HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 130-163

الرواية العملية في عهد التابعين

The Significance of Practical Narration in the Tābiʿūn Era

Tâbiîn Döneminde Uygulamalı Hadis Rivayeti

Muhammad Ahmad Raza
Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student
İbn Haldun University | Faculty of Islamic Studies
İstanbul | Türkiye
E-mail: muhammad.raza@stu.ihu.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0003-0689-8598
RORID: https://ror.org/02y5xdw18

Hamza Elbekri
Doç. Dr. | Associate Professor Dr.
İstanbul University | Faculty of Theology
İstanbul | Türkiye
E-mail: hamza.elbekri@istanbul.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-7949-7931
RORID: https://ror.org/03a5qrr21

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 22.04.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 26.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1681659

Yazarların Katkıları | Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması | Conceiving the Study: MAR (%60), HE (%40)
Veri Toplanması | Data Collection: MAR (%60), HE (%40)
Veri Analizi | Data Analysis: MAR (%50), HE (%50)
Makalenin Yazımı | Writing Up: MAR (%50), HE (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: MAR (%60), HE (%40)

Atıf | Citation: Raza, Muhammad Ahmad – Elbekri, Hamza. "الرواية العملية في عهد التابعين". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 130-163.

Etik Beyan | Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Muhammad Ahmad Raza - Hamza Elbekri)**
Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | No conflict of interest declared.
Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. | No external funding was used to support this research.
Yayıncı | Published by: Veysel Özdemir.
İntihal | Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. | This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

الرواية العملية في عهد التابعين

محمد أحمد رضا

د. حمزة البكري

الكلمات المفتاحية

الحديث
الرواية
الرواية العملية
السنة
التابعون

الملخص

تُعنى هذه الدراسة بإبراز صورة من صور الرواية والنَّقْل في عهد التابعين، وهي الرواية العملية التي يقلُّ الالتفاتُ إليها في مقابل الروايتين الشفاهية والكتابية اللتين نالتا الحظَّ الأوفر من البحث والمناقشة في الدراسات المعاصرة، حيث تنطلقُ هذه الدراسة من تأصيل مفهوم الرواية باعتبارها حاجةً بشرية، وبيان شمول هذا المفهوم لصُوَر الرواية الثلاث باعتبار كل واحدة منها وسيلةَ نَقْل تؤدي تلك الحاجة في مختلف الحضارات الإنسانية والأديان السماوية، مؤكِّدة أن الإسلام ـ بَدْءاً من الوحي نفسه ـ وقف من تعدُّد هذه الصور موقف القبول والإقرار، بل الحث والتشجيع، وشمل هذا الإقرارُ الروايةَ العملية باعتبارها طريقاً لتبليغ القضايا الدينية. وتهتمُّ الدراسةُ بالبحث عن حضور الرواية العملية في الواقع العِلمي في عهد التابعين، وتهدفُ إلى إثبات أن الرواية العملية كانت حاضرةً في ذلك العهد تبعاً لحضورها في عهد الصحابة، وتُبيِّنُ تنوُّع أساليب تعامل التابعين معها تحمُّلاً وأداءً من حيث استمرارها عمليةً أو تحوُّلها إلى شفاهية أو كتابية أو العكس، مع بيان أهم مظاهر عناية التابعين بها وإسهاماتهم في تطويرها، وذلك بتدوينها، والاحتجاج بها، وترجيحها على غيرها عند التعارض، وغير ذلك. وتخلص الدراسة إلى ضرورة التعامل مع الرواية بمفهومها الواسع الشامل للرواية العملية، وخصوصاً في عصر الصحابة والتابعين، وتوصي بالبحث في معايير النقد والتوثيق التي ينبغي تطبيقها على الرواية العملية، وبيان مدى تقاطعها مع معايير نقد الرواية الشفاهية أو افتراقها عنها.

The Significance of Practical Narration in the Tābiʿūn Era

Keywords:

Ḥadīth
Narration
Practical Narration
Sunnah
Tābiʿūn

Abstract

This study explores a distinct and overlooked mode of knowledge transfer: practical narration, with a specific focus on the Tābiʿūn period. It challenges the dominant scholarly emphasis on oral and written forms by offering a new perspective on the role of practical narration in the Islamic tradition. It begins by framing narration as a fundamental human need, manifested through oral, written, and practical modes. Each of these modes plays a vital role in the transmission of knowledge across cultures and faiths. It shows all three modes of narration, including practical, were valued for transmission of knowledge in early Islām. The Study provides a range of examples that demonstrate how the Tābiʿūn received, preserved, conveyed, documented and used it as evidence in legal matters, and how they gave it priority when it conflicted with other modes of narration. In some cases, they maintained its practical nature, while in others, they transformed it into oral or written modes. The paper concludes by calling for a more inclusive understanding of narration in Islamic scholarship. It urges study of how practical narration is verified and how its standards match or differ from oral narration.

مدخل

يلحظ الناظر في تاريخ العلوم أن الحضارات البشرية ـ على مختلف ثقافاتها وتنوُّع أفكارها ـ اعتمدت في المحافظة على تراثها العلمي ونقله إلى أجيالها اللاحقة على ثلاث وسائل رئيسة، هي: اللفظ، والكتابة، والعمل[1]. ونتج عن هذه الوسائل ثلاثُ صور للنقل والرواية، هي: الرواية الشفاهية (الشفوية)، والرواية الكتابية، والرواية العملية.

والروايةُ ضرورةٌ بشرية علمية[2] استفاد منها على مدى التاريخ كلُّ من أراد المحافظة على علومه وتجاربه المعرفية ونقلها إلى من بعده، ومن هنا كان توثيق الرواية في كثير من المذاهب والأفكار سبباً مهماً في حفظها ونقلها وتداولها، كما كان عدم توثيقها في مذاهبَ وأفكار أخرى سبباً في ضياعها واندثارها، كلياً أو جزئياً.

وقد بلَّغ النبيُّ صلى الله عليه وسلم الرسالة إلى أمته شفاهيّاً وكتابيّاً وعمليّاً[3]، فكان كلما أُنزل عليه شيء من القرآن الكريم يتلوه على أصحابه ويكرِّره عليهم، وكذلك فعلوا هم من بعده، فصارت روايةً شفاهية للقرآن الكريم[4]، وكان يُحدِّثُهم ويُبيِّن لهم، فيحفظون ما يقول وينقلونه عنه[5]، فصارت روايةً شفاهية للأحاديث.

وعلى صعيد آخر، أمرَ النبيُّ عليه السلام بعضَ أصحابه ـ وهم كتبةُ الوحي ـ بكتابة القرآن كلما نزل، فكان يُكتَب على ما يتيسَّر في ذلك الوقت من الرِّقاع والألواح وجرائد النخيل والجلود والحجارة الرِّقاق[6]، ومنه نشأت الروايةُ الكتابية للقرآن الكريم[7]، أما فيما يتعلق بالأحاديث فقد ورد منعُ النبيِّ عليه السلام ونهيُه بعضَ أصحابه عن

[1] يوهانس فريدريش، *تاريخ الكتابة*، ترجمة: سليمان أحمد الضاهر (دمشق: وزارة الثقافة، 2013)، 33.

[2] سيد سليمان الندوي، *مقالات سيد سليمان* (أعظم كره: مطبع معارف، 1387هـ)، 2/ 170.

[3] الباحثون بقسم التخصُّص في الدعوة والإرشاد، *دعوتِ دين كي قرآني أصول* (كراتشي: إدارة المعارف، 2009)، 212.

[4] عبد الحكيم بن يوسف الخليفي، "النقل الشفاهي للقرآن الكريم في ضوء منهج النقد التاريخي"، *القرآن من التنزيل إلى التدوين* (لندن: مؤسسة الفرقان، 2018)، 1/ 143.

[5] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، إعداد: محمد زهير الناصر (جدة: دار طوق النجاة، 2001)، "العلم"، 30 (رقم 94)؛ "المناقب"، 23 (رقم 3567).

[6] العثماني، *علوم القرآن*، 178–197.

[7] البخاري، "فضائل القرآن"، 3 (رقم 4986)؛ التيجاني بن أحمدي، *تاريخ القرآن الكريم* (الكويت: دار الضياء، 1440هـ)، 279.

كتابتها[8]، على خلاف في رفعه ووقفه[9]، وورد في المقابل أنه أمر بكتابة بعض الرسائل والأوامر والعهود والوثائق، وغيرها، فورد الترخيص في كتابة الأحاديث أيضاً[10]، سواء قلنا بنَسْخ النهي أو تعليله أو تخصيصه. ومنه نشأت الرواية الكتابية في غير القرآن الكريم[11].

وكان عليه السلام أول المتعبِّدين لله بشريعته، وكان عملُه نموذجاً تطبيقياً للقرآن الكريم، وقيل في وصفه: «كان خُلُقه القرآن»[12]، ومن هذا التطبيق العلميّ نشأت الرواية العملية[13].

وقد أمر النبيُّ عليه السلام أصحابه بالتبليغ عنه في أحاديث كثيرة، كقوله: «بلِّغوا عني ولو آية»[14]، وقوله: «احفظوهنَّ وأخبِروا بهن من ورائكم»[15]، وحثَّهم على سلوك السبيل الأمثل في ذلك في قوله: «نضَّـرَ الله امرَأً سمع منا شيئاً فبلَّغه كما سمع»[16]، وأعلن ذلك صريحاً في خطبة حجّة الوداع بقوله: «ألا فليُبلِّغ الشاهد منكم الغائب»[17]، فقام الصحابةُ بأداء هذه الوظيفة، وتنوَّعت مسالكهم فيها، فعُني بعضُهم بالنقل الشفاهيّ، وعُني آخرون بالنقل العَمَليّ أو الكتابيّ، فلم يخلُ مجتمعُ الصحابة من صور الرواية الثلاث.

ثم آل الأمرُ إلى جيل التابعين، وقد كانت علاقة التابعين بالصحابة في أمر التبليغ والرواية كعلاقة الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم[18]، إلا أن هنا فارقاً مهماً بين هذين الجيلين في هذا السياق، وهو أن حركة الرواية في زمن الصحابة كانت طبيعية لا منهجية غالباً، ولكنها في عصر التابعين صارت تَتَّجِهُ إلى المنهجية وبدأ هذا الوصفُ يغلبُ

[8] مسلم بن الحجاج النيسابوري، *الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي، 1374هـ)، "الزهد والرقائق"، (رقم 3004).

[9] انظر الأقوال في ذلك في: المزي، *تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف* (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، 3/ 408، ابن حجر، *فتح الباري* (القاهرة: المكتبة السلفية)، 1/ 208.

[10] البخاري، "العلم"، 39 (رقم 111).

[11] رفعت فوزي عبد المطلب، *كتابة السنة في عهدي النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة* (القاهرة: دار الوفاء، 1428هـ)، 11.

[12] أحمد بن حنبل، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ)، 42/ 182 رقم (25302). وإسناده صحيح.

[13] العثماني، *علوم القرآن*، 335.

[14] البخاري، "الأنبياء"، 50 (رقم 3461).

[15] البخاري، "الإيمان"، 40 (رقم 53).

[16] الترمذي، *السنن*، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: البابي الحلبي، 1395هـ)، "العلم" 7 (رقم 2657)، وقال الترمذي: حسن صحيح.

[17] البخاري، "العلم" 37 (رقم 105).

[18] أحمد بن حنبل، *المسند*، 5/ 103 (رقم 2945). وإسناده صحيح.

عليها[19]، ومن المتوقَّع أن تستمرَّ الرواية على صورها الثلاث مع هذا التحوُّل المنهجي، غير أن هذا التوقُّع يحتاج إلى بحث وتدقيق، لإثبات حصوله في الواقع فعلاً.

مشكلة الدراسة

من هنا، تُعنى هذه الدراسةُ بالبحث فيما إذا كانت الرواية العملية موجودةً في عصر التابعين مستعملةً في الواقع العلمي عندهم أم لا؟ فإن كان الجواب بالإثبات فإنها تُعنى بالبحث عن طرق التابعين في تحمُّلها وأدئها، متسائلةً: هل سلكوا في سبيل ذلك طريقةً واحدة أم طرقاً متعدِّدة؟ وهل بقيت الرواية العملية عندهم على صورتها أم بدأت تتحوَّل إلى رواية شفاهية أو كتابية؟

أهداف الدراسة

وبناء على ذلك، تقصد الدراسةُ إلى تأسيس البحث في الرواية العملية في عصر التابعين، مُنطلقةً من تأصيل المفهوم الأوسع للرواية الشامل لجميع صورها، وهو باتِّساعِهِ وشموله غائبٌ في جُلِّ الدراسات في تاريخ الحديث، كما تهدف الدراسةُ إلى إبراز أهمية الرواية العملية في ذلك العصر، وتفصيل تعامل التابعين معها تحمُّلاً وأداءً، وبيان أهم مظاهر عنايتهم بها وإسهاماتهم في تطويرها. وهو ما من شأنه أن يُوسِّع آفاق البحوث في تاريخ الحديث، ويضيف سياقاً جديداً للبحث في حركة الرواية في التاريخ الإسلامي.

