَّة، أبرزها: المنهج التحليلي، والمنهج النقدي.

الكلمات المفتاحية: الدليل النقلي، التواتر، الآحاد، المشهور، المعتزلة، الـمُتكلِّمون، المعيارية.

---

* دكتوراه في العلوم الإسلامية (العقيدة)، جامعة الزيتونة، 2004م، أستاذ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر، البريد الإلكتروني: khattaf72@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 16/ 7/ 2020م، وقُبِل للنشر بتاريخ 14/ 12/ 2020م.

الخطاف، حسن (2022). **الدليل النقلي من السُّنَّة: دراسة كلامية أصولية في تاريخية التشكُّل وإشكالية المعيارية**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 103، 109-156. DOI: 10.35632/citj.v28i103.4961

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2022 ©

مقدمة:

خلق الله تعالى الإنسان في أحسن تقويم، وكرَّمه في هذا الكون، وكان من أعظم أنواع التكريم أنَّه -سبحانه- أنـزل عليه الكتب، وأرسل إليه الرسل؛ ليعرف كيف يتعامل مع نفسه، ومع غيره، فيما يُعرَف في مصطلح الأصوليين بالتكليف. والتكليف عند أهل السُّنَّة -كما هو معلوم- يكون بالوحي (الكتاب، والسُّنَّة) لا بالعقل.

تأتي هذه الدراسة في هذا السياق مُقتصِرةً على السُّنَّة، وهذا واضح من العنوان؛ فالتكوين لا يكون للقرآن الكريم إلّا من جهة الجمع، وهذا المعنى لا نقصده، ولا تكون المعيارية للقرآن الكريم من جهة الثبوت؛ فهو قطعي الثبوت بالاتِّفاق.

وسُنَّة رسول الله عليه الصلاة والسلام -بوصفها دليلاً- هي أقوال وأفعال وتقريرات، وقد لقيت عناية شديدة من الصحابة، ومَنْ بعدهم حتى عصر التدوين. وهذه السُّنَّة لا تخرج بالاستقراء عن المتواتر والآحاد والمشهور، ويَنْظُم هذه المصطلحات الثلاثة خيط من جهة النقل والغاية، أمّا من جهة النقل فهي تُمثِّل كل ما نُقِل عن الرسول ﷺ؛ إذ لا يوجد نقل آخر خارج هذا الوصف الثلاثي.

وأمّا من جهة الغاية؛ فالغاية من ذلك ضبط صحة الخبر، للعمل به فكراً وسلوكاً، وهذا النقل لم يكن على مستوى واحد؛ فقد راوح النبي عليه الصلاة والسلام بين قول الحديث أمام حشدٍ من الصحابة ﷺ، وقوله أمام واحدٍ منهم. ومن الواضح أنَّنا لا نتحدَّث هنا عن الدليل العقلي، وهذا بَيِّنٌ من وصفنا الدليل بالنقلي، وبه يخرج الدليل العقلي.

وتأسيساً على ما سبق، تروم الدراسة البحث في الدليل المتواتر والآحاد والمشهور، انطلاقاً من تشكُّلها، وانتهاءً بمعياريتها. وهذه الأدلة هي أدلة للمُتكلِّمين كما هي للأصوليين، وبذلك يكون البحث مزيجاً بين الكلام والأصول.

وفيما يتصل بإشكالية الدراسة والأسئلة التي يُفترَض أنْ تجيب عنها، فإنَّ من المعلوم أنَّ الدليل المنقول يُؤخَذ من مصدرين اثنين، هما: القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، ودراستنا هذه مقصورة على السُّنَّة النبوية دون القرآن. والإشكالية في ضبط الدليل النقلي من السُّنَّة؛ تكويناً، وصحةً، ودلالةً وأَثَراً، هي موطن اختلاف كبير بين المشتغلين بحقلي الكلام والأصول، فكيف تُبنى مسائل الاعتقاد على المتواتر مع عدم ضبط معياريته بين الـمُتكلِّمين؟ هل إفادته العلم مُرتبِطة بالعلم أم بالعدد؟ إذا كانت التفرقة بين المتواتر والآحاد فكرة اعتزالية، فهل ظلَّت خاصَّة بالمعتزلة أم تبنّاها أهل السُّنَّة مع ما بينهم من خصام فكري؟

ستجيب الدراسة عن هذه الإشكالية، إضافةً إلى أسئلة مُتولِّدة عنها، مثل:

- متى بدأ التفريق بين الآحاد والمتواتر؟
- على يد مَنْ بدأ ذلك؟
- هل يُمكِن ضبط المتواتر ضبطاً لا اختلاف فيه؟
- إنْ كان الجواب نعم، فما أثر ذلك؟
- إنْ كان الجواب لا، فكيف نُرتِّب عليه أحكاماً عقديةً، ونحكم على الـمُخالِف بالتكفير؟
- ما العلاقة بين المشهور والمتواتر من حيث النشأة؟
- ما العلاقة بين المشهور والآحاد من حيث النشأة؟

أمّا أسباب الاختيار وأهميته فمردُّها ضبط تأريخ المصطلحات، وكيفية تكوينها، وتحديد المراد منها إبّان نشوئها، وكيفية استقرارها؛ ما يساعد الباحثين على تعرُّف المعنى الحقيقي، وإبعاد المعاني الشكلية. يضاف إلى ذلك ضبط الفروق بين المصطلحات، وأماكن اختلافها واتِّفاقها، ومُسوِّغات تكوينها، وبيان المعيارية لها.

وأمّا أهمية الدراسة فتتمثَّل في أنَّ الحديث الكلامي والأصولي عن الدليل النقلي هو موطن اهتمام المشتغلين بعلميْ الكلام والأصول، وأنَّ دراسات كثيرة تناولت مسألة الاهتمام بخبر الآحاد

والمتواتر والمشهور. وما يُميِّز هذه الدراسة أنَّها تسعى إلى الكشف عن بذور النشأة، والعلائق المترابطة بين هذه المصطلحات، وما يترتَّب على ضبطها من جهة المعيارية.

ومن المعلوم أنَّ الكشف عن درجة المعيارية لهذه المصطلحات يُمثِّل دافعاً يُحفِّز الباحثين إلى ضبط النتائج الكلامية والفقهية الـمُترتِّبة على هذه المصطلحات، ويُؤكِّد الانسجام بين تخصُّصات العلوم الإسلامية، وعدم الاكتفاء بتخصُّص واحد، والعودة إلى الدراسة الترابطية بين التخصُّصات الإسلامية، وهو ما جاءت به هذه الدراسة، جامعةً بين البحث في الدليل النقلي الكلامي والأصولي، وكاشفةً عن هذا التداخل.

ولمّا كان لكل دراسة حدود تقف عندها، فإنَّ حدود هذه الدراسة واضحة من عنوانها؛ فهي لا تتجاوز علمي الكلام والأصول من جهة التخصُّص، ولا تتجاوز القرون الثلاثة الأُولى من جهة التكوين والتطوُّر، علماً بأنَّ خروجنا عن هذه القرون مردُّه عدم وجود ما نبتغيه فيها.

أمّا منهج الدراسة فجاء حصيلة مناهج عِدَّة، أبرزها المنهج التحليلي للنصوص الكلامية والأصولية، والمنهج النقدي، والمنهج المقارن بين كتب الكلام والأصول، وهذا واضح من حدود الدراسة.

لم نجد في الدراسات السابقة دراسةً عُنِيت بهذا الأمر، والدراسات الحديثة مُرتبِطة بهذه المصطلحات من جهة تعريفها، ومن جهة الأحكام الفقهية أو الكلامية الـمُتعلِّقة بها، من غير نبش عن تشكُّلها وتطوُّرها ومعياريتها، ومن تلك الدراسات:

- "خبر الآحاد عند الحنفية، وبعض التطبيقات الفقهية في العبادات والمعاملات": اشترك في هذه الدراسة الدكتور سلمان عبود يحيى، والدكتور أحمد عبود علوان، ونُشِرت في مجلة "كلية العلوم الإسلامية" بجامعة ديالي في العراق، مجلد7، عدد13، سنة 2013م. والحقيقة أنَّ هذه الدراسة بعيدة عن مقصودنا في البحث؛ إذ ركَّزت على المسائل التطبيقية الفقهية من غير اشتغال بالنشأة، ولا بالمقارنة الكلامية والأصولية.

- "الشهرة: مفهومها، وأثرها في النقد في ضوء تطبيقات المحدثين النقّاد": أَعَدَّ هذه الدراسة الدكتور بلخير حدبي، ونُشِرت في مجلة "الحقيقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية" بجامعة أدرار في الجزائر، مجلد10، عدد18. وقد جاءت الدراسة للاعتناء بالجانب النقدي عند المحدثين، دون اهتمام بالجانب الكلامي والأصولي، بوصفه دليلاً يُعتمَد عليه من حيث النشأة والمعيارية؛ فالقصد من الدراسة هذه إبراز مَلَكة النقد الحديثي.

- "خبر الواحد وحُجِّيته": أَلَّف هذا الكتاب أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، وهو أحد منشورات عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية. يقع الكتاب في 374 صفحة، ويعرض لمدى حُجِّية خبر الواحد، وإذا كان يفيد الظن أو العلم، وعلاقة ذلك بعمل أهل المدينة. ومن أبرز النتائج التي انتهى إليها الكتاب: إثبات السُّنَّة من الأحكام ما لم يتعرَّض لها القرآن الكريم نفياً أو إثباتاً، وبيان أنَّ خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفى به قرائن، وذكر حُكْم مَنْ أنكر السُّنَّة.

غير أنَّ هذه المسائل التي اهتمَّ بها الـمُؤلِّف ليست مقصودة في دراستنا، لا سيَّما أنَّه لم ينشغل بأصل النشأة، والمقارنة بين الكلاميين والأصوليين، والحديث عن المعيارية، مُبيِّناً أنَّ أسباب النشأة أصوليةٌ، دون إرجاعها إلى الـمُتكلِّمين، أو إلى أبي حنيفة، وإسنادها فقط إلى الـمُتأخِّرين.

- "مصطلحات (التواتر- الشهرة- الاستفاضة- قراءة العامة) الإقرائية: دراسة اصطلاحية مقارنة": نُشِر هذا البحث المحكم في مجلة "الإمام الأعظم"، عدد26، سنة 2018م، وهو من قسم القراءات لا قسم الأصول، أو قسم الكلام؛ لذا عرَّف مصطلح التواتر بناءً على الاصطلاح عند الـمُفسِّرين، واكتفى لذلك بتعريف السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"، وكذلك عرَّف الشهرة في الاصطلاح من الكتاب نفسه، ومن كتاب "مناهل العرفان" للزرقاني، وكلاهما من كتب علوم القرآن. وعند مقارنته بين التواتر والشهرة اكتفى بذلك فقط من جهة القراءة المتواترة، والقراءة المشهورة.

– "التواتر بين المحدّثين والمدرسة العقلية": رسالة دكتوراه أَعَدَّها غازي محمد محمود القبلان، وناقشها في الجامعة الأردنية عام 2015م، بإشراف الدكتور فيصل باسم الجوابرة. جاءت الرسالة في 300 صفحة، تحدَّث فيها القبلان عن التواتر عند اليهود، والنصارى، والمجوس، وأرسطو، والمسلمين، ومنهم: الـمُتكلِّمون والأصوليون، واقتصر في حديثه عن التواتر عند الـمُتكلِّمين على بيان شروط المتواتر وأقسامه، وقضية القرائن، واكتفى في حديثه عن المعتزلة بالرجوع إلى كتاب "المعتمد" لأبي الحسين البصري، دون الرجوع إلى كتبهم الكلامية، فضلاً عن عدم الرجوع إلى أصل النشأة ومعيارية الحكم. وجاء كلامه عن المعتزلة في ثلاث صفحات، مُبرِزاً فيها المسائل التي تطرَّقت إليها دراسة المتواتر عند الأصوليين، وهي تعريف المتواتر، وشروطه، ونوعية العلم الذي يحصل به، دون إشارة إلى مسألة نشأة المتواتر، أو حديث عن المشهور والآحاد.

– "الحديث المتواتر بين المحدّثين والأصوليين": مُذكِّرةُ تخرُّجٍ ضمن مُتطلَّبات الحصول على شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية في تخصُّص علوم الحديث من جامعة حمه لخضر/ الجزائر، وهي من إعداد الطالب عبد الناصر ناني، وقد نوقِشت في السنة الجامعية 2016/ 2017م. جاءت الـمُذكَّرة في 111 صفحة، تحدَّث فيها ناني عن المتواتر، وبَيَّن أنَّه ليس أصلاً من أصول المسلمين، وأنَّه جاء وافداً إليهم، ورأى أنَّ المعتزلة هم أوَّل مَنِ ابتدع تقسيم الأخبار إلى متواتر وآحاد، ونقل بعبارة موهِمة أنَّ أبا أبكر الأصم هو مَنْ قام بذلك. قال ناني: "وهم بصفة أدق المعتزلة كما يذكر ذلك مُقبِل بن هادي الوادعي. أمّا تقسيم الحديث إلى آحاد ومتواتر فهو تقسيم مُبتدَع، وأوَّل مَنِ ابتدع هذا هو عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وهو أبو بكر الأصم شيخ المعتزلة كما يذكره الذهبي" (ناني، 2016، ص38).

ولم يُحِل إلى الشيخ مُقبِل، ولم يذكر الذهبي هذا الكلام عند ترجمة أبي بكر الأصم (الذهبي، 1985، ج9، ص402) ثم تحدَّث بعد ذلك عن تعريف المتواتر، وأنواعه، وشروطه.

– "حُجِّية خبر الآحاد في العقائد والأحكام": أَعَدَّ هذا البحث الدكتور عبد الله بن عبد الرحمن الشريف، وقد ألقاه في ندوة بالمملكة العربية السعودية، وذكر فيه حديث الآحاد، وأنَّه حُجَّة في العقائد والأحكام، ولم يتعرَّض لقضية النشأة، ولا لعلاقته بالمشهور أو المتواتر.

- "حديث الآحاد (المشهور- العزيز- الغريب)": أَلَّف هذا الكتاب الدكتور خليل مُلّا خاطر، ولم يتحدَّث فيه عن قضية النشأة لحديث الآحاد والمشهور، وقصر حديثه فقط على المحدّثين، دون تعرُّض للحديث المتواتر.

- "مسائل الاعتقاد بين أخبار التواتر والآحاد": أَعَدَّ هذا البحث مشعان محي علوان، وأسماء عبد القادر عبد الله، وقد نُشِر في أحد المواقع الإلكترونية للشبكة العنكبوتية (الإنترنت) دون ذكرٍ لدار طابعة، أو مجلة محكمة، أو غير محكمة. وفيه عرَّفا الآحاد من كتب مصطلح الحديث وكتب الأصول، وأدخلا تحته المشهورَ والعزيزَ والغريبَ، وكذلك عرَّفا المتواتر اصطلاحاً من كتب الحديث والأصول، وذكرا شروط المتواتر وأنواعه، إلى جانب تعريف المشهور من جهة المحدّثين والأصوليين.

والـمُلاحَظ أنَّ هذه الدراسات والبحوث والكتب لم تتطرَّق إلى دراستنا هذه، ولولا الخشية من القول: إنَّنا أغفلنا عملية الاستقراء والتتبعُّ لمظانِّ الدراسة، وما يُمكِن أنْ يكون داخلاً فيها، ما ذكرنا هذه الدراسات والبحوث والكتب؛ ليس تقليلاً من شأنها، بل لأنَّها لم تتعرَّض للمسائل التي سنعرضها.

المبحث الأول: إشكالية التكوين للمتواتر والآحاد والمشهور

البحث في الشيء والحكم عليه فرعٌ من تصوُّره، ولهذا سنعمد إلى تعريف مصطلح الآحاد، والمتواتر، والمشهور لغةً واصطلاحاً، وسيكون التعريف أشبه بالمفتاح للبحث في إشكالية التكوين.

