

الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث
الموضوعة

رسالة تكميلية
لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
تخصص علوم الحديث



إعداد
مروان مسعود
رقم القيد: 02240624004

كلية الدراسات العليا
جامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية
سورابايا
٢٠٢٦

إقرار الطالب

أنا الموقع أدناه، وبياناتي كالتالي:

الاسم : مروان مسعود

رقم القيد : 02240624004

المرحلة : الماجستير

الجهة : كلية أصول الدين سونان أمبيل الإسلامية الحكومية

بسورابايا

عنوان الرسالة : الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة

أقر بأن هذه الرسالة بكافة أجزائها أحضرتها من بحثي وكتبتها بنفسي إلا مواضع منقولة عزوت إلى مصادرها.

هذا، وحرر هذا الإقرار بناء على رغبتي الخاصة ولا يجبرني أحد على ذلك.

سورابايا، ٤ فبراير ٢٠٢٦

الطالب المقرر



مروان مسعود

إقرار الطالب على تعديل الرسالة التكميلة

أنا الموقع أدناه، وبياناتي كالتالي:

الاسم : مروان مسعود

رقم القيد : 02240624004

المرحلة : الماجستير

الجهة : كلية أصول الدين جامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية

بسورابايا

عنوان الرسالة : الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة

أقر بأني في استعداد تام لإجراء التعديلات على رسالتي التكميلية وفق الاقتراحات والتوصيات التي أبدتها أعضاء لجنة المناقشة في جلسة المناقشة المحدودة التي تم عقدها في ٤ مارس ٢٠٢٦، وسيتم تسليم نسخة الرسالة التكميلية المعدلة من طرفي إلى كلية الدراسات العليا جامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية بعد الحصول على الموافقة من جميع أعضاء لجنة المناقشة المحدودة في مدة لا تتأخر عن شهر.

هذا، وحرر هذا الإقرار بناء على رغبتني الخاصة ولا يجبرني أحد على ذلك.

سورابايا، ٤ فبراير ٢٠٢٦

الطالب المقرر



مروان مسعود

الموافقة من طرف المشرف

بعد الاطلاع وإجراء التعديلات اللازمة على هذه الرسالة التكميلية التي أعدها الطالب مروان مسعود، وافق المشرف على تقديمها للمناقشة.

سورابايا، ٤ فبراير ٢٠٢٦

المشرف الثاني



الدكتور محمد بيهقي

المشرف الأول



الأستاذ الدكتور إدري

اعتماد لجنة المناقشة

تمت مناقشة هذه الرسالة المقدمة من الطالب مروان مسعود في ٤ فبراير ٢٠٢٦ أمام

لجنة المناقشة التي تتكون من:

.....
.....
.....
.....

١- الأستاذ الدكتور إدري

٢- الدكتور محمد بيهقي

٣- الأستاذ الدكتور مسروحان

٤- الدكتور محيد

سورابايا، ٤ فبراير ٢٠٢٦

عميد الكلية
.....
الأستاذ الدكتور عبد القدير رياضي



رقم التوظيف: ١٩٧٠٠٨١٣٢٠٠٥٠١١٠٠٣

المستخلص

تهدف هذه الرسالة المقارنة بين دوافع عبد الله بن سبأ ودوافع وضاعي الحديث في نشر الأحاديث الموضوعية. اعتمدت الدراسة على المنهج النوعي من خلال البحث المكتبي، باستخدام بيانات ثانوية وتحليلها وصفيًا. وتم توظيف نظرية أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو مع الاستعانة بالاستدلال الاستنباطي. وقد أنتجت الدراسة أن تركز هذه الرسالة في (١) خصائص عبد الله بن سبأ في الكتب الحديثية (٢) ودوافع عبد الله بن سبأ في نشر الأكاذيب في الكتب الحديثية (٣) والعلاقة بين دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ ودوافع وضاعي الحديث في الكتب الحديثية. تُظهر البيانات المستخلصة أن شخصية عبد الله بن سبأ، كما قدّمها المصادر الكلاسيكية، أدّت دوراً محورياً في تفسير أحداث الفتنة الكبرى وما تلاها من اضطرابات. فقد صوّرت الروايات التاريخية كعنصر خارجي متخفّ في الإسلام، نُسجت حوله سرديات تُرجع إليه أسباب التوتر السياسي والعقائدي الذي أصاب الأمة في تلك المرحلة. وبهذا، شكّلت هذه الروايات إطاراً تفسيريّاً مبسطاً يُحمّل مسؤولية الأحداث لشخص واحد، مع الحفاظ على مكانة الصحابة وتنزيههم من المشاركة في جذور الفتنة. وتتفق تلك المصادر على أنّ ابن سبأ لم يتحرك بدافع واحد، بل بدوافع متشابكة تصبّ جميعها في هدف إحداث اضطراب داخلي يقوّض نظام الخلافة. فقد صُوّر كيهودي انتحل الإسلام سعياً لإفساده من الداخل، وكمبتدع استغلّ حالة الضعف السياسي بعد مقتل عثمان رضي الله عنه لنشر أفكار الوصاية والإمامة الخاصة، مغلّفاً ذلك بشعار محبة آل البيت. كما اتخذ من الغلو وسيلة للاقتراب من مراكز القوة، وسعى لتأسيس جماعة عقديّة مستقلّة (السبئية) عبر نشر أحاديث موضوعية تخدم مشروعه. وترافق ذلك مع رغبة في الظهور والشهرة، مستخدماً خطاباً دعائياً يعتمد على القصص العجائبية التي تجذب العواطف وتستميل الأتباع، مما رسّخ حوله هالة أسطورية رغم غموض تفاصيل شخصيته في المصادر. وفي ضوء نظرية أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، يتبيّن أن تدخل ابن سبأ في بنية النص الديني يختلف جذريّاً عن تدخل وضاعي الحديث اللاحقين. فابن سبأ يمثل نموذجاً للتأثير العميق الذي يستهدف البنية المعرفية نفسها، عبر محاولة تغيير المفاهيم المؤسسة للوعي الديني في زمن هشّ سياسياً وفكريّاً. أما الوضّاعون الذين جاءوا من بعده، فقد انحصر أثرهم في مستوى النصوص والوثائق، مدفوعين بأغراض شخصية أو مذهبية، مما جعل ضررهم قابلاً للاحتواء عبر تطور علوم النقد الحديثي. وهكذا، تكشف دراسة هذه الشخصية عن وجود مستويين من تهديد المعرفة الدينية: تهديد بنويّ يمثل ابن سبأ، وتهديد نصّيّ يمثل الوضّاعون المتأخرون. وفي المقابل، برزت علوم الحديث كآلية دفاع إستيمية صلبة مكنت الأمة من صون الحقيقة وحماية تراثها من التحريف.

كلمة مفتاحية: عبد الله بن سبأ، الأحاديث الموضوعية، أركيولوجيا المعرفة، ميشيل فوكو.

الشكر والتقدير

الحمد لله الذي رزق قلوبنا برد اليقين، وركب فينا من القدر والمواهب ما يوصل إلى الحق المبين،
وأشهد ألا إله إلا الله الواحد المتعال، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صفوة الخلق في الأقوال والأفعال، صلى
الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما مزيدا.
أما بعد.

فأتوجه بالشكر بعد شكر الله تعالى لوالدي المباركين أطل الله بقاءهما في طاعته، ومتعهما متاع
الصالحين، وبارك في عمرهما، ورزقني برهما.

والشكر الموصول لجامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية سورابايا ممثلة برئيسها الأستاذ الدكتور
مصدر حلمي وفقه الله تعالى.

والشكر الموصول لكلية الدراسات العليا جامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية سورابايا ممثلة
بعميدها الأستاذ الدكتور عبد القدير رياضي وفقه الله تعالى.

والشكر الموصول لرئيس قسم علوم الحديث كلية الدراسات العليا جامعة سونان أمبيل الإسلامية
الحكومية سورابايا ممثلة بعميدها الدكتور بودي إكوايودي وفقه الله تعالى.

والشكر الموصول للمشرف الأول الأستاذ الدكتور إدري وفقه الله تعالى.

والشكر الموصول للمشرف الثاني الدكتور محمد بيهقي وفقه الله تعالى.

والشكر الموصول للمناقش الأول الأستاذ الدكتور مسروحان وفقه الله تعالى.

والشكر الموصول للمناقش الثاني الدكتور محيد وفقه الله تعالى.

والشكر الموصول لكلية الإمام الشافعي للدراسات الإسلامية ممثلة برئيسها الدكتور محمد عارفين
بن بدري وفقه الله تعالى، وجميع منسوبي هذه الكلية.

وأخصص بالشكر لوالدي ووالدي وفقهم الله تعالى الذين يُقَدِّمُون الدعاء والدعم المعنوي،
بما يُمَكِّنُ من إتمام هذه الرسالة العلمية..

وأخصص بالشكر لزوجتي وفقها الله تعالى التي أعطت كل ما عندها في سبيل إنجاز هذه
الرسالة.

وأخيرا لا أنسى أن أشكر لكل من له يد في إنجاز هذه الرسالة من الأساتذة الفضلاء والزملاء
الأحباء، بإبداء رأي، أو توجيه وإرشاد.

فهرس الموضوعات

إقرار الطالب	أ
الموافقة من طرف المشرف	ج
اعتماد لجنة المناقشة	د
المستخلص	هـ
الشكر والتقدير	و
فهرس الموضوعات	ز
دليل الاستبدال الحرفي	ي
الباب الأول	١
مقدمة	١
أ- خلفية البحث	١
ب- حدود البحث	٦
ج - أسئلة البحث	٧
د- أهداف البحث	٧
هـ- أهمية البحث	٧
و- دراسة سابقة	٨
الباب الثاني	١٥
الإطار النظري	١٥
أ- الحديث الموضوع في منظور علماء الحديث	١٥
ب- طرق معرفة الحديث الموضوع	١٦
ج- دوافع وضع الحديث وفِرَق الوضّاعين	١٦

د- نظرية أركيولوجيا المعرفة	١٧
هـ- منهجية البحث	١٨
و- التصنيف المنهجي للبحث	٢٠
الباب الثالث	٢٢
خصائص ودوافع كذب عبد الله بن سبأ	٢٢
أ- خصائص عبد الله بن سبأ	٢٢
ب- الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ	٣٩
ج- آثار انتشار الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ	٤٩
د- دوافع كذبه واختلاقه للأحاديث	٥٢
هـ- دوافع الكذب لدى وضّاعي الحديث الآخرين	٦٢
الباب الرابع	٧١
العلاقة والمقارنة بين دوافع كذب عبد الله بن سبأ ودوافع وضّاعي الحديث	٧١
أ- الإفساد في الدين والزندقة	٧١
ب- التقرب إلى السلطان	٨٠
ج- التعصب للمذهب	٨٦
د- طلب الشهرة والذيع	٩٧
هـ- حبّ اختلاق القصص والروايات	١٠١
و- وضع الحديث لتحقيق مصالح شخصية للكاذب	١١١
الباب الخامس	١١٧
خاتمة	١١٧
أ. الخلاصة	١١٧
قائمة المراجع العربية	١٢٠

١٢٩ قائمة المراجع اللاتينية

١٣٣ السيرة الذاتية

دليل الاستبدال الحرفي

الإندونيسية	العربية	الإندونيسية	العربية
d	ض	‘	ء
th	ط	b	ب
z	ظ	t	ت
‘	ع	th	ث
gh	غ	j	ج
f	ف	h	ح
q	ق	kh	خ
k	ك	d	د
l	ل	dh	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
w	و	s	س
h	هـ	sh	ش
y	ي	ş	ص

الباب الأول

مقدمة

أ- خلفية البحث

الحديث النبوي، بوصفه أحد المصادر الرئيسة للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، يؤدي دوراً مهماً في تشكيل الفهم والممارسة الدينية لدى المسلمين.¹ غير أنه مع تطوّر الأزمنة واتساع نطاق نقل الحديث شفهيّاً وتحريراً، ظهرت ظاهرة خطيرة تهدّد صفاء التعاليم الإسلامية، وهي ظاهرة الأحاديث الموضوعية. والحديث الموضوع هو ما اختلق عمداً ونُسب إلى النبي ﷺ زوراً، مع أنه لم يصدر عنه قولاً ولا فعلاً، لا من جهة السند ولا من جهة المتن.² وإنّ انتشار هذه الأحاديث ليس خيانة للتراث الفكري الإسلامي فحسب، بل له كذلك آثار مدمّرة على الحياة الدينية للأمة.

إنّ التأثير السلبي للأحاديث الموضوعية واسع النطاق وعميق الأثر. فوجودها قد يُضللّ الأمة في

¹ Reva Sheptiya Anjani, "Al-Qur'an Dan Hadist Sumber Hukum Dan Pedoman Hidup Umat Muslim", *Religion : Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya* 2, (نوفمبر، ٢٠٢٣): عدد ٦, <https://doi.org/10.55606/religion.v1i6.768>; M Ag Idri, *Hadis dan Orientalis: Perspektif Ulama Hadis dan Orientalis Tentang Hadis Nabi* (Kencana, 2008); Idri Idri, "Diskursus hadis dan hukum Islam dalam dialektika studi kontemporer", UIN Sunan Ampel Press, 2020; Idri, *Studi Hadis* (Jakarta: Kencana Predana Media Grup, 2010); Edi Kurniawan Farid, "تطوير", *Alsuna: Journal of Arabic and English Language* 1, (٢٠١٤): ١١٤-٢٠, <https://doi.org/10.31538/alsuna.v1i2.79>; Muhammad Fuad Hasim وآخرون, "The Use of the Istinbathiyah Method in Learning the Ma'ani (Balaghah) Using Mutasyabihat fi al-Alfadz Verses.", *Arabiyat: Journal of Arabic Education & Arabic Studies/Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban* 11, (2024): عدد ٢, Muflihah Muflihah, Sholehah Sholehah, و Muhammad Baihaqi, "Integration of four language skills in Arabic language learning", *Jurnal Al Bayan: Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 16, (٢٠٢٤): ٦٩-٨٧, Marwan Mas'ud في كتاب "تحليل حكم 'أصبح شيء' في كتاب", *Ma'ālim* 21, (يونيو، ٢٠٢٥): ٨٢-١٠٦, Nandang Husni Azizi و Muhid, "أسباب فساد نقل", *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 8, (مايو، ٢٠٢١): ٤٤٦-٦١, <https://doi.org/10.37397/almajaalis.v8i2.166>; Muhammad Syarifudin و Masruhan Masruhan, "INTERPRETASI HADIS: ANTARA HERMENEUTIKA DAN SYARH AL-HADITS (STUDI KOMPARATIF)", *TAJIDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 20, (ديسمبر، ٢٠٢١): ٣٧٣-٤٠٠, <https://doi.org/10.30631/tjd.v20i2.171>; Lisa Mawarda و Masruhan Masruhan, "Reinterpretasi Hadis Larangan Kepemimpinan Perempuan: Telaah Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd", *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman* 14, (أكتوبر، ٢٠٢٥): ٢٩٧-٣١٤, <https://doi.org/10.35878/islamicreview.v14i2.1677>.

² Ahmad Farih Dzakiy, Anisa Dwi Ustadiyah, و Muhammad Luqman Hakim, "Hadis Palsu, Pemalsuan dan Pencegahannya Di Era Digital", *Al-Bayan: Journal of Hadith Studies* 1, (يوليو، ٢٠٢٢): عدد ٢.

مجالات العقيدة والعبادة والمعاملات، بل وفي الأخلاق الاجتماعية أيضًا.³ وكثيرٌ من الممارسات الدينية التي تخالف جوهر الإسلام النقي إنما ترجع جذورها إلى أحاديث موضوعة انتشرت دون تمحيص أو توضيح.⁴ وإضافة إلى ذلك، فإنَّ انتشار الأحاديث الموضوعة قد شَوَّه صورة الإسلام في الأوساط الأكاديمية، لما فيه من خلطٍ بين الحق والباطل في مصادر المعرفة الإسلامية.

إنَّ الإسلام قد وجَّه تحذيرًا شديدًا من ارتكاب جريمة نشر الأحاديث الموضوعة. فقد ورد في الحديث الشريف الذي رواه البخاري (ت ٢٥٦ هـ): قال البخاري: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنِ الْمُغِيرَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ كَذِبًا عَلَى لَيْسَ كَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مُتَعَمِّدَهُ مِنَ النَّارِ".^٥

³ Muhammad Syuhudi Ismail, *Hadis nabi menurut pembela pengingkar dan pemalsunya* (Gema Insani, 1995), 48.

⁴ Rina Novia, "Studi analisis pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail tentang hadis maudhu'." (Tesis, UIN Gunung Djati, 2024), <https://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/99447>.

^٥ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، الطبعة المصححة والاولى، تحقيق احمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى و محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي و ابو نعمة الله محمد شكري بن حسن الانقروي، الصحاح الستة (تركيا و بيروت، لبنان: دار الطباعة العامرة و دار طوق النجاة، ١٣٣٤) ج. ١، ص. ٧. محمد بن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه ت الارنؤوط، الطبعة الاولى، تحقيق شعيب الارنؤوط و عادل مرشد و محمد كامل قره بللي و عبد اللطيف حرز الله، الكتب الستة (الرياض: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠). رقم. ٣٩، ج. ١، ص. ٢٩. أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، الطبعة الاولى، تحقيق شعيب الارنؤوط و عادل مرشد و اخرون، المسانيد الكبرى (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١). رقم. ٢٠١٦٣، ج. ٣٣، ص. ٣٣٣. سليمان بن داود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، الطبعة الاولى، تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي، مسانيد اهل الحديث (مصر: دار هجر، ١٤١٩). رقم. ٩٣٧، ج. ٢، ص. ٢١٧. عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، المصنف، الطبعة الاولى، تحقيق سعد بن ناصر بن عبد العزيز ابو حبيب الشثري، مصنفات الحديث النبوي (الرياض، السعودية: دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٦). رقم. ٢٧٩٢٣، ج. ١٤، ص. ٣٩٦. محمد بن حبان ابن حبان، صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها، الطبعة الاولى، تحقيق محمد علي سونمز، خالص اى دمير، موسوعات الحديث النبوي (بيروت، لبنان: دار ابن حزم، ١٤٣٣). رقم. ٢٨١٤، ج. ٣، ص. ٤٩٣. محمد بن حبان ابن حبان، المجروحين من المحدثين، الاولى، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (الرياض - المملكة العربية السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠) ج. ١، ص. ١٦. عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، الصمت وآداب اللسان، الأولى، تحقيق أبو إسحاق الحويني (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠)، ٢٥٦؛ أحمد بن محمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، الأولى، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥). ج. ١، ص. ٣٧٣. محمد بن جعفر الخرائطي، مساوئ الأخلاق ومنمومها، الأولى، تحقيق مصطفى بن أبو النصر الشلبي

يُعدُّ هذا الحديث أساساً رئيساً في بيان عِظَم الوعيد الذي يتوجَّه إلى كلِّ من يتعمَّد نقل قول يُنسب إلى النبي ﷺ وهو لم يقله. وهذا الوعيد لا يقتصر على واضع الحديث فحسب، بل يشمل كذلك من ينشره دون التثبت من صحته.

إنَّ واضعي الأحاديث قد اختلفت مقاصدهم ودوافعهم، فمنهم من اختلق الحديث دعماً لفريقٍ سياسيٍّ معيَّن، كما حدث في النزاع بين الشيعة والخوارج في صدر الإسلام، ومنهم من وضع الأحاديث تأييداً لمذهبٍ فقهيٍّ أو رأيٍ عقديٍّ خاص، بل ومنهم من اختلقها بقصد الترغيب في الطاعة والترهيب من المعصية، وإن كان ذلك بوسائل غير مشروعة.^٦ ولم يخلُ الأمر أيضاً من أناسٍ وضعوا الأحاديث طمعاً في المال أو طلباً للشهرة بين الناس.^٧ وتشترك جميع هذه الدوافع في أمرٍ واحد، وهو تلوّث صفاء كلام النبي ﷺ وإضلال الأمة عن الهدى الحق.

إنَّ إدراك الدوافع وراء وضع الأحاديث أمرٌ ذو أهمية بالغة، إذ يُسهِم في تمكين المسلم من التحلّي باليقظة والحذر عند تلقّي الحديث ونقله.^٨ ومن جانبٍ آخر، فإنَّ هذا الوعي يُنمّي التقدير للجهود

(جدة: مكتبة السوادى للتوزيع، ١٤١٣)، ٨٠؛ عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، *العلل لابن أبي حاتم*، الطبعة الأولى، تحقيق سعد بن عبد الله الحميد و خالد بن عبد الرحمن الجريسي (العربية السعودية: مطابع الحميضي، ٢٠٠٦). ج. ٦، ص. ١٠٩. عبد الباقي بن قانع البغدادي ابن قانع، *معجم الصحابة*، الأولى، تحقيق صلاح بن سالم المصراي (المدينة المنورة: مكتبة الغرابة الأثرية، ١٩٩٧). ج. ١، ص. ٣٠٦. سليمان بن أحمد الطبراني، *المعجم الكبير*، الطبعة الثانية، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، المعاجم الحديثية (القاهرة، مصر و الرياض، السعودية: مكتبة ابن تيمية ودار الصميعة، ١٩٩٤). ج. ٢٠، ص. ٤٢٢. أبو أحمد بن عدي ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، ١ ط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨). ج. ١، ص. ٩٢. أحمد بن الحسين البيهقي، *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*، الأولى، تحقيق قلعجي، عبد المعطي (بيروت - القاهرة: دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، ١٤٠٨). ج. ١، ص. ٣٤. أحمد بن علي الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد وذيولها*، الأولى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦). ج. ٢٠، ص. ٣٣. يوسف بن عبد البر النمري القرطبي ابن عبد البر، *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله ﷺ*، الأولى، تحقيق بشار عواد معروف وغيره (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٣٩). ج. ١، ص. ٢٣١.

^٦ عمر فلاته، *الوضع في الحديث*، طبعة المنهاج (دمشق: المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠٢١). ج. ١، ص. ٢٤٥.

^٧ محمود الطحان، *تيسير مصطلح الحديث*، العاشرة (بيروت: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ١١٤.

^٨ H. Rajab, "HADIS MARDŪD DAN DISKUSI TENTANG PENGAMALANNYA", *Jurnal Studi Islam* 10, ٦٩-٤٥: (٢٠٢٢). عدد ١ (يناير، ٢٠٢٢). <https://doi.org/10.33477/jsi.v10i1.2229>.

العظيمة التي بذلها علماء الحديث، الذين امتازوا بدقتهم وإخلاصهم في تمحيص الأحاديث، وتمييز الصحيح منها عن الحسن، والضعيف عن الموضوع. وبناءً على ذلك، فإنَّ تتبُّع مقاصد وضَّاعي الحديث يُعدُّ خطوةً أساسيةً لفهم أهمية التثبت من الرواية، وضرورة الحفاظ على نقاء التعاليم الإسلامية عبر العصور.

إنَّ صيانة أصالة السُّنة النبوية تُعدُّ جزءًا لا يتجزأ من حفظ صفاء الدين الإسلامي ذاته.⁹ فحفظُ أصالة السُّنة لا يقتصر أثره على الجوانب العقديّة والتشريعية فحسب، بل يمتدُّ ليشمل صحة الممارسات الدينية للمسلمين في حياتهم اليومية.¹⁰ وفي هذا السياق، فإنَّ الجهود المبذولة لحماية السُّنة من شتى أنواع التحريف، كالوضع والتشويه والانحراف، تُعدُّ أمانةً عظيمةً حملها علماء الحديث منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا.

إنَّ إخلاص العلماء في صيانة السُّنة يتجلّى في نشأة جملةٍ من العلوم التي وُضعت لتمييز الأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ، كعلم الجرح والتعديل، وعلم العلل، وعلم الرجال، وعلم مصطلح الحديث. وهذه العلوم تمثّل دليلاً عملياً على التفاني العلمي الفريد الذي بُذل في سبيل حفظ أصالة الحديث النبوي.¹¹ بل إنَّه لا يوجد في تاريخ الأمم الأخرى تراثٌ علميٌّ بلغ من الدقة والتوثيق ما بلغته جهود المحدثين في التحقق من السُّنة النبوية. وكلُّ ذلك يدلُّ دلالةً واضحةً على شرف المهمة وسمو المقصد في حفظ السُّنة حمايةً للشريعة الإسلامية.

في تاريخ الإسلام، كان ظهور الفرق والمذاهب والشخصيات التي أسهمت في نشر الأحاديث الموضوعية ظاهرةً لا مفرّ منها بعد وفاة رسول الله ﷺ.¹² ومن أبرز الشخصيات المثيرة للجدل التي تُنسب إليها دورٌ كبير في اختلاق الأحاديث التي شكّلت بذور الانقسام في جسد الأمة الإسلامية هو عبد الله بن سبأ. فقد عُرف بشخصية غامضة نُسبت إليه الزعامة الأولى لحركةٍ متطرفةٍ تحوّلت فيما بعد إلى فرقة الشيعة الغلاة.¹³ وتشير الروايات التي تناولت سيرته إلى أنّه كان يهودياً من اليمن تظاهر بالإسلام في عهد الخليفة

⁹ Radhie Munadi, "Peran Pengkaji Hadis dalam Menjaga Eksistensi Sunnah", *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 23, (فبراير، ٢٠٢١)، عدد ١، <https://doi.org/10.24252/jumdpi.v23i1.19445>.

¹⁰ Syarifah Hariroh, "ILMU MUKHTALIF AL-HADIS DAN METODE PENYELESAIAN HADIS MUKHTALIF", preprint, Open Science Framework, 27 يونيو، ٢٠٢٣، <https://doi.org/10.31219/osf.io/n84gb>.

¹¹ Ali Imron, "Dasar-Dasar Ilmu Jarh Wa Ta'didil", *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 2, (٢٠١٧)، عدد ٢، <https://doi.org/10.14421/mjsi.22.1371>.

¹² Siti Badiyah, "KRITIK HADITS DI KALANGAN ILMUWAN HADITS ERA KLASIK DAN ILMUWAN HADITS ERA MODERN (Tokoh, Parameter, dan Contohnya)", *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 9, (سبتمبر، ٢٠١٧)، عدد ١، <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v9i1.1725>.

¹³ Al Hafidh Nasution, "Identifikasi Tokoh Abdullah Bin Saba' Dalam Literatur Sunni Dan Syi'ah", *Jurnal Penelitian Medan Agama* IX, (يونيو، ٢٠١٨)، عدد ٠، <https://doi.org/10.58836/jpma.v0i0.3966>.

عثمان بن عفان رضي الله عنه، ثم بدأ في نشر أفكارٍ منحرفةٍ ومعتقداتٍ باطلة. يُرتبط عبد الله بن سبأ بتأليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)، ونشر عقيدة الرجعة، وإنكار خلافة من سبق علياً من الخلفاء الراشدين. ويُعدّ كذلك المحرّض الرئيس وراء الفتنة التي أدت إلى الثورة على الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) وانتهت باغتياله،¹⁴ وهي الحادثة المأساوية التي مثّلت بداية الفتنة الكبرى في تاريخ الأمة الإسلامية. ومع أنّ وجود هذه الشخصية وتأثيرها موضع نقاشٍ بين عددٍ من الباحثين المعاصرين،¹⁵ فإنّ الخلاف حول عبد الله بن سبأ لا يزال قائماً في المصادر السنية والشيعة على السواء؛ فمنهم من يُقرّ بوجوده حقيقةً، ومنهم من يرى أنّه شخصيةٌ مختلفة لا أصل لها.

يرى بعض العلماء أنّ عبد الله بن سبأ هو أوّل من وضع الحديث في الإسلام، وأنّ الأحاديث التي اختلقها كانت تتعلّق بإمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ).^{١٦} وفي سعيه لنشر الكذب والضلال والانحراف، كانت له دوافع متعدّدة.^{١٧} وعند مقارنة هذه الدوافع بدوافع وضّاعي الحديث والكاذبين على النبي ﷺ، يظهر أنّ بينها تشابهاً واضحاً. وإنّ دراسة المقارنة بين دوافع عبد الله بن سبأ في اختلاق الأحاديث ودوافع سائر الوضّاعين تُعدّ بحثاً ذا أهمية بالغة وإثارة علمية كبيرة، إذ يؤكد العلماء أنّ لكلّ قومٍ ورثةً يسيرون على نَحج أسلافهم. وتأتي هذه الدراسة لتعضد قول أئمة الحديث بأنّ الشيعة هي الفرقة التي أكثرت من وضع الأحاديث، لأنّ مؤسسها الأصلي هو عبد الله بن سبأ. ومن المأمول أن تُسهّم هذه الدراسة في توسيع الفهم حول دوافع الوضّاعين والكاذبين في كلّ عصرٍ من العصور.

انطلاقاً من الخلفية الإشكالية المتعلّقة بالبناء التاريخي لشخصية عبد الله بن سبأ ودوره في نشر الروايات الجدلية، يتجه هذا البحث إلى تحديد أبعاد المصلحة العلمية (المصلحة العلمية) في دراسات الحديث والتاريخ الإسلامي. وتكتسب عملية تحديد المصلحة هذه أهمية خاصة؛ إذ إن إشكالية عبد الله بن سبأ لا تقتصر على مسألة الصدقية التاريخية فحسب، بل تمتد آثارها إلى تشكيل الخطاب الديني، وإضفاء الشرعية

¹⁴ إسماعيل بن عمر ابن كثير، *البداية والنهاية*، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة

والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠٤)، ٢٩٨.

¹⁵ Abdullah Yusof, "Abdullah Bin Saba': Analisis Dari Perspektif Cendekiawan Islam", *Jurnal Usuluddin* 13 ٩٤-٨١: (٢٠٠١، يونيو).

^{١٦} علي بن الحسن ابن عساكر، *تاريخ دمشق*، تحقيق العمري، محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة (بيروت:

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥). ج. ٧، ص. ٧.

^{١٧} سليمان بن الفهد العود، *عبد الله بن سبأ وأثره في أحاديث الفتنة في صدر الإسلام*، ٣ ط (تركيا: دار طيبة،

١٩٩٢)، ١١٧.

المذهبية، وبناء مفهوم «الحقيقة» في تقاليد الرواية الكلاسيكية.

أولاً، تهدف دراسة إسهام الروايات المتعلقة بشخصية عبد الله بن سبأ في المصادر الكلاسيكية إلى تحقيق مصلحة حفظ الإبستمولوجيا الحديثة (حفظ العلم والمنهج). فمن خلال تحليل كيفية بناء هذه الروايات وتداولها وتلقيها في المدونات التراثية، يسعى البحث إلى تجنيب القارئ الوقوع في قبول السرديات التاريخية قبولاً مسلياً به دون نقد. وتتمثل المصلحة المنشودة في ترسيخ موقف علمي نقدي في التعامل مع نصوص التراث، بما يضمن بقاء علم الحديث قائماً على مبدأ التحقق والتثبت، لا على إعادة إنتاج السرديات ذات الطابع الأيديولوجي.

ثانياً، ينطوي تحليل الدوافع المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ في نشر الأكاذيب على مصلحة وقائية (مصلحة وقائية). فمن خلال الكشف عن الدوافع غير العلمية—سواء كانت سياسية أو طائفية أو رمزية—يقدم البحث تنبيهاً منهجياً مفاده أن الكذب في الرواية لا ينشأ في فراغ. والمصلحة المتوخاة من ذلك هي حماية الأمة من التلاعب بالسرديات الدينية التي من شأنها تقويض الثقة بحديث النبي ﷺ والإضرار بالوحدة الفكرية للمسلمين.

ثالثاً، يؤكد البحث في العلاقة بين دوافع الكذب لدى عبد الله بن سبأ ودوافع سائر وضّاعي الحديث من خلال منظور نظرية أركيولوجيا المعرفة على مصلحة تعزيز الوعي البنيوي في الدراسات الحديثة. ويتيح هذا المدخل تجاوز التحليل الفردي إلى قراءة بني الخطاب، وعلاقات السلطة، وأنظمة إنتاج المعرفة التي أسهمت في نشوء الأحاديث الموضوعية. وتتمثل المصلحة المحققة في بلورة نموذج معرفي جديد في دراسة الحديث، لا يقتصر على البعد المعياري أو الشخصي، بل يفتح على المقاربة التاريخية النقدية، بما يجعله قادراً على الاستجابة للتحديات الأكاديمية المعاصرة.

ب- حدود البحث

استناداً إلى ما ورد في خلفية البحث، ولتقليل اتساع موضوع الدراسة وتجنب التشعب في مسار البحث العلمي، يمكن تحديد حدود هذا البحث على النحو الآتي:

- ١ - خصائص عبد الله بن سبأ في الكتب الحديثة.
- ٢ - دوافع عبد الله بن سبأ في نشر الأكاذيب في الكتب الحديثة.
- ٣ - العلاقة بين دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ ودوافع وضّاعي الحديث في الكتب الحديثة.

ج - أسئلة البحث

انطلاقاً من خلفية المشكلة، يمكن صياغة أسئلة البحث على النحو الآتي:

- ١ - كيف إسهام الروايات المتعلقة بشخصية عبد الله بن سبأ في المصادر الكلاسيكية؟
- ٢ - كيف الدوافع التي تنسب إلى عبد الله بن سبأ في نشر الأكاذيب؟
- ٣ - كيف مدى العلاقة بين دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ ودوافع وضّاعي الحديث الآخرين في ضوء نظرية أركيولوجيا المعرفة؟

د- أهداف البحث

لهذه الرسالة ثلاثة أهداف، وهي:

- ١ - لبيان شخصية عبد الله بن سبأ.
- ٢ - لبيان الدوافع التي حملت عبد الله بن سبأ على نشر الأكاذيب.
- ٣ - لبيان علاقة دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ بدوافع وضّاعي الحديث.

هـ- أهمية البحث

استناداً إلى نتائج هذا البحث، يُؤمل أن يُسهم في تقديم فائدة أوسع تشمل ثلاثة جوانب على النحو الآتي:

- ١ - من الناحية النظرية:
 - أ - يُقدّم هذا البحث رؤية شاملة حول ممارسات ودوافع وضع الحديث.
 - ب - يُعدّ مساهمةً للأوساط الأكاديمية من خلال المقارنة بين دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ ودوافع وضّاعي الحديث.
 - ج - يثبت هذا البحث ويعزّز النظرية القائلة بأنّ عبد الله بن سبأ هو مؤسس فرقة الشيعة.

٢- من الناحية العملية:

- أ - يفتح آفاق الوعي حول كيفية التعرّف على صفات الكذّابين ووُضّاع الحديث والحذر منهم في هذا العصر.
- ب - يوسّع الإدراك بطرق حماية الحديث النبوي من التزييف والوضع.

٣- من الناحية الأكاديمية:

أ- يعزّز الحجة القائلة بأنّ فرقة الشيعة هي من أكثر الفرق التي وضعت الأحاديث، كما ورد في مفردات مادة تاريخ تطوّر الحديث.

ب- يقوّي آراء العلماء الذين كتبوا عن دوافع وضّاعي الحديث، وهي الآراء التي سيسعى هذا البحث إلى تدعيمها.

و- دراسة سابقة

بعد تتبّع الأبحاث والدراسات التي تناولت الموضوع المراد بحثه، تبين وجود عدد من المؤلفات التي تشترك في بعض الجوانب مع هذا البحث، ومن أبرزها ما يلي:

١- مقال بعنوان *Identifikasi Tokoh Abdullah bin Saba' Dalam Literatur Sunni dan Syi'ah* :

(تحديد شخصية عبد الله بن سبأ في المصادر السنية والشيعة)، كتبه الحافظ نسوتيون¹⁸. تتناول هذه الدراسة تاريخ عبد الله بن سبأ الذي خلّده العلماء لدوره الكبير في الفتنة التي وقعت بين المسلمين في صدر الإسلام. وقد تناوله العلماء في كتب التاريخ السنية مثل الإمام الطبري في تاريخه، وكذلك في كتب الشيعة. وخلصت الدراسة إلى أنّ القول بعدم وجود عبد الله بن سبأ استناداً إلى رواية سيف بن عمر (ت ٩٠ هـ) فقط هو استنتاج باطل، إذ إنّ هناك رواة آخرين موثوقين رووا خبره، مما يعزّز قبول رواية سيف بن عمر. كما أنّ العلماء قبلوا روايته في التاريخ لا في الحديث. وقد ورد ذكر عبد الله بن سبأ في مصادر سنية وشيعة كلاهما، وتوافقت روايتهما على أنه يهودي من اليمن أسلم وأراد تقويض الإسلام من الداخل بنشر عقيدة الغلو في علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ) حتى بلغ حدّ التآليه، مما يؤكد أنّ وجوده حقيقة تاريخية لا خيالاً. تُعدّ شخصية عبد الله بن سبأ من أكثر الشخصيات إثارة للجدل في التاريخ الإسلامي المبكر، وقد تناولها الباحثون من زوايا متعددة. ومن بين الدراسات التي تناولت هذه الشخصية، نجد دراستين تتقاطعان في بعض الجوانب وتختلفان في أخرى. تشترك الدراستان في الإيمان بوجود عبد الله بن سبأ كشخصية تاريخية حقيقية كان لها دور تخريبي في أحداث الفتنة التي أدت إلى استشهاد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، كما تتفقان على خلفيته اليهودية ودوافعه الهدامة التي استهدفت تقويض الإسلام من الداخل، إضافةً إلى اعتمادهما على مصادر تاريخية متنوعة سنية وشيعة. أما من حيث الاختلاف، فتركز الدراسة الأولى على إثبات الوجود التاريخي

¹⁸ Nasution, "Identifikasi Tokoh Abdullah Bin Saba' Dalam Literatur Sunni Dan Syi'ah".

لابن سبأ وتفنيد الشكوك حول حقيقته، بينما تهتم الدراسة الثانية بتحليل شخصيته ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة وربط نشاطه بأنماط الموضوعات في العصور اللاحقة. كما أن الأولى دراسة تاريخية بحثية، في حين تبرز الثانية بين المنهج التاريخي ومنهج علم الحديث. وخلاصة القول، إن الدراستين تتكاملان في الرؤية: الأولى تؤسس لوجود الشخصية، والثانية تحلل آثارها الفكرية والدينية. فالأولى تجيب عن سؤال "هل وجد عبد الله بن سبأ؟"، بينما الثانية تبحث في "كيف أثر وجوده ودوافعه في ظاهرة وضع الحديث". والله ولي التوفيق.

٢- مقال بعنوان *Abdullah Bin Saba': Analisis dari Perspektif Cendekiawan Islam*: (عبد الله بن سبأ: تحليل من منظور العلماء المسلمين، كتبه عبد الله يوسف)¹⁹.

يوضح البحث أن وجود عبد الله بن سبأ كشخصية مسؤولة عن الفتن في صدر الإسلام ما زال موضع جدل بين العلماء المسلمين والمستشرقين، حيث يرى بعضهم أنه شخصية مختلفة من قبل سيف بن عمر، بينما يرى آخرون أنه شخصية حقيقية لها دور فعلي. الذين ينكرون وجوده يستدلون بعدم ذكره في مؤلفات ابن إسحاق أو ابن هشام، بينما الذين يثبتونه يرون أن عدم ذكره لا يعني نفي وجوده تاريخياً. بين يدي الباحثين حول شخصية عبد الله بن سبأ، نجد تناقضاً منهجياً واضحاً يمثل اتجاهات متباينة في الدراسات الإسلامية. يتناول البحث الأول لعبد الله يوسف مسألة وجود عبد الله بن سبأ من منظور تاريخي نقدي محايد، متوقفاً عند السؤال الجوهرى: "هل وجد ابن سبأ حقاً؟". ويعرض هذا البحث آراء الفريقين؛ المثبتين الذين يستندون إلى روايات تاريخية متعددة، والمنكرين الذين يستدلون بسكوت بعض المصادر المبكرة عنه، كابن إسحاق. فهو أشبه بحكم علمي يسعى إلى الموازنة بين الأدلة دون تحيز. أما البحث الثاني، فينطلق من مسلمة مغايرة تماماً، إذ يفترض وجود ابن سبأ كحقيقة تاريخية ثابتة، لينتقل إلى تحليل أثره في نشر الأحاديث الموضوعة. ومن هنا، يظهر هذا البحث بوصفه دراسة تطبيقية في علم الحديث تركز على نتائج البحث التاريخي. وبذلك يتجلى الفرق الجوهرى بينهما: فالأول يغوص في إثبات الأساس التاريخي، بينما الثاني يبني عليه تحليلاً لنتائج هذا الوجود. فالأول يتعامل كقاضٍ يزن الأدلة، والثاني كالحامي الذي ينطلق من قضية مسلم بها. ورغم تباعد المنهجين، فإن كلاهما ذو قيمة علمية؛ فالنقد التاريخي يصحح الجذور، والتحليل الحديثي يكشف عن الثمار والآثار.

٣- مقال بعنوان *Criticism and analysis of the report of Abdullah bin Saba's compatibility with Ammar bin Yasir*: (نقد وتحليل رواية توافق عبد الله بن سبأ مع

¹⁹ Yusof, "Abdullah Bin Saba'".

عمار بن ياسر)،²⁰ كتبه رضي بيات ومحمد جودان تبحث الدراسة العلاقة المزعومة بين عبد الله بن سبأ وبداية ظهور الشيعة، والتي زعمها علي الوردي في كتابه *وعظ السلاطين*. وبعد التحليل المنهجي تبين أن هذا الادعاء لا يستند إلى دليل علمي، إذ إنّ الوردي متأثر بالأفكار الماركسية وليس مؤرخاً، لذا فإنّ تشبيهه بين ابن سبأ وعمار بن ياسر لا يصح علمياً. يتناول البحث المعنون بـ "نقد وتحليل رواية توافق عبد الله بن سبأ مع عمار بن ياسر" دراسة نقدية منهجية للرواية التي تزعم وجود علاقة بين ابن سبأ وبدايات التشيع، كما طرحها علي الوردي في كتابه *وعظ السلاطين*. وبعد تحليل السند والمتن، يخلص الباحثان رضي بيات ومحمد جودان إلى أن هذا الادعاء يفتقر إلى الأساس العلمي، وأن الوردي متأثر بأفكار ماركسية لا تنتمي إلى المنهج التاريخي الرصين، مما يجعل تشبيهه بين ابن سبأ وعمار بن ياسر غير صحيح علمياً. وعند مقارنة هذا البحث بالبحث الرئيسي "الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة"، يظهر أن كليهما يتناولان الشخصية ذاتها، لكن من منظورين متباينين جذرياً. فالأول يتبنى منهجاً نقدياً تحليلياً يقوم على التشكيك في صحة الروايات وتفكيكها، بينما الثاني يتبنى منهجاً تقليدياً ينطلق من التسليم بوجود ابن سبأ ودوره في وضع الأحاديث، ثم يبيّن عليه تحليله للدوافع والنتائج. وبذلك يمكن القول إن البحث الأول يسعى إلى تفكيك الروايات وتنقية التاريخ من المرويات الضعيفة، في حين يسعى الثاني إلى البناء التحليلي استناداً إلى تلك الروايات. فهما يمثلان اتجاهين متقابلين في دراسة التراث الإسلامي: أحدهما نقدي تصحيحي، والآخر تفسيري بنائي.

٤- مقال بعنوان *Mencermati Isu Nepotisme Kepemimpinan Utsman bin Affan* :

(النظر في قضية المحسوبية في خلافة عثمان بن عفان)، كتبه نادرشاه هواوي²¹. يتحدث عن الفتنة التي أثارها عبد الله بن سبأ في مصر، وكيف خدع الناس وحرضهم على الخليفة عثمان رضي الله عنه، حتى أرسل علي بن أبي طالب لمواجهتهم ودحض ضلالهم، فندموا على فعلهم وعادوا خائبين. يتناول البحث المعنون بـ "النظر في قضية المحسوبية في خلافة عثمان بن عفان" للباحث نادرشاه هواوي الدور السياسي لعبد الله بن سبأ في إثارة الفتنة ضد الخليفة عثمان رضي الله عنه، من خلال استغلال قضية المحسوبية لتحقيق أهداف تحريبية. وعند مقارنته

²⁰ Razy Bayat و Mohammad Javdan, "Criticism and Analysis of the Report of Abdullah Bin Saba's Compatibility with Ammar Bin Yasir", *Journal of Seven Heavens* 26, عدد ٨٧ (سبتمبر، ٢٠٢٤): ٣٦-٧.

²¹ Nadirsah Hawari, "MENCERMATI ISU NEPOTISME KEPEMIMPINAN UTSMAN BIN 'AFFAN'", *Journal Tapis: Journal Teropong Aspirasi Politik Islam* 8, عدد ١ (أغسطس، ٢٠١٧): ٦١-٤٠. <https://doi.org/10.24042/tps.v8i1.1543>.

بالبحث الرئيسي "الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة"، نجد أن كليهما يتفقان في تصوير ابن سبأ كشخصية تاريخية حقيقية ذات أثر سلبي في صدر الإسلام، ويؤكدان على دوره المحوري في التحريض والخداع وموقف علي بن أبي طالب رضي الله عنه من انحرافه. غير أن الاختلاف بينهما يكمن في زاوية النظر والمنهج؛ فبحث "قضية المحسوبية" يركز على الجانب السياسي والاجتماعي للفتنة في سياقها التاريخي المحدود، بينما يتجه بحث "العلاقة والدوافع" إلى تحليل الظاهرة الدينية المتمثلة في وضع الأحاديث النبوية، رابطاً بين دوافع ابن سبأ ودوافع الوضّاعين في العصور اللاحقة. وبذلك يمكن القول إن الأول يقدم قراءة سياسية تاريخية، في حين يقدم الثاني قراءة دينية تحليلية. فالأول يفسر كيف استغل ابن سبأ الأحداث الإدارية لإشعال الفتنة، بينما الثاني يوضح كيف استغل الدين نفسه لترويج أفكاره المنحرفة. وهكذا، يشكل البحثان معاً رؤية متكاملة تجمع بين الحدث السياسي والظاهرة الدينية في فهم شخصية عبد الله بن سبأ وتأثيرها.

٥ - مقال بعنوان: *Syiah: Sejarah Timbul dan Perkembangannya di Indonesia*

(الشيعية: تاريخ نشأتها وتطورها في إندونيسيا)، كتبه محمد هاشم²². يتحدث عن أصل الشيعة المنسوب إلى عبد الله بن سبأ اليهودي الذي دخل الإسلام بقصد تمزيق صفوفه من الداخل وتعظيم علي رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) حتى الغلو. يتناول البحث المعنون بـ "الشيعية: تاريخ نشأتها وتطورها في إندونيسيا" للباحث محمد هاشم دراسة تاريخية اجتماعية واسعة تتبع مسار تطور المذهب الشيعي منذ نشأته حتى وصوله إلى المجتمع الإندونيسي المعاصر. وعند مقارنته بالبحث الرئيسي "الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة"، يظهر أن كليهما يشتركان في الإشارة إلى عبد الله بن سبأ بوصفه شخصية تاريخية حقيقية ذات أصل يهودي سعت إلى تمزيق صفوف المسلمين من الداخل من خلال الغلو في علي بن أبي طالب رضي الله عنه. إلا أن الاختلاف بينهما جوهري في المنهج والهدف؛ فبحث "الشيعية في إندونيسيا" يستخدم منهجاً تاريخياً استقصائياً لفهم تطور المذهب الشيعي عبر القرون، بينما يعتمد بحث "العلاقة والدوافع" على منهج تحليلي مقارنة في علم الحديث لدراسة ظاهرة محددة، هي وضع الأحاديث النبوية. كما أن الأول يمتد زمنياً من القرن الأول الهجري إلى العصر الحديث، في حين يركز الثاني على بدايات الإسلام وظاهرة الوضع في الحديث. وبذلك يمكن القول إن البحث الأول يقدم إطاراً تاريخياً عاماً يشرح نشأة التشيع وتطوره، بينما يقدم

²² Moh Hasim, "SYIAH: SEJARAH TIMBUL DAN PERKEMBANGANNYA DI INDONESIA", *Harmoni* 11, ٤ (ديسمبر، ٢٠١٢): ٤.

البحث الثاني دراسة تحليلية متخصصة تركز على الدور الديني التخريبي لابن سبأ في تشويه السنة النبوية. فالأول ينظر إلى التشيع بوصفه شجرة تاريخية، أما الثاني فيتتبع إحدى ثمارها وهي ظاهرة وضع الحديث.

٦- كتاب بعنوان: عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام، تأليف سليمان بن الفهد العود^{٢٣}. يعرض الكتاب سيرة عبد الله بن سبأ ودوره في إشعال الفتنة في عهد عثمان (ت ٣٥ هـ) وعلي رضي الله عنهما (ت ٤٠ هـ)، ويحلل نشأة فرقة السبئية التي أسسها. يتناول كتاب "عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام" للباحث سليمان العود دراسة تاريخية تحليلية لدور عبد الله بن سبأ في إشعال الفتنة السياسية بين المسلمين في القرن الأول الهجري، بينما يركز البحث الرئيسي "الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة" على أثره الديني في تزييف السنة النبوية من خلال وضع الأحاديث. يشترك العاملان في تسليمهما بوجود عبد الله بن سبأ كشخصية تاريخية حقيقية ذات تأثير تخريبي واضح، وفي تحليلهما لدوافعه الخفية وربط نشاطه بالأحداث الكبرى في صدر الإسلام. غير أن الاختلاف بينهما يكمن في الزاوية البحثية والمنهج؛ فكتاب العود يتبنى منظوراً تاريخياً سياسياً يفسر آليات الصراع والفتنة، بينما البحث الرئيسي يتخذ منظوراً حديثاً يهدف إلى حماية السنة من التحريف والكشف عن جذور الوضع في الحديث. وبذلك يمكن القول إن كليهما يكمل الآخر في رسم صورة شاملة عن خطر ابن سبأ؛ فالأول يكشف فساد السبائي الذي زرع وحدة الأمة، والثاني يوضح فساد الديني الذي شوه النص النبوي. وهما معاً يقدمان رؤية متكاملة لخطر واحد أصاب الأمة في دينها ودنياها.

٧- كتاب بعنوان: صدق النبأ في بيان حقيقة عبد الله بن سبأ، تأليف أبي عبد الله الذهبي^{٢٤}. يناقش الكتاب شخصية عبد الله بن سبأ ودوره في بث الفتنة وتعظيم علي رضي الله عنه، مع تحليل نقدي لمصادر الروايات، خصوصاً رواية سيف بن عمر (ت ٩٠ هـ) التي طعن فيها كثير من المحدثين. يتناول النص مقارنة بين كتاب "صدق النبأ في بيان حقيقة عبد الله بن سبأ" لأبي عبد الله الذهبي والبحث الرئيسي "الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة"، حيث يلتقي العاملان في اهتمامهما بدراسة شخصية ابن سبأ ودوره التخريبي في التاريخ الإسلامي، إلا أنهما يختلفان في المنهج والرؤية. فالذهبي يعتمد المنهج النقدي

^{٢٣} سليمان بن الفهد العود، عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام.

^{٢٤} أبو عبد الله الذهبي، صدق النبأ في بيان حقيقة عبد الله بن سبأ، العقيدة (د.ت.)، <http://shamela.ws/> ,

التاريخي، مركّزاً على فحص مصادر الروايات ومصادقيتها، خاصة ما ورد عن سيف بن عمر، بينما البحث الرئيسي يتبنى منهج التحليل الحديثي، منطلقاً من التسليم بصحة الروايات التاريخية لدراسة أثر ابن سبأ في وضع الحديث. ينطلق الذهبي من سؤال حول صحة وجود الشخصية ومصادقية أخبارها، في حين يسعى البحث الرئيسي للإجابة عن كيفية استغلال ابن سبأ في تزيف السنة. وبذلك، يمثل الذهبي الاتجاه النقدي التحقيقي الذي يشكك في الأساس التاريخي، بينما يمثل البحث الاتجاه التطبيقي التحليلي الذي يبنى عليه استنتاجاته حول ظاهرة الوضع في الحديث. وباختصار، يركّز الأول على سلامة السند التاريخي، في حين يهتم الثاني بدراسة المتن وآثاره الفكرية، مما يعكس تباين المنهج والنتائج في معالجة الموضوع ذاته.

٨- كتاب بعنوان: عبد الله بن سبأ اليهودي اليماني بين الحقيقة والخيال، تأليف سامي عطا حسن²⁵. يثبت المؤلف أن عبد الله بن سبأ شخصية حقيقية من خلال تحليل الروايات في المصادر الإسلامية المبكرة، ويردّ على المعاصرين الذين أنكروا وجوده. وخلص إلى أن الروايات عن ابن سبأ صحيحة وأنه كان سبباً رئيسياً في تأليب الناس على الخليفة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ). يتناول النص مقارنة بين كتاب "عبد الله بن سبأ اليهودي اليماني بين الحقيقة والخيال" لسامي عطا حسن والبحث الرئيسي "الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعية"، وهما عملان يشتركان في الهدف المتمثل في إثبات وجود ابن سبأ وتحليل أثره التخريبي في التاريخ الإسلامي، لكنهما يختلفان في الاتجاه والمنهج. يركّز سامي عطا حسن على إثبات الوجود التاريخي لابن سبأ ودحض آراء المنكرين من خلال تحليل نقدي للروايات والمصادر، متخذاً موقف المدافع الذي يسعى لحسم الجدل التاريخي. أما البحث الرئيسي، فينطلق من التسليم بوجود الشخصية لينتقل إلى تحليل أثرها في وضع الأحاديث، متخذاً موقع المحلل الأكاديمي الذي يدرس الظاهرة الحديثية دون الانشغال بإثبات الوجود. وبذلك يمثل كتاب سامي عطا حسن المرحلة التأسيسية التي تثبت حقيقة الشخصية، في حين يمثل البحث الرئيسي المرحلة التحليلية التي تبني على ذلك لفهم ظاهرة الوضع في الحديث. فكلّاهما متكاملان: أحدهما يرسخ القاعدة التاريخية، والآخر يشيد البناء التحليلي فوقها.

٩- مقال بعنوان: عبد الله بن سبأ وإمامة علي، تأليف علي عبد الرحمن السلमान²⁶.

