HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Temmuz / July/ يوليو / 2021, 6: 44-83

ملكة النقد الحديثي: دراسة تطبيقية في ضوء نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة

Mastering Ḥadīth Criticism: An Applied study in Light of Ibn Khaldūn's theory on Mastery and Technique

İbn Haldun'un Sanat ve Meleke Nazariyesi Bağlamında Bir Araştırma

Ahmad Snober / د. أحمد صنوبر

الأستاذ المساعد، جامعة إسطنبول 29 مايو، كلية الإلهيات، إسطنبول/ تركيا

Dr. Lecturer, Istanbul 29 Mayis University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey

ahmadsnobar@gmail.com

ORCID ID: https:// orcid.org/0000-0003-1881-3598

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Researh Article

Geliş Tarihi / Received Date: 07.06.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 10.07.2021

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.5183041

Atıf / Citation / اقتباس : Snober, Ahmad. (ملكة النقد الحديثي: دراسة تطبيقية في ضوء نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة / Mastering Ḥadīth Criticism: An Applied study in Light of Ibn Khaldūn's theory on Mastery and Technique". *HADITH* 6 (Temmuz/July 2021): 44-83. doi.org/10.5281/zenodo.5183041.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: http://dergipark.gov.tr/hadith | mailto: hadith.researches@gmail.com

HADITH 6 (Temmuz/July 2021): 44-83

ملكة النقد الحديثي: دراسة تطبيقية في ضوء نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة

د. أحمد صنوبر

الكلمات المفتاحية

النقد الحديثي
الملكة
الصناعة
ابن خلدون
علل الحديث

الملخص

تفصّل هذه الدراسة في نظرية ابن خلدون التعليمية التي يفرق فيها بين الملكة والصناعة في تعلم العلوم، ويرى أن الملكة هي التحقق بالعلم وأن الصناعة هي رسوم العلم والمعرفة به دون التحقق به. ويتخصص في تعليم العربية، موضحاً الفرق بين ملكة العربية وصناعتها، وتتتبّع الدراسة نصوص ابن خلدون لتظهر أسباب الحصول على الملكة دون الصناعة، ثم تطبق الدراسة هذه النظرية على علوم الحديث بجامع علاقتها مع علوم العربية من حيث كونها علم آلة، وتتخصص في النقد الحديثي، لتظهر أن المعتمِد على كتب أصول الحديث والمصطلح والمقتصر عليها دون مخالطة مقولات المتقدمين وتفهّمها على وجهها مع التطبيق العملي في النقد المتمثّل في اكتساب مهارات جمع المرويات والمقارنة بينها مع الوقوف على أحوال الرواية موافقة أو مخالفة أو تفرداً، وضم قرائن التعليل المحيطة بظروف كل رواية: لا يمكن أن يُحصِّل ملكة النقد الحديثي، لا سيما إن لم يرافق ذلك تأطير علمي سليم يُبني على تعليم ذي جودة عالية يتدرج بالمعلومة نحو إعمال الفكر العلمي الطبيعي.

Mastering Ḥadīth Criticism: An Applied study in Light of Ibn Khaldūn's theory on Mastery and Technique

Keywords:

Ḥadīth Criticism
Mastery
Technique
Ibn Khaldūn
ʿilal al-ḥadīth

ABSTRACT

This paper explores Ibn Khaldūn's educational theory in which he distinguishes between habitus (Ar: malaka) and technique (Ar: ṣināʿā). Habitus is the educator's total mastery of a science while technique is the educator's learning of a skill by imitation and observation but not completely mastering. This paper subsequently applies Ibn Khaldūn's same theory to the ḥadīth sciences and its association with the Arabic language as a tool of instruction with a focus on ḥadīth criticism. This study aims to show that depending only on the books of uṣūl of ḥadīth and ḥadīth terminology exclusively without consulting and comprehending deeply the historical works of the predecessors while concomitantly applying the theoretical rules of ḥadīth criticism leads to a lack of habitus. Comprehensive ḥadīth criticism is represented by acquiring the skill of collecting and comparing narrations while simultaneously examining the condition of the narration and whether the various narrations are in agreement, disagreement, or exclusive and knowing the circumstances surrounding the ḥadīth. Unless these skills are acquired, there cannot be habitus in ḥadīth criticism. This is especially true if there is a lack of quality in educational instruction and progression and natural thinking as opposed to a mechanical analysis.

EXTENDED ABSTRACT

Mastering Ḥadīth Criticism:

An Applied study in Light of Ibn Khaldūn's theory on Mastery and Technique

This paper examines Ibn Khaldūn's educational theory which distinguishes between mastery and technique in the teaching of the Arabic language. He argues that mastery (in instruction) is predicated upon a true attainment of knowledge.

Technique (in instruction) is the knowing of the how-to but not the knowledge itself. The instructor who is not a master in knowledge knows of the knowledge but has no mastery himself. He has not practiced so he is unable to master it. This paper extract various selections from Ibn Khaldūn's work which show examples of attaining mastery in the Arabic language. They are as follows:

Firstly, being fully immersed in and using the Arabic knowledge and not just knowing the grammar and mechanics. This combination leads to mastery, which according to Ibn Khaldūn, is a result of repetition and reflecting on the speech of the Arabs, not by immersing oneself in random rules of grammar.

Secondly, distinguishing between the functions of the science and its goal. According to Ibn Khaldūn, knowledge is split into two categories. Knowledge intended for the sake of itself like Tafsīr, Ḥadīth, Fiḳh, and other knowledge used as a tool or as a means to some other knowledge like Arabic, mathematics, or logic. Knowledge that is a tool is not intended for itself, but for what it will result in.

Thirdly, knowing the nature of the knowledge and its derivatives. The Arabic language is not a purely logical language derived distinctly from logical and rational premises. It is a knowledge derived from the vast oral language of the Arabs in a natural and instinctual way.

Fourthly, the quality of the instruction and the mastery of the instructor. Fifthly, taking the student through successive stages based on their level.

This study then takes Ibn Khaldūn's theory on teaching and learning the Arabic language and applies it to mastery in ḥadīth criticism. Ḥadīth criticism is practical application that leads to classifying a ḥadīth, whether it is accepted or rejected, including its isnād and matn. This differs from the knowledge of uṣūl al Ḥadīth which is knowledge of the rules of ḥadīth and terminology.

This study takes the five ways Ibn Khaldūn mentions leading to mastery of Arabic and applies it to the science of ḥadīth criticism. Mastery in ḥadīth criticism is realized through extensive practice and taking into consideration the words of the predecessors and their works and not just limiting it to random rules in the books of uṣūl al ḥadīth.

This is because these rules were extracted from the works of the scholars of ḥadīth criticism and the narrations and narrators. Further, the science of uṣūl al ḥadīth is a tool and not intended to be learned for itself.

This paper brings forth many selections from the great scholars of ḥadīth that apply the same theory of Ibn Khaldūn to the art of ḥadīth criticism. The paper also elaborates on some ways that mastery in the science of ḥadīth criticism differs from mastery in the science of Arabic.

Finally this paper shows how there can be impediments to mastery even when there is much practice in applying the rules in ḥadīth criticism. This occurs when there is an undue focus on ṭawahir al asānīd and narrowly applying the rules of uṣūl al ḥadīth whilst rejecting the works of the predecessors based on these rules. This method proliferated and became apparent in the second half of the twentieth century centering mainly around Shaykh Nāṣir al Dīn al-Albānī.

This paper concludes that it is essential for institutions of higher learning to understand the real problems encountered in the science of ḥadīth in distinguishing between the theoretical application according to the books of uṣūl al ḥadīth and its terminology and and judging a ḥadīth and according it a classification. Further, the former approach limits ḥadīth lessons to the books of uṣūl al ḥadīth and knowing their rules and principles, while immersing in theoretical divisions and terminology without knowing the classification of the narration and the ʿilal and the position of the predecessors whose works are the foundation of the science of ḥadīth.

In conclusion, it is highly recommended that institutions of higher learning and colleges of Islamic sciences include a more comprehensive approach to the science of ḥadīth that includes judging the narrator and narration and the science of ʿilal. This should be taught parallel to uṣūl al ḥadīth and not separate from it. It should include mastery in ḥadīth criticism while taking into consideration the works of the predecessors and understanding the distinction between the works of criticism of the predecessors and the established rules in the books of uṣūl al ḥadīth.

Keywords: Ḥadīth Criticism, Mastery, Technique, Ibn Khaldūn, ʿilal al-ḥadīth.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Hadis Tenkidi Melekesi:

İbn Haldun'un Sanat ve Meleke Nazariyesi Bağlamında Bir Araştırma

Bu çalışma; İbn Haldun'un Arap dili ilimlerinde "meleke" ve "sanat" ayrımını gözettiği öğrenim teorisini konu edinir. İbn Haldun'a göre "meleke" kökleşmiş bir sıfat olup aynı fiilin art arda tekrar edilmesi yoluyla elde edilir. "Sanat" ise keyfiyet ile ilgili bir durum olmakla beraber keyfiyetin kendisi de değildir. Sanat sahibi kişi ilim hakkında bilgi sahibi olmasına karşılık hakiki bir meleke kesbetmiş değildir. Araştırmada İbn Haldun'un melekenin nasıl kazanılabileceği konusunda dağınık bir şekilde dile getirdiği görüşleri toplanarak melekenin şu yollarla elde edilebileceği görülmüştür:

Birinci yol; ilmin bizatihi kendisi ile kaynaşmak, pratiği arttırmak sadece kural ve kaidelerle yetinmemektir. Söz gelimi İbn Haldun'a göre Arapçaya vakıf olunmak istenildiğinde kaynaşma ve pratiğin sağlanması adına ilk olarak Arapların söz ve kelamlarına odaklanmalı, gramerle yetinilmemelidir. Ardından bu dildeki söz ve ifade kalıpları ezberlenmelidir. Bunlara ek olarak onun mütekaddim ulemanın kitapların özel bir önem atfedip müteahhir ulema tarafından telif eden muhtasar kitapları tavsiye etmediği dikkat çeker. Çünkü İbn Haldun'a göre muhtasar kitaplar belagati ihmal ederek öğrenciyi anlaşılması zor karışık lafızları takip etmeye mecbur bırakır.

İkinci yol; ilimlerin vazifeleri ve maksatları konusunda ayrım yapmaktır. Bu açıdan İbn Haldun ilimleri "bizatihi kendisi talep" edilen ve "alet ilimleri" olmak üzere ikiye ayırır. Bizatihi kendisi istenen ilimler Tefsir, Hadis, Fıkıh vb. dini ilimlerden oluşurken, Arapça, mantık, hesap vb. ilimler alet ilimleri kısmına dâhildir. Arapça da alet ilimlerinden biri olduğuna göre amacı dışında tahsil edilmemesi gerekir. Aksi takdirde meleke kesbedilmesi önlenmiş olur.

Üçüncü yol; ilimlerin tabiat ve türevlerinin anlaşılmasıdır. Arapça ilmi sırf aklî bir ilim olmayıp sadece aklî ve mantıkî taksimlerden de teşekkül etmemiştir. Aksine o engin Arapçadan türeyen tabiî ve fıtrî bir ilimdir.

Dördüncü yol; eğitim kalitesi ve öğreticinin yeteneği ile ilgiliyken beşinci yol; öğrencinin seviyesine uygun aşamalı eğitimin sağlanmasıdır.

Araştırmada yukarıda bahsi geçen Arapça ilminin öğrenilmesine dair olan yöntem ve teoriler iktibas edilerek hadis tenkit ilmine uygulanmıştır. Hadis tenkit ilmiyle kastedilen rivayete kabul yahut ret hükmü vermek için icra edilen ilmî bir uygulama olup isnad ve metnin her ikisini de kapsar. Bu noktada hadis usulüyle farklılaştığı nokta; hadis usulünün kaide ve terimlerden oluşurken hadis tenkidi ilminin ise rivayete hüküm verilmesi esnasında söz konusu kaidelerin uygulanmasını, geçerliliklerini, bazı karinelerin kurallara öncelenmesini konu edinmesidir.

Çalışmada ortaya çıkan sonuçlardan biri İbn Haldun'un Arap dilinde meleke kesbedilmesine yönelik zikrettiği beş yöntemin hadis tenkit ilmiyle mutabık olduğudur. Nitekim hadis tenkitinde

meleke kazanmak da mütekaddim ulemanın görüşlerinin müzakere ve pratiğinin yapılması, kitaplarının mütalaa edilerek anlaşılması ile mümkündür. Hadis usulü kitaplarında yaygın şekilde bulunan kaidelerle yetinilmesi hadis tenkit melekesinin kazanılması noktasında yeterli değildir. Çünkü bu kural ve kaideler mütekaddim âlimlerin raviler ve rivayetler hakkındaki ifadelerinden çıkarımla oluşturulmuştur. Bununla birlikte hadis usulü alet ilimlerinden olup bizatihi talep edilen bir ilim de değildir. Aynı şekilde eğitim kalitesi, öğreticinin yeteneği, talebenin seviyesine uygun aşamalı eğitim de hadis tenkit ilminde meleke kazanmak için gerekli olan hususlardandır. Ayrıca çalışmada yer verilen önde gelen hadis âlimlerine ait birçok kavil İbn Haldun'un teorisi ile hadis tenkit ilmi arasındaki uygunluğu gözler önüne sermektedir.