منهج البحث

وللوصول إلى هذه الأهداف فقد سلكنا المنهج الاستقرائي في تتبُّع كثير من الأمثلة التي يُلمَح فيها وجودُ الرواية العملية، فأخرجنا ما كان غير مطابق للرواية العملية أو كان مُحتَمِلاً لها ولغيرها، واقتصرنا على ما يكون واضحاً فيها، ثم سلكنا المنهج التحليلي في دراسة هذه الأمثلة واستنباط ما يمكن أن يستفاد منها من تأصيل دخول التداول العملي في مفهوم الرواية، أو تعدُّد أساليب التعامل معها أو إبراز أهميتها أو بيان مظهر من مظاهر العناية بها وتطويرها.

[19] أحمد صنوبر، *من النبي صلى الله عليه وسلم إلى البخاري* (عمان: دار الفتح، 1443هـ)، 75.

الدراسات السابقة

لم نقف على دراسة خاصة بالرواية العملية، ولكنْ ثمّةَ دراساتٌ تقترب من هذا الموضوع، ومن الممكن تصنيفها في ثلاثة أقسام:

الأول: الدراسات في تاريخ الحديث، وقد بدأ ظهورها في القرن الماضي، فمن أوائل هذه الدراسات: «تاريخ فنون الحديث» لمحمد بن عبد العزيز الخولي (ت1349هـ/ 1931م) بالعربية، و"Târîh-i Hadîs" لإسماعيل حقي الإزميري (ت1365هـ/ 1946م) و«بغية الحثيث في تاريخ علم الحديث» لحسين العوني العربكري (ت1373هـ/ 1954م) كلاهما بالتركية، وكتاب «تدوينِ حديث» للسَّيِّد مناظر أحسن الكيلاني (ت1375هـ/ 1956م) بالأردية، وتُرجِمَ للعربية، ثم تتابعت الكتب، ومنها «تاريخِ علمِ حديث» للسَّيِّد عميم الإحسان المجدِّدي (ت1395هـ/ 1975م) و«تاريخِ حديث» للدكتور غلام جيلاني بَرْق (ت1405هـ/ 1985م) كلاهما بالأردية، و«الحديث والمحدِّثون» لمحمد أبو زهو (ت1403هـ/ 1983م)، و«دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» للدكتور محمد مصطفى الأعظمي (ت1439هـ/ 2017م) بالعربية، وصولاً إلى الكتب المعاصرة، ومنها الكتب المُعَنوَنة بالتركية بـ"*Hadis Tarihi*"، ككتاب الدكتور أحمد يوجَل، وكتاب الدكتور بكر قوزودِشْلي، وبالعربية كتاب «من النبيِّ صلى الله عليه وسلم إلى البخاري» للدكتور أحمد صنوبر بالعربية. وموضوعُ هذه الكتب هو تاريخ الحديث تحديداً، ولذا ارتكزت على الروايتين: الشفاهية والكتابية، ولم تُوسِّع نطاق بحثها إلى مفهوم (الرواية) الواسع وتاريخها، فضلاً عن البحث في صورة (الرواية العملية).

الثاني: الدراسات في (عمل أهل المدينة)، وهي كثيرة جدّاً، وهي تتقاطع مع الرواية العملية، ولكنَّ هذه الدراسات تعالج الموضوع من جهة أصولية، أي: من حيث الحُجّيّة، ولا تتعرَّض إلى تأصيل جانب الرواية في هذا العمل، كما أن نطاقها تبعاً لموضوعها يبقى منحصراً في أهل المدينة خاصّةً.

الثالث: الدراسات في (عمل الأمة)، وهي قليلة، وألصَقُها بدراستنا رسالة قصيرة بالعربية بعنوان «التعامل» صَنَّفها الشيخ حيدر حسن خان التونكي (1864–1942م)، ورسالة بالأردية بعنوان «أصول التوارث» صنَّفها شقيقُه الأكبر الشيخ محمود حسن خان التونكي (1860–1947م)، وقد أبرز كلٌّ منهما (العمل) إلى جانب الرواية الشفاهية، ولكنهما لم يتوسَّعا في تقديم (الرواية العملية) باعتبارها جزءاً أساسيّاً من مفهوم (الرواية) الواسع، فضلاً عن أنهما لم يَتَّتبعا ذلك من الأمثلة التطبيقية من كتب الحديث، وهو ممّا عُنيَت به دراستنا هذه.

وعُقِدَ في المدينة المنورة سنة 2004م مؤتمر بعنوان «عناية المملكة العربية السعودية بالسُّنة والسيرة النبوية»، قدَّم فيه الدكتور أحمد معبد عبد الكريم ورقةً بعنوان «كتابة الحديث في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وأثرها في حفظ السنة»، ذكر في أوَّلِها ما سمّاه (حفظ التطبيق العملي) إلى جانب (حفظ الصدور) و(حفظ السطور)، فأشار بذلك إلى أن (التطبيق العملي) يمكن أن يُعدَّ نوعاً من أنواع الرواية. ولكنه في ثنايا البحث اعتنى بتفصيل الحفظ والكتابة، ولم يُعرِّج على تفصيل القضية الثالثة.

1. مفهوم الرواية وصورها وموقف الإسلام منها

1. 1. مفهوم الرواية لغةً واصطلاحاً

قال ابن فارس (ت395هـ/ 1004م): «روي: أصل واحد ثم يُشتَقُّ منه، فالأصلُ: ما كان خِلافَ العطش، ثم يُصرَفُ في الكلام لحامل ما يُروى منه، فالأصل: رَوِيتُ من الماء رِيّاً ...، قال الأصمعي: فالأصل هذا، ثم شُبِّه به الذي يأتي القومَ بعلم أو خبر فيرويه، كأنه أتاهم برِيِّهم من ذلك»[20].

وكَثُر في كلامهم إطلاقُ الرواية على «رواية الشعر والحديث»[21]، ومنه قولهم: راوية للحديث ورواة الحديث، وروى الحديث: حمَلَه، من قولهم: البعير يروي الماء: أي يحمله، وحديث مَرْويّ[22]. ويُلاحَظ أن فيها معنى الحفظ والنقل، كما يدلُّ عليه كلام ابن القوطية (ت367هـ/ 977م) والأزهري (ت370هـ/ 980م)[23] .

ويظهر من المعنى اللغوي أنه لا بدَّ في (الرواية) في سياقها العِلميِّ من حَمْل الشيء والمحافظة عليه ثم نَقْله إلى الغير، ولـمَّا كانت علومُ العرب في شِعرِها شاع استعمالُ (الرواية) في المحافظة عليه ونَقْله، مع تعميم استعمالها في كل علم أو خبر، ولـمّا كانت العلوم الشرعية مُستَمَدّةً من تبليغ النبي عليه السلام وبيانه شاع استعمالُ (الرواية) في الأحاديث.

[20] أبو الحسين أحمد بن فارس، *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، "روى"، 2/ 453؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، *الغريب المصنَّف*، تحقيق صفوان داوودي (دمشق: دار الفيحاء، 2005)، 1/ 518.

[21] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين* (القاهرة: دار الهلال، 1989)، "روى" 18/ 212؛ إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (القاهرة: دار العلم للملايين، 1984)، "روى"، 6/ 2364.

[22] محمد بن عمر الزمخشري، *أساس البلاغة*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1/ 398.

[23] محمد بن عمر ابن القوطية، *كتاب الأفعال*، تحقيق: علي فودة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993)، 105، محمد بن أحمد الأزهري، *تهذيب اللغة*، تحقيق: إبراهيم الإبياري (دمشق: دار الكتاب العربي، 1967)، "روى"، 15/ 313.

ومما تنبغي ملاحظتُه هنا أن اللغويين لم يخصُّوا لفظة (الرواية) بصورة خاصة من النقل، بل ذكروها مطلقةً عن التقييد باللفظ أو الكتابة أو العمل، فتكون شاملةً لنقل الملفوظ شفاهاً، واستنساخ النصوص مكتوبةً، وحكاية العمل بالعمل.

ولا تختلف الرواية في معناها الاصطلاحي في علم الحديث عن الرواية في معناها اللغويّ المذكور آنفاً إلا في تخصيص المرويّ بالأخبار النبوية المرفوعة، وما يلحق بها من الأخبار الموقوفة والمقطوعة، وتخصيص طرق النَّقْل بأنواع معيَّنة وصِيَغ محدَّدة، فصَّلها المحدِّثون في باب التحمُّل والأداء.

قال السيوطي (ت911هـ/ 1505م): «حقيقة الرواية: نَقْلُ السُّنة ونحوها وإسنادُ ذلك إلى مَنْ عُزِيَ إليه بتحديث أو إخبار وغير ذلك»[24] ، فقوله: «نقلُ السُّنة ونحوها» تخصيص للمرويّ بالسُّنة ونحوها، يعني بـ(السُّنة): المرفوع، وبـ(نحوها): ما يلتحق بها من الموقوفات، وقوله: «بتحديث أو إخبار وغير ذلك» تخصيص لطرق النقل بأنواع وصِيَغ خاصة. وأعاد الدكتور نور الدين عتر (ت1442هـ/ 2020م) صياغة هذا التعريف بقوله: «معنى الرواية عند المحدِّثين: حَمْلُ الحديث ونَقْلُه وإسنادُه إلى مَنْ عُزي إليه بصيغة من صِيَغ الأداء»[25].

ومن هنا، يمكن أن يُقال: إن الرواية بمعناها الاصطلاحي في السياق العلمي من دون تخصيص بالحديث هو: نقلُ قضية علمية وعَزْوُها إلى مصدرها بصيغة معتبرة. ويُلاحَظ أنه ليس في هذا التعريف الاقتصارُ على صورة من صور الرواية دون غيرها، والمراد بالصيغة المعتبرة: الصيغة الدالة على ما يعتدُّ به أهلُ كلِّ فنٍّ من وسائل الرواية في فنِّهم. وأما تعريف الرواية العملية فسنذكره في المطلب الثاني من هذه الدراسة.

1. 2. صور الرواية

ثمّةَ ثلاثُ وسائل في النَّقْل أنتجت ثلاثَ صور للرواية، وهي: الشفاهية والكتابية والعملية، كما تقدَّم قريباً، وقد كثر الاهتمام في تاريخ الحديث أو الرواية بالصورة الأولى، وكأنها الصورة الوحيدة للرواية في التراث الإسلامي، واهتمَّ قلّةٌ بالرواية الكتابية، ومنهم السَّيِّد سليمان الندوي (ت1373هـ/ 1953م)، فقد جمع حينما تكلم عن الرواية بين صورتيها: الشفاهية والكتابية، ولكنه لم يُعرِّج على الرواية العملية، وقال في بيان سعة مفهوم الرواية وشموله

[24] عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *تدريب الراوي*، تحقيق: محمد عوامة (جدة: دار المنهاج، 2016)، 2/ 18-21.

[25] نور الدين عتر، *منهج النقد في علوم الحديث* (دمشق: دار الفكر، 1399هـ)، 188؛ نور الدين عتر، *مناهج المحدثين العامة* (دمشق: دار المنهاج القديم، 1444هـ)، 65.

للصورتين المذكورتين ما ترجمتُه: «لا يوجد في الدنيا فنٌّ ولا دينٌ ولا حكومة ولا نشاط بشري يمكن له التخلُّص من الرواية، بل من الواضح أن كلَّ إنسان لا يمكن أن يكون حاضراً في وقتِ كلِّ واقعة وتجربة وكلِّ حادثة لمشاهدته، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن نَقْلُ هذه الواقعة والتجربة والحادثة إلى الأشخاص الغائبين أو إلى مَنْ يأتي من بعدهم إلا بالرواية، سواء كانت شفاهية أو مكتوبة، ولقد وصلت إلينا الفنونُ ومسائلُ العلم والمخترعاتُ والوقائعُ والأحداث وجميع العلوم بوسيلة الرواية»[26].

وعُني الدكتور محمد حميد الله (ت1423هـ/ 2002م) في «مجموعة الوثائق السياسية» بإظهار أقدم نماذج الرواية الكتابية في تاريخ الرواية الإسلامية، ونبَّه إلى توسيع مفهوم الرواية ليشمل الكتابية إلى جانب الشفاهية بقوله: «ولا يُقال: إن الرواية الشفوية هي وحدها التي اعتُمِدَ عليها في أوائل الإسلام؛ إذ إن المسلمين قد أُمروا أن يكتبوا جميع ما فيه من حقوق العباد ويستشهدوا عليه، فإن ذلك ﴿أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾[27]، ومن ثَمَّ كتب النبيُّ صلى الله عليه وسلم جميعَ المحالفات والمعاهدات مع القبائل والملوك، سوى ما كتب إليهم من المراسلات»[28] .

وبواسطة أبحاث غريغور شولر (Gregor Schoeler) المطبوعة في كتاب "The Oral and The Written in Early Islam" يُعرف أن مفهوم الرواية في التراث الإسلامي يَتَّسِعُ عند الباحثين الغربيين أيضاً من الرواية الشفاهية إلى الكتابية.

لكنَّ الفريقين جميعاً لا يُعرِّجون على الرواية العملية في هذا السياق، ولعل ذلك لخفائها أو لقلة أمثلتها في نظرهم.