المطلب الأول: التعريفات اللغوية والاصطلاحية

قسَّم المعتزلة وجمهور مُتكلِّمي أهل السُّنَّة والأصوليون ومَنْ تأثَّر بهم من المحدّثين الأخبارَ بجميع أصنافها إلى ثلاثة أقسام: أخبار يُعلَم صدقها، وأخبار يُعلَم كذبها، وأخبار لا يُعلَم صدقها من كذبها، فيجوز فيها الصدق والكذب (أبو الحسين البصري، 1403هـ، ج2، ص77؛ القاضي عبد الجبار، 1996، ص768؛

الباقلاني، 1987، ص434–437) وأقدمُ مَنْ نقل –في ما رأينا– هذا التقسيم هو أبو بكر الجصاص الحنفي (ت370هـ)، نقلاً عن عيسى بن أبان الفقيه الحنفي (ت210هـ) قاضي البصرة وتلميذ محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ) (الجصاص، 1994، ج3، ص35).

وعند الرجوع إلى كتب الكلام والأصول لا نجد ما يزيد على هذه، فيكون دليل حصرها في الثلاثة هو الاستقراء. ولكنْ، أين هذه الثلاثة فيما سبق من تقسيم دون وجود إشارة إليها؟

فالمتواتر هو الأخبار التي يُعلَم صدقها، والآحاد هي الأخبار التي لا يُعلَم صدقها من كذبها ابتداءً؛ فتحتاج إلى اختبار، ودراسة للخبر، وناقل الخبر، وبعدها قد يكون الخبر صادقاً، وقد يكون كاذباً. أمّا الأخبار التي يُعلَم كذبها فهي ليست خبراً بالمعنى الحقيقي الذي يُمكِن أنْ ينتج معرفة؛ فالتسمية بالخبر نوع من التوسُّع في العبارة، وذلك مثل أنْ ينقل لنا شخص نعلم كذبه من غير تفكير واستنتاج، كأنْ يقول لنا: إنَّ أصحاب القبور خرجوا من قبورهم، أو إنَّ الأرض فوقنا.

إذن، أين المشهور بين هذا التقسيم الثلاثي؟

من الواضح هنا أنَّ هذا التقسيم لا يشمل المشهور؛ لأن المشهور –بوصفه مصطلحاً ودلالةً– خاصٌّ بالحنفية من الجانب الأصولي الفقهي. أمّا من الجانب الكلامي العقدي فهم مع الجمهور في التقسيم الثنائي إلى متواتر وآحاد. فما المقصود بكلٍّ من الآحاد، والمتواتر، والمشهور؟

أولاً: التعريفات اللغوية

1. الآحاد لغةً:

الأُحُد جمعٌ لكلمة "أَحَد" وكلمة "واحد" (الأزدي، 1987، ج2، ص1047؛ الاستراباذي، ج3، ص281)، والقياس أنَّ الآحاد جمعُ أَحَدٍ لا جمعُ واحدٍ، ولكنَّ هذا الجمع نُظِر به إلى المعنى، وإلى أنَّ كلمة "واحد" تُستعمَل مكان كلمة "أَحَد" (الأزدي، 1987، ج2، ص1047) ولا فرق في اللغة بين الأَحَد والواحد؛ فالواحد أوَّل العدد (الزبيدي، د.ت، ج7، ص376)، وهو يُجمَع أيضاً على وحُدان كراكب ورُكبان (ابن سيده، 1996، ج5، ص193) ويرى أبو علي الفارسي (ت 377هـ) أنَّ كلمة "واحد" تأتي في كلام العرب على وجهين: اسم،

ووصف؛ فالاسم هو الـمُستعمَل في مطلع العدد، نحو: واحد، واثنين، وثلاثة؛ فهذا اسم ليس بوصف، وكذلك سائر العدد. أمّا كونه صفةً فمثل قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنبياء:108]، ولمَّا جرىٰ علىٰ الـمُؤنَّث لحقته علامة التأنيث مثل قوله تعالىٰ: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾﴾ [لقمان: 28]، ومن ذلك قولهم: قائم، وقائمة (ابن سيده، 1996، ج5، ص193).

2. التواتر لغةً:

يرىٰ ابن فارس أنَّ الواو والتاء والراء (وَتَرَ) بابٌ لم تَجِئ كَلِمُه علىٰ قياس واحد، وإنَّما هي مفردات لا تتشابه، وذكر من ذلك الوتيرة؛ وهي: غُرَّة الفرس التي تكون مستديرة. والوتيرة: شيء يتُعلَّم عليه الطعن والرمي، والوتيرة: المداومة علىٰ الشيء، يقال: هو علىٰ وتيرة، والوتر: الفرد، ومن ذلك المواترة. ونُقِل عن اللحياني، وهو من علماء اللغة الكوفيين، أنَّ المواترة في الأشياء لا تكون مواترةً إلّا إذا وقعت بينهما فترة، وإلّا فهي مداركة، ومنه يقال: ناقة مواترة؛ أيْ تضع ركبتها، ثم تمكث، ثم تضع الأُخرىٰ (ابن فارس، 1979، ج6، ص83).

والذي يعنينا مِمّا تقدَّم عدم وجود أصل واحد ترجع إليه المعاني المأخوذة من هذه الأحرف (وَتَرَ)، والمعنىٰ الذي يعنينا من الكلمات المتشابهة والمشتقة من هذه الأحرف هو المداومة علىٰ الشيء؛ فالوتيرة عند الأزهري هي: "المداومة علىٰ الشيء، وهو مأخوذ من التواتر والتتابع" (الأزهري، 2001، ج14، ص223). وتتفق معاجم اللغة علىٰ أنَّ الوتيرة بمعنىٰ المداومة علىٰ الشيء، وأنَّ هذا المعنىٰ مأخوذ من التواتر والتتابع، وأقدمُ مَنْ وجدنا عنده هذا المعنىٰ من اللغويين هو أبو عُبيد القاسم بن سلام صاحب "غريب الحديث" (أبو عبيد، 1964، ج4، ص25).

3. المشهور لغةً:

المشهور يرجع إلىٰ الفعل (شَهَرَ)، والشين والهاء والراء عند ابن فارس "أصل صحيح يدل علىٰ وضوحٍ في الأمر وإضاءة" (ابن فارس، 1979، ج3، ص222). وبالرجوع إلىٰ كل المفردات المأخوذة من مادة (شَهَرَ) نجد أنَّها تدل علىٰ الوضوح، ومن ذلك عندما يُشهِر الإنسان سيفه فيكون واضحاً، ومنه التشهير بالشخص بين الناس عندما يرتكب ذنباً، ومنه الإشهار بالمكان بمعنىٰ الإقامة (ابن فارس،

1979، ج3، ص222)، وقال الزجاج: "سُمِّي الشهر شهراً لشهرته وبيانه، وقال غيره: سُمِّي شهراً باسم الهلال إذا أهلَّ يُسمّىٰ شهراً، والعرب تقول: رأيت الشهر: أيْ رأيت هلاله" (الأزهري، 2001، ج6، ص51).

ثانياً: التعريفات الاصطلاحية وإشكاليتها (الآحاد والمتواتر)

عند النظر إلىٰ التعريف الاصطلاحي للآحاد والمتواتر لا نستطيع أنْ نفصل بينهما كما فصلنا في التعريف اللغوي؛ نظراً إلىٰ وجود تداخل بينهما، مع ملاحظة ضرورة وجود التعريفات اللغوية في التعريفات الاصطلاحية. فالتعريف الاصطلاحي ناظرٌ إلىٰ المعنىٰ اللغوي في جانب من جوانبه، وهذا ما نجده –مثلاً– في جزء من التعريف الاصطلاحي للمتواتر، وجزء من التعريف الاصطلاحي للآحاد؛ فالمعنىٰ اللغوي للتواتر هو التتابع، وهذا المعنىٰ موجود في التعريف الاصطلاحي الذي فيه تتابع للخبر. والتتابع من جهة اللغة –وَفق القسمة العقلية– لا يخرج عن أربعة أنواع: تتابع جماعة عن جماعة، وتتابع فرد عن فرد، وتتابع جماعة عن فرد، وتتابع فرد عن جماعة. وهذه الأربعة ليس بالضرورة أنْ تكون متتالية؛ فقد تتابع جماعة في النقل عن جماعة، ثم فرد عن جماعة وهكذا ... يضاف إلىٰ ذلك أنَّ التتابع أو التواتر لا يرتبط بمدَّة زمنية مُحَدَّدة. ومن الواضح أنَّ المعنىٰ اللغوي اكتفىٰ بمُطلَق المتابعة والمواترة من غير تحديدٍ لعددِ مَنْ ينقل الخبر إلّا عند مَنْ رأىٰ من اللغويين أنَّ التواتر مأخوذ من الوتر، بحيث يكون أصل النقل هو فرد واحد، وكل فرد ينقل الحدث، والمجموع لكثرتهم يكونون جماعة من غير قصر أصل النقل علىٰ واحد، وبذلك يكون للتتابع معنيان: معنىٰ في الحلقة الأُولىٰ، أصله وتر، وبمجموعه يكون جمعاً. ومعنىٰ في الحلقات التالية يكون فيها التواتر بالجمع (الفرهاري، 2012، ص100).

وهذا التتابع إمّا يُفهَم من تسميته بالمتواتر، وإمّا يُفهَم من التنصيص عليه، علىٰ الرغم من أنَّه مفهوم من التسمية. قال الجرجاني: "المتواتر: هو الخبر الثابت علىٰ ألسنة قوم لا يُتصوَّر تواطؤهم علىٰ الكذب؛ لكثرتهم، أو لعدالتهم، كالحكم بأنَّ النبي ﷺ ادَّعىٰ النبوة، وأظهر المعجزة علىٰ يده، سُمِّي بذلك؛ لأنَّه لا يقع دفعة، بل علىٰ التعاقب والتوالي" (الجرجاني، 1983، ص199).

والمعنى اللغوي للآحاد هو الفرد الواحد، وهذا المعنى موجود في التعريف الاصطلاحي للآحاد عندما يكون ناقل الخبر فرداً واحداً، وهذا وجه الاشتراك بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلٍّ من الآحاد والمتواتر.

وأيضاً المعنى اللغوي في المشهور موجود في جزء من التعريف الاصطلاحي؛ وهو الخبر في نهايته عندما يُذاع وينتشر، أو هو موجود قبل ذلك عندما يُشهِره راوٍ من الرواة.

إنَّ هذا الاشتباك بين تعريفي الآحاد والمتواتر هو بمنـزلة المتضايفين بالمعنى المنطقي، مثل: العلاقة بين الأُبوَّة والبُنوَّة، وفوق وتحت؛ فإذا لم نعرف الأُبوَّة فلن نعرف البُنوَّة، وإذا لم نعرف فوق فلن نعرف تحت.

وهذا الاشتباك لا ينفكُّ أيضاً عن التعريف الاصطلاحي للمشهور؛ ذلك أنَّ المشهور ما كان آحاداً في بداياته، ومتواتراً في نهاياته، وهذا يعني توقُّف معرفة المشهور على معرفة الآحاد والمتواتر؛ إذ إنَّه مُتوزِّع بينهما، وهو حقيقةً أكثرُ إشكالاً من تعريفي الآحاد والمتواتر. قال الجرجاني: "خبر الواحد: هو الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا؛ ما لم يبلغ الشهرة والتواتر" (الجرجاني، 1983، ص96).

والخلاصة أنَّ هذه التعريفات مُتداخِل بعضها في بعض، ومُتوقِّف بعضها على بعض، وهذا أقرب ما يكون إلى الدَّوْر بالمعنى المنطقي، فكيف نفصل بينها؟

إنَّ التقسيم المنهجي يقتضي إرجاء الحديث عن المشهور إلى ما بعد الانتهاء من الآحاد والمتواتر، وبتعريف كلٍّ منهما يحصل لنا تعريف المشهور، غير أنَّ التداخل بينهما يمنعنا من ذلك؛ ما يدفع البحث إلى التداخل في الحديث بينها، لمعرفة كيفية ولادة هذه المصطلحات، وكيف تشكَّلت واستقرَّت.

وقد عرَّف الخطيب البغدادي الآحاد بقوله: "وخبر الآحاد: ما انحط عن حدِّ التواتر" (الخطيب البغدادي، 1421هـ، ج1، ص277) ولم أجد أحداً عرَّف الآحاد أقدم من الخطيب، وإذا وُجِد فرق في اللغة بين الآحاد والواحد؛ بكون الآحاد جمعاً، والواحد فرداً، فإنَّ هذا الفرق مُنْتَفٍ في الاصطلاح. قال الشيرازي: "باب القول في أخبار الآحاد، اعلم أنَّ خبر الواحد ما انحط عن حدِّ التواتر" (الشيرازي، 1985، ج1، ص72).

نفهم مِمّا نقلنا عن الخطيب البغدادي والشيرازي ارتباط الآحاد بالتواتر؛ فإذا لم نعرف التواتر فلن نعرف الآحاد، والعكس صحيح (الديبو، 2018، ص133). ومِنَ الـمُتكلِّمين والأصوليين مَنْ ربط الآحاد بإفادة الظن، وهذا يعني أيضاً أنَّ عدم فهم معنىٰ العلم يَحول دون فهم معنىٰ الظن، والعكس صحيح؛ فالإشكال واردٌ من جهتين، وهذا يجعل التعريف غير مُنضبِط.

وبتتبُّع ما ذكره الـمُتكلِّمون والأصوليون، فإنَّنا لا نجد ضوابط موضوعية لمفهوم العلم، ولا للحدِّ الذي ينتهي إليه؛ لنعرف من خلاله الظن، وكذلك لا نجد ضابطاً مُتَّفَقاً عليه لمعرفة التواتر؛ لنفهم من خلاله الآحاد، وهذا ما دفع ابن جماعة إلىٰ الجمع بينهما في قوله: "كل ما لم ينتهِ إلىٰ التواتر، وقيل هو ما يفيد الظن" (ابن جماعة، 1406هـ، ص32) ونظراً إلىٰ هذا التأرجح؛ لم يجزم الآمدي بتعريف الآحاد؛ إذ قال: "والأقرب في ذلك أنْ يقال: خبر الآحاد ما كان مُنتهِياً إلىٰ حدِّ التواتر" (الآمدي، د.ت، ج2، ص48)، وفي المقابل كان تعريف الآحاد بإفادة الظن موطن نقدٍ من سيف الدين الآمدي؛ لأنَّ الظن من الألفاظ المشتركة التي تُطلَق علىٰ العلم "والحدود مِمّا يجب صيانتها عن الألفاظ المشتركة؛ لإخلالها بالتفاهم، وافتقارها إلىٰ القرينة" (الآمدي، د.ت، ج2، ص31).

وخلاصة هذا، أنَّ تعريف الآحاد مُرتبِط بالتواتر من جهتين: جهة مَنْ جعله نازلاً عن المتواتر، وجهة مَنْ ربطه بإفادة الظن، مع اعتراض الآمدي علىٰ التسمية بالظن. فكيف نعرف المتواتر إذا لم نعرف الآحاد؟ أو كيف نعرف الآحاد إذا لم نعرف المتواتر؟

إنَّ الطريق الأسلم في هذا هو ضبط المتواتر أولاً؛ لكثرة الحديث عنه، والاهتمام به، ولأنَّ الأقوال فيه أكثر انضباطاً من الآحاد. فما المقصود بالمتواتر؟

عند الحديث عن المتواتر نجده مُتفرِّعاً إلىٰ فرعين، ومُختلفاً فيه بين العلماء علىٰ اتجاهين: اتجاه ربطه بإفادة العلم، ومثَّله جمهور الـمُتكلِّمين والأصوليين، واتجاه ربطه بعدد ناقليه، ومثَّلته قِلَّة من الـمُتكلِّمين والأصوليين، وهذا ما سنتناوله في إشكالية المعايير.

المطلب الثاني: إشكالية المعايير

أولاً: معيارية الآحاد والمتواتر

يُقصَد بالمعيارية كيفية ضبط المتواتر من الآحاد، وضبط الآحاد من المتواتر، وضبط الآثار الـمُترتِّبة على ذلك. ويُمكِن ضبط ذلك انطلاقاً من ضبط المتواتر لضبط الآحاد، علماً بأنَّ السعي إلى ضبط المعيارية لا يخرج عن نوعين: النظر إليه من جهة إفادة العلم، والنظر إليه من جهة العدد كما ذكرنا آنفاً.