Her ne kadar bu iki ilimde -Arap dil ilimleri ve hadis tenkiti- meleke kesbetmek birçok noktada benzerlik gösterse de tarihî açıdan farklılaşmaktadır. Çünkü raviler ve rivayetler hakkında beyan edilen bazı tenkit ifadeleri münekkitin rivayet döneminde yaşaması sebebiyle (ravileri tanıması, rivayet tariklerine vukufiyeti vs.) elde edilmiştir ve daha sonraki nesillerin bu tarz bilgilere ulaşması mümkün değildir. Bu sebeple tenkit kapısı herkes için her durumda açık olmayıp, bazen âlimlere ait ifadelerin anlaşılması ile sınırlı kalır.

Araştırmanın son kısmında uygulama ve tenkitin çokluğuna rağmen hadis tenkit melekesini engellediği düşünülen bir durum ele alınmaktadır. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında açık bir şekilde görülen bu durum isnadların zahirine itimat edilerek, hadis usulü kaidelerini sıkı bir şekilde uygulanması ve yine söz konusu kaidelere dayanılarak mütekaddim ulemanın görüşlerinin reddedilmesidir. Bu anlayışın ortaya çıkmasında ve yayılmasında Şeyh Nasıruddîn el-Albânî'nin önemli bir merkez olduğu belirtilmelidir.

Çalışmanın sonuç bölümünde günümüzde hadis ilmi eğitimi veren bazı merkezlerde vuku bulunan bir probleme işaret edilmektedir. Ana hatlarıyla ifade edilecek olursa bu problem hadis usulü kitaplarıyla temsil edilen teorik boyut ile ravi ve merviye hüküm vermede kullanılan uygulama boyutunun birbirinden tefrik edilmesidir. İlgili müesseselerinin eğitim müfredatlarına bakıldığında hadis derslerine dair genel işleyişin büyük oranda usul kitapları ile sınırlı ve içeriğin bu ilimle ilgili kural ve kaidelerin öğretilmesinden ibaret olduğu görülür. Teorik tartışmalar, terimlerin kökenlerine dair bilgiler ağırlıktadır. Buna karşılık hadise hüküm verme noktasındaki uygulama, hükmün icrası esnasında rivayet ve ravilerle bağlantılı olan illetler neredeyse yok gibidir. Hadis usulü ilminin kurucu metinleri olmasına rağmen mütekaddim ulemaya ait tenkit ifadeleri dikkate alınmaz ve ders içeriklerine dâhil edilmez. Bu sebeple araştırmada uygulamalı hadis tenkiti ve özellikle ilelü'l hadis ilminin eğitim programlarının müfredatlarına dâhil edilmesi önerilerek bu vesileyle hadis tenkidine dair melekenin daha kolay elde edileceği, mütekaddim ulemaya ait tenkit ifadeleri ile hadis usulü kaideleri arasındaki farkın anlaşılacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Tenkidi, Meleke, Sanat, İbn Haldun, ilelü'l hadis.

مدخل[1]:

خصص ابن خلدون جزءاً مهماً من كتابه المشهور بـ«المقدمة» للقضايا التعليمية في العلوم الإسلامية وغيرها، وله في ذلك نظريات متعددة هامة، منها تفريقه بين الملكة والصناعة في علوم العربية خاصة، وهي نظرية هامة في تقييم نظام التعليم في زمانه، وما زالت تستحق النظر والفكر في زماننا، ولذلك فقد اعتنت هذه الدراسة بشرح تلك النظرية، وتوسعت في فهم تطبيقه لها على علوم العربية، مستثمرة إياها كذلك في علوم الحديث وملكة النقد الحديثي، بجامع الاشتراك بين العلمين.

وتأتي أهمية هذه الدراسة من أهمية النظرية التي يقررها ابن خلدون، إذ هي نظرية متميزة في التعليم وطريق صلاحه أو فساده، يشرح بها حالة التعليم في زمانه وطريق الصلاح له، ويمكن تطبيقها في كثير من العلوم على مر العصور، لا سيما إن كانت مظاهر الإشكالات واحدة، وكانت نتائج مشكلات التعليم واحدة.

وتأتي كذلك من إشكالية واقعة في علوم الحديث وهي الفصل في بعض العصور بين النظرية المتمثلة في أصول الحديث ومصطلحه وبين التطبيق المتمثل في الحكم على الراوي والمروي ، بحيث يقتصر الدرس الحديثي على كتب أصول الحديث والتعرف على القواعد والمبادئ التي فيها، مع الانغماس في النظرية والتشققات الاصطلاحية، دون أن يكون للتطبيق والحكم على الروايات والتعرف على العلل المصاحبة لها أثر في الدرس الحديثي، وكأنه كان ظاهرة في القرون المتأخرة التي ضعُف فيها علم النقد الحديثي التطبيقي، وصولا إلى العصر الحاضر الذي غاب فيه ذلك العلم والعلوم المصاحبة له من أمثال علم العلل عن بعض المؤسسات التعليمية وكليات العلوم الإسلامية، واقتصر الدرس الحديثي فيها على مساقات أصول الحديث ومساقات الحديث الموضوعي والتحليلي وشرح الحديث[2]، دون أن يتنبه القائمون على تلك المؤسسات إلى أهمية التطبيق المتمثل في

[1] قُدّم أصل هذه المقالة في مؤتمر ابن خلدون الدولي الرابع، «الحضارة المنفتحة: المواجهات والاختلافات والإشكاليات» المنعقد في رحاب جامعة ابن خلدون في إسطنبول، بتاريخ 20-21/ 05/ 2017، وكان عنوان الورقة المقدمة: «القيم الخلدونية في التعليم وتطبيقها على علوم الحديث في القرون المتأخرة والعصر الحاضر».

[2] لي دراسة مفصلة -تُنشر قريباً بإذن الله- في استقراء مواد الحديث في كليات العلوم الإسلامية في بعض البلدان الإسلامية، حيث ظهر فيها تباين حاد بين بعض البلدان في اعتماد المساقات التطبيقية في مواد الحديث، إذ كانت النسبة للمواد النقدية التطبيقية أقل من 20٪ في بعض البلدان، في حين كانت النسبة أكثر من 80٪ في بلدان أخرى، وقد حللت العوامل المؤثرة في ذلك ونتائجها على العملية التعليمية.

مساقات التخريج ودراسة الأسانيد والعلل والرجال، وتدعي الدراسة أن هذا كان من أسباب ضعف الملكة الحديثية في القرون المتأخرة وفي العصر الحاضر في تلك المؤسسات.

فيأتي سؤال البحث ليقول: ما الصناعة وما الملكة عند ابن خلدون في علوم العربية؟ وكيف يمكن تطبيقها على علوم الحديث والنقد الحديثي؟ وما طريق الحصول على ملكة النقد الحديثي بناء على نظرية ابن خلدون؟ وهل هناك مقولات حديثية تعضد نظريته؟ وكيف يمكن الاستفادة من نظرية ابن خلدون في المؤسسات التعليمية وكليات العلوم الإسلامية فيما يتعلق بعلوم الحديث؟

وقد جمعت الدراسة شتات كلام ابن خلدون مرتباً موضحاً، وحاولت استخراج عوامل الحصول على الملكة من كلامه ورتبته، ثم عرضت لتطبيقه على علوم الحديث واستشهدت لكل عامل من العوامل بنص أو نصوص من كبار أئمة النقد في العصور الإسلامية المتقدمة والمتأخرة، أو بنصوص تشهد لإشكالية غلبة الصناعة.

ولم أجد من تعرض لقضية الملكة والصناعة في علوم الحديث بناء على هذه النظرية، لكنني وجدت من تعرض للملكة الحديثية عموماً، وهو الدكتور خالد بن عبد العزيز أبا الخيل في بحثه: «الملكة الحديثية: الأهمية والوسيلة»[3]. وهو بحث مفيد من جهة الملكة، إلا أن دراستي تختلف عن دراسته في تطبيق نظرية ابن خلدون ذاتها، ثم في بعض الاختلافات في الحصول على الملكة، وبعض العوائق التي ذكرتها، وما يقال فيها يقال كذلك في دراسة الدكتور عبد الجبار سعيد: «الملكة النقدية عند المحدثين وكيفية بنائها»[4] ويضاف إليها الاختلاف الواضح بين دراستي ودراسته في قضية فقه الحديث، فإنني أرى –في دراسة أخرى– أن وظيفة المحدث مغايرة لوظيفة الفقيه، ومباحث فقه الحديث والناسخ والمنسوخ ومختلف الحديث والتعارض والترجيح ليست من وظيفة المحدث أساسا كما نص غير واحد من أهل العلم[5]، وعليه فإن ملكة فقه الروايات ثم ملكة نقد المتون –دون النظر في إسنادها على ما ذكره الأستاذ[6]– ليستا مما يدخل في الملكة المقصودة في النقد الحديثي من حيث الأساس.

[3] انظر: *مجلة الدراسات الإسلامية*، المجلد، الثامن والعشرين، العدد: الأول، 127ـ 156.

[4] انظر: *مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات*، المجلد: الثامن، العدد: الأول، 2006، 23ـ41.

[5] نص على ذلك منصور بن محمد بن عبد الجبار، السمعاني، *قواطع الأدلة في الأصول*، مح: محمد حسن إسماعيل الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 1/ 369، ومجد المبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، مح: عبد القادر الأرنؤوط،

ومن نافلة القول أن دراسات كثيرة ظهرت في العقود المتأخرة ترمي إلى اعتماد منهجية المتقدمين في النظر في الأحاديث، وتؤكد على أهمية مقولاتهم النقدية وممارستها في عملية النقد الحديثي، ولعل من أهمها دراسات الدكتور حمزة المليباري، والشريف حاتم العوني، والشيخ عبد الله السعد، والشيخ طارق عوض الله[٧]، وغيرهم، ودراستي هذه متممة لتلك الدراسات في أهمية الرجوع إلى منهجية المتقدمين ومضيفة إليها أهمية نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة، وإمكانية تطبيقها على علوم الحديث والنقد الحديثي، مع التنبيه إلى الإشكالية الحاصلة في بعض المؤسسات التعليمية المهملة لمساقات النقد الحديثي التطبيقي ودراسة الأسانيد والعلل، فضلا عن أن دراستي ترى أهمية واضحة لكتب أصول الحديث في الدرس الحديثي، بخلاف ما قد يفهم من كلام بعض المعاصرين بضرورة نبذها والرجوع رأساً إلى مقولات المتقدمين، إذ لا يمكن -في رأيي- التدرّج في علوم الحديث إلا من خلالها.

1. مدخل مفاهيمي:

خصص ابن خلدون جزءا مهماً من كتابه المشهور بـ«المقدمة» للقضايا التعليمية في العلوم الإسلامية وغيرها، وله في ذلك نظريات متعددة هامة، منها تفريقه بين الملكة والصناعة في العلوم، فهو يرى أن الصناعة هي العلم بالكيفية لا نفس الكيفية، «وإنما هي بمثابة من يعرف من الصنائع علماً ولا يُحكمها عملاً»[٨]، وضرب لذلك

(دمشق: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، 1969م)، 1/ 38، وعلي بن محمد بن عبد الملك الفاسي، ابن القطان، *بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام*، مح: الحسين آيت سعيد، (السعودية: دار طيبة، 1997م)، 5/ 317. ومغلطاي بن قليج البكجري، مغلطاي، *شرح سنن ابن ماجه الإعلام بسنته عليه السلام*، مح: كامل عويضة، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999م)، 1/ 91.

[٦] عبد الجبار سعيد، *الملكة النقدية عند المحدثين وكيفية بنائها*، 31-32.

[٧] كان هؤلاء الأربعة من أهم الباحثين في نهاية القرن العشرين في تأكيد ضرورة العودة إلى المنهج المتقدمين في النقد، ولهم في ذلك بعض المصنفات الهامة مثل: *الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها*، (بيروت: دار ابن حزم، 2001م)، *الحديث المعلول: قواعد وضوابط*، (بيروت: دار ابن حزم، 1996م)، للدكتور حمزة عبد الله المليباري، *والمنهج المقترح في فهم المصطلح*، للدكتور حاتم بن عارف، العوني، (السعودية: دار الهجرة، 1996م)، وبعض الدروس التي انتشرت ومقدمات الكتب للشيخ السعد، *والإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد، والمتابعات*، لطارق عوض الله، (مصر: مكتبة ابن تيمية، 1998م).

[٨] عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مح: خليل شحادة، (بيروت، دار الفكر، 1981م)، 1/ 772.