²⁵ سامي عطا حسن، عبد الله بن سبأ اليهودي اليماني بين الحقيقة والخيال (Internet Archive, ٢٠٢٤),

https://archive.org/details/opmn_202402.

²⁶ علي عبد الرحمن السلमान، عبد الله بن سبأ وإمامة علي رضي الله عنه (المكتبة الشاملة، د.ت.)، <http://shamela.ws/>,

يتحدث عن علاقة عبد الله بن سبأ بنشأة التشيع، ويقارن بين عقائد الشيعة واليهود في مفهوم الإمامة والغلو في علي رضي الله عنه. تُظهر المقارنة بين مقال "عبد الله بن سبأ وإمامة علي" لعلي السلطان والبحث الرئيسي "الصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة" أن كليهما يتناولان الشخصية ذاتها من منطلق الإيمان بوجودها التاريخي ودورها التخريبي في الفكر الإسلامي، غير أنهما يختلفان في الزاوية والمنهج. يركز السلطان على البعد العقدي والفكري، محلاً جذور الغلو ومفهوم الإمامة وعلاقته بالمنطلقات اليهودية، في حين يركز البحث الرئيسي على البعد الحديثي والتشريعي، متتبّعاً أثر ابن سبأ في ظاهرة وضع الأحاديث وكيفية توظيف النص الديني لأهداف منحرفة. كما يعتمد السلطان على المقارنة العقدية بين الأديان، بينما يعتمد البحث الآخر على المقارنة التاريخية بين الشخصيات والدوافع. ويهدف الأول إلى كشف جذور الانحراف العقدي، في حين يسعى الثاني إلى فهم آليات تزييف السنة النبوية وصوغها من التحريف. وبذلك يمثل مقال السلطان تشخيصاً للانحراف في المجال العقدي، بينما يمثل البحث الرئيسي تشخيصاً للانحراف في المجال الحديثي. ويتكامل العملان في رسم صورة متكاملة للخطر الذي شكله عبد الله بن سبأ، إذ استهدف الأمة في عقيدتها وفكرها من جهة، وفي سنتها وتشريعها من جهة أخرى.

وبناءً على هذا العرض، يتبيّن أن الدراسات السابقة انحصرت في تناول سيرة عبد الله بن سبأ، وحقيقته بين الواقع والخيال، وأفكاره، ودوره في تأسيس التشيع. وتتمثّل الميزة الرئيسة لهذا البحث في تركيزه على موضوع محدد، وهو دراسة الأحاديث التي تُنسب إلى كونه نتيجةً لعملية الوضع قام بها عبد الله بن سبأ، مع إرفاق ذلك بتحليل معمّق للدوافع الكامنة وراء تلك ممارسات الوضع. وتكمن ميزة أخرى لهذا البحث في اعتماده منهج أركيولوجيا المعرفة بوصفه أداة تحليلية. ويتيح هذا المنهج للباحث ألا يقتصر على تحديد الأفراد بوصفهم فاعلين في وضع الحديث، بل يتجاوز ذلك إلى الكشف عن بني الخطاب، وعلاقات السلطة، والظروف الإبتيمية التي أسهمت في نشأة الأحاديث الموضوعة وانتشارها. وبذلك، لا تُفهم دوافع الوضع على أنها مجرد انحرافات أخلاقية فردية، بل تُدرك بوصفها ظاهرةً مرتبطة بتشكّلات اجتماعية وسياسية ودينية معيّنة في تاريخ الإسلام المبكر. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث لكونه يحاول سدّ هذه الثغرة العلمية، ولا سيما مع استمرار ظاهرة وضع الحديث في هذا العصر. فمعرفة دوافع الوضع تُمكن الباحث من التحصّن والوعي في حماية حديث النبي ﷺ من التحريف والتزوير.

الباب الثاني

الإطار النظري

في سبيل تحديد الأساس الفكري العقلائي لأي بحثٍ علمي، يُعدّ وضع الإطار النظري أمرًا ضروريًا. وهذه الدراسة وثيقة الصلة بنظرية الحديث الموضوع (المكذوب) ودوافع وضّاع الحديث كما تناولها العلماء في كتبهم التراثية.

أ- الحديث الموضوع في منظور علماء الحديث

الحديث الموضوع مأخوذ من لفظ موضوع، وهو اسم مفعول من الفعل وضع الشيء، أي ألقاه أو وضعه، وسمّي بذلك لدناءة مرتبته. وأما اصطلاحًا، فهو الحديث المكذوب المصنوع المنسوب زورًا إلى رسول الله ﷺ.^{٢٧} ويُعدّ الحديث الموضوع من أردأ أنواع الأحاديث وأشدّها ضعفًا، بل رآه بعض العلماء قسمًا مستقلًا خارج دائرة الحديث الضعيف. وقد أجمع العلماء على أنّه لا يحلّ رواية الحديث الموضوع لمن علم حاله بأيّ وجهٍ من الوجوه إلا مقرونًا ببيان وضعه.^{٢٨} ودليل ذلك ما أخرجه مسلم في صحيحه: حدثنا أبو نعيم، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع، عن شعبة، عن الحكم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن سمرة بن جندب، عن رسول الله ﷺ قال: "من حدث عني بحديث يُرى أنّه كذب فهو أحد الكاذبين".^{٢٩}

^{٢٧} محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ١١١.

^{٢٨} محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث (دار الفكر العربي، ٢٠٠٦)،

٣٢١.

^{٢٩} محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، الطبعة السلطانية والطبعة الأولى، تحقيق جماعة من العلماء، الكتب الستة (مصر ولبنان: المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر ودار طوق النجاة، ١٩١٦). رقم. ١٢٩١، ج. ٢، ص. ٨٠. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم. رقم. ٤، ج. ١، ص. ٨. أحمد بن محمد الطحاوي، شرح معاني الآثار، الأولى، تحقيق محمد زهري النجار و محمد سيد جاد الحق (الرياض: عالم الكتب، ١٤١٤). ج. ٤، ص. ٢٩٥. أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، الطبعة الثالثة، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣). رقم. ٧١٧٠، ج. ٤، ص. ١٢٠. أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، الطبعة الأولى، تراجم الصالحين (بجوار محافظة مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٤). ج. ٦، ص. ٧٨. يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، م ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢). ج. ٢٠، ص. ٤٣٣.

أي من روى عني حديثًا يظن أنه كذب، فهو داخل في زمرة الكاذبين.

وقد بيّن العلماء أن لَوَاضِع الحديث طريقتين في اختلاقه:

- ١- أن يَخْتَلِقَ متن الحديث من عند نفسه، ثم يصطنع له سندًا فيرويه.
- ٢- أو يأخذ قولاً من أقوال الحكماء أو غيرهم، ثم ينشئ له إسنادًا مكذوبًا وينسبه إلى النبي ﷺ³⁰.

ب- طرق معرفة الحديث الموضوع

يمكن معرفة الحديث الموضوع دون النظر في سنده من وجوه عدّة، منها:

- 1- اعتراف الوضّاع نفسه، كاعتراف أبي عصيمة نوح بن أبي مريم (ت ١٧٣ هـ) أنه وضع أحاديث في فضائل سور القرآن سورةً سورةً باسم ابن عباس.
- 2- أو ما يقوم مقام الاعتراف، كأن يروي أحدهم عن شيخ، ثم يُسأل عن سنة ولادته فيتبيّن أن الشيخ قد توفّي قبل ولادته، ولا يُعرف الحديث إلا من طريقه.
- 3- أو وجود قرينة من حال الراوي، كأن يكون رافضيًا متعصبًا وتكون روايته في فضل أهل البيت.
- 4- أو قرينة في متن الحديث نفسه، كضعف الأسلوب، أو مخالفته للعقل أو الحس أو نصوص القرآن الصريحة³¹.

ج- دوافع وضع الحديث وِفَرَق الوضّاعين

تعدّدت بواعث الوضع ودوافع الوضّاعين، ومن أبرزها:

- ١- التقرب إلى الله تعالى بغير علم.
- ٢- التعصب للمذهب والدفاع عنه.
- ٣- الإفساد في الدين ومحاربة الإسلام.
- ٤- التزلف للولاة والسلطين.
- ٥- طلب الشهرة والصيت.
- ٦- الحثّ على الخير والوعظ بالثواب والعقاب عن جهل.
- ٧- اختلاق القصص والمواظ.

³⁰ محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ١١١.

³¹ المرجع السابق، ١١٢.

- ٨- ترويج البضاعة أو مدح المهنة.
- ٩- مجادلة الخصوم والانتصار في المناظرات.
- ١٠- تحقيق مصالح شخصية.
- ١١- ادعاء التفرد بالحديث وإظهار الغرابة.
- ١٢- اختبار حفظ المحدثين وتمييز الثقافات من غيرهم³².

د- نظرية أركيولوجيا المعرفة

تستعين هذه الدراسة أيضاً بـ "نظرية أركيولوجيا المعرفة" في تحليل دوافع كذب عبد الله بن سبأ. وهي النظرية التي وضعها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (ت ١٩٨٤ م) في كتابه أركيولوجيا المعرفة (L'Archéologie du Savoir, 1969)، وقد جاءت نقداً للتاريخ التقليدي للمعرفة ولطريقة فهم تطوّر العلوم والخطابات والأفكار.

من مفاهيم هذه النظرية مفهوم القطيعة الخطائية (Rupture)، حيث لا يُنظر إلى تطور التاريخ على أنه خطّ متصل، بل كسلسلة من الانقطاعات والتحوّلات بين أنظمة معرفية مختلفة. وينطبق هذا على حالة عبد الله بن سبأ الذي بدأ يبيّن الأكاذيب والأفكار المنحرفة في زمن الخليفين علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما. ومن مفاهيمها كذلك ذات المعرفة، إذ يرى فوكو أن الفرد ليس هو الخالق المركزي للمعرفة، بل هو جزء من منظومة خطائية أشمل، ولذلك همّش دور الكاتب أو الشخصية لحساب النظام المعرفي وقواعده.

الأسس الفلسفية لهذه المنهجية تقوم على ثلاثة أركان رئيسية. أولها: رفض التاريخ الخطي، حيث قدّم ميشيل فوكو مفهوم "الانقطاعات المعرفية" (discontinuities)، ومفاده أنّ التحوّلات في النظم المعرفية لا تجري على نحوٍ تدريجيّ متّصل، بل تقع غالباً في صورة قفزات مفاجئة تُغيّر مشهد الفكر كما يُغيّر الزلزال معالم الأرض. وثانيها: "موث الدّات" الذي يجعل من النّظام الخطائيّ الفاعل الأساسيّ في إنتاج المعرفة، لا الفرد المتكلّم. فالإنسان - في هذا المنظور - ليس إلّا ظلّاً مرسوماً على رمال الشاطئ، سرعان ما تمحوه أمواج الزمان. وأما الثالث فهو مبدأ "اللا إحالية"، الذي يرى الخطاب كياناً مستقلاً بذاته، ينبغي فهمه من خلال علاقاته الداخلية دون إرجاعه إلى مرجعيّات خارجيّة أو سياقاتٍ شخصيّة أو اجتماعيّة.

وفي التطبيق، تسيّر "أركيولوجيا المعرفة" عبر أربع مراحل منهجية مترابطة. تبدأ المرحلة الأولى برسم خريطة المجال الخطائيّ، وذلك بتحديد جميع العبارات والنصوص التي تُشكّل حقل معرفة بعينه. ثمّ تنتقل إلى

³² عمر فلاته، الوضع في الحديث. ج. ١، ص. ٢٤٥.

المرحلة الثانية، وهي تحليل التشكلات الخطابية، من حيث كيفية ظهور الموضوعات، وتكون المفاهيم، وتنظيم الاستراتيجيات الخطابية.

أما المرحلة الثالثة فتتناول “الأرشيف” لا بوصفه مستودعاً للوثائق فحسب، بل كنظام من القوانين التي تضبط ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله في زمن معين. وأخيراً، مع تركيز المنهج على البنية الداخلية للخطاب، فإنه لا يُغفل مع ذلك دراسة علاقات الخطاب بقوى المجتمع ومؤسساته المحيطة. وتتنازل هذه المقاربة بخصائص عدة، من أهمها طابعها اللاشخصي، واللا إحصائي، والبنائي. فهي تُفكك الخطاب كما يُفكك عالم الآثار موقعاً قديماً؛ كلُّ طبقة تُدرس على أنها وحدة مستقلة لها نظامها الداخلي، دون استعجال في وصلها بسياقات خارجية. ورغم وصفها باللاتاريخية، فإنها في حقيقة الأمر تُقدّر الخصوصية الزمنية على طريقتها، إذ لا تسعى إلى ربط الماضي بالحاضر، بل إلى فهم كلِّ عصر من خلال منظومته الخطابية المتميزة.³³

وفي سياق الدراسات الإسلامية، ولا سيما في ميدان علم الحديث، تفتح “أركيولوجيا المعرفة” آفاقاً جديدة للبحث. فبإمكانها مثلاً أن تُسهّم في تحليل ظاهرة وضع الحديث، من خلال تتبع تشكّل الخطاب حول “الحديث الموضوع”، واستكشاف النظام المعرفي الذي أتاح إمكانية هذا الوضع، ورصد لحظات الانقطاع حين تغيّرت معايير قبول الحديث وأصاليته.

غير أنّ هذه المنهجية — شأنها شأن غيرها من المناهج النقدية — لم تسلم من النقد. إذ يؤخذ عليها إهمالها لدور الفاعل الإنساني، وصعوبتها في التطبيق على النصوص المقدسة ذات الطابع المتعالي، فضلاً عن تعقيد مصطلحاتها وتشابك خلفيتها الفلسفية. وترداد هذه الإشكالات وضوحاً حين تُواجه هذه المنهجية بنصوص دينية تستند إلى سلطة وحيائية تتجاوز المعايير البشرية.

وخلاصة القول، أنّ “أركيولوجيا المعرفة” تمثل أداة تحليلية حادة في تفكيك طرائق إنتاج المعرفة وتنظيمها. غير أنّ تطبيقها على التراث الإسلامي يتطلب حذراً منهجياً دقيقاً، لئلا تُغفل الخصوصية المقدسة للنصوص الشرعية التي شكّلت على مرّ القرون أساس الوعي الحضاري الإسلامي. ذلك أنّه — كما يُقال — ليس كلُّ ما يُقاسُ جديراً بالقياس، ولا كلُّ ما يستحقُّ القياس يمكن أن يُقاسَ بالأداة نفسها.

هـ- منهجية البحث

١- نوع البحث

يُعدّ هذا البحث من البحوث المكتبي (البحث المكتبي أو Library Research) وهو أسلوب

³³ Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan* (BASABASI, د.د)، 5.

لجمع البيانات يعتمد على دراسة الكتب والمراجع والمصادر والمذكرات والتقارير ذات الصلة بالمشكلة المراد معالجتها.³⁴ وبوجه عام، يقتصر البحث المكتبي على الرجوع إلى المجموعات الأدبية والعلمية، سواء كانت كتباً أو مؤلفات تراثية أو مجلات علمية محكمة يمكن الوصول إليها عبر الوسائل الورقية أو الإلكترونية، دون الحاجة إلى إجراء بحوث ميدانية، نظراً لأن هذا البحث يركّز على دراسة شخصية علمية.

٢- نموذج البحث

يطبّق الباحث في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي الكيفي، وهو منهج علمي يقوم على تفسير البيانات وتحليلها وفق النمط التفسيري والتحليلي للمسائل المدروسة.³⁵ ومن ثمّ، فإن التحليل الدقيق للبيانات يُعدّ أمراً ضرورياً لضمان وصف البيانات وصفاً علمياً دقيقاً ومتوافقاً مع أهداف البحث.

٣- منهج البحث

يستند هذا البحث إلى المنهج المقارن، وهو أسلوب يُستخدم لفحص أوجه الشبه والاختلاف بين موضوعين أو أكثر من الظواهر أو المتغيرات.³⁶ ويهدف هذا البحث إلى المقارنة بين دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ ودوافع الكذب عند وضّاعي الحديث.

٤- مصادر البيانات

استناداً إلى طبيعة البحث المكتبي، فإن هذا البحث يعتمد على مصدرين رئيسين للبيانات: المصادر الأولية والمصادر الثانوية. المصادر الأولية هي البيانات التي جُمعت خصيصاً لخدمة أهداف البحث الجاري،³⁷ وتشمل الكتب والمقالات التي تناولت شخصية عبد الله بن سبأ، مثل: تاريخ الطبري، ومجموعة حول عبد الله بن سبأ، وكتاب عبد الله بن سبأ في أحداث الفتنة في صدر الإسلام، وغيرها. المصادر

تاريخ الوصول ١٣ مايو، 2020،
34 "Metodologi Penelitian Pendidikan - Google Books", 13, https://www.google.co.id/books/edition/Metodologi_Penelitian_Pendidikan/sTIwEQAAQB-AJ?hl=id&gbpv=1&dq=studi+kepustakaan&pg=PA13&printsec=frontcover.

35 Albi Anggito Setiawan Johan, *Metodologi penelitian kualitatif* (CV Jejak (Jejak Publisher), 2018), 66.

36 Nuryami وآخرون, *Metodologi Penelitian : Menguasai Pemilihan dan Penggunaan Metode* (Penerbit Adab, د.ت), 141.

37 Nur Achmad Budi Yulianto, Mohammad Maskan, و Alifiulahtin Utaminingsih, *Metode Penelitian Bisnis: Metode Penelitian Bisnis* (UPT Percetakan dan Penerbitan Polinema, 2018), 20.

الثانوية هي البيانات التي تُستمد من أطراف ثانية أو ثالثة،³⁸ وتشمل كتب التراجم والرجال، وكتب مصطلح الحديث، وسير الرواة، وما يتصل بها من مصادر مساندة.

٥- أسلوب جمع البيانات

تُعَدّ عملية جمع البيانات خطوة أساسية لدعم مسار البحث وتحقيق أهدافه. وقد استخدم الباحث في هذا البحث أسلوب التوثيق (Documentary Method)، وهو منهج لجمع المعلومات من مختلف أنواع الوثائق والمصادر المكتوبة.³⁹ ويشمل ذلك استقراء المصادر والمراجع المكتوبة والأعمال العلمية الرصينة التي ترفد الباحث بالمعلومات اللازمة لاستمرار عملية البحث وتحقيق نتائجه.

٦- منهج تحليل البيانات

اعتمد البحث على منهج تحليل المحتوى (Content Analysis)، وهو أسلوب علمي يُستخدم لاستنباط الدلالات وتحليل الخصائص المميّزة للنصوص بطريقة موضوعية ومنهجية.⁴⁰ ومن خلال هذا المنهج، يسعى الباحث إلى تحليل المصادر المكتوبة المتاحة واستخلاص النتائج منها بصورة علمية ومنظمة. وبصورة عامة، يركز تحليل المحتوى في هذا البحث على المؤلفات التي تناولت عبد الله بن سبأ، كما يعتمد البحث أيضاً على المنهج المقارن التحليلي في دراسة أوجه الشبه بين دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ ودوافع الكذب عند وضّاعي الحديث.

و- التصنيف المنهجي للبحث

الفصل الأول يُعَدّ الأساس التمهيدي للبحث، ويتضمّن المقدمة التي تشتمل على عرض الإشكالية العلمية في مكوّنات خلفية البحث، وتحديد مشكلة الدراسة وحدودها، وصياغة أسئلتها وأهدافها، وبيان فائدتها العلمية والعملية، مع تقديم الإطار النظري، واستعراض الدراسات السابقة، وبيان منهجية البحث، ويُختتم بعرض النظام العام للفصول التالية.

الفصل الثاني يتناول الإطار النظري الذي يتكوّن من ثلاثة محاور رئيسة، هي: الحديث الموضوعي في

³⁸ Fajar Susilowati و Penerbit Pustaka Rumah C1nta, *Statistika dan Probabilitas: Bidang Teknik Sipil* (Penerbit Pustaka Rumah C1nta, د.ت)، 15.

³⁹ Dr Nova Christian Mamuya M.M S. E. وآخرون، *METODE PENELITIAN KUANTITATIF* (Azzia Karya Bersama, 2025)، 97.

⁴⁰ "Metodologi Penelitian Kualitatif - Google Books"، 81، ٢٠٢٥، مايو، https://www.google.co.id/books/edition/Metodologi_Penelitian_Kualitatif/OtKREAAQBAJ?hl=id&gbpv=1&dq=analisis+konten&pg=PA81&printsec=frontcover.

منظور علماء الحديث، وطرق معرفة الحديث الموضوع، ودوافع وضع الحديث، إضافةً إلى عرض موجز لنظرية "أركيولوجيا المعرفة".

الفصل الثالث يشتمل على البيانات الخاصة بدراسة الشخصية محلّ البحث، ويتناول سيرة عبد الله بن سبأ، وأنشطته المثيرة للجدل في اختلاق الأكاذيب وإثارة الفتن في زمن الخليفين عثمان بن عفّان رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، مع تحليل دوافعه في الكذب وإشاعة الفتنة بين المسلمين.

الفصل الرابع يعرض نتائج التحليل المتعلّقة بالعلاقة والمقارنة بين دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ ودوافع وضّاعي الحديث في العصور اللاحقة.

الفصل الخامس يتضمّن الخاتمة، وفيه خلاصة النتائج التي توصّل إليها البحث، مرفقةً بجملة من التوصيات والمقترحات للبحوث المستقبلية.

الباب الثالث

خصائص ودوافع كذب عبد الله بن سبأ

أ- خصائص عبد الله بن سبأ

يمتلك عبد الله بن سبأ مسيرة حياتية بدأت في عهد الخلافة الراشدة، وتحديدًا في عهدي الخلفيتين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما. وفيما يلي عرض تفصيلي لمراحل هذه المسيرة:

١- خلفيته ونسبه

إنَّ الخلفيَّةَ المتعلِّقةَ بعبدِ اللهِ بنِ سَبَأٍ في حقيقتها ما زالت محلَّ خلافٍ بين العلماء. ومن ذلك اختلفوا في بلده وقبيلته. ذكر القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) أن يعرب بن قحطان ولد يشجب، وولد ليشجب (سبأ) واسم سبأ هذا عبد شمس، وقد ملك اليمن بعد أبيه، وأكثر من الغزو والسي، فسمي (سبأ) وغلب عليه حتى لم يسم به غيره، ثم أطلق الاسم على بنيه وهم الوارد ذكرهم في القرآن.^{٤١} إنَّ الخلافَ بين العلماء حول خلفيَّةِ عبدِ اللهِ بنِ سبأ يدلُّ على غياب المعلومات التاريخية الموثوقة عنه، سواء في أصله أو قبيلته. وما أورده القلقشندي حول نسب سبأ يقدِّم سياقًا تاريخيًا عامًا، لكنه لا يكفي لإثبات هوية الرجل. لذلك، تبقى شخصية ابن سبأ بحاجة إلى دراسة نقدية متأنية تميِّز بين الحقائق الثابتة والروايات التي قد تكون نتاجًا للظروف السياسية في صدر الإسلام.

ورد ذكر (سبأ) في القرآن الكريم: ﴿.....فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ نبأً يقيناً﴾^{٤٢}، وقوله تعالى: ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية...﴾^{٤٣}. ورد في التوراة (في سفر التكوين X ٧) سبأ يقظان يعطي المر والجواهر والذهب وأن بلقيس التي تزوجت سليمان كانت ملكة سبأ....^{٤٤} إنَّ ورودَ ذكرِ سبأ في القرآن الكريم والتوراة والمصادر التاريخية يدلُّ على أنَّ حضارة حقيقية كان

^{٤١} أحمد بن علي القلقشندي، *قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان*، ٢ ط، تحقيق إبراهيم الإبياري (دار

الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١٤٠٢)، ٣٧.

^{٤٢} سورة النمل (٢٧)، آية: ٢٢.

^{٤٣} سورة سبأ (٣٤)، آية: ١٥.

^{٤٤} صالح أحمد علي، *محاضرات في تاريخ العرب*، ٢ ط (القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٨). ج. ١، ص. ٢١.

سليمان بن الفهد العود، *عبد الله بن سبأ وأثره في أحاديث الفتنة في صدر الإسلام*. ج. ١، ص. ٣٨.

لها تأثير بارز في جنوب الجزيرة العربية. فقد عرض القرآن سبأ بوصفه بلدًا غنيًا ومتقدمًا، بينما أكدت التوراة ثروته وصلاته الدبلوماسية كقصّة ملكة سبأ مع نبي الله سليمان. وتوافق هذه الروايات يعزّز كون سبأ مملكةً كبرى ذات مكانة مهمّة في التاريخ والثقافة الإقليمية.

على أن المصادر التاريخية لا تذكر شيئاً واضحاً عن أصل السبأيين، والذي ينتسب إليهم عبد الله بن سبأ، و من المحتمل أنهم كانوا في الأصل قبائل بدوية تتجول في الشمال ثم انحدرت نحو الجنوب إلى اليمن حوالي (٨٠٠ ق م)، وهي عادة العرب في التجوال، أو نتيجة ضغط الآشوريين عليهم من الشمال، واستقروا أخيراً في اليمن وأخذوا في التوسع.^{٤٥} إنّ غموض أصل السبئيين في المصادر التاريخية يجعل تحديد هويتهم قائماً على الترجيح والتحليل، ويرجح أنهم قبائل بدوية نزحت من الشمال إلى اليمن بفعل الظروف السياسية أو ضغط الآشوريين. واستقرارهم في اليمن وتحولهم إلى قوة حضارية يدلّ على قدرتهم على التكيف والنمو. ويترتّب على هذا الغموض ضرورة التعامل بحذر مع نسب عبد الله بن سبأ إليهم، مما يستلزم نقد الروايات الواردة عنه بدقّة وموضوعية.

على أن هناك من ينسب (بن سبأ) إلى حمير حتى قال بن حزم: «والقسم الثاني من فرق الغالية يقولون بالإلهية لغير الله عزّ وجلّ، فأولهم قوم من أصحاب عبد الله بن سبأ الحميري.....».^{٤٦} وحمير كانت من القبائل المعروفة في العربية الجنوبية عند الميلاد، ويذكر أن عاصمتهم كانت (ظفار) ولم تكن علاقات حمير بسبأ علاقات طيبة في الغالب، بل يظهر أنها كانت نزاعاً وخصوصاً في أكثر الأوقات حتى استطاعت حمير في الأخير أن تبسط نفوذها في اليمن ثم تنتزع الحكم من السبأيين، وتصبح هي الأسرة الحاكمة في اليمن، وأصبح لقبهم من سنة ٢٧٥ م (ملك سبأ وريدان وحضرموت وأعرهم من الجبال وتعامه).^{٤٧} إنّ نسبة عبد الله بن سبأ إلى حمير تعكس تبايناً كبيراً في تحديد أصله، ولا سيما أن العلاقة بين حمير وسبأ كانت في الغالب علاقة صراعٍ تاريخي طويل. وهذا يجعل هذا الانتساب محلّ إشكال، لاحتمال أن يكون مبنياً على روايات متأثرة بتلك الخصومات لا على أدلة نسبية ثابتة. لذلك ينبغي التعامل مع هذا القول بحذر، واعتماد منهج نقدي يجمع بين فحص الروايات وفهم السياق السياسي للعرب الجنوبيين، مما يدلّ على أن هوية ابن سبأ ما تزال مسألة غير محسومة علمياً.

^{٤٥} صالح أحمد علي، محاضرات في تاريخ العرب. ج. ١، ص. ٢١.

^{٤٦} علي بن أحمد ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ١ ط (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠). ج. ٤،

ص. ١٤٢.

^{٤٧} صالح أحمد علي، محاضرات في تاريخ العرب. ج. ١، ص. ٢٧.

أما البلاذري (ت ٢٧٩ هـ)، وأبو خلف الأشعري (ت ٣٠١ هـ)، فهما ينسبان ابن سبأ إلى همدان فهو عبد الله بن وهب الهمداني عند البلاذري،^{٤٨} وعبد الله بن وهب الراسبي الهمداني عند الأشعري،^{٤٩} وحمدان كانت من القبائل الكبيرة التي كان لها شأن يُذكر في عهد (ملوك سبأ)، وقد علا نجمهم بعد أن اغتصبوا عرش سبأ من السبأين.^{٥٠} وعلى أية حال وسواء نسب ابن سبأ إلى السبأين أو إلى الحميريين أو إلى الهمدانيين فهي تؤكد الأصل اليميني لعبد الله بن سبأ، جاء في تاريخ الطبري (ت ٣١٠ هـ): «كان عبد الله بن سبأ يهوديًا من أهل صنعاء».^{٥١} ويقول ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ): «عبد الله بن سبأ الذي تنسب إليه السبئية أصله من أهل اليمن...».^{٥٢} تُشير المصادر المتباينة إلى نسبٍ مختلفة لعبد الله بن سبأ (همدان، حمير، سبأ)، إلا أن التوافق العام يضع أصله ضمن الفضاء اليميني. هذا التنوع في النسب يعكس غموضًا نسبيًا واحتمالًا تشكّل روايات متأثرة بصراعاتٍ سياسية وهوياتٍ إقليمية. لذلك تُعدُّ نسبة ابن سبأ إلى قبيلةٍ محدّدة غير مؤكّدة علميًا، ويستلزم التعامل مع هذه الروايات نقدًا منهجيًا وبياناتًا لمستوى موثوقيتها.

على أن هناك آراء أخرى في أصل عبد الله بن سبأ، فالبغدادي يرى أن ابن سبأ من أهل الحيرة: «وكان ابن السوداء في الأصل يهوديًا من أهل الحيرة».^{٥٣} ويتابعه في ذلك أبو زهرة (ت ١٣٩٤ هـ)، وقريب من هذا الرأي - أيضًا - يرى عبد الباسط أفندي إذ يعتبر ابن سبأ من يهود العراق.^{٥٤} تفيد بعض الآراء بوصف عبد الله بن سبأ من أهل الحيرة أو يهود العراق، كما عند البغدادي وأبو زهرة وعبد الباسط

^{٤٨} أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، ١ ط، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦). ج. ٢، ص. ٣٨٢.

^{٤٩} سعد بن عبد الله القمي، المقالات والفرق، ١ ط (طهران: مركز انتشارات عالمي وفرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالي، ٢٠١٦). ج. ١، ص. ٢٠.

^{٥٠} جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٤ ط (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠١). ج. ٧، ص. ١٨٦.

^{٥١} محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، ٢ ط، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، ١٩٦٨). ج. ٤، ص. ٣٤٠.

^{٥٢} ابن عساكر، تاريخ دمشق ج. ٣، ص. ٢٩.

^{٥٣} عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ٢ ط (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧) ج. ١، ص. ٢٢٥.

^{٥٤} سليمان بن الفهد العود، عبد الله بن سبأ وأثره في أحاديث الفتنة في صدر الإسلام ج. ١، ص. ٤٠.

أفندي، مما يبيّن تنوعاً كبيراً في نسبه ومصادره. ويظهر هذا التنوع أنّ الهوية التاريخية لابن سبأ تظلّ غير مؤكّدة، إذ إنّ كثيراً من الروايات قد تتأثّر بأهداف كتابية أو مواقف تاريخية. لذا ينبغي تناول هذه النسب بنهج نقدي داعم لتوضيح دلالات السياق وأسباب التباين بدلاً من اعتمادها كحقائق ثابتة.

أما عن نسب (ابن سبأ) لأبيه: فهو عبد الله بن وهب عند البلاذري (ت ٢٧٩ هـ)،^{٥٥} وسعد الأشعري (ت ٣٠١ هـ)،^{٥٦} والذهبي (ت ٧٤٨ هـ)،^{٥٧} والمقرئزي (ت ٨٤٥ هـ)،^{٥٨} وإن كان بينهم اختلاف في نسبه ما بين همداني، وحميري وسبأي كما في قول الذهبي: «عبد الله بن وهب السبأي».^{٥٩} تذكر المصادر التقليدية نسب عبد الله بن وهب كما عند البلاذري والسعدي والذهبي والمقرئزي، لكنّ اختلافها في انتسابه إلى همدانيّ أو حميريّ أو سبئيّ يعبر عن غموض تاريخيّ وافتقار لبيانات موثوقة. لذا يقتضي الأمر التعامل مع هذه النسب بنهج نقديّ وتحقيق تاريخيّ دقيق قبل اعتماد أيّ تأويل نهائيّ.

أما من قال إنه عبد الله بن وهب الراسبي^{٦٠} فلعل ذلك وقع نتيجة الخلط بين عبد الله بن سبأ هذا وبين عبد الله بن وهب الراسبي صاحب الخوارج، وهناك من الفروق بين الشخصيتين ما لا يخفى على مُطلّع، ومما يؤكد الفرق بين الاسمين ما نص عليه السمعاني بقوله: «... عبد الله بن وهب السبئي رئيس الخوارج، وظني أن ابن وهب هذا منسوب إلى عبد الله بن سبأ...».^{٦١}

وهناك من ينسب ابن سبأ - من جهة أبيه - إلى حرب، كما فعل الجاحظ وهو ينقل الخبر بإسناده إلى: زحر بن قيس قال: «قدمت المدائن بعد ما ضرب علي ابن أبي طالب رحمه الله، فلقيني ابن السوداء وهو ابن حرب...».^{٦٢} أما الطبري (ت ٣١٠ هـ) فغالبا ما ينسب ابن سبأ - من جهة أبيه - إلى

^{٥٥} البلاذري، أنساب الأشراف. ج. ١، ص. ٣٨٢.

^{٥٦} سعد بن عبد الله القمي، المقالات والفرق. ج. ١، ص. ٢٠.

^{٥٧} سليمان بن الفهد العود، عبد الله بن سبأ وأثره في أحاديث الفتنة في صدر الإسلام ج. ١، ص. ٢٠.

^{٥٨} أحمد بن علي المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (المعروف بالخطط المقرئزية)، ١ ط، تحقيق

خليل منصور (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨) ج. ٤، ص. ١٨٩.

^{٥٩} سليمان بن الفهد العود، عبد الله بن سبأ وأثره في أحاديث الفتنة في صدر الإسلام ج. ١، ص. ٤٠.

^{٦٠} سعد بن عبد الله القمي، المقالات والفرق. ج. ١، ص. ٢٠.

^{٦١} عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، ١ ط، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، أبو بكر محمد

الهاشمي، و محمد أظاف حسين (حيدر آباد الدكن، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٣). ج. ٧، ص. ٤٦.

^{٦٢} عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١ ط (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٣) ج. ٣، ص. ٥٦.

سبأ، فيقول: «عبد الله ابن سبأ».^{٦٣} يدلُّ النصُّ على أنَّ نسبة اسم واحدٍ (عبد الله بن وهب الراسبي) إلى ابن سبأ قد تكون نتيجة خلطٍ بين شخصيتين مختلفتين، خصوصاً بين ابن سبأ وقائدٍ من الخوارج يُدعى عبد الله بن وهب الراسبي، وهو تمييزٌ أشار إليه السمعاني. كما تُظهر مصادرٌ أخرى نسباً متباينةً (نسبة إلى حرب أو إلى سبأ) ما يبرز غموضاً وارتباكاً نسبياً في بيانات النسب. لذلك، يستلزمُ التحقيقُ في نسب ابن سبأ منهجاً نقدياً صارماً يميّز بين الأخطاء المروية والحقائق التاريخية المتينة.

أما نسب ابن سبأ لأمه فهو من أم حبشية ولذلك فكثيراً ما يطلق عليه ابن السوداء ففي «البيان والتبيين»: «... فلقيني ابن السوداء».^{٦٤} وفي «تاريخ الطبري»: «... ونزل ابن السوداء على حكيم بن جبلة بالبصرة».^{٦٥} وفي «تاريخ الإسلام»: «... ولما خرج ابن السوداء إلى مصر».^{٦٦} وهم بهذا يتحدثون عن عبد الله بن سبأ. ولذلك قال المقرئ (ت ٨٤٥ هـ): «عبد الله بن وهب بن سبأ المعروف بابن السوداء»^{٦٧} ومثل هذا كثير. ومع هذا كله وقع الخلط والاشكال في نسبة ابن سبأ لأبيه، وقع وتصور من غفلوا عن هذه النسبة لأمه أن هناك شخصيتين: ابن سبأ وابن السوداء، ففي العقد الفريد: «...منهم عبد الله بن سبأ نفاه إلى ساباط، وعبد الله بن السوداء نفاه إلى الحازر».^{٦٨} توضيح نسبة أم عبد الله بن سبأ (امرأة حبشية) ولقبه ابن السوداء يفسّر تعدّد التسميات في المصادر ووجود إشارات متكررة له بهذا الاسم. لكنّ هذا التنوع في الألفاظ أدّى إلى لبسٍ وخلطٍ فسوّر بعض الرواة شخصيتين منفصلتين في حين أنّهما تتمثل في واقع الأمر بشخصية واحدة. لذا يتطلّب تثبيتُ هويّة ابن سبأ منهجاً نقدياً يجمع بين فحص الأسانيد، وفهم سياق كلّ رواية، ودراسة عادات التسمية في البيئة العربية الكلاسيكية.

٢- نشاطه المثير للجدل في عهد الخليفة عثمان بن عفّان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)

^{٦٣} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤، ص. ٣٤٠.

^{٦٤} الجاحظ، البيان والتبيين ج. ٣، ص. ٥٦.

^{٦٥} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤، ص. ٣٢٦.

^{٦٦} محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، م ١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي،

٢٠٠٣). ج. ٣، ص. ٤٣٣.

^{٦٧} المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (المعروف بالخطط المقرئية). ج. ٤، ص. ١٨٩.

^{٦٨} أحمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ١ ط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤). ج. ٢،

ص. ٢٤٩.

يرد في تاريخ الطبري (ت ٣١٠ هـ) ويتابعه ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) في أحداث سنة ٣٥ هـ. أن ابن سبأ كان يهوديًا من أهل صنعاء، وأنه أسلم زمن عثمان، وأخذ يتنقل في بلدان المسلمين من قطر لآخر، محاولًا ضلالتهم، فبدأ بالحجاز، ثم البصرة، فالكوفة، ثم الشام فلم يقدر على شيء فيأتي مصر فاستقر بها وطابت له أجواؤها.^{٦٩} فمتى كان ظهوره بين المسلمين؟ أول ذكر لابن سبأ عند ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) يرد في سنة ٣٤ هـ. وفيه الحديث عن ابن سبأ، وأنه كان سبب تألب الأحزاب على عثمان (ت ٣٥ هـ). ثم أوردته في أحداث سنة ٣٥ هـ. مع الأحزاب الذين قدموا من مصر يدعون الناس إلى قتال عثمان ونصر الدين، وأنه أكبر الجهاد اليوم.^{٧٠} تدلُّ المصادر الكلاسيكية (كالطبري وابن الأثير) على ظهور دور لابن سبأ في أواخر خلافة عثمان (ت ٣٥ هـ)، تقريبًا حول سنتي ٣٤-٣٥ هـ، حيث انتقل بين الحجاز والبصرة والكوفة والشام ثم استقرَّ بمصر وهو موصوفٌ كمحرِّضٍ على المعارضة ضدَّ الخليفة. ومع ذلك، ينبغي التعامل مع هذه الروايات بحذرٍ نقديٍّ؛ إذ قد تكون جزءًا من محاولة تاريخية لتجسيم أسباب الفتنة في شخص واحد، بدلًا من تفحص العوامل المركبة والسياسية والاجتماعية التي ساهمت في نشوء الأزمة.

وعند ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ) أن ابن سبأ ظهر بين المسلمين، وأسلم زمن عثمان (ت ٣٥ هـ) وطاف بلاد المسلمين ليفتنهم عن طاعة الأئمة، ومن بين تلك الأقطار (دمشق) ولكن دون أن يحدد سنة بعينها.^{٧١} أما الطبري (ت ٣١٠ هـ) ويتابعه ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) فنجد عندهما ذكرًا لابن سبأ بين المسلمين قبل سنة ٣٤ هـ في الكوفة فزيد بن قيس ذلك الرجل الذي دخل المسجد في الكوفة يريد خلع عثمان أو عامل عثمان (سعيد بن العاص) إنما شاركه وثاب إليه الذين كان ابن السوداء يكتبهم. وهذا يعني ظهور ابن سبأ قبل هذا التاريخ، وتكوين أعوان له في الكوفة هم الذين اجتمعوا على يزيد وتأكيده هذا عند الطبري، ففي سنة ٣٣ هـ. وبعد مضي ثلاث سنين من إمارة عبد الله بن عامر على البصرة يعلم بنزول ابن سبأ على حكيم بن جبلة وتكون المقابلة بين ابن عامر وابن سبأ.^{٧٢} تشير الروايات الكلاسيكية إلى أنَّ ظهورَ عبد الله بن سبأ كان مرتبطًا بأحداثٍ آخرٍ عهدِ عثمان، وأنَّ له نشاطًا في الكوفة والبصرة ودمشق ومصر، مع بناء شبكةٍ من الأتباع والمحرضين. تختلفُ التواريخُ والتفاصيلُ بينَ المؤرخين (ابن عساكر، الطبري،

^{٦٩} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤، ص. ٣٤٠.

^{٧٠} ابن كثير، البداية والنهاية ج. ٧، ص. ١٨٨.

^{٧١} ابن عساكر، تاريخ دمشق ج. ٣، ص. ٢٩.

^{٧٢} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤، ص. ٤٣٠. علي بن محمد ابن الأثير، الكامل في

التاريخ، ١ ط، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧). ج. ٢، ص. ٥٢٦.

ابن الأثير)، لكنّ الخيطَ المشترك هو تصوُّره كفاعلٍ سياسيٍّ منظمٍ أسهم في تفاقم الفتنة. ومع ذلك، تبقى ضرورةُ التحقق النقديّ من الروايات قوية؛ لأنّ بعضَ المصادر قد تضخّم دوره أو استعملته لتفسير أسباب النزاع في شخصٍ واحدٍ بدلاً من فحصِ العواملِ المتعدّدة.

أما ظهوره في الحجاز قبل ظهوره في البصرة والشام - كما سبق بيان ذلك من خلال رواية الطبري (ت ٣١٠ هـ) - فلا بد أن يكون قد ظهر في الحجاز، قبل سنة ٣٠ هـ. لأن ظهوره في الشام كان في هذا التاريخ وفي الحجاز لا تكاد تطالعنا الروايات التاريخية على مزيد من التفصيل ولعل في هذا دلالة على عدم استقرار أو مكث لابن سبأ في الحجاز، عدا ذلك المرور في طريقه التخريبي، ولكنه كما يبدو لم يستطع شيئاً من ذلك فتجاوز الحجاز إلى البصرة.^{٧٣} وهذا يدل على أنّ ظهور ابن سبأ قد بدأ في الحجاز بصورة عابرة قبل انتقاله وانشطاره في البصرة والشام، حيث وجد هناك بيئةً أنسب لبناء شبكةٍ وتحريك أنصاره. ومع ذلك، لا يمكن التأكيد اليقيني على هذا الترتيب الزمني دون تحقيقٍ نقديٍّ أوسع في الأسانيد والمصادر، لأنّ ضعف التوثيق في الحجاز قد يعكس فراغاً روائياً لا بالضرورة واقعاً ميدانياً.

وفي البصرة كان نزول ابن سبأ على رجلٍ مونتور من بني عبد القيس حكيم ابن جبلة العبدي وخبره كما ورد في الطبري (ت ٣١٠ هـ): «لما مضى من إمارة ابن عامر ثلاث سنين بلغه أن في عبد القيس رجلاً نازلاً على حكيم بن جبلة وكان حكيم رجلاً له لصاً إذا قفلت الجيوش خمس عنهم، فسعى في أرض فارس فيغير على أهل الذمة، ويتنكر لهم ويفسد في الأرض، ويصيب ما يشاء، ثم يرجع فيشكاه أهل الذمة وأهل القبلة إلى عثمان (ت ٣٥ هـ)، فكتب إلى عبد الله بن عامر (ت ١١٨ هـ): «أن أحيسه ومن كان مثله فلا يخرج من البصرة حتى تأنسوا منه رشداً» فحبسه فكان لا يستطيع أن يخرج منها، فلما قدم ابن السوداء نزل عليه». وبقية خبر الطبري (ت ٣١٠ هـ) يفيدنا أنه لقي أذاً صاغية في البصرة، وإن كان لم يصرح لهم بكل شيء، فقد قبلوا منه واستطعموه. وشاء الله أن تحجم هذه الفتنة، ويتفادى المسلمون بقية شرها وذلك حينما بلغ والي البصرة (عبد الله بن عامر) خبر ابن سبأ فأرسل إليه، ودار بينهما هذا الحوار: «ما أنت؟ فأخبره أنه رجل من أهل الكتاب رغب في الإسلام والجوار فقال ابن عامر: ما يبلغني ذلك! اخرج عني! فأخرجه حتى أغب الكوفة».^{٧٤} يبين النص أنّ ابن سبأ استقرّ مؤقتاً في البصرة لدى حكيم بن جبلة، واستثمر بيئة الفساد والاضطراب لترويج أغراضه، لكن والي البصرة عبد الله بن عامر كشف أمره وطرده قبل أن تتمدد دعواه هناك. وبذلك شكّلت البصرة اختباراً مبكراً لنجاحه، إذ أفضى كشف السلطات المبكر إلى كبح انتشار فتنته في المدينة.

^{٧٣} سليمان بن الفهد العود، عبد الله بن سبأ وأثره في أحاديث الفتنة في صدر الإسلام. ج. ١، ص. ٤٨.

^{٧٤} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤، ص. ٣٤٩.

الذي يبدو أن ابن سبأ بعد إخراجهم من البصرة، وإتيانه الكوفة لم يمكث بها طويلاً حتى أخرجه أهلها منها كما في بقية خبر الطبري (ت ٣١٠ هـ). لكنه وإن كان قد دخل الكوفة ثم أخرج منها سنة ٣٣ هـ. إلا أن صلته بالكوفة لم تنته بإخراجه فلقد بقيت ذيول الفتنة في الرجال الذين بقي يكاتبهم ويكاتبونه وتختلف الرجال بينهم.^{٧٥} وهذا يدل على أن طرد ابن سبأ من الكوفة لم يقض تماماً على تأثيره؛ فقد ترك خلفه شبكة من الأنصار والكتّاب الذين استمرّ بعضهم يتواصلون معه أو يحملون فكره. هذا يبيّن أن الفتنة كانت شبكية الطابع، وأن إزالة القائد الميداني لا تكفي لاقتلاع الأفكار إذا توقّرت لها قنوات اتصال وتلقّ محليّ. لذا تتطلّب مواجهة مثل هذه الظواهر اهتماماً مؤسسياً وثقافياً إلى جانب الإجراءات الأمنية، وفحصاً نقدياً للمصادر لتبيان امتداد الأثر وأسبابه.

وفي ظهور ابن سبأ في الشام يقابلنا في الطبري (ت ٣١٠ هـ) نصان يعطي كل واحد منهما مفهوماً معيناً. فيفيد النص الأول إن ابن سبأ لقي أبا ذر بالشام سنة ٣٠ هـ. وأنه هو الذي هيجه على معاوية حينما قال له: "ألا تعجب إلى معاوية! يقول المال مال الله، كأنه يريد أن يحتجزه لنفسه دون المسلمين؟" وأن أبا ذر ذهب إلى معاوية وأنكر عليه ذلك. بينما يفهم من النص الآخر: أن ابن سبأ لم يكن له دور يذكر في الشام، وإنما أخرجه أهلها حتى أتى مصر، وبناء على النص الأول فهناك رأي يقول أن ابن سبأ كان له دور واضح في الشام، وأنه هو الذي زرع الفتنة وحرك على معاوية صحابياً جليلاً أذعن عامة الشاميين لأقواله، وضاق به ذرعاً معاوية الحليم، وأخيراً ألب الفقراء على الأغنياء. ... كل ذلك كان بتأثير ابن سبأ ذلك الرجل الذكي وصاحب الفراسة الصادقة!^{٧٦} تقدّم الروايتان عن ظهور ابن سبأ في الشام صورتين متباينتين: إحداهما تبرز دوره المخزّض والمؤثّر، والأخرى تقلّص دوره إلى شخص مطرود لا تأثير له. هذا التباين يدعو إلى الحذر المنهجي من تحميل نزاع مرگب سببه شخص واحد؛ فإضفاء الطابع الفردي على الفتنة يبسط تفسيراً تاريخياً قد يغفل عوامل سياسية واجتماعية محلية. لذلك ينبغي مقارنة الموضوع نقدياً ومقارنة النصوص وسياقاتها، مع فحص السند والقرائن البنيوية قبل اعتماد أي حكم قطعي بشأن وزن دور ابن سبأ في الشام.

على ضوء استقراء النصوص . على الوجه السالف . يكون ظهور ابن سبأ في مصر بعد خروجه من الكوفة، وإذا كان ظهوره في البصرة سنة ٣٣ هـ . كما مر . ثم أخرج منها إلى الكوفة، ومن الكوفة استقر بمصر، فإن أقرب توقيت لظهور ابن سبأ في مصر يكون في سنة ٣٤ هـ. إذ أن دخوله البصرة وطرحه لأفكاره فيها، وتعرّجه على الكوفة ثم طرده منها، واتجاهه بعد ذلك إلى مصر ... كل هذا يحتاج إلى سنة

^{٧٥} ابن الأثير، الكامل في التاريخ. ج. ٢، ص. ٢٥٦.

^{٧٦} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤، ص. ٢٨٣.

على الأقل، ويؤكد هذا ابن كثير في تاريخه فيضع ظهور بن سبأ في مصر ضمن أحداث سنة ٣٤ هـ.^{٧٧} وفي مصر اختار ابن سبأ النهج الذي يساعده على الظهور، وقيل هذا اختار العصبية التي ينزل عليها حتى يأمن العثور، فلقد اعتمد على بعض أبناء وجهاء القبائل اليمنية النازلة بمصر، أمثال الهافقي بن حرب العكي وسودان بن حمران السكوني.^{٧٨} تفيد الروايات بأنَّ انتقال ابن سبأ إلى مصر جاء بعد طرده من البصرة ثم الكوفة، ويُرجَّح أن يكون استقرَّ بمصر حوالي سنة ٣٤ هـ. ومصر وُفِّرت له بيئة أكثر ملاءمةً للنشاط بفعل وجود أوساط يمنية نافذة اعتمد عليها لتكوين حاضنة اجتماعية. ومع ذلك، يظلُّ هذا التسلسل الزمنيُّ مُقْتَرَحًا يستوجب تأكيداً نقدياً للمرويات وتقييماً لمدى مبالغة المصادر في تصوير أثره.

وفي النهج فإن ابن سبأ لما قدم مصر عجم أهلها واستخلاهم فاستحلوه، وعرض لهم بالكفر فأبعده، وعرض لهم بالشقاق فأطعموه،^{٧٩} بل لقد فطن للرجل الذي سيقف في طريقه ويضل مخططه فبدأ إثارة الناس على عمرو بن العاص رضي الله عنه . داهية العرب وبطل الإسلام . والي مصر في تلك الفترة .، واتخذ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكأة يعتمد عليها «وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا به الناس...» وخاصة إذا كان الأمر بالمعروف يشبع رغبة في النفوس فهو وسيلة ينتفع بها غوغاء الناس. ولقد بدأ ابن سبأ ففطن في عمرو بن العاص (ت ٤٣ هـ) قائلاً: «ما باله أكثركم عطاء ورزقاً؟ ألا نصب رجلاً من قريش يسوي بيننا؟» فاستحلوا ذلك منه.^{٨٠} يصور النصُّ أنَّ عبد الله بن سبأ استغلَّ لدى وصوله مصر السخطَ الاجتماعيَّ والحنين إلى العدالة، فوظف خطاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كوسيلة استقطابية لجذب الجهة الشعبية واستثمارها سياسياً. كما حرص على استهداف رموز السلطة — كعمرو بن العاص — لإضعاف موقف الحُكْم وتهيئة الأرضية لحركته. ومع ذلك، تقتضي دراسة مثل هذه الروايات توخّي الحذر النقديِّ ومقارنة المصادر لفصل ما هو واقع ميدانيٍّ من مبالغات تأريحية أو بلاغية.

مع دخول سنة ٣٤ هـ، بدأت بوادر التوتر تظهر في مختلف أقاليم الخلافة. فقد انتشرت سوء الفهم والفتن والشكاوى من بعض السياسات الإدارية، ثم استغلَّت الجماعات التي تأثرت بتعاليم عبد الله بن سبأ وأتباعه. وكان هؤلاء يتبادلون الرسائل، ويخططون لأعمال التحريض، وينظمون حركة معارضة ضد

^{٧٧} المرجع السابق. ج. ٤، ص. ٣٤٠.

^{٧٨} محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، ٢

ط، تحقيق محب الدين الخطيب و محمود مهدي الاستانبولي (بيروت - لبنان: دار الجيل، ١٩٨٧)، ٢٩١.

^{٧٩} ابن كثير، البداية والنهاية. ج. ٧، ص. ١٨٨.

^{٨٠} أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، ٢٩١.

الخليفة عثمان بن عفّان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ).^{٨١} وهذا يدل على أنّ بوادر التوتّر قبل سنة ٣٤ هـ لم تكن مجرد اضطراب عفويّ بل تراكمت نتيجة شكاوى إدارية ومشكلات اجتماعية استغلّتها جماعات متأثرة بتعاليم عبد الله بن سبأ. وقد اتّسمت هذه الجماعات بالعمل المنظّم عبر تبادل الرسائل والتحريض وتكوين حركة معارضة، ما يبرز دور الدعاية المنظمة في تحويل مشكلات محلية إلى أزمة سياسية كبرى ويتطلّب قراءة تجمع بين البُعد البنيوي وتحليل وسائل التأثير.