1. المتواتر هو المفيد للعلم دون الارتباط بعدد مُعيَّن:

لم يضبط الجمهور من الـمُتكلِّمين والأصوليين المتواتر بعدد مُحَدَّد، والمعيار عندهم إفادة العلم، وهذه الإفادة مُتأثِّرة بناقلي الخبر، وما يتصل به من قرائن؛ فالـمَلَكات العقلية التي يهبها الله للناس متفاوتة، مع الجزم بأنَّ العدد القليل من الناقلين لا يقع العلم بخبرهم. قال أبو بكر الجصاص: "وقد علمنا يقيناً أنَّه لا يقع العلم بخبر الواحد والاثنين ونحوهما، إذا لم تقم الدلالة على صدقهم من غير جهة خبرهم؛ لأنّا لمّا امتحنا أحوال الناس لم نرَ العدد القليل يوجِب خبرهم العلم، والكثير يوجِبه" (الجصاص، 1994، ج15، ص333).

والكثرة من الناقلين الذين يُمثِّلون السقف الأعلى للمتواتر لا نعلم عددهم، وكذا لا نعلم الحدَّ الأدنى للناقلين على وجه الدقة، وذلك يرجع إلى "حسب ما يصادف خبرهم من الأحوال" (الجصاص، 1994، ج3، ص53) والأحوال هي القرائن الـمُتعلِّقة بالخبر؛ "فالـمُحكِّم في ذلك العلم وحصوله، فإذا حصل استبان للعاقل ترتُّبه على القرائن؛ فإنَّ العلم في العادة لا يحصل هزلاً، وقد يختلف ذلك باختلاف الوقائع، وعظم أخطارها، وأحوال المخبرين" (الجويني، 1997، ج1، ص221) والمهم في هذا "أنْ يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، وذلك يختلف باختلاف الوقائع والقرائن والمخبرين، ولا يتقيَّد ذلك بعدد مُعيَّن" (السبكي، 1995، ج2، ص290)، وبذلك، فلا عبرة بمَنِ اشترط عدداً مُعيَّناً للمتواتر؛ فمَنِ" اعتبر في التواتر عدداً مُعيَّناً فقد أحال، فإنَّ ذلك مِمّا يختلف بحسب الوقائع، والضابط مبلغ ما يقع معه اليقين، إذا حصل اليقين فقد تمَّ العدد" (الإيجي، 1997، ج1، ص197–198).

إنَّ هذه الكثرة من النقول التي أوردناها مقصودة، ليتَّضِح لنا بجلاءٍ أنَّ الـمُعوَّل عليه هو العلم، وهذا العلم مُرتبِط بالعدد وبالقرائن التي تحفُّ بالخبر. وإذا كان المعيار هو العلم، فهذا لا يعني هدر العدد؛ فهو مُعتبَر عندهم، وضروري ليكون الخبر متواتراً، لكنَّه ليس المعيار الـمُحدِّد للمتواتر. وهذا التوجُّه –في نظرنا– لا يخلو من تأرجُح وعدم انضباط؛ إذ لا تظهر قيمة المخبرين بصورة واضحة. ولهذا، فهم يرون أنَّ اليقين إذا حصل فقد حصل العدد، وقد مثَّل الآمدي لذلك بحصول الشبع والرِّي؛ فكما أنَّ أحدنا لا يعرف مقدار الطعام الذي حصل به الشبع، ولا مقدار الماء الذي حصل به الرِّي، فكذلك لا نعرف عدد المخبرين الذين حصل العلم بخبرهم (الآمدي، د.ت، ج2، ص38)، ومُؤدّىٰ هذا أنَّ ضابط المتواتر القائم علىٰ العلم هو ضابط ذاتي؛ لأنَّه مُرتبِط بعلم الشخص ذاته، فأحدنا عندما يُقبِل علىٰ تناول الطعام أو شرب الماء، فإنَّه لا يعرف متىٰ يشبع، ومتىٰ يرتوي.

وخلاصة هذا، أنَّ المتواتر هنا ذاتي، وأنَّه لا يتجاوز ذلك إلّا فيما هو مُشتهَر لا يخفىٰ علىٰ أحد، مثل: علمنا بوجود مدينتي البصرة وبغداد، ووجود خالد بن الوليد في التاريخ، وقيام الدولة الأموية، والعباسية، والعثمانية ... فإنَّ العلم بهذه الأشياء جعلها متواترة ومُستغنِية عن القرائن الـمُرتبِطة بها. ولا يقال هنا: إنَّ العلم بها أيضاً أمر ذاتي؛ إذ لو كانت أمراً ذاتياً لوُجِد مَنْ يُكذِّب بها. والواقع أنَّنا لم نجد ذلك؛ إذ لا يوجد عاقل يُكذِّب بوجود المدن الـمُشتهَرة التي لم يرَها، ولا رجل يُكذِّب بوجود صلاح الدين الأيوبي في التاريخ، أو في الحملات الصليبية.

وإذا كان الـمُعوَّل عليه أيضاً هو القرائنَ، إضافةً إلىٰ العلم كما سبق، فإنّا نجهل متىٰ حصل العلم المتواتر للأخبار المتواترة الماضية التي وصلتنا، وانتفت فيها القرائن بالنسبة إلينا. قال الغزالي في ذلك: "إذا قدَّرنا انتفاء القرائن، فأقلُّ عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالىٰ، وليس معلوماً لنا، ولا سبيل لنا إلىٰ معرفته؛ فإنّا لا ندري متىٰ حصل علمنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، ووجود الأنبياء –عليهم السلام– عند تواتر الخبر إلينا" (الغزالي، 1993، ص109).

والخلاصة، أنَّ الوصول إلىٰ العلم يتطلَّب توافر الكثرة مع وجود قرائن، ولعلَّ الكثرة هي جزء من القرائن. وإذا لم نصل إلىٰ العلم لقِلَّة الرواة والقرائن، فإنَّ الخبر لا يوصِلنا إلىٰ التواتر، وإذا لم يكن كذلك فإنَّه يفيد الظن. وإفادة الظن دليل علىٰ أنَّ الخبر هو آحاد؛ لأنَّ إفادة الظن مُرتبِطة بالقِلَّة من جهة الناقلين، ومن جهة

القرائن؛ فوجود القِلَّة من الرواة لا يُمكِن أنْ يحصل العلم بها مهما كانت القرائن متوافرة، وهذا ما يُمكِن أنْ نُسجِّله بناءً على ما سبق، ويكون هو قول الجمهور.

ولكنْ، هذا ليس محلَّ اتفاق؛ لذا قلنا الجمهور، ومنهم المعتزلة؛ إذ رأى القاضي عبد الجبار أنَّ خبر الآحاد لا يفيد العلم مُطلَقاً مهما اقترن به من قرائن (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص396).

وفي مقابل هذا نجد النَّظام الذي أعطى القرائن دوراً كبيراً فيما يتصل بالخبر؛ فخبر الواحد يفيد العلم إذا اقترنت به قرائن، وقد مثَّل النَّظام لذلك بمَنْ خرج من داره، وهو شاقُّ الجيب، وحافي القدمين، ويصيح بالويل والثبور، ويذكر أنَّه أُصيب بولده أو والده، ورُئِي الغسّال مُشمِّراً يدخل ويخرج، فمثل هذا يفيد العلم عنده (الشيرازي، 1985، ص72).

ولكنْ، هل كل أخبار الآحاد عند النَّظام تفيد العلم إذا احتفَّت بالقرائن، أم أنَّ الأمر مقصور على قرائن مُحدَّدة مثل الحالة السابقة؟

ذكر الجويني المثال السابق الذي نقلناه عن النَّظام، وفُهِم منه أنَّ خبر الآحاد يفيد العلم حيثما اقترن بالقرائن؛ إذ قال: "والذي ذكره النَّظام ما أراه إلّا في مثل هذه الصورة، فإنَّه لا يخفى على غبيٍّ من حثالة الناس أنَّ الواحد قد يخبر صادقاً، وقد يخبر كاذباً، فلا تقع الثقة بأخباره، ولكنْ لعلَّه قال: لا يبعد أنْ يحصل الصدق بإخبار واحد، فعُزِي إليه جزم القول في ذلك مُطلَقاً، وليس من الإنصاف نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض" (الجويني، 1997، ج1، ص 220).

ويبدو أنَّ النَّظام ليس هو الوحيد؛ فها هو فخر الدين الرازي بعد عرضه الأدلة، يقول: "فكل مَنِ استقرأ العُرف عرف أنَّ مستند اليقين في الأخبار ليس إلّا القرائن، فثبت أنَّ الذي قاله النَّظام حق" (الرازي، 1997، ج4، ص403).

ومؤدّى هذا، أنَّ خبر الآحاد مفيد للعلم إذا ارتبط بقرينة من هذا النوع، وأنَّ كل قرينة لا تجعله مفيداً للعلم. وبهذا يتَّضِح لنا تأرجُح المتواتر والآحاد، وأنَّه لا يَسهُل التفريق بينهما انطلاقاً من إفادة العلم المُرتبِطة بالعدد والقرائن.

2. التواتر مُرتبِط بالعدد على اختلافٍ فيه:

اختلف هؤلاء في العدد الموصِل إلى التواتر، وكان أدنى عدد قيل به هو ما ذهب إليه القاضي عبد الجبّار المعتزلي. وهذا من الغرائب؛ فهم من أكثر الناس احتياطاً في الأخبار، وكان من المُتوقَّع ألّا يكتفوا بأنْ يكون رواة العدد "أكثر من أربعةٍ" (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص333) أي أنْ يكون العدد خمسة رواة فأكثر، ودليل القاضي هو العقل، ومفاده أنَّ أكثر عدد للشهادة فيما يخصُّ إثبات الزنا هو العدد أربعة بوصفهم شهوداً على الزنا، وهذا العدد –في حدِّ ذاته– لا يوصِل القاضي إلى العلم الضروري ما لم يُضَفْ إليه علم القاضي بعد أنْ يستمع للشهود على الزنا؛ فالعلم بما يفيده المتواتر هو علم ضروري، وإيجاب الحدِّ على الزاني بعد شهادة أربعةٍ لا يعني أنَّه توصَّل إلى العلم الضروري، فيظل العدد الذي هو أربعة غير مفيد للعلم. وإذا كان العلم لا يحصل عند أربعةٍ، فمن الأَوْلى ألّا يقع بخبر الواحد والاثنين والثلاثة. (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص333)

والحقيقة أنَّنا لم نجد –فيما اطَّلعْنا عليه– مِنَ المعتزلة مَنْ قال بهذا العدد، أو حاول حصر عدد الرواة غير القاضي عبد الجبّار. ولكنْ، هل سبق أحدٌ القاضيَ في القول بعدم الاكتفاء بالأربعة؟ لقد ذكر أبو بكر الجصاص أنَّ الذين "اعتبروا في شرط التواتر أكثر من أربعة اختلفوا فيما بينهم في ضابط العدد" (الجصاص، 1994، ج3، ص519)، ولم يذكر لنا مَنِ الذين قالوا بذلك، ومُؤدّى هذا أنَّه يوجد مَنْ سبق القاضيَ في عدم الاكتفاء بأربعةٍ.

والاختلاف في عدد المتواتر يبدأ من خمسةٍ، ليصل إلى آراء ليست معقولة، كأنْ يكون عددهم بعدد أهل بدر؛ فمَنِ اشترط عددهم بعدد أهل بدر، مُؤدّاه لو نقص عن ذلك لانتقل من المتواتر إلى الآحاد، وكذا مَنِ اشترط أنْ يكون الرواة عشرين، وهو قولٌ نُسِب إلى أبي الهذيل العلاف (الرازي، 1997، ج4، ص378).

وقد ذكر الغزالي بعض هذه الأقوال، ثم أضاف قائلاً: "فأمّا ما ذهب إليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذاً من الجمعة، وقوم إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: 155]، وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر؛ فكل ذلك تحكُّمات فاسدة باردة لا تُناسِب الغرض، ولا تدل عليه" (الغزالي، 1993، ص110).

إنَّ العيب في هذه الأقوال هو عدم وجود دليل مُقنِع تستند إليه، وهذه الأعداد أيضاً لا يُمكِن أنْ تكون سقفاً للخبر المتواتر، واعتمادها يسوق إلى الفوضى والعبث؛ لأنَّ كل صاحب مقالة يَعُدُّ قوله مفيداً للعلم، بوصفه خبراً متواتراً، ويَعُدُّ خبر غيره مفيداً للظن إنْ كان العدد أقل. فما العدد الذي يفيد العلم؟ هل العدد الذي يفيد العلم هو نفسه العدد الذي يفيد العلم كل مرَّة بِغَضِّ النظر عن المكان والزمان ونوعية الخبر؟

وبعبارة أُخرى، إذا نقل لنا الخمسة (الحدُّ الأدنى الذي اختاره القاضي) خبراً، فهل يفيد العلم في كل خبر نقلوه لنا أم هو قاصر على خبرٍ مُحدَّد؟ ومثل هذا يقال لكل مَنِ اشترط عدداً مُعيَّناً؛ أيْ هل للظروف التي تحيط بالخبر أثر أم لا؟

من الواضح أنَّه لا أثر لها البتة، ولو كان لها أثر ما اختلف أصحاب هذا المسار عن غيرهم؛ فقد صرَّح القاضي عبد الجبّار بأنَّ "العادة في الخبر الذي يقع العلم عنده يجب أنْ تتفق إذا اشترك المخبرون في القدر والصفة" (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص368) والقدر عنده أنْ يكون الرواة خمسةً فأكثر، والصفة هي الشروط التي ينبغي توافرها في الرواة.

إذن، فحصول العدد والصفة يلغي أيَّ أثر للزمان والمكان والعُرف في العدد، ويظل العدد بمنأى عن ذلك. قال القاضي في هذا الصدد: "لا يصحُّ أنْ يُفرَّق بينها لأمر يرجع إلى المكان والوقت" (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص363)، ومع انتفاء أثر الزمان والمكان في إفادة العلم.

وليس هذا خاصاً بالقاضي، فقد سبقه أبو علي الجُبّائي الذي رأى "أنَّه لا يجوز أنْ يقع العلم بخبر عدد دون عدد" (القاضي عبد الجبار، د.ت، ج15، ص368)، ودليل القاضي عبد الجبّار في عدم أثر المكان والزمان في العدد هو وحدة الحال بين المخبرين؛ فمن المعلوم أنَّ الخبر إذا جاءنا عن طريق التواتر أفادنا العلم إذا تحقَّق العدد والصفة في المخبرين، وأنَّ هذا الخبر إذا جاء لغيرنا على هذا الشكل أفاد العلم عندهم؛ لأنَّ حالنا لا يختلف عن حالهم. وهذه المسائل يحكم بها الإنسان على غيره انطلاقاً من نفسه، ولهذا نحكم على غيرنا بأنَّهم يعرفون الأمور البدهية، والمشاهدات الحسية انطلاقاً من معرفتنا إيّاها، ونُكذِّب مَنْ يُنكِرها (الغزالي، 1993، ص369–370).

غير أنَّ هذا الدليل ليس مُقنِعاً؛ فالمشاهدات الحسية البدهية (مثل رؤيتنا للهلال) ليست خاضعةً للأخبار المتواترة، وإنَّما تخضع للمشاهدات الحسية الـمُتكرِّرة. أمّا الأمور البدهية (مثل: كون الجزء أصغر من الكل، وقابلية الرقم إلى الانقسام على اثنين) فهي من بداءة العقول؛ إذ تأتي الحواس لتدعيم ما هو موجود في العقل، لا لإنشاء حُكْم ما. وواضحٌ من أصحاب هذا التوجُّه أنَّ الآحاد ما نـزل عن العدد الذي وضعوه؛ فمَنْ جعل العدد عشرة –مثلاً– كان الآحاد أدنى من العشرة وهكذا. والآحاد عند القاضي عبد الجبّار ما نـزل عن الخمسة. وهذا التوجُّه هو الأكثر معيارية لضبط المتواتر من الآحاد، لكنَّه توجُّهٌ لا يُمثِّل جمهور الـمُتكلِّمين والأصوليين، فضلاً عن إلغائه دور القرائن، وكذلك لا توجد أدلة مُقنِعة على اختيار هذا العدد الذي يقف عنده المتواتر دون غيره؛ فهي تحكُّمات وتخرُّصات كما نقلنا عن الغزالي.