أمثلة واقعية: مثل من يتحدث عن الخياطة وطريقة إدخال الإبرة في الثوب بوضوح وإتقان، «لكنه إذا طولب أن يعمل ذلك بيده لا يحكم منه شيئا»[9]، وكذلك العارف بالنجارة من حيث التنظير لا الممارسة.

أما الملكة فهي نفس الكيفية والتحقق بها، وهي: «صفة راسخة تحصل عن استعمال الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته»[10]، فتنقلب من كونها صفة إلى كونها حالا إلى كونها ملكة، «لأن الفعل يقع أولا وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالا، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة، أي صفة راسخة»[11].

ويقرر أن لكل علم طريقة خاصة في الحصول على ملكته، فقد يتكئ المتعلم على الحفظ في بعض العلوم ولا يتكئ عليه في علم آخر، بل يعتمد على النظر والبحث والفهم، فالملكة اللغوية عموما إنما تنشأ بحفظ اللغة، شعرها ونثرها، بخلاف الملكة العلمية التي تعتمد على مخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، «فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، والتصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع، حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه، وينقلب ربانياً وكذا سائرها»[12].

وعليه فإن الملكة مرحلة متقدمة في طريق العلم، ففرق بينها وبين مجرد دراسة علم ما، أو التعرف عليه، فإن ذلك قد يحصل بكتاب عنه أو كتابين، بخلاف الملكة التي ذكرها ابن خلدون، وهي محل البحث هنا.

وأما علم النقد الحديثي فالمقصود به في هذا البحث هو التطبيق العملي الموصل إلى الحكم على الحديث قبولاً ورداً، ولا يقتصر –كما قد يُتوهم– على دراسات الإسناد ونقده، بل إن النقد الحديثي يشمل الإسناد والمتن، لكنه

[9] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 772.

[10] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 501.

[11] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 764ـ765.

[12] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 796.

يشمل المتن من حيثية ثبوته وكون ألفاظ المتن محفوظة أم لا[13]، لا من حيث فقهه والجمع بينه وبين ما يتعارض معه، ويشمل في دراسات الأسانيد: جمع الطرق والمقارنة بينها، ودراسة الرجال والمقولات النقدية والعلل المصاحبة للرواية، وعلى ذلك فعلم أصول الحديث هو العلم بالقواعد والمصطلحات، وفن النقد الحديثي هو التطبيق العملي والتخريج الموسع لتلك القواعد وبيان مدى صلاحيتها أو تقديم القرائن عليها وصولاً إلى الحكم على الحديث.

2. التطبيق الخلدوني للنظرية على علم العربية:

طبق ابن خلدون نظريته في التفريق بين الملكة والصناعة على علم العربية، فالصناعة في هذا العلم «إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة. فهو علم بكيفية، لا نفس كيفية. فليست نفس الملكة»[14]، والقوانين هنا هي قواعد العربية، ولذلك ذهب ابن خلدون إلى أن العلم بالقواعد «إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل»[15] وضرب لذلك مثالاً بكثير من جهابذة النحاة الماهرين بصناعة تلك القوانين يخطئون في تأليفهم للكلام إذا طُلب منهم، وقد «نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية»[16]، ولذا خلص إلى أن «تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة»[17]، ومثّل كذلك بمن يعرف علم الخياطة فيستطيع التعبير عن أنواع الخياطة وطرقها، لكن ليست لديه ملكة في تطبيق ذلك العلم، فإذا «طولب أن يعمل ذلك بيده لا يُحكم منه شيئاً»[18].

ويمكن استخلاص عدة طرق للحصول على هذه الملكة من خلال كلام ابن خلدون:

---

[13] فرق بين دراسة المتن من حيث فقهه وتحليله والاستنباط منه، وبين دراسته من حيث كونه محفوظا أم لا، فالأول من صنعة الفقيه والثاني من صنعة المحدث، كما يفهم من مقولات الحافظ مغلطاي، انظر: مغلطاي، *شرح ابن ماجه*، 1/ 91. *والزهر الباسم*، مح: أحسن أحمد عبد الشكور، (مصر: دار السلام، 2012م)، 2/ 954، وهو ما فصلته في دراسة أخرى، تنشر قريباً في جامعة ابن خلدون تحت عنوان «وظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، وإشكالية نقد الحديث في عصر الحداثة».

[14]. ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 772.

[15] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 773.

[16] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 773.

[17] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 773.

[18] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 772.

أولها وأهمها: المخالطة للعلم نفسه والممارسة له، دون الاقتصار على معرفة القواعد: وابن خلدون لا ينفك عن التأكيد على ذلك مراراً وتكراراً، ففي علم العربية ذكر أن طريق الحصول على الملكة إنما هو: «بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطّن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها»[19].

فالفرق بين ملكة اللغة وبين مجرد معرفة قوانينها وقواعدها كبير، إذ تنشأ الملكة من الممارسة والتكرار والحفظ والمحاكاة لا من القواعد المجردة التي تفيد معرفة عن العلم، وفرقٌ كذلك بين التحقق بالعلم وملكته والمعرفة عن العلم، فالأول صفة راسخة ثابتة والثاني مجرد معارف عن النظريات والقوانين.

وثمرة تلك الملكة -بعد تلك المخالطة والممارسة- تؤول إلى أن يسهل على صاحبها نظم الكلام وأمر التركيب، «حتّى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة الّتي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جارٍ على ذلك المنحى مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلّا بما استفاد من حصول هذه الملكة»[20]، بل إن صاحب الملكة لا يستطيع العدول عن تلك السبل الأصيلة في العربية ولو رام ذلك، «لأنّه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الرّاسخة عنده». وتهديه ملكته إلى مجّ أي كلام حائد عن أسلوب العرب وبلاغتهم، ولو لم يعرف القواعد والقوانين لذلك، فإنه «ربّما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما تصنع أهل القوانين النّحويّة والبيانيّة، فإنّ ذلك استدلال بما حصل من القوانين المستفادة بالاستقراء. وهذا أمر وجدانيّ حاصل بممارسة كلام العرب حتّى يصير كواحد منهم»[21].

ومن أشكال الممارسة والمخالطة للعلم عند ابن خلدون:

أولاً: كثرة التكرار والنظر في كلام العرب، دون الانغماس في القواعد المبثوثة، فإن «من عرف أحكام تلك الملكة من القوانين المسطّرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء، إنّما حصّل أحكامها كما عرفت، وإنّما تحصل

[19] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 775.

[20] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 775.

[21] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 776.

هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتّكرّر لكلام العرب»[22]، ويقرر ابن خلدون كذلك أن «الملكات إنّما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة النّاشئة عنه»[23]، وأن من أحسن ما تفيده الملكة في اللسان: المران في «البحث في شواهد اللّسان وتراكيبه وتمييز أساليبه»[24].

ثانياً: كثرة الحفظ من كلام العرب، «حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم»[25].

ثالثاً: المجادلة في العلم المقصود والمناقشة فيه: فإن «أيسر طرق هذه الملكة فتق اللّسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلميّة فهو الّذي يقرّب شأنها ويحصّل مرامها»[26]. وينعى بعد ذلك على الحفظ دون المجادلة والنقاش.

رابعاً: العناية بكتب المتقدمين الأولى، فإن فرقاً واضحاً في نظر ابن خلدون بين كتب المتقدمين مثل كتاب سيبويه، «فإنّه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقطاً بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة»، وبين كتب المتأخرين «العارية عن ذلك إلّا من القوانين النحويّة مجرّدة عن أشعار العرب وكلامهم، فقلّ ما يشعرون لذلك بأمر هذه الملكة أو ينتبهون لشأنها، فتجدهم يحسبون أنّهم قد حصلوا على رتبة في لسان العرب وهم أبعد النّاس عنه»[27].

ومن هنا فقد شدد ابن خلدون النكير على طريقة بعض المتأخرين في تصنيفهم المختصرات في كل علم بحيث يشتمل المختصر على حصر المسائل والأدلة، مع اختصار في الألفاظ بحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة، ويرى ابن خلدون أن مشكلة تلك المختصرات تكمن في: الإخلال بالبلاغة، والعسر في الفهم، والتخليط على

[22] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 777.

[23] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 735.

[24] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 774.

[25] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 774.

[26] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 545.

[27] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 774.

المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، مع أنه لم يستعد لقبولها بعد، وإشغال المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها[28].

ومآل هذا كله: فساد في التعليم وإخلال بالتحصيل، «ثم بعد ذلك كله فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات، إذا تم على سداده، ولم تعقبه آفة، فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة لكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة المفيدين لحصول الملكة التامة»[29].

ثانياً: التمييز بين وظائف العلوم ومراميها: وهي قضية أساسية في نظرية ابن خلدون، فإن العلوم عنده على قسمين: علوم مقصودة لذاتها، مثل التفسير والحديث والفقه وغيرها، وعلوم آلة ووسيلة، مثل العربية والحساب، والمنطق وغيرها، وعلوم الآلة لا تُقصد لذاتها، وإنما لثمرتها، وعلم قواعد العربية علم آلة، يقصد لثمرته، فتصييره علما كاملا، ودراسته لغير ما قُصد به يُبعد المتعلم عن طريق الملكة، وفي ذلك يقول: «وتلك القوانين إنّما هي وسائل للتّعليم لكنّهم أجروها على غير ما قصد بها وأصاروها علماً بحتاً وبعدوا عن ثمرتها»[30].

ومن ثمرة التمييز بين أنواع العلوم ووظائفها:

1. أن لا يوسع الكلام في علوم الآلة « لأنّ ذلك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير، فكلّما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود، وصار الاشتغال بها لغواً».
2. أن لا يُشتغل بها عن الأهم منها، وهو تحصيل العلوم المقصودة بذاتها، وفي علوم الآلة طول وكثرة فروع، «والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصّورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآليّة تضييعا للعمر وشغلاً بما لا يغني»، ومثّل ابن خلدون لذلك بعلوم النحو والمنطق وأصول الفقه، ذاكراً أن المتأخرين أوسعوا «دائرة الكلام فيها وأكثروا من التّفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة

[28] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 733.

[29] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 733ـ734.

[30] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 774.

وصيّرها من المقاصد»، وربما وقعت بعض المسائل التي لا يحتاجها الطالب في العلوم المقصودة فصار النظر فيها «من نوع اللّغو»[31].

ثالثاً: فهم طبيعة العلم واستمداداته: فعلم العربية ليس علما عقلياً صرفاً مستمداً من التقسيمات العقلية المنطقية، بحيث يكون «من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل»[32]، بل هو علم فطري طبيعي، مستمد من كلام العرب الجاري على سجيتهم[33]، فتفريعه بناء على تقسيمات عقلية صرفة يخرجه عن طبيعيته إلى أن يكون علما عقليا منطقيا[34]، وهو مخالف لطبيعة العلم، فضلا عن كون ابن خلدون يرى أن المنطق من جملة الأمور الصناعية، لكنه «مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمراً صناعياً استُغني عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيراً من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق»[35].

[31] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 739.

[32] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 773-774.

[33] من المعلوم أن استمداد النحو من كلام العرب أولا، وبعضهم يقيس على المسموع، على خلاف معروف مشهور في ذلك، وقد قال أبو حيان الأندلسي ، في «التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، (الرياض: دار كنوز إشبيليا،2011م)، 10: 65 عند ذكر الاختلاف في مسألة (كذا): «فلمَّا اطَّلعنا على مذاهب الناس في هذه المسألة واختلافهم فيها رجعنا عند الاختلاف إلى السماع من العرب؛ فما وجدناه منقولاً عنهم أخذنا به، وما لم يُنقل من لسانهم اطَّرحناه، وذلك مذهبنا في إثبات القواعد النحوية، إنما نرجع فيها إلى السماع، فلا نثبت شخصيًّا من الأحكام إلا بعد إثبات نوعه، ولا نثبت شيئًا منه بالقياس؛ لأنَّ كل تركيب له شيء يخصه، فلو قسنا شيئًا على شيء لأوشك أن نثبت تراكيب كثيرة، ولم تنطق العرب بشيء من أنواعها، والقياس الذي نذكره نحن في النحو إنما هو بعد تقرَّر السماع، فلا نُثبت الأحكام بالقياس، إنما نُثبتها بالسماع من العرب، ويكون في الأقيسة إذ ذاك تأنيس».