وفي الكوفة، دعا رجال كيزيد بن قيس إلى خلع عثمان (ت ٣٥ هـ)، بينما التفّ حوله أنصار ابن سبأ. وفي مصر وبعض الأقاليم الأخرى، نُشرت رسائل مزيفة منسوبة إلى كبار الصحابة لإثارة الناس ودفعهم إلى المطالبة بعزل الخليفة. وإدراكاً لندهور الأوضاع، كتب عثمان إلى الولاة يستدعيهم للمشاركة في موسم الحج. وفي ذلك الاجتماع، قدّم الولاة آراء مختلفة لتهديّة الفتنة، ابتداءً من إعادة الناس إلى الثغور للجهاد، وانتهاءً بإصلاح أوضاع الولاة، غير أنّ تلك الجهود لم تُنه الاضطراب فوراً.^{٨٢} إن الدعوات إلى خلع عثمان في الكوفة والرسائل المزورة في مصر لم تكن حوادث منفصلة بل عناصر لشبكة تحريض منظومة استغلت ضعف الثقة والإدارة. واستدعاء الولاة للمشاركة كان محاولة إدارية لمعالجة الأعراض (مثل إرسال الجيوش أو إصلاح الولاة) لكنه لم يعالج الأسباب البنيوية للمشكلة. كما تؤكد الحوادث فاعلية أساليب الدعاية في تسييل الرأي العام، مما يستدعي قراءة توفيقية تجمع بين التحليل السياسي ودراسة الشبكات الاجتماعية والظروف الاقتصادية بدلاً من نسب كل شيء إلى فاعل واحد.

ثم جاء المتمرّدون إلى المدينة بحجة طلب الإيضاح. فاستقبلهم عثمان (ت ٣٥ هـ) بصبر، وناقشهم في اعتراضاتهم حتى بدا أنهم اقتنعوا، فعادوا إلى مصر ومعهم وثيقة اتفاق. غير أنهم في طريق العودة عثروا على رسول يحمل رسالة مختومة باسم عثمان تأمر بمعاقتهم. ورغم أن تلك الرسالة كانت موضع شبهة في صحتها، فقد جعلوها ذريعة للعودة إلى المدينة ومحاصرة بيت الخليفة.^{٨٣} تبين الحادثة أن المتمرّدين لم يأتوا طلباً للحقيقة بقدر ما كانوا ينوون التصعيد؛ إذ استخدموا رسالة مشبوهة ذريعة لخرق الاتفاق وبدء الحصار. وتظهر أيضاً طابعاً منظّماً للاحتجاجات—استغلال الحجاج المزوّرة والبحث عن ذرائع—فيما بدا عثمان رضي الله عنه قائداً متحفظاً اختار الحوار والصبر، فاستغل صبره لزيادة تفاقم الأزمة.

وقد أقسم عثمان (ت ٣٥ هـ) أنه لم يكتب تلك الرسالة، غير أن المتمرّدين رفضوا بيانه وأهملوه بخرق العهد. فحاصروا داره أسابيع طويلة، بينما حاول بعض الصحابة الدفاع عنه، إلا أنه نهّاهم عن القتال

^{٨١} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤، ص. ٣٣٠.

^{٨٢} المرجع السابق. ج. ٤، ص. ٤٨٢.

^{٨٣} المرجع السابق. ج. ٤، ص. ٤٨٢.

تنفيذاً لوصية النبي ﷺ بألا يتابع أهل النفاق. واشتد التوتر في المدينة، وسدّ المتمردون الطرق، ووقع كثير من الصحابة في الحيرة لعدم معرفتهم إلى أين ستؤول الأمور.^{٨٤} رغم نفي عثمان كتابة الرسالة المشبوهة، رفض المتمردون توضيحه واعتمدوا على اتهامات تهدد شرعيته، فحاصروا داره أسابيع. وحينما نهي عثمان الصحابة عن القتال التزاماً بوصية النبي ﷺ بترك مطاردة المنافقين، تصاعد التوتر واضطر كثير من الصحابة إلى الحيرة لغياب معلومات موثوقة ولتفتش الانقسام. المشهد يبين تحوّل الخلاف من نزاع في الوقائع إلى صراع على الشرعية، حيث غلبت الشكوك والدعايات على البراهين، ما سهّل تفجّر الأزمة إلى حصار دام. وفي نهاية المطاف، وفي الأيام الأخيرة من ذي الحجة سنة ٣٥ هـ، أغار المتمردون على منزل الخليفة، وذلك في وقت كان فيه كثير من أهل المدينة يؤدون الحج، كما أن عثمان كان قد صرف المدافعين عنه. وقد استشهد رضي الله عنه وهو صائم، قارئاً لكتاب الله، بعد أن رأى رؤيا تشير إلى دنو أجله، فسلم أمره لله وهو ثابت وصابر. وقد ذكرت الروايات أسماء متعددة من القتلة، لكنها اتفقت على أنهم من سفلة القبائل، وليس فيهم أحد من الصحابة.^{٨٥} يدل هذا على ذروة الفتنة بقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) في أواخر ذي الحجة سنة ٣٥ هـ، إذ اغتيل أثناء العبادة في ظل غياب كثير من أهل المدينة وسحب المدافعين عنه. تتفق المصادر على أن القتلة كانوا من عناصر هامشية ورفيعة السوء من بعض القبائل، لا من أصحاب النبي، مما يدل على طابع العنف الجماهيري لا المؤامرة الرسمية لدى النخبة. كما يبرز هنا فشل المؤسسات والاتصال في منع التصعيد، إلى جانب تلازم البعد الديني الرمزي مع الواقعة التاريخية. الخاتمة: حادثة الاغتيال نتيجة تراكم عوامل سياسية واجتماعية وأمنية، وصارت تُفسّر أيضاً كقضاء إلهي وفق مناخ السرد الديني.

وبعد الحادثة، بين العلماء أنه لم يشارك أحد من الصحابة في عملية القتل، بل كانوا بين ناه عنها وداع إلى إطفاء الفتنة. وكان كثرة المتمردين، وتفرق الصحابة في الأمصار، وخداع الرسائل المزورة، وموقف عثمان الراض لسفك الدم في مدينة رسول الله ﷺ، من أبرز الأسباب التي سهّلت وقوع الجريمة.^{٨٦} إن مقتل عثمان (ت ٣٥ هـ) لم يكن نتيجة لمشاركة الصحابة بل لتراكم عوامل خارجية: كثرة المتمردين وتنظيمهم، تفرق كبار الصحابة في الأمصار، تزييف الرسائل التي افتعلت ذرائع، وموقف عثمان الراض لسفك الدم في المدينة. هذه العوامل المشتركة سهّلت وقوع الجريمة رغم جهود الصحابة لدرء الفتنة، ويؤكد العلماء براءة الصحابة من المشاركة المباشرة ويدعون إلى فهم الحادثة كحدث معقّد نتيجته قضى الله.

^{٨٤} المرجع السابق. ج. ٤، ص. ٤٨٢.

^{٨٥} ابن كثير، البداية والنهاية ج. ٧، ص. ٢٠٩.

^{٨٦} المرجع السابق ج. ٧، ص. ٢٠٩.

وهكذا، فإن الفتنة نشأت من تراكم عوامل اجتماعية وسياسية، ثم تفاقمت بسبب تلاعب ابن سبأ وأتباعه، حتى انفجرت في شكل تمردٍ كبير انتهى باستشهاد الخليفة عثمان بن عفّان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ). وقد نظر العلماء إلى هذه الحادثة على أنها من قضاء الله الذي أخبر به النبي ﷺ، وأنها بداية موجة الفتن الكبرى التي عمّت العالم الإسلامي بعد ذلك.^{٨٧} الفتنة ناجمة عن تراكم عوامل اجتماعية وسياسية استغلّت من قِبَل عناصرٍ مثل ابن سبأ فتصاعدت إلى تمرد أودى بعثمان رضي الله عنه. ومع ذلك لا يصح اختزال السبب في شخص واحد دون دراسة العوامل البنيوية (ضعف الحكم، النزاعات الإقليمية، الضغوط الاقتصادية). ثمة بعدان متكاملان: قراءة دينية تقدّر الحادثة قضاءً إلهياً، وقراءة تاريخية تحليلية تفكك الأسباب المادية والبشرية. المنهج السليم يجمع بين نقد المصادر، تتبع الشبكات السياسية والاجتماعية، وتحليل السياق البنيوي مع احترام البعد الديني.

٣- نشاطه المثير للجدل في عهد الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)

تسلّم عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه مسؤولية الخلافة في ظرفٍ شديد الحساسية، إذ كانت الأمة ما تزال تحت وقع الصدمة بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، في حين بسط المتمردون سيطرتهم على المدينة، وعمّ الحزن والاضطراب بيوت الصحابة. وكان عليّ متردداً في قبول هذا المنصب لما يدركه من خطورة المرحلة، غير أنّ حاجة المسلمين الملحة إلى إمامٍ يجمع كلمتهم دفعت كبار المهاجرين والأنصار إلى الإلحاح عليه حتى قبل البيعة، بعد أن أيد ذلك الصحابة البديون.^{٨٨} هذا يدل أنّ قبول عليّ رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) الخلافة جاء في ظرفٍ بالغ الحساسية: الأمة مضرّجةٌ بصدمة مقتل عثمان والمتمردون يهيمنون على المدينة. تردّد عليّ في قبول المنصب دليلٌ وعيٍ بمخاطر المرحلة وخشيته من اتساع الفتنة، لكنه لبّي نداء المصلحة العامة بعدما ألحّ عليه كبار المهاجرين والأنصار ورضي به أهل بدر، فقبل الخلافة حفاظاً على وحدة الأمة وتفادياً لفراغٍ قياديٍّ قد يفاقم الانحيار.

وعلى الرغم من تأخّر بعض الصحابة، فإنّ جمهور أهل المدينة وكبار القوم اجتمعوا على مبايعته. ولم يكن عليّ رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) طالباً للسلطة، بل قبل المنصب دفعاً لمفسدةٍ أعظم وخشيةً من اتساع الخلاف. وبعد تمام البيعة هدأت المدينة نسيباً، إلا أنّ وجود قتلة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) بين الناس أبقى الوضع هشاً؛ فقد رفضوا الخروج من المدينة وأظهروا قوّة لا يُستهان بها، مما جعل عليّ يُدرك

^{٨٧} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٢، ص. ٥٠١.

^{٨٨} المرجع السابق. ج. ٧، ص. ٢٥٦.

صعوبة إقامة الحدّ عليهم في تلك الظروف المضطربة.^{٨٩} بيعة عليّ رضي الله عنه كانت موافقةً شعبيةً من أهل المدينة وكبار القوم، وقيل المنصب رفضاً للفرقة ودرءاً لمفسدة أعظم لا طلباً للسلطة. ورغم هده نسيّ بعد البيعة، ظل الوضع هشاً لوجود قتلة عثمان بين الناس وامتناعهم عن الخروج، ما صعب على عليّ إقامة الحدّ أو مواجهة القضية بالقوة دون مخاطر تفجّر فتنة أعظم.

وفي أثناء سعيه لتهدئة الأوضاع، ظهر طلب بعض الصحابة، مثل طلحة والزبير (ت ٣٦ هـ)، بالإسراع في القصاص من قتلة عثمان. لكنّ عليّ رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) رأى أنّ الظروف لا تسمح بذلك بعد؛ فالتمردون يسيطرون على الطرق، وبعض أعراب البادية يناصرونهم، وإقدامه على مواجهة مباشرة قد يجرّ حرباً طاحنة داخل مدينة النبي ﷺ. في خضمّ الاضطراب الذي تلا مقتل عثمان رضي الله (ت ٣٥ هـ) عنه، واجه عليّ رضي الله عنه معضلةً حاسمة: مطالب البعض، مثل طلحة والزبير، بإنفاذ القصاص فوراً، مقابل رؤيته التي تميل إلى التريث. رآه أن مواجهةً عسكريةً آنية قد تُشعل حرباً أهليةً داخل المدينة، إذ كان المتمردون يسيطرون على الطرق وتحظى بعض الأعراب بتأييدهم، فكان أي انقضاض على القتل محفوفاً بمخاطر جسيمة. اختار عليّ المحافظة على السلم العام ودرء مفسدٍ أعظم، موافقاً بين ضرورة الحفاظ على شرعية الحكم وسلامة المجتمع، رغم أن ذلك أثار اعتراضاتٍ من يطالبون بالقصاص العاجل. تبرز الحادثة هنا صراعَ مبدئين: رغبةً في تحقيق العدالة الفورية، وحاجةً إلى حكمةٍ سياسية تمنع تفجّر نزاعٍ أوسع، فكان موقف عليّ تجسيدا للاعتدال السياسي في زمن فتنةٍ عصب.

وقد أدّى اختلاف الرؤية هذا إلى بداية الانقسام؛ فطلحة والزبير رضي الله عنهما (ت ٣٦ هـ) يميلان إلى الحسم العاجل، بينما اختار عليّ رضي الله عنهما (ت ٤٠ هـ) التأني حفاظاً على الدماء. وحين استأذناه للخروج إلى مكة بحجة العمرة أذن لهما، فالتقيا هناك بأئم المؤمنين عائشة رضي الله عنها (ت ٥٨ هـ) التي شعرت بالحزن لعدم قدرتها على نصرة عثمان، فبرز لديهم جميعاً الدافع للمطالبة بالقصاص.^{٩١} صراعُ الرؤى بين طلحة والزبير (المطالبين بالقصاص الفوري) وعليّ (المتحفظ والمترو) تسبّب في انقسامٍ سياسيٍّ؛ واجتماع طلحة والزبير رضي الله عنهما (ت ٣٦ هـ) بأئم المؤمنين عائشة بمكة أعطى الحملة على القصاص غطاءً شرعياً وشعبياً، مما جعل المطالبة بالقصاص تتحوّل من مطلب قضائي إلى قضية سياسية مرشحة للتصعيد. وهكذا بدأت بوادر الفتنة من تراكم عوامل عدّة: اضطراب المدينة وسيطرة المتمردين،

^{٨٩} المرجع السابق. ج. ٤، ص. ٤٢٩.

^{٩٠} محمد بن سعد ابن سعد، الطبقات الكبير، الأولى، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي،

١٤٢١). ج. ٦، ص. ٢٥.

^{٩١} المرجع السابق. ج. ٦، ص. ٢٥.

واختلاف الصحابة في كيفية تطبيق العدل، وشعور بعضهم بالتقصير. ثم تطورت هذه العوامل لتُصبح نواة الفتنة الكبرى التي شكّلت بدايات عهد خلافة عليّ رضي الله عنه.

بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، ظهرت حالة من القلق بين الصحابة الذين شعروا بأنهم قصّروا في نصرته والدفاع عنه، فنشأ عن ذلك دافع قويّ للمطالبة بالقصاص لدمه. وكانت عائشة رضي الله عنها (ت ٥٨ هـ) وقد كانت حينئذٍ في مكة. تحثّ الناس على النهوض والمطالبة بالقصاص. أمّا طلحة والزبير رضي الله عنهما (ت ٣٦ هـ)، فبعدما وقع الخلاف في المدينة بينهما وبين عليّ، استأذناه للخروج إلى مكة بحجة العمرة، ثم توجهّا إليها والتقيا بعائشة.^{٩٢} فمشاعر الندم والضمير لدى الصحابة بعد مقتل عثمان ولّد دافعاً قوياً للمطالبة بالقصاص، واستثمرت مكانة عائشة رمزياً لتحفيز الحشود. وأمّا طلحة والزبير فجمع بين مطمح قضائيّ مشروع وخطوة سياسية عملية (الانتقال إلى مكة ثم البصرة)، ما يظهر كيف تحوّل مطلب العدالة إلى حركة ذات أبعاد تبعية واستراتيجية.

وفي مكة، اجتمع القوم للتشاور في الوجهة التي ينبغي التوجّه إليها. وبعد تداول الآراء، استقرّ رأيهم على المسير إلى البصرة لدعوة أهلها إلى المطالبة بالعدل وتهدئة التوتر. وقد لَبّى النداء عددٌ كبير من الناس استجابةً لنداء "أمّ المؤمنين وطلحة والزبير". وعندما وصلوا إلى البصرة، جرى صلح بين طلحة والزبير رضي الله عنهما (ت ٣٦ هـ) وبين واليها عثمان بن حنيف، غير أنّ الصدام وقع بعد ذلك نتيجة تحريض بعض الجماعات، فازدادت الفوضى قبل وصول عليّ.^{٩٣} وهذا يُظهر كيف تحوّلت المبادرات التي رُفعت تحت شعار الإصلاح والعدل إلى حركة جماهيرية واسعة حملتها الرمزية القوية لوجود أمّ المؤمنين وطلحة والزبير. غير أنّ هذا الزخم لم يكن كافياً لحماية مسارهم من الاختراق؛ فسرعان ما استغلّت بعض الفرق المتربّصة حالة التوتر لإشعال الصدام وإفساد الصلح الذي تمّ في بدايته. ويكشف ذلك عن هشاشة المشهد السياسي آنذاك، حيث كانت النوايا الحسنة تُواجه بسهولة باضطراب الواقع، وتداخل المصالح، وقدرة المحرّضين على تحويل مسار الأحداث نحو الفوضى، رغم رغبة القيادات في تجنّبها.

ولما بلغ عليّاً رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) خبر خروجهم، أرسل عتار بن ياسر (ت ٣٧ هـ) والحسن بن عليّ (ت ٥٠ هـ) رضي الله عنهما إلى الكوفة لاستطلاع الأمر وطلب الدعم، مؤكّداً أنّ غايته هي الإصلاح لا القتال. ثم تحرّك عليّ إلى البصرة ومعه جمع كبير من أهل الكوفة. وفي البصرة، تتابعت اللقاءات التي دلّت على أنّ الفريقين في الأصل لم يكونوا يريدون القتال؛ فقد أكّدت عائشة مراراً أنّها

^{٩٢} محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ١ ط (بيروت: إدارة الطباعة المنيرية، ٢٠٠٤).

ج. ١٦، ص. ٢٥٢.

^{٩٣} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤٠، ص. ٥٠٣.

خرجت للإصلاح وجمع كلمة المسلمين، لا لمقاتلة عليّ رضي الله عنه. كما صرّح طلحة والزبير رضي الله عنهما (ت ٣٦ هـ) بالمعنى نفسه. وكان عليّ، في كل مراحل، يعلن أنّ هدفه هو السلم وحقق الدماء.^{٩٤} أجاب عليّ بإجراءات احترازية: استعلم بأرسال عمّار والحسن إلى الكوفة، وحشد أنصارا ثم تحرّك إلى البصرة. طوال المسار كترّ تأكيداً أن هدفه الإصلاح وحقق الدماء، كما أكدت عائشة (ت ٥٨ هـ) وطلحة والزبير رضي الله عنهم أن مقاصدهم كانت إصلاحية لا قتالية. ومع ذلك ظلّت الحالة هشّة: نبل النوايا تعارض واقع ميدانيّ معقّد يمكن أن يحوّل المسعى إلى صراع بسبب ضغوط الجماهير وتحريك الجهات المحرّضة.

غير أن التوتر بين الجماهير المحيطة بكل فريق، مع وجود قتلة عثمان الذين اندسّوا بين الصفوف وأججوا الفتنة، جعل السيطرة على الموقف غاية في الصعوبة. ورغم محاولات الطرفين الوصول إلى مصالحة، أدّت المؤامرات والتحريض إلى اندلاع وقعة الجمل، وهي مأساة لم يكن كبار الصحابة يرغبون فيها. وفي جوهر الأمر، فإنّ عائشة وطلحة والزبير وعليّ رضي الله عنهم كانوا يبتغون توحيد الأمة وإطفاء الفتنة، إلا أنّ تعقيدات المرحلة والاضطراب الذي أعقب مقتل عثمان رضي الله عنه حال دون تحقيق السلم الذي كانوا يطمحون إليه.^{٩٥} رغم نبل النوايا لدى عائشة وطلحة والزبير وعليّ رضي الله عنهم، فإنّ تضخّم التوتر الشعبيّ وتسلّل قتلة عثمان وتحريضهم حوّل السعي للإصلاح إلى فتنة مدمّرة (وقعة الجمل). الدرس العملي هنا أنّ الإرادة الحسنة وحدها لا تكفي في ظلّ فراغ مؤسسيّ وضعف ضبط الأوضاع؛ فالمقاومة المنظّمة للتحريض والحاجة إلى آليات سياسية مؤثّرة ضروريان لاحتواء الأزمات.

تُعَدُّ وقعة الجمل من أعظم المآسي في التاريخ الإسلامي، وقد دلت كثيرٌ من الروايات على أنّ العامل الرئيس في إشعال نارها هو دور عبد الله بن سبأ وأتباعه من السبئية. فقد كان الصحابة الكبار - كعليّ وعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم - متفقين في بادئ الأمر على تحقيق الإصلاح وجمع الكلمة، والبحث عن أفضل السبل لمعالجة قضية قتلة عثمان رضي الله عنه.^{٩٦} وقعة الجمل لم تكن نزاعاً أصيلاً بين كبار الصحابة بل ناتجة عن تلاعبٍ سياسيٍّ وتدخّل جهاتٍ محرّضة مثل السبئية. عليّ وعائشة وطلحة والزبير كانوا يسعون للإصلاح واستقرار الأمة بعد مقتل عثمان، لكن استغلال التوتر الاجتماعي والتحريض المنظّم حوّل الحوار إلى صراعٍ مسلّح، فتبدّلت النوايا النبيلة إلى مأساة تاريخية.

^{٩٤} الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى

الباز، ٢٠٠٤). ج. ١، ص. ١٣٥.

^{٩٥} المرجع السابق. ج. ١، ص. ١٣٥.

^{٩٦} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤، ص. ٥٠٧.

وُصِّوْرُ رواية الطبري (ت ٣١٠ هـ) أنَّ عليًّا (ت ٤٠ هـ) لما بعث القعقاع بن عمرو إلى عائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم بالبصرة لمحاورتهم، صرَّح الثلاثة بأن غايتهم واحدة، وهي إصلاح ذات البين وإقامة الحقِّ في قضية قتلة عثمان. وقد جرى الحوار بين الطرفين في أجواء إيجابية، وكاد الفريقان أن يتوصلا إلى اتفاق كامل على الصلح. بل إنَّ قادة الفريقين هدَّؤوا جموعهم، وتهيَّؤوا للقاء رسمي يضع حداً للخلاف.^{٩٧} تصوير الطبري لهذه المحاورة يُبرز أن النوايا الأولى لدى الأطراف كانت إصلاحية وصادقة، وأن الخلاف لم يكن في جوهره نزاعاً لا يُحلَّ بالحوار. إن هذَّ القادة واستعدادهم للصلح يبيِّن أن إمكانية التوافق كانت حقيقية لولا تدخل عوامل خارجية لاحقة. لذا ينبغي قراءة وقعة الجمل باعتبارها فشلاً في حماية المسار التوفيقي للمصالحة، ناجماً أكثر عن اختراقات وتحريضٍ ميدانيٍّ من عناصر معارضة منهجيَّة، لا عن عجز مسبق في الإرادة الإصلاحية لدى القيادة.

غير أنَّ قتلة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) - وكانوا في جيش علي رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) - ويقودهم عبد الله بن سبأ - رفضوا هذا المسار السلمي، خوفاً من أن يُقتَصَّ منهم إذا اتحد الفريقان. لذلك دبَّروا خطة لإفشال الصلح؛ فتنكَّروا، وتسلَّلوا ليلاً إلى معسكري علي وطلحة والزبير رضي الله عنهم قبيل الفجر، ثم بدأوا هجومًا خفياً في كلا الجانبين. وهكذا ظنَّ كل فريق أنَّ الآخر هو الذي بدأ القتال، فوقعت المواجهة دون علم بوجود المحرَّض الحقيقي.^{٩٨} هذا يدل على أن قتلة عثمان رضي الله عنه، بقيادة عبد الله بن سبأ، عملوا عمداً على إفشال المصالحة عبر التنكُّر والتسلُّل وشنَّ هجماتٍ سرِّيةٍ ليحمِّل كلَّ فريق الآخر بدء القتال. ورغم وجوب التحقُّظ النقدي على الروايات، فإن تكرار الشهادات يشير إلى تدخل جهات مخزَّية استغلت هشاشة المصالحة. والدعوة العملية هنا: المصالحات الهشَّة تحتاج آليات حماية ومراقبة لدرء التحريض والخطط التخريبية.

واندلعت المعركة بضراوة، ولم تفلح جهود عائشة والصحابة رضي الله عنهم في إيقافها. بل إنَّ كعب بن سور حين رفع المصحف يدعو إلى السلم بأمرٍ من عائشة رضي الله عنها (ت ٥٨ هـ) قُتل بسهمٍ من سهام السبئية، وأصابته النبال هودج عائشة نفسها. واستُشهد عدد كبير من الصحابة رضي الله عنهم، وفي مقدمتهم طلحة رضي الله عنه (ت ٣٦ هـ)، في حين رجع الزبير رضي الله عنه (ت ٣٦ هـ) بعد تذكير علي له بحديث النبي ﷺ، لكنه قُتل في طريق عودته.^{٩٩} اندلعت المعركة بعنفٍ رغم وساطات الصحابة، فتبدَّدت محاولات الإصلاح. مقتل كعب بن سور وهو يرفع المصحف يرمز لانحطاط المعركة أخلاقياً،

^{٩٧} المرجع السابق. ج. ٤، ص. ٤٩٦.

^{٩٨} المرجع السابق. ج. ٤، ص. ٤٤٤.

^{٩٩} المرجع السابق. ج. ٤، ص. ٥٢٩.

واستهداف هودج عائشة ووقوع شهداء كثيرين (منهم طلحة، ومقتل الزبير لاحقاً) يبيّن نجاح خطط المحرّضين في تحويل نزاع تحكيم إلى ذبح جماعي. الحادثة تُبرز حاجة المصالحات في أوقات الفتنة إلى حماية أمنية ومخبرية إلى جانب الحكمة.

وبعد انقضاء القتال، بكى الفريقان ما نزل بالمسلمين من البلاء. وكانت عائشة رضي الله عنها (ت ٥٨ هـ) كثيراً ما تبكي إذا قرأت قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾^{١٠٠} ندماً على خروجها. كما بكى عليّ رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) عند رؤيته طلحة مقتولاً، وقال: «وددتُ أني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة». ^{١٠١} وكان التابعون يقولون: «هلكت الأتباع، وندم القادة يوم الجمل». ^{١٠٢} يبين المشهد بعد القتال أنّ الحدث لم يكن نصراً لأحد بل مصيبة مشتركة: ندم عميق لدى القادة وبكاء مرّ لدى الطرفين نتيجة خسارة النفوس ودماء المسلمين. إنّ بكاء عائشة وعليّ وندم التابعين يشيان بأنّ النوايا الحسنة قد تاهت في متاهة الفتنة، وأنّ العواقب فاقت كل توقعات الأطراف. الدرس التاريخي واضح: فتنة صغيرة تُدار بسوء أو تُستغلّ من جهاتٍ مخبرية قد تنقلب إلى كارثة لا تردّها رغبة في الإصلاح وحدها، بل تحتاج إجراءات وقائية سياسية واجتماعية صلبة وحكمة قيادية تحفظ الدم والوحدة.

وقد أجمع كثير من العلماء - كالطحاوي (ت ٣٢١ هـ)، والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، وابن العربي (ت ٥٤٣ هـ)، وابن كثير (ت ٧٧٤ هـ)، والذهبي (ت ٧٤٨ هـ) وغيرهم - على أنّ هذه الحرب لم تكن بإرادة الصحابة، بل كانت نتيجة تحريض المفسدين من قتلة عثمان (ت ٣٥ هـ)، الذين سُمّتهم بعض الروايات بـ السبئية. فقد سعوا إلى إفشال الصلح وإشعال الحرب من الجانبين حتى غرق المسلمون في فتنة عمياء. وفي نهاية المطاف، أدرك العلماء أنّ وقعة الجمل تمثل مثلاً صارخاً على كيف تُعمي الفتنة الأبصار، حتى عند كبار الرجال. ففي أجواء الفتن تختلط الأمور، وتتشوش الحقائق، ويشتد سوء الظن، ويؤول الخلاف اليأس إلى صدام مسلح. وقد اعترف الصحابة أنفسهم بأنّ ما وقع إنما هو من الفتنة التي تعسر رؤية وجه الحق فيها، كما صرّح بذلك الزبير وطلحة وعتمار رضي الله عنهم.

^{١٠٠} سورة الأحزاب (٣٣): ٣٣.

^{١٠١} يوسف بن قز سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، ١ ط، تحقيق محمد بركات وآخرون (دمشق

- سوريا: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣). ج. ٦، ص. ١٧٣.

^{١٠٢} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك. ج. ٤٠، ص. ٥٣٧.

ب- الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ

قال أبو شهبه (ت ١٤٠٣ هـ): كان من أثر اتساع رقعة الإسلام: دخول كثير من أبناء الأمم المغلوبة فيه ومنهم الفارسي، ومنهم الرومي، ومنهم المصري، ومنهم المخلص للإسلام، ومنهم المنافق الذي يكن في نفسه الحقد على الإسلام ويتظاهر بحبه، ومنهم الزنديق الذي يسعى بشتى الوسائل لإفساده وتشكيك الناس فيه، ومنهم اليهودي الذي لا يزال مشدوداً إلى يهوديته، ومنهم النصراني الذي لا يزال يحن إلى نصرانيته. وقد انتهز أعداء الإسلام من المنافقين، والزنادقة، واليهود سماحة السيد الحبي: عثمان بن عفان رضي الله عنه ودمائه خلقه، فبذروا البذور الأولى للفتنة، فكان ابن سبأ اليهودي الخبيث يطوف في الأقاليم، ويولب عليه الناس، وقد أخفى هذه السموم التي كان ينفثها تحت ستار التشيع، وحب سيدنا علي رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، وآل البيت الكرام، فصار يزعم أن علياً رضي الله عنه هو وصي النبي ﷺ، والأحق بالخلافة حتى من أبي بكر (ت ١٣ هـ) وعمر (ت ٢٣ هـ) رضي الله عنهما ووضع على النبي ﷺ حديثاً: «لكل نبي وصي، ووصيي علي». ١٠٣ لم يقف الأمر عند حد هذه الدعوة، بل ادعى ألوهيته، وقد طارده سيدنا عثمان رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)، فهرب، فلما كان عهد سيدنا علي رضي الله عنه طارده وأحل دمه، فما كان ليرضى بهذه الدعوات الخبيثة التي يشنها هذا المغيظ المحقق على الإسلام والمسلمين. ١٠٤ إلى جانب وضعه حديثاً تُصَوِّرُ عليَّ بنَ أبي طالبٍ رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) وصياً للنبي ﷺ، قام عبدُ الله بنُ سبأ أيضاً بوضع حديثٍ يزعم فيه أنَّ عليّاً خاتمُ الأوصياء. قال عبد الله بن سبأ: "محمد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء" ١٠٥. إنَّ وضع الأحاديث الذي قام به عبدُ الله بنُ سبأ، ومنها زعمه أنَّ عليَّ بنَ أبي طالبٍ هو خاتمُ الأوصياء، يُظهر مسعى منظماً للتلاعب بالعقيدة الدينية لتحقيق أغراضٍ أيديولوجية معيّنة. وإنَّ إضفاء مكانةٍ روحيةٍ مُبالغٍ فيها على شخصٍ بعينه من خلال رواياتٍ موضوعةٍ لا يقتصر على الإضرار بسلطة علم الحديث، بل قد يؤدي أيضاً إلى إثارة الفرقة بين أفراد الأمة. لذلك، فإنَّ

١٠٣ أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ج. ١، ص. ٣٢٦. محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبه،

دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، ١ ط (مكتبة السنة، ١٩٨٩) ج. ١، ص. ٣٦٦. محمد بن مكرم ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ١ ط، تحقيق روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، و محمد مطيع (دمشق - سوريا: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٨١) ج. ١٢، ص. ٢١٩.

١٠٤ محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ٤ ط (مكتبة السنة،

١٩٨٣) ج. ١، ص. ٢٠.

١٠٥ الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك ج. ٤، ص. ٣٤٠.

التثبت والصرامة في تحييص الأحاديث يشكّلان ضرورةً لحفظ نقاء التعاليم وصونها من التحريف التاريخي المتعمّد.

إنّ ظاهرة وضع الحديث المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ لا يمكن فهمها على أنها مجرد فعل كذبٍ فردي، بل ينبغي النظر إليها بوصفها ظاهرةً خطابيةً نشأت في سياقٍ اجتماعيٍّ وتاريخيٍّ معقّدٍ في بدايات الإسلام، اتّسم بتوتراتٍ سياسيةٍ وأزمةٍ في سلطة المعرفة الدينية. فقد أدّى اتّساع رقعة الدولة الإسلامية إلى دخول جماعاتٍ متعدّدة ذات خلفياتٍ أيديولوجيةٍ ودينيةٍ متباينة، حمل بعضها مصالحَ سابقةً وموافقَ عدائيةٍ تجاه الإسلام. وأسهمت هذه الأوضاع في نشوء فضاءٍ إستيميّ هشٍّ، لم تكن فيه سلطة المعرفة الدينية قد تبلورت بعدُ في مؤسساتٍ علميةٍ راسخةٍ ومنظمة.

وفي هذا السياق، استثمر ابنُ سبأ الرموزَ ذاتَ الشرعية الدينية العالية، ولا سيّما محبّة علي بن أبي طالب وأهل البيت، لتمرير خطابه الأيديولوجي. ومن خلال وضع الأحاديث—كالدعوى بأنّ عليّاً هو وصيُّ النبي ﷺ أو خاتمُ الأوصياء—سعى إلى بناء نظامٍ بديلٍ للحقيقة يُنازع الشرعية السياسية والدينية القائمة. وهكذا لم تُوظف الأحاديثُ الموضوعية بوصفها تعبيراً صادقاً عن تعاليم النبي ﷺ، بل استُخدمت أداةً لإنتاج المعنى وتوجيه الوعي الديني وفق أهدافٍ معيّنة. وعند تحليل هذه الظاهرة في ضوء نظرية أركيولوجيا المعرفة، يتّضح أنّ دوافع ابن سبأ كانت متجذّرة في محاولة إعادة تشكيل السلطة وبناء بنيةٍ خطابيةٍ جديدة تربط الحقيقة الدينية بمصالح أيديولوجية محدّدة. ولا يقتصر أثر وضع الحديث هنا على الإضرار بنزاهة علم الحديث فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى تهديد التماسك الاجتماعي وإثارة الانقسامات والصراعات داخل المجتمع الإسلامي. ومن ثمّ، تُبرز هذه الظاهرة الأهمية البالغة لنقد السند والمتن بوصفه آليةً أساسيةً لحماية الإستمولوجيا الإسلامية في مواجهة التلاعب بالخطاب الديني خلال فترات الفتنة.

وفي روايةٍ أخرى، نسب عبد الله بنُ سبأ حديثاً موضوعاً عن إمامة عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) إلى التوراة، ثمّ بلغه لأتباعه. وقد ذكر الشعبي (ت ١٠٥ هـ) أنّ عبد الله بن السّوّاء كان يعين السبئية على قَوْلها وَكَانَ ابْنُ السّوّاءِ فِي الْأَصْلِ يَهُودِيّاً مِنْ أَهْلِ الْحَيْرَةِ فَظَهَرَ الْإِسْلَامَ وَارَادَ أَنْ يَكُونَ لَهُ عِنْدَ أَهْلِ الْكُوفَةِ سَوْقٌ وَرِثَاسَةٌ فَذَكَرَهُمْ أَنَّهُ وَجَدَ فِي التَّوْرَةِ أَنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ وَصِيّاً وَانْ عَلِيّاً وَصِيّاً مُحَمَّداً وَأَنَّهُ خَيْرُ الْأَوْصِيَاءِ كَمَا أَنَّ مُحَمَّدًا خَيْرُ الْأَنْبِيَاءِ^{١٠٦}. يُعَدُّ صنيعُ عبدِ الله بنِ سبأ - منسبُهُ الحديثَ الموضوعَ عن إمامة عليّ رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) إلى التوراة وتبليغُهُ لأتباعه - نوعاً من التلاعب الاستراتيجي الذي يستغلّ شرعيةَ الكتب المقدّسة لتمويه المصالح السياسية وتحقيق النفوذ المحلي. ومثّل هذه الأفعال لا تُفسد أصالة التراث النصّي فحسب، بل قد تُثير كذلك الانقسامات الطائفية والتوترات الاجتماعية. ويؤكد هذا

^{١٠٦} عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية ج. ١، ص. ٢٢ هـ.

المثال ضرورة التثبت النقدي من المصادر التاريخية والحديثية، سندًا ومتنًا، إضافةً إلى وجوب يقظة المجتمع العلمي والأمة تجاه ممارسات الوضع التي تُغلف بادعاءات دينية.

من منظور أركيولوجيا المعرفة، لا يمكن فهم ممارسة وضع الحديث التي قام بها 'عبد الله بن سبأ' بمعزل عن أوضاع الخطاب وتشكلات المعرفة في مرحلة الإسلام المبكر، وهي مرحلة لم تكن فيها البنى المؤسسية للسلطة المعرفية قد استقرت بعد على نحوٍ كامل. وقد تميّزت هذه الفترة بانفتاح الفضاء الخطابي نتيجةً لانتساع رقعة الدولة الإسلامية، الأمر الذي أتاح دخول فاعلين جدد ذوي خلفيات أيديولوجية وثقافية ودينية متعددة. وكان ابن سبأ—الذي تصفه بعض الروايات بأن له خلفيةً يهودية—يتحرك داخل فضاء إبستيمي لا يزال هشًا، في وقتٍ لم تكن فيه المرجعيات الدينية قد خضعت بعد لعملية تقنين صارمة، ولم تكن آليات التثبت من الحديث قد تبلورت بصورةٍ منهجية. وقد أسهمت هذه الظروف في إتاحة المجال لظهور خطاباتٍ بديلة تدعي لنفسها شرعيةً دينيةً عبر سردياتٍ مغايرة.

ويمكن فهم الدافع الرئيس لابن سبأ بوصفه مسعىً استراتيجيًا لبناء السلطة والنفوذ من خلال التلاعب بالمصادر الرمزية ذات الشرعية الدينية العالية. فمن خلال نسبته حديثًا موضوعًا حول إمامة 'علي بن أبي طالب' إلى التوراة، لم يكتفِ بعملية تزوير نصي، بل عمد إلى إنشاء جسرٍ خطابي بين التراث الإسلامي والكتب المقدسة السابقة. ووفقًا لإطار أركيولوجيا المعرفة، يُعدّ هذا الفعل شكلاً من أشكال الهندسة الخطابية التي تهدف إلى توسيع نظام الحقيقة؛ حيث تُوضَع التوراة في موقع مصدرٍ خارجي للشرعية، بما يوحي بتأكيدها لمزاعم لاهوتية معينة داخل الإسلام. وعلى هذا الأساس، لا يعمل الحديث الموضوع بوصفه نصًا معزولًا، بل يغدو جزءًا من شبكةٍ من الأقوال (énoncés) المتداخلة التي تتكامل فيما بينها لتشكيل بنيةٍ دلاليةٍ جديدة.

وعلاوةً على ذلك، أدّت عملية وضع الحديث وظيفتهً سياسيةً واجتماعيةً في آنٍ واحد. فالروايات التي تشير إلى سعي 'عبد الله بن السّوداء' 'إلى نيل' 'السوق والرئاسة' في الكوفة تكشف بوضوح عن الارتباط الوثيق بين إنتاج الخطاب الديني وصراعات النفوذ المحلي. وفي ضوء تحليل أركيولوجيا المعرفة، تتجلى العلاقة العضوية بين المعرفة والسلطة؛ إذ لم تُنتج الادعاءات اللاهوتية المتعلقة بالوصاية النبوية وفضل 'علي' بوصفها مجرد تعبيرات عقدية، بل استُخدمت أداةً لبناء الولاءات، وصياغة الهويات الجماعية، ومساءلة البنى القائمة للسلطة السياسية والدينية.

وبناءً على ذلك، لا يصحّ اختزال دوافع ابن سبأ في إطار الانحراف الأخلاقي الفردي، بل ينبغي النظر إليها باعتبارها جزءًا من ممارسةٍ خطابيةٍ منظّمة، متجذّرة في سياقٍ سوسيو-سياسيٍّ محدّد، وموجّهة نحو إعادة تشكيل السلطة الدينية. إنّ وضع الحديث ونسبته إلى مصادر مقدّسة سابقة يعكسان جهدًا منهجيًا للسيطرة على إنتاج المعنى الديني وتحويل مركز شرعية الحقيقة. ومن هذا المنطلق، تؤكد هذه الظاهرة

ضرورة نقد السند والمتن، لا بوصفه إجراءً فيلولوجياً فحسب، بل باعتباره آليةً أساسيةً لصيانة الإيستمولوجيا الإسلامية من اختراقات الخطاب الأيديولوجي المتستر بادعاءات دينية.

كما أن عبد الله بن سبأ وضع حديثاً تتعلّق برجعة النبي عيسى عليه السلام ورجعة محمد ﷺ بعد الوفاة. قال الطبري (ت ٣١٠ هـ): "فيما كتب به إليّ السريّ عن شعيب، عن سيف، عن عطية، عن يزيد الفقعميّ، قال: كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، أمّه سوداء، فأسلم زمان عثمان، ثم تنقل في بلدان المسلمين، يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز، ثم البصرة، ثم الكوفة، ثم الشام، فلم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر، فاعتمر فيهم، فقال لهم فيما يقول: لَعَجْتُ مَنْ يَزْعَمُ أَنَّ عِيسَى يَرْجِعُ، وَيَكْذِبُ بَأَنِّ مُحَمَّدًا يَرْجِعُ، وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾^{١٠٧} فمحمد أحقّ بالرجوع من عيسى. قال: فقبل ذلك عنه، ووضع لهم الرجعة، فتكلموا فيها.^{١٠٨} إِنَّ فَعَلَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَبَأٍ فِي وَضْعِ حَدِيثٍ عَنْ رَجْعَةِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجْعَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ يُظْهِرُ خَطَوْرَةَ انْتِشَارِ الرِّوَايَاتِ الْمَوْضُوعَةِ؛ إِذْ يُفْسِدُ عَقِيدَةَ الْأُمَّةِ وَيُشَوِّهُ سُلْطَةَ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ. وَتَوَكَّدُ هَذِهِ الْحَادِثَةُ أَهْمِيَّةَ التَّحَبُّتِ مِنَ النِّقْدِ السِّنْدِيِّ وَالْمَتْنِيِّ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ لَصِيَانَةِ نِقَاءِ التَّعَالِيمِ وَدَفْعِ الْفِتْنَةِ.

في ضوء نظرية أركيولوجيا المعرفة، تكشف رواية وضع عبد الله بن سبأ للحديث المتعلّق برجعة عيسى عليه السلام ورجعة النبي محمد ﷺ عن بنية خطابية معقّدة تتجاوز مجرد الانحراف العقدي الفردي إلى ممارسة واعية لإعادة إنتاج المعنى الديني في سياقٍ سوسيو-سياسي مضطرب. فقد نشأت هذه الممارسة في مرحلة الإسلام المبكر التي اتّسمت بالتّسعاع المجال التداولي للخطاب الديني نتيجة التّوسع الجغرافي للدولة الإسلامية، وما صاحبه من تداخل ثقافي وديني، في ظلّ غياب تقنين مؤسسي صارم لمرجعيات المعرفة العقدية والحديثية. هذا الوضع الإيستيمي غير المستقر أتاح إمكان توظيف النصوص المقدّسة وإعادة تأويلها خارج ضوابط المنهج العلمي.

ويظهر من خلال الرواية المنقولة عن الطبري أنّ ابن سبأ تحرّك بوعي خطابي داخل هذا الفضاء المفتوح، متنقلاً بين الأمصار بحثاً عن بيئة قابلة لتلقّي أطروحاته. وعندما أخفق في الشام—حيث كانت السلطة الدينية والسياسية أكثر تماسكاً—اتّجه إلى مصر، وهي منطقة عُرفت آنذاك بتعدد تياراتها الفكرية وحساسيتها تجاه قضايا المظلومية والتأويل الديني. وفي هذا السياق، لجأ ابن سبأ إلى استراتيجية خطابية دقيقة تقوم على إعادة ترتيب نظام الحقيقة، وذلك عبر توظيف نصّ قرآنيّ قطعيّ الدلالة في سياقه الأصلي، وإخضاعه لتأويل إيديولوجي يخدم دعواه حول "الرجعة".

^{١٠٧} القصص (٣٨): آية ٨٥.

^{١٠٨} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك ج. ٤، ص. ٣٤٠.

ومن منظور أركيولوجيا المعرفة، فإنّ استدلاله بالآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ لا يفهم باعتباره خطأً تفسيريًا بريئًا، بل بوصفه ممارسة لإنتاج خطابٍ بديل يعيد تعريف المفاهيم العقدية المركزية. فقد سعى ابن سبأ إلى خلق تماثلٍ خطابي بين رجعة عيسى عليه السلام—وهي عقيدة معروفة في التراث الديني السابق—ورجعة النبي محمد ﷺ، مستثمرًا الألفة المسبقة لدى المتلقين بفكرة الرجعة في الديانات السابقة، ليؤسس من خلالها شبكةً جديدة من الأقوال (énoncés) تتكامل لتشكيل بنية عقدية مغايرة.

أما الدافع الكامن وراء هذا الفعل، فيمكن تحليله بوصفه سعيًا لإعادة توجيه مركز السلطة الدينية، وربط الإيمان بالعقيدة الجديدة بتمثّلات مخصوصة للقيادة والشرعية. فالقول بالرجعة لا يقف عند حدّ الإخبار الغيبي، بل يحمل أبعادًا سياسية واجتماعية عميقة؛ إذ يُقيي الصراع على الشرعية مفتوحًا، ويُضفي طابعًا قدسيًا على مشروعٍ أيديولوجيٍّ لم ينجح في فرض نفسه عبر المسارات السياسية التقليدية. وهنا تتجلّى بوضوح العلاقة الجدلية بين المعرفة والسلطة؛ حيث يُستثمر الخطاب الديني لإعادة تشكيل الوعي الجمعي وبناء ولاءات جديدة.

وعليه، فإنّ وضع الحديث في مسألة الرجعة يمثّل نموذجًا صارخًا لكيفية اختراق المجال المعرفي الديني عبر آليات تأويلية تُغلّف بظاهر النصوص الشرعية. ولا يقتصر أثر هذا الفعل على تشويه العقيدة فحسب، بل يمتدّ إلى تفويض سلطة التراث الإسلامي ذاته، وفتح المجال أمام الفتنة والانقسام. ومن هذا المنطلق، تؤكد هذه الحادثة—في ضوء التحليل الأركيولوجي—أنّ نقد السند والمتن في علم الحديث ليس مجرد أداة تقنية، بل هو ممارسة إبستمائية دفاعية تهدف إلى حماية نظام الحقيقة في الإسلام من التحريف الأيديولوجي وإعادة إنتاج المعنى خارج أطره المنهجية الرصينة.

وكذا وضع عبد الله بن سبأ حديثًا موقوفًا نُسب إلى عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، يزعم فيه أنّ عليًا سيعود إلى الحياة قبل يوم القيامة ليملا الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت ظلماً وجورًا. ذكر المقرئ (ت ٨٤٥ هـ) أن ابن سبأ أحدث في زمن علي رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) القول بوصية الرسول صلى الله عليه وسلم لعلي، وأحدث القول برجعته بعد موته إلى الحياة الدنيا.^{١٠٩} ثمّ روي هذا الحديث على لسان أحد أتباع عبد الله بن سبأ، وهو مُحَمَّدُ بْنُ السَّائِبِ الْكَلْبِيِّ (ت ١٤٦ هـ). قال ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ): مُحَمَّدُ بْنُ السَّائِبِ الْكَلْبِيُّ كُنِيَّتُهُ أَبُو النَّضْرِ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَهُوَ الَّذِي يروي عَنْهُ الثَّوْرِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ وَيَقُولَانِ حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَتَّى لَا يَعْرِفَ وَهُوَ الَّذِي كَنَاهُ عَطِيَّةُ الْعَوْفِيُّ أَبَا سَعِيدٍ وَكَانَ يَقُولُ حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ يُرِيدُ بِهِ الْكَلْبِيُّ فَيَتَوَهَّمُونَ أَنَّهُ أَرَادَ أَبَا سَعِيدٍ الْحُدْرِيَّ وَكَانَ الْكَلْبِيُّ سَبْئِيًّا مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَبَأٍ مِنْ

^{١٠٩} المقرئ، المواظ، والاعتبار بذكر الخطط والآثار (المعروف بالخطط المقرئية) ج. ٤، ص. ١٨٤.

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَقُولُونَ إِنْ عَلِمَ لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى الدُّنْيَا قَبْلَ قِيَامِ السَّاعَةِ فَيَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جُورًا وَإِنْ رَأَوْا سَحَابَةً قَالُوا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِيهَا¹¹⁰. تُظْهِرُ عَمَلِيَّةُ وَضْعِ الْحَدِيثِ الْمُتَعَلِّقِ بِرَجْعَةِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الَّتِي قَامَ بِهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَبَأٍ وَأَتْبَاعُهُ - وَمِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ السَّائِبِ - نَوْعًا مِنَ التَّلَاعِبِ بِالنُّصُوصِ لِتَحْقِيقِ أَغْرَاضٍ أَيْدِيُولُوجِيَّةٍ. فَمَثَلُ هَذَا الْفِعْلِ يُشَوِّهُ الْحَقَائِقَ التَّارِيخِيَّةَ وَيُهَدِّدُ سَلَامَةَ عِلْمِ الْحَدِيثِ، مِمَّا يَجْعَلُ مِنَ الضَّرُورِيِّ اعْتِمَادُ الدَّقَّةِ فِي نَقْدِ السِّنْدِ وَالْمَتْنِ لِلْحِيلُولَةِ دُونَ انْتِشَارِ الدَّعَاوَى الَّتِي تَفْتَقِرُ إِلَى الْأَسَاسِ الْعِلْمِيِّ.

فِي إِطَارِ أَرِكِيُولُوجِيَا الْمَعْرِفَةِ، تَمَثَّلُ الرِّوَايَاتُ الْمَوْضُوعَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِرَجْعَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَمُودَجًا وَاضِحًا لِكَيْفِيَّةِ تَشَكُّلِ الْخُطَابِ الْعَقْدِيِّ الْمُنْحَرَفِ دَاخِلَ فُضَاءٍ مَعْرِفِيٍّ لَمْ يَكُنْ قَدْ اسْتَقَرَّ بَعْدُ عَلَى قَوَاعِدٍ مُؤَسَّسَةٍ صَارِمَةٍ فِي مَرَحَلَةِ الْإِسْلَامِ الْمُبَكَّرِ. فَقَدْ تَزَامَنَ ظُهُورُ هَذِهِ الدَّعَاوَى مَعَ فِتْرَةِ الْفِتْنَةِ الْكُبْرَى وَمَا رَافَقَهَا مِنْ اضْطِرَابٍ سِيَاسِيٍّ وَانْقِسَامٍ اجْتِمَاعِيٍّ، وَهُوَ مَا أَدَّى إِلَى تَاكُلِ الْمَرْجِعِيَّاتِ الْمَعْرِفِيَّةِ الْجَامِعَةِ وَفَتْحِ الْمَجَالِ أَمَامَ بَرُوزِ خُطَابَاتٍ بَدِيلَةٍ تَسْعَى إِلَى إِعَادَةِ تَعْرِيفِ الشَّرْعِيَّةِ الدِّينِيَّةِ وَالْقِيَادِيَّةِ. وَفِي هَذَا السِّيَاقِ، نَشَطَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَبَأٍ فِي إِنتَاجِ خُطَابٍ عَقْدِيٍّ جَدِيدٍ يَقُومُ عَلَى فِكْرَةِ الْوَصَايَةِ وَالرَّجْعَةِ، مُسْتَمْتِرًا الْمَكَانَةَ الرَّمْزِيَّةَ الْفَرِيدَةَ الَّتِي يَحْظِي بِهَا عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْوَعْيِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُبَكَّرِ.

وَمِنْ مَنظُورِ أَرِكِيُولُوجِيَا الْمَعْرِفَةِ، لَا يُفْهَمُ وَضْعُ الْحَدِيثِ الْمَوْقُوفِ الْمُنْسُوبِ إِلَى عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -وَالَّذِي يَزْعُمُ عَوْدَتَهُ إِلَى الْحَيَاةِ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِيَمْلَأَ الْأَرْضَ عَدْلًا- بِوَصْفِهِ مَجْرَدَ تَزْوِيرٍ نَصِّيٍّ، بَلْ بَاعْتِبَارِهِ إِعَادَةَ هَنْدَسَةٍ لِنِظَامِ الْمَعْنَى الدِّينِيِّ. فَقَدْ سَعَى ابْنُ سَبَأٍ إِلَى إِنتَاجِ شَبَكَةٍ مِنَ الْأَقْوَالِ (énoncés) الْمَتَدَاخِلَةِ الَّتِي تَرْبِطُ بَيْنَ مَفَاهِيمِ الْوَصَايَةِ، وَالرَّجْعَةِ، وَالْعَدْلِ الْكُوْنِيِّ، بِحَيْثُ تُعَادُ صِيَاغَةُ الذَّاكِرَةِ الدِّينِيَّةِ ضَمْنَ بَنِيَّةٍ خُطَابِيَّةٍ جَدِيدَةٍ تُضْفِي طَابَعًا غَيْبِيًّا عَلَى مَشْرُوعٍ أَيْدِيُولُوجِيٍّ مُعَيَّنٍ. وَيُلاحِظُ أَنَّ هَذَا الْخُطَابَ يَسْتَعِيرُ عَنَاصِرَهُ مِنْ تَقَالِيدِ دِينِيَّةٍ سَابِقَةٍ، وَلَا سَيِّمًا التَّصَوُّرَاتِ الْمَهْدُودِيَّةِ وَالْخَالَصِيَّةِ، مَا يَعْكُسُ وَعْيًا بِطَبِيعَةِ الْبَنِيَّةِ الثَّقَافِيَّةِ لِلْمَتَلَقِّينَ وَاسْتِعْدَادَهُمْ لِقَبُولِ هَذَا النَّمَطِ مِنَ السَّرْدِيَّاتِ.