من جهة أخرى، إذا نظرنا في تاريخ الأديان، ولا سيَّما السماوية منها، نجد أن طرقَ الوحي إلى الأنبياء ونَقْلَه عنهم كانت مشتملة على صور الرواية الثلاث:

فالوحيُ إليهم بواسطة جبريل عليه السلام ـ وهو الأكثر ـ مثالٌ على الرواية الشفاهية في الوحي، وتحديثُ الأنبياء بهذا الوحي لمن بُعثوا إليهم مشافهةً وإخبارُهم به هو استمرار على الرواية الشفاهية.

---

[26] الندوي، *مقالات سيد سليمان*، 2/ 170.

[27] البقرة: 2/ 282.

[28] محمد حميد الله، *مجموعة الوثائق السياسية* (بيروت: دار النفائس، 1407هـ)، 24.

ونزولُ الألواح ـ وفيها التوراة على قول، أو مسائل الحلال والحرام على قول آخر ـ على موسى عليه السلام[29] مثالٌ على الرواية الكتابية في الوحي، ثم بقيت تلك الألواح تُتناقَلُ في بني إسرائيل جيلاً عن جيل، حتى إنه يُقال: كانت بقيّتُها في تابوت السكينة[30]، فنقلُ هذه الألواح من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق استمرارٌ على الرواية الكتابية. أما سائر الوحي إلى موسى عليه السلام ـ ومنه التوراة على القول الآخر ـ فقد كان شفاهياً، وبناءً على هذا القول فقد نزلت التوارة بالوحي مشافهةً، ثم كُتبت وتناقلها بنو إسرائيل كتابياً[31]، وهذا مثالٌ على الرواية الشفاهية التي تحوَّلت إلى رواية كتابية. وكذلك الأناجيل ـ بل عامة كتب الأديان ـ رويت بروايات كتابية إلا قليلاً منها رويت بروايات شفوية من دون كتابة.

وأما التطبيق العملي لهذه الكتب بدءاً من الأنبياء، ثم إلى أصحابهم فمن بعدهم، فقد كان نقلُ أكثره وتداوُلُه بالرواية العملية، وخصوصاً في طرق العبادات والطقوس والقرابين (Rituals)[32]. وتتجلَّى أهميةُ الرواية العملية بوضوح في أقدم ديانات العالم كالهندوسية أكثر من تجلِّيها عند أتباع الأديان السماوية، لأن إقامة قرابينهم ونُسُكهم وقراءة كتبهم لا يتأتى من دون علمائهم الذين تَلَقَّوا ذلك عن أسلافهم عملاً عن عمل، وجيلاً عن جيل[33].

ولسنا هنا في صدد تقييم محتوى تلك الروايات من حيث الثبوت أو عدم الثبوت، فهذا حكمٌ عارض للرواية في جميع صورها، سواء كانت شفاهية أو كتابية أو عملية، وإنما الكلام عن إثبات وجود الصورة نفسها وأهمية اعتبارها في هذا السياق.

1. 3. موقف الإسلام من تعدُّد صور الرواية

لا يختلف المسلمون عن سائر المجتمعات البشرية في الاعتماد على الرواية ونَقْل التجارب والمعارف، فلمَّا جاء الإسلام اعتمدَ منهجَ النَّقْل، وحثَّ على التثبُّت من صحّة النَّقْل[34]، من غير تقييد بصورة دون أخرى، وما دامت

[29] الأعراف: 7/ 145، 150، 154.

[30] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان*، تحقيق: عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 1422هـ)، 4/ 463.

[31] سيد نواب علي، *تاريخ صحف سماوي* (لكناؤ: مطبع نولكشور، 1919)، 27.

[32] خزعل الماجدي، *الحضارة الهندية* (الكويت: منشورات تكوين، 2020)، 357-366.

[33] ظفر دارك قاسمي، *إسلام اور هندو دهرم* (ديوبند: كتب خانه نعيميه، 2023)، 208.

[34] محمد إدريس الكاندهلوي، *مقدمة الحديث*، تحقيق: تاج الدين الأزهري (بيروت: مكتبة قاسم العلوم، 1445هـ)، 317.

الصور الثلاث قائمةً مستمرةً في سائر المجتمعات بمقتضى الحاجة البشرية، فهي قائمة مستمرة في المجتمع الإسلامي كذلك، حيثُ لم يَحظُر الإسلام طريقاً منها، بل أشار إلى تعدُّدها، وحثَّ الناس على اعتماد كلٍّ واحدة منها.

وكان أول ما نزل من الوحي في سورة العَلَق مؤكداً على أهمية القراءة والكتابة وتلقِّي العلم منهما بدلالته المباشرة، ومؤكداً على أهمية النَّقْل الصحيح بأي وسيلة كانت بدلالته الضِّمنية[35]، والقراءةُ أعمُّ من أن تكون قراءةً من مكتوب أو غير مكتوب، أما الكتابة فخاصّةٌ بنصٍّ مكتوب. ويُعرَف منه أن موقف الإسلام من الرواية الشفاهية والكتابية كان موقفَ القبول والحث. وحينما عدَّ القرآن الكريم وظائف النبوة بقوله: ﴿يَتْلُو عليهم آياتِهِ ويُزَكِّيهِم ويُعَلِّمُهُمُ الكِتابَ والحِكْمةَ﴾[36] ذكر منها التلاوة والتعليم، والتلاوة إنما تكون باللسان، فتلاوةُ النبيِّ عليه السلام القرآنَ على أصحابه ثم تلاوتهم هم على مَن بعدهم: رواية شفاهية، وقد استمرَّت هذه الرواية الشفاهية إلى اليوم تواتراً. أما تعليم الكتاب والحكمة فهو مطلق، لا تقييدَ فيه بأنْ يكون بالكلام أو بالكتابة أو بالعمل، فلا يختصُّ بشيء من ذلك دون غيره. وقيامُ النبيِّ عليه السلام بهذا التعليم ثم قيامُ جماعة من أصحابه من بعده: رواية متعدِّدة الصور. وكذلك كان النبيُّ عليه السلام أسوةً لأصحابه ولسائر المسلمين من بعدهم في اتباع أفعاله[37]، ويُعرَف منه أن موقف الإسلام من الرواية العملية كان موقفَ القبول والحث كذلك.

وهذه المواقفُ الثلاثة نفسُها تظهر في مواطن كثيرة من كتب الحديث والسِّيرة، ونكتفي هنا بإيراد ما يتعلَّق بالرواية العملية فقط، فمن ذلك:

تعليمُه عليه السلام بعضَ أصحابه أوقات الصلوات الخمس، وهو أمر ممكن باللسان أيضاً، فحينما جاء إليه شخص يسأل عن أوقات الصلاة أمره بالمكث معه يومين، فعلَّمَه ذلك بعمله[38]، وقد كان جبريلُ عليه السلام عيَّن للنبي عليه السلام أولَ كلِّ وقت من أوقات الصلاة وآخِرَه بإمامته إياه[39]، فهذه رواية عملية في طبقتين.

---

[35] محمد عبد الحليم جشتي، *اسلامي كتب خانے* (لاهور: الفيصل، 1981)، 224.

[36] آل عمران: 3/ 164.

[37] انظر: الأحزاب: 33/ 21.

[38] مسلم، "المساجد"، 613.

[39] الترمذي، "الصلاة"، 113 (رقم 149)، وقال: حديث حسن.

ووضوؤُه عليه السلام أمام أصحابه[40] في حوادث كثيرة، فتعلَّموا منه الوضوء عملياً، وجاء عن بعضهم أنه توضأ أمام أصحابه أيضاً لتعلميهم، كما في حديث وضوء علي، وسيأتي ذِكرُه لاحقاً، وهذه رواية عملية في طبقتين.

وكذلك صلاتُه المتكرِّرة يومياً أمامهم ـ مع قوله: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي»[41] ـ ، وقد تقصَّد النبيُّ عليه السلام أحياناً أن يُصلِّي أمامهم على المنبر قائلاً: «إني صنعتُ هذا لِتأتَـمُّوا بي ولِتَعلَموا صلاتي»[42]، ثم صلاتُهم في بيوتهم وصلاةُ بعضهم إماماً في قومه، وهكذا. وهذه رواية عملية في طبقتين على الأقل.

ويُلحَظ في بعض هذه الأمثلة وجود أمر خاصّ بتلقِّي العمل عنه بالعمل، كما في الحديث المذكور: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصلّي»، وحديث: «لتأخذوا مناسِككم»[43]، وحديث: «عليكم بسُنَّتي»[44] .

ويظهر بعد مراجعة عدد كثير من الأحاديث المرفوعة أنه وقع في كلام النبي عليه السلام التفريقُ بين الرواية الشفاهية والعملية بتعبيره عن الأولى بـ(الحديث)[45] وعن الثانية بـ(السُّنة)[46]، ويؤيده ما بيَّنه الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة من أن مدلول كلمة (السُّنة) في النصوص النبوية هو «الطريقة المشروعة المُـتَّـبَعة في الدين»[47]، وهذه الطريقة لا تظهر إلا بالتداول العملي. ويظهر هذا التفريق أيضاً في كلام جماعة من الصحابة في استعمالهم لفظتي (الحديث)

[40] البخاري، "الرقاق"، 8 (رقم 6433).

[41] البخاري، "الأذان"، 18 (رقم 631).

[42] مسلم، "المساجد"، 10 (رقم 544).

[43] مسلم، "الحج"، 51 (رقم 1297).

[44] الترمذي، "العلم"، 16 (رقم 2870)، وقال: حسن صحيح. ابن ماجه القزويني، *السنن*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: البابي الحلبي)، "المقدمة"، 6 (رقم 42).

[45] يُنظرعلى سبيل المثال هذه المواضع من: البخاري: "الوكالة"، 7 (رقم 2307)؛ "المغازي"، 34 (رقم 4143)؛ "المغازي"، 56 (رقم 4331)؛ "الأدب"، 70 (رقم 6098).

[46] يُنظر على سبيل المثال هذه المواضع من: أحمد، *المسند*، 16/ 515 (رقم 10885)؛ 28/ 367 (رقم 17142)؛ 32/ 34 (رقم 19283)؛ 36/ 438 (رقم 22124)؛ 41/ 187 (رقم 24643)؛ البخاري: "العيدين"، 3 (رقم 951)؛ "الأضاحي"، 1 (رقم 5545).

[47] عبد الفتاح أبو غدة، *السنة النبوية وبيان مدلولها الشرعي* (القاهرة: دار السلام، 2020)، 17.

و(السُّنة)، منهم عمر بن الخطاب[48]، وعلي بن أبي طالب[49]، وعبد الله بن مسعود[50]، وعبد الله بن عمر[51]، وعبد الله بن عباس[52]، وأبو هريرة[53]، وأنس بن مالك[54]. ويكفينا هنا ادِّعاءُ وقوع هذا التفريق ليكون شاهداً على إثبات وجود الرواية العملية ووجود لفظٍ يُعبِّر عنها، سواء كان هذا التفريق جارياً جرياناً مطلقاً لا ينخرم في كلام النبي عليه السلام أم جرياناً مقيَّداً بحال معيَّن أو سياق محدَّد أو نحو ذلك، فإن ذلك لا يعنينا هنا، وليس من مقاصد هذه الدراسة.

وقَصْـرُ مفهوم (الرواية) على الرواية الشفاهية يؤدي إلى آثار سلبية، منها: النقص أو الخطأ في تصوُّر هذا المفهوم في أذهان الباحثين في تاريخ الرواية وما يتصل به من مسائل العلوم الأخرى، ومن المعلوم أن الخطأ في تصوُّر الشيء يؤدي إلى أخطاء فيما يُبنى على ذلك التصوُّر، ومن ذلك: توهينُ الاستدلال بالرواية العملية في مقابل الاستدلال بالرواية الشفوية[55]، وتطبيقُ معايير توثيق الرواية الشفوية على الرواية العلمية، مع أنه قد يكون للرواية

[48] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): البخاري، "الزكاة"، 23 (رقم 1435)؛ محمد بن جرير الطبري، *تهذيب الآثار*، مسند عمر بن الخطاب، تحقيق: محمود شاكر (القاهرة: مطبعة المدني) 2/ 816 (رقم 1145). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أحمد بن حنبل، *المسند*، 1/ 246 (رقم 83).

[49] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): أحمد بن حنبل ،*المسند*، 1/ 218 (رقم 47)؛ 2/ 52 (رقم 616). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أحمد بن حنبل، *المسند*، 2/ 222 (رقم 876).

[50] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): أحمد بن حنبل، *المسند*، 7/ 437 (رقم 4437). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، *الآثار*، تحقيق: لطيف الرحمن البهرائجي (بيروت: دار ابن حزم، 1442هـ)، 1/ 298 (رقم 404)؛ محمد بن الحسن الشيباني، *الآثار*، تحقيق: خالد العواد (دمشق: دار النوادر، 2011)، 1/ 249 (رقم 233).

[51] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): الطبري، *تهذيب الآثار*، مسند عمر بن الخطاب، 2/ 816 (رقم 1145). وفي استعماله لفظة (السُّنة): البخاري، "الأذان 145 ،"(رقم 827)؛ "الحج"، 119، معلقاً في ترجمة الباب.