[34] كان لبعض علماء العربية مقولات واضحة في استنكار مزج علوم العربية بالمنطق، ومن المشهور مقولة أبي علي الفارسي (ت377هـ) في أبي عيسى الرماني (ت384 هـ) الذي «كان يمزج كلامه في النحو بالمنطق»: إن كان النحو ما يقوله أبو الحسن الرماني فليس معنا شيء منه، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء. كما عند أبي البركات كمال الدين الأنباري (ت 577هـ) في نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (الزرقاء: مكتبة المنار، 1985م) 1: 234، وعند ياقوت بن عبد الله الحموي في معجم الأدباء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م) 4: 1726، وعلق عليه عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، بقوله في بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (لبنان: المكتبة العصرية، د.ت) 2: 181 بقوله: «قلت: النحو ما يقوله الفارسي؛ ومتى عهد الناس أن النحو يمزج بالمنطق! وهذه مؤلفات الخليل وسيبويه ومعاصريهما ومن بعدهما بدهر لم يعهد فيه شيء من ذلك». ومن المعروف أن السيوطي ألف في استنكار دخول علم المنطق على العلوم الإسلامية كتابه «صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام».

[35] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 736-737.

رابعاً: جودة التعليم وملكة المعلم، فإن «على قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته»[36]، ويؤكد ابن خلدون أن لكل علم طرق خاصة في الحصول على الملكة كما تقدّم.

خامساً: التدرج المناسب لحال الطالب في التعلم: وإنما تحصل عند ابن خلدون بثلاث تكرارات، فيبدأ المعلم بأصول العلم المطلوب ويشرحها على سبيل الإجمال مستوفياً الفن كاملاً، وهدف هذه المرحلة تهيئة الطالب لفهم الفن وتحصيل مسائله، وتحصل بها عند الطالب ملكة لكنها جزئية وضعيفة، ثم ينتقل إلى المرحلة المتوسطة فيخرج به عن الإجمال إلى التفصيل والبيان للفن برمته، فتقوى الملكة، ثم ينتقل به في المرحلة الثالثة إلى حل عويص المسائل وتوضيح المغلقات وفتح المقفلات، فيخلص الطالب من الفن «وقد استولى على ملكته»[37].

وإذا عكس الأستاذ القضية وبدأ بإلقاء المسائل المقفلة على الطالب ومطالبته بإحضار ذهنه في حلها في أول تعليمه فإن ذلك من سوء التعليم، وإضاعة الملكة، «فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً، ويكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة، إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالأمثال الحسية. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً، بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد، ثم في التحصيل ويحيط هو بمسائل الفن»[38].

فكل هذه أسباب موصلة لملكة علم العربية عند ابن خلدون دافعة لصناعة علم العربية والوقوف على الرسوم، وإن كان في بعض تلك القضايا ما نوقش فيه ابن خلدون، أو ما يحتاج إلى التدقيق في فهمه، مثل حديثه عن المختصرات وأثرها في مسيرة العلوم، فقد كان لبعض كبار العلماء موقف آخر يغاير موقف ابن خلدون من المختصرات[39]، ولعل لابن خلدون مرمى آخر من كلامه فيها[40].

---

[36] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 501.

[37] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 734.

[38] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 735.

[39] انظر كلام الإمام ابن دقيق العيد عن المختصرات، وهو منقول عند عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، السبكي، في *طبقات الشافعية الكبرى*، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م)، 9/ 235، وانظر رأي محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي، في *بصائر ذوي التمييز*، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1996م)، 1/ 49.

3. نظرية ابن خلدون وتطبيقها على الملكة في فن النقد الحديثي:

يمكن القول إن هذا التفريق الخلدوني المتميز بين الملكة والصناعة في علوم العربية قد ينطبق على كثير من علوم الآلة، فهل ينطبق على علم النقد الحديثي؟

يجتمع علم النحو وعلم أصول الحديث بأنهما ليسا من العلوم المقصودة بذاتها، فعلم النحو آلة إلى تصحيح الكلام، وعلم أصول الحديث آلة إلى تمييز الثابت من غيره عن النبي صلى الله عليه وسلم، ويشتركان كذلك بأنهما استقيا من مقولات المتقدمين، فإنما استُقي علم العربية من كلام العرب وأشعارهم وأمثالهم، وكذلك علم مصطلح الحديث إنما استقي من مقولات علماء النقد في عصور الرواية وتطبيقاتهم و لم يتجه أول ما اتجه إلى التقعيد القواعدي المنطقي الجامع المانع، بل اعتمد على تصرفاتهم مع الأحاديث وأحكامهم عليها ومنها نشأت قواعد علم المصطلح، وكان للعلماء الكبار الأوائل في علم المصطلح مخالطة قوية لكلام الأئمة المتقدمين إلا أن الأمر مع مرور الزمن صار يتجه إلى القواعد بحد ذاتها، كما حصل في العربية بحسب مقولات ابن خلدون.

ثم إنهما يجتمعان في التطور الحاصل في التصنيف في كلا العلمين، فقد كانت تصانيف المتقدمين في النقد الحديثي مليئة بالتطبيق مثل كتب العلل وكتب السؤالات، ثم اتجهت في زمان ابن الصلاح لتأسيس القواعد مع جملة من الأمثلة لتنتهي إلى مختصرات دون أمثلة وتطبيقات وشواهد، والحال ذاتها في العربية كما رأينا في كلام ابن خلدون.

ثم إنها يشتركان في وجود قواعد مضبوطة مقررة في كتب أصول الحديث ومصطلحه، ووجود مقولات وتطبيقات منثورة في كتب المتقدمين، مما يعني أن نظرية الصناعة -التي تقتضي معرفة القواعد والنظريات عن العلم دون التحقق به- متأتية هنا، وهي حاصلة بمن ينشغل بتلك القواعد دون ملاحظة التطبيقات والمقولات النقدية

[40] لا بد من التدقيق في ذلك فقد جاء عنه كما نقل محمد بن عبد الرحمن بن محمد، السخاوي، في *الضوء اللامع* لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 4/ 194، أنه يفضل كتاب البديع لابن الساعاتي على كتاب مختصر ابن الحاجب، «قائلا: إنه أقعد وأعرف بالفن منه»، وكلاهما مختصر في الأصول، وفيهما القواعد الكثيرة، فكأن الإنكار على المختصرات لنوع فيها، وإلا فقد اختصر ابن خلدون نفسه كتاب الرازي "المحصل" في "لباب المحصل" فالأمر يحتاج إلى إعادة قراءة لنصوص ابن خلدون، ليس هذا محلها، ويشهد لذلك أنه أثنى على المختصرات الأصولية في سياق كلامه عن تطور علم الأصول في المقدمة 1/ 577 وذكر مختصر ابن الحاجب بقوله: «ثمّ اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه وحصلت زبدة طريقة المتكلّمين في هذا الفنّ في هذه المختصرات».

المتقدمة، فيصير علمه بأصول الحديث صناعياً نظرياً، فآل الأمر إلى أن إشكالية الاقتصار على معرفة قواعد العربية دون التطبيق هو عين الإشكال في معرفة قواعد أصول الحديث دون التطبيق.

ويمكن توسعة الكلام في تطبيق نظرية ابن خلدون في وسائل حصول الملكة على علم النقد الحديثي، من الجهات ذاتها التي ذكرها ابن خلدون:

أولاً: المخالطة للعلم والممارسة له:

أكد ابن خلدون مراراً على حصول الملكة بممارسة كلام العرب وتكراره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، ويمكن القول إن الحال ذاته ينطبق في النقد الحديثي على مخالطة مقولات النقاد المتقدمين وتطبيقاتهم ونظراتهم العملية في النقد الحديثي، فلا يمكن الحصول على الملكة بمجرد معرفة القواعد العربية ولا يمكن كذلك بمجرد معرفة قواعد علوم الحديث، بل لا بد من تفهم مقولات المتقدمين وتكرار النظر فيها والتفطن لدقائق المعاني المستنبطة منها، وهو ما لا يمكن أن يُحصّل بمجرد قراءة كتاب أو كتابين من أصول الحديث المتأخرة، كما لا تحصل ملكة العربية بقراءة متن في النحو، إذ إن قراءة كتاب في أصول الحديث يفيد في المعرفة (عن) العلم، «ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها»[41].

وإذا كان من أشكال الممارسة في العربية كثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يستطيع المتعلم النسج على منوالهم، فيكون كمن نشأ معهم وخالطهم كما تقدّم، فإن الملكة في علوم الحديث تحصل بكثرة النظر في كتب النقد والعلل حتى يرتسم في ذهن الباحث نظامهم ومنوالهم في النقد، فيقترب من فهم أحكامهم ومن النسج على منوالها.

وما ذكره ابن خلدون من المخالطة والممارسة فيه نص هام للحافظ ابن رجب الحنبلي، وهو قوله: «ولا بد في هذا العلم من طول الممارسة، وكثرة المذاكرة فإذا عدم المذاكرة به فليكثر طالبه المطالعة في كلام الأئمة العارفين

[41] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 775.

كيحيى القطان، ومن تلقى عنه كأحمد وابن المديني، وغيرهما، فمن رزق مطالعة ذلك، وفهمه، وفقهت نفسه فيه، وصارت له فيه قوة نفس وملكة صلح له أن يتكلم فيه»[42].

فطريق الملكة عند ابن رجب هو عين طريق الملكة عند ابن خلدون، وهو طول الممارسة وكثرة المخالطة والمذاكرة لنصوص المتقدمين، دون أن يكون مجرد الوقوف عند القواعد والقوانين، ومن المعروف أن الحافظ ابن رجب لم يصنّف في قواعد علوم الحديث، كما هي عادة المشتغلين بعلوم الحديث بعد ابن الصلاح، وإنما شرح «علل الترمذي» تبعا لشرحه سنن الترمذي، وملأه بالنقول عن المتقدمين دون المتأخرين، حيث لا نجد فيه إشارات لكتب أصول الحديث ومصطلحه التي صنفت في زمانه وقبل ذلك بقرن.

ولا يرى ابن رجب أن مجرد معرفة رجال الحديث وثقتهم وضعفهم يحصل بها الملكة، إذ إن «معرفة هذا هين، لأن الثقات والضعفاء قد دونوا في كثير من التصانيف، وقد اشتهرت بشرح أحوالهم التواليف». لكنها تحصل بـــــــ: «معرفة مراتب الثقات وترجيح بعضهم على بعض عند الاختلاف، إما في الإسناد وإما في الوصل والإرسال، وإما في الوقف والرفع ونحو ذلك، وهذا هو الذي يحصل من معرفته واتقانه وكثرة ممارسته الوقوف على دقائق علل الحديث»[43].

فكثرة الممارسة لدقائق علل الحديث وطول الخبرة أساس في حصول الملكة عند ابن رجب، وهو ما تظهره نصوص المتقدمين ومقولاتهم، فقد جاءت مقولات كثيرة في تشبيه الناقد الحديثي بناقد الدراهم والذهب وأنه لا بد من التسليم لهما -على حد تعبير ابن مهدي- «لطول المجالسة، أو المناظرة، والخبرة»[44]، وقريب منه نص البيهقي في حصول المعرفة بكثرة السماع وطول مجالسة أهل العلم ومذاكرتهم[45].

---

[42] عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، مح: همام عبد الرحيم سعيد، (الأردن: مكتبة المنار، 1987م)، 2/ 664

[43] ابن رجب، *شرح العلل*، 2/ 663.

[44] عبد الله بن عدي الجرجاني، ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، مح: مازن محمد السرساوي، (الرياض: مكتبة الرشد، 2013م)، 1/ 279، وأحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي، البيهقي، *المدخل إلى دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*، مح: عبد المعطي قلعجي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، 1/ 31.

[45] البيهقي، *المدخل إلى دلائل النبوة*، 1/ 30.

وفي رأي ابن خلدون فإن فرقاً كبيراً بين من خالط كتاب سيبويه وأمعن دراسته، إذ فيه جزء صالح من الملكة لكثرة الأشعار والأمثال والشواهد والعبارات، وبين من عكف على كتب المتأخرين المجردة للقواعد النحوية، فإن الفرق ذاته يكون بين من خالط كتاب العلل لابن أبي حاتم الرازي أو العلل الكبير للترمذي، وبين من درس كتاب مختصر ابن جماعة أو الطيبي أو الأردبيلي -وثلاثتها موصوفة من بعض كبار أساتذة الحديث في زماننا بأنها بعيدة عن النفس الحديثي-[46]. إذ «قلما يشعرون لذلك بأمر هذه الملكة أو يتنبهون لشأنها، فتجدهم يحسبون أنهم قد حصلوا على رتبة في لسان العرب، وهم أبعد الناس عنه»[47] بل إن الفرق واضح بين من درس كتاب «النكت على ابن الصلاح» وبين من درس «نزهة النظر»، فالأول مليء بالأمثلة والمناقشات العملية بخلاف الثاني، وإن كان المبتدئ لا يستغني عنه، لكن لا يقف المتوسط والمنتهي عليه.