وَتَتَجَلَّى الدَّوَاعِ الْكَامِنَةُ وَرَاءَ هَذَا الْفِعْلِ فِي السَّعْيِ إِلَى إِعَادَةِ تَوْطِينِ السُّلْطَةِ الدِّينِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ فِي شَخْصٍ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَتَّى بَعْدَ وَفَاتِهِ، بِمَا يُيَقِّي الصَّرَاعَ عَلَى الشَّرْعِيَّةِ مَفْتُوحًا وَيَمْنَحُ أَتْبَاعَ هَذَا الْخُطَابِ مَوْقَعًا مُمَيَّزًا دَاخِلَ الْحَقْلِ الدِّينِيِّ. فَالْقَوْلُ بِرَجْعَةِ عَلِيٍّ لَا يَحْمِلُ بَعْدًا غَيْبِيًّا فَحَسَبَ، بَلْ يُوَدِّي وَظِيفَةً سِيَاسِيَّةً وَاضِحَةً؛ إِذْ يُعِيدُ إِنتَاجَ الْأَمَلِ فِي “الْعَدْلِ الْمَوْجَلِّ” وَيُحوِّلُ الْهَزِيمَةَ التَّارِيخِيَّةَ أَوْ التَّهْمِيشَ السِّيَاسِيَّ إِلَى وَعْدٍ مِيتَافِزِيْقِيٍّ بِالْإِتِّصَارِ الْمُسْتَقْبَلِيِّ. وَوَفَّقًا لِتَحْلِيلِ أَرِكِيُولُوجِيَا الْمَعْرِفَةِ، فَإِنَّ هَذَا النَّمَطَ مِنَ الْخُطَابِ يَعْمَلُ عَلَى تَشَكِيلِ هَوِيَّةٍ جَمَاعِيَّةٍ قَائِمَةٍ عَلَى الْإِنْتَظَارِ وَالتَّمَيِّزِ الْعَقْدِيِّ، فِي مَقَابِلِ الْتَّيَّارِ الْإِسْلَامِيِّ الْعَامِ.

¹¹⁰ ابن حبان، المحروحين من المحدثين ج. ٢، ص. ٢٥٣.

كما تكشف رواية محمد بن السائب الكلبي—الذي وصفه ابن حبان بأنه سبئي ومن القائلين برجعة علي—عن آليات استدامة الخطاب الموضوع عبر شبكات النقل والرواية. فإسناد الحديث إلى رواة موهومين أو استخدام الكُنى الملتبسة بمثل ممارسة خطائية تهدف إلى تمرير القول الموضوع داخل البنية التقليدية لعلم الرواية، مستفيداً من ثقة السامعين بالأسانيد والأسماء المعروفة. وهنا يظهر بوضوح التداخل بين المعرفة والسلطة؛ إذ يُستثمر شكل الحديث وسلطته الرمزية لإضفاء المشروعية على مضمونٍ أيديولوجي يفتقر إلى الأساس العلمي.

وبناءً على ذلك، فإنّ وضع الحديث في مسألة رجعة علي رضي الله عنه لا يمكن اختزاله في إطار الكذب الفردي، بل ينبغي فهمه بوصفه ممارسة معرفية منظّمة تسعى إلى إعادة تشكيل الوعي الديني والتحكّم في إنتاج الحقيقة داخل المجتمع الإسلامي المبكر. وتؤكد هذه الظاهرة، في ضوء التحليل الأركيولوجي، أنّ نقد السند والمتن ليس مجرد إجراء تقني، بل هو آلية إستراتيجية حاسمة لحماية علم الحديث من الاختراق الأيديولوجي وصون الذاكرة الدينية من إعادة الكتابة وفق مصالح فتوية.

وفي رواية أخرى، وضع عبد الله بن سبأ حديثاً زعم فيه أنّ منزلة علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ) من رسول الله ﷺ بمنزلة يوشع بن نون من موسى عليه السلام. قال عبد الله بن سبأ: أن يوشع بن نون وصي موسى، وعلي وصي رسول الله. وإن إمامة علي لفرض من الله. ^{١١١} ثم روى أتباعه من السبئية هذا الحديث بعده. قال الأزدي: حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ خَلْفٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الدَّوْرَقِيُّ حَدَّثَنَا أُسُودُ بْنُ غَامِرٍ بْنُ شَاذَانَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ مَطَرٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قُلْتُ لِسَلْمَانَ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ مَنْ وَصِيُّهُ؟ فَقَالَ لَهُ سَلْمَانُ قَالَ: مَنْ كَانَ وَصِيَّ مُوسَى؟ قَالَ: يُوشَعُ. قَالَ: فَإِنَّ وَصِيَّيَّ وَوَارِثِي يَفْضِي دِينِي وَيُنَجِّرُ مَوْعِدِي وَخَيْرٌ مَنْ أُخْلِفَ بَعْدِي عَلِيٌّ. قال السيوطي: مطر مئزوك وجعفر تكلّموا فيه. ^{١١٢} إنّ الدس الذي قام به عبد الله بن سبأ بمساواة منزلة علي بمنزلة يوشع بن نون يُظهر مسعى منهجياً لبناء شرعية دينية لا أساس لها، فيما تُبرز الروايات الضعيفة التي نشرها أتباعه خطورة تشويه العقيدة من خلال الأحاديث غير الصحيحة.

في ضوء نظرية أركيولوجيا المعرفة، يمكن فهم الحديث الموضوع الذي نسبته عبد الله بن سبأ إلى النبي ﷺ في مساواة منزلة علي بن أبي طالب رضي الله عنه بمنزلة يوشع بن نون من موسى عليه السلام

^{١١١} إحسان إلهي ظهير، الشيعة والتشيع، ١٠ ط (لاهور - باكستان: إدارة ترجمان السنة، ١٩٩٨) ج. ١،

ص. ٣٥١.

^{١١٢} عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الآلية المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، ١ ط، تحقيق صلاح بن محمد

بن عويضة، أبو عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦) ج. ١، ص. ٣٢٧.

بوصفه نتاجًا لظرفٍ معرفيٍّ وخطابيٍّ خاصٍّ بمرحلة الإسلام المبكر، حيث لم تكن البُنى المؤسسية للسلطة الدينية ولا آليات الضبط المعرفي قد اكتملت بعد. فقد جاءت هذه الرواية في سياقٍ تاريخيٍّ اتَّسم باضطراب المرجعيات، واحتدام الصراع على الشرعية السياسية والدينية عقب وفاة النبي ﷺ، ما أتاح المجال لظهور خطابات بديلة تحاول إعادة صياغة مفهوم الإمامة والقيادة الدينية عبر الاستناد إلى نماذج سابقة من التراث الديني. وفي هذا الإطار، استثمر ابن سبأ التشابه البنيوي بين قصة موسى ويوشع عليهما السلام، وقصة النبي ﷺ وعلِّي رضي الله عنه، لئيشئ تماثلاً رمزياً (analogie discursive) يمنح دعوى الوصاية طابعاً قدرئاً وتاريخياً في آنٍ واحد.

ومن منظور أركيولوجيا المعرفة، لا يُعدّ هذا التشبيه مجرد استدعاءٍ سرديٍّ، بل هو إعادة إنتاج لخطاب الوصاية داخل نظامٍ جديدٍ للمعنى، يتم فيه نقل مفاهيم القيادة الإلهية من سياقها التوراتي إلى الحقل الإسلامي. فالقول بأن «يوشع وصي موسى، وعلي وصي رسول الله، وإن إمامته فرض من الله» يمثل محاولةً لإدماج مفهوم الإمامة في بنية العقيدة بوصفها حكماً إلهياً سابقاً على الاختيار البشري، وهو ما يؤدي عملياً إلى نزع الشرعية عن التصورات السائدة للخلافة الراشدة. وبهذا المعنى، يتحوّل الحديث الموضوع إلى أداة لإنتاج “نظام حقيقة” بديل، يُعاد من خلاله تعريف السلطة الدينية والتاريخ الإسلامي المبكر.

كما تكشف عملية تداول هذا الحديث بين أتباعه من السبئية—رغم ضعف أسانيده وترك رواته، كما أشار السيوطي إلى حال مطر وجعفر—عن آليات اشتغال الخطاب الموضوع داخل الشبكات المعرفية الهشّة. فإعادة رواية الحديث وتكثير طرقه لا تهدف إلى إثبات صحته علمياً، بل إلى ترسيخه اجتماعياً داخل الوعي الجمعي، مستفيداً من الشكل الحديثي وما يحمله من سلطة رمزية عالية في الثقافة الإسلامية. ووفق التحليل الأركيولوجي، فإن هذه الممارسة تعبّر عن تداخل وثيق بين المعرفة والسلطة؛ إذ يُستعمل شكل الحديث لتكريس مضمونٍ أيديولوجيٍّ يسعى إلى بناء هوية جماعية متميّزة تقوم على الإيمان بالوصاية والإمامة الإلهية.

وعليه، فإنّ دافع عبد الله بن سبأ في وضع هذا الحديث لا يمكن اختزاله في نزعة كذبٍ فرديٍّ، بل يُفهم باعتباره مشروعاً خطابياً منظماً يرمي إلى إعادة تشكيل بنية الاعتقاد الديني من الداخل، عبر استثمار الرموز المشتركة بين الديانات، وإعادة توظيفها في سياقٍ إسلاميٍّ يخدم غاياتٍ عقديّة وسياسية معيّنة. وتبرز هذه الظاهرة، من منظور أركيولوجيا المعرفة، ضرورة الوعي بالبنى الخطائية الكامنة خلف النصوص، وتؤكد أنّ نقد السند والمتن يمثل خط الدفاع الأساسي في حماية العقيدة الإسلامية من محاولات إعادة إنتاج الشرعية عبر نصوص موضوعة مغلفة بأدعاء ديني.

وهناك من رأى أن عبد الله بن سبأ أول من وضع حديثاً موضوعاً. وقد حاول بعض الباحثين إثبات بداية الوضع بحوادث ذكرت في كتب التاريخ والرجال استنبطوا منها أن الوضع في الحديث بدأ قبل نهاية النصف الأول من القرن الأول، بل ذهب بعضهم إلى أنه حدث زمن النبوة .

الأول: ذهب أحمد أمين (ت ١٩٥٤ م) إلى أن الوضع حدث زمن النبوة، وأن هناك حادثة كانت السبب في قوله صلى الله عليه وسلم: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»،^{١١٣} وقوله في ذلك: ويظهر أن هذا الوضع حدث حقاً في عهد الرسول، فحديث: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، يغلب على الظن أنه إنما قيل لحادثة زور فيها على الرسول ويوعده وفتاته صلى الله عليه وسلم كان الكذب عليه أسهل، وتحقيق الخبر عنه أصعب.^{١١٤} رأى أحمد أمين جريء ومنطقي من حيث استدلاله بحديث النهي عن الكذب على النبي ﷺ باعتباره مؤشراً لوقوع محاولة تزوير مبكرة، لكنه يبقى فرضية تفسيرية - مفيدة لتأطير السؤال التاريخي - لا حكماً قطعياً ما لم تظهر أدلة تاريخية نصية تقطع بتعيين حادثة محدّدة في عصر النبوة

الثاني: يرى أكرم العمري أن الوضع قد بدأ في النصف الثاني من خلافة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، وقد اعتمد فيما ذهب إليه إلى حادثة أوردتها، يقول: وقد حدث في النصف الثاني من خلافة عثمان رضي الله عنه اختلاف وشقاق كبير إذ انقسم البعض على عثمان فاشتعلت الفتنة وأسفرت عن مقتل عثمان ولكن ما أحدثه من تصدع للمجتمع الإسلامي ظل أثره باقياً، فقد أثرت الأحقاد وأزالت الصفاء من نفوس الكثيرين، ومع ذلك فنحن لا نجد في خلافة عثمان روايات تشير إلى الوضع في الحديث إلا نادراً من ذلك ما حكاه أبو ثور الفهمي قال: قدمت على عثمان، فصعد ابن عديس (ت ٣٦ هـ) المنبر وقال: ألا إن عبد الله بن مسعود (ت ٣٢ هـ) حدثني أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ألا إن عثمان أضل من عبدة على بعلها»، فأخبرت عثمان فقال: كذب والد ابن عديس، ما سمعها من ابن مسعود، ولا سمعها ابن مسعود من رسول الله صلى الله عليه وسلم قط، فلعل ابن عديس هذا كان أول من وضع في الحديث.^{١١٥} وقد حدث ذلك في خلافة عثمان.^{١١٦} تفسير أكرم العمري معقول تاريخياً —

^{١١٣} محمد عبد الله الضياء، الجامع الكامل في الحديث الصحيح الشامل المرتب على ابواب الفقه، ١ ط،

موسوعات الحديث الصحيح (الرياض، المملكة العربية السعودية: دار السلام للنشر والتوزيع، ٢٠١٦) ج. ٨، ص. ٦٨٩.

^{١١٤} أحمد أمين، فجر الإسلام، ١ ط (بيروت: مطبعة الاعتماد، ٢٠١٤)، ٢٥٨.

^{١١٥} عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، الموضوعات، الطبعة الأولى، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان (المدينة المنورة:

المكتبة السلفية، ١٩٦٦) ج. ١، ص. ٣٣٥.

^{١١٦} أكرم بن ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ٤ ط (بيروت: بساط، ١٩٩٨)، ٤.

فظروف النصف الثاني من خلافة عثمان توفّر أرضاً اجتماعيّة لظهور وضع في الحديث — لكنّه قائم على شواهدٍ نادرة (مثل حادثة ابن عديس) لذا يظلّ افتراضاً محتملاً يحتاج تأكيداً بأدلة نصيّة أوسع قبل قبوله قطعياً.

الثالث: ذهب أبو شهبة (ت ١٤٠٣ هـ) إلى أن الوضع بدأ حوالي سنة أربعين هجرية يقول: وقد انتهز أعداء الإسلام من المنافقين والزنادقة واليهود سماحة السيد المحي عثمان بن عفان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، ودمائة خلقه فبذروا البذور الأولى للفتنة. فكان ابن سبأ اليهودي الخبيث يطوف في الأقاليم ويؤلب عليه الناس، وقد أخفى هذه السموم التي كان ينفثها تحت ستار التشيع، وحب سيدنا علي وآل البيت الكرام فصار يزعم أن عليّاً رضي الله عنه هو وصي النبي، والأحق بالخلافة حتى من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. ووضع على النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً، لكل نبي وصي، ووصي علي . . . ، وكان ذلك حوالي سنة أربعين للهجرة.^{١١٧} قول أبو شهبة أن الوضع انبثق حول سنة (٤٠ هـ) ويُحمّل ابن سبأ دوراً محورياً في إطلاق رواية «لكل نبي وصي...» منطقيّ في ضوء ظروف الفتنة وثرأ المصادر التي تربط اسمه بها، لكن لا يزال اعتماد هذا الرأي يحتاج إلى تحقّظ منهجي لأن المصادر تتفاوت بين التوثيق والمبالغة؛ لذا يُعدُّ تفسيراً محتملاً مفيداً للاستقصاء لا حكماً تاريخياً قاطعاً.

الرابع: ويتفق أبو زهو (ت ١٤٠٣ هـ) مع أبي شهبة في تحديد بداية الوضع، إذ يرى أن الوضع بدأ سنة إحدى وأربعين فيقول: ولما أن ولي عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، ووقعت الفتنة في زمنه، وجد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي الذي أوقد نيران الفتنة وآلب الناس على خليفة المسلمين حتى قتلوه ظلماً ثم ولي علي كرم الله وجهه (ت ٤٠ هـ) الخلافة، وكان ما كان بينه وبين معاوية في صفين، فافترق الناس إلى شيعة، وخوارج وجمهور، كما رأيت، وهنا ظهر الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، واشتد أمره من الشيعة والخوارج ودعاة بني أمية، لذلك يعتبر العلماء مبدأ ظهور الوضع في الحديث من هذا الوقت سنة إحدى وأربعين هجرية وهذا التحديد، إنما هو لظهور الوضع في الحديث، وإلا فقد وجد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ذلك حتى في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن أجل ذلك يقول: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^{١١٨} فما قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك إلا لحادثة وقعت في عصره كذب عليه فيها.^{١١٩} تقدير أبو زهو بتحديد

^{١١٧} أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ٣٢.

^{١١٨} البخاري، صحيح البخاري. رقم. ١٢٩١، ج. ٢، ص. ٨٠.

^{١١٩} محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون - أو: عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية، ١ ط (القاهرة: مطبعة

مصر شركة مساهمة مصرية، ١٩٥٨)، ٤٨٠.

انبلاج وضع الحديث حول سنة ٤١ هـ مقبول منطقياً لأن أجواء ما بعد مقتل عثمان وصراع صفين أفرزت ظروفًا ملائمة لانتشار الأقوال المزيفة، فجاءت هذه السنة كفترة ظاهرة لتمدد الوضع. مع ذلك يظل هذا التحديد استنتاجاً استقرائياً مبنياً على نصوص متباينة ولا يصل إلى حكم قطعي؛ فالحذر المنهجي وطلب أدلة إضافية لازمان تقييماً نهائياً.

ج- آثار انتشار الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ

إن انتشار الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ منذ المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي قد خلف آثاراً واسعة وعميقة ومتعددة المستويات. فعمليات الوضع التي ارتكبتها، والتي تابعها أتباعه من بعده، لم تكن حادثة معزولة، بل سلسلة من التدخلات الأيديولوجية التي أثرت في تطور علم اللاهوت، وفي الديناميات السياسية، والثنى الاجتماعية، بل وفي المناهج العلمية في علم الحديث. فمن خلال دعاوى الوصاية الخاصة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)، ومنحه ألقاباً لم يثبت عن النبي ﷺ تقريرها، ونشر روايات الرجعة، وربط مزاعمه بكتب الأديان السابقة، صنع بناءً عقدياً لا أصل له، لكنه بدا جاذباً لبعض الفرق التي عاشت توترات سياسية في تلك المرحلة. بل إن الروايات الضعيفة التي بثتها شبكات أتباعه وسّعت دائرة الفساد بخلق شرعية زائفة لعقائد تصطدم بثوابت الإسلام وأصوله.

وفي مجال العقيدة، أفسدت هذه الأحاديث المصنوعة فهم المسلمين لخصائص النبوة، وبنية السلطة الدينية، وحقيقة الولاية. فحين يُجعل مقام عليّ شبيهاً بشخصيات من تراثات دينية أخرى، أو يُصور ذا مرتبة دينية تتجاوز حدود الشريعة، يفقد الناس القدرة على التمييز بين النص الصحيح والبناءات الأيديولوجية المموهة بالخطاب الديني. وهذه التشويهات تترسخ بسهولة، خصوصاً لدى العوام الذين لا يملكون أدوات نقد الإسناد والمتن. ولا يقف أثر الوضع عند حدود العقيدة، بل يمتد إلى المجالين الاجتماعي والسياسي؛ إذ عمّقت تلك الدعاوى المزورة الانقسام الداخلي بين المسلمين، ولا سيما في زمن الفتنة الكبرى بعد استشهاد عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ). فقد استُخدمت تلك الروايات لبناء ولائ الكبرياء خاصة لشخصيات معينة، مما عزز الصراع بين الجماعات السياسية، وأثار الشكوك، ووسّع الهوة بين التيارات المختلفة. وفي بعض الحالات، أسهمت هذه السرديات في زيادة التوتر الذي انتهى إلى صدامات عنيفة. كما أدت العقائد المتطرفة—من مثل الادعاء بأن علياً رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) لم يمت، أو أنه سيعود قبل القيامة—إلى تشكيل الهويات الأولى لبعض الجماعات الراديكالية، مضيفاً مزيداً من التعقيد للمشهد السياسي قبل صفين وبعدها.

أما العلماء المحدثون فقد واجهوا تحدّيًا جسيمًا؛ إذ اقتضى دخول الأحاديث الموضوعة في سلاسل الرواية أن يطوروا معايير نقد دقيقة تفصل الحقّ من الباطل. وامتألت كتب الرجال بأسماء الرواة المتهمين، مما اضطرّ المحدثين إلى بذل جهد كبير في كشف الشبكات السندیة التي تعرّضت للتلاعب. ولولا جهود أجيالهم لما سلّم التراث الحديثي من الضياع. وإنّ تمكّن بعض رواة السبئية من التسرّب إلى بعض طبقات الإسناد يدلّ على قدرة الخطاب الدعائي على النفاذ إلى بُنى العلم. وفي ميدان الفقه والأحكام، خلف الوضع آثارًا أخرى؛ فميل بعض الناس إلى تصديق أي رواية تُنسب إلى شخصية جليلة قد يفضي إلى فتاوى ومواقف اجتماعية لا أصل لها. وحين تُبنى مفاهيم الإمامة الدينية أو الفضل الروحي على أخبار موضوعة، ينحرف اجتهاد الجماعة عن سواء السبيل. وهذا يبيّن خطورة النصوص الصغيرة ظاهرًا، الكبيرة أثرًا في تشكيل الوعي العقدي والسلوكي.

ومن الجانب النفسي والثقافي، يرتبط بعض الناس عاطفيًا بتلك الروايات الموضوعة، فإذا ظهر بطلانها اضطربت هويّاتهم، وربما رفضوا التصحيح العلمي. كما أن السرديات الأخروية المزوّرة—مثل عودة بعض الشخصيات بعد موتها—تولّد أساطير جديدة تؤثر في السلوك الجمعي وتوقعات المجتمع. ولا يقتصر الضرر على الاجتماع والسياسة، بل يشمل أيضًا الكتابة التاريخية؛ ذلك أنّ المصادر الأولى التي نقلت روايات ملوّنة تحتاج إلى مراجعة نقدية دقيقة. وازدحام كتب التاريخ بالأساطير والتهويمات والبقايا الأيديولوجية يجعل إعادة بناء أحداث صدر الإسلام مهمةً معقّدة. فمحاولة فهم البنية السياسية والاجتماعية لتلك الحقبة تستلزم تفكيك طبقات الروايات الموضوعة التي تسربت إلى بعض المؤرخين دون تمحيص. وفي المحصلة، فإنّ انتشار الأحاديث الموضوعة على يد شخصية كعبد الله بن سبأ ليس حدثًا عابرًا، بل ظاهرة خلّفت خرابًا معرفيًا واجتماعيًا وعقديًا ممتدّ الأثر. فقد كشفت كيف يمكن للتلاعب بالنصوص الدينية أن يبدّل بنية التفكير لدى الأمة، وأن يخلق شرعيةً وهمية، وأن يفتح الباب أمام نشوء جماعات متطرّفة بُنيت على نصوص غير أصيلة. ومن ثمّ فإنّ التعامل مع هذه الظاهرة يقتضي مقارنة شاملة تشمل التنبّت العلمي، وتعزيز الوعي الحديثي في المؤسسات التعليمية، وتقوية دور العلماء في التوضيح العام، وترسيخ ثقافة النقد عند تلقّي المرويات الدينية، سواء التقليدية منها أو المتداولة في الفضاء الرقمي.

إنّ انتشار الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى عبد الله بن سبأ في صدر الإسلام لم يقف عند حدود كونه ظاهرة تاريخية فحسب، بل ظلّ يتفاعل عبر العصور حتى العصر المعاصر، وخلف آثارًا ممتدّة في جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والفكرية عند المسلمين. وقد وقع ذلك لأنّ بعض الروايات التي اختلقتها أو روّجتها الجماعة السبئية تسلّلت إلى عدد من كتب التراث، ثم انتقلت إلى الأجيال اللاحقة بالوراثه والنقل، فأعيد إحياؤها في سياقات مختلفة. وفي زماننا هذا وجدت تلك السرديات مجالًا جديدًا في الوسائط الرقمية، فأعادت إنتاج أنماط التلاعب التي وقعت في القرون الأولى.

وعلى المستوى العقديّ، أدّت الأحاديث الموضوعية التي تُسند إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) منزلةً خاصة. مثل دعاوى الوصاية، ولقب «خاتم الأوصياء»، أو فكرة الرجعة. إلى نشوء تفسيرات دينية لا تقوم على مصادر صحيحة. فأتخذت بعض الفرق من تلك الروايات ذريعةً لبناء هوية لاهوتية ذات طابعٍ إقصائي، بينما استعملتها جماعات أخرى لتأسيس شرعية تاريخية لأنفسها. ونتيجة لذلك يقع كثير من عوالم المسلمين في فهم مضطربة للعقيدة، ويصعب عليهم التمييز بين التراث الصحيح وبين السرديات التي لا أصل لها من التحقيق العلمي. ولم تقتصر الآثار السلبية على الجانب العقدي؛ إذ إن هذه السرديات، لا سيما ما كان منها متعلقًا بمفهوم القيادة المقدّسة أو الإدعاء بوجود تفويض إلهي، استُخدمت أحيانًا أدواتٍ سياسية. وفي ظلّ التحولات الاجتماعية الحديثة، يمكن لمثل هذه الدعاوى أن تُستغل لترسيخ سلطة جماعات معينة، أو لحشد الأنصار، أو لإذكاء حالة الاستقطاب بين المكونات المجتمعية. وعندما تُربط الهوية الدينية بشرعية أسطورية، يزداد احتمال نشوء صراعات مجتمعية، خصوصًا في البيئات التي تنقصها مهارات النقد الحديثي.

وفي الحقل العلمي، أسهم وجود هذه الروايات المشوبة، المنتمة إلى شبكة السبئية، في زيادة الأعباء على الباحثين المعاصرين؛ إذ يتعين عليهم مراجعة مصادر التراث التي احتوت تلك الأخبار، وتوثيقها بالحواشي والتعليقات، وتصحيح مسار فهمها لكي لا تبقى مصدرًا للاضطراب لدى طلاب العلم في الأجيال الجديدة. غير أن التحديّ الأكبر يظهر في البيئة الرقمية المعاصرة؛ فمسح الكتب، وتداول المقاطع النصية المبثورة، وانتشار مقاطع الوعظ القصيرة، كثيرًا ما يعيد نشر تلك الروايات بلا أي توضيح علمي. وهكذا قد تتحوّل دعاوى كانت محصورة في دوائر ضيقة إلى سرديات جماهيرية تنتشر انتشارًا واسعًا. وإذا لم يُعامل مع هذه الظاهرة معالجةً منهجية، فإن آثارها البعيدة قد تكون خطيرة؛ إذ يمكن أن تتأصل السرديات الكاذبة في التعليم غير النظامي، أو تُدرج ضمن بعض الطقوس والممارسات، بل وقد تُضنّن في المناهج التعليمية لبعض الجماعات. وعلى مستوى أعمق، قد يفقد الناس الثقة بعلم الحديث حين يواجهون كثرة الروايات المضطربة من غير أن يجدوا توضيحًا كافيًا من أهل العلم.

ولذلك، لا بدّ من مقارنة شاملة يشترك فيها أطراف متعددة. فعلى المؤسسات الدينية إصدار بيانات توضيحية رصينة تجمع بين الحزم والمنهجية التعليمية. وعلى المعاهد الشرعية إدماج مهارات نقد السند والمتن في مناهجها. وعلى الباحثين إصدار طبعات محقّقة وميسّرة من كتب التراث. وعلى المنصات الرقمية توفير آليات تحقق واضحة يسهل تداولها. كما يجب تنمية وعي الجمهور بتأجيل نشر أي معلومة حتى يتأكد من مصدرها وصحتها. وفي الختام، فالمسألة لا تتعلق بعبد الله بن سبأ بوصفه شخصية تاريخية فحسب، بل تتعلق بقدرة الأمة على التعامل مع تحدّي قديم عاد إلى الظهور في صورة جديدة. فالتزوير الحديثي الذي وقع في القرن الأول الهجري قد تحوّل اليوم إلى ممارسات تضليل رقمي تنتشر بسرعة وتؤثر في

تصوّرات الجمهور. وإن من الواجب الأكبر على الأمة أن تعزز الوعي النقدي، وتحفظ نزاهة العلوم، وتضمن أن تتلقى الأجيال القادمة الدين كما جاء عن النبي ﷺ، لا كما صاغته مصالح الجماعات على امتداد التاريخ.

د- دوافع كذبه واختلاقه للأحاديث

ذكر ابن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢ هـ) في "شرح العقيدة الطحاوية" أن عبد الله بن سبأ أظهر الإسلام و أراد أن يفسد دين الإسلام كما فعل بولص بدين النصرانية.^{١٢٠} أظهر عبد الله بن سبأ الإسلام وباطنه الكفر، ثم انتهج التشيع لعلي رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)، وهو الذي تنسب إليه فرقة السبئية الذين قالوا بالوهمية علي و خبر إحراق علي بن أبي طالب رضي الله عنه لطائفة منهم تكشف عنه الروايات الصحيحة في كتب الصحاح و السنن و المساند. وقال ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) في "مجموع الفتاوى": وقد ذكر أهل العلم أن مبدأ الرفض إنما كان من الزنديق عبد الله بن سبأ، فإنه أظهر الإسلام وأبطن اليهودية و طلب أن يفسد الإسلام، كما فعل بولص النصراني - الذي كان يهودياً - في إفساد دين النصارى. وهو أول من وضع حديثاً موضوعاً: "لكل نبي وصي، ووصي علي".^{١٢١} في مختلف المصادر الكلاسيكية، مثل شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي و مجموع الفتاوى لابن تيمية، يُصوّر عبد الله بن سبأ على أنه شخصية تسلّلت إلى الجماعة الإسلامية بقصد إفساد الدين من داخله. فقد ذُكر أنه يهودي من أهل صنعاء، أظهر الإسلام وأبطن الكفر، وشرع في مشروع فكري يهدف إلى التلاعب ببنية التعاليم الإسلامية. وتشبّه هذه الروايات استراتيجيته بما فعله بولص في التراث المسيحي، أي إعادة تشكيل التعاليم الأصلية من خلال إدخال إضافات لاهوتية مصاغة بطريقة تجعلها تبدو جزءاً من الدين.

وعند قراءة هذه الرواية التراثية من خلال منظور أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو، يظهر عمل ابن سبأ لا بوصفه انحرافاً أخلاقياً فحسب، بل باعتباره تدخلاً خطائياً في فضاء معرفي هشّ. فقد استغلّ الشقوق الإستمولوجية التي أصابت المجتمع الإسلامي في بداياته، لإدخال أفكار قادرة على زعزعة الاستقرار الفكري والروحي للأمة. وقد برزت تلك الشقوق الإستمولوجية خصوصاً بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، حيث نشأت أزمة في الشرعية، وانقسام سياسي، وتوترات اجتماعية

^{١٢٠} علي بن علي ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ٢ ط، تحقيق عبد الله بن المحسن التركي و شعيب

الأرنؤوط (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠)، ٤٩٠.

^{١٢١} أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١ ط، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة

- السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٥) ج. ٢٨، ص. ٤٨٣.

أضعفت آليات الضبط في نقل المعرفة الدينية، بما في ذلك رواية الحديث. وفي تلك المرحلة تراجعت قوة القواعد التي كانت تحدّد ما هو صحيح ومشروع وقابل للتداول ضمن الفضاء الديني. وفي هذا السياق وجد ابن سبأ فرصته؛ فحين تفتّح بنية الخطاب يصبح من السهل تمرير أفكار جديدة، ولو كانت بلا شرعية عقدية.

ومن خلال استغلاله لهذه الظروف، بدأ ابن سبأ يزرع أفكاره مموّهة بخطاب المحبة لعلي رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ) ولآل البيت. وتشير المصادر الكلاسيكية إلى أنه نشر دعوى مفادها أن لكل نبي وصيًا، وأن وصي محمد ﷺ هو علي رضي الله عنه. وفي القراءة الأركيولوجية، يمثّل هذا ما يسميه فوكو الإدراج الخطائي؛ أي إدخال مفهوم جديد داخل بنية خطائية رخوة، بحيث يظهر وكأنه فكرة مألوفة، رغم تعارضه مع الإستمولوجيا الإسلامية الراسخة. ولم تكن قوة تدخّل ابن سبأ في طبيعة أفكاره فقط، بل في قدرته على تكوين جماعة خطائية جديدة. فقد أسس قاعدة أتباع تُعرف بالسبئية، تبنت روايات متطرفة وصلت إلى حد تأليه علي. ومن هذا المنطلق ظهر بذُر الرض الذي تطوّر لاحقًا إلى تيار عقدي مستقل. وفي منظور أركيولوجيا المعرفة، يبيّن ذلك أن الخطاب لا يغيّر طرائق التفكير فحسب، بل يخلق جماعات اجتماعية وهوياتٍ جماعية تنشط ضمن فضاء معرفي بديل.

ومن جهة أخرى، أثر عمل ابن سبأ في الآليات الإستمولوجية الأساسية للإسلام، وهي آليات توثيق الحديث. فحين اهتزّ نظام الإسناد ورقابة العلماء جرّاء الفتن السياسية، عمد إلى زرع أقوال دينية غير موثقة، خلط فيها بين الحق والباطل، مما أدى إلى إضعاف أسس الحقيقة في المجتمع الإسلامي. وهذا — بلغة فوكو — يمثل محاولةً لتخريب نظام الحقيقة الذي يحدّد ما هو مشروع وما هو مرفوض داخل البنية المعرفية. كما أن الروايات الكلاسيكية التي تقارن بينه وبين بولس تبين — وفق القراءة الأركيولوجية — استراتيجية خطائية دقيقة: استغلال الشرعية الدينية، التسلّل داخل شبكات الأتباع، صياغة نصوص ونقولات دينية موازية، وبناء قاعدة اجتماعية تُرسّخ الأفكار التي نشرها. فهو لم يهاجم الإسلام من خارجه، بل سعى إلى إعادة تشكيل هندسة معرفته من الداخل، بحيث يبقى ظاهر الدين قائمًا بينما تتغيّر دلالاته في العمق. وبذلك، تُظهر القراءة الأركيولوجية أن دافع عبد الله بن سبأ لإفساد الإسلام لم يكن مجرد كذبة فردية أو انحراف شخصي، بل مشروعًا خطائياً استثمر لحظة أزمة إستمولوجية، وأدرج مفاهيم جديدة عبر لغة دينية، وشكّل جماعة حاملة للخطاب، وعطلّ آليات التحقق الحديثة، وأعاد بناء المعنى الديني من الأسس. وهذا يبيّن أن الفساد المنسوب إليه ذو طابع بنيوي وتاريخي، لا أخلاقي فقط، لأنه اشتغل على النقاط الحساسة في بنية المعرفة الإسلامية في بداياتها.

إلى جانب إفساد الدّين من الداخل، كان لعبد الله بن سبأ دافع آخر في كذبه، وهو التقرّب إلى أصحاب السّلطة. ذكر المطلي (ت ٣٧٧ هـ) في كتابه "التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع" فيقول: "ففي

عهد علي رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) جاءت السبئية إليه وقالوا له: أنت أنت !!، قال: من أنا؟ قالوا: الخالق البارئ، فاستتابهم، فلم يرجعوا، فأوقد لهم ناراً عظيمة وأحرقهم.^{١٢٢} وقال الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) في "الملل والنحل": "السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي كرم الله وجهه: أنت أنت، يعني الإله، فنفاه إلى المدائن.^{١٢٣} وكذا وضع عبد الله بن سبأ حديثاً موضوعاً: «لكل نبي وصي، ووصي علي» للتقرب إلى علي بن أبي طالب.^{١٢٤} هذا يدل على أنّ دوافع عبد الله بن سبأ كانت سياسية وشخصية لا عقائدية فحسب — استخدم التمجيد والاختلاق النصّي (مثل حديث «لكل نبي وصي... وصي علي») كوسيلة للتقرب إلى أصحاب السلطة، حتى بلغ به الادّعاء في حقّ علي ما استدعى ردّ فعل رادع من المصادر التاريخية.

تبيّن التّصوُّصُ الثّرانيّة أنّ دافع عبد الله بن سبأ لم يقتصر على إفساد الدّين من الداخل عبر تسرّب الخطاب والاختلاقات العقديّة، بل كان له مقصدٌ سياسيٌّ أكثر براغماتيّة، وهو التقرب من أصحاب السّطة. ووفقاً لمنهج «أركيولوجيا المعرفة» عند ميشيل فوكو (ت ١٩٥٤ م)، يمكن قراءة هذا الدافع بوصفه محاولة لاستثمار بُنى الخطاب من أجل اكتساب موقع استراتيجي داخل هرم القوّة، لا مجرد انحرافٍ عقائدي. وتعرض مصادر مثل "التنبيه والرد" للملطي و"الملل والنحل" للشهرستاني مشاهد قدوم السبئية إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) بعباراتٍ غالية: «أنت أنت!»، وهي دعوى تُفضي إلى التقديس حدّ التأليه. ويروي الملطي أنّ عليّاً لما أنكر عليهم مقالهم ودعاهم إلى الرجوع عن غلوهم، أبوا واستكبروا. وهذا الإصرار يدلّ على أنّ مدحهم لم يكن نابغاً من اعتقادٍ صادق، بل من استراتيجية خطابية تُراد بها ملامسة دوائر السلطة. فلمّا بطل تأثير تلك الوسيلة، نالوا جزاءً رادعاً.

وفي إطار أركيولوجيا المعرفة، تُفهم هذه الأفعال بوصفها شكلاً من أشكال التلاعب بالحيز الخطابي. فقد أدرك عبد الله بن سبأ أنّ المجتمع بعد الفتنة يعيش اضطراباً في السلطتين السياسية والدينية، وأنّ بنية المعرفة آنذاك قد ضعفت، وتسيّل معها تعريف "الحقيقة". فحاول بناء تقرّبٍ سياسي عبر لغة المديح الديني المفرط، لا بوصفه تعبيراً روحياً، بل بوصفه أداةً لصناعة علاقة قوّة، وسعيّاً للانضمام إلى مركز النفوذ. وكانت محاولته تثبيّت الوصاية لعليّ من خلال الحديث الموضوع: «لِكُلِّ نَبِيٍّ وَصِيٌّ، وَوَصِيِّي عَلِيٌّ»

^{١٢٢} محمد بن أحمد المظلي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ١ ط، تحقيق فتحي جاير العقيلي (القاهرة:

المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٦٨)، ١٨.

^{١٢٣} محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٣ ط (لبنان: مؤسسة الحلبي، ١٩٧٠) ج. ١، ص.

١٧٤.

^{١٢٤} ابن عساکر، تاريخ دمشق ج. ٤، ص. ٢٩.

أوضح مثال على ذلك. فهذا الحديث ليس مجرد تزوير نصي، بل هو تدخلٌ إبتسمي في بنية نقل المعرفة. فقد صنع ابن سبأ سرديّة دينيّة زائفة تعمل كآليةٍ لشرعنة التقرب السياسي، ساعياً إلى وصل نفسه بالشخصيات النافذة عبر ادّعاءاتٍ روحيةٍ تُوهّم بأن لها أصلاً شرعياً، ليضمن لنفسه موقعاً داخل دائرة السلطة.

ومن منظور أركيولوجي، لم تكن هذه العملية فعلاً منفرداً، بل كانت صناعة «نظامٍ خطائيّ جديد» يُعيد تشكيل العلاقة بين المعرفة والحقيقة والسلطة. لقد استغلّ ابن سبأ الفجوات الإبتسمية في عصره—من تراجع التثبت الحديثي وضعف الرقابة العلمية وانتشار الاضطراب السياسي—ليُنتج خطاباً يحقّق مصالحه السياسية. وكان يدرك أنّ المجتمع عند احتدام الأزمات يصبح أكثر قابليةً لتلقّي خطاب الوعد الروحي أو تعظيم الرموز القيادية. وتُظهر أركيولوجيا المعرفة أن دافع التقرب إلى الحكّام عند ابن سبأ لم يكن فعلاً سياسياً مجرداً، بل مشروعاً خطائياً محكماً؛ سعى عبره للتأثير في بنية المعرفة، وخلق هوية جماعية جديدة، وتشكيل رواياتٍ دينية تمنحه مدخلاً إلى مركز السلطة. أي إنّ تحرّك عبر اللغة لا السلاح، وبنى نفوذه من خلال الخطاب لا القوة؛ فكان التقرب من الحاكم غايته، وتوظيف المعرفة وسيلته.

وتكشف هذه العملية برمتها أنّ دوافع عبد الله بن سبأ كانت مزدوجة: إفساد الدين من جهة، واستغلال بنية السلطة لمكاسب شخصية من جهة أخرى. وبمنهج أركيولوجيا المعرفة، يُفهم أنّ الأكاذيب التي نسجها—بما فيها مزاعمه الغالية في حقّ علي—كانت جزءاً من مسعاه لاكتساب الشرعية والقرب السياسي. فهو لم يزور حديثاً فحسب، بل بنى «واقعاً خطائياً» يتيح له النفاذ إلى دوائر التأثير. وبذلك يتبيّن أن دافع التقرب إلى الحكّام عند ابن سبأ ليس ظاهرة بسيطة، بل هو ممارسة خطائية استثمرت التصدّعات الإبتسمية لتحقيق مكاسب سياسية، وجعلت من توظيف الدين وسيلةً للنفاذ إلى مجال السلطة والتأثير في مسار المجتمع الإسلامي في مراحله الأولى.

كان لعبد الله بن سبأ دافع التّعصّب للمذهب؛ إذ إنّهُ يُعدُّ مؤسسَ أوّل فرقةٍ شيعيّة تُعرَفُ بالسَّبئية، وهي فرقةٌ عُرِفَتْ بِشِدَّةِ الطَّعنِ فِي الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. وقال ابن عسّكر في "تاريخ دمشق": "عبد الله بن سبأ الذي ينسب إليه السبئية وهم الغلاة من الرافضة أصله من أهل اليمن كان يهودياً".¹²⁵ ذكر الجوزجاني (ت ٢٥٩ هـ) في "أحوال الرجال" أن السبئية غلت في الكفر فزعمت أن علياً إلهاً حتى حرقهم بالنار إنكاراً عليهم واستبصاراً في أمرهم حين يقول: لما رأيت الأمر أمراً منكراً..... أجمعت ناري و دعوت قنبرا.^{١٢٦} ويقول ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) في "المعارف": "السبئية من الرافضة ينسبون إلى عبد الله

¹²⁵ المرجع السابق ج. ٣، س. ٢٩.

^{١٢٦} إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، أحوال الرجال، ١ ط، تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي (فيصل آباد،

بن سبأ" ١٢٧ وفي تأويل "مختلف الحديث" يقول: "أن عبد الله بن سبأ ادّعى الربوبية لعلي، فأحرق علي أصحابه بالنار" ١٢٨. إن دافع التعصّب المذهبي كان محورياً في سلوك ابن سبأ — فهو يُعرض في المصادر كمؤسّس لفرقة «السبئية» الغالية التي بالغت في تقديس علي وهاجمت الصحابة، بل تُنسب إليه ادعاءات وصلت حدّ تكفير وتقديسٍ مفضيين إلى صداماتٍ تاريخية.

تُصوّر النُصوصُ التراثية عبد الله بن سبأ لا بوصفه مجرّد شخصٍ بئٍ أفكاراً متطرفة حول مكانة علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)، بل بوصفه أيضاً شخصيةً تحملُ حمولةً أيديولوجيةً مشبعةً بالتعصّب للمذاهب. ففي خطاب التاريخ الإسلامي المبكر يظهر ابن سبأ مؤسّساً للسبئية، وهي أوّل فرقةٍ شيعيّة عُرِفَت بمحّدة الطعن في صحابة النبي ﷺ. وتشهد الروايات التاريخية—مثل رواية الحسن بن محمد بن الحنفية في كتاب الإرجاء، وتقييدات ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ) في تاريخ دمشق، ووصف الجوزجاني (ت ٢٥٩ هـ) وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)—على أنّ هذه الفرقة نشأت بدافعٍ أيديولوجي قويٍّ وبنزعةٍ تعلُّقٍ أعمى بالشخصية التي بالغ أتباعه في تقديسها. وإذا ما قرئ هذا المشهد من خلال إطار أركيولوجيا المعرفة الذي وضعه ميشيل فوكو، فإن دافع التعصّب للمذاهب لدى عبد الله بن سبأ يُفهم على أنه مشروعٌ خطابيٌ يهدف إلى تشكيل فضاء معرفي جديد داخل المجتمع الإسلامي الناشئ. وقد بيّن فوكو أن الخطاب لا يُؤلّد في فراغ؛ بل يستثمر الفجوات المفتوحة في بُنية المعرفة داخل مجتمعٍ ما ليؤسّس «نظامَ حقيقةٍ» جديداً يخدم مصالح مُنتجه.

وفي هذا السياق، دخل ابن سبأ مرحلةً كان فيها المجتمع الإسلامي يمرّ بمرحلة انتقالية بعد وفاة النبي ﷺ، وقد ترافقت مع تعقيداتٍ سياسيةٍ متعددة. ولم تكن بنية السلطة العلمية قد استقرّت بصورة كاملة، في حين بدأت التوترات السياسية تفتح المجال لظهور أيديولوجيات بديلة. وقد منحت هذه الفجوات المعرفية ابن سبأ فرصةً لبناء سرديةٍ جديدة تجعل عليّاً رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) ليس مجرّد خليفة، بل شخصيةً ذات بُعد مقدّس أعلى، بل إلى حدّ الألوهية كما تنقل المصادر التراثية. وفي المنظور الأركيولوجي، لا تُفهم ممارسات ابن سبأ على أنها انحرافٌ عقدي فحسب، بل على أنها محاولة لبناء نظامٍ خطابيٍّ جديد. فالغلوّ في تقديس علي، وتشويش مكانة الصحابة، وادّعاء امتلاك جماعته «وحيّاً» ضلّت

باكستان: حديث أكاديمي، ١٩٨٧)، ٢٤.

١٢٧ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، المعارف، ٢ ط، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٩٢)، ٢٤.

١٢٨ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ٢ ط (بيروت: المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف،

١٩٩٩)، ١٢٥.

عنه الأمة—كما ورد في الإرجاء—جميعها كانت عناصر ضمن استراتيجية خطابية تهدف إلى تشكيل هوية جماعية متميزة ومتعالية على سائر المسلمين. وهنا يتجلى دافع التعصب للمذاهب بوضوح: إذ حاول ابن سبأ أن يصنع مذهباً بحدود معرفية وعقدية ورمزية تختلف جذرياً عن الجماعة الإسلامية الكبرى.

وعلاوة على ذلك، تكشف أركيولوجيا المعرفة أنّ الخطاب لا يصنع «الحقيقة» فحسب، بل يُنشئ أيضاً بُنى السلطة. فمن خلال العقائد المتطرفة التي نسبها إلى علي، حاول ابن سبأ رسم مسارٍ جديد للشرعية يقوم على السلطة الروحية. ولم يقدّم تأويلاً دينياً بديلاً فحسب، بل أسّس هرمًا أيديولوجيًا يمنح طائفته مكانةً متميزة. وهنا تبرز أهمية قول ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ): إن «عبد الله بن سبأ يهوديٌّ من اليمن»، إذ يساعد هذا الأصل الاجتماعي-الديني في فهم أن دافعه قد تجاوزه العقائدي الداخلي ليعكس نمطاً معروفاً من أنماط الحركات الدينية الانشقاقية في التقاليد السامية. وحين تجاوزت فرقته الحدود المعيارية بادعاء ألوهية علي رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)—كما سجّله الجوزجاني وابن قتيبة—تبين أنّ دافع التعصب للمذاهب قد تحوّل إلى استراتيجية خطابية لا تهدف إلى الانفصال العقدي فحسب، بل إلى تأسيس نظام حقيقة موازٍ. ولم تكن هذه المبالغات مجرد انفعالات، بل جزءاً من مشروع معرفي يسعى لاحتلال الفضاء الأيديولوجي وتثبيت سلطة الجماعة.

وحسب تحليل فوكو (ت ١٩٥٤ م)، فإن كلّ مشروع خطابي جديد يسعى بالضرورة إلى زعزعة بنية المعرفة السائدة. وفي هذا الإطار، قوّض خطاب ابن سبأ الفهم المأثور عن الصحابة، وأعاد تأويل مكانة علي، ووضع جماعته في موضع «أصحاب الحقيقة الخاصة» التي لا يشاركهم فيها غيرهم. وهذا يمثل أوضح صور التعصب للمذاهب بالمعنى الأركيولوجي: ليس مجرد تعصب عاطفي، بل بناء «إبستميه» جديدة تُعيد تشكيل الهوية وتنظّم العلاقات داخل المجتمع. وبناءً عليه، فإن دافع التعصب للمذاهب لدى عبد الله بن سبأ لم يكن ظاهرةً نفسية أو خطأً عقدياً مجرداً، بل كان مشروعاً خطائياً منظّماً. استثمر الانقسام السياسي، وسيولة المشهد المعرفي، وتشبّث السلطة الدينية في بدايات الإسلام، ليؤسس جماعةً تقوم على أيديولوجيا متطرفة وهوية منحرفة عن معيار الأرثوذكسية الإسلامية. ومن خلال اختلاق النصوص، وتحقير الشخصيات الإسلامية المركزية، وإعادة تشكيل صورة علي رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)، صنع ابن سبأ فضاءً دينياً جديداً بالكامل—نموذجاً دقيقاً لكيفية نشوء المذاهب من هندسة خطابية مُحكمة.

كان لعبد الله بن سبأ دافع طلب الشهرة والذيع. في منظور أركيولوجيا المعرفة، لا يتجه البحث في شخصية عبد الله بن سبأ إلى الكشف عن النوايا الباطنية لهذا الرجل، بل إلى تتبع الشروط الخطابية التي أتاح ظهوره على مسرح التاريخ الإسلامي المبكر. وبهذا المنهج، لا يفهم ابن سبأ بوصفه فرداً فحسب، بل بوصفه بناءً خطائياً تشكّل بفعل التكوينات السياسية، والتوترات الاجتماعية، وصراع السلطات الدينية، والحاجة السردية لتفسير الأزمة التي عاشها المجتمع الإسلامي في أواخر خلافة عثمان. وتُظهر الطبقات

الخطابية المدونة في كتب مثل «تاريخ الطبري»^{١٢٩} و«الكامل»^{١٣٠} و«تاريخ دمشق»^{١٣١} أنّ الدوافع البارزة في حضوره ليست حركاتٍ مذهبيةً أو أجنداتٍ سياسيةً فحسب، بل كذلك دافعاً قوياً لصناعة الشهرة، والتأثير، وتوسيع السمعة الشخصية.

وتعرض المصادر الكلاسيكية ابن سبأ بوصفه شخصيةً تنتقل بين مراكز مجتمع المسلمين، من الحجاز إلى البصرة، ومن الكوفة إلى الشام، ثم إلى مصر. وتشير هذه الحركة المكثفة إلى نط أدائيٍّ يجعل من كل مدينة مسرحاً للظهور وفضاءً لعرض أفكاره. وبقراءة هذا النمط في ضوء أركيولوجيا المعرفة، يتبين أن هذا التنقل يمثل محاولة لبناء الذات عبر فضاءات خطابية متعددة، واختبار صدى أفكاره، وقياس مدى قابليتها لجذب الاهتمام وكسب الأنصار. وهكذا تحولت كل مدينة إلى ساحة جديدة يبتدئ فيها روايةً جديدة ويقدم نفسه فيها بوصفه شخصية تستحق الالتفات. وتزداد آثار السعي وراء الشهرة وضوحاً عند تحليل كيفية اقتراب ابن سبأ من الشخصيات المؤثرة، واستغلاله للقضايا الحساسة كمسائل العدالة الاجتماعية، وانتقادات الولاة، وادعاء الانتصار للحق. وتميل طريقته الخطابية إلى الاستفزاز وإثارة الانتباه، على نحو يُعدّ في المفهوم الفوكوي. استراتيجيةً لإنتاج الخطاب، تقوم على إثارة الضجيج الإيديولوجي من أجل كسب التعاطف والشرعية والاعتراف داخل المجال الاجتماعي. وهكذا تصبح الشهرة موقعاً استراتيجياً داخل شبكة الخطاب، أي قدرةً على توجيه مسار النقاش العام ووضع الذات في مركز الجدل.

وتُظهر الروايات المتكررة حول ابن سبأ في المصادر المختلفة. من أخبار ترحاله، وعلاقاته ببعض الشخصيات، ودوره في إثارة التوترات السياسية، وانخراطه في شبكات المراسلة السرية. أنه ظهر بوصفه «شخصيةً خطابيةً لافتة». وفي أركيولوجيا المعرفة، تُفهم مثل هذه الشخصية لا باعتبارها فاعلاً تاريخياً فحسب، بل ظاهرةً خطابيةً صيغت لتكون محوراً للاهتمام. ويكشف تكرار حضوره في السرديات التاريخية عن عملية إنتاج للرؤية، حيث بُنيت سمعته ورُسخت وحُفظت عبر إعادة سرد دائمة. وترتبط هذه الظاهرة اتصالاً وثيقاً بعنصرَي الشهرة والذيع، مما يجعل دافع طلب الشهرة والذيع ليس مجرد تفسيرٍ أخلاقي، بل نتيجةً بنيوية لطبيعة إنتاج الخطاب في ذلك العصر. أما تفاعلات المجتمع مع حضوره، فتضيف طبقة تحليلية ذات دلالة. فقد قُوبل ابن سبأ أحياناً بالقبول من بعض الفئات، وبالرفض والطرده من فئات أخرى، ورغم ذلك ظلّ يعود للظهور في أماكن جديدة. وقد أسهم هذا الرفض نفسه في توسيع نطاق شهرته، إذ إن كلّ

^{١٢٩} الطبري، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك ج. ٤، ص. ٣٤٠.

^{١٣٠} ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج. ٢، ص. ٥٢٦.

^{١٣١} ابن عساكر، تاريخ دمشق ج. ٣، ص. ٢٩.

اضطراب يثيره وكلّ طرد يتعرض له يولّد صدى جديدًا في الخطاب العام، ويجعله أكثر حضورًا في الأذهان. وهذه سمة من سمات البحث عن الشهرة: توظيف الجدل لتأمين استمرار الاسم في التداول الاجتماعي. وبناءً على هذا كله، تكشف القراءة الأركيولوجية أن عبد الله بن سبأ قد شكّل نفسه كموضوع خطابي صُمّم للظهور والتأثير والانتشار. فتنقلاته، واستراتيجياته البلاغية، وجرائه في طرح القضايا الحساسة، وشبكات التحريض التي نسجها، تؤكد أن دافع طلب الشهرة والذيع لم يكن مجرد افتراض نفسي، بل حقيقة خطابية نشأت من الممارسات الاجتماعية والسياسية والبلاغية التي سجلها التاريخ. وعند هذا الحد، يمكن النظر إلى شخصية ابن سبأ بوصفها مثالاً حيًا على كيفية بناء الفضاءات المرئية عبر هندسة الخطاب، وكيف تقوم الروايات التاريخية بتخليد هذا البناء عبر الأجيال.