[52] ينظر في استعماله لفظة (السنة): البخاري، "الأذان" 117(رقم 788)؛ "الجنائز"، 65 (رقم 1335).

[53] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): أحمد بن حنبل، *المسند*، 15/ 299 (رقم 9494). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أحمد بن حنبل ،*المسند*، 16/ 515 (رقم 10885).

[54] ينظر في استعماله لفظة (الحديث: أحمد بن حنبل، *المسند*، 19/ 320 (رقم 12308). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أحمد بن حنبل، *المسند*، 20/ 66 (رقم 12615).

[55] وهذا ما جعل بعض العلماء المعاصرين يهتمُّون بإعادة الاعتبار لمثل هذا الاستدلال بوصفه دليلاً نقليّاً يرجع إلى السنة النبوية، يُنظر: الناجي لمين، السُّنّةُ النبوية وصِلَتُها بالعمل والمذاهب الفقهية، 100–110.

العملية ما تختصُّ به في هذا السياق، وهو ما يُوجِبُ خصوصيةً في معايير التوثيق، إلى غير ذلك. ومناقشةُ هذه الآثار وأمثالها تفصيلاً أمرٌ جدير بالبحث، ويحتاج إلى دراسة مستقلة.

2. الرواية العملية في عصر التابعين

الرواية العملية: هي نقلُ الراوي الفِعلَ الذي شاهده بأدائه فعليّاً أمام مَنْ لم يُشاهِده. ولا تكون الرواية عمليةً مطلقاً إلا إذا استمرَّ تداولُها من جهة العمل، فالرواية العملية المطلقة إنما تحصلُ للتابعين إذا تحمَّلوها عن عمل الصحابة، والصحابة عن عمل النبيِّ صلى الله عليه وسلم، وهذا كافٍ لتسميتها روايةً عمليةً بإطلاق ونسبتها إلى التابعين، فإذا أُضيف إلى ذلك تلقِّي النبيِّ عليه السلام تلك القضية عن عمل جبريل عليه السلام فهو زيادةُ وجهٍ في كونها عملية، إلا أن ذلك ليس بشرط، لأن النبي عليه السلام يُعدُّ مصدراً للرواية في التراث الإسلامي، فإذا رُفِعَت الرواية إليه من جهةٍ عملية من قِبَلِ التابعين إلى الصحابة إليه عليه السلام كانت عمليةً، بصرف النظر عن كيفية الوحي إليه عليه السلام. أما إذا كانت الرواية عملية فيما بين الصحابيِّ والنبيِّ عليه السلام، ولكنها لم تبلغ التابعيَّ من جهة عملية، وإنما تحمَّلَها التابعيُّ عن الصحابي مشافهةً أو كتابةً فهي روايةٌ عملية مقيَّدة بالطبقة الأولى دون الطبقة الثانية.

ونتكلم في جميع الحالات الناشئة عن هذا التفصيل قصداً للاستيعاب، وإن كان المقصد الرئيس تثبيت وجود الرواية العملية المطلقة في عصر التابعين، فنُفصِّل الكلام في جهة التحمُّل، أي: في كيفية تلقِّي التابعين الروايةَ العملية عن الصحابة، ثم في جهة الأداء، أي: في كيفية أدائهم تلك الرواية وإسهاماتهم في تطويرها.

2. 1. تحمُّل التابعين الرواية العملية

2. 1. 1. تحمُّل التابعين الرواية العملية عملياً

وهي الرواية العملية المطلقة، وثمة أمثلة عديدة لها نذكر أربعةً منها:

المثال الأول: ما رواه سالم البَـرّاد قال: «أتينا عقبةَ بن عمرو الأنصاريَّ أبا مسعود رضي الله عنه، فقلنا له: حَدِّثنا عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقام بين أيدينا في المسجد فكبَّر ...» إلخ[56]. يظهر من هذا الحديث أن جماعةً من التابعين منهم سالم البَـرّاد أرادوا تحمُّل كيفية صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصحابي، فسألوا

[56] أبو داود السجستاني، *السنن*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (دمشق: الرسالة العالمية، 2009)، "الصلاة"، 147 (رقم 863). وإسناده صحيح.

سؤالاً شفاهياً، وكان بإمكان الصحابي أن يروي له تلك الكيفية روايةً شفاهية، ولكنه اختار حكاية العمل بالعمل، فقام فأراهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواها له عملياً.

المثال الثاني: ما رواه عبد الرحمن بن غُنم: «أن أبا مالك الأشعريَّ رضي الله عنه جمع قومه فقال: يا معشر الأشعريِّين، اجتَمِعوا واجمَعُوا نساءكم وأبناءكم، أُعلِّمكم صلاة النبي صلى الله عليه وسلم التي صلّى بنا بالمدينة، فاجتَمَعوا وجَمَعوا نساءَهم وأبناءهم، فتوضَّأ وأراهم كيف يتوضأ ...، فلما قضى صلاتَه أقبل إلى قومه بوجهه فقال: احفظوا تكبيري، وتعلَّموا ركوعي وسجودي، فإنها صلاةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كان يُصلّي بنا كذي الساعة من النهار ...» إلخ[57]. يظهر في هذا الحديث أهمية أداء الرواية العملية عملياً عند الصحابي واهتمامه بها، حيث أعلن لها وجمع قومه ـ رجالاً ونساءً، كباراً وصغاراً ـ من أجلها، ثم حرَّضَهم على تحمُّلها منه.

المثال الثالث: ما رواه أبو قلابة قال: «كان مالك بن الحويرث يُرينا كيف كان صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، وذاك في غير وقت الصلاة، فقام فأمكن القيام ...» إلخ[58]. ويظهر في هذا المثال زيادةً على ما سبق تعمُّد الصحابي أن يروي لهم الصلاة عملياً وتوجُّهه إلى ذلك أصالةً، حيث قام بأداء الصلاة في غير وقتها، لا أنه أراد أداءَ الصلاة قصداً أولياً ونَقْلَ كيفيتها قصداً ثانوياً.

المثال الرابع: ما رواه نافع قال: «سمع ابنُ عمر مِزماراً، فوضع إصبعيه على أُذنيه ونأى عن الطريق، وقال لي: يا نافع، هل تسمع شيئاً؟ فقلت: لا، قال: فرفع إصبعيه من أُذنيه، وقال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم، فسمع مِثلَ هذا فصنع مِثلَ هذا»[59]. وروى مجاهد عن ابن عمر نحواً من هذا[60]. ولا يمنعُ من عدِّ هذا المثال ونحوه في الرواية

[57] أحمد بن حنبل، *المسند*، 37/ 540 (رقم 22906). وفي إسناده ضعف، لكنْ قوّاه الهيثمي في *مجمع الزوائد*، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994م) 2/ 130 (رقم 2790).

[58] البخاري، "الأذان"، 127(رقم 802).

[59] أبو داود، "الأدب"، 59 (رقم 4924)، وقال: إنه منكر. واختُلِفَ في توجيهه، ينظر: يُنظر: أبو الحسن السندي، *فتح الودود في شرح سنن أبي داود*، 4/ 590. والأقرب أنه لتفرُّد سليمان بن بلال به، وهذا خاصّ برواية نافع، ولا يتعدّى إلى رواية مجاهد الآتية. وعلى كل حال، فنحن بصدد تثبيت وجود هذه الصورة من الرواية، لا بصدد تقييمها صحّةً وضعفاً بالنظر إلى قبول ذلك التفرُّد أو إعلاله.

[60] ابن ماجه، "النكاح"، 21 (رقم 1901). وهذا الحديث صحَّحَه ابن حِبّان، يُنظر: أبو حاتم محمد بن حبان التميمي، *الصحيح*، ترتيب: ابن بلبان الفارسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 2/ 468 (رقم 693).

العملية اشتمالُه على رواية شفاهية أيضاً، وذلك أن الرواية الشفاهية هنا جاءت تبعاً للرواية العملية وإيضاحاً لها، أما المرويُّ نفسُه فإنه مرويٌّ بالعمل.

ويلتحق بهذا القسم: الرواية العملية المقرونة بروايةٍ شفاهيةٍ دالّةٍ على رفعها إلى النبيِّ عليه السلام عملياً، فتكون الرواية الشفاهية قرينةً على أنها رواية عملية مُطلَقة، ولها عدة أمثلة، نذكر اثنين منها.

المثال الأول: ما رواه مُطرِّفُ بن عبد الله قال: «صلَّيتُ خلفَ علي بن أبي طالب أنا وعمرانُ بن حُصين، فكان إذا سجد كبَّر، وإذا رفع رأسه كبَّر، وإذا نهض من الركعتين كبَّر، فلما قضى الصلاة أخذ بيدي عمران بن حصين فقال: قد ذكَّرني هذا صلاةَ محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، أو قال: لقد صلَّى بنا صلاة محمَّد صلى الله عليه وسلم»[61]. ففي هذا الحديث تحمَّل التابعيُّ الروايةَ عن عليٍّ عملياً، وأفاده عمران بن حصين شفاهياً أن صلاة عليّ منقولة عن عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتكون الروايةُ في آخر الأمر عملية في الطبقتين جميعاً، فهي رواية عملية مطلقة.

المثال الثاني: ما رواه الأسود بن يزيد قال: قال أبو موسى: «لقد ذكَّرَنا عليٌّ بن أبي طالب صلاةً كنا نُصلِّيها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إما نسيناها وإما تركناها عمداً، يُكبِّر كلما ركع، وكلما رفع، وكلما سجد»[62]. والظاهر من هذا السياق أن الأسود بن يزيد كان حاضراً في تلك الصلاة، فيكون هذا المثال مطابقاً للذي قبله.

فهذه ستةُ أمثلة تُثبِتُ وصول الرواية العملية إلى التابعي على وجه عملي، وسيأتي في مبحث الأداء ثلاثةُ أمثلة تحمَّلها التابعيُّ عملياً وأدّاها عملياً أيضاً، وهي لا تقتصر على إثبات الوصول إلى التابعي عملياً، بل تزيدُ على هذا إثباتَ أدائه الروايةَ العملية عملياً.

وقد يُعترض بأن أكثر هذه الأمثلة في موضوع الصلاة، وهو أمر يتكرَّر يومياً فيُتوقَّعُ نقلُه بالرواية العملية، بخلاف غيره من الموضوعات مع كثرتها، فعلى هذا تكون الرواية العملية ضيقةً جداً، فنقول: المقصود الآن إثبات وجود الرواية العملية في عهد التابعين، وبيان تنوُّع أساليبهم في التعامل معها تحمُّلاً وأداءً، أما نطاق الرواية العملية وتحديد المجالات الموضوعية التي استُعمِلَت فيها فقضية أخرى تستحقُّ البحث على انفرادها بعد البناء التأسيسي الذي تهدف إليه هذه الدراسة، ومع ذلك فالمثال الرابع المذكور آنفاً ـ وهو حديث نافع ـ ليس في الصلاة، ولا في غيرها من العبادات، وهو كافٍ في إثبات وجود الرواية العملية خارج نطاق العبادات، وسيقف المُتتبِّع على غيره من

[61] البخاري، "الأذان"، 116 (رقم 786)؛ "الأذان"، 144 (رقم 826)؛ مسلم، "الصلاة"، 393.

[62] أحمد بن حنبل، *المسند*، 32/ 243 (رقم 19494)؛ 32/ 466 (رقم 19691). وصحَّحه ابن حجر في *فتح الباري*، 2/ 270.

الأمثلة، ونظراً إلى أن هدف هذه المقالة هو ما ذكرناه اقتصرنا من الأمثلة على ما يكون جلياً مُوصِلاً إلى المطلوب بوضوح.

2. 1. 2. تحمُّل التابعين الرواية العملية شفاهياً

وله أمثلة عديدة، نذكر أربعةً منها:

المثال الأول: ما رواه محمد بن عمرو بن عطاء: «أنه كان جالساً مع نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فذكرنا صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو حُميد الساعدي: أنا كنتُ أحفَظُكم لصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، رأيتُه إذا كبَّر جعل يديه حِذاءَ منكبيه ...» إلخ[63]. يُلاحَظ في هذا المثال أن الصحابي تحمَّل الروايةَ عن النبي عليه السلام عملياً، وتحمَّلها التابعيُّ عنه شفوياً، فهي رواية عملية في الطبقة الأولى دون الثانية.

المثال الثاني: ما رواه علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: «علَّمَنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة، فكبَّر ورفع يديه ثم ركع وطبَّقَ بين يديه وجعلهما بين ركبتيه»، فبلغ سعداً فقال: «صدق أخي، قد كنا نفعل ذلك، ثم أُمِرنا بهذا، وأخذ بركبتيه»[64]. فقوله: «فكبَّر ورفع ... ثم ركع وطبَّق ...» يحتمل أن يكون عائداً إلى النبيّ عليه السلام ـ وهو الأقرب ـ ويحتمل أن يكون عائداً إلى ابن مسعود، فعلى الأول تحمَّل التابعيُّ الرواية عن الصحابيَّين جميعاً شفاهياً، وتحمَّل كلُّ واحد من الصحابيَّين الرواية عن النبي عليه السلام عملياً، فتكون رواية عملية في الطبقة الأولى دون الثانية، وعلى الثاني تحمَّل التابعيُّ الرواية عن ابن مسعود عملياً، وعن سعد شفاهياً، فتكون رواية عملية مطلقة في شِقِّها الأول.