وتُظهر نصوص العلماء المتقدمين في أن علم العلل والنقد إلهام وأنهم قد لا يقدرون على التعبير عن ذلك مصداق قول ابن خلدون إن من سمع نقداً «غير جار على ذلك المنحى مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلّا بما استفاد من حصول هذه الملكة»[48] و «لو رام صاحب هذه الملكة حيدا عن هذه السّبل المعيّنة والتّراكيب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه لأنّه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الرّاسخة عنده»[49]، فمن نصوص المحدثين فيه قول عبد الرحمن بن مهدي: «إنكارنا الحديث عند الجهال كهانة»[50]، وقول محمد بن عبد الله بن نمير تعقيبا على قول عبد الرحمن بن مهدي: «معرفة الحديث إلهام». قال ابن نمير: «وصدق! لو قلت له: من أين قلت؟ لم يكن له جواب»[51]، وسؤال نعيم بن حماد عبدَ الرحمن بن مهدي: كيف تعرف صحيح الحديث من خطئه؟ قال:

[46] يصف أستاذنا الشيخ محمد عوامة هذه الكتب بأنها بعيدة عن النفس الحديثي في تحقيقه لـ: *تدريب الراوي*، لعبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، السيوطي، (جدة السعودية: دار المنهاج، ودار اليسر، 2016م)، 1/ 13.

[47] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 772-773.

[48] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 775.

[49] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 776.

[50] عبد الرحمن بن محمد بن أدريس، ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل*، (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م)، 1/ 389.

[51] ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل*، 1/ 388.

«كما يعرف الطبيب المجنون»[52] وقول أبي حاتم: «مثل معرفة الحديث كمثل فص ثمنه مئة دينار، وآخر مثله على لونه ثمنه عشرة دراهم»[53].

ثانياً: التمييز بين وظائف العلوم ومراميها:

وقد ذكر ابن خلدون -كما تقدم- أن علم العربية من علوم الآلة، مضيفا إليه علم المنطق وعلم أصول الفقه، ويمكن إضافة علم أصول الحديث لما سبق من اشتراكه مع النحو في عدة مجالات، وهو كذلك مشترك مع أصول الفقه، بجامع كونهما قواعد خادمة للنص، هذا من حيث الثبوت وهذا من حيث الفهم، وعليه فإن علم أصول الحديث لا يقصد به ذاته، وإنما يقصد به الثمرة وهي معرفة ما ثبت مما لم يثبت، فتصييره علما بذاته يقتصر عليه دون التطبيق إجراء له على ما قُصد منه، فإنما هو وسيلة لا غاية، وعليه فإن ما ذكره ابن خلدون من ضرورة أن لا يوسع الكلام في تفريعاته، وأن لا يشتغل به عن الأهم يتأتى هنا بوضوح.

ولعل من أوضح مظاهر ذلك في علوم الحديث الانشغال بتفريعات الحدود وبعض التدقيقات الاصطلاحية في كتب أصول الحديث، وهنا يأتي نص ابن الوزير، حين تعرض للحد الفاصل بين الحسن وبين الصحيح وطول في الاعتراضات والأجوبة، ثم قال: «وبالجملة فالحد الحقيقي متعذر هنا، وإنما هذه رسوم تفيد تمييز العبارات المصطلح عليها بعضها من بعض، وذكر الحدود المحققة أمر أجنبي عن هذا الفن فلا حاجة إلى التطويل فيه»[54].

وهو نص هام يُظهر أن علم الحديث يتعذر في مصطلحاته الحد المنطقي الحقيقي، إذ لم يطلق النقاد الأوائل أحكامهم على الأحاديث قاصدين تلك الحدود الجامعة المانعة، فالوقوف عند «حجب الألفاظ»[55] في أصول الحديث أجنبي عنه، والهدف من القواعد الدرس والمطالعة والفهم العام، لا الوقوف عند دقائق تلك التعريفات

[52] أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، مح: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م)، 11/ 521.

[53] عبد الرحمن بن محمد بن أدريس، ابن أبي حاتم الرازي، *العلل*، مح: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد، وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، (الرياض، 2006م)، 1/ 389.

[54] محمد بن إسماعيل بن صلاح، الصنعاني، *توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار*، مح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (السعودية: المكتبة السلفية، د.ت)، 1/ 158، وانظر: حاتم بن عارف العوني، *المنهج المقترح في فهم المصطلح*، 225ـ226.

[55] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 737.

و«التعبّد بالألفاظ»[56] على تعبير ابن خلدون، فإن ذلك يوهم الطالب أن المقصود بالعلم هذه المصطلحات، والأمر وراء ذلك.

وما صنعه بعض أصحاب الحواشي من التطويل الزائد في التدقيقات على الألفاظ تنطبق عليه مقولة ابن خلدون، والطريقة المتبعة في «حل العبارة» في الشروح والحواشي المتأخرة هامة في التدقيقات العملية لكن الانشغال بها عن المقصود الأساسي قد يفوّت الملكة في العلم المقصود، ويمكن أن يمثل على ذلك بما جاء في حاشية الشيخ يوسف الخربوتي (ت1292هـ) على شرح القارصي على أصول البركوي، في التفاوت بين صفات الرواة وأنها «كليات مشككة لا متواطآت»[57] ثم شرع يشرح الفرق في أنواع الكلي، في نص طويل فيه من المنطق الكثير وليس فيه من علم الحديث شيء، ثم كرّ على الفرق بين الكمال الصنفي والكمال الجنسي[58]، وأطال في التعريفات المنطقية والتقسيمات التي لا يحتاجها المحدث البتة، ولا يمكن أن تتأتى الملكة الحديثية من مثل هذا النص.

وقريب منه حاشية الشيخ عطية الأجهوري[59] التي كتبت على شرح الزرقاني على المنظومة البيقونية، وتظهر طريقة الصناعة جلية في تعريف الحديث الشاذ مثلا[60]، ففيه من اللغة والتقسيمات والتفريعات الكثير، ولا يكاد يتعلق منها كبير شيء بعلم الحديث، فضلا أن المحشي لم يقم بأكثر من «حل العبارة» معتمداً في ذلك على علوم الآلة اللغوية والمنطقية، ولم يلجأ لتوضيح مسألة برمتها، وإعادة الأقوال فيها والزيادات والنقص، ولم يضف جديداً في العلم المستهدف، وعادة ما كانت النقولات مأخوذة عمن سبقه، ومثله يقال كذلك في حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر، لعبد الله بن حسين خاطر السمين، وفيها من التدقيقات اللفظية الكثير[61].

---

[56] السخاوي، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، 4/ 149.

[57] يوسف الخربوتي، *حاشية على شرح القارصي على أصول البركوي*، (القاهرة: دار العامرة، د.ت)، 68.

[58] يوسف الخربوتي، *حاشية على شرح القارصي على أصول البركوي*، يوسف الخربوتي، 69.

[59] الشيخ عطية الله بن عطية الأجهوري القاهري الشافعي (ت1194هـ) من العلماء الفطاحل المتأخرين، وصفه محمد خليل بن علي، المرادي، في *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، 1988م)، 3/ 265، بقوله: «الشيخ الهمام العالم العلامة الحبر البحر الفاضل النحرير الفهامة» وبأنه «من لم تسمع الآذان ولم تر العيون بمثل تحقيقاته التي تستوضح الشمس للخاص والدون».

[60] الأجهوري، *حاشيته على شرح الزرقاني للبيقونية*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، د.ت)، 166ـ168.

[61] عبد الله بن حسين المالكي الأزهري، العدوي، *حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر*، (مصر: شركة مصطفى البابي الحلبي، 1938م)، 61.

وعلى أي حال فقد انتشرت مثل هذه التدقيقات اللفظية في الحواشي المتأخرة، ويمكن فهمها في سياقها المعرفي آنذاك، مع فهم أهميتها ومرامي أصحابها من كتابتها، وليس الاعتراض هنا على التدقيقات اللفظية بحد ذاتها، إذ لها وظيفة علمية هامة في رأيي، وبدون تلك التدقيقات نرى ما آلت إليه الحالة العلمية من سيولة في التعبير[62]، لكن الإشكال في جعل الدرس الحديثي مقصوراً على تلك التدقيقات وإشغال الطلبة بها دون الرجوع إلى مطولات المتقدمين ومقولاتهم النقدية في علم الحديث وممارستها ممارسة عملية.

ثالثا: فهم طبيعة العلم واستمداداته:

وإذا كانت طبيعة علم العربية تقتضي أن لا يكون مبنياً على التقسيمات العقلية المنطقية، فإن استمداده من كلام العرب الجاري على سجيتهم، فإن علم النقد الحديثي أرسخ في ذلك وأوضح، ، ذلك أن النظر إلى أحوال الروايات وأحوال الرواة من منظور القواعد والأصول وحدود علم المنطق والتقسيمات العقلية يؤول إلى ضعف فهم الطبيعة الإنسانية التي كانت مستقرة في أحوال الرواة والروايات، وهي طبيعة تمليها الحالة التلقائية عموماً، ولذلك كان نقد المتقدمين للأحاديث متتبعاً للقرائن المحيطة بكل رواية دون أن يُعملوا فيها قواعد مطردة على الجميع، مراعاة لطبيعتها المنسجمة مع تنوع الاختلافات.

ومن هنا فقد جاء رفض بعض كبار النقاد اطرادَ بعض القواعد في كتب المصطلح، مثل قاعدة «زيادة الثقة مقبولة»، ناظرين إلى أن طبيعة أحوال الرواة وطبيعة المرويات لا يمكنها أن تندرج دائما تحت قاعدة كلية مثل هذه القاعدة، فجاءت مقولات العلائي وابن رجب وابن حجر لتؤكد فكرة القرائن والنقد الخاص لكل حديث دون الاعتماد على قاعدة كلية، وأن «كل حديث يقوم به ترجيح خاص»[63] فلذلك «لم يحكم المتقدمون في هذا المقام بحكم

[62] قضية الحواشي والشروح والتدقيقات فيها من القضايا التي تشغل الباحثين في زماننا، وفي بعض النصوص ما يظهر أهمية تلك التدقيقات اللفظية، فلينظر: مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، (مصر: المكتبة الإسلامية، 1950م) 1: 217-218. وينظر، شوقي ضيف، معي، (مصر: دار المعارف، 1985م) ص66-67، وانظر في الدراسات الغربية: Khaled El-Rouayheb, Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge University Press, 2015).

[63] قاله الحافظ العلائي، كما نقله أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، في *النكت على كتاب ابن الصلاح*، (السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984م)، 2/ 712، وذكر ابن حجر في 2/ 777 أنه في كتاب *مقدمة الأحكام*، للعلائي.

كلي يشمل القاعدة، بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديث بمفرده»[64]، أو أن لهم «في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»[65].

وكذلك رفض ابن حجر إعمال التقسيمات العقلية المجردة في النقد الحديثي، وأكثر من انتقاد الإمام الكرماني -لعدم تخصصه في النقد الحديثي- في ذلك، إذ كان كثيراً ما يُعمل تلك التقسيمات في أثناء شرحه لبعض إشكالات الأسانيد والروايات في صحيح البخاري، فكان رد الحافظ ابن حجر المتكرر عليه في هذه النقطة بذاتها رداً واضحاً في مثل قوله: «وأبدى الكرماني كعادته بحسب التجويز العقلي أن يكون... إلى غير ذلك مما ينفر عنه من مارس شيئا من علم الإسناد»[66]. وقال في موضع آخر: «هذا الظاهر كاف لمن شم أدنى رائحة من علم الإسناد، والاحتمالات العقلية المجردة لا مدخل لها في هذا الفن»[67].

رابعا: جودة التعليم وملكة المعلم:

وقد رأى ابن خلدون أن جودة التعليم وملكة المعلم أساس في «حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته»[68]، وهو ما يظهر في النقد الحديثي، لا سيما في تدريب الطالب على التطبيق النقدي العملي وتفهم مقولات المتقدمين في العلل، دون مجرد الإغراق في تفهم القواعد والمصطلحات في كتب المتأخرين بتفصيلاتها الدقيقة، وهو ما أراه لا يكاد يتم إلا بأستاذ حاذق في تلك الصناعة، وبمساقات مخصصة لذلك التدريب في المؤسسات العلمية والتعليمية.

[64] ابن حجر، *النكت على كتاب ابن الصلاح*، نقلا عن الحافظ العلائي، 2/ 712.

[65] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 582، وانظر: ابن حجر، *النكت على ابن الصلاح*، 2/ 778.

[66] أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، *فتح الباري*، مح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (السعودية: المكتبة السلفية، د.ت)، 1/ 57.

[67] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 45، وقال 1/ 193: «إن الاحتمالات العقلية لا مدخل لها في الأمور النقلية، ولو استرسل فيها مسترسل لقال: يحتمل أن يكون إسماعيل هنا آخر غير بن علية، وأن أيوب آخر غير السختياني، وهكذا في أكثر الرواة؛ فيخرج بذلك إلى ما ليس بمرضي»، وقال 1/ 479: «وزعم الكرماني أن قوله وعن نافع: تعليق من البخاري، وقد قدمنا أن التجويزات العقلية لا يليق استعمالها في الأمور النقلية، والله الموفق»، وقال 10/ 207: «جوّز الكرماني أن يكون مسلم بن عمران؛ لكونه يروي عن مسروق ويروي الأعمش عنه، وهو تجويز عقلي محض؛ يمجه سمع المحدث»، وكذلك 6/ 185.