عبد الله بن سبأ وأتباعه اشتهروا أيضًا باختلاق القصص الكاذبة لجذب قلوب الناس. ومن بين تلك القصص، القصة التي تزعم أن علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ) رضي الله عنه لم يمت، وأنه سيعود إلى الدنيا ليملاؤها عدلاً.¹³² كما توجد قصة أخرى مكذوبة تدّعي أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه لم يمت، وأنه سيقود العرب بعصاه.^{١٣٣} وقالت السبئية: إن علياً حي لم يمت، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، ويرد الناس على دين واحد قبل يوم القيامة.^{١٣٤} اختلاق مثل هذه القصص عن علي رضي الله عنه — أنه لم يمت أو سيعود ليقود الناس بعصاه — عملٌ ترويجي وتجييشي يهدف إلى جذب العواطف وكسب الأنصار، وليس له أصل تاريخي موثوق؛ وهو مثال واضح على كيفية استعمال السرد الملقق كأداة سياسية وطائفية لتغذية التعصب وإثارة الفتنة.

في ضوء منهج أركيولوجيا المعرفة، لا يُستقصى في دراسة شخصية تاريخية مثل عبد الله بن سبأ مسألة «صديقه النفسي» أو «حقيقته ما قاله» فحسب، بل يُستلّم أن الموضوع الأهم هو كيف تنتج وتتكوّن وتتداول الخطابات حول هذه الشخصية داخل شبكة معرفية وتاريخية مُعيّنة. لذا حين نقرأ المصادر الكلاسيكية — من الطبري (ت ٣١٠ هـ) وابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) وابن عساكر (ت ٥٧١ هـ) — فإننا لا نرى مجرّد رجل يتنقل ويختلق قصصاً، بل نرى نقطة محوريّة في حقل خطابي استغلته ظروف الانقسام السياسي والاجتماعي في نهايات عهد عثمان. القصص الملققة المنسوبة لابن سبأ — مثل ما يروى عن بقاء عليٍّ وعدم موته أو عودته ملء الأرض عدلاً — تؤدّي وظيفة تتجاوز السرد الفردي: فهي أدوات إنتاج

¹³² ابن حبان، *المجروحين من المحدثين* ج. ٢، ص. ٢٥٣.

^{١٣٣} المطهر بن طاهر المقدسي، *البدء والتاريخ*، تحقيق كلّمان هوار (باريس: أرست لرو الصحاف، ١٩١٩).

ج. ٥، ص. ١٢٩.

^{١٣٤} نشوان بن سعيد الحميري، *الحور العين*، تحقيق كمال مصطفى (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٨)، ١٨٥.

معنى في مجتمعٍ يحتجُّ على سلطاتٍ ويبحثُ عن رمزٍ يُجسِّدُ أمله أو غضبه. من منظورٍ أركيولوجيٍّ، هذه القصصُ تتحوَّلُ إلى «بياناتٍ خطائية (statements)» تُعيدُ تشكيلَ حدود ما يُقالُ ويُصدَّقُ فيه، وتَمَلَأُ فراغاتٍ رمزيةً في الوعي الجمعي لدى جماعاتٍ متذمِّرةٍ أو مستأثِّرة.

يمكننا تمييز أربع تشكيلاتٍ خطائيةٍ بارزةٍ تنبثقُ من هذه العملية: الأولى هي تشكيلُ السلطة، إذ تُستخدَمُ الحكاية لتوجيه تصوُّر الجمهور عن مشروعية أو عدم مشروعية حاكمٍ أو نظامٍ؛ الثانية هي التشكيل الاجتماعي، حيث تُشعِّرُ الحكايةُ مساحاتٍ اجتماعيةً هشةً—مثل مصر وقتها—وتُعَدِّي التكتلات المحلية التي تُعيدُ إنتاجَ السرد؛ الثالثة هي تشكيلُ المعرفة والميثوس، إذ تتحوَّلُ بعض الروايات إلى أساطيرٍ تُلبِّي حاجاتٍ رمزيةً لجماعاتٍ تبحث عن قائدٍ مخلصٍ؛ والرابعة هي التكرار والتقنين، أي أن إعادة رواية القصة في خزائن التاريخ ونسخها يجعلها تبدو مألوفةً وموثقةً عبر الزمن، حتى لو لم تكن قائمةً على حدثٍ حقيقيٍّ مثبت. من هنا يصبحُ دافعُ حبِّ اختلاقِ القصص لدى ابن سبأ—أو على الأقل الوجه الذي تصوِّره لنا المصادر—ليس سمةً نفسيةً منعزلةً، بل عنصراً من عناصر العملية الخطائية: تكييفُ سردٍ لِيُلبِّي متطلباتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ، واستثمارُ الفراغاتِ الأرشيفية والضعفِ في نظامِ التوثيق لإدخالِ مقولاتٍ جديدةٍ إلى حقلِ القول المقبول. وهكذا تصيرُ الحكايةُ وسيلةً لجذبِ الانتباه، لتكوينِ جمهورٍ، ولإعادة توزيعِ شرعيةِ المعرفة بين الفاعلين.

وفي الصيغة الأوسع، يكشف هذا التحليلُ الأركيولوجي أنَّ ابن سبأ قد تَرَكَ أثراً ليس بصفته مؤلِّفاً وحيداً لروايةٍ فحسب، وإنما كنقطةٍ مركزيةٍ في شبكةٍ إنتاجِ الخطاب التي صاغت، وكرست، وورثت صوراً وتوصيفاتٍ صارت جزءاً من ذاكرة المصادر التاريخية. لذلك، فإن قراءة ظاهرة اختلاقِ الروايات بهذه الزاوية لا تُخَلِّصُ من السؤال عن الحقيقة الموضوعية، لكنها تُضيءُ على الكيفية التي صارت بها الحكايات أدواتٍ للسلطة والمعرفة والهوية، وكيف صارت أفعالُ «الاختلاق» جزءاً أصيلاً من ديناميكية الخطاب في أزمنة الصراع والتحوُّل. من جملة دوافع كذب عبد الله بن سبأ تحقيقُ مصالح شخصيةٍ للكاذب؛ إذ كان يهودياً تظاهر بالإسلام بقصد الإفساد، وقد تُسببت إليه أمورٌ كثيرة من التعاليم اليهودية التي عمل على ربطها بالإسلام زوراً وبهتاناً. يقول نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢هـ) في كتابه "الأنوار النعمانية": "قال عبد الله بن سبأ لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: "أنت الإله حقاً فنفاه علي عليه السلام إلى المدائن و قيل إنه كان يهودياً فأسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وفي موسى مثل ما قال في علي".^{١٣٥} وذكر ابن تيمية (ت ٧٢٨) أن عبد الله بن سبأ أظهر الإسلام وأراد أن يفسد دين الإسلام كما يفعل بولص بدين

^{١٣٥} محمد علي محمد إمام، الأنوار النعمانية في الدعوة الربانية، ١ ط (ميت غمر: مطبعة السلام، ٢٠١١) ج.

النصرانية.^{١٣٦} تبدو دوافع عبد الله بن سبأ في هذه الروايات شخصية وسياسية (طلب مصلحته ونفوذه) لا مجرد نقاش عقائدي، وإن وُجِعت إليه تهمُ استغلال مفردات يهودية والتظاهر بالإسلام. ومع ذلك لازال الحكم على حقيقته يتطلب توخّي الحذر النقدي لضعف وتباين المصادر التاريخية.

في إطار أركيولوجيا المعرفة لا ينصبّ التركيز على تقرير صدق الحوادث أو كذبها، بل على تتبّع الكيفية التي يُنتج بها الخطاب حول شخصية ما، وكيف يُعاد تداوله، ويُقدّن، ويُورث داخل شبكات المعرفة عبر العصور. وحين تربط النصوص التراثية بين عبد الله بن سبأ ودافع تحقيق مصالح شخصية للكاذب، فإن أركيولوجيا المعرفة تسأل: كيف ولماذا تشكّلت هذه الرواية؟ لا هل هي صحيحة من الناحية الواقعية فحسب. وفي المصادر الكلاسيكية مثل مؤلفات نعمة الله الجزائري أو روايات ابن تيمية، نجد نمطاً خطابياً يصوّر ابن سبأ بوصفه انتهازياً: يهودياً تظاهر بالإسلام، وتبّنى مصطلحات دينية جديدة لأغراض تخريبية، وسعى إلى وصل التعاليم اليهودية بالإسلام على نحوٍ مصطنع. ووفق القراءة الأركيولوجية، فإن هذه الصورة تُفهم بوصفها جزءاً من تشكيل خطابيّ يلبي حاجاتٍ معيّنة في السياق الاجتماعي والسياسي للقرن الأول الهجري.

وتؤدّي الرواية المتعلقة بهذا الدافع الشخصي وظائفَ متعددة ضمن تشكيلات المعرفة. أولاً، تظهر بوصفها آلية تفسيرية للاضطرابات السياسية في أواخر خلافة عثمان؛ إذ يتحوّل ابن سبأ إلى رمزٍ فردي «يحمل وزر» الفتنة، فتتمكن الجماعة من فهم الأزمة الكبرى عبر شخصية مجسّدة. وهنا يؤدي دافع المصلحة الشخصية وظيفَةً أخلاقية: فمصدر الاضطراب ليس البنية، بل الفرد الفاسد المتلاعب. ثانياً، يسهم هذا الخطاب في بناء ثنائية بين «الدين الخالص» و«الدخيل من الخارج». فالصاق الهوية اليهودية بابن سبأ، واتهامه بإقحام تعاليم يهودية في الإسلام، يمثل إنشاءً خطابياً يصوّر الفتنة باعتبارها وافدة من الخارج. وبذلك يصبح دافع المصلحة الشخصية - بوصفه «إرادة الإفساد من الداخل» - أداةً بلاغية لتعزيز حدود الهوية الجماعية.

ثالثاً، ترى أركيولوجيا المعرفة أن هذا الدافع يشكّل وسيلةً لترسيخ أنماط تفسيرية ثابتة في النصوص الكلاسيكية. فعندما يعيد مؤلفون مثل الجزائري أو ابن تيمية تكرار رواية تظاهر ابن سبأ بالإسلام لمآرب معيّنة، فإنهم لا ينقلون معلومات فحسب، بل يسهمون في تدعيم «نظام الحقيقة (regime of truth) الذي يحدّد طريقة مخصوصة في قراءة تاريخ الإسلام المبكر، وهي طريقة تستمر في إعادة الإنتاج عبر الأزمان. وبناءً على ذلك، فإن دافع تحقيق مصالح شخصية للكاذب لا يمثل مجرد توصيفٍ نفسيّ لابن سبأ، بل يتحول إلى عنصر بنيوي داخل التشكيل الخطابي. فهو يفسّر الصراعات، ويعيد إنتاج ثنائيات

^{١٣٦} ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج. ٤، ص. ٤٣٥.

الهوية، ويعيد ترتيب الذاكرة الجماعية لتاريخ الإسلام المبكر. ومن منظور أركيولوجي، فإن هذا الدافع هو نتاج تفاعل معقد بين السلطة والمعرفة والحاجة السردية، وهو بناءٌ يتجاوز الشخص الذي تُنسب إليه هذه الروايات.

هـ - دوافع الكذب لدى وضّاعي الحديث الآخرين

وفيما يلي جملة الدوافع التي ذكرها العلماء في كتب التراث لِوَضّاعِ الحديث، وهي دوافعٌ تتقاطع مع بواعث الكذب عند عبد الله بن سبأ.

١ - الإفساد في الدين.

مثل ما قام عبد الكريم بن أبي العوجاء (ت ٧٧٢ هـ)، وهو زنديق تظاهر بالإسلام، بفعلٍ مشابه. فقد وضع في حياته أربعة آلاف حديث، يُحلَّل فيها الحرام ويُحرَّم الحلال بهدف إفساد الإسلام. وبسبب جرائمه، حُكِم عليه بالإعدام على يد محمد بن سليمان، والي الدولة العباسية في البصرة.^{١٣٧} هذا مثال صارخ لكيفية استغلال بعض المبطلين للدين كسبيل للفساد — صناعة آلاف الأحاديث لتغيير أحكام الشريعة عمل منهجي خطير يتطلب رقابة علمية واجتماعية وحسماً قانونياً كما حصل بعقابه.

في ضوء نظرية أركيولوجيا المعرفة، يمكن فهم فعل عبد الكريم بن أبي العوجاء بوصفه ممارسةً تحرييةً موجَّهة ضد البنية المعرفية للدين، لا مجرد انحرافٍ فردي أو خروجٍ أخلاقي. فالسياق التاريخي الذي نشط فيه هذا الزنديق تميَّز بتكوّن العلوم الإسلامية وتبلور سلطة النصّ الشرعي بوصفه المرجع الأعلى للتشريع والسلوك. وفي مثل هذا السياق، لم يعد الطعن المباشر في الدين مجدداً، بل أصبح اختراق الخطاب الديني من داخله أكثر فاعلية. ومن هنا، لجأ ابن أبي العوجاء إلى وضع آلاف الأحاديث التي تُحلِّل الحرام وتُحرِّم الحلال، مستثمراً الصيغة الحديثية بما تحمله من شرعية رمزية عالية داخل الوعي الإسلامي، بهدف إعادة تشكيل منظومة الأحكام من خلال نصوص تبدو في ظاهرها دينية، لكنها في جوهرها تقوِّض النظام التشريعي من أساسه.

ومن منظور أركيولوجيا المعرفة، تكشف هذه الممارسة عن صراعٍ على “نظام الحقيقة” داخل المجتمع الإسلامي؛ إذ سعى ابن أبي العوجاء إلى إنتاج شبكة من الأقوال (énoncés) المتعارضة مع البنية المعيارية للشريعة، في محاولة لإرباك الحدود الفاصلة بين الحلال والحرام. فالكذب على النبي ﷺ لم يكن غايةً في ذاته، بل أداة لإعادة توزيع السلطة المعرفية، ونزع الثقة من آليات الاستدلال الشرعي، وخلق حالة من

^{١٣٧} براهيم بن محمد الحلبي، الكشف الحثيث عن رمي بوضع الحديث، ١ ط، تحقيق صبحي السامرائي

(بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧)، ١٧٣.

الشك والالتباس داخل المجال الديني. وبهذا المعنى، فإن وضع الحديث هنا يمثل فعلاً استراتيجياً يستهدف تقويض المرجعية النصية التي يقوم عليها الدين، وتحويلها إلى مجال مفتوح للتلاعب والتأويل العبثي. كما يُبرز هذا المثال العلاقة العضوية بين المعرفة والسلطة؛ إذ إن خطورة أفعال ابن أبي العوجاء لم تكمن في عدد الأحاديث الموضوعة فحسب، بل في قدرتها على إحداث أثر اجتماعي واسع لو تُركت دون ضبط. ولهذا جاء الحسم القانوني بإعدامه على يد السلطة العباسية باعتباره استجابةً لحماية النظام المعرفي والديني للمجتمع، لا مجرد عقوبة جنائية لشخص بعينه. ووفق التحليل الأركيولوجي، فإن هذا التدخل يعكس وعياً مبكراً بأن فساد الخطاب الديني يؤدي إلى فساد البنية الاجتماعية برمّتها. وعليه، فإن دافع الإفساد في الدين، كما تجلّى في حالة عبد الكريم بن أبي العوجاء، يُفهم بوصفه مشروعاً هداماً يستهدف إعادة هندسة المعرفة الدينية عبر نصوص مزوّرة، لا بوصفه سلوكاً عشوائياً أو فعلاً فردياً معزولاً. وتؤكد هذه الظاهرة، من منظور أركيولوجيا المعرفة، أنّ علم الحديث ونقد السند والمتن لم يكونا مجرد أدوات علمية محايدة، بل شكّلا آلياتٍ دفاعية لحماية "نظام الحقيقة" الإسلامي من محاولات التخريب الأيديولوجي، وضمان بقاء الشريعة بمنأى عن العبث المقنّع بادّعاء الانتماء إلى الدين.

2- التزلف إلى الحكام

قد ذكر أهل الحديث أن هناك بعض الأشخاص الذين قصدوا وضع الأحاديث لإرضاء الحكام والقضاة. ومع ذلك، فإن عدد هؤلاء الوضّاعين كان أقلّ نسبياً إذا يقارن بغيرهم من الفئات الأخرى. ومن بين الأشخاص الذين عُرفوا بوضع الحديث تزلفاً إلى الحكام، غياث بن إبراهيم النخعي الكوفي، وذلك في عهد الخليفة المهدي من الدولة العباسية. روى الخطيب (ت ٤٦٣ هـ) بسنده إلى زهير بن حرب، قال: جاء غياث بن إبراهيم (ت ١٦١ هـ) إلى المهدي ومعه عشرة من أهل الحديث، وكان فيهم الفرج بن فضالة، وغياث بن إبراهيم، وغيرهما. وكان المهدي (ت ١٦٩ هـ) يحب الحمام ويرغب فيه. فلما دخل غياث بن إبراهيم، قيل له: "حدث أمير المؤمنين". فحدث بحديث عن أبي هريرة: "لا سَبَقَ إلا في حُفٍّ أو حافرٍ أو نصلٍ"^{١٣٨}، ثم زاد فيه "أو جناح". فأمر المهدي أن يُعطى عشرة آلاف درهم. فلما خرج، قال:

^{١٣٨} سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، الطبعة الأولى، تحقيق شعيب الأرناؤوط و محمد كامل قره بللي (العبية السعودية: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩). رقم. ٢٥٧٤، ج. ٤، ص. ٢٢١. محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ٢ ط، تحقيق أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢) \ و محمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣) \ و إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج ٤، ٥)، الكتب الستة (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥). رقم. ١٧٠٠، ج. ٤، ص. ٢٠٥. أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي (مطبوع مع شرح السيوطي وحاشية السندي)، الأولى، تحقيق

"أشهد أن عنقك عنق كذاب على رسول الله ﷺ، إنما استدرجتك لذلك". ثم أمر بذبح الحمام، ولم يُذكر غيات بعد ذلك.^{١٣٩} إن التزلف إلى الحكام من أجل المصالح الشخصية ليس أمرًا محمودًا، فكيف إذا كان بأن يشتري بوحى الله ثمنًا قليلًا من خلال وضع الأحاديث المكذوبة؟ لذا، ينبغي على المرء أن يدرك فناء هذه الدنيا وتقل الحساب عند الله تعالى يوم القيامة.

في إطار نظرية أركيولوجيا المعرفة، يمكن فهم ظاهرة التزلف إلى الحكام بوضع الحديث بوصفها ممارسةً خطابية تهدف إلى إعادة توجيه النصّ الديني لخدمة مراكز السلطة السياسية، لا مجرد سلوك أخلاقي فردي نابع من الطمع. فمرحلة الدولة العباسية، ولا سيّما في عهد الخليفة المهدي، اتّسمت بتداخل واضح بين السلطة السياسية والمرجعية الدينية، حيث أصبح القرب من البلاط ومجالسة الخلفاء بابًا للنفوذ الاجتماعي والمكاسب المادية. وفي هذا السياق، تحوّل الحديث النبوي—بما يحمله من سلطة رمزية وتشريعية—إلى أداة قابلة للتوظيف داخل الفضاء السياسي، خاصة عندما يكون الحاكم متأثرًا بميول شخصية معيّنة، كما في حبّ المهدي للحمام.

ومن منظور أركيولوجيا المعرفة، يُظهر تصرّف غياث بن إبراهيم محاولةً لإنتاج خطابٍ دينيٍّ مُكيّف مع رغبة السلطة، عبر إدخال زيادة لفظية («أو جناح») على حديثٍ معروف، بما يجعله منسجمًا مع هوية الخليفة. هذه الزيادة ليست مجرد تحريف لغوي، بل هي فعلٌ إِبستيميّ يستهدف إعادة تشكيل "نظام الحقيقة" داخل مجلس الحكم، حيث يُمنَح القولُ الدينيُّ شرعيته لا من خلال آليات النقد العلمي، بل عبر قبوله من قبل السلطة السياسية ومكافأته ماديًا. وبهذا، يصبح معيار الصدق مرتبطًا برضا الحاكم، لا بصحة السند أو سلامة المتن.

كما تكشف هذه الحادثة عن علاقة المعرفة بالسلطة؛ إذ حاول الواضع استثمار الحديث النبوي بوصفه رأس مال رمزيًا يمنحه مكانةً ونفوذًا داخل الحقل السياسي. غير أن ردّ فعل المهدي—حين أدرك طبيعة الاستدراج—يعكس وعيًا بخطورة هذا النوع من التلاعب الخطابي، لما يحمله من تهديد لهيبة النصّ الديني ومصادقية الخطاب الشرعي. فأمره بذبح الحمام يمثّل، في التحليل الأركيولوجي، فعلًا رمزيًا لإلغاء الأثر الخطابي للرواية الموضوعية، وإعادة ضبط العلاقة بين النصّ الديني ورغبات السلطة.

جماعة، صححها وقرئت على حسن محمد المسعودي، خدمة التخرّيج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٠). رقم. ٣٥٨٩، ج. ٦، ص. ٢٢٧. وصححه الضياء. انظر: الضياء، الجامع الكامل في الحديث الصحيح الشامل المرتب على ابواب الفقه، ج. ٧، ص. ٢٩٣.

^{١٣٩} عمر فلاتة، الوضع في الحديث، ٢٧١.

وعليه، فإن دافع التزلف إلى الحكام لا يمكن اختزاله في حب المال أو الجاه فحسب، بل يفهم بوصفه محاولة لإعادة توظيف المعرفة الدينية ضمن شبكة المصالح السياسية، عبر إنتاج روايات تخدم أذواق الحكام وتمنح واضعيها شرعية زائفة. وتؤكد هذه الظاهرة، من منظور أركيولوجيا المعرفة، أنّ علم الجرح والتعديل ونقد المتون لم يكونا مجرد نشاط علمي محايد، بل كانا آليتين لحماية استقلالية الخطاب النبوي من هيمنة السلطة السياسية ومنع تحوّل الوحي إلى أداة تزيين لأهواء الحكام.

٣- التعصب للمذهب.

قد قام بعض أفراد المذهب الحنفي المتعصبين بوضع الأحاديث لدعم مذهبهم وأفكارهم. وقد كان ذلك في وقت كاد فيه مذهبهم أن يضمحل بعد ظهور الامام الشافعي (ت. ٢٠٤ هـ)، الذي جمع بين الرأي والحديث، فانتقل كثير من أهل خراسان من المذهب الحنفي إلى مذهب الشافعي، فحصلت الغيرة والحسد. وقد دفع هذا بعض أفراد المذهب الحنفي إلى وضع أحاديث في مدح الامام أبي حنيفة (ت. ١٥٠ هـ) وفي ذم الامام الشافعي، ومن تلك الأحاديث ما يلي: أنبأنا عبد الرحمن بن محمد القزّاز أنبأنا أحمد بن علي بن ثابت الخطيب أنبأنا أحمد بن عمر بن رَوْح التَّهْرَوَانِي حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْقُطَيْبِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَامِدِ السُّلَمِيِّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السُّلَمِيِّ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ قَيْسٍ عَنْ أَبِي الْمُعَلَّى بْنِ الْمُهَاجِرِ عَنْ أَتَانَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "يكون في أمي رجل يقال له النعمان بن ثابت يكنى أبا حنيفة، يجري الله على يديه ديني وسنتي." ١٤٠. إنّ وضع الأحاديث لئصرة مذهب أو تفضيله فعلٌ مذمومٌ يُفْسِدُ الْعِلْمَ وَيَقْوِضُ وَثَامَ الْأُمَّةِ؛ فَهُوَ يَجْعَلُ الْمَصَالِحَ الْحَزِيَّةَ فَوْقَ الْحَقِيقَةِ الْعِلْمِيَّةِ. وَلِذَلِكَ يَجِبُ رَدُّهُ وَمُجَاهَدَتُهُ بِدَقَّةِ الْإِسْنَادِ، وَأَنْضِبَاطِ الْمَنْهَجِ، وَأَخْلَاقِ الْعِلْمِ.

في منظور أركيولوجيا المعرفة، لا يمكن فهم دافع التعصب للمذهب الذي دفع بعض الأفراد إلى وضع الأحاديث على أنّه مجرد انفعال عاطفي أو تمييز فردي، بل هو ممارسة خطيئة نشأت في سياق التنافس الإبتسمي الذي رافق تشكّل المذاهب الفقهية في التاريخ الإسلامي. ففي المرحلة التي تعرّض فيها المذهب الحنفي لضغط علمي ملحوظ، ولا سيّما بعد بروز الإمام الشافعي الذي نجح في الجمع بين منهج الرأي ومنهج الحديث، شهد الحقل الفقهي تحوّلًا في خريطة السلطة المعرفية. وقد أدّى انتقال عدد من علماء خراسان من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي إلى إحداث اهتزاز في "نظام الحقيقة" الخاص بالمذهب، الأمر الذي دفع بعض المتعصبين إلى محاولة الدفاع عن وجود مذهبهم عبر إنتاج خطاب ديني بديل.

١٤٠ ابن الجوزي، الموضوعات. ج. ٢، ص. ٤٩.

ووفق تحليل أركيولوجيا المعرفة، فإنّ وضع الأحاديث في مدح الإمام أبي حنيفة أو في ذمّ الإمام الشافعي يمثل محاولةً لهندسة الشرعيّة العلميّة من خلال توظيف السلطة الرمزية لحديث النبي ﷺ. فالأحاديث الموضوعية التي تصوّر أبا حنيفة بوصفه رجلاً "يجري الله على يديه دينه وسنته" تؤدّي وظيفةً خطابيّة (énoncé) تهدف إلى ترسيخ تفوّق مذهبيّ بصيغةٍ معيارية عابرة للزمان. ومن خلال إسناد هذا الادّعاء إلى النبي ﷺ، يسعى الوضّاعون إلى نقل مركز الشرعيّة من النقاش المنهجي القائم على قوة الاستدلال والاجتهاد إلى سلطة الوحي، وبذلك تُخرّج المنافسة المذهبية من الإطار العلمي إلى المجال المقدّس الذي يصعب إخضاعه للنقد.

ويتجلّى في هذه الممارسة الترابط الوثيق بين المعرفة والهوية والسلطة الرمزية؛ إذ لم يعد المذهب مجرد منهج في استنباط الأحكام، بل تحوّل إلى هويةٍ جماعيةٍ يجري الدفاع عنها في ميدان الصراع العلمي. وقد أدّى التعصّب المذهبي إلى دفع بعض أتباع المذهب إلى إنتاج رواياتٍ دينية تعزّز الولاء الداخلي وتُضعف مشروعية المذاهب الأخرى. ومن زاوية أركيولوجيا المعرفة، تعبّر هذه الأفعال عن محاولة لإعادة تشكيل بنية الخطاب الفقهي، من خلال تنصيب مذهبٍ بعينه مركزاً للحقيقة، وإقصاء البدائل المنهجية بواسطة نصوصٍ دينية مُقتعلة.

وعليه، فإنّ دافع التعصّب للمذهب في وضع الحديث يكشف أنّ الأحاديث الموضوعية لم تكن مجرد أخطاء في النقل، بل كانت أدواتٍ لإنتاج معنى أيديولوجي، لا انعكاساً أميناً لتعاليم النبي ﷺ. وتؤكد هذه الظاهرة الأهمية البالغة لنقد السند والمتن بوصفه آليةً لحماية الإستمولوجيا الإسلامية من هيمنة المصالح المذهبية. ومن منظور أركيولوجيا المعرفة، ينهض علم الحديث بدورٍ محوريّ بوصفه نظاماً ضابطاً للخطاب، يميّز بين الحقيقة العلمية والبناء الأيديولوجي الذي يتدثّر بشرعيّة نبوية.

4- طلب الشهرة والذّيع

أما دافع الشهرة، فقد كان يتمثل في تقديم أحاديث غريبة لا توجد في أي كتاب أو رواية، ثم يقومون بقلب أسانيد الأحاديث لتبدو نادرة، فيجذبون الناس لسماعها منهم. كما فعل حماد النّصّبي عندما روى عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً عن النبي ﷺ: "إذا لقيتم المشركين في طريق فلا تبدءوهم بالسلام".^{١٤١} قال محمود الطحّان: "هذا الحديث حديث مقلوب، قلبه حماد النّصّبي، فجعل إسناده عن الأعمش، بينما هو في الأصل معروف من رواية سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة.

^{١٤١} عبد الرزاق بن همام عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ١٠ ط، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات-دار

التأصيل، م ١٠ (العربية السعودية: دار التأصيل، ٢٠١٣) ج. ٦، ص. ١٠.

وهكذا رواه مسلم في صحيحه.^{١٤٢} إنّ الشهرة في هذا العصر أصبحت غاية يسعى إليها الناس بمختلف الوسائل. ولكن المسلم الصادق لا ينبغي له أن يسعى وراء الشهرة، لأنّ ذلك، بالإضافة إلى كونه يقدر في الإخلاص، قد يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في تزوير الحديث.

في إطار أركيولوجيا المعرفة، لا يُفهم دافع طلب الشهرة والذبيوع في وضع الحديث على أنّه سلوكٌ فرديٌّ معزول نابع من حبّ الظهور فحسب، بل بوصفه ممارسةً خطابيّة تشكّلت داخل بنية الحقل الحديثي، حيث كانت الندرة والغربة تُنتج قيمةً رمزيةً عاليةً لصاحب الرواية. ففي سياقٍ تنافسيٍّ كانت فيه المجالس العلمية عامرة بالمحدثين، أصبح امتلاك حديثٍ “غريب” أو غير متداول وسيلةً فعّالةً لاكتساب الموقع والاعتراف داخل نظام إنتاج المعرفة. ومن هذا المنظور، فإنّ لجوء بعض الرواة إلى قلب الأسانيد أو تغيير مساراتها لا يهدف إلى الإخبار الصادق، بل إلى إعادة تشكيل الخطاب بما يخدم تموضعهم داخل شبكة السلطة المعرفية.

ويُظهر مثال حمّاد النُصَيبي بوضوح هذه الآلية الخطابيّة؛ إذ إنّ قلبه لإسناد الحديث المعروف من طريق سُهَيْل بن أبي صالح إلى طريق الأعمش ليس مجرّد خطأ تقني في النقل، بل فعلٌ واعٍ لإضفاء طابع الندرة والغربة على الرواية. ووفق أركيولوجيا المعرفة، فإنّ هذا التصرف يُعدّ محاولة لإنتاج “حديثٍ خطابيٍّ” جديد (énoncé) يميّز الراوي عن غيره، ويمنحه سلطةً سرديةً تجذب طالبي العلم والعامة على حدّ سواء. فالشّهرة هنا لا تتبع من جودة المنهج أو قوة الحفظ، بل من القدرة على التلاعب بالبنية السندية بوصفها عنصرًا حاسمًا في نظام الحقيقة الحديثي.

كما تكشف هذه الظاهرة عن تحوّل في وظيفة الحديث النبوي من كونه مصدرًا معياريًا للهداية والتشريع إلى رأس مالٍ رمزي يُستثمر في بناء المكانة الاجتماعية والعلمية. فطلب الشهرة، في هذا السياق، يعكس تدخّل المعرفة مع الرغبة والسلطة؛ إذ يُعاد إنتاج النص الديني بما يخدم ذات الراوي لا مقاصد الشريعة. ومن زاوية أركيولوجيا المعرفة، فإنّ هذا الانحراف لا يهدّد صدقية الرواية فحسب، بل يُربك البنية الإبستمولوجية للعلم ذاته، لأنّه يُدخل معايير غير علمية—كحبّ الظهور والتميّز—في آليات إنتاج المعرفة الدينية.

وعليه، فإنّ دافع طلب الشهرة والذبيوع في وضع الحديث يبرز بوصفه نموذجًا واضحًا لاستغلال الخطاب النبوي في صناعة الذات داخل الحقل العلمي. ويؤكد ذلك الدور الحاسم الذي اضطلع به نقاد الحديث في تفكيك هذه البنى الخطابيّة، عبر الكشف عن القلب والتدليس، وصون “نظام الحقيقة” من

^{١٤٢} محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ٣٥.

الانحياز. ومن منظور أركيولوجيا المعرفة، يمثّل علم الحديث جهازاً نقدياً يضبط العلاقة بين المعرفة والأخلاق، ويحول دون تحوّل الوحي إلى أداةٍ للدعاية الذاتية أو السوق الرمزية للشهرة.

5- حبّ اختلاق القصص والروايات.

أما دافع اختلاق القصص، فإن القصص هي أكثر ما يحبه الناس بطبيعتهم، لأنها وسيلة سريعة للفهم واستخلاص العبر والمواعظ. ولهذا، جعل الله الحكيم القرآن الكريم مكوناً من ثلاثة أجزاء رئيسية: التوحيد، والقصص، والأحكام. ولكن فعالية القصص في جذب القلوب قد استغلها بعض وضّاعي الحديث لنشر ضلالاتهم. ولهذا، كان دافع وضع الحديث من خلال القصص هو الدافع الأكثر شيوعاً بين وضّاعي الحديث. ومن ذلك ما قاله ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ): "دخلت مدينة طهروان، وهي مدينة بين الرقة وحران، فحضرت المسجد الجامع. فلما فرغنا من الصلاة، قام شاب بين أيدينا وقال: حدثنا أبو خليفة، حدثنا الوليد، حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قضى حاجة مسلم، فعل الله به كذلك...» وذكر كلاماً طويلاً." فلما فرغ من كلامه، ناديته وسألته: "من أين أنت؟" فقال: "من أهل بردعة". فقلت: "هل دخلت البصرة؟" فقال: "لا". فقلت: "هل رأيت أبا خليفة؟" فقال: "لا". فقلت: "فكيف تروي عنه وأنت لم تره؟" فقال: "مجادلتنا سوء أدب. أنا أحفظ هذا الإسناد، فكلما سمعت حديثاً، وصلته بهذا الإسناد ورويته". فقمْتُ وتركته.^{١٤٣} تُظهر هذه القصة مدى قوة جاذبية السرد القصصي، وهو ما جعله الدافع الأساس لدى وضّاعي الحديث لاستعمال القصص في نشر الأكاذيب. ويبرز ذلك الحاجة الماسة إلى دقّة علميّة في الإسناد وتثقيف لغويّ رصين، حتى لا ينخدع الناس بالألفاظ البهيّة الخالية من الدليل.

في ضوء نظرية أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو، يمكن فهم دافع حبّ اختلاق القصص والروايات في وضع الحديث النبوي بوصفه ممارسةً خطابيّة لا تنبع من مجرّد الميل الفطري إلى السرد، بل من وعيٍ ضمنيٍّ بقوة القصص في تشكيل الوعي الجمعي وإنتاج المعنى داخل المجتمع الديني. فالقصص، بحكم بنيتها السردية وسهولة تلقّيها، تمتلك قابلية عالية للانتشار والتأثير، وهو ما يجعلها أداة فعالة داخل "نظام الخطاب" الذي يحدّد ما يُتداول، وما يُصدّق، وما يُستثمر بوصفه معرفةً دينية. ومن هذا المنظور، فإنّ توظيف القصص في وضع الحديث لم يكن فعلاً عشوائياً، بل اختياراً واعياً لوسيطٍ خطابيٍّ شديد الفاعلية. وتكشف رواية ابن حبان عن هذا البعد الخطابي بجلاء؛ إذ إنّ الشاب الذي كان يصل كلّ قصةٍ يسمعها بإسنادٍ واحد محفوظ لم يكن معنياً بصدق الرواية أو اتصال السند، بل بفاعلية الحكاية نفسها.

^{١٤٣} ابن الجوزي، الموضوعات ج. ١، ص. ٤٧.

ووفق أركيولوجيا المعرفة، فإنّ هذا السلوك يمثّل تفريغ الإسناد من وظيفته المعرفية وتحويله إلى مجرد قناع شكلي يمنح السرد القصصي شرعيةً زائفة. فالإسناد هنا لا يعمل كآلية للتحقق، بل كأداة رمزية لإدخال القصة في حيّز “المقبول” داخل نظام الحقيقة السائد، حيث تُمنح الرواية سلطة دينية بمجرد إسنادها إلى النبي ﷺ.

كما يُظهر هذا الدافع كيف تحوّل بعض وضّاعي الحديث من ناقلين للمعرفة إلى منتجي خطابٍ وعظيٍّ شعبي، يُخاطب العاطفة قبل العقل، ويستثمر التوق العام إلى المواعظ المؤثرة. ومن زاوية أركيولوجيا المعرفة، فإنّ هذا التحوّل يعكس اختلالاً في العلاقة بين المعرفة والسلطة؛ إذ تُستبدل المعايير العلمية الصارمة بمعايير التأثير والانتشار. فالقصص المختلفة لا تُنتج معرفةً منضبطة، بل تُعيد تشكيل الوعي الديني وفق منطق الإمتاع والإثارة، لا وفق منطق الصدق والتحقيق.

وعليه، فإنّ دافع حبّ اختلاق القصص والروايات يكشف عن بُعْدٍ بنيويّ في ظاهرة الوضع، حيث تُستغل البنية السردية بوصفها أداةً لإعادة إنتاج الخطاب الديني خارج ضوابطه العلمية. ويبرز هذا، في المقابل، الدور النقدي الحاسم لعلم الحديث بوصفه جهازاً معرفياً يشتغل على تفكيك هذه الخطابات، وإعادة ضبط شروط القول المقبول. ووفق أركيولوجيا المعرفة، فإنّ نقد الأسانيد والمتون ليس مجرد ممارسة تقنية، بل هو حراسة لنظام الحقيقة ومنعٌ لانزلاق الخطاب الديني من مجال المعرفة إلى مجال الأسطورة الوعظية التي تُنتج الوهم باسم الدين.

٦- تحقيق مصالح شخصية للكاذب.

فقد وضع بعض الكذابين أحاديث تتعلق بمصالحه، فقد وضع محمد بن عبد الملك الأنصاري وكان رجلاً أعمى - أحاديث في فضل قيادة الأعمى. منها حديث من قاد أعمى أربعين خطوة وجبت له الجنة. وكذلك وضع سعيد بن طريف الإسكاف حديثاً عندما جاءه ابنه من الكتاب يبكي، فقال مالك: قال: ضربني المعلم، فقال: أما والله لأخزينهم، حدثني عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: معلمو صبيانكم شراركم أقلهم رحمة لليتيم، وأغلظهم على المساكين.¹⁴⁴ وَاضِحٌ أَنَّ بَعْضَ الْمَزِيْفِينَ وَضَعُوا أَحَادِيثَ تَحْدِثُ مَصَالِحَهُمُ الشَّخْصِيَّةَ — مِثْلَ تَبْجِيلِ قِيَادَةِ الْأَعْمَى أَوْ تَشْدِيدِ الْوَاجِبِ عَلَى الْمُعَلِّمِ لِتَبْرِيرِ مَوَاقِفٍ وَمَظَاهِرٍ خَاصَّةً. هَذِهِ الْأَفْعَالُ تُقَوِّضُ ثِقَةَ النَّقْلِ وَتُلْقِي بَظْلًا عَلَى عِلْمِ الْحَدِيثِ، فَلَا بُدَّ مِنْ رَدِّهَا بِالتَّحَرِّيِ الصَّارِمِ لِلْإِسْنَادِ وَأَخْذِ الْحِجَاجِ الْمُنْهَجِيَّةِ.

¹⁴⁴ محمد بن طاهر ابن القيسراني، تذكرة الحفاظ (أطراف أحاديث كتاب المجروحين لابن حبان)، ١ ط، تحقيق

حمدي عبد المجيد السلفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٤) ج. ١، ص. ٢٩٣.

في إطار نظرية أركيولوجيا المعرفة، يمكن تحليل دافع تحقيق المصالح الشخصية للكاذب بوصفه ممارسةً خطائيةً تستثمر سلطة الحديث النبوي لإعادة تشكيل الواقع الاجتماعي بما يخدم موقع الفرد ومصالحه الخاصة. فوفق هذا المنظور، لا يُنظر إلى الحديث الموضوع على أنه كذبٌ فرديٌّ معزول، بل باعتباره إنتاجًا معرفيًا زائفًا يسعى صاحبه إلى إدخاله ضمن "نظام الحقيقة" السائد، مستفيدًا من المكانة الرمزية العليا للنص النبوي في الوعي الإسلامي. فالكاذب هنا يدرك أن إسناد قوله إلى النبي ﷺ يمنحه قوة إلزامية تتجاوز أي خطاب بشري آخر، فيحوّل النص الديني إلى أداة نفعية.

وتُبرز الأمثلة المذكورة هذا البعد بوضوح؛ فمحمد بن عبد الملك الأنصاري، وهو أعمى، حين وضع أحاديث في فضل قيادة الأعمى، لم يكن يتحرّك بدافع علمي أو تعبدي، بل انطلق من وضعه الاجتماعي الخاص، محاولاً تحويل حالته الشخصية إلى مصدر فضيلة شرعية تضمن له التعاطف والمكانة وربما المنافع المادية. وبلغت أركيولوجيا المعرفة، فإنّ هذا الفعل يمثّل إعادة توجيه للخطاب الديني من خدمة المقاصد العامة إلى تكريس وضع فردي، حيث يُعاد تعريف "الفضيلة" بما يتناسب مع مصلحة الواضع لا مع أصول الشريعة.

وكذلك فعل سعيد بن طريف الإسكافي حين وضع حديثاً في ذمّ معلّمي الصبيان، انطلاقاً من تجربة شخصية آنية متعلّقة بضرب ابنه. فهذا السلوك يكشف عن تسييس اللحظة الانفعالية وتحويلها إلى خطاب ديني ذي سلطة، بما يسمح للكاذب بتبرير موقفه الشخصي وإدانة خصمه اجتماعياً وأخلاقياً. ومن منظور فوكو، فإنّ هذا يمثّل انزلاقاً من المعرفة إلى السلطة؛ إذ لا يعود الحديث أداة لبيان الحق، بل وسيلة للانتقام الرمزي وفرض رؤية ذاتية على الجماعة باسم الوحي.

وتُظهر هذه الممارسات أن وضع الحديث لتحقيق المصالح الشخصية يقوم على استغلال البنية المعرفية للمجتمع، حيث الثقة في الإسناد والقداسة المنسوبة للمتن. فالكاذب لا يعمل خارج النظام، بل من داخله، مستخدماً آلياته نفسها (الإسناد، نسبة القول إلى الصحابة، الصياغة الوعظية) لإنتاج خطابٍ يبدو مشروعاً في الظاهر. وهنا تتجلّى أهمية علم الحديث بوصفه جهازاً نقدياً يشتغل، بلغة أركيولوجيا المعرفة، على تفكيك شروط إمكان هذا الخطاب، وكشف علاقته بالمصلحة والسلطة، لا الاكتفاء بالحكم الأخلاقي على الكذب.

وعليه، فإنّ دافع تحقيق المصالح الشخصية للكاذب يعكس تداخلاً خطيراً بين الذات والسلطة والمعرفة، حيث تُسخّر النصوص الدينية لإضفاء الشرعية على أوضاع فردية ومواقف ذاتية. ومن ثمّ، فإنّ التدقيق الصارم في الأسانيد، والنظر في السياقات الاجتماعية والنفسية للواضعين، لا يُعدّ مجرد إجراء تقني، بل هو حمايةً لبنية المعرفة الدينية من التحوّل إلى أداة نفعية تُشرعن الأهواء باسم السنّة.

الباب الرابع

العلاقة والمقارنة بين دوافع كذب عبد الله بن سبأ ودوافع وضّاعي الحديث

فيما يلي عرضٌ لما بينَ دوافعِ كذبِ عبدِ الله بنِ سبأ . بوصفه أوّل مَنْ وضعَ الحديثَ . ودوافعِ الوضّاعين الذين جاءوا بعده من علاقةٍ ومقارنة. وتبيّن هذه المقارنة أنّ مقولة "لِكُلِّ قَوْمٍ وَارثٌ"^{١٤٥} حقيقةٌ ثابتة وواقعة. وإنَّ معرفةَ دوافعِ الوضّاعين تُعلّمنا الخطواتِ الصحيحةَ والمنهجيةَ في حمايةِ النفسِ من الأحاديثِ الموضوعيةِ المنتشرةِ في عصرنا، كما تُسهم إسهامًا كبيرًا في تمحيصِ الشائعاتِ والأخبارِ الكاذبةِ التي تُعدُّ من أهمِّ مصادرِ النزاعِ في مختلفِ مناحي الحياةِ الإنسانية:

أ- الإفساد في الدين والزندقة

إنَّ وضعَ الأحاديثِ بقصدِ إفسادِ الدِّينِ ونشرِ الزَّندقةِ ليس ظاهرةً طارئةً، بل هو أمرٌ تکرَّرَ عبرَ العصورِ بشتّى الدوافعِ، سواءً كانت أيدولوجيةً أو سياسيةً أو مذهبية. ويُعدُّ عبدُ الله بنُ سبأ من أوائل من نُسب إليهم هذا المسلك، غير أنَّ الوضّاعين من بعده ساروا على نهجٍ تتجلى فيه الدوافع ذاتها. وإنَّ المقارنة بين هذه الدوافع ضرورةٌ علميةٌ لكشف جذور الانحراف، وتعزيز الجهود الرامية إلى تمحيص الأحاديث الموضوعية، حفاظًا على صفاء العقيدة وصيانةً لوحدة الأمة واستقرارها:

١- محمد بن شجاع البلخي (ت ٢٦٦ هـ)

قال الذهبي (ت 748 هـ): "وكان أحد الجهمية القائلين بالوقف في القرآن، والمصنفين في ذلك، ولعثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨١ هـ) كتاب في الرد عليه وعلى صاحبه بشر بن غياث المريسي (ت ٢١٨ هـ)، وغيرهما من الجهمية". وقال أحمد بن جعفر بن حمدان، عن عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٨١ هـ): سمعت القواريري (ت ٢٣٥ هـ) قبل أن يموت بعشرة أيام، وذكر ابن الثلجي فقال: هو كافر. قال: فذكرت لإسماعيل القاضي، فسكت، فقلت له: ما أكفره إلا بشيء سمعه منه؟ قال: نعم.

^{١٤٥} سليمان بن سحمان النجدي، كشف الشبهتين، ١ ط، تحقيق عبد السلام بن برجس بن ناصر (الرياض:

وقال أبو أحمد بن عدي (ت ٣٦٥ هـ): كان يضع أحاديث في التشبيه، وينسبها إلى أصحاب الحديث يثلبهم بذلك. وقال أبو الفتح محمد بن الحسين الأزدي الحافظ (ت ٣٧٤ هـ): كذاب لا تحل الرواية عنه لسوء مذهبه، وزيعه عن الدين. وقال غيره: كان يوصف بالعبادة.^{١٤٦} هذا الرجل بوصفه شخصية منحرفة في العقيدة، لانتسابه إلى الجهمية وقوله بالوقف في القرآن، مع اتّهامه كذلك بوضع الأحاديث لنصرة معتقده؛ الأمر الذي جعل كبار المحدثين يردّون روايته ويعدّونه غير موثوق. وعلى الرغم من أنّ بعض المصادر تشير إلى كثرة عبادته، فإنّ النقد التراثي يصنّفه ضمن الشخصيات الملتبسة منهجياً وعقدياً، ممّا يقتضي التعامل مع رواياته بمنتهى الحذر والدقّة العلميّة.

في منظور أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو (ت ١٩٥٤ م)، يظهر كل من عبد الله بن سبأ ومحمد بن شجاع البلخي لا بوصفهما مجرد فردين منحرفين، بل بوصفهما شكلين من أشكال التدخل الخطابي اللذين عملا في سياقين إبستمولوجيين مختلفين. فقد صُوّر كلاهما في المصادر التراثية على أنّهما من المفسدين لدين الإسلام من داخله، غير أنّ طريقة عمل كلّ منهما تختلف؛ إذ يعمل كل واحد منهما في مستوى مغاير من مستويات البنية الخطابية، مستفيداً من درجة الضعف الإبستمولوجي التي تميّز مرحلته. وُلد عبد الله بن سبأ في لحظة أزمة كبرى في تاريخ الإسلام المبكر. فبعد مقتل عثمان (ت ٣٥ هـ) واحتدام التوترات السياسية، تعرّضت البنية الخطابية للإسلام لاهتزازات عميقة؛ إذ ضعفت سلطة الضبط، واتّسعت الهوة بين ما هو مشروع وغير مشروع، ولم تكن آليات التحقق قد تطورت بعد لتصبح علماً منضبطاً. وفي هذه الفجوة تسلّل عبد الله بن سبأ، فطرح مفاهيم جديدة مثل الوصاية الحصرية والإمامة ذات المضامين شبه الإلهية، ثم دسّها داخل بنية المعنى المتصدعة. وهذا ما يسميه فوكو "الإدراج الخطابي"، أي تمرير فكرة جديدة في لحظة تراخي البنية الخطابية حتى تبدو كأنّها من صميم التقليد. ومن هنا نشأت السبئية، وهي جماعة خطابية تولّت إعادة إنتاج أفكاره المتطرفة. ومن ثم فإنّ انحراف ابن سبأ ليس مجرد خطأ أخلاقي، بل هو مشروع لإعادة تشكيل المعنى من الداخل، أي محاولة لبناء كونيّات معرفية جديدة تنافس الإبستمولوجيا الأرثوذكسية.

وعلى خلاف ذلك، برز ابن الثلجي في زمن كانت فيه البنية الإبستمولوجية الإسلامية قد استقرت واشتد عودها. فقد تطور علم الكلام، وتدوّن علم الحديث، واشتدّ الجدل بين الفرق الكلامية.

^{١٤٦} يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، م ١ ج. ٢٥، ص. ٣٦٣.

ولم تكن الشقوق الإستيمولوجية في عصره نابعة من أزمة سياسية كبرى، بل من صراع داخلي بين التيارات العلمية، ولا سيما بين أهل الحديث والاتجاهات الكلامية مثل الجهمية. ولم يكن ابن الثلجي صاحب مشروع لبناء سردية لاهوتية بديلة، بل كان شخصية تعمل على ضرب آليات إنتاج الحقيقة. وتشهد عليه الاتهامات بوضع الحديث، خصوصاً في باب التشبيه، بأن تدخله كان ذا طبيعة منهجية. فهو لم يسع إلى إنشاء منظومة لاهوتية موازية، بل عمد إلى إفساد الأدوات الإستيمولوجية التي يعتمد عليها التراث الإسلامي للتحقق من صحة المعرفة الدينية. وبلغه فوكو، فقد حاول العبث بـ "نظام الحقيقة"، إذ إن إمكان اختلاق حديث ونسبته إلى خصومه يفضي إلى إضعاف الثقة بالإسناد وتقويض مكانة الجماعة العلمية. وبناءً على ذلك، فإن الفارق الجوهرى بين الشخصيتين يكمن في مستوى اشتغالهما الخطابي. فقد أفسد عبد الله بن سبأ المعنى في المستوى الكوسمولوجي والعقدي، بينما أفسد ابن الثلجي آليات التحقق في المستوى المنهجي. فالأول أعاد بناء هيكل المعنى، والثاني قوض الأسس الإستيمولوجية الضامنة لاستقرار هذا المعنى. ومع ذلك، يكشف كل منهما عن أن مشاريع الانحراف يمكن أن تعمل من داخل البنية الدينية نفسها، مستثمرة هشاشتها الإستيمولوجية في لحظات معينة. وبالتحليل الأركيولوجي، لا تُقرأ أفعالهما باعتبارها انحرافات فردية مجردة، بل بوصفها مظهرًا من مظاهر ديناميكية تاريخية أوسع، حيث تكون البنية الخطابية في حالة سيولة تجعل التدخلات المنحرفة ممكنة وفاعلة.

٢- عبد الكريم بن أبي العوجاء

عبد الكريم بن أبي العوجاء، الذي وصف بأنه زنديق متظاهر بالإسلام، اتهم بصناعة نحو أربعة آلاف حديث تحرم الحلال وتبيح الحرام، في محاولة منه لتقويض الدين من الداخل. وقد كان هذا العمل المنهجي خطيرًا جدًا، لدرجة أن والي البصرة في الدولة العباسية، محمد بن سليمان، أمر بإعدامه وقتله بسبب ذلك.^{١٤٧} هذا المثال يُظهر كيف يمكن لبعض المخادعين استخدام الدين كغطاء للفساد، ويُبرز أهمية الرقابة العلمية والاجتماعية، وكذلك التدخل القضائي لإيقاف مثل هذا التعطيل للشريعة.

في إطار أركيولوجيا المعرفة، لا يُفهم أمثال عبد الله بن سبأ وعبد الكريم بن أبي العوجاء بوصفهم

^{١٤٧} أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ١ ط، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر

الإسلامية، ٢٠٠٢) ج. ٥، ص. ٢٤١.

مجرد أفراد منحرفين أو مجرمين دينيين، بل بوصفهم شخصيات نشأت من خلال ديناميات الخطاب في الفترات التي شهدت فيها بنية المعرفة الإسلامية حالةً من الهشاشة epistemological vulnerability. فقد ظهر هذان النموذجان في المصادر التراثية باعتبارهما رمزاً لـ«الإفساد من الداخل»، وكانت حضورهما علامةً على بروز تهديدٍ موجّه إلى نظام الحقيقة في الإسلام. ومع ذلك، فإن طبيعة تدخلهما تختلف: فالأول عبث بالبنية العقدية، بينما الآخر عطل بنية النص.

تصف المصادر التراثية عبد الله بن سبأ بأنه مُتسلِّلٌ فكري؛ يهوديٌّ أظهر الإسلام في الظاهر وأضمر نوايا تخريبية. وتروي تلك المصادر أنه قدّم أفكاراً ميتافيزيقية مثل مفهوم الوصية والإمامة المغالية، وأنه مؤسس فرقة السَّبئية المرتبطة بتأليه علي رضي الله عنه. ومن ثم، تمّ تصويره كشخصية تُزعزع هيكل المعتقد. وعلى الجانب الآخر، لم يستهدف ابن أبي العوجاء العقائد مباشرة، بل استهدف النصوص؛ إذ نُسب إليه وضع آلاف الأحاديث التي تُقلب حدود الحلال والحرام، مما قوّض الأساس المعرفي لعلم الحديث. وفي المنظور الأركيولوجي، يمثل ابن سبأ تهديداً عقدياً-لاهوتياً، بينما يجسد ابن أبي العوجاء تهديداً نصياً-معرفياً. وقد أصبح الاثنان بمثابة نقاط مرجعية تُجسّد الاضطراب في نظام المعرفة الإسلامي، بحيث يمكن للمجتمع أن يفهم الخلل المعرفي من خلال تجسده في شخصيات محددة.