والحقيقة أنَّنا لم نجد معيارية واضحة في اعتبار المتواتر؛ ما يعني عدم وجود معيارية واضحة في اعتبار الآحاد، علماً بأنَّ الوصول إلى المعيارية أمر مهم؛ لِـما يترتَّب عليه من أحكام. فالحكم الـمُترتِّب على كون الحديث متواتراً مُختلِفٌ عن الحكم عندما يكون دليله آحاداً، والـمُلاحَظ أنَّ الجمهور حكموا بكفر مَنْ أنكر المتواتر مع الاختلاف في التعبير عن ذلك؛ فمنهم مَنْ فرَّق بين السُّنَّة والقرآن، ومنهم مَنْ لم يُفرِّق، ومنهم مَنْ ذكر عدم التكفير بردِّ الآحاد كأنَّه يلحظ من مفهوم المخالفة التكفير بردِّ المتواتر، ومنهم مَنْ صرَّح بتكفير مَنْ خالف الأدلة السمعية القاطعة (ابن دقيق العيد، د.ت، ج4، ص77؛ السرخسي، 1995، ج1، ص292؛ ابن حزم، د.ت، ج3، ص402) وأصرح تعبيرٍ نجده عند عضد الدين الإيجي (ت751هـ)؛ إذ قال: "وقد أجمعت الأُمَّة على أنَّ إنكار الآحاد ليس كفراً" (الإيجي، 1997، ج3، ص572)، وقال أبو الحسين البصري المعتزلي (ت436هـ): "لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن دون العلم" (أبو الحسين البصري، 1403هـ، ج2، ص103).

والتوحيد والعدل عند المعتزلة يُمثِّلان العقيدة الاعتزالية، ومن هنا اقتضى الأمر معرفة المتواتر؛ لِـما قد يترتَّب على إنكاره من الكفر. وهذه المسألة تُشكِّل خطورة لا يُستهان بها؛ إذ يتعيَّن على المرء تمييز المتواتر من غيره؛ لكيلا يقع في شَرَك التكفير، وقد ظهر لنا – فيما سبق– عدم وجود ضوابط واضحة لهذا المسار. يضاف إلى ذلك شرط لا بُدَّ منه في ضبط المتواتر الذي يكفر صاحبه، وهو أنْ

يكون أصلاً من أصول الدين؛ فإنَّه لو أنكر "غزوة من غزوات النبي ﷺ المتواترة، أو أنكر نكاحه حفصةَ بنت عمر، أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره؛ لأنَّه ليس تكذيباً في أصل من أصول الدين مِمّا يجب التصديق به، بخلاف الحج والصلاة وأركان الإسلام" (الغزالي، 2004، ص136).

وهذا القيد الذي وضعه الغزالي مُهِمٌّ، وأصله راجعٌ إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وإلى غيره. ويبدو أنَّ المعيار الذي وضعه الغزالي يعود إلى طبيعة الخطاب التكليفي؛ فلا يلزم من إسلام المرء أنْ يُؤمِن بزواج النبي عليه الصلاة والسلام بحفصة، ولا يترتَّب على ذلك تكليف مُرتبِط بواقع الحياة؛ فالعلم بذلك أقرب ما يكون إلى أهل الاختصاص، وهذا على خلاف حُرْمة الزنا والظلم، ووجوب الصلوات ودفع الزكاة.

المطلب الثالث: إشكالية التشكُّل

لم نجد اهتماماً عند الباحثين –فيما اطَّلعْنا عليه– بتشكيل الدليل الكلامي الأصولي، وهذا شأن العلوم، ومنها الإسلامية التي بدأت بالتدرُّج. وفي سياق البحث عن التشكُّل نجد أنَّ أوَّل تصنيف في الاعتراض على الاحتجاج بخبر الآحاد هو لأبي الحسين الخياط المعتزلي الذي سمّاه "الردُّ على مَنْ أثبت خبر الواحد" (ابن حجر العسقلاني، 1971، ج4، ص8) وهذه التسمية تدل على عدم الاحتجاج بخبر الآحاد، ولعلَّه يُراد بالعنوان الردُّ على مَنْ أثبت خبر الآحاد بوصفه دليلاً للاحتجاج به في العقديات، وليس المقصود به إثبات وجوده؛ لأنَّ الخلاف بخصوص الآحاد ليس في الوجود أو عدمه، وإنَّما الخلاف في الاحتجاج. والحقيقة أنَّ كتاب الخياط هذا لم يصلنا، ولكنْ وجدنا بعده مُؤلَّفاً لأبي القاسم الكعبي سمّاه "قبول الأخبار ومعرفة الرجال" (الكعبي، 2000، ص93)، وقد ذكر عبد القاهر البغدادي هذين الكتابين، ورأى أنَّ الأخير جاء رداً على الأول؛ إذ قال البغدادي عن الخياط إنَّه كان "مُنكِر الحُجَّة في أخبار الآحاد، وما أراد بإنكاره إلّا إنكار أكثر أحكام الشريعة؛ فإنَّ أكثر فروض الفقه مَبنِية على أخبار الآحاد. وللكعبي عليه كتاب في حُجَّة أخبار الآحاد، وقد ضلَّل فيه مَنْ أنكر الحُجَّة فيها" (البغدادي، 1977، ص165) غير أنَّه لم يصلنا كتاب الكعبي هذا، ووصلنا كتاب آخر له، يُسمّى "قبول الأخبار ومعرفة الرجال"، ولم أجد فيه ذكراً لأبي الحسين الخياط، أو احتجاجاً لأخبار الآحاد.

ومِمّا تجب ملاحظته أنَّ ابن قتيبة الدينوري كان معاصراً للخياط، ولبعض شيوخ المعتزلة، مثل: النَّظام، والعلاف، والجاحظ، وأنَّه ألَّف كتابه للردِّ على الـمُتكلِّمين، وقصد بهم المعتزلة، ونقل طائفة من أقوالهم، وذكر بعض اختلاف الـمُتكلِّمين في الاحتجاج بخبر الواحد؛ فمنهم مَنْ قَبِلَه، ومنهم مَنِ اشترط العدد. وقد رأى ابن قتيبة أنَّ التعويل عليه ليس هو العدد، بل الصفة؛ ذلك أنَّ "الصادق العدل صادق الخبر، كما أنَّ الرسول الواحد الـمُبلِّغ عن الله تعالى صادق الخبر" (ابن قتيبة، 1999، ص118). وفِعْلُ ابن قتيبة هذا يدلُّ على الاعتناء بالقضية في القرن الثالث الهجري وما قبله، وأنَّها كانت من القضايا المنتشرة، ثم صارت أكثر بروزاً ووضوحاً في الفكر الاعتزالي، ولا سيما عند القاضي عبد الجبّار. أمّا في الفكر السُّنّي فنجد أنَّ أبا الحسن الأشعري اعتمد على أخبار الآحاد في تقرير بعض مسائل العقيدة (الأشعري، 1397هـ، ص27–28، الأشعري، 1980، ص293).

وعند البحث عن بدايات التشكُّل نجد الشافعي قد تحدَّث عن خبر الآحاد في مواطن كثيرة، وجعله حُجَّة، رادّاً على مَنْ أنكر حُجِّيته (الشافعي، 1990، ص401–402)، وقد تَبيَّن لنا –بعد بحثٍ– أنَّ مصدر التفرقة بين المتواتر والآحاد هو واصل بن عطاء الـمُؤسِّس الرسمي للمعتزلة، فقد قال القاضي عبد الجبّار نقلاً عنه: "إنَّ كل خبر لا يُمكِن فيه التواطؤ والتراسل، والاتِّفاق على غير التواطؤ، فهو حُجَّة" (القاضي عبد الجبار، 1986، ص234) وعدم التواطؤ شرط من شروط الخبر المتواتر.

ومُؤدّى هذا الكلام أنَّ كل خبر يُمكِن فيه التواطؤ والتراسل بين المخبرين فهو ليس بحُجَّة، وهذا شأن أخبار الآحاد. يضاف إلى ذلك أنَّ القاضي نقل عنه قولاً آخر يصبُّ في السياق نفسه، هو " أنَّ الحق لا يُعرَف إلّا بكتاب الله تعالى ... وبخبرٍ جاء مجيء الحُجَّة، وبعقلٍ سليمٍ" (القاضي عبد الجبار، 1986، ص234) وقوله: "وبخبرٍ جاء مجيء الحُجَّة" هو الخبر المتواتر؛ لأنَّ خبر الآحاد –استناداً إلى قوله الأوَّل– لا تقوم به حُجَّة.

وفي هذا السياق، نذكر ما وجدناه من نسبة هذه المقولة إلى المعتزلة قولَ ابن حزم: "جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي عليه الصلاة والسلام ... حتى حدَّث مُتكلِّمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ، فخالفوا الإجماع في ذلك" (ابن حزم، د.ت، ج1، ص114)، يضاف إلى ما تقدَّم قول العسكري عن

واصل بن عطاء: "هو أوَّل مَنْ قال: الحق يُعرَف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مُجتمَع عليه، وحُجَّة عقل، وإجماع" (العسكري، 1408هـ، ص374).

وأقدم من نقل هذه المقولة عن المعتزلة أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي (ت319) ولكنه لم يسندها إلى واصل بن عطاء، وإنما أسندها إلى جمهور المعتزلة وإلى كثير من الأمة، يقول الكعبي: " قال جلُّ المعتزلة وأكثر الأمة بأن الحجة فيما غاب عنها من آيات الأنبياء عليهم السلام، وفيما سوى ذلك من الأخبار: ما ينقله الجماعة التي لا يجوز عليها التواطؤ والاتفاق، والتي قد جرتِ العادات بأن مثلها لا يطرد عن جماعة مثلها ... قالوا فإذا كان الخبر قد نقله هؤلاء، وكان أوله كآخره ووسطه كطرفيه فهو حجة على من سمعه، هذا إذا أخبر هؤلاء المخبرون عن أمره أحسوه، وأنه لن يجوز اليقين بشيء مما غاب من الأمور بغير ما ذكرنا" (البلخي، 2020، ص302–303).

نقلنا هذا الكلام بطوله؛ لأنَّه يؤكد أن تقسيم الخبر إلى متواتر وغيره هو تقسيم اعتزالي من جهة الكلام، ولا يشكل علينا قوله وأكثر الأمة؛ لأنَّ هناك من تأثر بالاعتزال في هذه المسألة، ولأنَّ بعض الفقهاء اقتربوا من هذا التقسيم كالشافعي الذي أطلق على الخبر المتواتر خبر العامة عن العامة (الشافعي، 1990، ج8، ص588).

بان بوضوح أنَّ أصل التقسيم بين المتواتر والآحاد هو تقسيم اعتزالي. ولكنْ، هل هذا التقسيم هو تقسيم بين المشهور وغيره؟ وكذلك توجد مدَّة طويلة من الزمن بين واصل بن عطاء والشافعي تصل إلى سبعين سنة، فهل نعثر على صِلَة الوصل بينهما؟ إنَّ البحث في بدايات تشكُّل الحديث المشهور يفضي بنا إلى هذا الخيط الرابط، وكذا نجد خيطاً يربط بين المشهور وغيره. فكيف نشأ المشهور لنصل من خلاله إلى ضبطه، ومعياريته، وبدايات تشكُّل الحديث بعد تقسيم الأخبار إلى آحاد ومتواتر ومشهور؟ ذكرنا آنفاً أنَّ المشهور مصطلح أصولي حنفي؛ ما يُحتِّم البحث في أصول الحنفية وفقههم، وهذا ما يتناوله المبحث الثاني.

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ آثار هذا التقسيم ظهرت بين الـمُتكلِّمين والأصوليين، وأنَّهم بنوا عليها كثيراً من المسائل، ولا سيّما في الفكر الاعتزالي؛ فما تعارض مع أصولهم ردّوه بحُجَّة أنَّه لا يفيد العلم، وليس هذا من مباحثنا حتى نتوسَّع فيه، وحسْبُنا أنْ نذكر بعض النماذج التي بُنِيت على التأرجُح بين المتواتر والآحاد، مثل تعامل المعتزلة مع أحاديث الشفاعة؛ إذ قال القاضي عبد الجبّار المعتزلي اعتراضاً على مَنْ

يرى الشفاعة لأصحاب الكبائر: "وقد تعلَّقوا بما رُوِي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنَّه قال: "شفاعتي لأهل الكبائر من أُمَّتي" ... والجواب أنَّ هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً، ولو صحَّ فإنَّه منقول بطريق الآحاد، ومسألتنا طريقها العلم" (القاضي عبد الجبار، 1996، ص690– 691؛ القاضي عبد الجبار، 1986، ص210).

المبحث الثاني: المشهور "إشكالية التكوين والتطوُّر والمعيارية"

المشهور نوع من أنواع الأخبار الموجودة في السُّنَّة النبوية، وهو مصطلح من مصطلحات الحنفية التي خالفوا فيها الجمهور، ولهذا النوع أحكام تمتاز من أحكام المتواتر والآحاد. والحديث عن قضية النشأة والمعيارية ليس بأقلَّ من الحديث عن المتواتر والآحاد، ومن هنا تأتي أهمية هذه القضية.

المطلب الأول: إشكالية التشكُّل

1. عيسى بن أَبان:

تُرجِع كتب أصول الحنفية الاختلاف في تعريف الحديث المشهور وما يترتَّب عليه من أحكام إلى عيسى بن أَبان الفقيه الحنفي، ونظراً إلى عدم وجود كتب له؛ فإنَّ أقدم مَنْ أحال عليه الشاشي في أصوله، وأبو بكر الجصاص في فصوله، ومن هنا يُستحسَن التعريف بهذا الفقيه؛ لمنـزلته عند الحنفية.

ليس بين أيدينا الكثير عن ترجمة عيسى بن أَبان، وتُجمِع الكتب التي ترجمَتْ له –على قِلَّة مادتها– أنَّ اسمه عيسى بن أَبان بن صدقة، وأنَّه يُكَنّى بأبي موسى، وأنَّه من كبار فقهاء الحنفية، وأنَّه صَحِب محمد بن الحسن الشيباني، وتفقَّه على يديه، وأنَّه كان قاضياً على البصرة وغيرها، وأنَّه ظلَّ في القضاء عشرين سنة حتى توفي، ويُروى أنَّه كان حَسَن الوجه، وسخياً جداً، حتى إنَّه كان يقول: "والله لو أُتيت برجلٍ يفعل في ماله كفعلي في مالي لحجرت عليه" (الخطيب البغدادي، 2001، ج 12، ص 479).

كانت له رواية في الحديث، وروى عنه العديد من الرواة، وذكر الخطيب البغدادي أنَّ له كتباً " كثيرة، واحتجاجاً لمذهب أبي حنيفة" (الخطيب البغدادي، 2001، ج 12، ص 479)

وقد وصفه ابن قطلوبغا بقوله: "أحد الأئمة الأعلام ... ووُصِف بالذكاء، والسخاء، وسَعة العلم" (ابن قُطلُوبغا، 1992، ص227) ومن الكتب التي أَلَّفها عيسى بن أبان كتاب "خبر الواحد"، وكتاب "الجامع"، وكتاب "إثبات القياس"، وكتاب "اجتهاد الرأي". وذكر بدر الدين العيني أَنَّه كان يأبى –أوَّل الأمر– الإتيان إلى محمد بن الحسن، ثم لازمه، وذُكِر بصيغة التمريض أَنَّه لزمه ستة أشهر (ابن قُطلُوبغا، 1992، ص227؛ العيني، 2006، ج2، ص432) وقد جعله ابن المرتضى في "طبقات المعتزلة"، قائلاً: "أخذ عن محمد بن الحسن، وهو مُقدَّم في أهل زمانه، مُبرِّز في أصناف العلوم، كان الشافعي يُناظِره، ويأمر أصحابه بمناظرته" (ابن المرتضى، 1961، ص129) وقد يُفهَم من هذا أَنَّه كان على مذهب الاعتزال، أو له آراء تُوافِق مذهبهم. وفي هذا السياق نُقِل بصيغة التمريض: "ويُحكى عن عيسى أَنَّه كان يذهب إلى القول بخلق القرآن" (الخطيب البغدادي، 2001، ج12، ص480).