[68] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 501.

ولعل تقرير القواعد الحديثية متيسر لكثير من الأساتذة دون تفهم مقولات المتقدمين النقدية لا سيما في كتب العلل، وهنا تظهر جودة المعلم التي تنقل الملكة إلى الطالب، ومن مارس تفهم مقولات أبي حاتم الرازي والبخاري والدارقطني في كتب العلل يفهم أهمية تلك الخبرة والدربة.

والذي أراه أن النقد انتقل عبر العصور متمظهراً في ذلك التدريب الذي كان يتلقاه الطالب على أستاذه، حتى إن ابن حجر يصف استفادة الإمام الهيثمي من شيخه العراقي في التخريج والتصنيف، ويعبّر عن ذلك بالتدريب فيقول: «من أخصهم به صهره شيخنا نور الدين الهيثمي، وهو الذي درّبه وعلّمه كيفية التخريج والتصنيف»[69] فكأن كتب أصول الحديث كان لها مجالها الدراسي، وكان للتخريج والتصنيف مجال «تدريبي» آخر، لم يدوّن في الكتب لأنه تدريب أكثر من كونه قواعد، وبدون ذلك التدريب لا تحصل الملكة.

لكن لما انقطع التدريب على التخريج ونقد الحديث في كثير من بلدان العالم الإسلامي في القرون المتأخرة وآل الأمر إلى المؤسسات العلمية في العصر الحاضر لم يتنبه القائمون عليها إلى ضرورة تفعيل ذلك «التدريب» فاقتصرت كثير من الدراسات على القواعد والأصول، وكأنها منتهى فهم علوم الحديث، أو اقتصرت على التدريب على تفعيل القواعد والحكم بناء عليها ولو خالفت مقولات المتقدمين كما سيأتي تفصيله.

ثالثا: التدرج المناسب لحال الطالب في التعلم:

وإنما تحصل عند ابن خلدون بثلاث تكرارات، ويمكن تطبيقها على علوم الحديث بأن يدرس الطالب أصول الحديث في كتاب أو كتابين فيتعرف على القواعد العامة والنظرة الكلية للعلم، ثم ينتقل إلى كتب أعمق في مرحلة متوسطة لكن مع التدرب مع أستاذه على الحكم على بعض الأحاديث المنتقاة التي لا يظهر فيها كبير إشكالات ودقائق، فيتعرف على جمع الطرق وترتيبها وتعيين المدارات الرئيسية والفرعية، وتمييز اختلافات ألفاظ المتون وعلاقتها بطرق الرواية، وكيفية القراءة في كتب التراجم واختيار المقولات المتعلقة بالحديث المدروس منها، ثم ينتقل إلى مرحلة متوسعة فيقرأ في مطولات الكتب في أصول الحديث ويتدرب مع أستاذه على الحكم على

[69] أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، *إنباء الغمر بأبناء العمر*، مح: حسن حبشي، (مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994م)، 2/ 276-277.

أحاديث معللة في المتون وفي الأسانيد، فيها إشكالات غامضة وأقوال متباينة عند المتقدمين، وهو ما يستدعي أستاذا ماهرا كذلك. فيخرج به عن الإجمال إلى التفصيل والبيان للفن برمته، فتقوى الملكة.

وهو بذلك يجمع بين النظرية والتطبيق، ويقارن بينها، فيعرف متى تكون القاعدة أغلبية ومتى لا تكون، ولا يمكن عكس القضية -كما يقول ابن خلدون- فيبدأ بالتدرب على العلل المشكلة، فإن ذلك يورث تشتتاً في الذهن ويبعد حصول الملكة، «لعجز المتعلم عن فهم ذلك جملة»[70].

4. ما تنفصل فيه نظرية ابن خلدون في العربية عن علوم الحديث:

ظهر فيما مضى التشابه الكبير بين نظرية ابن خلدون في علوم النحو والصرف، والحصول على ملكة اللغة العربية، وبين إمكانية تطبيقها على علوم الحديث وكتب أصول الحديث وإمكانية الحصول على ملكة النقد الحديثي من خلالها، وقد ظهر ذلك التشابه في مظاهر كثيرة وجاءت في نصوص واضحة من كبار علماء النقد والعلل.

لكن يمكن القول إن فرقاً هامًا بين أصول اللغة والحصول على ملكة اللغة، وبين أصول الحديث والحصول على ملكة النقد الحديثي يتجلى في أن الممارسة في اللغة لكلام الأولين ومخالطته متيسرة في زماننا، وقد تحصل لمن استغرق وقته وجهده في ذلك، بالشروط المعروفة، بخلاف ملكة النقد الحديثي، إذ إن أقصى ما يمكن أن يحصل عليه المتمرس هو تفهم كلام الأولين ومحاولة محاكاته في بعض الروايات ولكن معتمداً على كلام الأولين كذلك، دون أن يكون باب الاجتهاد فيه دون تفهم مقولاتهم، ذلك أن نقد المتقدمين كان نقداً منهجياً بأدوات مناسبة متميزة في ذلك النقد في تلك الحقبة، ولا يمكن الحكم على الرواة ولا على الروايات في زماننا باستخدام تلك الأدوات كلها، إذ بعضها متعذر.

فمن المتعذر -على سبيل المثال- معاينة أصول الرواة وكتبهم والحكم على الراوي أو على الرواية من خلال ذلك، ومن المعلوم أن كبار النقاد المتقدمين كانوا مطلعين على أصول الرواة مثل اطلاع البخاري على أصول إسماعيل بن أبي أويس[71] وغير ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، وقد نص الذهبي على ذلك في قوله: «وهذا في زماننا

[70] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 735.

[71] انظر تفصيل ذلك عند أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، *هُدى الساري، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، (السعودية: المكتبة السلفية، د.ت)*، 1/ 391.

يعْسُر نقدُه على المحدث، فإن أولئك الأئمة، كالبخاري وأبي حاتم وأبي داود عاينوا الأصول وعرفوا عللها، وأما نحن فطالت علينا الأسانيد وفُقدت العبارات المتيقَّنة، وبمثل هذا ونحوه دخل الدَّخَلُ على الحاكم في تصرفه في المستدرك»[72].

ومن المتعذر في زماننا التعرف على أحوال الرواة عموماً، واختبارهم، فلا بد من تقليد أقوالهم فيهم، فمن كان من الأئمة مخالطا للرواة يجمع أحاديثهم ويدقق فيها لا يقارن بمن بعدهم، ومن أين للمتأخر أن يحكم على ابن وهب –مثلا– وقد قال فيه أبو زرعة: «نظرت في نحو من ثمانين ألف حديث من حديث ابن وهب بمصر وفي غير مصر ما أعلم إني رأيت حديثاً لا أصل له»[73]، ومع وجود جميع وسائل التكنولوجيا الآن لا يمكن أن نحصل إلا على بضعة آلاف قليلة من روايات ابن وهب[74]، فرجع الأمر إلى تقليد أولئك ولا بد.

ومن هنا جاء النص الهام للشيخ محمد أنور شاه الكشميري في كتابه «فيض الباري» بأرجحية تقديم أقوال المتقدمين لأنهم «كانوا أعرفَ بحال الرواة لقرب عهدهم بهم، فكانوا يحكمون ما يحكمون به، بعد تثبت تام، ومعرفة جزئية» بخلاف المتأخرين الذين ليس لهم إلا «الأثر بعد العين» فإن حكمهم ناتج عن مطالعة في الأوراق لا عن تجربة وممارسة حقيقة كما كان عليه المتقدمون الذين «أدركوا الرواة بأنفسهم، فاستغنوا عن التساؤل، والأخذ عن أفواه الناس، فهؤلاء أعرف الناس، فبهم العِبرة»، وفرق بين من يعتمد على القواعد من المتأخرين وبين من يبني حكمه على «الذوق والوُجدان الصحيح» منتهياً إلى عبارة هامة في هذا وهي أن الضوابط إنما هي «عصا الأعمى»[75].

وكان الإمام السخاوي قد قرر أن لا بد من التقليد في هذا العلم للمتقدمين الذين تفرغوا له وأفنوا أعمارهم في تحصيله «والبحث في غوامضه وعلله ورجاله، ومعرفة مراتبهم في القوة واللين» ولذلك فإن معرفة السنة تكون

[72] محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، *الموقظة*، مح: عبد الفتاح أبوغدة، (بيروت: دار البشائر، 2016م)، 46.

[73] ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل*، 1/ 335.

[74] في جامع خادم الحرمين له 6670 رواية فقط، ولنقل نجد ضعفها في الكتب التي لم تدخل في الجامع فيكون المجموع ما يقارب 14 ألف رواية، وهو رقم بعيد للغاية من الرقم الذي ذكره أبو زرعة.

[75] محمد أنور شاه بن معظم، الكشميري، *فيض الباري على صحيح البخاري*، مح: محمد بدر عالم الميرتهي، (بيروت: الكتب العلمية، 2005م)، 6/ 216.

بـــــ: «تقليدهم، والمشي وراءهم، وإمعان النظر في تآليفهم، وكثرة مجالسة حفاظ الوقت، مع الفهم، وجودة التصور، ومداومة الاشتغال، وملازمة التقوى والتواضع»[76]، وهو رأي شيخه الحافظ ابن حجر في قوله: «وبهذا التقرير يتبين عظم موقع كلام الأئمة المتقدمين وشدة فحصهم وقوة بحثهم وصحة نظرهم وتقدمهم بما يوجب المصير إلى تقليدهم في ذلك والتسليم لهم فيه»[77].

بل كأن هذ الرأي هو رأي ابن خلدون نفسه في سياق كلامه عن علم الحديث، حيث قال: «وقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدّمين، إذ العادة تشهد بأنّ هؤلاء الأئمّة على تعدّدهم وتلاحق عصورهم وكفايتهم واجتهادهم لم يكونوا ليغفلوا شيئا من السّنّة أو يتركوه حتّى يعثر عليه المتأخّر، هذا بعيد عنهم، وإنّما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمّهات المكتوبة وضبطها بالرّواية عن مصنّفيها والنّظر في أسانيدها إلى مؤلّفها وعرض ذلك على ما تقرّر في علم الحديث من الشّروط والأحكام لتتّصل الأسانيد محكمة إلى منتهاها»[78]. فآلت وظيفة المحدث في العصور المتأخرة عند ابن خلدون إلى ضبط الكتب المشهورة والتوثق منها، لا إلى الاستدراك على المتقدمين!

5. عوائق في طريق حصول ملكة النقد الحديثي مع كثرة الممارسة والتطبيق:

بعد أن ظهر انطباق نظرية ابن خلدون على طريق الحصول على الملكة في النقد الحديثي، فإنه بقي أن أذكر أن من يسلك ذلك الطريق ويتجه إلى الحصول على الملكة قد يعيقه عنها عوائق كثيرة، ولعل أهمها أن انتشار الحكم على الحديث في النصف الثاني من القرن العشرين وما بعد ذلك كان مصحوباً بإشكالية هامة أعاقت الحصول على ملكة النقد، ذلك أن كثيراً من تلك الأحكام كانت على طريقة ظاهر الإسناد دون أن تكون مراعية لمقولات المتقدمين والقرائن المحيطة بكل رواية.

---

[76] محمد بن عبد الرحمن بن محمد، السخاوي، *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي*، مح: علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة، 2003م)، 1/ 289.

[77] ابن حجر، *النكت على ابن الصلاح*، 2/ 726.

[78] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 560.

وهو الأمر الذي انتشر في كثير من المعاهد العلمية وكليات العلوم الإسلامية، حيث بدأت فيها مواد تخريج الحديث ودراسة الأسانيد والتطبيق العملي، ولكنها بقيت محصورة في إطار الحكم الظاهري المبني على القواعد الحديثية دون إعمال مقولات المتقدمين وملاحظة القرائن المحيطة بكل رواية.

فبقي الأمر في تلك المعاهد العلمية والكليات قريباً من الصنعة بعيداً عن الملكة، إذ لم يخالط الطلبة كلام المتقدمين ومقولاتهم مخالطة المتفهّم لها، الناظر إليه على أنها مقولات تأسيسية في ذلك العلم، فبقي المرجع الأساسي في أذهانهم هو علم أصول الحديث المدوّن في المختصرات، وصارت مقولات المتقدمين ثانويةً، قد تنتقض بأدنى مخالفة للقواعد، مع أن الحال أن تلك القواعد إنما استقاها واضعوها من تلك المقولات، حالَ علم النحو وعلم أصول الفقه وغيرها كما تقدم.