المثال الثالث: ما رواه حُضين الرقاشي عن علي رضي الله عنه قال: «جلَدَ رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين، وأبو بكر الصِّدِّيق أربعين، وكمَّلها عمر بن الخطاب ثمانين، وكلٌّ سُنّة»، يعني: في الخمر[65].

---

[63] البخاري، "الأذان"، 145 (رقم 828).

[64] أحمد بن حنبل، *المسند*، 7/ 83 (رقم 3973)؛ أبو داود، "الصلاة"، 118 (رقم 747)؛ النسائي، *السنن الصغرى*، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ)، "التطبيق"، 1 (رقم 1031). وإسناده صحيح.

[65] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، *كتاب الخراج*، تحقيق: محمد المناصير (عمان: كنوز المعرفة، 1430هـ)، 498؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 2/ 58 (رقم 624)؛ 2/ 373 (رقم 1184). وأصله في *صحيح مسلم*، "الحدود"، 8 (رقم 1707).

المثال الرابع: ما رواه نصر بن عاصم الليثي عن علي بن أبي طالب: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهم أخذوا الجزيةَ من المجوس»[66].

وينبغي هنا التوقُّف مع علاقة الرواية العملية بالحديث الفعلي، فإنه قد يُظنُّ أنَّ كلَّ حديث فِعلي يرويه الصحابي للتابعي شفاهياً يكون داخلاً في هذا القسم، وهذا مُشكِل، لأنها أحاديث فعليّة تُروى في جميع طبقات الإسناد شفاهياً، فما المقصود بالرواية العملية إذن؟ والجواب: أن لفظ «العمل» في هذا السياق العِلميّ ـ أي: عُرفاً لا لغةً ـ فيه دلالة على الدوام والاستمرار، بخلاف لفظ «الفِعل»، ومن هنا فما فعله النبيُّ عليه السلام مرّةً أو مرَّتين فرآه صحابيّ ورواه شفاهياً يُسمى حديثاً فعلياً، أما ما استخلصه الصحابي من تكرار النبيّ عليه السلام الفِعلَ في مواطن كثيرة ثم رواه شفاهياً فهذا داخل في الرواية العملية، ومنه الأمثلة الأربعة المذكورة هنا، فإنها لا تتحدَّث عن واقعة معينة، وإنما عن أمر يتكرَّر في عدة وقائع، وكذا ما فعله النبيُّ عليه السلام ـ مرّةً أو مراراً ـ ونقله عنه الصحابيُّ بالفعل فهذا داخل في الرواية العملية أيضاً، كما في أمثلة أخرى وردت في دراستنا أيضاً، لأن صفة الدوام واقعةٌ في هاتين الحالتين. وعليه، فليست روايةُ كلِّ حديث فِعليّ روايةً عملية، ولكنَّ كلَّ رواية عملية هي حديث فِعليّ.

ويندرجُ في هذا القسم أيضاً: تحمُّل التابعين شفاهياً الرواية العملية المقرونة برواية كتابية، ومن أمثلته: ما رواه سالم عن ابن عمر: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابَ الصَّدَقة، فلم يُخرِجه إلى عُمّاله حتى قُبض، فقَرَنَه بسيفه، فلما قُبِضَ عملَ به أبو بكر حتى قُبِضَ، وعمرُ حتى قُبِضَ، وكان فيه: ...» إلخ[67]. فهذه الرواية تحمَّلها أبو بكر وعمر عن النبيّ عليه السلام كتابياً، مع تحمُّلهما إياها عملياً، فقد كانا حاضرين جمعَ الصدقات في زمن النبي عليه السلام، وقد شاهدا ذلك منه مِراراً، ثم تلقَّاها ابنُ عمر عنهما عملياً عن طريق تطبيقهما ذلك في الصدقات كلَّ عام، ولا مانع من أن يكون ابنُ عمر قد رأى الكتاب وتحمَّله كتابياً أيضاً، لكن المُصرَّح به هنا هو العمل، وتحمَّلها التابعيُّ عن ابن عمر شفاهياً، فهي رواية شفاهية عن عملية عن عملية وكتابية معاً، ويحتمل أن تكون رواية شفاهية عن عملية وكتابية معاً عن عملية وكتابية معاً.

2 . 1 . 3 . تحمُّل التابعين الرواية العملية كتابياً

وله أمثلة عديدة، نذكر اثنين منها:

---

[66] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، 421. وفي إسناده انقطاع.

[67] الترمذي، "الزكاة"، 4 (رقم 621)، وقال: حديث حسن.

المثال الأول: ما رواه يزيدُ بن هُرمُز: «أنَّ نَجْدةَ كتب إلى ابن عباس يسأله عن خمسِ خِلالِ ...، فكتب إليه: كتبتَ تسألُني هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو بالنِّساء؟ وقد كان يغزو بهنَّ فيُداوِينَ الجرحى ...، وإنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقتلُ الصِّبيان ...»[68]. ففي هذا المثال تحمَّلَ ابنُ عباس الروايةَ عمَلياً، وتحمَّلها التابعيُّ منه كتابيّاً، هذا على فَرْض أن رواية ابن عباس موصولة، وهو مُحتَمَلٌ لأنه شهد حنيناً، فإن كانت مرسلةً لِصِغَرِ سِنِّه وعدم شهوده أكثر المشاهد مع رسول الله عليه السلام فتحمُّله لها يكون عن صحابي آخر يكون بالمشافهة، وتحمُّلُ ذلك الصحابي يكون بالعمل.

المثال الثاني: ما رواه بَجالةُ العنبري: أنه كان كاتباً لجزء بن معاوية، وكان ـ أي: جَزْء ـ والياً على مناذر ودست ميسان، فكتب إليه عمر بن الخطاب: «أنْ خُذ ممَّن قِبَلَك من المجوس الجزيةَ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخذ الجزية من مجوس أهل هَجَر»[69]. وبجالةُ بن عَبْدة من كبار التابعين، واختُلف في صحبة جَزْء بن معاوية[70]، ولكنه ليس من رجال هذا الإسناد، لأن الظاهر من هذه الصيغة أن بجالةَ رأى كتاب عمر بنفسه، وهو ما صُرِّح به في بعض طرق الحديث في قول بجالة: «أتانا كتابُ عمر»[71].

وعليه، ففي هذا الحديث تحمُّل التابعيّ ـ وهو بجالة ـ هذه الرواية كتابياً عن عمر رضي الله عنه، وتحمُّل الصحابي ـ وهو عمر ـ الرواية من عمل النبيّ عليه السلام، لكن يظهر من بعض طرق الحديث: أن عبد الرحمن بن عوف هو الذي شهد عند عمر بأن النبي عليه السلام أخذ الجزية من مجوس هجر[72]، فيكون تحمُّل التابعي كتابياً عن صحابي تحمَّل شفاهياً عن صحابي آخر تحمَّل عملياً، فهي رواية عملية تحمَّلها التابعيُّ كتابياً على كل حال.

2. 2. أداء التابعين الرواية العملية

كما تنوَّع تحمُّل التابعين للروايات العملية تبعاً لتنوُّع أداء الصحابة لتلك الروايات، كذلك تنوَّع أداء التابعين للروايات العملية، وهذه أبرز الحالات الناشئة عن ذلك التنويع.

---

[68] مسلم، "الجهاد"، 48 (رقم 1812).

[69] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، 420.

[70] علي بن محمد ابن الأثير الجزري، *أسد الغابة*، تحقيق: محمد إبراهيم البنا وغيره (بيروت: دار الفكر، 1409هـ)، 1/ 743.

[71] البخاري، "الجزية"، 1 (رقم 3156).

[72] البخاري، "الجزية"، 1 (رقم 3156).

2. 2. 1. أداء التابعين الرواية العملية عملياً

وله أمثلة عديدة، نذكر ثلاثة منها:

المثال الأول: ما رواه جابر الجعفي قال: «رأيتُ سالم بن عبد الله رفع يديه حِذاءَ منكبيه في الصلاة ثلاث مِرارٍ حين افتتح الصلاة وحين ركع وحين رفع رأسه»، قال جابر: «فسألتُ سالماً عن ذلك، فقال سالم: رأيتُ ابن عمر يفعل ذلك، وقال ابنُ عمر: رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك»[73].

المثال الثاني: ما رواه يحيى بن سعيد: «أن القاسم بن محمَّد أراهم الجلوس في التشهُّد، فنصَبَ رجله اليمنى، وثنى رجله اليُسرى، وجلس على وِركِه الأيسر، ولم يجلس على قدمه، ثم قال: أراني هذا عبدُ الله بن عبد الله بن عمر، وحدَّثني أن أباه كان يفعل ذلك»[74]، ففي هذا الحديث نَقْلُ الكيفية المذكورة من عبد الله بن عمر إلى ولده عبد الله عملياً، ثم من عبد الله ـ وهو تابعي ـ إلى القاسم بن محمد عملياً، ثم من القاسم ـ وهو تابعي أيضاً ـ إلى يحيى بن سعيد عملياً، فثبت أداء التابعي الرواية عملياً، أما يحيى بن سعيد الأنصاري ـ وهو من صغار التابعين ـ فقد أدّى الرواية شفاهياً.

المثال الثالث: ما رواه أبو العالية قال: «سألتُ عبد الله بن الصامت ـ وهو ابن أخي أبي ذر ـ عن الأُمراء إذا أخَّروا الصلاة، فضرب ركبتي، فقال: سألتُ أبا ذر عن ذلك، ففعل بي كما فعلتُ بك وضرب ركبتي، وحدثني أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففعل به كما فعل بي وضرب ركبتَه كما ضرب ركبتي، فقال: صَلِّ الصلاةَ لوقتها. قال: فإن أدركتُم معهم فصَلُّوا، ولا يقولَنَّ أحدُكم: إني قد صلَّيتُ، فلا يُصلّي»[75]. وفيه إلى جانب الرواية العملية روايةٌ شفوية، ولكنَّ محلَّ الشاهد هو الجزء العملي منه، وهذا العمل وإن كان فعلاً يسيراً لا يتعلَّق به حكمٌ شرعي ولا ينبني عليه أثر مهم، إلا أن المقصود منه هو وجود الرواية العملية عند التابعين ووقوع أدائهم لها عملياً، كما أنه يفيد في تقوية الرواية الشفوية حيثُ يدلُّ على مزيد ضبط من الرواة لها. ومن المُمكِن ذِكر عدد مما سمّاه المحدِّثون الحديث المُسَلسل ـ وهي الأحاديث المسلسلة بالفِعل ـ في هذا السياق، غير أننا نكتفي بالإشارة إليها اختصاراً. ويظهر أن

[73] أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، *شرح معاني الآثار*، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق (القاهرة: عالم الكتب، 1414هـ)، 1/ 223 (رقم 1340). وأصله في *مسند أحمد*، 9/ 84 (رقم 5054)، وإسناده ضعيف، لكن الحديث صحيح، كما في التعليق على المسند.

[74] مالك بن أنس، *الموطأ*، رواية: يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، 1406هـ)، "الصلاة"، 51. وإسناده صحيح.

[75] عبد الرزاق بن همام الصنعاني، *المصنف* (القاهرة: دار التأصيل، 2013)، 3/ 103 (رقم 3907). وإسناده صحيح.

العلاقة بين الرواية العملية والحديث المسلسل هي العموم والخصوص من وجه؛ إذ قد يكون الحديثُ المُسَلسَل مُسَلسَلاً بالقول، فلا يُعدُّ روايةً عملية، وقد تكون الروايةُ عمليةً في طبقة أو طبقتين مثلاً، ولا يستمرُّ تداولُها بالعمل، فلا تُعدُّ حديثاً مسلسلاً.

2. 2. 2. أداء التابعين الرواية العملية شفاهياً

وله أمثلة عديدة، نذكر اثنين منها:

المثال الأول: ما رواه عبدُ خير من وضوء علي بن أبي طالب أمامهم، وفيه: أنه «أفرغ من الإناء على يمينه، فغسل يديه ثلاثاً، ثم تمضمض واستنثر ثلاثاً ...»، ثم قال: «مَنْ سرَّه أن يعلم وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو هذا»[76]. ففي هذا الحديث تحمَّلَ التابعي الرواية عن الصحابي عملياً، وأدّاها شفاهياً، والكلامُ هنا عن أفعال الوضوء نفسها، لا عن قول عليّ الموقوف في آخره.

المثال الثاني: ما رواه طلحة بن عبد الله بن عوف قال: «صلَّيتُ خلف ابن عباس على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: ليَعلَموا أنها سُنة»[77]. ففي هذا الحديث تحمَّلَ التابعيُّ الروايةَ عن الصحابي عملياً، وأدّاها شفاهياً، وأكد الصحابيُّ روايتَه العملية برواية شفاهية، وهو ما أداه التابعيُّ شفاهياً أيضاً، إلا أن محلَّ الشاهد هنا هو الجزء الأول من الرواية.