ولا يمكن فصل ظهور هاتين الشخصيتين عن السياق الاجتماعي والمعرفي لعصرهما. فالأركيولوجيا تُظهر أن مثل هذه النماذج لا تظهر إلا عندما يتعرض النظام المعرفي لصدوع داخلية. فقد برز عبد الله بن سبأ في سياق أزمة سياسية كبيرة—مقتل عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، والصراع على الشرعية، وتراجع سلطة العلماء—وهي ظروف فتحت المجال أمام أفكار جديدة يمكنها استغلال هشاشة المشاعر والصراعات في المجتمع. أما ابن أبي العوجاء فقد برز في فترة لم تترسخ فيها بعد آليات النقد الحديثي، وكانت الحاجة المتزايدة إلى النص النبوي تفتح الباب أمام التسلل عبر قالب الحديث ومظهره العلمي. وبهذا يكون كلاهما ليس مجرد منحرف، بل ثمرةً لظرف معرفي يسمح بتسرب الأفكار أو النصوص التخريبية إلى الفضاء الخطابي.

وتختلف طريقة التدخل لدى كل منهما اختلافاً جوهرياً. فقد تسلّل عبد الله بن سبأ عبر اللغة الدينية، مستعملاً خطاب المحبة لعلي وآل البيت، ثم دسّ مفاهيم جديدة داخل البنية العقدية، بل كوّن جماعة السَّبئية لتكون حاملاً لإنتاج خطابه. وهو بذلك قدّم تدخلاً عقدياً يُعيد تشكيل الدلالة من

الداخل. وفي المقابل، سلك ابن أبي العوجاء طريق النص—بوضع آلاف الأحاديث المكذوبة، واستثمار البنية الشكلية للإسناد لتوليد الشرعية الظاهرية، ومزج الحلال بالحرام عبر النصوص المصطنعة. وبذلك زلزل نظام الحقيقة عبر ضرب أساسه النصي لا عبر المفاهيم. ولهذا، في القراءة الأركيولوجية، كان كلاهما يزعم «نظام الحقيقة» في الإسلام، ولكن من مسارين مختلفين: مسار المعنى ومسار النص.

وفي التراث الإسلامي، يُقدّم كلاهما بوصفهما شخصيتين «مضادة للبنية»—رموزًا للانحراف التي تُحدد بوضوح حدود الأرثوذكسية والمهرطقة. فقد أصبح ابن سبأ رمزًا لبدايات الغلو العقدي ونشأة الرفض، بينما عُدد ابن أبي العوجاء زنديقًا من أخطر الوضّاعين. وليست هذه التصويرات مجرد سرد تاريخي، بل هي آليات خطابية تُعيد تثبيت ما هو حق وما هو باطل، وتُعين المجتمع على إدارة التهديدات المعرفية. فمن خلال شخصية الأزمة، استطاع المجتمع أن يفسّر مشكلاته المعرفية العميقة بطريقة أكثر قابلية للفهم.

وفي المحصلة، تُظهر أركيولوجيا المعرفة أن شخصيتي عبد الله بن سبأ وابن أبي العوجاء هما نتاج تكوينات خطابية تعكس حالة المعرفة في بدايات التاريخ الإسلامي. فأولهما قوّض بنية الاعتقاد، بينما الثاني قوّض بنية النص. أما «إفساد الإسلام من الداخل» كما ظهر في الأدبيات، فهو بناء خطابي يفسّر أزمات كبرى في تطور العلوم الإسلامية: أزمة الشرعية العقدية والسياسية، وأزمة سلطة الحديث والنص. وبلغه فوكو، لقد هزّ الاثنان «نظام الحقيقة»، مما دفع إلى نشوء آليات التحقق، ونقد الإسناد، وتعزيز الأرثوذكسية. وهكذا، لم يكونا مجرد منحرفين، بل عنصرين تاريخيين ساهما—من حيث لا يُقصد—في تعزيز صلابة البنية المعرفية في التراث الإسلامي.

٣- بيان بن سميان (ت ١١١ هـ)

قال الذهبي: بَيَانُ بْنُ سَمْعَانَ التَّيْمِيَّ النَّهْدِيُّ، لَعَنَهُ اللَّهُ. طَهَرَ بِالْعِرَاقِ، وَقَالَ بِأَهْلِيَّةِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَأَنَّ فِيهِ جُزْءًا مِنَ الْأَهْلِيَّةِ، مُتَّحِدًا بِنَاسُوتِهِ، ثُمَّ تَحَوَّلَ مِنْ بَعْدِهِ فِي ابْنِهِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ، ثُمَّ فِي وَلَدِهِ أَبِي هَاشِمٍ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ فِي بَيَانَ، يُعْنِي نَفْسَهُ، ثُمَّ أَنَّهُ كَتَبَ كِتَابًا إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ يَدْعُوهُ إِلَى نَفْسِهِ وَأَنَّهُ نَبِيٌّ. قَتَلَهُ خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقُسَيْرِيُّ أَمِيرُ الْعِرَاقِ.^{١٤٨} ونسبت إلى بيان بن سميان الزنديق فرقة البيانية، وهي من

^{١٤٨} الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، م ١ ج ٧، ص ٣٣٠.

الغلاة القائلين بإلهية علي رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ)، وأنه كان يعلم الغيب، وأن الجزء الإلهي انتقل إلى محمد بن الحنفية، ثم إلى ابنه أبي هاشم، ثم صار من أبي هاشم إلى بيان بن سمعان، وهو - أي بيان بن سمعان - من المشبهة، وسمع به خالد بن عبد الله القسري فاستدرجه وصلبه، وقيل أنه أحرقه.^{١٤٩} يبدو بيان بن سمعان شخصيةً منحرفة تبنت دعاوى ألوهية في حق علي رضي الله عنه، وروجت لعقائد غالبية تُنسب إلى الفرقة البيانية، مما أوقع أتباعه في بدع خطيرة. ومثل هذه الممارسات تُعدّ إفسادًا صريحًا للعقيدة، وقد أدّت بطبيعتها إلى تدخل حازم من السلطات القائمة على صيانة النظام الديني وحماية حدوده.

في إطار أركيولوجيا المعرفة لا تُفهم شخصيتا عبد الله بن سبأ وبيان بن سمعان على أنهما مجرد فردين شدًا عقديًا، بل يُنظر إليهما بوصفهما نتاجًا لتشكيلاتٍ خطائية ظهرت في لحظات كانت فيها بنية المعرفة الإسلامية هشّة قابلة للاختراق. وقد برز الاثنان في المدونات التراثية رمزًا لل«إفساد من الداخل»، غير أن كلاً منهما مارس ذلك عبر آلياتٍ خطائية مختلفة، وظهر في سياقاتٍ إبستمولوجية متباينة. تصف المصادر الكلاسيكية عبد الله بن سبأ بأنه عنصرٌ دخيل تسلّل إلى الجماعة المسلمة إبان أزمةٍ سياسية واجتماعية عميقة—لا سيّما عقب مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ). وتذكر الروايات أنه أظهر الإسلام وأبطن مقاصد تخريبية، فأدخل مفاهيم جديدة مثل الوصية والإمامة المغالية، وأنشأ جماعة «السبئية» التي رفعت عليًا رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) إلى مرتبة إلهية. ومن منظورٍ أركيولوجي، لا يُعدّ هذا الانحراف مجرد خللٍ أخلاقي، بل يُنظر إليه كدخّلٍ في بنية الاعتقاد في لحظة كانت فيها منظومة المعنى الإسلامية تعاني تصدّعاتٍ إبستمولوجية. فقد استغلّ ثغرات الضبط المعرفي ليمرّر مفاهيم تبدو لغويًا مألوفة لكنها دخيلة على النسق العقدي. وبهذا غدا ابن سبأ شخصية تُربك «نظام الحقيقة» على مستوى العقيدة؛ يُغيّر الدلالات، ويصوغ سرديات جديدة، ويُنشئ جماعة تُعيد إنتاج الخطاب الذي اختلقه.

أمّا بيان بن سمعان (ت ١١١ هـ) فقد برز في الخطاب التراثي بوصفه شخصيةً غالبية ادّعت حلول جزء من الألوهية في علي رضي الله عنه، ثم انتقله إلى محمد بن الحنفية، ثم إلى أبي هاشم، ثم انتهى

^{١٤٩} إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، ١ ط، تحقيق محمد بن عبد الرحمن الشقير، سعد بن عبد الله آل حميد، و هشام بن إسماعيل الصيني (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩) ج ٣، ص ٣٥١.

في شخصه. ويقدم في المصادر على أنه صاحب عقائد لاهوتية متطرفة تهدف إلى تأسيس شرعية روحية بديلة عبر خطاب يدعي الألوهية. وعلى خلاف ابن سبأ الذي حَرَف المفاهيم العقدية على الأطراف، فإن بياناً استهدف جوهر التوحيد نفسه. ادّعى حلول العنصر الإلهي في بشرٍ معيّنين وانتقاله بينهم في سلسلة غيبية تنتهي إليه. وهذا ليس انحرافاً عقدياً فحسب، بل محاولة لبناء «نظام حقيقة» موازٍ — لاهوتٍ بديل ينافس الإبستمولوجيا الإسلامية. ومن منظور أركيولوجي، لا يقتصر انحرافه على تشويه المعنى، بل يتعداه إلى إنشاء سرديّة لاهوتية جديدة تطمح لاستبدال بنية الحقيقة القائمة ببنية بديلة مغلفة بلغة دينية. ومن زاوية ظروف الظهور، فإن عبد الله بن سبأ ارتبط ظهوره بمرحلة تشكّل الخطاب الإسلامي الأولى عندما كان النظام المعرفي في حالة اضطرابٍ شديد نتيجة الاضطرابات السياسية. وقد أتاح هذا التصدّع إمكانَ التسلسل الخطابي وتبرير الأفكار المنحرفة. أمّا بيان بن سماعان فظهر في سياق انتشار الغلاة وتصارع المرجعيات الدينية في مرحلة ما بعد الفتن الكبرى، حيث تعدّدت السرديات حول الشرعية الروحية، مما أوجد بيئة خصبة لظهور دعاوى غالية تعتمد على الكاريزما والخطاب اللاهوتي. وفي كلا الحالتين، لم يظهر هذان الرجلان في فضاءٍ معرفيٍّ مستقر، بل في لحظات هشاشة معرفية تتيح للأفكار المتطرفة أن تجد لنفسها مجالاً للانتشار.

وتختلف أنماط تدخلهما اختلافاً جوهرياً؛ إذ إن عبد الله بن سبأ شوّه بنية الاعتقاد من خلال إدخال المفاهيم وتغيير التأويلات وبناء الجماعات، بينما شوّه بيان بن سماعان بنية التوحيد من خلال ادّعاء حلول الألوهية وانتقالها بين البشر. فإذا كان ابن سبأ متدخلًا في مستوى «التشكيل الخطابي» عبر إعادة بناء المعاني، فإن بياناً هاجم مستوى «نظام الحقيقة» نفسه بصناعة مركز لاهوتي بديل خارج الإطار الإبستمولوجي الإسلامي. وتُظهر عملية «شيطنة» الاثنين في التراث وظيفَةً اجتماعية مهمة؛ إذ صُوّر ابن سبأ أصلاً للتطرّف العقدي وبداية للرفض، بينما وُضع بيانٌ رمزاً للغلو الأقصى. ومن منظور الأركيولوجيا، ليست هذه الصور مجرد نقول تاريخية، بل هي آليات لضبط الحدود بين الأرثوذكسية والانحراف. فبتجسيد الخطر في شخصيات معيّنة، أمكن للمجتمع أن يُحدّد ما هو مقبول وما هو مرفوض، وأن يفهم الأزمات المعرفية الكبرى من خلال أمثلة شخصية واضحة. وفي المحصلة، تكشف المقارنة الأركيولوجية أن عبد الله بن سبأ وبيان بن سماعان أديا دورين مختلفين ولكنهما متكاملان في تاريخ الخطاب الإسلامي. فقد تدخل الأول في بنية الاعتقاد عبر المفاهيم والجماعات، بينما تدخل الثاني في بنية التوحيد عبر الادعاءات اللاهوتية. وكلاهما هزّا «نظام الحقيقة» وأسهم خطأهما في تفسير أزمات المعرفة التي واجهتها

الأمة. بل أسهم بناء الخطاب حولهما في تعزيز آليات حماية الأرثوذكسية وتطوير أدوات التحقق، سواء في نقد العقائد أو في ضبط السرديات الدينية.

٤ - محمد بن سعيد الشامي

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل، عن أبيه (ت ٢٤١ هـ): قتله أبو جعفر في الزندقة، حديثه حديث موضوع. وقال عباس الدوري، عن يحيى بن معين (ت ٢٣٣ هـ): منكر الحديث، وليس هو كما قالوا صلب في الزندقة، ولكنه منكر الحديث. وقال النسائي (ت ٣٠٣ هـ): الكذابون المعروفون بوضع الحديث أربعة: إبراهيم بن أبي يحيى بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بن سليمان بخراسان، ومحمد بن سعيد بالشام.^{١٥٠} تدلّ هذه الرواية على أنّ مصداقية محمد بن سعيد الشامي قد تلوّثت تلوّثاً شديداً؛ إذ إنّ كبار النقاد من المحدّثين - كأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والنسائي - قد ردّوه وعدّوه من الوضّاعين أو منكري الحديث، بل إنّ بعضهم اتّهمه بالزندقة أو بالكذب الصريح. ولذلك، فإنّ كلّ رواية تُنسب إليه يجب ردّها والتعامل معها بأقصى درجات التّنبّث في الإسناد وبمنهجية نقدية دقيقة.

في منظور أركيولوجيا المعرفة، لا يقوم فهم شخصيّاتٍ مثل عبد الله بن سبأ ومحمد بن سعيد الشاميّ على محاولة إثبات حقيقة ما تُنسب إليهما من أفعال، بل على تتبّع الكيفيّة التي تشكّل بها الخطاب حولهما، وكيف انتقل وتكرّس حتى غدا كلاهما رمزاً للفساد الداخلي في تاريخ الإسلام. وبهذا المنظور، لا يُنظر إليهما كأفرادٍ مستقلّين، بل كعقودٍ خطائية تفسّر ظواهر الانكسار المعرفي في المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي. وتقدّم المصادر التراثيّة عبد الله بن سبأ على أنّه رجلٌ يهودي تسرّب إلى الجماعة الإسلامية، فأظهر الإسلام وأبطن النّيّة على الإفساد. ويقال إنه أدخل أفكاراً جديدة مثل دعوى الوصيّة، وأسّس فرقةً غاليّةً تؤلّهُ عليّاً. ويقدّم هذا الخطابُ صورةً رجلٍ يُفسد بُنيّة الاعتقاد من الداخل، ويعبث بالمكوّنات العقديّة للأمة.

وعلى الجانب الآخر، وُضع محمد بن سعيد الشامي في مصافّ أخطر الوضّاعين؛ إذ ردّه كبار النقاد من أمثال أحمد بن حنبل ويحيى بن معين والنسائي، ولم يعدّوه ضعيفاً فحسب، بل خطراً مباشراً على البنية الإستمولوجية للإسلام، أي نظام الإسناد وصحّة الحديث. وفي القراءة الأركيولوجية، يتكامل

^{١٥٠} يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، م ١ ج ٢٥، ص ٢٦٥.

هذان النمطان من التهديد: فالأول يخرّب العقيدة، والثاني يخرّب آليات إنتاج المعرفة. ويُنّاح الحضور الخطابي لهاتين الشخصيتين حين تتعرّض البنية المعرفية الإسلامية لشروخ عميقة. فعبد الله بن سبأ يبرز في سياق الاضطراب السياسي بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، في لحظة ضعفٍ في الشرعية وانقسام اجتماعي عطلّ قدرة المجتمع على ضبط الخطاب الديني. وأما محمد بن سعيد الشامي فيظهر في مرحلة اهتزّ فيها نظام التثبّت من الرواية بفعل انتشار الوضع في الحديث، حين كانت الحاجة إلى النصّ النبوي كبيرة بينما آليات التحقق لا تزال تتقوّى وتشكّل.

وقد استعمل كلّ منهما استراتيجياتٍ مختلفة للتدخل في الخطاب. فأدخل ابن سبأ مفاهيم ميتافيزيقية جديدة، وشكّل جماعة من الأتباع، واستثمر الرموز الدينية لإحداث شرعية ظاهرة لأفكاره. بينما اعتمد ابن سعيد على الوضع في الحديث، وهو أسلوب يستغلّ الصورة العلمية للرواية ليقوّض حقيقتها، فيحرف السلطة النصية نحو معانٍ لا أصل لها. ومن منظور أركيولوجي، لم يكن الأمر مجرد كذب، بل كان تحريضاً لآليات إنتاج الحقيقة داخل التقليد الإسلامي. كما تُصوّر الروايات الكلاسيكية هاتين الشخصيتين باعتبارهما «نقائص نبوية» للمنظومة الدينية؛ فابن سبأ يُجسّد الجذر الأول للعلوّ العقدي، في حين يُجسّد ابن سعيد صورة الوضّاع المحترف. وهذا التأطير ليس مجرد نقل تاريخي، بل استراتيجية سردية تُفسّر الأزمات الكبرى بتخصيص الملامة لشخصيات محددة. وبهذا المعنى، يغدو حضورهما في الذاكرة الجماعية علامةً على أزمة الاضطراب والخلل المعرفي.

ومن هذه القراءة يتبيّن أن كليهما ظهر في ظروف أتاحَت للخطاب المنحرف أن يجد له موطئ قدم. فابن سبأ يُقدّم كمهدمٍ لبنية الاعتقاد، وابن سعيد كمخرّبٍ لبنية النص. وإنّ تصويرهما كمفسدين من الداخل ليس وصفاً نفسياً بقدر ما هو بناءٌ خطابي استدعته الحاجة لتفسير الانهيارات المعرفية التي مرّت بها الأمة. وهكذا يتبيّن — وفق الأركيولوجيا — أن ابن سبأ وابن سعيد أدّيا أدواراً مختلفة متقاطعة في التاريخ الإسلامي؛ فقد جُعلا رمزين لاختبار متانة الخطاب، وهزّ أسس الحقيقة، وتعزيز آليات الضبط الإيستمولوجي في العلوم الإسلامية. إنّ أركيولوجيا المعرفة تبرز أن هاتين الشخصيتين ليستا مجرد فاعلين تاريخيين، بل أدواتٍ سردية استخدمها المجتمع لفهم حدوده المعرفية، وحماية هويّته، وضبط مجال الأرثوذكسية.

ب- التقرب إلى السلطان

١- غياث بن إبراهيم النخعي (ت ١٦١ هـ)

مثل ما مضى من قصته مع الأمير المهدي. وقد رُوي أنّه لما طُلب منه أن يحدث بين يدي المهدي (ت ١٦٩ هـ) - وكان معروفًا بحبّه لتربية الحمام - زاد غياث في الحديث المشهور: «لا سَبَقُ إلا في حُفٍّ أو حافرٍ أو نَصْلٍ» لفظة «أو جَنَاحٍ» وضعًا وكذبًا. فأعطاه المهديّ عشرة آلاف درهم، ثم صرّح بعد ذلك بأنّ تلك الزيادة كذبٌ على رسول الله ﷺ. وبعدها أمر المهديّ بذبح الحمام، ولم يُعرف لغياثٍ ذكرٌ بعد هذه الحادثة.^{١٥١} إن التزلف إلى الحكام من أجل المصالح الشخصية ليس أمرًا محمودًا، فكيف إذا كان بأن يشتري بوحى الله ثمنًا قليلًا من خلال وضع الأحاديث المكذوبة؟ لذا، ينبغي على المرء أن يدرك فناء هذه الدنيا وثقل الحساب عند الله تعالى يوم القيامة.

في إطار «أركيولوجيا المعرفة» عند ميشيل فوكو (ت ١٩٥٤ م)، لا يمكن فهم مظاهر الانحراف في التاريخ الفكري الإسلامي بوصفها مجرد سلوكٍ أخلاقي أو خطأ فردي، بل تُعدّ أشكالًا من التدخل الخطابي الذي يعمل داخل فضاء معرفيّ معيّن، مستغلًا مواطن الضعف فيه، ومُظهِرًا في الوقت نفسه كيف تتيح علاقات السلطة والبنى الإستمولوجيّة إمكانَ ظهور خطاباتٍ مُناهضة أو مُلتقّة على النسق المعرفيّ السائد. ومن هذا المنظور، يبدو كلّ من عبد الله بن سبأ وغياث بن إبراهيم النخعي مثالين مختلفين في السياق والآليات، لكنهما يُصوّران في المصادر التراثية على أنّهما من مفسدي الدين من داخله.

لقد برز عبد الله بن سبأ في لحظة عاصفة من التاريخ الإسلامي، تحديدًا بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، حين أصابت البنية المعرفيّة حالة من الاضطراب: ضعفُ السلطة، وتداخلُ حدود الخطاب الصحيح والمنحرف، وعدمُ اكتمال مؤسسات التحقق العلمي بصورة راسخة. وفي هذا الظرف الهشّ قام عبد الله بن سبأ بما يسميه فوكو «الإدراج الخطابي»، أي إدخال مفاهيم جديدة — مثل الوصاية الحصرية والإمامة ذات البعد الإلهي — في بنية خطابية متصدّعة، بحيث تُدرك وكأنّها امتداد للتراث، بينما هي في حقيقتها بناءً خطابي جديد. ومن خلال هذا الأسلوب، لم يقدّم أفكارًا بديلة فحسب، بل كوّن جماعة خطابية (السبعية) تُعيد إنتاج تصوّرات لاهوتية متطرفة. وهكذا جاءت تدخلاته على مستوى كوسمولوجي-عقدي، مُنشئةً بنيةً معنوية بديلة في مواجهة البنية الأرثوذكسية، لا طلبًا للتقرب

^{١٥١} عمر فلاتة، الوضع في الحديث، ٢٧١.

من السلطان، بل بمهدف زعزعة «نظام الحقيقة» من الداخل.

أمّا غياث بن إبراهيم النخعي (ت ١٦١ هـ) فقد ظهر في سياقٍ مختلف تماماً؛ إذ كانت الإستمولوجيا الإسلامية — ولا سيما علم الحديث — قد بلغت مرحلة من النضج والتفعيد. وهنا لم تعد الهشاشة نابعة من اختيار السلطة، بل من إمكان التلاعب بآليات إنتاج الحقيقة ذاتها. فقد مثّلت روايته للحديث المكذوب ابتغاء مرضاة الخليفة المهدي (ت ١٦٩ هـ) شكلاً من أشكال «التزلف إلى الحكام»، لا بقصد صياغة عقيدة جديدة أو تأسيس فرقة، بل بقصد الحصول على منفعة مادية. وكانت تدخلاته خطائيةً على مستوى منهجيّ؛ إذ استخدم قرينه من السلطة أداةً للتأثير في القانون الديني المدوّن، وللنيل من مصداقية العلم الحديثي. فبإضافته ما يوافق هوى الخليفة في نصوص الحديث، عمّل على إرباك «أداة التحقق من الحقيقة»، فظهر الخلل الإستمولوجي لا من انحراف في المضمون العقدي، بل من تخريب الآليات التي تحرس أصالة الخطاب الديني.

ومن منظور أركيولوجي، يتجلّى الفارق بينهما بوضوح. فقد كان عبد الله بن سبأ يعمل على مستوى البنية الدلالية والكون اللاهوتي؛ يُعيد تشكيل الحقائق عبر إنتاج رواية بديلة وتأسيس جماعة خطائية جديدة. بينما كان غياث بن إبراهيم (ت ١٦٩ هـ) يعمل على مستوى المنهج؛ لا يمسّ مضامين العقيدة، بل يخترق الأدوات الإستمولوجية التي تضبط صدقية النصوص الدينية. فإن كان ابن سبأ قد استغلّ فراغ السلطة، فإن غياثاً استغلّ قرينه منها. وكلاهما يكشف أن الخطاب الديني مجالٌ للصراع، وأن كل انحراف إنما ينشأ من فجوات في البنية المعرفية تتيح إمكان التدخّل المنحرف.

وعليه، فإن التحليل الأركيولوجي يُظهر أن انحراف هاتين الشخصيتين ليس مجرد سلوك أخلاقي فردي، بل هو ظاهرة خطائية متجذّرة في ظروف تاريخية مخصوصة. فعبد الله بن سبأ أفسد بنية الدين عبر إعادة تشكيل المعنى من الداخل، في حين أفسد غياث بن إبراهيم الدين عبر العبث بآليات التحقق الإستمولوجي خدمةً للمصالح السياسية. وعلى الرغم من اختلاف المسار والدافع، إلا أن كليهما يكشف التداخل العميق بين السلطة والخطاب والمعرفة، وكيف يتكوّن — أو يُخرّب — نظام الحقيقة في تاريخ الفكر الإسلامي.

٢ - مقاتل بن سليمان بن بشر أبو الحسن البلخي

روى الخطيب (ت ٤٦٣ هـ) بسنده إلى أبي عبيد الله قال، قال لي أمير المؤمنين المهدي (ت ١٦٩ هـ) لما أتاننا نعي مقاتل، اشتد ذلك علي، فذكرته لأمر المؤمنين أبي جعفر فقال: لا يكبر عليك، فإنه كان يقول: انظر ما تحب أن أحدثه فيك حتى أحدثه. وروى أيضاً بسنده إلى أبي عبيد الله قال، قال لي المهدي: ألا ترى ما يقول هذا يعني مقاتلاً. قال: إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس، قال: قلت: لا حاجة لي فيها.^{١٥٢} هذا يكشف عن استغلال سُلطويٍ للتقليد الحديثي بغرض تبرير مواقف سياسية—حيث يُلمح إلى عرضٍ لتلفيق أحاديث باسم آل العباس لشد الحيف أو تبرير سُلطة. هذه الرواية تذكّر بخطورة وضع الأحاديث كأداة سياسية وتؤكد حاجة البحث العلمي إلى نقدٍ سنديٍّ ومتنٍّ صارم لمنع تحريف التراث لصالح مصالح آنية.

في إطار أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو (ت ١٩٥٤ م)، لا يمكن النظر إلى الانحرافات في التاريخ الفكري الإسلامي على أنها مجرد انتهاكات أخلاقية فردية. فكل فعل يُعدّ منحرفاً يمثل دائماً شكلاً من أشكال التدخل الخطائي الذي يستغل نقاط الضعف الموجودة في بنية المعرفة. ومن هذا المنظور، يظهر كل من عبد الله بن سبأ ومقاتل بن سليمان البخلي كمثال على كيفية حدوث «التدمير من الداخل» عبر مسارات ودوافع مختلفة، لكنها تظل قائمة على ديناميات السلطة-الخطاب-المعرفة التي تجري خلال فترات محددة من التاريخ الإسلامي.

برز عبد الله بن سبأ في مرحلة ما بعد مقتل الخليفة عثمان (ت ٣٥ هـ)، وهي فترة شهدت أزمة عميقة في السلطة السياسية والدينية. في تلك المرحلة، أصبحت الحدود بين الخطاب المشروع وغير المشروع غامضة، بينما لم تتشكل بعد آليات التحقق من الأحاديث وانتقال المعرفة بشكل متين. وفي هذا السياق الضعيف epistemically بدأ عبد الله بن سبأ تدخله. لم يسعَ إلى الاقتراب من الحاكم، بل استغل فراغ السلطة لإدخال أفكار جديدة في بنية المعتقدات لدى الأمة. من خلال نشر مفاهيم الوصية الحصرية والإمامة الإلهية، حاول أن يحوّل نظام الحقيقة الراسخ ويخلق خطاباً بديلاً يبدو وكأنه جزء من التقاليد. ولم يقتصر جهده على المستوى المفاهيمي، بل أسس أيضاً جماعة السبئية، وهي شبكة اجتماعية تعمل كوسيط لإعادة إنتاج ونشر هذه الأفكار، مما يجعل تدخله كونيّاً-عقائديّاً لأنه يعمل مباشرة على بنية المعنى وأسس اللاهوت.

^{١٥٢} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله ج. ١٣، ص. ١٦٨.

أما مقاتل بن سليمان، فقد تحرك في سياق مختلف تمامًا، إذ عاش في العصر العباسي عندما كان النظام المعرفي الإسلامي، وخاصة علم الحديث، قد استقر نسبيًا. وفي هذه الفترة، لم تكن الشروح المعرفية في اختيار السلطة، بل في إمكانية التلاعب بالآليات إنتاج الحقيقة. وتذكر المصادر الكلاسيكية أن مقاتل كان يقدم بسهولة تصنيع الأحاديث حسب رغبة الخليفة، خصوصًا فيما يتعلق بتعظيم آل العباس أو الأسرة العباسية. وتشير هذه التصرفات إلى دافع التزلف، أي السعي إلى الاقتراب من الحاكم وتحقيق المكاسب، مع جعل الحديث أداة سياسية بدلًا من كونه قاعدة دينية معيارية. لم يكن تدخل مقاتل موجّهًا إلى بنية العقيدة، بل أضعف الأدوات المنهجية التي تحدد صحة الخطاب الديني، مثل السند والمتن وسلطة العلماء، فلا يخلق كوزمولوجيا جديدة، بل يشوّه أدوات التحقق من الحقيقة عبر تزوير منسق مع المصالح السياسية.

يكنم الاختلاف الأساسي بين هذين الشخصين في مستوى واتجاه التدخل: فعبد الله بن سبأ يُفسد ما يُعتبر صحيحًا بتغيير المعنى وابتكار سرد بديل يشكل عقيدة متطرفة وجماعة داعمة، بينما يقوِّض مقاتل كيفية تحديد الحقيقة بإضعاف الآليات العلمية للتحقق من الأحاديث، ما يتيح استغلال مسارات المعرفة لأغراض عملية. ومن منظور أركيولوجي، كلا مساري الضرر خطير: الأول يدمر بنية العقيدة، والثاني يدمر البنية المعرفية التي تدعم نزاهة العلم.

وبناءً عليه، تُظهر التحليلات الأركيولوجية أن كلاهما نتاج شروح تاريخية محددة؛ فعبد الله بن سبأ استغل أزمة السلطة لبناء خطاب عقائدي تخريبي، بينما استغل مقاتل قربه من السلطة السياسية للتلاعب بإنتاج الحقيقة. ويؤكد كلاهما أن الانحراف في التاريخ الإسلامي لم يكن أبدًا قائمًا بذاته، بل يعمل دائمًا من خلال ثغرات تنشأ من ديناميات السلطة والمعرفة. ومن ثم، فهما ليسا مجرد شخصيتين يُنظر إليهما على أنهما منحرفتان، بل يمثلان كيفية تشكيل الخطاب، تعطيله، أو استغلاله من قبل من يفهم آلية عمل نظام الحقيقة في عصره.

٣- وهب بن وهب البختري

روى الخطيب (ت ٤٦٣ هـ) بسنده إلى أبي سعيد العقيلي قال: لما قدم الرشيد (ت ١٩٣ هـ) المدينة أعظم أن يرقى منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في قباء أسود ومنطقة، فقال أبو البخترى: حَدَّثَنِي جعفر بن مُحَمَّد عن أبيه قال: نزل جبريل على النبي ﷺ وعليه قباء ومنطقة مخنجر فيها بخنجر. وروى البرقاني (ت ٤٢٥ هـ) بسنده إلى زكريا الساجي (ت ٣٠٧ هـ) قال: بلغني أن أبا البخترى دخل على الرشيد وهو قاض - وهارون إذ ذاك يطير الحمام فقال: هل تحفظ في هذا شيئاً فقال، حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يطير الحمام فقال: أخرج عني لولا أنه رجل من قريش لعزلته.^{١٥٣} تُظهر أفعال أبو البخترى كيف يمكن استخدام وضع الحديث لكسب رضا الحاكم. فقد أضاف روايات غريبة وغير مُستندة لإرضاء الخليفة هارون الرشيد، رغم أن محتواها كان واضحاً أنه غير صحيح علمياً. وتبرز هذه الحالة خطراً كبيراً: عندما يُستخدم الحديث أداةً سياسية، فإن الحقيقة الدينية تُضحى من أجل مصالح الأفراد أو الحكام، وتعرض نزاهة التقليد الحديثي للتهديد.

في مختلف المصادر الكلاسيكية يُصوّر عبدُ الله بن سبأ ووهبُ بن وهب البخترى على أنهما شخصيتان أسهمتَا في إضعاف البنية الخطابية للدين من داخله. غير أن قراءة هاتين الشخصيتين من خلال منظور «أركيولوجيا المعرفة» عند ميشيل فوكو (ت ١٩٥٤ م) تكشف عن اختلاف عميق في مجال التدخّل الخطابى، وفي طبيعة الدوافع، وآليات الاشتغال، والسياقات الإستمولوجية التي سمحت لتدخلهما بإحداث أثر ملحوظ. فوفق المقاربة الأركيولوجية، لا تُفهم الانحرافات بوصفها أفعالا أخلاقية فردية فحسب، بل باعتبارها أشكالا من التدخّل داخل بنية معرفية تعاني من تشققات تسمح بتمرير خطابات غير منسجمة مع النظام القائم. ومن ثمّ، فإن مقارنة هاتين الشخصيتين لا تُبنى على مستوى التاريخ فحسب، بل على مستوى الآليات العميقة التي تنتج الخطاب وتحدّد شروط تداوله.

لقد ظهر عبد الله بن سبأ في مرحلة مبكرة من تاريخ الإسلام، عقب مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، وهي فترة كانت فيها البنية السلطوية — سياسياً ودينياً — تعيش حالة اضطراب شديد. وفي مثل هذا السياق تتكوّن، بحسب فوكو، حالة القطيعة الإستمولوجية (rupture épistémique) التي تُضعف آليات ضبط الخطاب وتمييزه. فقد أدى ضعف السلطة، واهتزاز الحدود بين المشروع وغير المشروع، وغياب معايير راسخة للتحقق من الرواية الحديثة، إلى خلق فراغ معرفي يمكن للأفكار الدخيلة

^{١٥٣} المرجع السابق ج. ١٣، ص. ٤٥٧.

أن تتسلّل عبره. وفي هذا الفراغ لم يتّجه ابن سبأ إلى التقرّب من السلطان، بل عمد إلى غرس مفاهيم لاهوتية راديكالية — كالوصاية الحصرية والإمامة ذات الطابع الإلهي — بما يغيّر بنية المعنى في العقيدة الإسلامية. لم يكن هدفه نيل رعاية سياسية، بل بناء «نظام حقيقة» موازٍ عبر تشكيل جماعة خطابية (السبئية) وإنتاج مفاهيم تُقدّم كأنها امتداد للتقاليد. ومن هنا كان تدخّله ذا طبيعة كوزمولوجية-عقدية: إذ غيّر ما يُعتقَد في أصله.

وعلى النقيض تمامًا، برز وهب بن وهب البختريّ في سياق مختلف جذريًا، وهو عصرٌ كانت فيه المؤسّسات العلمية — وخاصة علم الحديث — قد بلغت درجة عالية من النضج والانضباط، واستقرّت فيه السلطة العباسية سياسيًا وإداريًا. غير أن هذا الاستقرار نفسه أتاح شكلاً آخر من التشققات المعرفية: إمكان استغلال آليات إنتاج الحقيقة من داخلها عبر النفاذ إلى دوائر السلطة. وتكشف الروايات عن أن وهبًا كان يخلق الأحاديث إرضاءً لهارون الرشيد (ت ١٩٣ هـ)، ويصوغ رواياتٍ لا تستقيم علميًا، ليقدمها كمسوّغاتٍ دينية للخليفة. لم يكن تدخّله يستهدف إنشاء عقيدة بديلة، بل كان توظيفًا للأحاديث كسلاح سياسي؛ أي إنتاج خطاب نبويّ مزيف يخدم مصالح السلطة. ومن ثم، فإن تدخّله ذو طبيعة منهجية-إبستمولوجية: لا يغيّر مضمون الإيمان، بل يربك الآليات التي تُحدّد صدق الرواية من بطلانها.

ومن المنظور الأركيولوجي تبدو الفجوة بينهما واسعة. فابن سبأ اشتغل على مستوى «المعنى» ذاته، مستغلًا هشاشة المرحلة لتأسيس مفاهيم وزرع هوية جماعية بديلة تغيّر البنية العقدية. أما البختريّ فاشتغل على مستوى «آلية إنتاج المعنى»، مستغلًا قرينه من السلطة لتعديل مسار النقل الحديثي بما يخدم غاية سياسية. الأول أفسد الإبستمولوجيا من جهة الأفكار، والثاني أفسدها من جهة المنهج. الأول استفاد من غياب السلطة، والثاني استفاد من سطوتها. الأول أوجد طائفة؛ والثاني أوجد رواياتٍ مزوّرة.

ومع ذلك، يتقاطع الاثنان في إطار واحد: كلاهما يكشف هشاشة الخطاب الديني حين يتعرض لخلل في بنية المعرفة. ففي لغة فوكو، إن انحرافهما لم يكن ليقع لولا وجود ثغرات في «نظام المعرفة»؛ سواء كانت ثغرات بنوية ناتجة عن انخيار السلطة كما في زمن ابن سبأ، أو ثغرات مؤسسية ناتجة عن استغلال السلطة كما في زمن البختريّ. ومن ثمّ، فإن فعلهما لا يُحتزّل في الذنب الفردي، بل يُقرأ كجزء من دينامية العلاقة بين السلطة والخطاب والمعرفة، وهي الدينامية التي تحدّد كيفية إنتاج الحقيقة وتفسيرها وترسيخها في

فإن كان عبد الله بن سبأ يبيّن كيف يمكن زرع عقائد جديدة حين تتفكك البنية المعرفية، فإن وهب بن وهب يبيّن كيف يمكن تزوير الحقيقة حين تخضع آليات التحقق لهيمنة السلطان. فكلاهما يمثل صورة «الفساد من الداخل»، لكن كلٌّ منهما عبر باب مختلف: باب عقديّ-أيديولوجي، وآخر سياسي-أدائي. ومن هنا تتجلى الدرس الأهم: إن صيانة الدين لا تتعلق بحراسة محتواه وحده، بل بحراسة المنهج الذي تُنتج وتُضبط بواسطته الحقيقة الدينية.

ج- التعصب للمذهب

تظهر ظاهرة وضع الحديث بدوافع متعدّدة؛ منها السياسي، والمادّي، ومنها التعصب للمذهب. غير أنّ حالة عبد الله بن سبأ تختلف عن حال الوضعّاعين المعتادين؛ فبينما كان كثيرٌ منهم ينسبون الروايات لتقوية مذهبٍ معيّن أو خدمة مصلحةٍ محلية، تُصوّر الرواية التراثية ابن سبأ بوصفه فاعلاً خطابياً سعى إلى إعادة تشكيل البنية العقديّة من الداخل. ويهدف هذا البحث إلى إبراز الفوارق بين دافع التعصب للمذهب عند بعض الوضعّاعين، وبين المشروع التخريبيّ الذي تُسبب إلى ابن سبأ، والذي يتّسم بطابع أيديولوجي وعقديّ أعمق:

١ - محمد بن السائب الكلبي

قال ابن حبان: كنيته أبو النضر، من أهل الكوفة، وهو الذي يروي عنه الثوري ومحمد بن إسحاق، ويقولان: حدثنا أبو النضر، حتى لا يعرف، وهو الذي كناه عطية العوفي أبا سعيد، وكان يقول: حدثني أبو سعيد، يريد به الكلبي، ويوهمون أنه أراد به أبا سعيد الخدري، وكان الكلبي سبئياً من أصحاب عبد الله بن سبأ، من أولئك الذين يقولون: إن علياً لم يمت، وأنه راجع إلى الدنيا، يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، وإن رأوا سحابة قالوا: أمير المؤمنين فيها، ومات الكلبي سنة ست وأربعين ومئة. وقال ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ): حدثنا محمد بن إسحاق الثقفي، قال: سمعت أبا يحيى محمد بن عبد الرحيم، يقول: سمعت أبا سلمة، يقول: سمعت هماماً، يقول: سمعت الكلبي، يقول: أنا سبئي.^{١٥٤} هذا يدل على أنّه راوٍ

^{١٥٤} ابن حبان، المجروحين من المحدثين ج. ١٥، ص. ٢٦٢.

مرتبطٌ بالسبئية، ينشُر دعاوى الغلو — كزعم أنّ عليّاً لم يمت وأنه راجعٌ إلى الدنيا — ويُمارس نوعاً من التمويه في الأسانيد، مما يجعلُ مصداقيّته محلَّ تشكيك، ويُظهر أن تأثيره قد يُفضي إلى الإخلال بالتوازن العقدي داخل التراث الإسلامي.

وقد وضع حديثاً متعلقاً بغلو علي رضي الله عنه الذي يكون من الأصول المهمة للشعية ولنصرة مذهبه السيئي. قال ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ): حدثني أحمد بن يحيى بن زهير، قال: حدثنا الحسن بن يحيى الأزري، قال: حدثنا علي بن المديني، قال: حدثنا بشر بن المفضل، عن أبي عوانة، قال: سمعت الكلي، يقول: كان جبريل يملئ الوحي على النبي -ﷺ-، فلما دخل النبي -ﷺ- جعل يملئ علي علي. ١٥٥ هذا الخبر يبدو كأداةٍ لتقوية روافٍ غالٍ في شأن علي رضي الله عنه، وكونه موضوعاً أو ضعيف السند يجعل منه تزييفاً يخدم أغراضَ مذهبية لا يرام استخدامها في الاستدلال العقدي.

في دراسة مظاهر الانحراف في التاريخ الفكري الإسلامي، يقَدِّم منظور «أركيولوجيا المعرفة» كما طوّره ميشيل فوكو (ت 1954 م) رؤيةً أعمق من مجرد الحكم على الفاعل بوصفه فرداً ارتكب خطأً أخلاقياً. فهذا المنهج ينظر إلى الانحراف بوصفه شكلاً من أشكال التدخل في بنية إنتاج المعرفة ذاتها، سواء من خلال تغيير المعاني، أو التلاعب بالوثائق، أو تشكيل جماعات خطائية جديدة. ومن خلال هذه العدسة يصبح فهم المقارنة بين عبد الله بن سبأ ومحمد بن السائب الكلي أوضح، وخاصة في جانب «التعصّب للمذهب» وما يرتبط به من نزعة طائفية.

ظهر عبد الله بن سبأ في مرحلة تاريخية مضطربة، عقب مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ)، حيث كانت البنية الاجتماعية والسياسية والإبستمولوجية للأمة في حالة هشاشة. وقد أدّت هذه الهشاشة — أو ما يسمّيه فوكو «القطيعة الإبستمولوجية» — (rupture épistémique) إلى تلاشي الحدود بين الخطاب المشروع وغير المشروع، بينما لم تكن آليات التحقق الديني قد ترسّخت بعد بصورة كاملة. في هذا السياق مارس ابن سبأ ما يمكن تسميته «تدخلاً بنوياً-كوتياً»، إذ لم يكتف بالدفاع عن مذهب قائم، بل سعى إلى إنشاء أفق لاهوتي جديد عبر طرح مفاهيم الوصاية الحصرية والإمامة ذات الطابع المتعالي، ثم عزّز ذلك بتأسيس جماعة السبئية لتكون حاملةً لخطابه. وهذا هو النمط البنيوي من التعصّب للمذهب، القائم على بناء مذهب جديد من خلال تغيير أسس المعنى الديني من

١٥٥ المرجع السابق ج. ١٥، ص. ٢٦٢.

الداخل.

وعلى الضدّ من ذلك، عمل محمد بن السائب الكلبي في سياق معرفي أكثر استقرارًا بكثير. ففي القرن الثاني الهجري كانت علوم الحديث قد بلغت مرحلة ناضجة، وامتلكت أدوات منهجية دقيقة في فحص الأسانيد وتمييز الرواة. وفي ظل هذا النظام الإستيمولوجي المتناسك لم يعد ممكنًا بناء منظومة عقديّة جديدة، بل أصبح مجال التدخّل مقتصرًا على «التلاعب بالأرشفة». وقد استغلّ الكلبي مكانته راويًا ليُنتج نصوصًا طائفيةً تدعم مزاعم السبئية وأنماط الغلوّ المختلفة—كالقول بعدم موت عليّ أو نزول جبريل بالوحي عليه. وتمثّل هذه الممارسة تدخّلًا «أرشفيًا-أدائيًا»: فهو لا يغيّر بنية المعنى، بل يلوّث آليات التحقق من الحقيقة عبر تدليس الأسانيد وصناعة الروايات الموضوعية. ومن ثمّ فإنّ تعصّبهُ للمذهب يتخذ طابعًا دعائيًا يستند إلى تزوير المصادر لا إلى إعادة تشكيل البنية العقدية.

وتكشف المقاربة الأركيولوجية أن هاتين الشخصيتين تمثّلان وجهين مختلفين لمشكلة إستيمولوجية واحدة: هشاشة المعرفة الدينية حين تتولد فجوة بين المعنى والسلطة والنص. فقد قوّض عبد الله بن سبأ أساسَ المعنى ببناء نظام حقيقة بديل، بينما قوّض الكلبي أدوات التحقق بتلوّث أرشفة الحديث. فالأول مهندس الانحراف، والثاني ناشر دعايةٍ تحمّله. غير أن كليهما يعمل بالمنطق نفسه: استثمار نقاط الضعف في البنية المعرفية لدفع الأجندة المذهبية. وهكذا يظهر أن «التعصّب للمذهب» ليس مجرد ميل عقدي منحرف، بل هو أيضًا قضية إستيمولوجية تتعلق بمن يملك سلطة إنتاج الحقيقة، وبالآليات التي تُمنح عبرها الشرعية للنصوص، وبالطرق التي تستطيع الروايات—الصحيحة أو المزيفة—أن تنفذ من خلالها إلى جسد التراث الديني.

٢- جابر بن يزيد الجعفي (ت ١٢١ هـ)

قال ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ): من أهل الكوفة، كنيته أبو يزيد، وقد قيل: أبو محمد، يروي عن عطاء والشعبي (ت ١٠٣ هـ)، روى عنه الثوري (ت ١٦١ هـ) وشعبة (ت ١٦٠ هـ)، مات سنة ثمان وعشرين ومئة، وكان سبئيًا من أصحاب عبد الله بن سبأ، وكان يقول: إن عليًّا رضي الله عنه يرجع إلى الدنيا. وقال ابن حبان: حدثنا مكحول، قال: حدثنا أبو أمية، قال: حدثنا أبو سلمة، عن سلام بن مسكين، قال: قال لي جابر الجعفي: عندي خمسون ألف باب من العلم لم أخبر بشيء منه، قال:

فذكرت ذلك لأيوب، فقال: أما هو الآن فكذاب. وقال ابن حبان: حدثنا محمد بن إسحاق الثقفي، قال: حدثنا العباس بن محمد، قال: حدثنا يحيى بن يعلى، قال: قال زائدة: أما جابر الجعفي فكان والله كذابا، يؤمن بالرجعة.^{١٥٦} يُمثّل جابر بن يزيد الجعفي نموذجًا للتَّعَصُّب المذهبيّ في أبرز صورهِ المتطرِّفة؛ حيث دَفَعَهُ تَعَصُّبُهُ لِمَعْتَقِدِ السَّبْيِيَّةِ إِلَى تَقَبُّلِ أَفْكَارِ الْغُلُوِّ وَتَبَيَّنَهَا وَنَشَرَهَا، كَمَسْأَلَةِ رَجْعَةِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وَكَذَلِكَ فَإِنَّ ادِّعَاءَهُ امْتِلَاكَ "عِلْمِ سِرِّي"، وَوَصْفَ الْعُلَمَاءِ لَهُ بِـ "الكَذَّابِ"، يُشِيرَانِ إِلَى أَنَّ تَعَصُّبَهُ لَمْ يَكُنْ عَقْدِيًّا فَحَسْبُ، بَلْ أَثَّرَ أَيْضًا عَلَى مُصَدِّقَةِ الرِّوَايَةِ، وَهُوَ مَا جَعَلَهُ شَخْصِيَّةً تَتَلَقَّى نَقْدًا شَدِيدًا مِنَ الْجَانِبِ الْمَعْرِفِيِّ وَالْمُنْهَجِيِّ.

في إطار أركيولوجيا المعرفة لدى ميشيل فوكو (ت ١٩٥٤ م)، لا يُنْظَرُ إِلَى ظَاهِرَةِ الْغُلُوِّ وَالانحراف على أنها مجرد خطأ أخلاقي يصدر عن الأفراد، بل تُفهم بوصفها شكلاً من أشكال التدخل في بنية إنتاج المعرفة (الإبستم) في عصرها. ومن خلال هذا المنظور يتّضح الفرقُ الجوهرى بين دور عبد الله بن سبأ ودور جابر بن يزيد الجعفي في مسار التعصّب للمذهب. فقد ظهر عبد الله بن سبأ في مرحلة كانت فيها بنية المعرفة الإسلامية تعيش حالة اضطراب شديد جرّاء الأزمة السياسية التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه (ت ٣٥ هـ). وقد أوجد هذا الاضطرابُ شَرْخًا إبستمولوجيًا أتاح المجال لاقتحام مفاهيم جديدة دون المرور بآليات التحقق العلمي المنضبطة. واستثمر ابن سبأ تلك الثغرات لتمرير أفكار الوصاية والإمامة، التي أصبحت فيما بعد أساسًا لتكوين الفرقة السبئية. وكان تدخله تدخلًا بنويًا، يستهدف المفاهيم المركزية للسلطة الدينية ومكانة علي رضي الله عنه وشرعية القيادة. وفي لغة فوكو، فقد مارس قطيعة خطابية أدّت إلى إنشاء نظامٍ بديلٍ للحقيقة داخل البنية الدينية.

أمّا جابر بن يزيد الجعفي فقد عمل في مرحلة لاحقة اتّسمت بترسخ علم الحديث ونُظُم التثبّت من الرواية. ولم يعد المجال متاحًا لابتكار منظومة عقائدية جديدة، بل لِمَا يُمْكِن تسميته التلاعب بالأرشفة المعرفي. وقد تجلّى تعصّبه للسبئية في نشر روايات غالية، وادّعاء امتلاك "خمسين ألف باب من العلم السري"، والإيمان برجعة علي رضي الله عنه. وهذا يندرج في إطار ما يسميه فوكو التدخل الأرشيفي؛ أي إفساد أدوات التمييز وإنتاج الحقيقة، كالطعن في سلامة الإسناد، دون المساس المباشر ببنية المعنى. وهكذا أصبح الجعفي أداة لإنتاج نصوص مذهبية تُعزّز الغلو الذي وضع ابن سبأ لبنيته

^{١٥٦} المرجع السابق ج. ٥، ص. ٢٤٥.

الأولى. وتكشف هاتان الشخصيتان عن طبقتين أساسيتين من خطورة التعصّب للمذهب في التاريخ الفكري الإسلامي: فابن سبأ أفسد الأساس الإبستيمي، بينما أفسد الجعفي آلية التحقق منه. الأول أنشأ أفقاً دلاليًا جديدًا منحرفًا، والآخر وسّع ذلك الانحراف عبر تكثير النصوص والروايات الداعمة له. وفي منظور فوكو، يُمثّل هذا الفرقُ العلاقةَ بين “الخطاب المؤسّس” و”الخطاب المنمّي”، وكلاهما يعمل داخل شبكة السلطة-المعرفة لزعزعة الحقيقة وإعادة تشكيلها.

وبناءً على ذلك، يتبيّن أن التعصّب للمذهب ليس مجرد انحياز عاطفي أو مذهبي، بل هو مسألة إبستمولوجية تتعلّق بمن يملك سلطة تعريف الحقيقة، وكيف تُنتج، وبأي آليات يمكن التلاعب بها. ويقف عبد الله بن سبأ وجابر الجعفي عند طرفي هذه العملية الانحرافية؛ أحدهما مهندسها، والآخر ناشرها، لكنهما كليهما استغلّا الشقوق الكامنة في منظومة إنتاج المعرفة لخدمة أهدافهما المذهبية.

٣- محمد بن القاسم الطايكاني

قال ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ): "روى عن أهل خراسان أشياء لا يحلّ ذكرها في الكتب"،^{١٥٧} وقال الحاكم (ت ٤٠٥ هـ): "من رؤوس المرجئة يضع الحديث على مذهبهم"، وقال: "حدث بأحاديث موضوعة"، وكذا قاله أبو نعيم (ت ٤٣٠ هـ)،^{١٥٨} وقال الجورقاني (ت ٣٨٨ هـ): "كان يضع الحديث ويكذب"، وقال الذهبي (ت ٧٤٨ هـ): "كان يضع الحديث".^{١٥٩} يتبيّن أنّ سمعة محمد بن القاسم الطايكاني بالغة الاضطراب؛ فقد نُسبَ إلى الإرجاء، وأُتهم — عند كبار النقاد كابن حبان والحاكم والجورقاني والذهبي — بوضع الأحاديث وصياغتها على وفق مذهب، بل وبرواية ما لا يحلّ ذكره. وعليه، فإنّ مروياته لا تُقبل إلا بتمحيصٍ منهجيٍّ صارم، وهي في الحكم العملي مردودةٌ في البحث العلمي المعاصر.

^{١٥٧} المرجع السابق ج. ١٦، ص. ٣٣٠.

^{١٥٨} مجموعة من المؤلفين تحت إشراف علوي بن عبد القادر السقاف، تحقيق، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام (السعودية: موقع الدرر السنية على الإنترنت، dorar.net، ٢٠١٢ (ج. ٣، ص. ٢٦٥).

^{١٥٩} عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، ١ ط (الرياض، المملكة العربية

السعودية: مكتبة دار القلم والكتاب، ١٩٩٦)، ٢٩٤.