ولعل سبب ذلك كله أن أكثر من اعتنى من علماء الحديث بالتخريج والحكم على الأحاديث في النصف الثاني من القرن العشرين كان الشيخ المحدث الصالح محمد ناصر الدين الألباني، وكانت جل أحكامه على الأحاديث نابعة من اتجاهه في الحكم على ظاهر الإسناد، فلذلك أكثر من نقد المتقدمين في كتبه والرد على مقولاتهم بأنها مخالفة للمقرر، وهو ما اعترض عليه في العقد الأخير من القرن العشرين جمع من الباحثين، من أمثال الدكتور حمزة المليباري، والدكتور الشريف حاتم العوني، والشيخ عبد الله السعد، وغيرهم[٢٩]، وهي المدرسة التي يمكن عدّها امتدادا لمدرسة الشيخ عبد الرحمن المعلّمي اليماني في التنبيه إلى أهمية مقولات المتقدمين النقدية والعناية بها، ووضعها موضعها اللائق بها في علوم الحديث.

وأمثلة رد الشيخ الألباني لمقولات المتقدمين بناء على القواعد المقررة كثيرة في كتبه، لا يمكن إجمالها في هذا الموضع المختصر من البحث، ولكن من الأمثلة المعروفة على ذلك قوله في حديث الجوربين: «وقد أعله بعض العلماء بعلة غير قادحة منهم أبو داود فقد قال عقبه: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث لأن

[٢٩] تقدمت الإشارة إلى أبحاثهم ودراساتهم، ولكنهم لم يصرحوا باسمه عادة، وإن كان الرد متوجها إليه كما في كتاب *الموازنة*، للدكتور حمزة عبد الله المليباري المتقدم ذكره.

المعروف عن المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين[80]. وهذا ليس بشيء لأن السند صحيح ورجاله ثقات كما ذكرنا، وليس فيه مخالفة لحديث المغيرة المعروف في المسح على الخفين فقط وقد سبق تخريجه[81]، بل فيه زيادة عليه، والزيادة من الثقة مقبولة كما هو مقرر في "المصطلح"»[82].

والإشكال في هذا الحديث أنه مردود عند جمع كبير من المتقدمين، بل إن أهم من رده هو مداره الذي انتشر منه الحديث وهو سفيان الثوري، ثم تلميذه ابن مهدي، ومنهم: أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وابن معين، ومسلم بن الحجاج[83]، ومع ذلك فإن الشيخ الألباني هنا يُعمل القواعد الحديثية في كتب الأصول ويرد مقولات المتقدمين وأنها ليست بشيء لأنها مخالفة لما هو مقرر في كتب أصول الحديث.

ومن ذلك قوله في حديث استنكره جمع من كبار المتقدمين: «ففي قولهما تلميح لطيف إلى أنه ليس لديهما حجة علمية في التوهيم المذكور، وإنما هو الرأي فقط، وبمثله لا ينبغي أن يخطَّأ الثقة؛ لأن تفرده حجة إلا عند المخالفة لمن هو أوثق منه وأحفظ، وهي مفقودة هنا»[84].

وقوله في حديث ثالث: «ولا أدرى ما وجه هذا التصحيح، لا سيما من مثل أبى حاتم؛ فإنه معروف بتشدده في التصحيح، والقواعد الحديثية تأبى مثل هذا التصحيح؛ لتفرد حفصة عن الرباب كما تقدم، ومعنى ذلك أنها مجهولة، فكيف يصحح حديثها؟!»[85].

---

[80] سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود، *سنن أبي داود*، مح: شعَيب الأرناؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م)، 1/ 115. وقال الإمام حمد بن محمد، الخطابي، في *معالم السنن*، مح: محمد راغب الطباخ، (حلب: المطبعة العلمية، 1932): «قد ضعف أبو داود هذا الحديث، وذكر أن عبد الرحمن بن مهدي كان لا يحدث به»، 1/ 63.

[81] محمد ناصر الدين بن نوح، الألباني، *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1979م)، 1/ 137.

[82] الألباني، *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*، 1/ 138.

[83] أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي، البيهقي، *معرفة السنن والآثار*، مح: عبد المعطي أمين قلعجي، (باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، دمشق بيروت: دار قتيبة، دمشق حلب: دار الوعي، القاهرة المنصورة: دار الوفاء، 1991م)، 2/ 21. وينظر: أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي، البيهقي، *السنن الكبرى*، مح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 1/ 425ـ428.

[84] محمد ناصر الدين بن نوح، الألباني، *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*، (السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2002م)، 7/ 542.

[85] الألباني، *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*، 4/ 50.

ومنهجية الشيخ في الحكم على الحديث بظاهر الإسناد معروفة مشهورة، دعت بعض الباحثين إلى مناقشته في دراسات واسعة[86].

وانتشرت هذه الطريقة في كثير من الكليات والمعاهد، بل إنها أثرت على مخالفي الشيخ الألباني أيضا في المذهب والفكر، فكان الشيخ الدكتور نور الدين عتر على هذه الطريقة في نقده لكثير من الأحاديث في كتابه «إعلام الأنام»[87].

وعليه فإن كثرة الحكم على الروايات ونقدها ليست سببا كافياً في الحصول على الملكة دون أن تكون مقولات الأئمة المتقدمين معالم إرشادية في ذلك النقد، مع الاعتراف الكامل بأن نقدهم قد يصيب ويخطئ لكنه لا يعارض بمجرد مخالفته للقواعد الحديثية المقررة بعدهم بمئات السنين.

الخاتمة:

يمكن القول إن التفريق المتميز بين الملكة والصناعة في نظرية ابن خلدون حول علوم اللغة العربية القائلة بأن الملكة هي التحقق بالعلم وأن الصناعة هي رسوم العلم والمعرفة به دون التحقق به: ينطبق بوضوح على علوم الحديث والنقد الحديثي بجامع كونهما علم آلة لا يقصد لذاته، وطريق تحصيل ملكة العربية يشبه كثيراً طريق تحصيل ملكة النقد الحديثي، لا سيما في ممارسة كلام المتقدمين وتفهمه، ومخالطة المقولات النقدية التطبيقية التي كانت مؤسسة لعلوم الحديث كلها بعد ذلك، ومن خلال تلك المخالطة والممارسة تنشأ الملكة شيئاً فشيئاً عند طالبها

[86] هناك دراسة جادة جيدة في ثبات الشيخ الألباني على طريقة ظاهر الإسناد مع مخالفاته الكثيرة لأحكام النقاد المتقدمين العملية بناء على القواعد في كتب المصطلح، هي كتاب *مستدرك التعليل على إرواء الغليل: دراسة حديثية تعنى ببيان الأحاديث التي صححت في الإرواء وأعلها الأئمة المتقدمون مع شرح تلك العلل* للدكتور أحمد بن محمد الخليل، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1435هـ)، ومن عنوانها يظهر تخصصها في أحاديث الإرواء التي خالف الألباني المتقدمين في الحكم عليها، وقد ذكر الباحث في مجلدين 149 حديثا، ومن العلماء السلفيين الذين يقولون بظاهرية الألباني في نقد الأسانيد ويدللون على ذلك: الشيخ مقبل بن هادي الوادعي والشيخ مصطفى العدوي، كما يظهر تفصيل ذلك في *كتاب الدرس الحديثي*، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017م)، 72-77.

[87] ينظر حديث الجوربين على سبيل المثال في *إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام*، (دمشق: دار الفرفور، 1998م)، 1/ 185ـ187، وانظر دراستي حول هذه الفكرة في «Ḥadīth Criticism in the Levant in the Twentieth Century: From ẓāhir al-isnād to ʿilal al-ḥadīth» وهو فصل من كتاب: « Modern Ḥadīth Studies, Continuing Debates and New Approaches» مطبوع في مطبعة جامعة أدنبرة، Edinburgh University Press عام 2020.

ليحصل عليها بعد ذلك إذا اجتمعت فيه العوامل الأخرى مثل: جودة التعليم وملكة المعلم، والتدرج المناسب، وعدم الاقتصار على المختصرات والرجوع إلى المطولات، واللجوء إلى إعمال الفكر الطبيعي دون الصناعي.

وعلى ذلك فإن الاعتماد على كتب أصول الحديث والمصطلح والاقتصار عليها دون مخالطة التطبيق العملي في النقد بمراجعة الروايات وتخريجها والحكم عليها إسناداً ومتناً وملاحظة القرائن والعلل المحيطة بكل رواية من خلال مقولات المتقدمين لا يمكن أن ينتهي بالطالب إلى ملكة في مجال النقد الحديثي، ومن هنا فإن الإهمال الحاصل في بعض مؤسسات تعليم العلوم الإسلامية لمساقات التخريج ودراسة الأسانيد والنقد التطبيقي والعلل له أثر كبير في ضعف الملكة عند بعض طلبة الحديث.

وتظهر الدراسة أن من عوائق تحصيل الملكة –مع كثرة ممارسة تخريج الأحاديث– اعتقاد الاطراد في القواعد المبثوثة في كتب أصول الحديث، ومعارضة كلام كبار النقاد المتقدمين بها، إذ يدل ذلك على إشكالية في فهم مكانة كتب أصول الحديث ومكانة مقولات الأئمة المتقدمين، وهو ما انتشر في بعض المؤسسات العلمية في مساقات النقد التطبيقي والتخريج ودراسة الأسانيد، مما أثمر ضعف ملكة المتخرجين، وقصر الباع في ممارسة كلام الأولين وتفهمه.

وتفرق الدراسة بين بعض أوجه ملكة العربية وملكة النقد الحديثي بأن الثانية متعذرة بمعنى الملكة الكاملة، إذ لا بد من تقليد فيها من وجه من الوجوه لمقولات المتقدمين بخلاف الأولى.

وعليه فإن الدراسة توصي بضرورة إدراج مساقات النقد التطبيقي والتدريب على الحكم على الراوي والمروي وعلوم العلل في المعاهد العلمية وكليات العلوم الإسلامية، موازية لدراسة أصول الحديث غير منفصلة عنها، مع تأهيل الملكة النقدية بمخالطة كلام المتقدمين وتفهّم الفروق الأساسية بين المقولات النقدية عند أئمة المتقدمين والقواعد المبثوثة في كتب أصول الحديث.

المصادر

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. *الجرح والتعديل*. الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م.

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. *العلل*. مح: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد، وخالد بن عبد الرحمن الجريسي. الرياض، 2006م.

ابن الأثير، مجد المبارك بن محمد الجزري. *جامع الأصول في أحاديث الرسول*. مح: عبد القادر الأرنؤوط. دمشق: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، 1969م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *النكت على كتاب ابن الصلاح*. مح: ربيع بن هادي عمير المدخلي. السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *إنباء الغمر بأبناء العمر*. مح: حسن حبشي. مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *فتح الباري*. مح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. السعودية: المكتبة السلفية، د.ت.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*. مح: نور الدين عتر. دمشق: دار المنهاج القويم، 2019.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، *هدى الساري*، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، السعودية: المكتبة السلفية، د.ت.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*. مح: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، 1981م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي. *شرح علل الترمذي*. مح: همام عبد الرحيم سعيد. الأردن: مكتبة المنار، 1987م.

ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. مح: مازن محمد السرساوي. الرياض: مكتبة الرشد، 2013م.

ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي. *بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام*. مح: الحسين آيت سعيد. السعودية: دار طيبة، 1997م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. مح: شعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م.

أبوغدة، عبد الفتاح بن محمد أبوغدة. *صفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث عند المحدثين*. بيروت: دار البشائر، 2014م.

الأجهوري، عطية الله بن عطية الأجهوري. *حاشية على شرح الزرقاني للبيقونية*. بيروت: دار الكتب العلمية. ط4، د. ت.

أحمد الجابري. *الدرس الحديثي*. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017م.

أحمد بن محمد الخليل. *مستدرك التعليل على إرواء الغليل*: دراسة حديثية تعنى ببيان الأحاديث التي صححت في الإرواء وأعلها الأئمة المتقدمون مع شرح تلك العلل. السعودية: دار ابن الجوزي، 1435هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين بن نوح. *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*. بيروت: المكتب الإسلامي، 1979م.

الألباني، محمد ناصر الدين بن نوح. *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*. السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2002م.

الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. الرياض: دار كنوز إشبيليا،2011م.

المليباري، حمزة عبد الله المليباري. *الحديث المعلول: قواعد وضوابط*. بيروت: دار ابن حزم، 1996م.

المليباري، حمزة عبد الله المليباري. *الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها*. بيروت: دار ابن حزم، 2001م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي. *السنن الكبرى*. مح: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي. *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*. مح: عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي. *معرفة السنن والآثار*. مح: عبد المعطي أمين قلعجي. باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، دمشق بيروت: دار قتيبة، دمشق حلب: دار الوعي، القاهرة المنصورة: دار الوفاء، 1991م.

الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء. مح: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م.

خالد بن عبد العزيز أبا الخيل. *الملكة الحديثية: الأهمية والوسيلة*. مجلة الدراسات الإسلامية. المجلد: الثامن والعشرين. العدد: الأول، 2016.