بيد أنَّ هذا والذي قبله ليس كافياً ليكون على مذهب المعتزلة؛ فمَنْ نسب إليه القول بخلق القرآن هم القِلَّة الذين ترجموا له، وكذلك جاءت النسبة بصيغة التمريض، وقول ابن المرتضى لا يكفي ليكون مِمَّنْ يقول بالعدل والتوحيد على مذهب المعتزلة؛ لأَنَّنا لاحظنا مبالغة في طبقاتهم؛ تحسيناً لمنهجهم. ولهذا وضعوا محمد بن الحسن الشيباني –صاحب أبي حنيفة– في عِداد مَنْ يقول بالعدل (ابن المرتضى، 1961، ص129)، ويرى أبو إسحاق الشيرازي "أَنَّه كان من أصحاب الحديث، ثم غلب عليه الرأي، تفقَّه على محمد بن الحسن" (الشيرازي، 1970، ص137)، وقد اتَّفَق مَنْ ترجم له على أَنَّه توفي سنة 221هـ.

الخبر المشهور عند عيسى بن أَبان:

المشهورعند عيسى بن أَبان هو ما كان "خبراً ظاهراً يعرفه الناس، ويعملون به، مثل ما جاء عن النبي ﷺ أن: "لا وصية لوارث" ... فإذا جاء هذا المجيء فهو مقبول؛ لأنَّ مثله لا يكون وهماً." وفي مُقابِل هذا المشهور يكون الشاذ، وهو الذي جاء لينقض "سُنَّةً مُجْمَعاً عليها، أو يُخالِف شيئاً من ظاهر القرآن، فإنْ كان للحديث وجه ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك حمل معناه على أحسن وجوهه، وأشبهه بالسُّنن، وأوفقه لظاهر القرآن، فإنْ لم يكن معنى يحمل ذلك فهو شاذ" (الجصاص، 1994، ج1، ص156). والتقابل واضح عند عيسى بن أَبان بين المشهور والشاذ،

والمشهور هنا هو المعروف، وقد مَثَّل له بحديث: "لا وصية لوارث"، على الرغم من أنَّ هذا الحديث لا يصحُّ سنداً عند المحدثين، لكنَّ قبوله والعمل به جعله مشهوراً، وما يُقابِله هو الشاذ. والمقابلة هنا تعني نقض ما هو مُشتهَر، أو مخالفته بحيث يعسر الجمع بينهما. وهذا يُذكِّرنا بتعريف الحديث الشاذ عند المحدثين، الذي من شروطه المخالفة. ونظراً إلى هذه المخالفة؛ فهو ضعيف عند الفقهاء والمحدثين، مع ضرورة التفريق هنا بين الـمُنكَر والشاذ عند المحدثين، فالشاذ هو مخالفة الثقة مَنْ هو أوثق منه، أمّا المنكر فهو مخالفة الضعيف للثقة (ابن حجر العسقلاني، 1422هـ، ص82، 214؛ السيوطي، د.ت، ج1، ص276).

وأصل المشهور عند عيسى بن أَبان الحديثُ الذي جاء آحاداً، لكنَّ التلقّي له جعل مرتبته عاليةً تصل حدَّ التواتر. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ "خبر الواحد إذا تلقّاه الناس بالقبول صار بمنـزلة التواتر، فيجوز تخصيص ظاهر القرآن به، وهذا صفة هذا الخبر؛ لأنَّ الصحابة قد تلقَّته بالقبول، واستعملته. وليس معنى تلقّي الناس إيّاه بالقبول أنْ لا يوجد (له) مُخالِف، وإنَّما صفته أنْ يعرفه معظم السلف، ويستعملوه من غير نكير من الباقين على قائله، ثم إنْ خالف بعدهم فيه مُخالِف كان شاذاً لا يُلتفَت إليه" (الجصاص، 1994، ج1، ص84).

إنَّ هذا النص مُهِمٌّ جداً لضبط حقيقة المشهور؛ فلا يَلزم من إطلاق صفة المشهور على الحديث الاتِّفاق عليه من الجميع، وإنَّما يكفي أنْ يقبله الأغلب. وإذا صار الأمر بهذا الشكل، فإنَّه لا يُعتَدُّ بمَنْ خالفه؛ لأنَّ الـمُخالِف شاذ لا يُلتفَت إليه. ولـمّا كان مشهوراً فقد كان معروفاً بين الناس، ولم يَخْفَ على أغلبهم. ولكنْ، هل عيسى بن أَبان هو مصدر هذا التقسيم كما ذكرت جُلُّ كتب الأصول الحنفي، أم أنَّه يوجد تقسيم يمتد إلى ما قبل عيسى، ويكون عمله عمل الـمُطوِّر لهذا المفهوم، ومُؤّكِده؟ لاحظنا في ترجمتنا لعيسى بن أَبان أنَّه صَحِبَ محمد بن الحسن الشيباني وعند الرجوع إلى هذا الأخير وجدنا إشارات واضحات يُمكِن أنْ نجعل منها بذوراً في التقسيم عند الحنفية، وتحديداً مصطلح المشهور.

2. محمد بن الحسن الشيباني (ت187 هـ) ومصطلح المشهور ومصطلح الشاذ:

تحدَّث محمد بن الحسن الشيباني (صاحب أبي حنيفة) عن المشهور والآحاد، وقد تمثَّل ذلك فيما يأتي:

أ. استعمال محمد بن الحسن صيغة "الحديث المشهور المعروف":

من ذلك أنَّ محمد بن الحسن نقل عن أبي حنيفة أنَّه لا قَوَد على القاتل إلّا إذا كان القتل بسلاح، ونقل عن مذهب المالكية الذين نقلوا عن أهل المدينة أنَّ القَوَد قد يكون بمَنْ قُتِل بالسوط والعصا إذا كان مِمّا لا يعيش المضروب عادةً.

ومن ذلك أيضاً اعتراض محمد بن الحسن على أهل المدينة القائلين بأنَّ القَوَد يُمكِن أنْ يحصل بقتيل العصا والسوط؛ فَمَنْ قال بهذا القول كأنَّه "ترك حديثَ رسول الله ﷺ المشهور المعروف، وخطبتَه يوم فتح مكة حين خطب ألا إنَّ قتيل الخطأ العمد مثل السوط والعصا فيه مائة من الإبل، منها أربعون في بطونها أولادها" (الشيباني، 1403هـ، ج4، ص396).

والذي يعنينا مِمّا تقدَّم الاعتمادُ على حديث النبي عليه الصلاة والسلام، الذي ورد في خطبته في حِجَّة الوداع، واعتبار ذلك من المشهور، والخطبة هذه مشهورة لكثرة مَنْ سمعها من الصحابة.

ومن ذلك أيضاً اعتراض محمد بن الحسن على أهل المدينة في قضية وقوع الرجل على زوجته أيام الحج. "ما بينه وبين أنْ يدفع من عرفة، ويرمي الجمرة، فإنَّه يجب عليه الهدي وحج قابل، فإنْ كانت إصابته أهله بعد رمي الجمرة فعليه أنْ يعتمر ويهدي، وليس عليه حج من قابل. قال محمد: وكيف قال أهل المدينة: وعليه حج قابل إذا وقع ما بينه وبين أنْ يرمي الجمرة؟ أليس هذا الحديث المشهور عن رسول الله ﷺ الذي لا يقدر على ردِّه أحد أنَّه قال: الحج عرفة، فمَنْ أدرك عرفة بليلٍ فقد أدرك، وإنَّما يجب القضاء إذا أفسد قبل أنْ يقف بعرفة؟" والـمُلاحَظ أنَّه وصفَ الحديث الوارد هنا (الحج عرفة) بالحديث المشهور، قاصداً بذلك أنَّ الكل قد عمل بهذا الحديث، فكان بمعنى المشهور الاصطلاحي عند الحنفية. وإذا رجعنا إلى أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة وجدنا الوقوف بعرفة

أحد أركان الحج (البابرتي، د.ت، ج1، ص276؛ الخرشي، د.ت، ج2، ص313؛ الشربيني، 2000، ج2، ص285).

وفي المقابل دافع محمد بن الحسن عن أبي حنيفة في عدم نقض الوضوء من القُبْلة؛ بأنَّ "الآثار في ذلك -أنَّه لا وضوء فيه- كثيرة معروفة ... والحديث المشهور المعروف عن عائشة رضي الله عنها أنَّها كانت تقول إنَّ رسول الله ﷺ كان يتوضأ، ثم يُقبِّل بعض نسائه" (الشيباني، 1403هـ، ج4، ص65)، وقد ضعّف ابن حجر الحديث قائلاً: "وأمّا حديث حبيب عن عروة عن عائشة أنَّ النبي ﷺ كان يُقبِّل بعض نسائه ثم يصلّي ولا يتوضأ" فمعلول، ذَكَر عِلَّته أبو داود، والترمذي، والدارقطني، والبيهقي، وابن حزم، وقال: لا يصح في هذا الباب شيء، وإنْ صحَّ فهو محمول على ما كان عليه الأمر قبل نـزول الوضوء من اللمس" (ابن حجر العسقلاني، 1989، ج1، ص363)، وهنا يتعين الالتفات إلى أمرين، هما: اختلاف منهج الفقهاء في التعامل مع منهج المحدثين، واعتبار محمد بن الحسن الحديث مشهوراً بالنسبة إليه، وعمل الحنفية به (الكاساني، 1986، ج1، ص30).

وقد يكتفي محمد بن الحسن بقول: "مشهور"، ومن ذلك ما جاء في روايته للموطأ: "أخبرنا مالك، أخبرنا هشام بن عروة، عن أبيه، أنَّ أبا بكر سَيَّبَ سائبةً. قال محمد: قال رسول الله ﷺ في الحديث المشهور: "الولاء لِـمَنْ أعتق" (الشيباني، د.ت، ص298)، والحديث رواه البخاري في صحيحه (البخاري، 1422هـ، حديث رقم6752)

ومِمّا ينبغي ملاحظته أنَّ الشهرة ترتبط بالعمل الذي أخذ به الحنفية، وأنَّ العمل عادةً يكون فرعاً من اشتهار الحديث عند الفقيه؛ إذ لو لم يكن مشهوراً عنده ما عمل به. ومُقابِل المشهور يكون الشاذ، وهو ما سيتَّضِح في الفقرة الآتية.

ب. قول محمد بن الحسن: "حديث مستفيض معروف":

استخدم محمد بن الحسن عبارة: "حديث مستفيض معروف"، وذكر قول النبي عليه الصلاة والسلام لبلال بالإسفار في صلاة الفجر (الشيباني، 1403هـ، ج1، ص3)

وفي هذا السياق، قال الدكتور محمد بوينوكالن في تحقيقه كتاب "الأصل" لمحمد بن الحسن الشيباني: "يَستعمل مصطلحاتٍ وألفاظاً مختلفةً لبيان صحة الأحاديث والآثار، وعلى رأس هذه المصطلحات: معروف، ومشهور، ويَستعمل كذلك مصطلحاتٍ وتعبيراتٍ، مثل: مستفيض ... معروف في أيدي الفقهاء" (بوينوكالن، 2012، ج1، ص191).

ت. اعتبار محمد بن الحسن السُّنَّة بمعنى التوجُّه العام في العمل، وإطلاقه اسم الشاذ على ما يُخالِف ذلك:

مفهوم السُّنَّة عند محمد بن الحسن هو التوجُّه العام إلى العمل بحديثٍ ما، وهذا التوجُّه مُتفرِّع من فهمه للسُّنَّة، مع ملاحظة أنَّ التوجُّه العام ليس نابعاً من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام فحسب، بل هو حصيلة الفهم الـمُتَّبَع للقرآن والسُّنَّة، فتكون السُّنَّة بمعنى التطبيق العام. وهذا الفهم ليس قاصراً على كتاب واحد؛ فالمفهوم من مجمل كتب محمد بن الحسن أنَّ السُّنَّة "بمعنى التطبيق العام المعروف للنبي، أو الصحابة، أو حتى التابعين" (بوينوكالن، 2012، ج1، ص186-187).

والـمُلاحَظ أنَّ هذا النقل يدلُّ على استخدام محمد بن الحسن معنى السُّنَّة بالتوجُّه العام، وليس بالمعنى الـمُتأخِّر عند الأصوليين. "أقوال النبي وأفعاله وتقريراته، وإنْ كان بين المعنيين تداخل وتقاطع." ويُمكِن القول: إنَّه استعمل مصطلح الأثر المعروف، والآثار المعروفة، والحديث المعروف بمعنى الحديث الصحيح المشهور، واستعمل في ضد هذا المعنى "الحديث الشاذ" (بوينوكالن، 2012، ج1، ص190).

فالشاذ عنده هو ما يُقابِل المشهور المعروف، والمعروف هو المعروف بين نَقَلته؛ وهو المستفيض.

إذن، استخدم محمد بن الحسن صيغة المشهور في الحديث بمعنى المعروف، أو ما عليه التوجُّه العام، وعَدَّ ما خالف ذلك شاذاً، لكنَّ مفهوم المشهور هنا يظل غير متوافق مع مصطلح المشهور عند الحنفية على وجه الدقة، وإنْ كان بينهما تقارب من جهة العمل. وغالب الظن أنَّ المشهور هنا بمعنى

الآحاد الذي ليس عليه توافق، بيد أنَّ السؤال الذي يَرِدُ إلى الذهن هو: هل كان محمد بن الحسن الأسبق في استخدام هذا المصطلح، أم أنَّه أخذه من شيخه أبي حنيفة؟ تَبيَّن لنا بالبحث والتقصّي أنَّ بدايات تشكُّل الحديث المشهور والآحاد كانت على يد أبي حنيفة.

3. أبو حنيفة النعمان (ت 150هـ) ومصطلح المشهور والشاذ والآحاد:

قبل أن نكمل الحديث عن أبي حنيفة النعمان نقول: إننا بدأنا بعيسى بن أَبان، ثم بمحمد بن الحسن، ثم بأبي حنيفة. وقد يقال: لِـم هذا التنكيس؟ فالأصل أنْ يكون البَدء بأبي حنيفة، والجواب: إنَّ الخيط الذي أوصلنا إلى أبي حنيفة هو محمد بن الحسن، والخيط الذي أوصلنا إلى محمد بن الحسن هو عيسى بن أَبان.

وإذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة وجدنا حديثاً عن المشهور والشاذ والآحاد، ولاحظْنا أنَّ خبر الواحد هو مثال على الشاذ الذي يُقابِل المشهور المعروف الذي استفاض. والمثال على ذلك عدم موافقة محمد بن الحسن شيخه أبي حنيفة في صلاة الاستسقاء؛ إذ قال: "قلت: فهل في الاستسقاء صلاة؟ قال: لا صلاة في الاستسقاء، إنَّما فيه الدعاء. قلت: ولا ترى بأنْ يُجمَع فيه للصلاة ويجهر الإمام بالقراءة؟ قال: لا أرى ذلك. إنَّما بلغنا عن رسول الله ﷺ أنَّه خرج، فدعا، وبلغنا عن عمر بن الخطاب ﷺ أنَّه صعد المنبر، فدعا، واستسقى، ولم يبلغنا في ذلك صلاة إلّا حديثاً واحداً شاذاً لا يُؤخَذ به ... وهذا قول أبي حنيفة. وقال محمد بن الحسن: أرى أنْ يُصلّي الإمام في الاستسقاء نحواً من صلاة العيد ... لأنَّه بلغنا عن رسول الله ﷺ أنَّه صلّى في الاستسقاء، وبلغنا عن ابن عباس أنَّه أمر بذلك، وإنَّما نتبع في هذه السُّنَّة والآثار المعروفة" (بوينوكالن، 2012، ج1، ص366).