ويندرج في هذا القسم أيضاً: تحمُّلُ الصحابي الرواية عن النبي عليه السلام عملياً، وأداؤه إياها إلى التابعي عملياً أصالةً وشفاهياً تبعاً، فيؤديها التابعيُّ جميعاً شفاهياً، فهو في الجزء العملي من الرواية مندرجٌ في هذا القسم، وله أمثلة عديدة، نذكر اثنين منها:

المثال الأول: ما رواه أبو رافع قال: «صلَّيتُ مع أبي هريرة العتمةَ، فقرأ: ﴿إذا السماءُ انشَقَّت﴾ فسجد، فقلت: ما هذه؟ قال: سجدتُ بها خلف أبي القاسم صلى الله عليه وسلم، فلا أزال أسجُدُ بها حتى ألقاه»[78] .

المثال الثاني: ما رواه أنس بن سيرين قال: «

[76] الترمذي، "الطهارة"، 37 (رقم 49) وقال: حسن صحيح. أبو داود، "الطهارة"، 48 (رقم 111). النسائي، "الطهارة"، 75 (رقم 92).

[77] البخاري، "الجنائز"، 65 (رقم 1335).

[78] البخاري، "الأذان"، 100 (رقم 766).

تَلَقَّينا أنسَ بن مالك حين قدم من الشام، فتلقَّيناه بعين التمر، فرأيتُه وهو يُصلّي على حمار ووجهُه ذات الجانب، فقلتُ له: رأيتُك تُصلّي لغير القبلة! قال: لولا أني رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلُه لم أفعَلْه»[79] .

ففي هذين الحديثين تحمَّلَ التابعيُّ الروايةَ عن الصحابي عملياً وشفاهياً معاً، وأدّاها في الوجهين شفاهياً.

3. عنايةُ التابعين بالرواية العملية وإسهاماتهم في تطويرها

يمكننا رَصْدُ أهم مظاهر عناية التابعين بالرواية العملية وأبرز إسهاماتهم في تطويرها فيما يلي:

3. 1. اهتمامهم بتقييدها بالكتابة والتدوين

إذا تأملنا في صور الرواية الثلاثة، وهي: الشفاهية والكتابية والعملية، نلاحظ أن الرواية الكتابية كانت الأضيق نطاقاً في عصر النبي عليه السلام، واستمرت كذلك في عصر الصحابة والتابعين، وذلك لأن أكثر تلك الكتابات كانت محفوظةً بوثيقتها الأصلية عند أولاد الصحابة أو تلاميذهم[80] أو عند مَن أُرسِلَت إليه[81]. أما الروايتان العملية والشفاهية فكانتا أوسع انتشاراً وأكثر تداولاً فيما بين الصحابة والتابعين.

ولـمَّا توجَّه عزمُ جماعاتٍ من المحدِّثين إلى التدوين نالت الرواية الشفاهية الحظَّ الأفر من اهتمامهم، لكثرة المرويِّ بها من جهةٍ، وخوفهم من ضياعها شيئاً فشيئاً؛ إذ مصدرها الوحيد هو أذهان حُفّاظها، فيُخشى أن تذهب بذهابهم، بخلاف الرواية العملية فقد كانت لها جانبُ قوّةٍ باستمرار العمل عليها في تطبيقات الناس وفتاوى الفقهاء ونحوهما، كما كانت تتحوَّلُ تدريجياً إلى روايات شفاهية على ما يُعرَف من الأحوال المذكورة في المطلب السابق، فيلحقُها التدوينُ من هذه الجهة.

فالرواية الشفاهية كانت هي الموضوع الأصلي المقصود بالتدوين، ويُؤيِّده ما يُروى من عبارة عبد العزيز بن مروان حين كتب إلى كثير بن مُرّة يطلب منه «أن يكتبَ إليه بما سمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديثهم، إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا»[82]، فهذا دالٌّ بالدرجة الأولى على الرواية الشفاهية، إذ هي الرواية المسموعة. وأما الرواية العملية فكانت ثانيةً في قَصْدِ التدوين، لِـمَا ذكرناه آنفاً من قلة الخوف من ضياعها مقارنةً

[79] مسلم، "صلاة المسافرين"، 4 (رقم 702).

[80] محمد عبد الرشيد النعماني، *امام ابن ماجه اور علم حديث* (كراتشي: مير محمد كتب خانه)، 139-146.

[81] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، 302.

[82] أبو عبد الله محمد بن سعد البغدادي، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، 7/ 448.

بالشفاهية، وكانت الرواية الكتابية ثالثةً في هذا القَصْد، لقلة الحاجة إلى ذلك نظراً إلى ضيق نطاقها وكونها مكتوبةً أصلاً.

وعليه، فقد كان توجُّه التابعين إلى تقييد الرواية العملية بالكتابة والتدوين من وجهين: أحدهما: توجُّهُهم إلى تدوين الروايات الشفاهية، مع ملاحظة أن عدداً لا بأس به من الروايات العملية بدأت تتحوَّلُ إلى روايات شفاهية في عصر التابعين، وثانيهما: توجُّههم إلى تدوين الروايات العملية نفسها.

3. 2. احتجاجهم بنفي الرواية العملية على نفي الحكم

من مظاهر اهتمام التابعين بالرواية العملية أن بعض فقهائهم كان يحتجُّ أحياناً بنفي الرواية العملية على نفي الحكم المسؤول عنه أو المُختَلَف فيه، فلولا أن الرواية العملية تتبوَّأُ منزلةً عاليةً من الحجِّية عندهم لَـمَا كان نفيُها مُؤثِّراً، ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: ما رواه ابنُ جريج عن عطاء قال: «ما رأيتُهم يُغسِّلون الشهيدَ ولا يُحنِّطونه ولا يُكفَّن، قلت: كيف نُصلِّي عليه؟ قال: كما يُصلّى على الآخر الذي ليس بشهيد»[83]، حيث يُلاحَظ أن عطاء بن أبي رباح ـ وهو أحد كبار فقهاء التابعين ـ استدلَّ على نفي تغسيل الشهيد وتكفينه بعدم وقوفه على رواية عملية في ذلك.

المثال الثاني: قول إبراهيم النخعيّ: «هبَطَ الكوفةَ ثلاثُ مئة من أصحاب الشجرة، وسبعون من أهل بدر، لا نعلم أحدا منهم قصَرَ ولا صلَّى الركعتين اللتين قبل المغرب»[84]، حيث يُلاحَظ أن إبراهيم النخعي ـ وهو الفقيه الكوفي المشهور ـ استدلَّ على نفي صلاة النافلة قبل المغرب بعدم وقوف جيل التابعين في الكوفة على رواية عملية من الصحابة في ذلك، على كثرة مَنْ نزل الكوفةَ منهم.

3. 3. ترجيح الرواية العملية على الرواية الشفاهية

ومن مظاهر اهتمامهم بالرواية العملية أن كثيراً منهم كان يُرجِّحُها على الرواية الشفاهية إذا تعارضتا، ووجه ذلك أن الرواية الشفاهية تخبر عن أمر قد وقع من غير بيان تَوارُثِه واستمرار تطبيقه، بخلاف الرواية العملية التي تُفيد أن ذلك الأمر الواقع قد توارثه الناس واستمرُّوا على تطبيقه فيما بينهم. ومن الأمثلة على ذلك:

[83] عبد الرزاق، *المصنف*، 4/ 259 (رقم 6842)؛ 5/ 511 (رقم 10418). وإسناده صحيح.

[84] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، 6/ 9. وفي إسناده ضعف.

المثال الأول: ما رواه أيوب قال: «قال عروة لابن عباس: ألا تَتَّقي الله! تُرخِّصُ في المُتعة؟ فقال ابنُ عباس: سَلْ أُمَّك يا عُريّة، فقال عروة: أما أبو بكر وعُمَرُ فلم يفعلا، فقال ابن عباس: والله ما أراكم مُنتَهِينَ حتى يُعذِّبكم الله، نُحدِّثُكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتُحدِّثونا عن أبي بكر وعمر، فقال عروة: هما أعلمُ بسُنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتبَعُ لها منك»[85]. فحديث ابن عباس هنا إخبار عن أمر وقع في عصر النبي عليه السلام، وهو الترخيص في المتعة، من غير بيان أنه اتصل العمل به إلى وقت هذه المناقشة، أما ما يحتجُّ به عروة فهو أمر وقع في عصر النبيّ عليه السلام واتصل العمل به في عهد أبي بكر وعمر إلى وقت المناقشة، وعروة: هو ابن الزبير، أحد الفقهاء السبعة في المدينة في عصر التابعين.

المثال الثاني: ما رواه عمرو بن مُرّة، عن ابن أبي ليلى، عن البراء بن عازب: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قنَتَ في الصُّبح والمغرب»، قال عمرو بن مُرّة: فذكرتُ ذلك لإبراهيم، فقال: أهو كأصحاب عبد الله، إنما كان صاحبَ أُمراء[86]. ففي هذا الخبر ترجيحُ إبراهيم النخعي الرواية العملية التي تلقّاها عن أصحاب عبد الله بن مسعود عن ابن مسعود وغيره من الصحابة الذين نزلوا الكوفة، على الرواية الشفاهية التي يرويها البراء بن عازب، لاتصال العمل بالأولى دون الثانية على ما شرحناه في المثال السابق.

3. 4. سَدُّها مَسَدَّ الإسناد في نظرهم

كانت نظرة كثير من التابعين إلى أن الرواية العملية إذا عُرِفَ مخرجُها تَسُدُّ مَسَدَّ الإسناد الصريح وتقوم مقامَه، ولهذا أمثلة عديدة إلا أن في دلالة كثير منها على ذلك خفاءً، فربما وقع التنازع فيها، ولذا نقتصر على ذِكر مثال صريح في المطلوب، وهو ما ذكره عبد الرزاق قال: «أهل مكة يقولون: أخذ ابنُ جُريج الصلاةَ من عطاء، وأخذها عطاءٌ من ابن الزُّبير، وأخذها ابنُ الزبير من أبي بكر، وأخذها أبو بكر من النبيِّ صلى الله عليه وسلم. ما رأيتُ أحداً أحسَنَ صلاةً من ابن جريج»[87].

---

[85] عبد الرزاق، *المصنف*، 5/ 427 رقم (10066). وإسناده صحيح.

[86] عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، *المصنف*، تحقيق: محمد عوامة (جدة: دار القبلة، 1427هـ)، 5/ 45 (رقم 7129)، أحمد بن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، تحقيق: وصي الله بن محمد بن عباس (الرياض: دارالخاني، 1422هـ)، 1/ 429. وإسناده صحيح.

[87] أحمد بن حنبل، *المسند*، 1/ 236 (رقم 73).

فهذا نقلٌ من عبد الرزاق (126-211هـ/ 744-826م) ـ وهو من أتباع التابعين ـ عن عموم أهل مكة من التابعين وأتباعهم، لا عن واحد أو اثنين منهم فقط، أنهم كانوا ينظرون إلى صلاة ابن جُريج (ت150هـ/ 768م) ـ وهو ممَّن عاصر صغار التابعين ـ أنها متوارثة عن التابعيّ عطاء بن أبي رباح، عن الصحابي عبد الله بن الزبير عن أبي بكر الصِّدِّيق، مع عدم وجود إسناد صريح بذلك.

3. 5. اعتمادهم عليها واحتجاجهم بها

يُلاحَظُ في فقه الإمام مالك وكتابه «الموطأ» كثرةُ استناده إلى عمل أهل المدينة واحتجاجه به، ويُلاحَظ في فقه الإمام أبي حنيفة ومذهبه كثرةُ استناده إلى العمل المُتوارَث، وهذان الأمران يتقاطعان مع الرواية العملية، فكلُّ عمل متوارث سواء كان في المدينة أو في غيرها: روايةٌ عملية، مرفوعةً كانت أو موقوفةً، وليس كلُّ رواية عملية عملاً متوراثاً، لأن الرواية العملية قد تنقطعُ بعد طبقة أو طبقتين، ولا تكتسبُ وَصْفَ التوارث. وتفصيلُ الاحتجاج بعمل أهل المدينة أو العمل المتوارث مبحثٌ أصولي، لا يتعلَّقُ غرضنا به، وإنما قصدنا إلى التنبيه على كونه أحد مظاهر العناية بالرواية العملية.