الخربوتي، يوسف الخربوتي. *حاشية على شرح القارصي على أصول البركوي*. القاهرة: دار العامرة، د.ت.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. *الكفاية في علم الرواية*. مح: أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني. الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1357هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. *تاريخ بغداد*. مح: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. *الموقظة*. مح: عبد الفتاح أبوغدة. بيروت: دار البشائر، 2016م.

السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. *طبقات الشافعية الكبرى*. مح: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. بيروت: مكتبة دار الجيل، د. ت.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد. *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي*. مح: علي حسين علي. مصر: مكتبة السنة، 2003م.

السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار. *قواطع الأدلة في الأصول*. مح: محمد حسن إسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. *تدريب الراوي*. مح: محمد عوامة. جدة السعودية: دار المنهاج، ودار اليسر، 2016م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. مح: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الفكر، 1979م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح. *توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار*. مح: محمد محي الدين عبد الحميد. السعودية: المكتبة السلفية، د. ت.

شوقي ضيف، معي، القاهرة: دار المعارف، 1985م.

عبد الجبار سعيد. *الملكة النقدية عند المحدثين وكيفية بنائها*. مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات. المجلد: الثامن. العدد: الأول، 2006.

العتر، نور الدين بن محمد العتر. *إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام*. دمشق: دار الفرفور، 1998م.

العدوي، عبد الله بن حسين المالكي الأزهري. *حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر*. مصر: شركة مصطفى البابي الحلبي، 1938م.

عوض الله، طارق بن عوض الله بن محمد. *الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات*. مصر: مكتبة ابن تيمية، 1998م.

العوني، حاتم بن عارف العوني. *المنهج المقترح في فهم المصطلح*. السعودية: دار الهجرة، 1996م.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*. مح: محمد علي النجار. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1996م.

الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم. *فيض الباري على صحيح البخاري*. مح: محمد بدر عالم الميرتهي. بيروت: الكتب العلمية، 2005م.

اللقاني، إبراهيم بن إبراهيم برهان الدين. *قضاء الوطر*. مح: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان. عمان: الدار الأثرية، 2010م.

اللكنوي، محمد عبد الحي بن عبد الحليم. *ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني*. مح: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر، 1429هـ.

المرادي، محمد خليل بن علي. *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*. بيروت: دار البشائر الإسلامية. دار ابن حزم، 1988م.

مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصر: المكتبة الإسلامية، 1950م.

مغلطاي، مغلطاي بن قليج البكجري. *الزهر الباسم في سيرة أبي القاسم* ﷺ. مح: أحسن أحمد عبد الشكور. مصر: دار السلام، 2012م.

مغلطاي، مغلطاي بن قليج البكجري. *شرح سنن ابن ماجه الإعلام بسنته عليه السلام*. مح: كامل عويضة. السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999م.

Kaynaklar

Âbdul-Jabbar Said. *El-meleke en-naktiyye inda'l muhaddisin ve kayfiyyet binaiyha*. Mecelletü El-zerka'a li'lbuhus ve'd-dirasat. El-mücellt: es-samin. el-âded: el-evvel, 2006.

Âdevi, Abdullah b. Hüseyin el-Maliki el-Ezheri. *Haşiyetü laktü'l-durer bi'şerh metn nuhbet el-fikir*. Mısır: şirket Mustafa el-babi el-halebi, 1938.

Ahmed b. Muhammed el-Halil. *Müstedrak et-tâlil âla irva'a el-galil*: dirasat hadisiyye tânaa bibeyan el-ahadis alati suhhihat fi el-irva ve aâllaha el-ayimme el-mütakaddimun. Sudi: dar İbini'l-Cevzi, 1435.

Ahmed el-Caabiri. *Ed-dars El-hadisi.* Beyrut: merkez nema'a lilbuhus ved'dirasat, 2017.

Albaniy, Muhammed Nasiru'l-ddin b. Nuh. *İrva'a el-galil fi tehric ahadis meneru es-sebil.* Beyrut: el-mekteb el-islamiy, 1979.

Albaniy, Muhammed Nasiru'l-ddin b. Nuh. *Selselet el-ahadis el-sahiha*, Sudi: mektebe el-meâ'rif lilneşir ve't-tevzi', 2002.

Allakani, İbrahim b. İbrahim Burhan'u-ddin. *Kada'a el-vatar*. Thk. Şadi b. Muhammed b. Salim âl nûmaan. Âmman: el-Dar el-Asariyya, 2010.

Âvadullah, Tarek b. Âvadullah b. Muhammed. *el-İrşadat fi takviyet el-ahadis bilşavahid ve'lmutabaâat.* Mısır: mektebet ibni teymiyya, 1998.

Avnî, Hâtim b. Arif el-Avnî. *el-Menhj el-Muktarah fi Fehmi'l-mustalah*. Suudi: Dar el-Hicre, 1996.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. el-Husrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Âbdulkadir Âta. Beyrut: Dârü'l kütüb el-ilmiyye.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. el-Husrevcirdî. *Maâ'rifetü el-Sünen vel'Âsar*. Thk. Âbdulmuti Emin Kelâci. Bakistan: camiâtü ed-dirasatü el-islamiye. Şam Beyrut: daru kutaiyba. Şam Halep: daru el-vaâi. Kahire Almansura: daru el-vefa, 1991

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin el-Husrevcirdî. *Delaâi'l-ünnübüve ve Maâriyfet Ahval Sahib'ü-şşariyâa.* Thk.Abdü'l-muuti Kalâci. Beyrut: Dârü'l kütüb el-ilmiyye, 2008.

Ebû Dâvud, Süleyman b. El-eş'âs es-Sicistânî. *Es-sünen*. Thk. Şuayb el-Arnavût ve Muhammed kara Belli. Beyrut: daru el-risala el-âlamiya, 2009.

Ebû Gudde, Âbd'ül-fettah b. Muhammed Ebû Gudde. *Safha muşrika min tarih semaâ el-hadis inda'l muhaddisin*. Beyrut: Daru'l-beşair, 2014.

El-Achuri, Atiyatullah b. Atiya el-Achuri. *el-haşiya ala şarh ez-zarkanî lil-baykuniya*. Beyrut: Dârü'l kütüb el-ilmiyye.

El-feyruzâbadi, Muhammed b. Yakup. *Besair zevi el-temiyiz fi latayif el-kitap el-âziz.* Thk. Muhammed Ali el-Neccar. Kahire: El-meclis El-âla li'lşûn El-islamiye - lecnet İhya'a El-türas El-islami, 1996.

El-itir, Nuruddin b. Muhammed el-İtir. *İîlamü'l-anam şerh bulugu'l-maram min ahadis'l-ahkam,* Şam: dar al-farfur, 1998.

El-Melibari, Hamza Abdullah el-Melibari. *El-Hadis el-mâlul: kavaîd ve davabit*. Beyrut: Dar ibn hazm, 1998.

El-Melibari, Hamza Abdullah el-Melibari. *el-Müvazene beyne el-mutekeddimin ve el-muteâhhirin fi tashihi el-ahadis ve teâliliha*. Beyrut: Dar ibn hazm, 2001.

Es-semâani, Mensur b. Muhammed b. Abduljabbar. *Kavatiî'ü el-adilla fi el-usul.* Thk. Muhammed Hasan İismaâil eş-şaafiîyi. Bayrut: Dârü'l kütüb el-ilmiyye, 1979.

Halid b. Âbdulaziz ebe'l-Heyl. *El-melika el-hadisiyye: El-ehmiyye ve'lvesile*. Mecelletü el-Dirasat el-İslamiyye. El-mücellet: es-samin ve'lişrin. El-âded: el-evvel, 2016.

Harbuti, Yusuf El-harbuti. *Haşiye ala şerh El-karisi ala usul el-barkuvi.* kahire: Dar El-âmira. T.y.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Thk. Abu Abdullah el-Sevrekî ve İbrahim Hamdi el-Medeni. Hindistan: dâiratü'l-meârif el-Osmâniyye, 1357.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdad*. Thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2001.

İbn Abi Hâtim Er-razi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Îdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl.* Hindistan: meclis dâiratü'l-meârif el-Osmâniyye, 1952.

İbn Abi Hâtim Er-razi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Îdris. *el-İlel.* Thk. Sa'd b. Abdillâh El-hâmit ve Halit b. Abdurrahmân El-cerisi, Riyad, 2006.

İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kamil fî duafâi'r-ricâl.* Thk. Mazin Muhammed es-Sersâvî. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2013.

İbn El-asir, Mejd el-Mübarek b. Muhammed el-Cezeri. *Camiyü El-usul fi ahadis er-resul*. Thk: Abdulkadir El-ernaüut. Şam: mektebetü'l-hilvani. Matbaâatü el-mellah. Mektebtü dar el-beyan, 1969.

İbn el-Kattan, Ali b. Muhammed b. Abdûlmelik el-Fasi. *Beyan el-vahem ve'l-iham fi kitap el-ahkam*. Thk. El-Huseyin âyet said. Sudi: Daru tayba, 1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *En-nüket âla kitap ibn es-salah.* Thk. Reb'î b. Hâdî el-Medhâlî. Sudi: el-câmîatulislâmîa, 1984.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethül'bari*. Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz. Sudi: el-Mektebetül-Selefiya. T.y.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Huda's-sari.* Thk. Mühibü-ddin el-hatib. Sudi: el-Mektebetül-Selefiya. T.y.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *İnbaâ el-gumr bi-Abnaâ el-umr.* Thk. Hasan Habaşi. Mısır: el-meclis el-aâla lil-şüün el-islamiya - lacnet ihiyâ el-türas el-islami, 1994.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhet el-nezer fi tevdihi nühbetu el-fiker fi müstalehi ahli el-aser*. Thk. Nuruddin İtir. Şam: Darü'l minhaj el-kaviym, 2019.

İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Mükadimat ibn haldun*. Thk. Halil şihada. Beyrut: Dâru'l- fikir, 1981.

İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed b.Receb El-hanbali. *Şerhu ileli't-Tirmizi*. Thk. Hammam Abdurahim Sa'id. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1987.

Khaled El-Rouayheb, Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge University Press, 2015).

Keşmiri, Muhammed Envar Şah b. Müâazzam, *Feyz El-bari âla sahih El-buhari*. Thk. Muhammed Bedir Âlim El-mirtehi. Beyrut: El-kütüb El-ilmiye, 2005.

Leknevi, Muhammed Abdulhay b. Abdulhalim. *Zaferu el-Amani bi'Şerh muhtasar es-seyid eş-şerif ec-curcani.* Thk. Abdulfatah ebû guda. Beyrut: daru elbaşayir, 1429.

Muğaltay, Muğaltay b. Kalic el-Bekceri. *Şerh sünen ibn maca el-iâlam bisünnetihi aleyhi es-selam*. Thk. Kamil âuvayda. Sudi: mektebetu nizar Mustafa el-baz, 1999.

Muğaltay, Muğaltay b. Kalicel-Bekceri. *Ez-zehr el-basim fi sireti ebi el-kasim "sallallâhu aleyhi ve sellem"*. Thk. Ahsan Ahmet abdulşakur. Mısır: Daru es-Selam, 2012.

Muradi, Muhammed Halil b. Ali. *Selk El-durar fi a'âiyan El-kern El-saniâşer*. Beyrut: Dar El-beşair El-islamiyye. Dar ibni hazim, 1988.

Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min Rabbi'l-alemin ve ibadihi'l-mürselin*. Kahire, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1950.

Sehavi, Muhammed b. Âbdurrahmân b. Muhammed. *El-dau'u el-lam'i liahli el-kern el-tas'i*. Beyrut: mektebetu dari'l cil.

Sehavi, Muhammed b. Âbdurrahmân b. Muhammed. *Fethü el-mugis bi'şerhi alfiyet el-hadis lil'iraki.* Thk. Ali Hüseiyn Ali. Mısır: mektebetu el-sünne, 2003.

Senâani, Muhammed b. İsmail b. Salah. *Tavdih el-Afkar limâani Tenkih el-Anzaar*. Thk. Muhammed Mihiy el-Din Abdülhamid. Sudi: el-Mektebetül-Selefiya.

Suyuti, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tedrib el-rravi.* Thk. Muhammed avvame. Jida el-Suudi: Dar el-Minhaj ve Dar el-yüsr, 2016.

Suyuti, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. Bugyetü'l-vuat fî tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühat Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim . Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

Subki, Âbdulvahhab b. Ali b. Abdulkafi. *Tabakatü'l şafiyye el-kübra*. Thk. Mahmud Muhammed el-Tananhi ve Âbdifattah Muhammed el-hulu, Kahire: hacer liltiyba'âti venneşir vettvzi'î, 1992.

Şevki Dayf. maii. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif. 1985.

Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Mukiza*. Thk. Abd'ül-fettah Ebû Gudde. Beyrut: Dar el-Beşair, 2016.