لقد نقلْنا الكلام بطوله؛ نظراً إلى أهميته التي تتجلّى في رؤية أبي حنيفة الاكتفاء بالدعاء، وعدم الصلاة؛ أيْ عدم صلاة الجماعة لا الصلاة فرادى، فقد قال أبو حنيفة: "ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة، فإنْ صلّى الناس وحداناً جاز، وإنَّما الاستسقاء الدعاء والاستغفار" (البابرتي، د.ت، ج2، ص91). والدليل على هذا أنَّ الحديث الذي جاء فيه صلاة النبي عليه الصلاة والسلام جماعة هو حديث واحد شاذ لا يُؤخَذ به، وبذلك يكون أبو حنيفة أوَّل مَنْ نُقِل عنه عدم الأخذ

بحديث الآحاد لأنَّه شاذ، ولا يكون شاذاً إلّا بمخالفة غيره، فما هذه المخالفة؟ هل مردُّ ذلك أنَّه لم يُنقَل خبر في هذا عند أبي حنيفة، أم أنَّه خالف نصوصاً أُخرىٰ من المشهور والتوجُّه العام؟

وقد عَدَّ أبو حنيفة هذا الخبر شاذاً لمخالفته المشهور؛ وهو عدم ورود ما يدلُّ علىٰ الصلاة في الاستسقاء، فالوارد فيها هو الدعاء، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠﴾ [نوح:10]، والمراد منه الاستغفار في الاستسقاء. "فمَنْ زاد عليه الصلاةَ فلا بُدَّ من دليل، وكذا لم يُنقَل عن النبي ﷺ في الروايات المشهورة أنَّه صلّىٰ في الاستسقاء ... وعن عليٍّ أنَّه استسقىٰ ولم يُصَلِّ، وما رُوِي أنَّه ﷺ صلّىٰ بجماعة حديثٌ شاذ ورد في محل الشهرة؛ لأنَّ الاستسقاء يكون بملأ من الناس، ومثل هذا الحديث يرجح كذبه علىٰ صدقه، أو وهمه علىٰ ضبطه، فلا يكون مقبولاً، مع أنَّ هذا مِمّا تعمُّ به البلوىٰ في ديارهم. وما تعمُّ به البلوىٰ، ويحتاج الخاصُّ والعامُّ إلىٰ معرفته، لا يُقبَل فيه الشاذ" (الكاساني، 1986، ج1، ص280).

وخلاصة أدلة أبي حنيفة أنَّ صلاة النبي عليه الصلاة والسلام جماعة حديثٌ شاذ لا يُقبَل فيه الزيادة علىٰ نَصِّ القرآن الكريم، وأنَّ المشهور المتعارف عليه هو عدم الصلاة جماعة، وهذه الشهرة تتكوَّن من فعلِ عليٍّ؛ إذ استسقىٰ، ولم يُصَلِّ. ولو كانت هناك صلاة لنُقِلت، وهذا المقصود بقوله: "مِمّا تعمُّ به البلوىٰ."

والمفيد مِمّا سبق أنَّ محمد بن الحسن عَدَّ أدلة أبي حنيفة شاذة؛ لأنَّها تُخالِف السُّنَّة والآثار المشهورة، ومنها رواية ابن عباس، بِغَضِّ النظر عن الترجيح الذي ليس من مشاغلنا هنا؛ فالذي يعنينا أنَّ الشاذ عند كليهما هو الـمُخالِف للمعروف الشائع، والمعروف هو السائد المعمول به، وهو مُخالِف للشاذ.

والشهرة عند كليهما هي الكثيرة مقابل القِلّة؛ فالشهرة عند أبي حنيفة أنَّ النبي عليه الصلاة والسلام دعا، ولم يُصَلِّ، وكذا رُوِي عن عمر وعليٍّ، وزيادة علىٰ ذلك الآية التي لم تذكر الصلاة. أمّا عند محمد بن الحسن فما يرويه أنَّ النبي عليه الصلاة والسلام صلّىٰ، ودعا، وكذا رُوِي عن ابن عباس، وبهذا يَتبيَّن لنا أنَّ الشهرة حصلت هنا بتعدُّدٍ عن كليهما. ولكنْ، ما العلاقة بين خبر الواحد

وقاعدة عموم البلوىٰ؟ إنَّ العلاقة بينهما تتمثَّل في "أنَّ ما تعمُّ به البلوىٰ شأنه أنْ يكون معلوماً عند الكل لعموم سببه، فيحتاج كل أحد أنْ يعلم حُكْمه. فلو كان فيه حُكْم لعَلِمَه الكل، فإذا لم يعلموه دَلَّ ذلك علىٰ كذبه" (الرجراجي، 1997، ج5، ص176). وخبر الواحد أو الآحاد ليس معلوماً، وإلّا لاشتُهِر نقله.

وعلىٰ كلٍّ، فإنَّنا لن نُناقِش هذه المسألة الخلافية بين الحنفية وغيرهم؛ فهي لا تعنينا منهجياً، وإنَّما الذي يعنينا أنَّ المشهور عند الحنفية هو الذي يشاع وينتشر، وما كان كذلك لا يُقبَل في نقله خبر الواحد مِمّا لم يبلغ من الكثرة الشهرة، فإذا نقله بعضهم، وكان من حقه أنْ ينقله الجمع الكثير دَلَّ ذلك علىٰ شذوذه (الجصاص، 1994، ج3، ص115)، وصلاة الاستسقاء جماعة شاذة مُنكَرة عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً لمحمد، ووجه الشذوذ فيها أنَّ عمر وعلياً رضي الله عنهما لم يُصلِّيا في الاستسقاء، "ولو كانت بهذا سُنَّة مشهورة لما خفيت عليهما ...، أو لأنَّه ورد، ونقل في بلية عامة، والواحد إذا روىٰ حديثاً في بلية عامة يُعَدُّ ذلك شاذاً، ومُستنكَراً منه، وعلىٰ هذا يُعد عدم الاحتجاج بخبر الواحد في ما تعمُّ به البلوىٰ مرجعه إلىٰ أبي حنيفة (ابن مازة البخاري، 2004، ج2، ص139).

وأنَّ محمد بن الحسن والحنفية تبعوه في ذلك. وأوَّل مَنْ نبَّه إلىٰ هذه المسألة –فيما علمْنا– الدكتور محمد بوينوكالن في تحقيقه كتاب "الأصل" لمحمد بن الحسن؛ إذ قال: "فالإمام أبو حنيفة لم يعمل بهذا الحديث لعدم اقتناعه بصحته. أمّا الإمام محمد فقد بلغته "الآثار المعروفة"؛ أيْ أكثر من حديث واحد" (بوينوكالن، 2012، ج1، ص190).

ولم أصل إلىٰ ما ذكره إلّا بعد الانتقال والتتبُّع في المذهب الحنفي من الشاشي وأبي بكر الجصاص إلىٰ عيسىٰ بن أَبان، ومنه إلىٰ محمد بن الحسن، ومن محمد إلىٰ أبي حنيفة.

ويجدر بنا هنا التأكيد علىٰ مسألة مُهِمَّة وهي أنَّ عدم الاحتجاج بخبر الواحد يكون حيث عارضَ ما هو مشهور ومستفيض، وإلّا فإنَّ أخبار الآحاد إنْ لم يُعارِضها ذلك، فلا خلاف في العمل بها إذا صحَّت. ولا شكَّ في أنَّ لمحمد بن الحسن الشيباني دوراً مهماً في الاستدلال لحُجِّية خبر الواحد، ومن ذلك كتاب الاستحسان في مسألة قبول خبر الشخص الواحد في المسائل الدينية، مثل:

حِلِّ الطعام والشراب، وطهارة الماء الـمُتوضَّأ به؛ فقد بَيَّن محمد بن الحسن أنَّ هذا هو منهج الصحابة في العمل بخبر الواحد (بوينوكالن، 2012، ج1، ص193).

المطلب الثاني: معيارية الاشتهار هو العمل والتلقّي، وهذا متفاوت، وبتفاوته يتفاوت الآحاد

سبق القول بأنَّ الحديث المشهور يرجع إلى أبي حنيفة، ثم إلى محمد بن الحسن، ولكنَّ المعيارية هنا مُتأرجِحة، وليست ثابتةً، ودليل هذا أنَّ ما يكون مشهوراً عند فريقٍ قد يكون شاذاً عند فريق آخر، والعكس صحيح؛ فصلاة الاستسقاء من المشهور المعلوم، لكنَّها من الشاذ عند أبي حنيفة وأبي يوسف. والقول بالاكتفاء بالاستغفار من غير صلاة هو مشهور معروف عند أبي حنيفة وأبي يوسف، في حين أنَّه شاذ عند محمد بن الحسن.

ومن جانب آخر، فإنَّ هذه المعيارية تكتنفها الضبابية من جهة ضابط المشهور، وضابط الآحاد الذي يكون شاذاً. فما العدد الذي يُشكِّل المشهور؟ هل هو آية وحديث، أم أحاديث مجموعة؟ متى نحكم على الخبر أنَّه واحد أو آحاد؟ هل يكون ذلك من رواية واحد أو اثنين؟ لقد ظهر هذا الخلاف بين محمد بن الحسن من جهة، وأبي حنيفة وأبي يوسف من جهة أُخرى.

وهذا الاختلاف أيضاً مُرتبِط باختلاف آخر بين الأوائل (مثل: أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن) وما استقر عليه المصطلح عند الـمُتأخِّرين. وهؤلاء الـمُتأخِّرون ليسوا مُتَّفِقين أيضاً على ضبطه؛ فجمهورهم جعل المشهور بين الآحاد والمتواتر، في حين رأى الجصاص أنَّه أحد قسمي المتواتر، وأنَّ الفرق بينه وبين المتواتر هو إفادة المتواتر علماً ضرورياً، وإفادة المشهور علماً نظرياً (السرخسي، 1995، ج1، ص291).

خالف الجصاصَ جمهورُ الحنفية في هذا؛ إذ رأوا أنَّ المشهور ما كان أصله آحاداً، وكان فرعه متواتراً، واختلفوا في التعبير عن ذلك؛ ومن ذلك قول السرخسي "كل حديث نقله عن رسول الله ﷺ عددٌ يُتوهَّم اجتماعهم على الكذب، ولكنْ تلقّاه العلماء بالقبول والعمل به. فباعتبار الأصل هو من

الآحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر، وذلك نحو خبر المسح على الخفين، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمَّتها وعلى خالتها، وخبر حرمة التفاضل في الأشياء الستة وما أشبه ذلك" (السرخسي، 1995، ج1، ص291)، والمشهور عند الدبوسي "ما كان وسطه وآخره على حدٍّ المتواتر، وأوَّله على حدِّ خبر الواحد" (الدبوسي، 2001، ص211).

والفرق كبير بين العلم الضروري الذي يخضع له الجمع من غير استدلال، أو بتعبير سيف الدين الآمدي: "هو الذي يَلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد عن الانفكاك عنه سبيلاً" (الآمدي، د.ت، ج1، ص80)، والعلم النظري الذي "لا يعلمه مَنْ ليس مِنْ أهل النظر، كالصبيان، ولا مَنْ ترك النظر" (الآمدي، د.ت، ج4، ص93)؛ إذ يرى الجصاص في العلم الضروري فائدةً زائدةً على العلم النظري، تتمثَّل في طمأنينة القلب عنده، وبيان ذلك أنَّ الذين تلقوا المشهور بالقبول والعمل به لا يُتوهَّم اتِّفاقهم على العمل به إلّا لصدق رواته. ومعرفة صدق الرواة شيء اكتسابي وليس ضرورياً؛ فالمشهور وإنْ تواتر لاحقاً في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فقد بقيت فيه شُبْهة الكذب أو الخطأ في رواته باعتبار الأصل؛ فإنَّ عدد رواة المشهور قليل، وعلم اليقين -الذي يثبت بالتواتر- إنَّما يثبت إذا اتصل بمَنْ هو معصوم عن الكذب على وجهٍ لا يبقى فيه شُبْهة، فالشبهة تمنع ثبوت علم اليقين به، وهذا على خلاف المتواتر في أصله وفرعه؛ فلا تتطرَّق إليه شُبْهة (السرخسي، 1995، ج1، ص293).

وكذا من أدلة أبي بكر الجصاص وجود اتِّفاق بين الحنفية أنَّه لا يُكفَّر جاحد الحديث المشهور، وما هذا إلّا لأنَّه لا يفيد العلم الضروري، ولكنْ من حيث المآل لا توجد ثمرة عملية من الاختلاف بين الجصاص وجمهور الحنفية؛ لأنَّه من حيث النتيجة يترتَّب على الحديث المشهور عندهم أنْ يكون مقطوعاً به، فتثبت به الزيادة على كتاب الله، ولا يجوز التكفير به (السرخسي،1995، ج1، ص293).

وبناءً على ذلك، يُمكِن القول: إنَّ الحنفية تعمل بالحديث المشهور في فروع العقيدة، لا في أصولها التي تتطلَّب أدلة يقينية يُكفَّر مُنكِرها، في حين يُنظَر إلى مُنكِر المشهور على أنَّه فاسق.

سبق القول بأنَّ معيار الاشتهار هو العمل والتلقّي، وأنَّ العمل بالخبر متفاوت؛ فالعمل بالخبر هو المعيار، وليس هو السند؛ أي إنَّ سنده قد يكون آحاداً كما ذكرنا آنفاً، ولو لم يكن له سند مُتَّفَق عليه، وهذا واضح من الأمثلة التي سقناها سابقاً، وهو منهج سديد، ومن أمثلته في حياتنا العملية أنَّ بعض الأعراف الجامعية تتعامل في ما بينها من غير بحث عن سند قانوني، ومن ذلك –مثلاً– النهج الـمُتَّبَع في كتابة الرسائل الجامعية بجامعة دمشق؛ إذ جرى العُرف أنْ يبدأ الباحث توثيق رسالة الماجستير أو الدكتوراه في الحاشية، بذكر اسم الكتاب أولاً، ثم صاحبه، وقد استمر هذا النهج زمناً طويلاً. وإذا بحثت عن سند قانوني لهذا فلن تجده، وإنَّما سنده الصنع الـمُتكرِّر من الأساتذة، وما قرأوه في بعض كتب المناهج من تفضيل الابتداء بالكتاب، ثم بصاحب الكتاب.

بيد أنَّ سلامة المنهج شيء، وعدّه معياراً شيء آخر؛ فالقبول والعمل بمضمون الخبر ليس معياراً مُنضبِطاً يُمكِن الاحتكام إليه، مع تأكيد قبول العلماء إيّاه، وعملهم به بوصفه مصطلحاً له سنده، ولكنْ قد لا يصحُّ السند وَفق مناهج المحدثين، وعدم الصحة لا يعني الوضع (الخلف، 2020، ص224)، والوضع في حديثٍ ما لا يعني أنَّه موضوع على رسول الله ﷺ، وإنَّما يعني أنَّ شروط المحدثين لقبول الحديث لا تنطبق عليه؛ فالكاذب قد يصدق (ابن حجر العسقلاني، 1422هـ، ص223).

والظاهر وجود تقارب بين الخبر الـمُشتهَر والراوي المشهور بالعلم. قال البزدوي في ذلك: "وكان عيسى بن أَبان رحمه الله تعالى يقول: مَنِ اشتهر في الناس بحمل العلم منه تُقبَل روايته مرسلاً ومسنداً، وإنَّما يعني به محمد بن الحسن رحمه الله وأمثاله من المشهورين بالعلم، ومَنْ لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مُطلَقاً، وإنَّما اشتُهِر بالرواية عنه، فإنَّ مسنده يكون حُجَّة، ومرسله يكون موقوفاً إلى أنْ يُعرَض على مَنِ اشتُهِر بحمل العلم عنه. وأصحُّ الأقاويل في هذا ما قاله أبو بكر الرازي رحمه الله: إنَّ مرسل مَنْ كان مِنَ القرون الثلاثة حُجَّة ما لم يُعرَف منه الرواية مُطلَقاً عمَّنْ ليس بعدل ثقة، ومرسل مَنْ كان بعدهم لا يكون حُجَّة إلّا مَنِ اشتُهِر بأنَّه لا يروي إلّا عمَّنْ هو عدل ثقة" (السغناقي، 2001، ج3، 1285).