خاتمة

لعلَّ الرواية العملية بدأ يقلُّ تداولُها فيما بين المحدِّثين على صورتها العملية في أواخر عصر التابعين وما بعده، وبدأت تتحوَّلُ إلى رواية شفاهية شيئاً فشيئاً، كما يُلاحَظ في عدد من الأمثلة المذكورة سابقاً، وليس هذا بغريب بالنظر إلى تأخُّر الزمان وما يترتَّبُ عليه من طول الإسناد، لأن العدول إلى النقل الشفاهي حينها يكون أسهل على الراوي، وضبطُ مخرجه أيسَرُ عليهم، لأن عمل الراوي ـ سواء كان تابعياً أم صحابياً ـ يحتمل أن يكون من اجتهاده، فضبطُ ما كان منه مروياً عن غيره مما كان منه مُبتَدَأً من فعله ليس بالأمر اليسير، وقد يَسهُل في الطبقات الأولى، ولكنه يزداد عُسْراً كلما تأخر الزمان. ومع ذلك فقد بقيت الرواية العملية حاضرةً في بعض المدارس الفقهية حينها، وخصوصاً في المدينة والكوفة. فتضييقُ مجال الرواية وقَصْرُها على الرواية الشفاهية تدريجياً في دائرة المحدِّثين أمرٌ له ظروفه الزمانية وأسبابه العلمية في مجالهم، لكن لا ينبغي تعميم ذلك الصنيع على جميع المدارس والاتجاهات العلمية، فللفقهاء مسالكهم في هذه القضية، ويُنبِّه الشيخ محمد أنور شاه الكشميري (ت1352هـ/ 1934م) إلى هذه القضية بما ترجمتُه: «بسبب الاغترار بقوة الأسانيد وبصَرْفِ النظر عن التعامل حصَلَ ضرر عظيم للدِّين، وفي الحقيقة كان (فنُّ الإسناد) لخدمة الدِّين، لئلّا يدخل فيه ما ليس منه، ولكن فيما بعد ظهرت المبالغةُ في فنِّ الإسناد إلى هذا القَدْر،

بحيثُ خفي التعاملُ من الأنظار، والحال أنه هو الأمر الفَصْل عندي في الأحكام الدينية»[88]، وليس الضرر المذكور في كلامه ضرراً في دائرة علم الحديث، بل على العكس كان الاهتمام بالأسانيد والاقتصار عليها ـ إلى حدٍّ كبير ـ أمراً مفيداً في هذا العلم، ولكنه ضرر إذا جُعِلَ معياراً مُتحاكَماً إليه في سائر العلوم وعند جميع المدارس والمذاهب.

وعلى هذا، ينبغي في نطاق البحوث التأسيسية والدراسات الكلية ـ ونعني بها: ما يُؤسِّسُ لتأريخ العلوم الإسلامية في الصدر الأول عموماً، ولا يختصُّ باتجاه علمي دون آخر، ونحوها ـ إعادةُ توسيع مفهوم (الرواية) ليشمل صورها الثلاث.

وقد أظهرت الدراسةُ هذا المفهوم الواسع للرواية ليشمل الرواية العملية إلى جانب الروايتين: الكتابية والشفاهية، وعزَّزَته بالشواهد والأمثلة التطبيقية، وأبرَزَت الروايةَ العملية وأكَّدَت حضورَها في عصر التابعين، وبيَّنت تنوُّعَ مسالكهم فيها تحمُّلاً وأداءً، وأوضَحَت اهتمامَهم بها وجهودَهم في تطويرها في عدّة مظاهر.

ولا تدَّعي هذه الدراسة أنَّ كلَّ عمل أُضيف إلى عصر التابعين أو إلى أفراد منهم هو رواية عملية منهم عن الصحابة إلى النبي عليه السلام، ولا يمكن ادِّعاءُ ذلك أصلاً، بل إنها تدعو إلى تمييز ما كان من ذلك روايةً عملية وما كان منه عملاً مُستأنَفاً، كما أنها لا تَدَّعي أن كلَّ ما كان من الرواية العملية صريحاً فإنه تثبت نسبتُه إلى مُنتَهاه، أي: يكون روايةً صحيحة.

ومن هنا، توصي الدراسةُ بالبحثِ في معايير توثيق الرواية العملية ومقارنتها بمعايير توثيق الرواية الشفاهية، وبيان مدى الاشتراك أو الافتراق في تلك المعايير، كما توصي كذلك بإفراد البحوث المقارنة بين هاتين الروايتين من حيث اهتمام المحدِّثين بهما واعتماد الفقهاء عليهما. وتدعو الدراسة إلى إدخال مبحث الرواية العملية في دراسات تاريخ الحديث، وإعطائه حقَّه من البحث والتفصيل إلى جانب الرواية الشفاهية التي هي الصورةُ الرئيسةُ في نَقْل الحديث.

[88] محمد أنور شاه الكشميري، *أنوار الباري شرح صحيح البخاري*، ترتيب: سيد أحمد رضا بجنوري (ملتان: إداره تاليفات أشرفية، 2004)، 16/ 342.

Extended Abstract

This study aims to uncover a neglected aspect of the history of *ḥadīth* transmission; an important mode of *riwāya: al-riwāya al-ʿamaliyya* or practical narration. This mode has not received sufficient attention compared to oral and written modes of narration in studies on the history of *ḥadīth*. This necessitates a deep dive into this topic, particularly, after observing the omission of this mode of transmission in most studies, and their failure to engage with it as part of the general framework of transmitting reports.

It introduces a general framework for the concept of riwāyah, however, not by considering it a phenomenon restricted to Islam and its texts, rather by considering it a basic human need, an intellectual necessity that all human civilizations have recognized in their attempt to preserve memory past. It also attempts to elucidate how this concept comprises all three modes of narration: oral, written and practical; considering each a means of narration that fulfills this purpose; along with the study emphasizing that Islam from its very inception took a positive stance towards the varying modes of narration, actually encouraging and inciting such, and this includes practical narration being a mode of transmission, focusing on practical narration in the era of the Tābi'ūn, questioning the scope of its application in scholarly circles in this early period. It strives with an in-depth study of a plethora of examples, to establish its presence in that period as a continuation from the previous era, that of the companions.

It also seeks to explain different techniques taken by the Tābi'ūn in bearing practical narration from those before them and transmitting it to those after them, in discovering whether this mode of narration persevered the test of time or it transformed into the oral and written modes of narration as a result of methodological and historical developments, as well as the most prominent manifestations from the Tābi'ūn of their attention given to this mode of narration and their role in its development, which can most prominently be observed in the importance they gave to its documentation, utilizing it as a form of evidence, and giving precedence to it on a number of occasions over the mode of oral narration and their sufficing with it as an alternative for isnād.

To achieve its aims, the study adopts an inductive methodology. It does so by analyzing examples, researching cases in which apparently the presence of practical narration is found, while remaining far from examples that hold a multitude of explanations or are not sufficiently explicit in proving the point. It uses an analytical approach, examining examples to establish the concept of practical narration, and explains its comprehensives, elucidates its importance or focuses on the attention given to it.

The study concludes that practical narration was present in the era of the Tābi'ūn as it was in the era prior, even though its imprint began to change slowly with the passing of time as it began to shift towards oral and written modes. This occurred due to the difficulty of narration through practice and the difficulty in regulating and protecting it with the passage of time and the length of the *isnād*. This incremental shift that occurred in the circles of the scholars of *Ḥadīth* is a matter that has its own historical context and academic reasons, but this does not mean that practical narration began to wither away in all schools or circles, as practical narration maintained its role in the juristic schools, in particular the *Medinan* school, seen in *Mālik b. Anas's* reliance on *Medina's* praxis, and the *Kūfan school*, seen in Imām Abū Ḥanīfa's reliance on inherited praxis in Kūfa.

It is appropriate that a distinction is made between the topic of this study being practical narration as a means of transmission, and between the topic studied in *Uṣūl al-fiqh* being the praxis of the people of Medina or inherited practice being considered a valid legal proof, albeit, this study does differentiate between them while emphasizing that the study of practice here is only from the perspective of it being a means of narration and not delving into it being a valid evidence in law.

The study concludes with the necessity of dealing with *riwāya* in its broadest sense that incorporates practical narration, especially in the early period, and ignites a call to reconsider the significance of practical narration which played a major role is the formation of the academic sphere of the Islamic intellectual tradition. As well as a call towards distinguishing that which should be understood from the Tābi'ūn as practical narration, from that which should be counted as actions that are their own and not inherited, additionally indicating for the need of separate studies to be conducted in regards to the standards set for authenticating practical narration and comparing it with standards of oral transmission and the points of difference.

This study opens up new horizons for understanding *riwāya* in Islamic history, and opens the path for creating an encompassing conceptualization, and it sets the ground for additional research related to narration and its modes in the history of Islamic traditions.

Genişletilmiş Özet

Bu çalışma, hadis tarihinin gizli kalmış bir yanına ışık tutmayı ve rivayet türlerinden önemli bir biçimini temsil eden "uygulamalı hadis rivayeti"ni merkeze almayı amaçlamaktadır. Bu rivayet türü, sözlü ve yazılı rivayet türlerine kıyasla hadis tarihi alanında kaleme alınan çağdaş çalışmalarda yeterince ilgi görmemiştir. Bu hususta yapılan çoğu çalışmanın bu rivayet türünden hiç bahsetmemesi veya bunun rivayetlerin nakli ve tevsîki için başvurulan yöntemlerden biri olduğunu ifade etmemesi konunun araştırılmasını gerekli kılmıştır.

Araştırma, "rivayet" kavramını İslam dinine özgü ve dini metinlerle sınırlı bir olgu olmaktan ziyade, insanlık kültür ve tarihinde birçok farklı medeniyetin bilginin korunması ve sonraki nesillere aktarılması için başvurduğu temel bir ihtiyaç ve ilmî bir zorunluluk olarak ele almaktadır. Bu bağlamda, rivayet farklı amaç ve gereksinimlere yanıt veren sözlü, yazılı ve uygulamalı rivayet türlerinin her birini kapsamaktadır. Çalışmada vurgulanan hususlardan biri de İslam'ın -başta vahiy olmak üzere- bilgi aktarımındaki farklı türleri yalnızca kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda teşvik etmesidir. Bu çerçevede, dinî bilgilerin aktarımında geçerli yöntemlerden biri olmasına nazaran, İslam'ın kabul ettiği rivayet türleri arasına uygulamalı rivayetin de dahil olduğu belirtilmektedir.

Makale, Tâbiûn dönemiyle sınırlı olup söz konusu dönemde uygulamalı hadis rivayetinin ilmî sahadaki varlığını araştırmaktadır. Bu doğrultuda çok sayıda örnek incelenmiş ve uygulamalı rivayetin o dönemde mevcut olduğu, hatta Sahabe dönemindeki varlığının bir devamı niteliğinde geliştiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Tâbiûn tabakasının uygulamalı rivayeti seleflerinden tahammül edip haleflerine eda ederken hangi üsluplara başvurdukları da beyan edilmeye çalışılmıştır. Böylece bu rivayet türünün uygulamalı olarak mı devam ettiği yoksa dönemin tarihî ve metodolojik değişimleri dolayısıyla sözlü veya yazılı rivayet şekline mi dönüştüğü açığa çıkarılmıştır. Çalışmanın bu dönemle ilgili olarak ele aldığı hususlardan biri de Tâbiûn tabakasının bu rivayet türüne verdiği ehemmiyetin dikkat çekici örnekleri ve bu türü geliştirmeye yönelik katkılardır. Bunlar özetle, Tâbiûn tabakasının uygulamalı rivayet türünü yazıya geçirmesi, bu türü delil olarak kullanmaları, zaman zaman bu rivayet türünü sözlü rivayet türüne tercih etmeleri ve bunu alternatif bir yol olarak isnadın yerine kullanmaları şeklinde sıralanabilir.

Bu çalışmada, belirlenen hedeflere ulaşmak amacıyla tümevarım yöntemi benimsenmiştir. Bu doğrultuda uygulamalı rivayet türünün varlığına işaret eden tüm örnekler incelenmeye çalışılmış ve bu türü tam olarak yansıtmayan örnekler dışarıda tutulmuştur. Veri analiz yöntemi de başvurulan diğer metotlardan biridir. Zira elde edilen bu örnekler yorumlanarak rivayet kavramının temellendirilmesi, geniş bir manayı ihtiva edişi, uygulamalı rivayetin önemi, bu rivayete gösterilen ehemmiyetin hangi noktalarda oluşu, bu türün nasıl gelişme kaydettiği gibi hususlar izah edilmiştir.

Çalışmanın ulaştığı en önemli sonuç, uygulamalı rivayet türünün sahabe döneminde olduğu gibi Tâbiûn döneminde de varlığını sürdürmesi ancak bu dönemde bazı değişikliklere uğramış olmasıdır. Zira uygulamalı rivayet, bu dönemde tedrici olarak sözlü veya yazılı rivayet türlerine evrilmeye başlamıştır. Çünkü uygulamalı rivayetin uygulamalı olarak aktarımı, bunun zaptedilmesi ve isnadın uzamasıyla birlikte uzun zamanlar boyunca rivayetin bu şekilde muhafaza edilmesi oldukça zordur. Muhaddisler nezdinde gerçekleşen bu kademeli dönüşüm, dönemin zamansal şartlarına ve ilmî sebeplere bağlı olarak şekillenmiştir. Ancak bu durum, uygulamalı rivayetin diğer ilim ekollerinde de varlığını yitirdiği anlamına gelmez. Özellikle fıkıh ekollerinde bu rivayet türünün önemli bir yeri vardır. Nitekim Medine ekolünde bu açıkça görülmektedir. Zira İmam Malik birçok meselede Medine Ehli'nin amelini tercih etmiştir. Kûfe ekolünde de Ebû Hanîfe birçok meselede tevarüs eden amele itimat etmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bu çalışma uygulamalı rivayet türünü rivayetlerin aktarım aracı olması yönüyle incelemiştir. Fıkıh usulünde ise bu tür, fakihlerin de "Medine Ehlinin ameli", "amel-i mütevares" şeklinde belirttiği üzere, şer'î delil olması açısından ele alınmaktadır. Çalışmada her iki yaklaşım arasındaki ilişkiye de değinilmiştir.