قال ابن حبان: روى محمد بن القاسم الطايكاني: عن عبد العزيز بن خالد عن سفيان الثوري عن أبي هارون عن أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من زعم أن الإيمان يزيد وينقص فزيادته نفاق، ونقصانه كفر، فإن تابوا وإلا فاضربوا أعناقهم بالسيف، أولئك أعداء الرحمن، فارقوا دين الله، وانتحلوا الكفر، وخاصموا في الله، طهر الله الأرض منهم ألا ولا صلاة لهم، ألا ولا صوم لهم، ألا ولا زكاة لهم، ألا ولا حج لهم، ألا ولا بر لهم، هم براء من رسول الله ﷺ، ورسول الله برىء منهم".^{١٦٠} قال الجورقاني وقد روى الحديث: «هذا حديث موضوع، وهو من موضوعات محمد بن القاسم الطايكاني، ومحمد بن القاسم هذا كان كذاباً خبيثاً». ^{١٦١} وقال ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ): «هذا حديث موضوع، وهو من موضوعات محمد بن القاسم الطايكاني». وقال السيوطي (ت ٩١١ هـ): «موضوع آفته الطايكاني، كذاب خبيث من المرجئة، كان يضع الحديث لمذهبه». ^{١٦٢}

بقراءة جديدة لظاهرة الانحرافات في تاريخ الفكر الإسلامي عبر منظور أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو (ت ١٩٥٤ م)، يتضح أن كل شكل من أشكال الغلو والتعصب المذهبي لا يختزل إلى مجرد خلل أخلاقي فردي، بل هو تدخل فعال في بنية إنتاج الحقيقة في زمانه. ضمن هذا الإطار تصبح الفوارق بين «عبد الله بن سبأ» و«محمد بن القاسم الطايكاني» أكثر بروزاً، لا من حيث الانحراف فحسب، بل من حيث مستوى وآلية التدخل الإستعمولي الذي يمارسه كل منهما.

ظهر عبد الله بن سبأ في مرحلة تاريخية اتسمت بأزمة إستعمولية عميقة بعد اغتيال الخليفة عثمان؛ فقد أحدثت هذه الاضطرابات اهتزازاً في النسق المعرفي العام، مما أفسح مجالاً لضعف آليات تنقية الخطاب الديني. في هذا الفراغ الاستدلالي لم يكتفِ ابن سبأ بتبني رأي مذهبي جاهز، بل قام بتدخل بنيوي-كوزمولوجي: أدخل مفاهيم جديدة كـ«الوصية» و«الإمامة» بصيغ تحمل أبعاداً تكوينية، وأسس بذلك أفقاً دلالياً مغايراً للنسق الأرثوذكسي، ثم أنشأ جماعة خطابية (السبئية) كركن اجتماعي لتكريس هذا الخطاب ونتاجه. بعبارة فوكو، هو لم يغيّر قطعة من النص فحسب، بل حاول خلق جديد للحقيقة

^{١٦٠} ابن حبان، المحروحين من المحدثين ج. ١٦، ص. ٣٣١.

^{١٦١} الحسين بن إبراهيم الجورقاني، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، ٤ ط، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي (الرياض - المملكة العربية السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية، الهند، ٢٠٠٢) ج ١، ص. ١٤٨.

^{١٦٢} المرجع السابق ج. ١، ص. ١٣٣.

داخل الجسم الديني ذاته.

على النقيض، كان عمل محمد بن القاسم الطايكاني يتخذ شكلاً مختلفاً: فقد برز في سياق معرفي أكثر استقراراً — حين كانت آليات علم الحديث قد ترسّخت، والإسناد يمثل الأداة المركزية للتحقق. لذا غيّرت إمكانات التدخل: لم يعد الفضاء متاحاً لبناء كوزمولوجيا جديدة، بل للتلاعب بالأرشفة؛ أي لتزييف الأسانيد وابتداع أحاديث تُشرّع لمواقف مذهبية (خاصة مرجئية) وتعمل على تشويه آليات التحقق نفسها. بهذا المعنى، فإنّ طايكاني لم يسعَ إلى إقامة نظام عقائدي مواز، بل استهدف إضعاف أدوات الفحص العلمي التي تُتميّر الصدق من الباطل في تراث الحديث.

من هنا تتبدّى لدى الباحث طبقتان للخطر الناتج عن التعصّب المذهبي: طبقةً بنوية—دلالية يغيّر فيها الفاعل أفق المعنى وأسس الإيمان (ابن سبأ نموذجاً)، وطبقةً أرشيفية—منهجية تُنتج فيها الفاعل نصوصاً مزوّرة تهدّد موثوقية المصدر (الطايكاني نموذجاً). كلا المسارين يستغلّان ثغرات إبستمولوجية — الأولى فراغ السلطة والضبط، والثاني إمكان اختراق آليات التثبيت — لكن آثارهما مختلفة؛ الأولى يعيد تشكيل ما يؤمن به، والثاني يضيّع معايير ما يُعتدّ به.

بناءً على ذلك، فإنّ قراءة الظواهر الطائفية والانحرافية عبر أركيولوجيا المعرفة تحوّل التركيز من مجرد توبيخ أخلاقي للأفراد إلى تحليل لآليات إنتاج الحقيقة وكيف تُستغلّ لمآرب أيديولوجية. فمسألة من يملك سلطة تعريف الحقيقة، وكيف تُنتج هذه الحقيقة وتُصير مقبولة، تصبح قلب المسألة: ابن سبأ و«الطايكاني» يقفان عند نقطتين مختلفتين من هذا الخطاب — أرخبتيكُنْ (المنشيء) ونشاط الأرشفة (المزور) — لكنهما معاً يكشفان هشاشة النظام المعرفي حين تتداخل السلطة مع الخطاب والمعرفة.

٤ - جعفر بن حسن بن فرقد

ومن حديثه ما قال ابن الجوزي: أنبأنا عبد الوهاب قال أنبأنا ابن بكران قال أنبأنا العتيقي قال حدثنا يوسف ابن الدخيل قال حدثنا العقيلي قال حدثنا إبراهيم بن محمد قال حدثنا جعفر بن حسن بن فرقد عن أبيه عن أبي غالب عن أبي أمامة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول «إذا كان يوم القيامة جمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد فالسعيد من وجد لقدمه موضعاً، فينادي مناد من تحت العرش: ألا

من برا [براً] ربه من ذنبه فليدخل الجنة.» قال ابن الجوزي: هذا حديث موضوع والمتهم بوضعه جعفر بن حسن وكان قدريا فوضع الحديث على مذهبه. وقال ابن عدي: أحاديثه مناكير. وقال يحيى: حسن ليس بشئ¹⁶³. الحديث المنسوب إلى جعفر بن حسن بن فرقد يُظهر كيف يمكن للتعصب المذهبي أن يؤدي إلى تزوير الروايات الدينية. ففي هذه الحالة، يُشتبه بأن جعفر قد وضع الحديث وفقاً لمعتقداته القدرية، بحيث يعكس محتواه أجندة لاهوتية شخصية، وليس الحقيقة التاريخية أو المعيارية. ويبرز هذا خطر التعصب المذهبي: فالمعتقدات العقدية الجامدة قد تدفع إلى تحريف التراث الحديثي لدعم وجهة نظر مذهب معين.

من منظور أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، يمكن فهم دوافع كل من عبد الله بن سبأ وجعفر بن حسن بن فرقد في تزوير الروايات الدينية على أنها تختلف في العمق الإبستمولوجي وطبيعة التدخل الخطابي. يظهر التحليل المقارن أن التعصب المذهبي يمكن أن يتجسد بأشكال متعددة وفق الظروف المعرفية والاجتماعية المحيطة بكل شخصية. عبد الله بن سبأ، كما تصوره المصادر الكلاسيكية، كان يهودياً من صنعاء دخل الجماعة الإسلامية بهدف إفساد الدين من الداخل. أظهر الإسلام وأبطن الكفر، ثم تبنى التشيع لعلي رضي الله عنه، وأسس مجتمعاً أيديولوجياً يُعرف بالسبئية، تبنى أفكاراً متطرفة بما في ذلك ألوهية علي. من منظور أركيولوجيا المعرفة، كان تصرف ابن سبأ أكثر من مجرد تزوير فردي؛ فقد كان تدخلاً في البنية الإبستمولوجية للمجتمع الإسلامي. استغل هشاشة الفضاء المعرفي بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، حين ضعف نظام التحقق من الروايات وأصبح الخطاب الديني قابلاً لإدراج أفكار جديدة. اعتمد ابن سبأ على تقنيات مثل الإدراج الخطابي، حيث أدخل مفاهيم جديدة داخل بنية خطابية قائمة بحيث بدت وكأنها جزء من الدين، على الرغم من تعارضها مع الإبستمولوجيا السائدة. كما قام بتأسيس جماعة خطابية تبنت هذه الأفكار، وأضعف آليات التحقق الإخباري بإدخال أقوال غير موثقة، مما أثر على نظام الحقيقة التقليدي.

ومن ثم، كانت دوافعه أيديولوجية-مذهبية، تهدف إلى إعادة تشكيل البنية المعرفية والدينية من الداخل، وتأثيره طويل الأمد، إذ خلق خطاباً بديلاً وجماعة أيديولوجية أثرت على الاستقرار الفكري للأمة الإسلامية. في المقابل، يظهر جعفر بن حسن بن فرقد في الروايات كمثال على تزوير محدود

¹⁶³ ابن الجوزي، الموضوعات ج. ١، ص. ٢٧٢.

لمصلحة مذهبية شخصية، مرتبط بتعاليم القدرية. تدخله كان على سطح الأرشيف فقط، حيث قام بتزوير نصوص محددة لتعزيز معتقد شخصي، دون تأسيس جماعة خطابية أو خلق نظام بديل للحقيقة. تأثيره كان محدودًا ومؤقتًا، ولم يهز الأسس الإبيستيمولوجية للمجتمع الإسلامي كما فعل ابن سبأ.

يمكن تلخيص الفروقات بين الشخصيتين في عدة أبعاد: فبينما كانت دوافع ابن سبأ أيديولوجية-مذهبية بهدف إعادة هندسة المعرفة، كانت دوافع جعفر شخصية-مذهبية لتثبيت معتقد محدود. نطاق تأثير ابن سبأ امتد إلى البنية المعرفية الكاملة (episteme)، في حين اقتصر تأثير جعفر على نصوص محددة (archival). أسلوب عمل ابن سبأ شمل الإدراج الخطابي، تأسيس جماعة، وتحريك نظام الحقيقة، أما جعفر فاقصر على تزوير نصوص فردية دون إنشاء جماعة أو نظام جديد. المدى الزمني لتأثير ابن سبأ طويل الأمد، بينما كان تأثير جعفر محدودًا ومؤقتًا، وكذلك علاقة كل منهما بالخطاب؛ فقد خلق ابن سبأ خطابًا بديلاً وأيديولوجيا جديدة، بينما اقتصر عمل جعفر على تعديل محدود للخطاب الموروث.

بناءً على ذلك، يظهر من منظور أركيولوجيا المعرفة لفوكو أن التعصب المذهبي ليس دائماً متماثلاً في العمق الإبيستيمولوجي: فهناك من يستخدمه كأداة لإعادة تشكيل المعرفة والمجتمع كما فعل ابن سبأ، وهناك من يقتصر تأثيره على نصوص محددة دون تغيير هيكلية كما فعل جعفر. بهذا الفهم، يصبح التعصب المذهبي ظاهرة ذات مستويات متعددة، تتراوح بين إعادة هندسة المعرفة من الداخل إلى مجرد تزوير محدود للأرشيف، بحسب قدرة الفاعل على استغلال الفضاء المعرفي المتاح والظروف التاريخية المحيطة.

٥ - مأمون بن أحمد السلمي

كان من الوضّاعين المشهورين بالتعصّب الشديد للمذهب الحنفي. ولما بدأ شأن الشافعي يرتفع بسبب رسوخ فقهه وقدرته على الجمع بين فقه حديث مالك ورأي أبي حنيفة، انتشر مذهب الشافعي في خراسان وتراجع نفوذ المذهب الحنفي. فظهرت عندئذٍ فئةٌ تحمل في نفسها الحسد للشافعي، فأقدمت على وضع الأحاديث في ذمّه، وكان من أبرزهم مأمون بن أحمد السلمي. ومن جملة ما وضعه من الروايات ما يلي: ماروى عن أحمد بن عبد الله، عن عبد الله بن معدان الأزدي، عن أنس - مرفوعاً:

يكون في أمّتي رجل، يقال له محمد بن إدريس ... الحديث . وكذلك وضع أحاديث في رفع اليدين في الصلاة، وهو الحكم الذي يُعدّ من مشهور أقوال الشافعي مثل ما روى عن المسيب بن واضح، عن ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة - مرفوعاً: من رفع يديه في الصلاة فلا صلاة له. وروى عن الثقات - مرفوعاً: من قرأ خلف الامام ملئ فوه ناراً. بل قال ابن حبان: دجال، ويقال له مأمون بن عبد الله، ومأمون أبو عبد الله.^{١٦٤} هذا يؤكّد أنّ وضع الحديث من قِبَل أشخاص مثل مأمون بن أحمد السلمي إنّما يقوم على التعصّب المذهبي والحسد، لا على طلب الحقيقة العلمية. وإنّ اختلاق الروايات للطعن في الشافعي أو لتقوية شأن مذهبٍ معيّن يدلّ على خطورة الصراعات المذهبية على سلامة التراث العلمي؛ ولذا فإنّ كلّ دعوى روايةٍ من هذا القبيل يجب ردّها وردّعها.

في قراءة ظاهرة الانحراف في التاريخ الفكري الإسلامي من خلال إطار «أركيولوجيا المعرفة» لميشيل فوكو، يتبيّن أن التعصّب للمذهب ليس مجرد تعبير عن انفعال أو ولاء عقدي، بل هو شكلٌ من أشكال التدخّل في بنية إنتاج الحقيقة. ومن هذا المنظور تتّضح الفوارق الجوهرية بين عبد الله بن سبأ ومأمون بن أحمد السلمي. لقد تحرّك عبد الله بن سبأ في لحظة تاريخية كانت فيها إبستمية الإسلام في حالة هشاشة بسبب الأزمة السياسية الكبرى التي وقعت بعد مقتل عثمان رضي الله عنه. هذا التصدّع الإبستمولوجي فتح فراغاً في آليات تمحيص الخطاب، مما أتاح مرور أفكار جديدة بلا رقابة صارمة. استغلّ ابن سبأ هذا الظرف ليدسّ مفاهيم الوصية والإمامة، ثم كوّن جماعة «السبئية» التي أعادت تشكيل فهم السلطة الدينية بصورة بنوية. كان تدخّله على هيئة صناعة خطاب جديد، أي «قطيعة خطابية» تُعيد بناء أفق المعنى من الداخل. وفي إطار فوكو، يمكن القول إنه أعاد تشكيل «نظام الحقيقة» عبر تقديم إبستمولوجيا بديلة.

وعلى الضدّ من ذلك، تحرّك مأمون بن أحمد السلمي في سياقٍ إبستمولوجي ناضج، حيث اكتملت أدوات نقد الحديث وترسّخ «نظام الحقيقة» المتعلق بصحته وضعفه. لذلك لم يكن مجال تدخّله في إنتاج المعنى، بل في تحريف أرشيف المعرفة. فتعصّب للمذهب الحنفي دفعه إلى وضع الأحاديث للطعن في الشافعي وتقوية مذهبه. ومن منظور فوكو، يعدّ هذا الفعل شكلاً من التلاعب بالأرشيف: ليس إعادة بناء المعنى، بل تلويث أدوات إنتاج الحقيقة عبر إدخال وثائق مزوّرة ضمن السجلات العلمية. والخلل

^{١٦٤} محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، م ١ (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٦٣)

الذي ترتّب على فعله خللٌ أداتيّ لا كوسمولوجيّ؛ فهو لم ينشئ مذهبًا جديدًا، وإنما غيّر محتوى الأرشيف بما يخدم اتجاهًا أيديولوجيًا مخصوصًا.

وهكذا، يعكس هذان النموذجان مستويين مختلفين من الانحراف الإبستيمي في التاريخ الإسلامي. فابن سبأ مهندسُ انحرافٍ بنيوي يبدّل أسس المعنى الديني، بينما السلمي دأعيةٌ نصّي يلوّث آليات التحقق العلمي. الأول يعمل في مستوى تأسيس الخطاب، والثاني في مستوى تحريف الوثيقة. وكلاهما استغلّ ثغراتٍ إبستمولوجية في عصره، لكن عبر استراتيجيات متباينة: أحدهما ببناء مذهب جديد، والآخر بالدفاع عن مذهب عبر تزوير مصادر المعرفة. تظهر هذه القراءة أن التعصّب المذهبي في تاريخ الإسلام ظاهرة إبستمولوجية معقّدة، تتصل مباشرةً بكيفية إنتاج الحقيقة، وبالجهة التي تملك حقّ تحديدها، وبالسبل التي يمكن بها التلاعب بها. ومن ثمّ فإن المقارنة بين ابن سبأ والسلمي تكشف أن التعصّب للمذهب لا يهدّد الانسجام الاجتماعي فحسب، بل قد يُلحق ضررًا جوهريًا ببنية إنتاج العلم في الحضارة الإسلامية.

٦- إبراهيم بن أبي يحيى، هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي المدني

قال يحيى بن معين: سمعت القطان يقول: إبراهيم بن أبي يحيى كذاب. وقال البخاري: كان يرى القدر، وكان جهميًا. قال أحمد: قدرى جهمي، كل بلاء فيه، ترك الناس حديثه. وقال الذهبي: قدرى، معتزلي، يروى أحاديث ليس لها أصل.^{١٦٥} وقال سُفْيَانُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ: سَأَلْتُ ابْنَ الْمُبَارَكِ: لِمَ تَرَكْتَ حَدِيثَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي يَحْيَى؟ قَالَ: كَانَ مُجَاهِرًا بِالْقَدَرِ، وَكَانَ اسْمُ الْقَدَرِ يَغْلِبُ عَلَيْهِ، وَكَانَ صَاحِبَ تَدْلِيلٍ. وقال أبو داود: قدرى رافضى كذاب.^{١٦٦} قدّم وصفه من أقران النقد بأنه مشتبه في منهجه وعقيدته (قدرى/جهمي/معتزلي)، وأنه مفتقر إلى الأمانة الراوية (تدليس، وضع أحاديث)، ولهذا تجنّب العلماء روايته ورفضوا الاستدلال بها. لذلك، من المنظور النقدي والبحثي تُعامل رواياته بدرجة عالية من الحذر والريبة ولا تُقبل إلا بعد تحقيقٍ منهجيّ دقيق.

^{١٦٥} المرجع السابق ج. ١، ص. ٥٧.

^{١٦٦} الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، م ١ ج. ٤، ص. ٨٠٥.

في إطار أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو، ينبغي فهم كل انحرافٍ فكريٍّ على أنّه تدخّلٌ في بُنية إنتاج الحقيقة في زمنه. ومن هذا المنظور يتبيّن الفارق الجوهرى بين عبد الله بن سبأ و إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي في مسألة التعصّب للمذهب. فقد عمل عبد الله بن سبأ في مرحلةٍ تاريخيةٍ كانت فيها الإستمىة الإسلامية في حالة هشاشة نتيجة الأزمة السياسية الكبرى التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه. وقد أوجد هذا التصدّعُ الإستمولوجي فراغاً في آلية تمحيص الخطاب، مما سمح بدخول مفاهيم جديدة دون رقابة علمية صارمة. واستثمر ابن سبأ هذا الفراغ ليُدريج أفكاراً لاهوتية مستحدثة، مثل الوصية و الإمامة، ثم دعمها بتأسيس جماعة السبئية بوصفها شبكةً لإنتاج الخطاب. وقد كان تدخّله تدخّلاً بنيويّاً غير أفق المعنى الديني وأرسى نظاماً بديلاً للحقيقة خارج الإستمولوجيا الإسلامية السائدة.

أمّا إبراهيم بن أبي يحيى فبرز في زمنٍ كانت فيه علوم الحديث قد بلغت درجةً من النضج المنهجي، بحيث ضاق المجال أمام إنشاء عقائد جديدة. لذا جاء تدخّله لا على مستوى صناعة المفهوم، بل على مستوى تزوير أرشيف المعرفة. فتعصّب العقدي للقدرية أو للنزعات العقلانية الأخرى دفعه إلى ممارسة التدليس ورواية أحاديث لا أصل لها. وكان الضرر الناجم عن فعله ضرراً آلياً لا كونيّاً؛ إذ لم يغيّر بنية المعنى الديني، لكنه لوّث آليات التحقق من الحقيقة بإدخال روايات باطلة في شبكة الإسناد.

وعليه، فإنّ انحراف ابن سبأ كان على مستوى صناعة المعنى، بينما كان انحراف إبراهيم على مستوى إنتاج النص. فالأول مهندسُ انحرافٍ بنيوي، والثاني فاعلُ انحرافٍ أرشيفي. وكلاهما استغلّ هشاشة الإستمىة في عصره، لكن بأساليب مختلفة: هذا يبني مذهباً جديداً، وذاك يدعم مذهباً أو اتجاهًا عقدياً عبر التلاعب بالنصوص. ويكشف هذا التحليل أنّ التعصّب للمذهب في التاريخ الإسلامي ظاهرةٌ إستمولوجية معقّدة، ترتبط بكيفية إنتاج الحقيقة، وبالجهة التي تملك سلطة تعريفها، وبالطرائق التي يمكن من خلالها التلاعب بها. ومن هنا فإنّ المقارنة بين ابن سبأ وإبراهيم بن أبي يحيى تُظهر نموذجين مختلفين من الانحراف، لكنهما متقاربان في خطورتكما على البنية المعرفية الإسلامية.

د- طلب الشهرة والذئوع

إنّ ظاهرة قصد الشهرة من خلال التلاعب بالأسانيد (تركيب الأسانيد) تُعدُّ انحرافاً خطيراً في تقاليد رواية الحديث. فبعضُ الرواة يعمدون إلى تركيب الإسناد أو قلبه لاستجلاب الأنظار، لا ابتغاء

الحقيقة العلمية، مما يُفضي إلى الإضرار بمصداقية الرواية وآليات التحقق منها. ومن ثمَّ فإنَّ دراسة هذه الممارسات تكتسب أهميتها في تعزيز سلامة علم الحديث، والتنبيه إلى قيمة الأمانة في نقل المعرفة. ومن هؤلاء:

١- حماد النصيبي

أما دافع الشهرة، فقد كان يتمثل في تقديم أحاديث غريبة لا توجد في أي كتاب أو رواية، ثم يقومون بقلب أسانيد الأحاديث لتبدو نادرة، فيجذبون الناس لسماعها منهم. كما فعل حماد النصيبي عندما روى عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً عن النبي ﷺ: "إذا لقيتم المشركين في طريق فلا تبدءوهم بالسلام".^{١٦٧} قال محمود الطحان: "هذا الحديث حديث مقلوب، قلبه حماد النصيبي، فجعل إسناده عن الأعمش، بينما هو في الأصل معروف من رواية سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة. وهكذا رواه مسلم في صحيحه".^{١٦٨} إنَّ الشهرة في هذا العصر أصبحت غاية يسعى إليها الناس بمختلف الوسائل. ولكن المسلم الصادق لا ينبغي له أن يسعى وراء الشهرة، لأنَّ ذلك، بالإضافة إلى كونه يقدح في الإخلاص، قد يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في تزوير الحديث.

في إطار أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو، لا يُنظر إلى ظاهرة الانحراف بوصفها فعلاً أخلاقياً فردياً، بل بوصفها شكلاً من أشكال التدخل في بُنى إنتاج المعرفة وما يُسمّيه فوكو بـ "نظام الحقيقة". ومن هذا المنظور يتبيّن أن دافع قصد الشهرة يمكن أن يعمل على مستويين مختلفين: مستوى بنوي يتصل بتشكيل المعنى، ومستوى أرشيفي يتعلّق بالتلاعب بالنصوص. ويظهر هذا التمايز بوضوح في حالي عبد الله بن سبأ وحماد النصيبي.

فقد نال عبد الله بن سبأ شهرته لا بصفته راوياً متفرداً، بل بصفته مهندساً أيديولوجياً استثمر التشققات الإستمولوجية التي برزت في سياق الأزمة السياسية بعد مقتل عثمان رضي الله عنه. وفي مرحلة ضعف السلطة الدينية وآليات ضبط الخطاب، عمد إلى إدخال عقائد جديدة تتعلّق بالوصاية والإمامة، ثم وسّع نفوذه عبر تشكيل جماعة السبئية. ولم تكن الشهرة في هذا السياق غايةً في ذاتها، بل أداةً للهيمنة الخطائية؛ إذ من خلال إنتاج خطاب بديل أسّس لنظام حقيقة موازٍ يتحدّى الإستمولوجيا

^{١٦٧} عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، م ١٠ ج ٦، ص ١٠.

^{١٦٨} محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث ج ٦، ص ١٠.

أمّا حمّاد النصّيبّي، فإن فعله لم يكن على مستوى بناء المعنى، بل على مستوى التلاعب بالأرشفة؛ إذ تحقّقت شهرته لا عبر طرح أيديولوجيا جديدة، بل عبر قلب الأسانيد وصياغة روايات “نادرة” تلفت انتباه السامعين. وهذا الدافع ذو طابع شخصي فردي؛ فهو لا يتغيى مشروعاً لتغيير الإبستمولوجيا، بل يسعى إلى لفت الأنظار من خلال “غربة النص”. وبلغة فوكو، فإن تدخله تحريبي على مستوى الأرشفة لا على مستوى الإبستميا؛ فهو يلوّث آليات التوثيق الحديثة دون أن يعيد تشكيل أفق المعنى.

وعليه، يمثل الرجلان نوعين مختلفين من الانحرافات الإبستمولوجية: فابن سبأ استهدف بنية المعنى وتوجّهات الجماعة، بينما استهدف النصّيبّي بنية النص وآليات نقل المعرفة. وكلاهما استثمر الثغرات الإبستمولوجية التي اتسم بها عصره، غير أن وجهة فعلهما كانت متباينة؛ فالأوّل استخدم الشهرة لبناء مذهب، والثاني استخدم النص لبناء شهرة. وتُظهر هذه القراءة أن قصد الشهرة في التاريخ الإسلامي ليس دافعاً شخصياً بسيطاً، بل قد يتحوّل في بعض الأحيان إلى مدخل لفساد إبستمولوجي واسع، سواء على مستوى المعنى أو على مستوى الأرشفة. ومن ثمّ، ينبغي فهم انحراف كل من ابن سبأ والنصّيبّي ضمن دينامية أوسع تتعلّق بعلاقة السلطة بالمعرفة وبآليات إنتاج الحقيقة.

٢- ابن أبي دحية

قال الحاكم أبو عبد الله: ومن هؤلاء إبراهيم بن اليسع، وهو ابن أبي دحية كان يحدث عن جعفر الصادق، وهشام بن عروة، فيركب حديث هذا، على حديث ذاك، لتستغرب تلك الأحاديث بتلك الأسانيد.^{١٦٩} ابن أبي دحية، إذ يُنقل عنه أنه كان «يركب حديث هذا على حديث ذاك» ليُخرج أحاديث مُعجبةً بأسانيدٍ مُدهشة، يظهر هنا بوضوح دافع قصد الشهرة: ليس طلب الحقيقة أو خدمة العلم، بل حياكة روايات تلفت الأنظار وتمنحه صيتاً. هذه الممارسة — جمع الأسانيد وترك ضوابط النقد

^{١٦٩} عماد السيد محمد إسماعيل الشربيني، كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها، ١ ط، تحقيق عبد الرحمن الشامي

(مصر: دار الكتب المصرية، ٢٠٠١) ج. ١، ص. ٨٥٣.

لِترويج نصِّ ملفت — تضرُّ بالنظام الإستمولوجي للنقل الحديثي وتفقد الراوي مصداقيته، فتجعل من سعيه للشهر سبباً في تآكل ثقة المجتمع العلمي.

في إطار أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو، لا تُفهم الانحرافات الفكرية بوصفها أفعالاً أخلاقيةً فرديةً فحسب، بل تُدرك باعتبارها تدخلاً في آليات إنتاج الحقيقة في عصرها. ومن هذا المنظور يتبين أن دافع قصد الشهرة لدى كلٍّ من عبد الله بن سبأ و ابن أبي دحية قد اشتغل في مستويين إستمولوجيين متباعدين تماماً. فأما عبد الله بن سبأ فلم تكن الشهرة عنده غايةً شخصية، بل أداةً لبناء نفوذٍ عقديٍّ وفكري. فقد ظهر في مرحلة كانت البنية الإستمولوجية للمجتمع الإسلامي فيها تعيش حالةً تصدّعٍ بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه؛ وفي ظرفٍ تراجعت فيه سلطة العلماء وضعفت آليات تمحيص الخطاب. استغلَّ هذا الاضطراب لزرع أفكارٍ جديدة مثل الوصية والإمامة، ثم أسس شبكة السبئية التي وسّعت نطاق تأثيره. وبهذا لم يكن يطلب الشهرة كراوٍ أو خطيب، بل استخدمها أداةً لإقامة خطابٍ بديل يزحزح أفق المعاني الدينية. ومن ثمَّ كانت شهرته ذات طابعٍ بنيويٍّ، لأن تدخله جرى على مستوى الإستميم الذي يُشكّل الأسس العميقة للمعرفة والمعنى في التراث الإسلامي.

وأما ابن أبي دحية فقد طلب الشهرة بطريقٍ مختلف تماماً، طريقٍ تقنيٍّ وفرديةٍ. إذ تُشير روايات الحاكم إلى أنه كان يتعمّد تركيب الأسانيد وخلق روايات الرواة ليُظهر أحاديثٍ غريبة تستجلب الانتباه. لم يكن هدفه إنشاءً مذهبٍ أو صياغةً عقيدة، وإنما لفتُ الأنظار واستجلاب السماع. وفي مصطلح فوكو، فإن هذا النمط من الانحراف يقع على مستوى الأرشيف، أي التلاعب بمواد المعرفة، لا على مستوى البنية الدلالية. فهو لم يُغيّر أفق المعنى الإسلامي، لكنه لوّث آليات التوثيق الحديثي عبر ممارساتٍ آليّة مثل تركيب الأسانيد. فكانت شهرته شخصيةً واغتنامية، لا عقدية ولا مشروعاً إصلاحياً أو هدافاً للمعنى.

ومن خلال هذه المقارنة يظهر أن دافع قصد الشهرة يمكن أن يتخذ أشكالاً إستمولوجية متباينة كلّ الاختلاف: فقد استخدمه ابن سبأ لبناء خطابٍ واسعٍ يُوجّه الوعي الجماعي ويؤثّر في المعنى الديني، بينما استعمله ابن أبي دحية لصنع سمعةٍ فردية عبر التلاعب بالنصوص. وكلاهما أضّر ببنية إنتاج الحقيقة الإسلامية، لكن على مستويين مختلفين: أحدهما أفسد المعنى، والآخر أفسد الأرشيف. وهذا التباين في مستوى التدخّل يفسّر اختلاف أثرهما في تاريخ المعرفة الإسلامية.

هـ - حبّ اختلاق القصص والروايات

إنَّ من الآفات التي ابتلي بها التراث الحديثي ظاهرةٌ بعض الرواة الذين حملهم حُبُّ اختلاق القصص والروايات على اختراع أخبارٍ لا أصل لها، أو صياغة مشاهدٍ ومواعظٍ تُرضي الذوق العام وتستدرّ العاطفة، دون أي التزام بضوابط النقل أو مقتضيات الأمانة العلمية. وقد أدّى هذا الميل القصصي إلى تسريب رواياتٍ موضوعيةٍ في الوعظ والتفسير والفضائل، حتى اختلط الحقُّ بالباطل، واضطرَّ العلماء إلى بذل جهود عظيمة لتمييز الصحيح من الزائف:

١ - عمر بن واصل الغفاري

قال الدارقطني في غرائب مالك في ترجمة محمد بن المنكدر، عَن جَابِر: عمر بن أيوب بن عمر بن أبي عمرو بن نعيم، عَن عَبْدِ اللَّهِ بن نافع. وعنه إسماعيل بن صالح بن عمر الحلواني. يضع الحديث. وقال مرة: هذا باطل والمتهم به عمر بن أيوب.^{١٧٠} ومن حديقة، ما قال ابن الجوزي: أنبأنا عبد الرحمن بن محمد أنبأنا أحمد بن علي بن ثابت أنبأنا أحمد بن علي بن الحسين التوزي أنبأنا الحسن بن الحسين الفقيه حدثنا أبو القاسم عبيد الله بن لؤلؤ الساجي أنبأنا عمر بن واصل بالبصرة قال سمعت سهل بن عبد الله يقول أخبرني محمد بن سوار خالي حدثنا مالك بن دينار حدثنا الحسن بن أبي الحسن البصري عن أنس بن مالك قال: لما حضرت وفاة أبي سمعت علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: «المتفرسون في الناس أربعة: امرأتان ورجلان، فأما المرأة الأولى فصفرا بنت شعيب لما تفرست في موسى قالت [يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين]، والرجل الأول العزيز على عهد يوسف والقوم فيه من الزاهدين، قال الله تعالى [وقال الذي اشتراه من مصر لامراته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا] . وأما المرأة الثانية فخديجة بنت خويلد لما تفرست في النبي ﷺ وقالت لعمها: قد تنسمت روعي روح محمد بن عبد الله، إنه نبي هذه الأمة فزوجني إياه.

وأما الرجل الآخر فأبو بكر الصديق لما حضرته الوفاة قال: إني قد تفرست أن أجعل الأمر بعدي في عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، فقلت إن تجعلها في غيره لا نرضى، فقال: سررتني والله لأسرنك في نفسك بما سمعته من رسول الله ﷺ، فقلت له: وما هو؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

^{١٧٠} ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ج. ١، ص. ٧١.

على الصراط عقبة لا يجوزها أحد إلا بجواز من علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال علي: ألا أسرك في نفسك في عمر بما سمعته من رسول الله ﷺ؟ فقال: وما هو؟ فقال: قال لي يا علي لا تكتب جوازا لمن يسب أبا بكر وعمر فإنهما سيدا كهول أهل الجنة بعد النبيين. قال أنس: فلما أفضت الخلافة إلى عمر قال لي علي: يا أنس إني طالعت مجاري العلم من الله تعالى في الكون فلم يكن لي أن أَرْضَى بغير ما جرى في سابق علم الله وإرادته خوفا من أن يكون من اعتراض على الله، وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: أنا خاتم النبيين وأنت يا علي خاتم الأولياء». قال الخطيب: هذا الحديث موضوع من عمل القصاص، وضعه عمر بن واصل أو وضع عليه.^{١٧١}

في إطار «أركيولوجيا المعرفة» عند ميشيل فوكو (ت ١٩٥٤ م)، يتبين أن الانحرافات التي تبدو في ظاهرها سلوكًا فرديًا—مثل حبّ اختلاق القصص والروايات—تمثل في حقيقتها نوعًا من التدخل في آليات إنتاج الحقيقة في عصرٍ ما. ومن هذا المنظور، تُظهر المقارنة بين عبد الله بن سبأ وعمر بن واصل الغفاري نموذجين من الانحراف الإبستمولوجي يشتركان في الصورة الظاهرة، أي صناعة القصص، لكنهما يختلفان اختلافًا جذريًا في عمق التأثير ومداه.

فقد برز ابن سبأ في مرحلة حرجة أعقبت وفاة عثمان رضي الله عنه، حيث شهدت البنية الإبستمائية للمجتمع الإسلامي تصدعًا، وضعفت فيها السلطة الدينية، الأمر الذي أوجد فراغًا في آليات ضبط الخطاب ومعاييره، وسمح بدخول أفكار جديدة دون رقابة علمية راسخة. وفي هذا السياق، لم يكن ابن سبأ مجرد صانع قصص، بل مهندسًا لروايات لاهوتية مثل الوصاية والإمامة، ثم أسس شبكة «السبئية» لتكون جماعةً حاملةً لهذا الخطاب الجديد. وغدت القصة عنده أداةً أيديولوجية تُرْزَحُ أفق المعنى الديني، وتشكل قطيعةً خطابية (discursive rupture) تُنتج نظامًا بديلاً للحقيقة خارج الإبستمولوجيا الإسلامية السائدة. وكانت تدخلاته ذات طبيعة بنوية عميقة، ممتدة الأثر اجتماعيًا وسياسيًا.

وعلى النقيض تمامًا، عاش عمر بن واصل في زمن اكتمل فيه نضج علم الحديث، وترسّخت أدوات نقد الإسناد والمتن. وفي سياق كهذا، لم يكن متاحًا له إحداث مذهب جديد أو زعزعة البنية المعرفية. لذلك تجلّى حبه لاختلاق القصص في صورة مغايرة: روايات طويلة وسنسية، تترجح فيها أسماء

^{١٧١} ابن الجوزي، الموضوعات ج. ١، ص. ٣٩٧.

كبار الصحابة—مثل علي وأبي بكر وأنس—بمشاهد تخیلية مفصلة، تُروى بأسلوب يجذب السامعين، على طريقة الفُصّاص الذين شاعوا في تلك المرحلة. ولم تكن غايته تشكيل المعنى الديني، بل استدرار الانتباه ونيل الشهرة. وفي اصطلاح فوكو، يُعدّ هذا النمط من الانحراف واقعاً في مستوى «الأرشف» لا «الإبستيم»، فهو لا يغيّر بنية المعنى، لكنه يشوّه آليات نقل المعرفة عبر تلوّث الإسناد والتلاعب بالنصوص.

وعليه، فمع اشتراكهما في دافع «حبّ اختلاق القصص»، إلا أن مستوى تدخلهما يختلف اختلافاً كبيراً؛ فابن سبأ اتخذ من القصة وسيلةً لهندسة المعنى وصياغة مذهب جديد، بينما جعلها ابن واصل أداةً لتحقيق القبول الاجتماعي وإحداث الانطباع لدى الجمهور. فالأول يعبث بالمعنى، والثاني يعبث بالأرشف؛ الأول يزحزح الإبستيم، والثاني لا يتجاوز تلوّث شبكة الرواية. وتدلّ هذه القراءة على أن حبّ اختلاق القصص لا يعمل دائماً في المستوى نفسه، إلا أن جميع صوره تظلّ تهديداً لسلامة نظام إنتاج الحقيقة في التراث الإسلامي؛ سواء بتقويض البنية المعرفية كما فعل ابن سبأ، أو بتلوّث الأرشف الحديثي وتقويض آليات التحقق كما فعل ابن واصل.

٢- حمّادُ بنُ عمرو بن سلمة، أبو سلمة الكوفي النصبي (ت ١٨١ هـ).

قَالَ ابْنُ مَعِينٍ: يَكْذِبُ. وَقَالَ الْفَلَّاسُ: مَثْرُوكٌ. وَقَالَ ابْنُ حَبَّانَ: يَضَعُ الْحَدِيثَ. ^{١٧٢} ومن قصته الموضوع ما قال ابن الجوزي: أَنْبَأَنَا أَبُو الْفَضْلِ مُحَمَّدُ بْنُ نَاصِرٍ أَنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ طَاهِرِ الْمُقَدِّسِيِّ أَنْبَأَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْغَارِيُّ أَنْبَأَنَا أَبُو سَعِيدٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ النَّقَّاشُ أَنْبَأَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ يَحْيَى الرَّاهِدِيُّ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَلَمَةَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي الْعَلَّاجِ الْمُؤَصِّلِيُّ عَنْ حَمَّادِ ابْنِ عَمْرٍو النَّصَبِيِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ رَفِيعٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ مَلَكًا مِنْ حِجَارَةٍ يُقَالُ لَهُ عُمَارَةُ يَنْزِلُ كُلَّ يَوْمٍ عَلَى حِمَارٍ مِنْ حِجَارَةٍ فَيُسَعِّرُ الْأَسْعَارَ ثُمَّ يَرْجِعُ». ^{١٧٣} في ضوء أقوال أهل الجرح والتعديل في حمّاد النصبي. إذ وُصف بأنه كذابٌ ومثْرُوكٌ وواضعٌ للأحاديث. يتبيّن أنّه من جملة من اشتهروا بصناعة الحديث المختلق. والروايات الغريبة المنسوبة إليه، كقصة الملك المصنوع

^{١٧٢} الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، م ١ ج. ٤، ص. ٨٣٩.

^{١٧٣} ابن الجوزي، الموضوعات ج. ٢، ص. ٢٣٩.

من الحجارة، تكشف عن فساد المتن وخطورته على سلامة التراث الحديثي. ولذلك يجب ردّ كلّ ما يُروى من طريقه، ولا يجوز جعله أصلاً في بحثٍ علمي ولا مستنداً لاجتهادٍ شرعي.

في إطار أركيولوجيا المعرفة التي أسّسها ميشيل فوكو، لا يُنظر إلى فعل اختلاق القصص والروايات بوصفه انحرافاً فردياً قائماً بذاته، بل يُعدّ شكلاً من أشكال التدخّل في آليات إنتاج الحقيقة في مرحلة تاريخية معيّنة. ومن خلال هذا المنظور تتّضح ملامح المقارنة بين عبد الله بن سبأ وحمّاد بن عمرو النصيبى؛ فكلاهما مارس صناعة الرواية، غير أنّ عمق التأثير ومستوى التدخّل الإبستمولوجي لدهما يختلف اختلافاً جذرياً.

لقد ظهر ابن سبأ في فترةٍ شهدت تصدّعاً في البنية الإبستمولوجية للأمة الإسلامية، خصوصاً بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه. وفي ظلّ ضعف السلطة الدينية واضطراب آليات التثبّت من الحديث وتداول الخطاب، أدرج ابن سبأ عقائد جديدة مثل الوصيّة والإمامة، ثم أسّس شبكةً خطابية تُعرف بـ السبئية لترويح هذه الأفكار وترسيخها. وهنا لم يكن اختلاق الروايات مجرّد فعل لفظي، بل استراتيجية أيديولوجية تعمل على مستوى الإبستيم؛ أي البنية العميقة التي تحدّد آفاق المعنى في الدين. ومن خلال ما يسميه فوكو الإدراج الخطابي، نجح ابن سبأ في فتح فضاء معرفي جديد وتغيير حدود المعنى الأرثوذكسي من داخل البنية الإسلامية نفسها.

أمّا حمّاد بن عمرو النصيبى، فقد عاش في زمنٍ نضجت فيه علوم الحديث، واشتدّت أدوات النقد سنداً ومنتاً. ولذا لم يظهر انحرافه في صورة بناء مذهب أو إعادة صياغة للمعنى الديني، بل في صورة اختلاق رواياتٍ غرائبية وخيالية—كقصة الملك المصنوع من الحجارة الذي ينزل كل يوم ليحدّد الأسعار. ولم تكن رواياته ذات طابع عقدي، بل أقرب إلى سرديات القصص التي تقوم على الإبهام وجذب الأسماع. وفي التحليل الفوكوي، يُعدّ فعله تلاعباً بالأرشف (archive manipulation) فهو لا يغيّر البنية الإبستمولوجية، بل يلوّث شبكة النقل عبر إضافة وثائق مزوّرة إلى أرشف الحديث، ويشوّه آليات التوثيق التي يقوم عليها العلم.

وتُظهر المقارنة أنّ ثمة نموذجين مختلفين تماماً للانحراف: فابن سبأ يعبث بالهيكل المعرفي ذاته، ويؤسّس لخطاب جديد ومذهب مواز، بينما حمّاد النصيبى يعبث بالوثيقة والرواية لا بالمعنى، مستهدفاً الشهرة والإثارة. يعمل الأول على مستوى المعنى والبنية، ويُسهم في توجيه المسار الفكري للتاريخ

الإسلامي، في حين يعمل الثاني على مستوى المستندات، فيشوّه عملية النقل دون مساسٍ بجوهر البنية العقدية.

ومع ذلك، فكلا الرجلين يمثلان تحديًا خطيرًا للبنية المعرفية الإسلامية فابن سبأ يهددها من خلال هندسة المعنى على مستوى عميق، بينما يهددها حمّاد من خلال تلويث الأرشيف الحديثي على مستوى تقني. وتُبرز القراءة الأركيولوجية أن اختلاق القصص—على بساطته الظاهرية—مرتبط دائمًا بديناميات السلطة والمعرفة، وأن أثره قد يمتد من مجرد تشويه في الوثيقة إلى إعادة تشكيل البنية الإبيستمولوجية ذاتها.

٣- الحسن بن غفير المصري العطار

قال أبو سعيد بن يونس: كذاب يضع الحديث. وقال ابن حجر العسقلاني: قد نقتت على ابن عدي وتألّمت منه لروايته عنه فيما نقله حمزة السهمي، عَنِ ابن عدي عن الحسن بن غفير، حَدَّثَنَا يوسف بن عدي، حَدَّثَنَا جرير بن عبد الحميد حدثني الأعمش قال بينا أنا نائم إذا انتبعت بالحرس من جهة المنصور فذكر قصة طويلة ثقيلة ركيكة من وضع جهلة القصاص. قال: فعلقها هذا المدبر نحو سبع وورقات سردها خطيب خوارزم الموفق بن أحمد الخوارزمي في كتاب فضائل علي أخبرنا برهان الدين علي بن الحسين الغزنوي ببغداد، أخبرنا إسماعيل بن أحمد السمرقندي، أخبرنا إسماعيل بن مسعدة، أخبرنا حمزة بن يوسف الحافظ.^{١٧٤} تضع أقوال أهل الجرح والتعديل الحسن بن غفير في عدادِ ضّاعِي الأحاديث وزوّائِها الكذّبة؛ إذ إنّ رواياته الطويلة والركيكة والمختلفة تدلّ بوضوح على أنها من صُنِعِ قُصَصٍ جُهَال. ولذلك لا تُعدّ مروياته مصادرَ موثوقة، ويجب ردُّ الاستدلال بها، والتحلي بغاية الحيطّة عند ورودها في النصوص التراثية.

في ضوء منظومة أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو، لا يُفهم تزييف الروايات واختلاق القصص على أنهما مجرد أفعال فردية، بل يُعدّان تدخّلًا مباشرًا في آليات إنتاج الحقيقة في مرحلة تاريخية معيّنة. ومن خلال هذا المنظور تتضح المقارنة بين عبد الله بن سبأ والحسن بن غفير المصري العطار؛

^{١٧٤} ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ج. ٣، ص. ١٠٢.

فكلاهما مارس اختلاق القصص والروايات، غير أنهما عملاً في مستويين إبستمولوجيين مختلفين تماماً.

فقد نشط ابن سبأ في حقبة كانت فيها بنية المعرفة الإسلامية هشّة؛ إذ أدّت الأزمة السياسية عقب مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، وضعف سلطة العلماء، وعدم استقرار أدوات التحقق من الخطاب، إلى ظهور ما يسمّيه فوكو بـ "الشقوق الإبستمولوجية"، أي اللحظة التي يفقد فيها نظام الحقيقة سيطرته على تدفق الخطابات. وفي مثل هذا الفضاء المفتوح والقلق، وجد ابن سبأ فرصة لإدخال سرديات لاهوتية جديدة، مثل مفهوم الوصاية والإمامة، ثم غرسها داخل بنية الدلالة الدينية. ولم يقف عند حدّ اختلاق الروايات، بل أنشأ جماعة السبئية حاملةً لخطابه، مما أفضى إلى نشوء نظامٍ بديلٍ للحقيقة ينازع الإبستمولوجيا الإسلامية السائدة. وهكذا تحوّلت رواياته الموضوعية إلى أداة لإعادة هندسة المعنى من الداخل، محلّقة آثاراً بنوية وإيديولوجية بعيدة المدى.

وعلى الضدّ من ذلك، تحرّك الحسن بن غفير في عصرٍ كانت فيه علوم الحديث قد بلغت درجة عالية من النضج المنهجي؛ حيث امتلك العلماء منظومات دقيقة لنقد السند والمتن، مما ضيّق المجال أمام أي محاولة لزعزعة البنية الإبستمولوجية. لذلك جاء انحرافه في صورةٍ أخرى: روايات طويلة، ثقيلة، ركيكة، ومختلقة، وصفها ابن حجر بأنها من صنع «جهلة القصاص». ولم يكن هدفه تأسيس مذهب أو صياغة رؤية عقديّة، بل مجرد استمالة الأسماع وطلب الشهرة. وفي منظور فوكو، فإن هذه الممارسة لا تبلغ مستوى الإبستيمه، بل تندرج ضمن مستوى الأرشيف، عبر تلويث الوثائق، وتشويه السجلات النصّية، وإرباك آليات التحقق الحديثية. وآثارها تقنية لا بنوية، وأرشيفية لا إبستمولوجية، وشخصية لا إيديولوجية.

ومن ثمّ تكشف القراءة الأركيولوجية أن ابن سبأ والحسن بن غفير، وإن اشتركا في صناعة الروايات، يختلفان جذرياً في مستوى الخطر المعرفي الناتج عن فعلهما. فقد عمل ابن سبأ في مرحلة كان فيها الخطاب الديني مفتوحاً، فاستطاعت رواياته أن تُحدث تحولات إبستمولوجية ولّدت جماعاتٍ جديدة وأفقاً مغايراً للمعنى. أما الحسن بن غفير فكان يتحرك في مستوى أكثر سطحية؛ لم يؤسس مذهباً، ولم يُنتج بنية لاهوتية، ولم يغيّر أُسس المعنى، بل ملأ الأرشيف بنصوصٍ مضطربة لا قيمة علمية لها، فكان تأثيره محصوراً في تعطيل جزئي لعمليات التوثيق.

وفي المحصلة، فإن كلا الرجلين قد أضّرّ بآليات إنتاج الحقيقة في الإسلام، لكن على درجتين متباينتين: فابن سبأ أفسد البنية الإبستمولوجية ذاتها، بينما الحسن بن غفير أفسد الأرشيف المعرفي. الأول

غرس الإيديولوجيا، والثاني غرس الكذب الفني. الأول أنشأ تياراً، والثاني صنع ضجة. الأول أعاد تشكيل المعنى، والثاني لوّث النص. وتدّل هذه المقارنة على أن اختلاق الروايات لا يحمل دائماً الوزن الإبستمولوجي ذاته؛ فقد يكون خلافاً أرشيفياً عابراً، وقد يتحوّل إلى مشروع بنيوي يعيد صياغة المشهد المعرفي من جذوره.

٤ - إسماعيل بن أبان الغنوي

قال الحاكم أبو أحمد: ذاهب الحديث، وقال أبو يحيى محمد بن عبد الرحمن: لم يكتب عن إسماعيل بن أبان الأكبر. قال أبو أحمد: لكذبه. وقال ابن خلفون: أجمعوا على ترك حديثه. وقال عثمان بن أبي شيبة: كان كذاباً. وقال الخطيب: كان سيء الحال في الرواية، وقدم بغداد، وحدث بها أحاديث بين الناس كذبه فيها فتجنبوا السماع منه وأطرحوا الرواية عنه. وقال أبو حاتم ابن حبان: كان يضع الحديث على الثقات، وهو صاحب حديث «الخضرة»، يعني قوله: «السابع من ولد العباس يلبس الخضرة».^{١٧٥} إسماعيل بن أبان الغنوي يُعرف في أقوال الثّقادِ بأنه راوٍ مردودُ الثّقة: وُصِفَ بالكذبِ وتركوا روايته، واتّهمَ بوضع الأحاديث حتى على الثّقات (مثل خبر «الخضرة»). لذا تُعاملُ مروياته بِحَدَرٍ وتُرفضُ عموماً في الاستدلال العلمي ما لم تُدعّمَ بسندٍ مستقلٍّ موثوق.

في منظور أركيولوجيا المعرفة كما طوّرها ميشيل فوكو، لا يُعدّ وضع الروايات أو اختلاق القصص فعلاً فردياً محايداً، بل يرتبط دائماً بالآليات التي تُنظّم كيفية إنتاج الحقيقة في مجتمع ما، وكيف تُصنّف وتُعتَمَد. ومن هذا الإطار يتّضح الفرقُ بين عبد الله بن سبأ وإسماعيل بن أبان الغنوي؛ فكلاهما اشترك في اختلاق الروايات، غير أنّهما عملاً على مستويين إبستمولوجيين متباينين تماماً.

فابن سبأ عمل في مرحلة تاريخية تميّزت بوجود شقوق إبستمولوجية—وهي الفترة التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، حين ضعفت سلطة العلماء ولم تترسخ بعدُ بنية المعرفة وضوابطها. وفي مثل هذه الظروف، يفقد «نظام الحقيقة»—بحسب اصطلاح فوكو—قدرته على ضبط الخطاب. وقد

^{١٧٥} مغلطاي بن فليح الحنفي، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق محمد عثمان (بيروت - لبنان:

دار الكتب العلمية، ٢٠١١) ج. ٢، ص. ١٤٠.

استغلَّ ابن سبأ هذا الانفلات ليُدْرِج مفاهيم جديدة مثل الوصية والإمامة، ثمَّ يدعمها بتكوين جماعة سبئية تحمل خطابه وتُرسِّخ مفاهيمه. وبذلك لم يكن وضع الروايات عنده مجرد صناعة للنصوص، بل كان هندسةً لمعاني الدين وصناعة نظام حقيقة موازٍ يَنازع الأرثوذكسية الإسلامية. ومن ثمَّ عمل ابن سبأ على مستوى الإبستيم، أي البنية العميقة التي تُحدِّد ما يُعتبر حقيقة داخل المجتمع.

وعلى النقيض تمامًا، عاش إسماعيل بن أبان الغنوي في زمنٍ كان فيه علم الحديث قد بلغ نضجًا منهجيًا، واستقرت فيه أدوات النقد الرواي والمتني، وأصبحت سلطة العلماء أكثر قدرةً على ضبط الخطاب. وفي مثل هذا السياق، لم يكن لديه مجالٌ لتأسيس مذهبٍ أو زعزعة بنية المعنى الديني. ولهذا ظهرت مخالفاته في صورة تزوير للوثائق الحديثة لا غير، من خلال وضع رواياتٍ مَكْنُوبة ونسبتها إلى الثقات، كحديث «الخضرة» المشهور. وقد عدَّه النقاد كذابًا يَخْتَلِق الأخبار لأغراض شخصية وسعيًا لإحداث أثرٍ أو إثارة. وفي الإطار الفوكوي، فإن عمله يقع على مستوى الأرشيف—أي تلويث سجلات المعرفة، وتشويش شبكة النقل، والإضرار بآليات التثبت، من غير أن يمسَّ البنية المعرفية أو يغيِّرَها.