فمَنْ أُرسِل مِنْ أصحاب القرون الأُولىٰ كان إرساله حُجَّة ما لم يكن إرساله عمَّنْ ليس بثقة، ومُؤدّىٰ ذلك اشتهار الخبر بالعمل، لا لذات الخبر أو سنده؛ فقد يُعوِّلون علىٰ خبر ليس سنده قوياً، مثل حديث: "لا وصية لوارث" الذي ذكره ابن حجر وذكر أسانيده، قائلاً: "ولا يخلو إسناد كلٍّ منها عن مقال، لكنَّ مجموعها يقتضي أنَّ للحديث أصلاً" (ابن حجر العسقلاني، 1379هـ، ج5، ص327؛ السمعاني، 1997، ج1، ص398). وقد ذكر الشافعي هذا الحديث، ورأىٰ أنَّه من "نقل عامة عن عامة، وكان أقوىٰ في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين ... وإنَّما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي، وإجماع العامة عليه" (الخطاف،2011، ص125)، فالشافعي يرىٰ أنَّه مِمّا أجمع عليه العامة، فهو عنده متواتر أو يجري مجرىٰ التواتر، وهذا يزيد التأرجُح أكثر؛ فالشافعي يراه كذلك مع عدم صحة سنده، والتواتر هنا هو التواتر العملي، وقد حكم عليه بهذا الحكم أكثر من واحد. قال أبو الحسين البصري: "هذا مُتلقّىٰ بالقبول، فجرىٰ مجرىٰ التواتر" (أبو الحسين البصري، 1403هـ، ج1، ص399؛ ابن حجر العسقلاني، 1379هـ، ج5، ص372). وما ذاك إلّا لاشتهاره واستفاضته (السرخسي، 1995، ج2، ص69)، وقال الخطيب البغدادي بعد أنْ ذكر بعض الأحاديث، ومنها حديث: "لا وصية لوارث": "وإنْ كانت هذه الأحاديث لا تَثبت من جهة الإسناد، لكنْ لمّا تلقَّتها الكافَّة عن الكافَّة غَنُوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها" (الخطيب البغدادي، 1421هـ، ص473).

ومن المهم بيان أنَّ ما يتعلَّق بالشأن العامِّ، وقضايا العقيدة، والقضايا الكبرىٰ المتصلة بالدماء والأعراض، لا يَقبل فيها محمد بن الحسن حديث الآحاد، وهذا ما أشار إليه السرخسي في شرحه كتاب "السير الكبير" عند حديثه عن عدم جواز الإغارة علىٰ أهل الأمان ما لم يُتأكَّد من ذلك، ولا يُكتفىٰ بنقل خبر واحد؛ لِما يحويه من "شُبْهة احتمال الصدق والكذب، وذلك لا يكون حُجَّة في نقض العهد الذي يترافق مع إباحة السبي، واستحلال الفروج والدماء." ومثل ذلك نقل شخص أنَّ شخصاً ارتدَّ، فهذا النقل يتعلَّق به "استحقاق القتل؛ فلا يكون خبر الواحد حُجَّة في أمر الدين" (السرخسي، 1971، ج1، ص476، ص2010).

وللمشهور علاقة بالفرض والواجب، وما يترتَّب على إنكارهما من أحكام؛ فالفرض عند الحنفية هو ما ثبت بدليل قطعي سنداً ودلالةً، والدليل القطعي هو ما جاء في القرآن، أو كان حديثاً متواتراً، أمّا الواجب فهو ما لم يكن دليله قطعياً من جهة السند والدلالة، أو من جهة الدلالة وحدها، أو من جهة السند وحده (البخاري، 1422هـ، ج2، ص302؛ الشاشي، 1402هـ، ص379، ابن أمير الحاج، 1983، ج2، ص148).

والحنفية قد يُطلِقون الواجب، ويريدون الفرض؛ فإطلاقهم الواجب هنا ليس بالمعنى الاصطلاحي، "ويترتَّب على هذا التقسيم أنَّ مُنكِر الفرض يُعَدُّ كافراً إذا تركه جحوداً أو استهزاءً، بينما مُنكِر الواجب يُعَدُّ فاسقاً إلّا إذا تركه تأويلاً؛ فلا يُفسَّق، ولا يُضلَّل" (حوت، 2018، ص13–15).

ومن هنا فرَّق الحنفية بين الفرض والواجب؛ فهما ليسا على مرتبة واحدة من جهة الثبوت، وليسا على مرتبة واحدة من جهتي الدلالة والإنكار، والتفريق بينهما من الـمُسلَّمات عند الحنفية. قال الكاساني: "ونحن نُفرِّق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والأرض؛ وهو أنَّ الفرض اسم لما ثَبت وجوبه بدليل مقطوع به، والواجب اسم لما ثَبت وجوبه بدليل فيه شُبْهة." وبوجود الشُّبْهة لا يَثبت الفرض. ومن أبرز أنواع الشُّبَه أخبار "الآحاد التي لا تَثبت بمثلها الفرائض" (الكاساني، 1986، ج2، ص127).

خاتمة:

نشأ الخبر المتواتر –بوصفه دليلاً يُستنَد إليه في العقديات– على يد واصل بن عطاء الذي لم يتناوله انطلاقاً من كونه خبراً عن رسول الله ﷺ، وإنَّما استند إليه بوصفه أحد مصادر المعرفة؛ أيّاً كان قائله. وبهذا نشأ التقسيم إلى متواتر وآحاد، وهو تقسيمُ ما كان موجوداً آنذاك، ثم انتقل إلى عموم المعتزلة ومُتكلِّمي أهل السُّنَّة، ثم تأثَّرت به كتب الأصول، وبعدها كتب مصطلح الحديث. غير أنَّ نشأة الخبر المتواتر هذه ارتبطت أيضاً بأبي حنيفة، بوصفه دليلاً أصولياً فقهياً؛ فهو لم يَقبل بحديث الآحاد إذا ورد في عموم البلوى؛ ما يجعله شاذاً، ويُقابِله (الشاذ) المشهور، أو الآثار المعروفة المعمول بها.

وبذلك التقىٰ أبو حنيفة مع واصل بن عطاء في عدم الأخذ بأحاديث الآحاد، لكنَّهما اختلفا في أوجه مُسوِّغات عدم الأخذ؛ فواصل بن عطاء لم يقبل به؛ لأنَّ العقائد -في نظره- تحتاج إلىٰ دليل كلامي يقوم علىٰ المتواتر، وأبو حنيفة لم يأخذ بحديث الآحاد بوصفه دليلاً أصولياً إذا خالف المشهور، أو التوجُّه السائد.

ومن الـمُلاحَظ أنَّ أبا حنيفة اشترط في عدم الأخذ بالشاذ وجودَ الدليل الـمُخالِف، أو نقلَ خبر الآحاد مِنْ بعض الرواة، ومَنْ حقَّه أنْ يُشتهَر ويذاع؛ وما يُشتهَر عادةً يكون متواتراً، في حين اشترط واصل بن عطاء النقل المستفيض. وبذلك، فإنَّ حديث الآحاد -في أصل نشأته- يُرَدُّ إلىٰ شخصيتين مستقلتين؛ إحداهما كلامية، والأُخرىٰ فقهية.

وفيما يتعلَّق بالمعيارية، فمن الـمُلاحَظ وجود ضبابية في ضابط المتواتر والآحاد والمشهور؛ إذ لم نعثر علىٰ حدود فاصلة دقيقة تُمَيِّز بين هذه المصطلحات تمييزاً دقيقاً. فلكي نعرف الآحاد، يجب أنْ نعرف المتواتر. ولكي نعرف المتواتر، يجب أنْ نعرف الآحاد، هذا عند جمهور الـمُتكلِّمين والأصوليين القائلين بأنَّ المتواتر ما أفاد العلم، والآحاد ما أفاد الظن. وقد ظهر من البحث أنَّ العلم والظن أمران ذاتيان مُرتبِطان بالقرائن؛ فما ترجَّح تواتره لعمرو قد لا يُترجَّح لزيد، والعكس صحيح، ولا يُمكِن التمييز بينهما إلّا في حالتين اثنتين؛ الأُولىٰ: عند مَنِ اشترط للتواتر عدداً مُعيَّناً، فيكون التواتر ما بلغ هذا الحدَّ، والآحاد ما نـزل عنه. والثانية: أنْ يكون الرواة أقلَّ من خمسةٍ، فيكون آحاداً. غير أنَّ هاتين الحالتين علىٰ خلافِ ما عليه جمهور الـمُتكلِّمين والأصوليين؛ فاشتراطات العدد لا تستند إلىٰ منطق معياري، وإنَّما هي وجدانيات ذاتية.

إنَّ هذه المعيارية مُهِمَّة جداً؛ لأنَّ أدلة العقيدة مُرتبِطة بها، ولأنَّ مُخالِف الحكم في ذلك مُرتبِط به أيضاً، فما ثَبت دليله بالمتواتر ليس كما ثَبت دليله بالآحاد، وهذه المسألة فيها شيء من الاختلاف بين أهل السُّنَّة والمعتزلة؛ فما كان دليله من الآحاد، وصحَّ خبره، جاز الأخذ به عند أهل السُّنَّة، ولم يجب، ومن ذلك تسمية الـمَلَكين بمنكر ونكير. والفرْق بيِّنٌ بين الجواز والوجوب؛ إذ ينبني علىٰ الجواز عدم الإثم لو لم يُؤخَذ به، خلافاً للوجوب الذي يترتَّب علىٰ تركه الإثم، وقد يترتَّب علىٰ ذلك الكفر إذا كان دليله قطعي الثبوت والدلالة، في حين اشترط المعتزلة تواتر الخبر للعمل به في العقائد.

كشفت الدراسة أنَّ المشهور كان بعيداً عن الانضباط في مرحلة تكوينه واستقراره؛ إذ ارتبط بالآحاد في مرحلة التكوين، وكذلك ارتبط به في مرحلة استقرار المصطلح؛ لأنَّ المشهور هو ما كان آحاداً في أصله، ومتواتراً في فرعه، ومعرفته تُحتِّم معرفة المتواتر والآحاد. وكشفت الدراسة أيضاً أنَّ الشاذ الـمُقابِل للمشهور عند الحنفية كان بمعنى الآحاد الـمُقابِل للمتواتر عند الجمهور. وثَمَّ شيء آخر هو أنَّ الشهرة ارتبطت بالتلقّي والقبول والعمل بالخبر، وأنَّ هذه ارتبطت بمَنْ وصل إليه الخبر بهذه الصفة، وهي متفاوتة؛ فصلاة الاستسقاء -مثلاً- من المشهور المعلوم عند محمد بن الحسن، في حين أنَّها من الشاذ عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

والمشهور هنا ما عُبِّر عنه لاحقاً بعموم البلوى الـمُرتبِط بالتلقّي والعمل؛ فما تعمُّ به البلوى شأنه أنْ يكون معلوماً عند الأغلب لعموم سببه، فلو كان فيه حُكْم لعَلِمَه الكل، فإذا لم يعلموه دَلَّ ذلك على عدم وجوده. وخبر الواحد أو الآحاد فيما تعمُّ به البلوى ليس معلوماً، وإلّا لاشتُهِر نقله. أمّا التلقّي والعمل في العصور اللاحقة فكان دليلاً كافياً للاستغناء به عن تقصّي السند عند الجمهور؛ لذا عملوا بأخبارٍ لم تصحَّ أسانيدها بميزان المحدثين، مثل حديث: "لا وصية لوارث". وفيما يخصُّ تشكُّل المشهور (مصطلح خاص بالحنفية)، فإنَّه لم يكن مستقراً بوصفه مصطلحاً؛ فهو من حيث النشأة أقرب إلى المفهوم منه إلى المصطلح الذي استقر لاحقاً، فكان المشهور آحاداً من حيث النشأة، ومتواتراً من حيث الفرع.

وقد ظهر من الدراسة أنَّ آثار الاختلاف بين المتواتر والآحاد هي بين مَنْ لا يرى العمل بالآحاد في مُطلَق العقائد، ومَنْ يراها في الفروع لا في الأصول والمشتهرات. ومن آثار الاختلاف بين المشهور والمتواتر والآحاد الاختلافُ في الفرض والواجب؛ فما كان متواتراً، فإنَّه يُنشِئ الفرض. وكذلك وُجِد اختلاف فيما يترتَّب على الفرض والواجب؛ فالتكفير يترتَّب على إنكار الفرض، والتفسيق يترتَّب على إنكار الواجب. وقد اعتمد الحنفية هنا مصطلحَ الجمهور فيما يترتَّب عليها؛ فالفرض ما ثَبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة، ومن شرط ذلك أنْ يكون متواتراً، وكذا الاتِّفاق على عدم تكفير مَنْ ترك المشهور، وبهذا يكون المشهور عند الحنفية داخلاً في مفهوم الآحاد من هذه الجهة.

غير أنَّ عدم وجود معيارية واضحة لهذه المصطلحات الثلاثة لا يعني إلغاءَها؛ فالعمل الفقهي لا يُشترَط فيه أنْ يكون الخبر متواتراً، أو مشهوراً به في فروع الفقه؛ إذ الظن كافٍ للعمل في الفروع، ولو أُلغِيَتْ أخبار الآحاد بحُجَّة دليلها الظني؛ لأدّىٰ ذلك إلىٰ إلغاء معظم الشريعة، فضلاً عن أنَّ فروع العقيدة يكفي فيها أخبار الآحاد إذا صحَّت. ولعلَّ من أبرز فوائد عدم المعيارية أنَّها تُطلِق للمُتكلِّم والفقيه الاجتهاد، فتتوسَّع دائرة الاجتهاد، وينمو الفقه، ويقلُّ التكفير والتبديع ما دامت المسألة تفتقر إلىٰ معيار واضح فيها، ولا ننسىٰ أنَّ ذلك رهن بالحديث عن السُّنَّة النبوية، أمّا ما جاء في القرآن الكريم فكله متواتر قطعي الثبوت، مع ملاحظة أنَّ الخلاف في ذلك لا يتجاوز فروع الفقه، أو فروع أصول الدين.

ومِمّا يوصي به الباحث زملاءَه الباحثين ضرورةُ الاعتناء بالمصطلح الشرعي من جانب البذور، وجانب النشأة، ولا سيما في القرون الأُولىٰ، وكذا ضرورة الاعتناء بمبدأ التشاركية بين العلوم لا الانفراد بها؛ فالمصطلحات مُتداخِل بعضها في بعض، والعلوم الشرعية لا ينفصل بعضها عن بعض.

المراجع:

الآمدي، علي بن محمد (1424هـ). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط2، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

الآمدي، علي بن محمد (د.ت). **إحكام الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دمشق– لبنان: المكتب الإسلامي.

الأزدي، محمد بن الحسن (1987). **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط1، بيروت: دار العلم للملايين.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (2001). **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الإستراباذي، محمد بن الحسن (1978). **شرح الرضي على الكافية**، ليبيا: جمعية يونس.

الأشعري، علي بن إسماعيل (1397هـ). **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار.

الأشعري، علي بن إسماعيل (1980). **مقالات الإسلاميين**، عني بتصحيحه: هلموت ريتر، ط3، ألمانيا: دار فرانـز شتايز، بمدينة فيسبادن.

ابن أمير الحاج، محمد (1983). **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (1997). **المواقف في علم الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل.

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود (د.ت) **العناية شرح الهداية**، لبنان: دار الفكر.

الباقلاني، محمد بن الطيب (1987). **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد (1422هـ). **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، د.م: دار الكتاب الإسلامي.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر الأسفراييني (1977). **الفرق بين الفرق**، ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

البلخي، عبد الله بن أحمد (2020). **كتاب المقالات ومعه عيون المسائل**، تحقيق: حسين خانصو وآخرون، ط2، إسطنبول: دار الفتح للدراسات والنشر.

البهوتي، منصور بن يونس (2000). **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت: دار الكتب العلمية.

بوينوكالن، محمد (2012). **مقدمة تحقيق كتاب الأصل للشيباني**، ط1، لبنان: دار ابن حزم.

الجرجاني، علي بن محمد (1983). **التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (1994). **الفصول في الأصول**، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية.

ابن جماعة، محمد بن إبراهيم (1406هـ). **المنهل الروي**، تحقيق: محي الدين عبد الرحمن رمضان، ط2، دمشق: دار الفكر.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي (1997). **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، لبنان: دار الكتب العلمية.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1989). **التلخيص الحبير**، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1379هـ). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ترقيم وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1971). **لسان الميزان**، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، ط2، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (1422هـ). **نـزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الرياض: مطبعة سفير.

ابن حزم، علي بن أحمد (د.ت). **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب (1403هـ). **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية.

حوت، أسماء (2018). **مرتكزات التفريق بين التحريم والكراهة، دراسة أصولية فقهية**، (رسالة ماجستير، جامعة ماردين).

الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي (د.ت). **شرح مختصر خليل للخرشي**، بيروت: دار الفكر للطباعة.

الخطاف، حسن (2011). "خبر الخاصة والعامة عند الإمام الشافعي: دراسة مقارنة مع مناهج الـمُتكلِّمين والأصوليين والمحدثين"، **مجلة التراث العربي**، دمشق، العدد 122.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (2001). **تاريخ بغداد**، المحقق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (1421ه). **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ط2، السعودية: دار ابن الجوزي.

الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (1994). **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية.

الخلف، محمد عبد العزيز (2020). "دعاوى الخلل في منهج المحدثين في دراسة الأسانيد وإثبات الاتصال عرض ومناقشة"، **مجلة أرتوكلو أكاديمي**، المجلد 7، العدد 1.

الدّبوسيّ، أبو زيد عبد الله بن عمر (2001). **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل محي الدين الميس، لبنان: دار الكتب العلمية.

ابن دقيق العيد، محمد بن علي (د.ت). **إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام**، مطبعة السُّنَّة المحمدية.

الديبو، إبراهيم (2018). **آراء الإمام النووي في مسائل العقيدة**، دار المقتبس.

الذهبي، محمد بن أحمد (2003). **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين (1997). **المحصول في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة.

الرجراجي، أبو عبد الله الحسين (1997). **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، تحقيق: أَحْمَد بن محمَّد السراح، وعبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد (د.ت). **تاج العروس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب (1995). **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية.

السرخسي. محمد بن أحمد (1995). **أصول السرخسي**، بيروت: دار المعرفة.

السرخسي. محمد بن أحمد (1971). **شرح السير الكبير**، الشركة الشرقية للإعلانات.

السِّغْنَاقي، الحسين بن علي (2001). **الكافي شرح البزدوي**، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، السعودية: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

السمعاني، منصور بن محمد (1997). **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (1996). **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (د.ت). **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.

الشاشي، أحمد بن محمد (1402). **أصول الشاشي**، بيروت: دار الكتاب العربي.

الشافعي، محمد بن إدريس (1990). **اختلاف الحديث**، بيروت: دار المعرفة.

الشيباني، محمد بن الحسن (1403هـ). **الحجة على أهل المدينة**، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، ط3، بيروت: عالم الكتب.

الشيباني، محمد بن الحسن (د.ت). **موطأ مالك برواية محمد بن الحسن**، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط2، بيروت: المكتبة العلمية، دار الغرب الإسلامي.

الشيرازي، إبراهيم بن علي (1985). **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (1970). **طبقات الفقهاء**، تهذيب: محمد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الرائد العربي.

أبو عُبيد، القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي (1964). **غريب الحديث**، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (1408هـ). **الأوائل**، طنطا: دار البشير.

العيني، محمود بن أحمد (2006). **مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (2004). **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1993). **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أحمد بن زكريا (1979). **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.م: دار الفكر.

الفرهاري، عبد العزيز (2012). **النبراس شرح شرح العقائد النسفية**، عناية: أُوقان قدير بِلْمَاز، إسطنبول: دار ياسين.

القاضي عبد الجبار، أحمد الهمذاني (1996). **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة.

القاضي عبد الجبار، أحمد الهمذاني (1986). **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد سيد، ط2، تونس–الجزائر: الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب.

القاضي عبد الجبار، أحمد الهمذاني (د.ت). **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: محمود محمد الخضير، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري (1999). **تأويل مختلف الحديث**، ط2، المكتب الاسلامي – مؤسسة الإشراق.

ابن قُطلُوبغا، أبو الفداء زين الدين (1992)، **تاج التراجم**، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دمشق: دار القلم.

الكاساني، مسعود بن أحمد (1986). **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن مَازَة البخاري، محمود بن أحمد بن عبد العزيز (2004). **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (1961). **المنية والأمل**، تحقيق: سوسنة ديقلد، بيروت: فرانـز شتاينر فيسبادن.

References:

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, M. (1403 AH). *Al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh* (Kh. Al-Mīs, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Abū al-Muẓaffar al-Samʿānī, M. (1997). *Qawāṭiʿ al-Adillah fī al-Uṣūl* (M. Al-Shāfiʿī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Abū ʿUbayd, A. (1964). *Gharīb al-Ḥadīth* (M. Al-Muʿīd Khān, Ed.). Hyderabad: Maṭbaʿt Dā'irat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah.

Al-Āmidī, ʿA. (1424). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn* (2nd) (A. Al-Mahdī, Ed.). Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyyah.

Al-Āmidī, ʿA. Iḥkām al-Aḥkām (ʿA. ʿAfīfī, Ed.). Damascus- Lebanon: al-Maktab al-Islāmī.

Al-Ashʿarī, ʿA. (1397 AH). *Al-Ibānah ʿan Uṣūl al-Diyānah* (F. Maḥmūd, Ed.). Cairo: Dār al-Anṣār.

Al-Ashʿarī, ʿA. (1980). *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (3rd ed.) (H. Ritter, Ed.). Germany: Dār Frānz Shtāyz.

Al-ʿAskarī, A. (1408 AH). *Al-Awā'il*. Tanta: Dār al-Bashīr.

Al-ʿAynī, M. (2006). *Maghānī al-Akhyār fī Sharḥ Asāmī Rijāl Maʿānī al-Āthār* (M. Ismāʿīl, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Azdī, M. (1987). *Jamharat al-Lughah* (R. Bʿalbakī, Ed.). Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn.

Al-Azharī, M. (2001). *Tahdhīb al-Lughah* (M. Murʿib, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabi.

Al-Bābartī, M. Al-ʿInāyah Sharḥ al-Hidāyah. Lebanon: Dār al-Fikr.

Al-Baghdādī, A. (1977). *Al-Farq bayna al-Firaq* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.

Al-Bahūtī, M. (2000). *Kashshāf al-Qināʿ ʿan Matn al-Iqnāʿ*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Balkhī, ʿA. (2020). *Kitāb al-Maqālāt wa maʿahu ʿUyūn al-Masā'il* (2nd ed.) (Khānṣū, Hussayn, et al., Ed.). Istanbul: Dār al-Fatḥ li al-Dirāsāt wa al-Nashr.

Al-Bāqilānī, M. (1987). *Tamhīd al-Awā'il wa Talkhīṣ al-Dalā'il* (ʿI. Ḥaydar, Ed.). Lebanon: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.

Al-Bukhārī, ʿA. (1422 AH) *Kashf al-Asrār Sharḥ Uṣūl Al-Bazdawī*. Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Al-Dabbūsī, A. *Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh* (Kh. Al-Mīs, Ed.). Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Dhahabī, M. (2003). *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām* (B. Maʿrūf, Ed.). Beirut: al-Gharb al-Islāmī.

Al-Dību, I. (2018). *Ārā' al-Imām al-Nawawī fī Masā'il al-ʿAqīdah*. Beirut: Dār al-Muqtabis.

Al-Farhārī, ʿA. (2012). *Al-Nibrās Sharḥ Sharḥ al-ʿAqā'id al-Nasafiyyah* (U. Yilmāz, Ed.). Istanbul: Dār Yāsīn.

Al-Ghazālī, M. (2004). *Al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* (ʿA. Al-Khalīlī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Ghazālī, M. (1993). *Al-Mustaṣfā* (M. ʿAbd al-Shāfī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Ījī, ʿA. (1997). *Al-Mawāqif fī ʿIlm al-Kalām* (ʿA. ʿAmīrah, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.

Al-Istrābādhī, M. (1978). *Sharḥ al-Raḍīy ʿalā al-Kāfiyah* (Y. ʿUmar, Ed.). Libya: Jāmiʿat Qār Yūnis.

Al-Jaṣṣāṣ, A. (1994). *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* (2nd ed.). Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyyah.

Al-Jurjānī, ʿA. (1983). Al-Taʿrīfāt (edited by a group of scholars). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Juwaynī, ʿA. (1997). *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Ṣ. ʿUwaiḍah, Ed.). Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Kaʿbī, ʿA. (2000). *Qubūl al-Akhbār wa Maʿrifat al-Rijāl* (A. ʿAbd al-Raḥīm, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Kāsānī, M. (1986). *Badā'iʿ al-Ṣanā'iʿ fī Tartīb al-Sharā'iʿ* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Khalaf, M. (2020). Daʿāwā al-Khalal fī Manhaj al-Muḥdathīn fī Dirāsat al-Asānīd wa Ithbāt al-Ittiṣāl ʿArḍ wa Munāqashah. *Majallat Ārtuglū Akādimī,* 7(1).

Al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. (2001). *Tārīkh Baghdād* (B. Maʿrūf, Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. (1421 AH). *Al-Faqīh wa al-Mutafaqqih* (2nd ed.) (ʿA. Al-Gharrāzī, Ed.). Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī.

Al-Khaṭīb al-Sharbīnī, M. (1994). *Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʿrifat Maʿānī Alfāẓ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Khaṭṭāf, H. (2011). Khabar al-Khāṣṣah wa al-ʿĀmmah ʿind al-Imām Al-Shāfiʿī "Dirāsah Muqāranah maʿ Manāhij al-Mutakalimīn wa al-Uṣūliyyīn wa al-Muḥdathīn". *Majallat al-Turāth al-ʿArabī,* 122. Damascus.

Al-Khurashī, M. *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl li al-Khurashī*. Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibāʿah.

Al-Qāḍī, A. (1996). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (A. ʿUthmān, Ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.

Al-Qāḍī, A. (1986). *Faḍl al-Iʿzāl wa Ṭabaqāt al-Muʿtazalah* (2nd ed. Includes 3 books) (F. Sayyid, Ed.). Tunisia: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr. Algeria: Al-Mu'assasah al-Waṭaniyyah li al-Kitāb.

Al-Qāḍī, A. *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-ʿAdl* (M. Al-Khaḍīr et al., Ed.). Cairo: Al-Mu'assasah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Ta'līf wa al-Nashr.

Al-Rajrājī, A. (1997). *Rafʿ al-Niqāb ʿan Tanqīḥ al-Shihāb* (A. Al-Sarrāḥ & ʿA. al-Jibrīn, Ed.). Saudi Arabia: Maktabat al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-Rāzī, M. (1997). *Al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh* (Ṭ. Al-ʿAlwānī, Ed.). Beirut : Mu'ssasat al-Risālah.

Al-Sarkhasī, M. (1995). *Uṣūl al-Sarkhasī*. Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Al-Sarkhasī, M. (1971). *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr*. Cairo: al-Sharikah al-Sharqiyyah li al-Iʿlānāt.

Al-Shāfiʿī, M. (1990). *Ikhtilāf al-Ḥadīth.* Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Al-Shāshī, A. (1402) *Uṣūl al-Shāshī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Shībānī, M. (1403 AH). *Al-Ḥujjah ʿalā Ahl al-Madīnah* (3rd ed.) (M. Al-Qādirī, Ed.). Beirut: ʿĀlam al-Kutub.

Al-Shībānī, M. *Muwaṭṭa' Mālik bi Riwāyat Muḥammad Bin al-Ḥasan* (2nd ed.) (ʿA. ʿAbd al-Laṭīf, Ed.). Beirut: Al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Shīrāzī, I. (1970). *Ṭabaqāt al-Fuqahā'* (I. ʿAbbās, Ed.). Beirut: Dār al-Rā'id al-ʿArabī.

Al-Shīrāzī, I. (1985). *Al-Lumaʿ fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Sighnāqī, A. (2001). *Al-Kāfī Sharḥ al-Buzdawī* (F. Qānit, Ed.). Saudi Arabia: Maktabat al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Al-Subkī, T. et al. (1995). *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Suyūṭī, ʿA. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (N. Al-Fāryābī, Ed.). Riyadh: Dār Ṭaybah.

Al-Zabīdī, M. *Tāj al-ʿArūs* (edited by a group of editors). Kuwait: Dār al-Hidāyah.

Al-Zamakhsharī, M. *Al-Fā'iq fī Gharīb al-Ḥadīth* (ʿA. Al-Bajāwī & M. Ibrāhīm, Ed.). Lebanon: Dār al-Maʿrifah.

Būynūkālin, M. (2012). *Muqaddimat Taḥqīq Kitāb al-ʻAṣl li al-Shaībānī*. Lebanon: Dār Ibn Ḥazm.

Ḥūt, A. (2018). *Murtakazāt al-Tafrīq bayna al-Taḥrīm wa al-Karāhah, Dirāsah Uṣūliyyah Fiqhiyyah*. (Master's Thesis, Mardin University).

Ibn Amīr al-Ḥāj, M. (1983). *Al-Taqrīr wa al-Taḥbīr ʿalā Taḥrīr al-Kamāl Bin al-Humām* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Daqīq al-ʿĪd, M. *Iḥkām al-Iḥkām Sharḥ ʿUmdat al-Aḥkām*. Cairo: Maṭbaʿat al-Sunnah al-Muḥmadiyyah.

Ibn Fāris, A. (1979). *Maqāyīs al-Lughah* (ʿA. Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Ḥajar Al-ʿAsqalānī, A. (1989). *Al-Talkhīṣ al-Ḥabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Ḥajar Al-ʿAsqalānī, A. (1379 AH). *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. ʿAbd al-Bāqī & M. Al-Khaṭīb, Ed.). Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Ibn Ḥajar Al-ʿAsqalānī, A. (1971). *Lisān al-Mīzān* (2nd ed.) (Dā'irat al-Maʿārif al-Niẓāmiyyah, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Aʿlamī li al-Maṭbūʿāt.

Ibn Ḥajar Al-ʿAsqalānī, A. (1422 AH). *Nuzhat al-Naẓar fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fikar* (ʿA. Al-Raḥīlī, Ed.). Riyadh: Maṭbaʿat Safīr.

Ibn Ḥazm, ʿA. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (A. Shākir, Ed.). Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.

Ibn Jamāʿah, M. (1406 AH). *Al-Manhal al-Rawī* (2nd ed.) (M. Ramaḍān, Ed.). Damascus: Dār al-Fikr.

Ibn Māzah al-Bukhārī, M. (2004) *Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nuʿmānī* (ʿA. Al-Jundī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Murtaḍá, A. (1961). *Al-Munyah wa al-Amal* (S. Diwaldwilzer, Ed.). Beirut: Franz Steiner Wiesbaden.

Ibn Qutaybah al-Dīnūrī, A. (1999). *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth* (2nd ed.). Beirut: Al-Maktab al-Islāmī-Mu'assasat al-Ishrāq.

Ibn Quṭlūbaghā, Z. (1992). *Tāj al-Tarājim* (M. Yūsif, Ed.). Damascus: Dār al-Qalam.

Ibn Sīdah, ʿA. (1996). *Al-Mukhaṣṣaṣ* (Kh. Jaffāl, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

Kaḥḥālah, ʿU. *Muʿjam al-Mu'allifīn*. Beirut: Maktabat al-Muthannā, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

Textual Evidence (*al-Dalīl al-Naqlī*) from the Sunnah: A Hermeneutical and Theological Study of the Historicity of Formation and the Challenges in Standardization

Hasan Al-Khattaf

Abstract

The theological and hermeneutical evidence related to the Sunnah is derived from hadith reports that are deemed to be either *tawātur* (transmitted with cumulative authenticity and thus considered of certain attribution), *aḥād* (of singular transmission), or *mashhūr* (well-known, generally accepted, vastly circulated). However, the formation of these terms (*tawātur*, *aḥād*, and *mashhūr*) and their definitions pose challenges for scholars. This study reveals that these terms were formed in the middle of the second Hijri century by Wāṣil ibn ʿAṭāʾ (d. 131/748), founder of the Muʿtazilah school, and Abū Ḥanīfah (d. 150/767), founder of the Ḥanafī school. The terms were meant to determine the intellectual boundaries and their evidence in the doctrinal aspect, as well as to decide what is included in the concept of following the example of the Prophet (peace and blessings be upon him), and its types in the mandated aspect as explained by the *uṣūlī* scholars (jurists qualified in Islamic legal theory and trained to formulate law from the hermeneutic principles of jurisprudence). The study contends that there was no agreement on the exact definition of these technical terms and that they overlap each other; thus, differentiating among them is more subjective than normative. The study also uncovers the existence of terms - during formation - that are different in nomenclature and the same in significance, such as *mashhūr* with *maʿrūf* and *mustafīd*, and *aḥād* with *shādhdh* (irregular hadith) occasionally. This study utilizes several approaches, most notably, the analytical and the critical.

Keywords: textual evidence, *al-dalīl al-naqlī*, *tawātur*, *aḥād*, *mashhūr*, Muʿtazilah , *kalām*, theology, the Mutakallimūn, theologians, standardization.