Çalışmanın ulaştığı bir diğer önemli sonuç ise rivayet kavramına, özellikle ilk tabakalarda yaşanan uygulamalı rivayeti de kapsayacak şekilde, içerdiği geniş anlamları göz önünde bulundurarak yaklaşmanın kaçınılmaz olduğudur. Bu çalışma, İslam ilim mirasının oluşmasında etkin rol oynayan uygulamalı rivayet türünün tekrardan nazar-ı itibara alınmasını tavsiye etmektedir. Ayrıca Tâbiûn amellerinden seleflerinden uygulamalı rivayet yoluyla aldıkları ile kendilerinin başlatmış oldukları arasında ayrım yapılması da çalışmanın sunduğu önerilerden biridir. Bunun yanı sıra makale, uygulamalı rivayet türüne yönelik tenkit ve güvenilirlik ölçütlerinin daha kapsamlı biçimde araştırılması gerektiğini vurgulamakta ve bu ölçütlerin sözlü rivayet türünde kullanılanlarla ne ölçüde örtüştüğü ya da hangi açılardan ayrıştığını ortaya koyacak müstakil çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.

Tüm bu hususlardan hareketle, makalenin İslam Tarihinde rivayet hareketliliğini anlama hususunda yeni ufuklar açacağı ve "rivayet" kavramının içerdiği geniş muhtevasıyla tasavvur edilmesine olanak sağlayacağı beklenmektedir. Makalenin rivayet ve türleri ile alakalı hadis tarihi alanında yapılan çalışmalara zenginlik katacağı da öngörülmektedir.

المصادر

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. *المصنف*. تحقيق: محمد عوامة. جدة: دار القبلة، 1427هـ.

ابن الأثير، علي بن محمد الجزري. *أسد الغابة*. تحقيق: محمد إبراهيم البنا وغيره. بيروت: دار الفكر، 1409هـ.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد البغدادي. *الطبقات الكبرى*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر ، 1968م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. *مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979م.

ابن القوطية، محمد بن عمر الأندلسي. *كتاب الأفعال*. تحقيق: علي فودة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 2، 1993م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. *السنن*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: البابي الحلبي، 1952م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *السنن*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. دمشق: الرسالة العالمية، ط 5، 2009م.

أبو عبيد، القاسم بن سلام. *الغريب المصنف*. تحقيق: صفوان عدنان داودي. دمشق: دار الفيحاء، 2005م.

أبو غدة، عبد الفتاح. *السنة النبوية وبيان مدلولها الشرعي*. القاهرة: دار السلام، ط 3، 2020م.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. *الآثار*. تحقيق: لطيف الرحمن البهرائجي. بيروت: دار ابن حزم، 1442هـ.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. *كتاب الخراج*. تحقيق: محمد المناصير. عمّان: كنوز المعرفة، 1430هـ.

أحمد بن حنبل. *المسند*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ.

أحمد بن حنبل. *العلل ومعرفة الرجال*. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس. الرياض: دار الخاني، 1422هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق: إبراهيم الإبياري. دمشق: دار الكتاب العربي، 1967م.

الباحثون بقسم التخصُّص في الدعوة والإرشاد .*دعوتِ دين كي قرآني أصول*. مستلًّا من «معارف القرآن» للشيخ المفتي محمد شفيع. المجلد 1. كراتشي: إدارة المعارف، 2009م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الصحيح*. عناية: محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى. *السنن*. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: البابي الحلبي، 1395هـ.

التيجاني بن أحمدي. *تاريخ القرآن الكريم*. الكويت: دار الضياء، 1440هـ.

جشتي، محمد عبد الحليم. *اسلامي كتب خاني*. لاهور: الفيصل، 1981م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. القاهرة: دار العلم للملايين، ط 3، 1984م.

الحيدرآبادي، محمد حميد الله. *مجموعة الوثائق السياسية*. بيروت: دار النفائس، 1407هـ

الخليفي، عبد الحكيم بن يوسف. "النقل الشفاهي للقرآن الكريم في ضوء منهج النقد التاريخي". *القرآن من التنزيل إلى التدوين*-143. 168. لندن: مؤسسة الفرقان، 1440هـ.

الزمخشري، محمد بن عمر. *أساس البلاغة*. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *تدريب الراوي*. تحقيق: محمد عوامة. جدة: دار المنهاج، 2016م.

الشيباني، محمد بن الحسن. *الآثار*. تحقيق: خالد العواد. دمشق: دار النوادر، 2011م.

صنوبر، أحمد. *من النبي صلى الله عليه وسلم إلى البخاري*. عمّان: دار الفتح، 1443هـ.

الطبري، محمد بن جرير. *تهذيب الآثار*. مسند عمر بن الخطاب. تحقيق: محمود شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، القاهرة، ب ت.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان*. تحقيق: الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، 1422هـ.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. *شرح معاني الآثار*. تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق. القاهرة: عالم الكتب، 1414هـ.

عبد الرزاق بن همام الصنعاني. *المصنف*. القاهرة: دار التأصيل، 2013م.

عبد المطلب، رفعت فوزي. *كتابة السنة في عهدي النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة*. المنصورة: دار الوفاء، 1428هـ.

عتر، نور الدين. *مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف*. دمشق: دار المنهاج القويم، 1444هـ.

عتر، نور الدين. *منهج النقد في علوم الحديث*. دمشق: دار الفكر، 1399هـ.

العثماني، محمد تقي .*علوم القرآن*. المجلد 1. كراتشي: مكتبة دار العلوم كراتشي، 1415هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. القاهرة: دار ومكتبة الهلال، 1409هـ.

فريدريش، يوهانس. *تاريخ الكتابة*. ترجمة: سليمان أحمد الضاهر. دمشق: وزارة الثقافة، 2013م.

قاسمي، ظفر دارك. *إسلام اور هندو دهرم*. ديوبند: كتب خانه نعيميه، 2023م.

الكاندهلوي، محمد إدريس. *مقدمة الحديث*. تحقيق: الدكتور تاج الدين الأزهري. بيروت: مكتبة قاسم العلوم، 1445هـ.

الكشميري، محمد أنور شاه. *أنوار الباري شرح صحيح البخاري* .ترتيب: سيد أحمد رضا بجنوري .ملتان: إدارة تاليفات أشرفية، ط 2، 2004م.

الماجدي، خزعل. *الحضارة الهندية*. الكويت: منشورات تكوين، 2020م.

مالك بن أنس. *الموطأ*. رواية: يحيى بن يحيى الليثي. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث، 1406هـ.

ندوي، سيد سليمان. *مقالات سيد سليمان*. أعظم كره: مطبع معارف، 1968م.

النسائي، أحمد بن شعيب. *السنن الصغرى*. عناية: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ.

نعماني، محمد عبد الرشيد. *امام ابن ماجه اور علم حديث*. كراتشي: مير محمد كتب خانه، ب. ت.

نواب علي، سيد. *تاريخ صحف سماوي*. لكناؤ: مطبع نولكشور، 1919م.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. *الصحيح*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي، 1374هـ.

Kaynaklar / References

Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef.* Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2013.

Abdülmuttalib, Rif'at Fevzî. *Kitâbetü's-sünne fî 'ahdeyi'n-nebiyyi sallallâhu aleyhi ve sellem ve's-sahâbeti.* Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1428h.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned.* Tahkîk: Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421h.

Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl.* Tahkîk: Vasîyyullâh b. Muhammed Abbâs. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422h.

Bâhısûn bi-kısmi't-tahassus fi'd-da'veti ve'l-irşâd. *Da'vet-i dîn kî Kur'ânî usûl.* Mustellen min *Ma'ârifi'l-Kur'ân* li'ş-Şeyh el-Müftî Muhammed Şefî'. Kârâcî: İdâretü'l-Maârif, 2009.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *es-Sahîh.* 'İnâye: Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422h.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh.* Tahkîk: Ahmed Abdülğafûr Attâr. Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.

Çeştî, Muhammed Abdülhalîm. *İslâmî kütüb hânî.* Lahor: el-Faysal, 1981.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen.* Tahkîk: Şuayb el-Arnaût. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Ubeyd, Kāsım b. Sellâm. *el-Ğarîbü'l-musannef.* Tahkîk: Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2005.

Ebû Yûsuf, Ya'kūb b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Âsâr.* Tahkîk: Latîfü'r-Rahmân el-Behreycî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1442h.

Ebû Yûsuf, Ya'kūb b. İbrâhîm el-Ensârî. *Kitâbü'l-Harâc.* Tahkîk: Dr. Muhammed el-Menâsîr. Amman: Künûzü'l-Ma'rife, 1430h.

Ebû Ğudde, Abdülfettâh. *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânü medlûlihâ eş-şer'î.* Kahire: Dâru's-Selâm, 2020.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn.* Tahkîk: Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâî. Kahire: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1409h.

Friedrich, Johannes. *Târîhu'l-kitâbe.* Trc. Süleymân Ahmed ed-Dâhir. Dımaşk: Vizâretü's-Sekāfe, 2013.

Halîfî, Abdülhakîm b. Yûsuf. *en-Naklü'ş-şefâhî li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî dav'i menheci'n-nakdi't-târîhî. el-Kur'ân mine't-tenzîl ile't-tedvîn.* Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1440h.

Haydarâbâdî, Muhammed Hamîdullâh. *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye.* Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407h.

Itr, Nûreddîn. *Menâhicü'l-muhaddiṣîne'l-'âmme fi'r-rivâye ve't-tasnîf.* Dımaşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1444h.

Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-naḳd fî 'ulûmi'l-hadîs.* Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399h.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef.* Tahkîk: Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1427h.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mekâyîsü'l-luġa.* Tahkîk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen.* Tahkîk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Faysal Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952.

İbn Sa‘d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d el-Bağdâdî. *et-Tabakātü’l-kübrâ*. Tahkîk: İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

İbnü’l-Esîr, Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Esedü’l-Ğâbe*. Tahkîk: Muhammed İbrâhîm el-Bennâ vd.. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1409h.

İbnü’l-Kûtıyye, Muhammed b. Ömer el-Endelüsî. *Kitâbü’l-Ef‘âl*. Tahkîk: Alî Fûde. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1993.

Kândehlevî, Muhammed İdrîs. *Mukaddimetü’l-hadîs*. Tahkîk: Dr. Tâcüddîn el-Ezherî. Beyrut: Mektebetü Kāsım el-Ulûm, 1445h.

Kāsmî, Zafer Dârik. *İslâm aur Hindû dharm*. Diyûbend: Kütübhâne-i Na‘îmiyye, 2023.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *Envârü’l-Bârî şerḥu Ṣaḥîḥi’l-Buhârî*. Tertîb: Seyyid Ahmed Rızâ Becnûrî. Multan: İdâretü Te’lîfât-ı Eşrefiyye, 2004.

Mâcidî, Huzâ‘l. *el-Hadâretü’l-Hindiyye*. Kuveyt: Menşûrâtü Tekvîn, 2020.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta’*. Rivâyet: Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî. Tahkîk: Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1406h.

Nedvî, Seyyid Süleymân. *Makâlât-ı Seyyid Süleymân*. A‘zamgerh: Matba‘-i Ma‘ârif, 1968.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü’s-suğrâ*. ‘İnâye: Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü’l-Matbûâti’l-İslâmiyye, 1406h.

Nevvâb Alî, Seyyid. *Târîh-i suhuf-i semâvî*. Leknev: Matba-i Nûlkişûr, 1919.

Nîsâbûrî, Müslim b. Haccâc. *es-Sahîh*. Tahkîk: Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Kahire: Matba‘atü Îsâ el-Bâbî, 1374h.

Nu‘mânî, Muhammed Abdürreşîd. *İmâm İbn Mâce ve ‘ilmi hadîs*. Kârâcî: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.

Osmânî, Muhammed Takî. *‘Ulûmü’l-Ḳur’ân*. Kârâcî: Mektebetü Dâri’l-Ulûm Kârâcî, 1415h.

Sanûber, Ahmed. *Mine’n-Nebiyyi sallallâhu aleyhi ve sellem ile’l-Buhârî*. Amman: Dâru’l-Feth, 1443h.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü’r-râvî*. Tahkîk: Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2016.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Âsâr*. Tahkîk: Hâlid el-Avvâd. Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 2011.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u’l-beyân*. Tahkîk: Dr. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422h.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü’l-âsâr: Müsnedü Ömer b. el-Hattâb*. Tahkîk: Mahmûd Şâkir. Kahire: Matba‘atü’l-Medenî, ts.

Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu me‘ânî’l-âsâr*. Tahkîk: Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câd el-Hak. Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1414h.

Ticânî b. Ahmedî. *Târîhu’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kuveyt: Dâru’d-Dıyâ, 1440h.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*. Tahkîk: Ahmed Şâkir. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395h.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *Esâsü’l-belâġa*. Tahkîk: Muhammed Bâsil Uyûnüs-Sûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.