ومن هنا يتبيَّن أنَّ هذين الرجلين—مع اشتراكهما في اختلاق الروايات—يختلفان اختلافًا جذريًا في درجة الخطر. epistemic risk فابن سبأ قوَّض أسس المعنى، وتدخل في بنية المعرفة الإسلامية من داخلها، فترك أثرًا اجتماعيًا وفكريًا ممتدًا. أمَّا إسماعيل بن أبان فضرره توثيقي لا بنيوي؛ إذ لم يغيِّر مسار التفكير الإسلامي، بل زاد العبء على العلماء، وملاَّ الأرشيف برواياتٍ مردودة. وخلاصته أن ابن سبأ مُعيد تشكيل البنية الإبستمولوجية، وصانع رواياتٍ تُعيد صياغة طريقة التفكير وتفتح فضاءً جديدًا للحقيقة. وأمَّا إسماعيل بن أبان: مُلَوِّثٌ للأرشيف، واضع رواياتٍ لا تتجاوز حدود الوثيقة ولا تملك قدرةً على زعزعة النظام المعرفي. ومن منظور أركيولوجي، يتَّضح أن اختلاق الروايات ليس ذا وزنٍ إبستمولوجي واحد؛ فقد يكون اضطرابًا توثيقيًا محدودًا، وقد يتحوَّل إلى مشروعٍ لإعادة هندسة المعنى وإعادة تشكيل خريطة الفكر. وفي هذا الطيف الواسع، يقف ابن سبأ وإسماعيل بن أبان عند طرفين متباعدين من درجات التأثير والخطر.

٥ - محمد بن أيوب بن سويد الرملي

ومن حديثه ما قال ابن الجوزي: أنبأنا أبو منصور بن خيرون عن الجوهري عن الدارقطني عن أبي حاتم البستي قال حدثنا ابن قتيبة قال حدثنا محمد بن أيوب بن سويد قال حدثني أبي قال حدثني إبراهيم بن أبي عليّة عن أبي الزاهرية عن رافع بن عمير قال سمعت النبي ﷺ يقول: «قال الله تعالى لداود: يا داود ابن لي في الأرض بيتاً، فبنى داود بيتاً لنفسه قبل البيت الذي أمر به، فأوحى إليه يا داود بنيت بيتك قبل بيتي؟ قال: أي رب هكذا قلت فيما قضيت: من ملك استأثر، ثم أخذ في بناء المسجد فلما تما سور الحائط سقط، فشكى ذلك إلى الله عزوجل، فأوحى الله إليه أنه لا تصلح أن تبني لي بيتاً. قال: أي رب ولم؟ قال: لما جرى على يديك من الدماء. قال: رب أولم يكن ذلك في هواك ومحبتك؟ قال: بلى ولكنهم عبادي وإمائي أرحمهم، فشق ذلك عيه فقال: لا تحزن فأني سأقضي ببناءه على يدي ابنك سليمان» فذكر حديثاً طويلاً، وهو حديث موضوع محال تنتزه الأنبياء عن مثله ويقبح أن يقال أبيع له قتل قوم أو أمر بذلك ثم أبعد بذلك عن الرضاء كيف وقد قال تعالى في حق العصاة [ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله]. قال ابن حبان: ومحمد بن أيوب يروي الموضوعات لا يحل الاحتجاج به¹⁷⁶.

في دراسات أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو، لا يُنظر إلى كلّ محاولة لوضع رواية أو اختلافاً بوصفها فعلاً فردياً معزولاً، بل تُفهم دائماً في ارتباطها بالآليات الاجتماعية التي تُحدّد الكيفية التي تبني بها الجماعة الإنسانية "الحقيقة" وتحافظ عليها. ومن خلال هذا الإطار يمكن إدراك أن عبد الله بن سبأ ومحمد بن أيوب بن سويد الرملي، على الرغم من اشتراكهما في نزعة حبّ اختلاق القصص والروايات، فإنهما يتحركان داخل مجالين إبستميين مختلفين تمام الاختلاف؛ وهو اختلافٌ يجعل أثر وضعهما للروايات غير متساوٍ من حيث الحجم والعمق.

ظهر عبد الله بن سبأ في مرحلة كانت فيها بنية المعرفة الإسلامية في حالة هشاشة شديدة، وذلك عقب مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه؛ حيث ظهرت التوترات السياسية، وتصدّعت السلطة العلمية، وضعفت آليات التحقق من الروايات، مما أوجد فراغاً إبستمولوجياً يُسمّيه فوكو بـ «الشقّ الإبستمّي»؛ أي المرحلة التي يفقد فيها نظام الحقيقة القدرة على فرض سلطته على الخطاب الديني. وفي مثل هذا السياق، استغل ابن سبأ ضعف البنية المعرفية فأدخل مفاهيم جديدة، مثل فكرة الوصية والإمامة، ملتبساً إياها ثوب المحبة لعلّي رضي الله عنه. ولم يكتف بصنع النصوص، بل أنشأ جماعة خطابية

¹⁷⁶ المرجع السابق ج. ١، ص. ٢٠٠.

هي السبئية لتكون حاملةً لأفكاره، وبثَّ أيديولوجيته من خلال أسلوب الإدراج الخطابي الذي يجعل الفكرة الدخيلة تبدو كأنها جزء طبيعي من البنية الدينية. وهكذا صنع ابن سبأ نظاماً بديلاً للحقيقة أخذ يتحدّى شيئاً فشيئاً البنية الإستيمولوجية السائدة. كانت تدخلاته في عمق الإستيمية، أي في الطبقة التحتية للأفكار التي تحدّد أفق المعنى لدى المسلمين، ولذلك اكتسبت رواياته الموضوعية بُعداً اجتماعياً وتاريخياً وإيديولوجياً ترك أثره في الأجيال اللاحقة.

أمّا محمد بن أيوب بن سويد الرملي فقد عاش في سياق مختلف كلياً؛ إذ كانت علوم الحديث في عصره ناضجة، وقد ترسخت قواعد نقد السند والمتن، وامتلك العلماء سلطة قوية في ضبط صحة الروايات. ولذلك كان المجال الإستيمي متاح له شديد الضيق؛ يستحيل معه إنشاء مذهب جديد أو التأثير في بنية المعنى أو تشكيل نظام موازٍ للحقيقة. وقد ظهرت مخالفته في شكل اختلاق روايات طويلة ومستحيلة، كالرواية المنسوبة إلى داود عليه السلام حول تقديم بناء بيته على بناء بيت الله. ومثل هذه الروايات سرعان ما كشفها العلماء، حتى قال ابن حبان عنه: «يروي الموضوعات، لا يحلّ الاحتجاج به.»

وفي منظور فوكو، يُعد هذا السلوك من قبيل التلاعب بالأرشيف لا من قبيل الهندسة الإستيمية؛ إذ لم يتجاوز دوره حدود تلوين الوثائق المعرفية، وإرباك شبكة النقل، وزيادة العبء على العلماء في التمحيص، من غير قدرة على تغيير البنية العميقة للمعنى الديني. فاختلاقه للروايات إنما هو اضطرابٌ أرشيفي لا إيديولوجي، ولا يُنشئ نموذجاً معرفياً جديداً، بل يبقى فعلاً تقنياً في هامش النظام.

ومن هنا يتضح أن الفارق بين الرجلين يكمن في عمق الأثر الإستيمي. فابن سبأ لم يضع القصص لمجرد الوضع، بل تدخل في بنية المعرفة، وأنشأ جماعة أيديولوجية، وزرع مفاهيم قادرة على زحزحة أفق المعنى. بينما الرملي لم يُنتج إلا روايات يرفضها النظام العلمي سريعاً، دون قدرة على تغيير ترتيب المعرفة أو خلق أفق دلالي جديد. فهو لم يؤسس مذهباً، ولم يبتكر منظومة بديلة، ولم يمسّ هندسة المعنى الديني.

وبذلك، فعلى الرغم من اشتراكهما في اختلاق الروايات، فإن موقعهما الإستيمي مختلف جذرياً؛ فابن سبأ يقف في الطرف الأكثر خطورة، بصفته مخرباً للبنية الإستيمية مستغلاً لحظة الأزمة لصياغة معنى جديد وتأسيس نظام موازٍ للحقيقة، بينما يقف الرملي في الطرف الآخر بوصفه ملوئاً

للأرشيف، يضع النصوص المكذوبة دون قدرة على زعزعة بنية المعرفة. وتُظهر هذه المقارنة أن وضع الحديث ليس ذا وزن واحد؛ فقد يكون مشروعًا لهندسة المعنى على مستوى البنية، وقد يكون اضطرابًا أرشيفيًا محدودًا، ويقع ابن سبأ والرملي على طرفي هذا الطيف.

و- وضع الحديث لتحقيق مصالح شخصية للكاذب

يُعَدُّ وضع الحديث لتحقيق مصالح شخصية من أخطر الظواهر التي ابتلي بها التراث الإسلامي؛ إذ أقدم بعض الرواة على اختلاق الأحاديث ونسبتها إلى النبي ﷺ سعيًا وراء منفعة ذاتية، كطلب الجاه، أو كونه أعمى، أو كونه تاجرًا. ولم يكن دافعهم خدمة العلم أو نصرته الحق، بل استغلال قدسية النص لتحقيق أغراض فردية تتعارض جذريًا مع الأمانة العلمية ومع حرمة الكذب على رسول الله ﷺ:

١- محمد بن عبد الملك الأنصاري المَدَنِي، الصَّرِيرُ

ضَعَّفَهُ أَبُو زُرْعَةَ، وَعَبَّزَهُ. وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: كَذَّابٌ. وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: مُنْكَرُ الْحَدِيثِ. وقد وضع حديثًا في فضل إعانة الأعمى، وكل ذلك إنما فعله تحقيقًا لمصلحه الشخصية. ومن حديثه ما رواه ابن الجوزي: أنبأنا محمد بن عبد الملك أنبأنا إسماعيل بن مسعدة أنبأنا حمزة بن يوسف حدثنا ابن عدي حدثنا علي بن إسماعيل بن أبي النجم والحسين ابن عبد الله الرقيان قالوا حدثنا عامر بن سيار حدثنا محمد بن عبد الملك عن محمد ابن المنكدر عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ﷺ: «من قاد أعمى أربعين خطوة غفر له ما تقدم من ذنبه».^{١٧٧} محمد بن عبد الملك المدني مُنْقَصُ الْبَقَّةِ عند نقاد الحديث — وَصِفَ بِالْمَدْلَسِ وَالْكَذَّابِ وَمَرْفُوضٌ حَدًّا — وأحاديثه التي تُروى في فضائل مثل مساعدة الأعمى تُعدُّ مُشَكَّكَةً ومَرَّجَّةً الْوَضْعَ؛ لذا تُرفض كدليل علمي وتُختاط منها عند الاستدلال.

في إطار أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، لا يقف تزيف الحديث كمجرد فعل شخصي فحسب. فهو دائمًا يظهر كتدخل في آليات إنتاج الحقيقة التي تنظم المجتمع. ومن هذا المنطلق، يتضح أنه على الرغم من مشاركة عبد الله بن سبأ ومحمد بن عبد الملك المدني في ممارسة وضع الحديث، فإن الموقع الإبيستيمولوجي الذي يعمل فيه كل منهما مختلف جدًّا، وبالتالي لا يمكن مساواة مستوى الخطر والتأثير

^{١٧٧} ابن الجوزي، الموضوعات ج. ٢، ص. ١٧٤.

الناتج عنهما.

ظهر ابن سبأ في زمن كانت فيه بنية المعرفة الإسلامية في حالة هشّة—وهي مرحلة ما بعد اغتيال الخليفة عثمان، حيث ضعف السُلطة العلمية، ولم تكن آليات التحقق من الرواية مستقرة بعد، وأصبح فضاء الخطاب سائلاً جُداً. وبمصطلحات فوكو، يُطلق على هذه الحالة اسم "الصدع الإبستيمي"، أي حين يفقد نظام الحقيقة القدرة على التحكم في تداول الخطاب. في هذه اللحظة الحرجة، استغل ابن سبأ هشاشة بنية المعرفة لإدخال أفكار جديدة مثل الوصية والإمامة، والتي تم الترويج لها تدريجياً عبر مجتمع السبئيين. ومن خلال تقنية الإدراج الخطابي (discursive insertion)، ظهرت هذه الأفكار وكأنها جزء طبيعي من التعاليم الإسلامية، بينما كانت في الواقع تشكل سرداً مغايراً يهزّ الإبستيمولوجيا السائدة. لذلك، لم يكن تزيف الحديث عنده فعلاً بسيطاً لتحقيق مكاسب شخصية، بل كان أداة لإعادة هندسة المعنى—جهداً واعياً لتحريك الأفق الإبستيمولوجي وتأسيس نظام جديد للحقيقة. وهكذا، عمل ابن سبأ على مستوى الإبستيم، أي البنية الأعمق التي تحدد حدود ما يُعتبر صحيحاً داخل المجتمع.

على النقيض، كانت وضعية محمد بن عبد الملك المدني مختلفة تماماً. فقد عاش في زمن بلغت فيه علوم الحديث مرحلة النضج، وأصبح نقد السند والمتن متيناً، وتمتلك العلماء سلطة قوية لتصفية أي انحراف في نقل الروايات. كانت بنيته الإبستيمولوجية مستقرة، مما جعل فرص إدخال أفكار جديدة أو بناء تيار لاهوتي شبه معدومة. وكان تزيفه يقتصر على صياغة أحاديث موضوعية ذات طابع فضيل، مثل حديث فضل إيصال الأعمى أربعين خطوة. ووفق ما أكده علماء كأحمد بن حنبل والبخاري، فإن دوافعه كانت شخصية وأدائية، بلا توجه أيديولوجي. وبمصطلحات فوكو، يمكن اعتبار فعل المدني مجرد تلاعب أرشيفي—أي محاولة لتلوّث مستندات المعرفة، وتشويش شبكة النقل، وزيادة عبء التحقق على علماء الحديث. كان تدخله على مستوى السطح الأرشيفي، لا على مستوى بنية المعنى؛ فقد أفسد السجلات، لا نظام المعرفة نفسه.

تظهر هذه المقارنة الاختلاف في عمق التدخل الإبستيمولوجي بين الاثنين. إذ كان ابن سبأ شخصية تستخدم تزيف الروايات كوسيلة لإعادة هندسة الخطاب، وزرع أفكار لاهوتية جديدة، وبناء مجتمع أيديولوجي، وخلق نظام بديل للحقيقة أثره امتد إلى الأجيال التالية. بينما كان المدني مجرد مزور

تقني، يصنع أحاديث كاذبة لأغراض شخصية، دون قدرة على تغيير اتجاه الإستيمولوجيا الإسلامية. إذا كان ابن سبأ يهزّ أسس المعنى، فإن المدني كان يلطخ الوثائق التي تُنقى لاحقاً بواسطة آليات نقد الحديث. وهكذا، من منظور أركيولوجيا المعرفة، فإن تزيف الرواية يكتسب وزناً مختلفاً جداً: فقد يكون مشروعاً لإعادة هندسة المعنى يغير البنية الإستيمولوجية، أو مجرد اضطراب أرشيفي محدود. ويقف ابن سبأ والمدني على طرفي طيف متقابل —الأول مغير للإستيم، والثاني مُفسد للأرشيف.

٢ - سعيد بن طريف الإسكافي

قال الدارقطني: كذاب.^{١٧٨} وضع سعد بن طريف الإسكاف حديثاً عندما جاءه ابنه من الكتاب يبكي، فقال مالك؟ قال: ضربني المعلم، فقال: أما والله لأخربنهم، حدثني عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: معلمو صبيانكم شراركم، أقلهم رحمة لليتيم، وأغلظهم على المساكين.^{١٧٩} يُظهر تصرف سعيد بن طريف الإسكافي في وضع الحديث لمصالح شخصية أن تزوير الأحاديث غالباً ما ينشأ عن دوافع شخصية أو عاطفية، حيث تُعدّل الرواية أو تُختلق لتأكيد تجربة أو مصلحة فردية، دون وجود هدف أيديولوجي أو تغييرات هيكلية في بنية المعرفة الدينية.

من منظور أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، يمكن تحليل دوافع كل من عبد الله بن سبأ وسعيد بن طريف الإسكافي في وضع الأحاديث الدينية على أساس طبيعة التدخل في البنية الإستيمولوجية للمجتمع الإسلامي ودرجة تأثيرها على الخطاب الديني. يظهر التحليل أن الفاعلين الذين يقومون بتزوير الحديث لا يعملون جميعاً بنفس العمق أو التأثير؛ إذ تختلف دوافعهم وأساليبهم وفق السياق المعرفي والاجتماعي المحيط بهم.

في حالة عبد الله بن سبأ، تصوره المصادر الكلاسيكية كشخصية يهودية دخلت الجماعة الإسلامية بهدف إفساد الدين من الداخل. فقد أظهر الإسلام وأبطن الكفر، ثم تبنى التشيع لعلي رضي

^{١٧٨} أحمد بن محمد البرقاني، سؤالات البرقاني للدارقطني رواية الكرجي عنه، ١ ط، تحقيق عبد الرحيم محمد أحمد

القشقر (لاهور، باكستان: كتب خانة جميلي، ١٩٨٤)، ٣٣.

^{١٧٩} ابن حبان، المجروحين من المحدثين ج. ٩، ص. ٤٥٣.

الله عنه، وأسّس تيارًا أيديولوجيًا معروفًا بالسبئية، الذي تبنى أفكارًا متطرفة، بما في ذلك ألوهية علي. استغل ابن سبأ هشاشة الفضاء المعرفي بعد مقتل الخليفة عثمان، حيث ضعف نظام التحقق من الروايات، وأصبح الخطاب الديني قابلاً لإدراج أفكار جديدة. ومن خلال الإدراج الخطابي (discursive insertion)، أدخل ابن سبأ مفاهيم جديدة داخل بنية خطابية قائمة، بحيث ظهرت وكأنها جزء من الدين، رغم تعارضها مع الإبيستيمولوجيا السائدة. كما قام بتكوين جماعة أيديولوجية تبنت هذه الأفكار، وأضعف آليات التحقق الإخباري التقليدية، مما أثر على نظام الحقيقة التقليدي (epistemic regime). بهذا، كانت دوافعه أيديولوجية-مذهبية، تهدف إلى إعادة تشكيل المعرفة الدينية والاجتماعية، مع تأثير طويل الأمد على الاستقرار الفكري للأمة الإسلامية.

على النقيض، يظهر سعيد بن طريف الإسكافي كشخصية قامت بتزوير أحاديث لأغراض شخصية ضيقة، مثل حديثه حول المعلمين وعقوبة الصبيان، الذي كان مرتبطاً بمحادثة محددة تتعلق بابنه. هذا الفعل يبيّن أن تدخل الإسكافي كان محدوداً وذو طابع شخصي، يهدف إلى التعبير عن موقف فردي أو معالجة حدث معين، دون المساس بالبنية الإبيستيمولوجية العامة أو خلق جماعة أيديولوجية جديدة. ومن منظور أركيولوجيا المعرفة، كان تدخل الإسكافي على سطح الأرشيف (archival surface) فقط، أي تعديل أو اختلاق نصوص محددة ضمن شبكة المعرفة الدينية دون تحريك نظام الحقيقة بأكمله، وبذلك كان تأثيره محدوداً ومؤقتاً، ولم يمتد إلى البنية المعرفية العامة للمجتمع الإسلامي.

يمكن استنتاج أن العمق الإبيستيمولوجي للتدخل هو العامل الحاسم الذي يميز بين من يستخدم وضع الحديث كأداة لإعادة تشكيل المعرفة والمجتمع، كما فعل عبد الله بن سبأ، وبين من يقتصر على مصالح شخصية محدودة، كما فعل سعيد بن طريف الإسكافي. ففي الحالة الأولى، يشكل التزوير جزءاً من مشروع أيديولوجي واسع، يستغل الأزمة المعرفية لإدخال أفكار جديدة وتكوين جماعة بديلة، بينما في الحالة الثانية، يقتصر التزوير على تعديل نصوص محددة بهدف منفعة شخصية، دون التأثير على الخطاب العام أو البنية الإبيستيمولوجية. بالتالي، يظهر من منظور أركيولوجيا المعرفة لفوكو أن التعصب أو التحيز المذهبي يمكن أن يكون أداة لإعادة هندسة المعرفة الدينية والمجتمع، أو مجرد تدخل محدود لأغراض شخصية، وفق قدرة الفاعل على استغلال الفضاء المعرفي المتاح والظروف التاريخية المحيطة به.

٣ - نفع بن الحارث أبو داود الأعمى

كذَّبه قتادة بن دعامة في روايته عن البراء وزيد بن أرقم وعن ثمانية عشر بدرياً، وقال: إنما كان هذا سائلاً يتكفف الناس قبل طاعون الجارف، ما يعرض في شيء من هذا. وهكذا كذَّبه شريك القاضي. وقال أحمد بن حنبل: هو يقول: سمعت العبادلة، لم يسمع منهم شيئاً.^{١٨٠} وضع نفع بن الحارث أبو داود الأعمى، فقد كان سائلاً يتكفف الناس وما من غني إلا سيود أنه أعطي قوتا في الدنيا.^{١٨١} يُظهر تصرف نفع بن الحارث أبو داود الأعمى في وضع الحديث لمصالح شخصية أن تزوير الأحاديث غالباً ما يُرتكب لتحقيق منافع دنيوية أو مصالح شخصية، من خلال صياغة روايات تدعم الوضع الاجتماعي أو المادي للفرد، دون مراعاة الحقيقة التاريخية أو القيم الدينية.

من منظور أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، لا يُنظر إلى تزوير الحديث على أنه مجرد انتهاك أخلاقي فردي، بل يمكن فهمه أيضاً كنوع من التدخل في الهيكل الإستمولوجي للمجتمع الإسلامي. إن درجة عمق هذا التدخل تحدد الأثر الاجتماعي والفكري والديني لهذا الفعل. يُصوّر عبد الله بن سبأ في المصادر الكلاسيكية، مثل شرح العقيدة الطحاوية ومجموع الفتاوى، كشخصية تسلت إلى المجتمع المسلم بهدف إفساد النظام الديني من الداخل. ولم يكن عمله مقتصرًا على وضع الأحاديث الكاذبة لمصلحة شخصية، بل كان جزءًا من مشروع أيديولوجي واسع النطاق. استراتيجياته تشبه تكتيكات بولس في التراث المسيحي، حيث يقوم بالتلاعب بالتعاليم الأصلية لزرع عقائد جديدة، كمثال: جعل علي رضي الله عنه وصيًا للنبي ﷺ. كما أسس ابن سبأ مجتمعًا أيديولوجيًا يعرف بالسبئية لتعزيز انتشار أفكاره.

في إطار فوكو، حدث تدخل ابن سبأ على مستوى الإبيستيمه (episteme)، إذ استغل حالة اللااستقرار الإستمولوجي بعد وفاة الخليفة عثمان، عندما ضعفت آليات التحقق من الأحاديث وأصبح فضاء الخطاب أكثر مرونة. ومن خلال تقنية الإدراج الخطابي (discursive insertion)، أدخل أفكارًا جديدة ضمن بنية الروايات القائمة، بحيث بدت جزءًا شرعيًا من الدين الإسلامي. وكان

^{١٨٠} إسماعيل بن عمر ابن كثير، التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل، ١ ط، تحقيق

شادي بن محمد بن سالم آل نعمان (اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، ٢٠١١)

ج. ١، ص. ١٣٩.

^{١٨١} عمر فلاتة، الوضع في الحديث ج. ١، ص. ٢٨٢.

تأثير هذا التدخل هيكلياً وطويل الأمد، إذ غيّر نظم المعرفة وأنشأ هوية جماعية بديلة ضمن المجتمع المسلم. على النقيض، تصرف نفع بن الحارث أبو داود الأعمى بشكل أكثر فردية وبراماتية. فوق المصادر الكلاسيكية، وضع حديثاً عندما جاءه ابنه ييكي بسبب الضرب، بهدف التأكيد على سلوك المعلمين تجاه الطلاب. ويشير هذا إلى دافع شخصي أو عاطفي، يهدف إلى مصالح دنيوية أو تجربة فردية، دون تغيير بنية المعرفة أو النظام الاجتماعي بشكل واسع.

من منظور أركيولوجيا المعرفة، كان تدخل نفع على سطح الأرشيف (archival surface) فقط، أي التلاعب بنصوص محددة دون تشكيل مجتمع أيديولوجي أو التأثير على النظام الإيستيمولوجي ككل. وكان تأثيره محدوداً وزمنياً، بينما ظل نظام التحقق من الأحاديث قائماً وسليماً. إن المقارنة بين الاثنين تُظهر فرقاً جوهرياً: استخدم ابن سبأ أزمة إيبستيمية لمشروع أيديولوجي واسع، فأسس مجتمعاً جديداً وخلق خطاباً بديلاً أثر على بنية المعرفة على المدى الطويل، بينما قام نفع بن الحارث بتزوير الأحاديث لأغراض شخصية محدودة، دون المساس بالنظام الإيستيمولوجي أو تشكيل مجتمع جديد. وبذلك، يصبح عمق التدخل الإيستيمولوجي العامل الحاسم الذي يميز بين وضع الحديث كأداة أيديولوجية ووضع الحديث لأغراض شخصية.

الباب الخامس

خاتمة

أ. الخلاصة

تلخصت من البيانات السابقة في الأبواب المتقدمة المتعلقة بالصلة بين شخصية عبد الله بن سبأ ودوافعه في نشر الأحاديث الموضوعة ثلاثة أمور:

١ - إسهام الروايات المتعلقة بشخصية عبد الله بن سبأ:

في كتابات المؤرخين الكلاسيكيين مثل الطبري وابن الأثير، تبرز شخصية عبد الله بن سبأ بوصفها عنصراً مركزياً تستخدم لتفسير أكثر المراحل تعقيداً في التاريخ الإسلامي المبكر، ولا سيما أحداث الفتنة الكبرى. فبدلاً من تحليل تشابك العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في اندلاع تلك الأحداث، تميل هذه الروايات إلى اختزال الأزمة في فعل "مفسد فردي" يُصوّر على أنه يدير شبكة واسعة من الأتباع والمراسلات والتحريض عبر الأمصار. وبهذا الأسلوب تُقدّم الوقائع في قالب سردي درامي متماسك، وإن كان ذلك على حساب استيعاب التعقيد الحقيقي للواقع التاريخي. ويكشف هذا التبسيط السردى عن وظيفة أعمق في سياق الخطاب التاريخي السبائي المبكر؛ إذ إن إلقاء مسؤولية الفتنة على عاتق شخصية خارجية ذات أصل يهودي ادّعت الإسلام يتيح تنزيه ساحة الصحابة من شبهة التخطيط للصراع الداخلي، ويحافظ في الوقت نفسه على صورة وحدة الجيل التأسيسي ومكانته الرمزية. وفي الإطار ذاته، تُجعل شخصية ابن سبأ نقطة انطلاق شبه أسطورية لسردية نشأة الفرق، حيث يُقدّم بوصفه أول من نادى بفكرة الوصاية والعلو، وبذلك يُصوّر كمن وضع الأساس لتطور الأفكار التي عُرفت لاحقاً بالسبئية.

ولا تقتصر وظيفة ابن سبأ على كونه أداة تفسير تاريخي، بل تتجاوز ذلك ليغدو رمزاً تحذيرياً في الوعي الإسلامي. فإسناد وضع بعض الأحاديث إليه يجعله مثلاً صارخاً على خطر الوضع في الحديث وآثاره السلبية على نقاء العقيدة وسلامة النقل العلمي. كما أن التأكيد على أصله اليهودي، وتشبيهه أحياناً بشخصية بولس، يعزّز سردية راسخة ترى في العامل الخارجي المتسلل أخطر تهديد لتمامسك الأمة من الداخل. غير أن المفارقة تكمن في أن هذه الشخصية، رغم الأعباء التأويلية الثقيلة التي أُلقيت عليها، تبقى غامضة ومتضاربة في تفاصيلها لدى المصادر نفسها، سواء من حيث أصلها الجغرافي أو نسبها أو تسلسل تحركاتها التاريخية. إن روايات عبد الله بن سبأ في المصادر الكلاسيكية تمثل ظاهرة مزدوجة الدلالة؛ فمن جهة، وفّرت إطاراً تفسيرياً مرجحاً لأحداث شائكة، وصانت المكانة الرمزية للصحابة، وحذّرت من آفة وضع

الحديث. ومن جهة أخرى، أسهمت ربما في تبسيط مفرط للتاريخ وإسقاط صراعات لاحقة على مرحلة سابقة، الأمر الذي يجعلها اليوم موضع فحص نقدي في الدراسات التاريخية المعاصرة، التي تتعامل بحذر أكبر مع السرديات الكبرى وتطالب بأدلة نصية وتاريخية أكثر رسوخاً.

٢ - دوافع التي تنسب إلى عبد الله بن سبأ في نشر الأكاذيب

تصوّر المصادر التاريخية الكلاسيكية عبد الله بن سبأ بوصفه شخصية مركّبة تحركها دوافع متداخلة، التقت جميعها عند هدف إثارة الفتنة وتزييف الحقيقة في مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي. وتقدّم هذه السرديات ابن سبأ فاعلاً سياسياً وعقدياً استثمر حالة الضعف والانقسام التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه، فعمل على النفاذ إلى البنية الدينية والفكرية للمجتمع من الداخل، مستغلاً هشاشتها لتمرير أفكار دخيلة ومواقف متطرفة. ويُعدّ دافع الإفساد المتعمد للدين من أبرز الدوافع في الرواية التراثية، إذ تصوّره تلك المصادر يهودياً تظاهراً بالإسلام بقصد تقويضه، على نحو يُقارن بدور بولس في التقليد المسيحي. ومن خلال شعارات ظاهرها محبة آل البيت، أدخل مفاهيم مثل الوصاية الحصرية والغلو في الإمامة، مستهدفاً إحداث اختراق عقدي يؤدي في النهاية إلى تفجير البنية من داخلها. وارتبط بهذا الدافع سعي واضح إلى اكتساب النفوذ السياسي، حيث جعل من المبالغة في تمجيد علي رضي الله عنه وسيلة للتقرب من مراكز القوة، مدعوماً بوضع روايات وأحاديث تؤسس لشرعية دينية وسياسية مغالية.

كما تنسب إليه المصادر دافع التعصب المذهبي وتأسيس الفرقة، إذ يُقدّم بوصفه المؤسس الأول لإحدى الفرق الشيعية الغالية، التي قامت على تقديس علي والطعن في الصحابة، واعتمدت على نشر معتقدات عقدية شاذة مثل القول برجعة علي وعدم موته، وادعاء امتلاك علم سري خاص. ولترسيخ هذه الهوية المغلقة، استُخدمت الأكاذيب بوصفها أداة مركزية لبناء تمايز عقدي حاد عن جماعة المسلمين. وتُبرز الروايات كذلك مهارته الدعائية، المرتبطة بحب الظهور وطلب الشهرة، واستغلال الميل الإنساني إلى القصص والعجائب. فقد تنقّل بين الأمصار، مستخدماً خطاباً عاطفياً واستفزازياً، ومروجاً لحكايات أسطورية تضمن ولاء الأتباع. وتحت هذه الدوافع جميعاً، ترى المصادر دوافع براغماتية أنانية تهدف إلى تحقيق مصالح شخصية ومكاسب دنيوية، حيث استثمر ابن سبأ—بحسب هذه السرديات—الاضطراب الديني والسياسي لبناء نفوذ شخصي قائم على شرعية زائفة..

٣ - العلاقة بين دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ ودوافع وضّاعي الحديث الآخرين في ضوء

نظرية أركيولوجيا المعرفة

ينظر هذا الطرح إلى تزوير الحديث النبوي بوصفه فعلاً يتجاوز كونه انحرافاً أخلاقياً فردياً، ليعدو

تدخلاً في بنية المعرفة ذاتها. ومن خلال مقارنة أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو، يتبيّن أن دوافع الكذب عند عبد الله بن سبأ تختلف من حيث العمق والوظيفة عن دوافع سائر وضّاعي الحديث، إذ تحرّك كلٌّ منهم ضمن مستوى معرفي مختلف، أحدهما تأسيسي والآخر وثائقي. تُصنّف هذه المقاربة عبد الله بن سبأ ضمن طبقة الاضطراب التأسيسي الذي استهدف الإيستيمية، أي الأساس الناظم لنظام الحقيقة في الوعي الإسلامي المبكر. فقد ظهر في سياق أزمة سياسية وعقدية عقب استشهاد الخليفة عثمان رضي الله عنه، واستثمر هشاشة السلطة والخطاب لإعادة توجيه المعنى عبر مفاهيم مثل الوصاية الخاصة والإمامة الإلهية. ومن خلال تأسيس جماعة خطابية منظّمة، أحدث أثراً بنوياً بعيد المدى، إذ لم يقتصر فعله على تزوير نصوص، بل منسّ الإطار المعرفي الذي تُفهم من خلاله النصوص والعقائد.

في المقابل، عمل وضّاعو الحديث في العصور اللاحقة ضمن مستوى أرشيفي نصّي، في زمن كان فيه علم الحديث قد استقرّ وتبلورت أدواته المنهجية. وكانت دوافعهم في الغالب عملية ومحدودة، كطلب الجاه أو نصرة مذهب أو تحصيل الشهرة، ولذلك انحصر أثرهم في تلويث بعض النصوص دون القدرة على إحداث تحوّل بنوي في النظام المعرفي العام، وهو ما أمكن احتواؤه عبر آليات النقد الحديثي الصارمة. وتخلص هذه المقارنة إلى أن التراث المعرفي الإسلامي تعرّض لنوعين من التهديد: تهديد براديجماتي يستهدف الأسس ويعيد تشكيل نظام المعنى، وتهديد نصّي يطال الوثائق دون أن يغيّر الإطار الكلي للمعرفة. كما تُظهر أن استجابة الأمة الإسلامية، عبر تطوير علوم الحديث ولا سيما علم الجرح والتعديل، مثّلت بناء منظومة مناعة إيستيمية هدفت إلى حماية الحقيقة وضمان سلامة انتقالها عبر الأجيال.

ب. التوصية

هذه الرسالة لم تكمل دراستها من حيث استيعاب جميع المسائل المتعلقة بالموضوع، فأتمنى قيام الباحثين بدراسة هذا الموضوع بشكل أدق وأشمل وأوسع، خدمة للعلوم الإسلامية خاصة علم الحديث الذي هو من أوسع العلوم الإسلامية، كما أنني أوصي بإكمال الدراسة المتعلقة بعدد الله بن سبأ، واستنباط أحكام أحاديثها، واستخراج فوائدها. وأقر الباحث بأن هذه الرسالة فيها ما فيه من النقائص والزلل، ولذا فتح الباحث باب الاقتراحات والانتقادات البناءة التي تساعد في إصلاح هذه الرسالة وهذه الدراسة، كل ذلك ليكون إسهاماً في مجال البحوث العلمية الأكاديمية، كما أنّها وسيلة لتعظيم المعظمين من العلماء الذين لهم يد الطولى في حفظ هذا العلم علم الحديث الشريف.

قائمة المراجع العربية

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. *الصمت وآداب اللسان*. الأولى. تحقيق أبو إسحاق الحويني. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠.

ابن أبي العز، علي بن علي. *شرح العقيدة الطحاوية*. ٢ ط. تحقيق عبد الله بن المحسن التركي و شعيب الأرناؤوط. بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. *العلل لابن أبي حاتم*. الطبعة الأولى. تحقيق سعد بن عبد الله الحميد و خالد بن عبد الرحمن الجريسي. العربية السعودية: مطابع الحميضي، ٢٠٠٦.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. *المصنف*. الطبعة الأولى. تحقيق سعد بن ناصر بن عبد العزيز ابو حبيب الشثري. مصنفات الحديث النبوي. الرياض، السعودية: دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٦.

ابن الأثير، علي بن محمد. *الكامل في التاريخ*. ١ ط. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. *الموضوعات*. الطبعة الأولى. تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٩٦٦.

ابن القيسراني، محمد بن طاهر. *تذكرة الحفاظ (أطراف أحاديث كتاب المجروحين لابن حبان)*. ١ ط. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *مجموع الفتاوى*. ١ ط. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة - السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٥.

ابن حبان، محمد بن حبان. *المجروحين من المحدثين*. الأولى. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. الرياض - المملكة العربية السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها. الطبعة الأولى. تحقيق محمد علي سونمز، خالص اي دمير. موسوعات الحديث النبوي. بيروت، لبنان: دار ابن حزم، ١٤٣٣.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. لسان الميزان. ١ ط. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢.

ابن حزم، علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. ١ ط. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠.

ابن سعد، محمد بن سعد. الطبقات الكبير. الأولى. تحقيق علي محمد عمر. القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي، ١٤٢١.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر النمري القرطبي. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله ﷺ. الأولى. تحقيق بشار عواد معروف وغيره. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٣٩.

ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد. العقد الفريد. ١ ط. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

ابن عدي، أبو أحمد بن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال. ١ ط. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨.

ابن عساكر، علي بن الحسن. تاريخ دمشق. تحقيق العمروي، محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

ابن قانع، عبد الباقي بن قانع البغدادي. معجم الصحابة. الأولى. تحقيق صلاح بن سالم المصري. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٧.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. المعارف. ٢ ط. تحقيق ثروت عكاشة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

تأويل مختلف الحديث. ٢ ط. بيروت: المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ١٩٩٩.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *البداية والنهاية*. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠٤.

————. *التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة النقات والضعفاء والمجاهيل*. ١ ط. تحقيق شادي بن محمد بن سالم آل نعمان. اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، ٢٠١١.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه ت الارنؤوط*. الطبعة الاولى. تحقيق شعيب الارنؤوط و عادل مرشد و محمد كامل قره بللي و عبد اللطيف حرز الله. الكتب الستة. الرياض: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر*. ١ ط. تحقيق روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، و محمد مطيع. دمشق - سوريا: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٨١.

أبو بكر بن العربي، محمد بن عبد الله. *العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ*. ٢ ط. تحقيق محب الدين الخطيب و محمود مهدي الاستانبولي. بيروت - لبنان: دار الجيل، ١٩٨٧.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. الطبعة الأولى. تحقيق شعيب الأرناؤوط و محمد كامل قره بللي. العبية السعودية: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩.

أبو شُهبة، محمد بن محمد بن محمد بن سويلم. *الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير*. ٤ ط. مكتبة السنة، ١٩٨٣.

أبو شُهبة، محمد بن محمد بن محمد بن سويلم. *الوسيط في علوم ومصطلح الحديث*. دار الفكر العربي، ٢٠٠٦.

أبو شُهبة، محمد بن محمد بن محمد بن سويلم. *دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين*. ١ ط. مكتبة السنة، ١٩٨٩.

أبو عبد الله الذهبي. *صدق النبأ في بيان حقيقة عبد الله بن سبأ*. العقيدة. د.ت .

<http://shamela.ws/>.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. حلية الاولياء وطبقات الاصفياء. الطبعة الأولى. تراجم الصالحين. بجوار محافظة مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٤.

إحسان إلهي ظهير. الشيعة والتشيع. ١٠ ط. لاهور - باكستان: إدارة ترجمان السنة، ١٩٩٨.

أحمد أمين. فجر الإسلام. ١ ط. بيروت: مطبعة الاعتماد، ٢٠١٤.

أحمد بن حنبل. مسند أحمد بن حنبل. الطبعة الأولى. تحقيق شعيب الارنؤوط و عادل مرشد و اخرون. المسانيد الكبرى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.

أكرم بن ضياء العمري. بحوث في تاريخ السنة المشرفة. ٤ ط. بيروت: بساط، ١٩٩٨.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. الطبعة السلطانية والطبعة الأولى. تحقيق جماعة من العلماء. الكتب الستة. مصر ولبنان: المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر ودار طوق النجاة، ١٩١٦.

البرقاني، أحمد بن محمد. سؤالات البرقاني للدارقطني رواية الكرجي عنه. ١ ط. تحقيق عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى. لاهور، باكستان: كتب خانة جميلي، ١٩٨٤.

البلاذري، أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. ١ ط. تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

البیهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. الطبعة الثالثة. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

————— دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. الأولى. تحقيق قلعجي، عبد المعطي. بيروت - القاهرة: دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، ١٤٠٨.

الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. ٢ ط. تحقيق احمد محمد شاكر (ج ١، ٢) \ و محمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣) \ و ابراهيم عطوة عوض المدرس في الازهر الشريف (ج ٤، ٥). الكتب الستة. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥.

الجاحظ، عمرو بن بحر. البيان والتبيين. ١ ط. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٣.

الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب. *أحوال الرجال*. ١ ط. تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي. فيصل آباد، باكستان: حديث أكاديمي، ١٩٨٧.

الجوزقاني، الحسين بن إبراهيم. *الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير*. ٤ ط. تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي. الرياض - المملكة العربية السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية، الهند، ٢٠٠٢.

الجلي، براهيم بن محمد. *الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث*. ١ ط. تحقيق صبحي السامرائي. بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧.

الحميري، نشوان بن سعيد. *الحور العين*. تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٨.

الخراطبي، محمد بن جعفر. *مساوئ الأخلاق ومنمومها*. الأولى. تحقيق مصطفى بن أبو النصر الشلي. جدة: مكتبة السوادى للتوزيع، ١٤١٣.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. *تاريخ بغداد وذيوله*. الأولى. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

الذهبي، محمد بن أحمد. *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. م ١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣.

————— *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*. م ١. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

السلمان، علي عبد الرحمن. *عبد الله بن سبأ وإمامة علي رضي الله عنه*. المكتبة الشاملة، د. ت. .
<http://shamela.ws/>.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد. *الأنساب*. ١ ط. تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، أبو بكر محمد الهاشمي، و محمد أطفاف حسين. حيدر آباد الدكن، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٣.

السيوطي، الرحمن بن أبي بكر. *تاريخ الخلفاء*. تحقيق حمدي الدمرداش. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ٢٠٠٤.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *الآلء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة*. ١ ط. تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، أبو عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الاعتصام*. ١ ط. تحقيق محمد بن عبد الرحمن الشقير، سعد بن عبد الله آل حميد، و هشام بن إسماعيل الصيني. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. *الملل والنحل*. ٣ ط. لبنان: مؤسسة الحلبي، ١٩٧٠.

الضياء، محمد عبد الله. *الجامع الكامل في الحديث الصحيح الشامل المرتب على ابواب الفقه*. ١ ط. موسوعات الحديث الصحيح. الرياض، المملكة العربية السعودية: دار السلام للنشر والتوزيع، ٢٠١٦.

الطبراني، سليمان بن أحمد. *المعجم الكبير*. الطبعة الثانية. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. المعاجم الحديثية. القاهرة، مصر و الرياض، السعودية: مكتبة ابن تيمية ودار الصميعة، ١٩٩٤.

الطبري، محمد بن جرير. *تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك*. ٢ ط. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف، ١٩٦٨.

الطحاوي، أحمد بن محمد. *شرح مشكل الآثار*. الأولى. تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥.

————. *شرح معاني الآثار*. الأولى. تحقيق محمد زهري النجار و محمد سيد جاد الحق. الرياض: عالم الكتب، ١٤١٤.

الطيالسي، سليمان بن داود. *مسند أبي داود الطيالسي*. الطبعة الأولى. تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي. مسانيد اهل الحديث. مصر: دار هجر، ١٤١٩.

العيني، محمود بن أحمد. *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. ١ ط. بيروت: إدارة الطباعة المنيرية، ٢٠٠٤.

القلقشندي، أحمد بن علي. *قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان*. ٢ ط. تحقيق إبراهيم الإبياري.

دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١٤٠٢.

المطلي، محمد بن أحمد. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. ١ ط. تحقيق فتحي جاير العقيلي. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٦٨.

المطهر بن طاهر المقدسي. البدء والتاريخ. تحقيق كلمان هوار. باريس: أرنست لرو الصحاف، ١٩١٩.

المقريري، أحمد بن علي. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (المعروف بالخطط المقريرية). ١ ط. تحقيق خليل منصور. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي (مطبوع مع شرح السيوطي وحاشية السندي). الأولى. تحقيق جماعة، صححها وقرئت على حسن محمد المسعودي. خدمة التخريج. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٠.

جواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ٤ ط. بيروت: دار الساقى، ٢٠٠١.

سامي عطا حسن. عبد الله بن سبأ اليهودي اليماني بين الحقيقة والخيال. Internet Archive. <https://archive.org/details/opmn2024>. ٢٠٢٤-٩.

سبط ابن الجوزي، يوسف بن قز. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. ١ ط. تحقيق محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ربحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مامو، وآخرون. دمشق - سوريا: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣.

سعد بن عبد الله القمي. المقالات والفرق. ١ ط. طهران: مركز انتشارات عالمي وفرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ وآموزش عالي، ٢٠١٦.

سليمان بن الفهد العود. عبد الله بن سبأ وأثره في أحاديث الفتنة في صدر الإسلام. ٣ ط. تركيا: دار طبية، ١٩٩٢.

سليمان بن سحمان النجدي. كشف الشبهتين. ١ ط. تحقيق عبد السلام بن برجس بن ناصر. الرياض: دار العاصمة، ١٩٨٨.

- صالح أحمد علي. محاضرات في تاريخ العرب. ٢ ط. القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٨.
- عبد الرزاق الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. ١٠ ط. تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات-دار التأصيل. م ١٠. العربية السعودية: دار التأصيل، ٢٠١٣.
- عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر. زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه. ١ ط. الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة دار القلم والكتاب، ١٩٩٦.
- عبد القاهر البغدادي. الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية. ٢ ط. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧.
- عماد السيد محمد إسماعيل الشربيني. كتابات أعداء الإسلام ومناقشتها. ١ ط. تحقيق عبد الرحمن الشامي. مصر: دار الكتب المصرية، ٢٠٠١.
- عمر فلاته. الوضع في الحديث. طبعة المنهاج. دمشق: المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠٢١.
- مجموعة من المؤلفين تحت إشراف علوي بن عبد القادر السقاف، تحقيق. موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام. السعودية: موقع الدرر السنية على الإنترنت، dorar.net، ٢٠١٢.
- محمد علي محمد إمام. الأنوار النعمانية في الدعوة الربانية. ١ ط. ميت غمر: مطبعة السلام، ٢٠١١.
- محمد محمد أبو زهو. الحديث والمحدثون - أو: عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية. ١ ط. القاهرة: مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، ١٩٥٨.
- محمود الطحان. تيسير مصطلح الحديث. العاشرة. بيروت: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.
- مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. الطبعة المصححة والأولى. تحقيق أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى و محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي و ابو نعمة الله محمد شكري بن حسن الانقروى. الصحاح الستة. تركيا و بيروت، لبنان: دار الطباعة العامرة و دار طوق النجاة، ١٣٣٤.
- مغلطاي بن قليج الحنفي. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق محمد عثمان. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠١١.

يوسف المزي. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. م ١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

قائمة المراجع اللاتينية

- Anjani, Reva Sheptiya. "Al-Qur'an Dan Hadist Sumber Hukum Dan Pedoman Hidup Umat Muslim". *Religion: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya* 2, 6: (نوفمبر، ٢٠٢٣). عدد ٦. <https://doi.org/10.55606/religion.v1i6.768>.
- Badiah, Siti. "KRITIK HADITS DI KALANGAN ILMUWAN HADITS ERA KLASIK DAN ILMUWAN HADITS ERA MODERN (Tokoh, Parameter, dan Contohnya)". *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 9, 1: (سبتمبر، ٢٠١٧). عدد ١. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v9i1.1725>.
- Bayat, Razy, و Mohammad Javdan. "Criticism and Analysis of the Report of Abdullah Bin Saba's Compatibility with Ammar Bin Yasir". *Journal of Seven Heavens* 26, 36-7: (سبتمبر، ٢٠٢٤). عدد ٨٧.
- Dzakiy, Ahmad Farih, Anisa Dwi Ustadiyah, و Muhammad Luqman Hakim. "Hadis Palsu, Pemalsuan dan Pencegahannya Di Era Digital". *Al-Bayan: Journal of Hadith Studies* 1, 2: (يوليو، ٢٠٢٢). عدد ٢.
- Farid, Edi Kurniawan. "تطوير المواد التعليمية لمهارة الاستماع لدارس اللغة العربية لغير الناطقين بها". *Alsuna: Journal of Arabic and English Language* 1, 114-: (٢٠١٨). عدد ٢. <https://doi.org/10.31538/alsuna.v1i2.79>.
- Foucault, Michel. *Arkeologi Pengetahuan*. BASABASI, د.ت.
- Hariroh, Syarifah. "ILMU MUKHTALIF AL-HADIS DAN METODE PENYELESAIAN HADIS MUKHTALIF". Preprint, Open Science Framework, 27 ٢٠٢٣. يونيو. <https://doi.org/10.31219/osf.io/n84gb>.
- Hasim, Moh. "SYIAH: SEJARAH TIMBUL DAN PERKEMBANGANNYA DI INDONESIA". *Harmoni* 11, 4: (ديسمبر، ٢٠١٢). عدد ٤.
- Hasim, Muhamad Fuad, Muhammad Baihaqi, M Rajib Mahditama, Muhammad Iqbal Fuadhi, و others. "The Use of the Istinbathiyah Method in Learning the Ma'ani (Balaghah) Using Mutasyabihat fi al-Alfadz Verses." *Arabiyat: Journal of Arabic Education & Arabic*

Studies/Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban 11, عدد ٢ (2024).

Hawari, Nadirsah. "MENCERMATI ISU NEPOTISME KEPEMIMPINAN UTSMAN BIN "AFFAN". *Journal Tapis: Journal Teropong Aspirasi Politik Islam* 8, ٦١-٤٠ : (٢٠١٧ أغسطس), عدد ١. <https://doi.org/10.24042/tps.v8i1.1543>.

Idri. *Studi Hadis*. Jakarta: Kencan Predana Media Grup, 2010.

Idri, Idri. "Diskursus hadis dan hukum Islam dalam dialektika studi kontemporer". UIN Sunan Ampel Press, 2020.

Idri, M Ag. *Hadis dan Orientalis: Perspektif Ulama Hadis dan Orientalis Tentang Hadis Nabi*. Kencana, 2008.

Imron, Ali. "Dasar-Dasar Ilmu Jarh Wa Ta'didil". *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 2, ٢ : (٢٠١٧) عدد ٢. <https://doi.org/10.14421/mjsi.22.1371>.

Ismail, Muhammad Syuhudi. *Hadis nabi menurut pembela penganekar dan pemalsunya*. Gema Insani, 1995.

Marwan Mas'ud, Muhid, Isnaini Lu'lu' Atim Muthoharoh, و Mohammed Alghiffar Alwalid. "تحليل حكم "أصح شيء" في كتاب التلخيص الحبير: دراسة حول درجة". *Ma'ālim* 21, ١٠٦-٨٢ : (٢٠٢٥ يونيو), عدد ١. <https://doi.org/10.33102/jmq.v21i1.526>.

Mawarda, Lisa, و Masruhan Masruhan. "Reinterpretasi Hadis Larangan Kepemimpinan Perempuan: Telaah Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd". *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman* 14, عدد ٢ : (أكتوبر, ٢٠٢٥) ٣١٤-٢٩٧. <https://doi.org/10.35878/islamicreview.v14i2.1677>.

"Metodologi Penelitian Kualitatif - Google Books". تاريخ الوصول ١٣ مايو, ٢٠٢٥. https://www.google.co.id/books/edition/Metodologi_Penelitian_Kualitatif/OtKREAAQBAJ?hl=id&gbpv=1&dq=analisis+konten&pg=PA81&printsec=frontcover.

"Metodologi Penelitian Pendidikan - Google Books". تاريخ الوصول ١٣ مايو, ٢٠٢٥. https://www.google.co.id/books/edition/Metodologi_Penelitian_Pendi

dikan/sTIwEQAAQBAJ?hl=id&gbpv=1&dq=studi+kepustakaan&pg=PA13&printsec=frontcover.

- M.M, Dr Nova Christian Mamuaya, S. E., Wahyudi M.Si M. Pd, Prof Dr Nurhasan Syah CST M. Pd, Dr M. Zainal Arifin M.Pd, Jefri Kurniawan S.T, Ahmad Herlyasa Sosro Pratama M.Si S. P., Indri Gus Permata Sari S.Pd, Hendro Sukoco M.M S. M., Dr Lisa Hermawati M.Si S. Pd, و Asmalinda Sy SKM. *METODE PENELITIAN KUANTITATIF*. Azzia Karya Bersama, 2025.
- Muflihah, Muflihah, Sholehan Sholehan, و Muhammad Baihaqi. "Integration of four language skills in Arabic language learning". *Jurnal Al Bayan: Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 16, ٨٧-٦٩ : (٢٠٢٤) ١ عدد.
- Munadi, Radhie. "Peran Pengkaji Hadis dalam Menjaga Eksistensi Sunnah". *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 23, (فبراير، عدد ١) ٢٠٢١. <https://doi.org/10.24252/jumdpi.v23i1.19445>.
- Nandang Husni Azizi و Muhid. "أسباب فساد نقل الأخبار المستنبطة من حديث "كفى بالمرء إثماً أن" ". *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 8, (مايو، عدد ٢) ٢٠٢١. <https://doi.org/10.37397/almajaalis.v8i2.166>.
- Nasution, Al Hafidh. "Identifikasi Tokoh Abdullah Bin Saba' Dalam Literatur Sunni Dan Syi'ah". *Jurnal Penelitian Medan Agama* IX, عدد ٠ : (يونيو، ٢٠١٨) ٠. <https://doi.org/10.58836/jpma.v0i0.3966>.
- Nuryami, Yani Sukriah, Nur Sahara, Ribut Wahyu Eriyanti, Atok Miftakhul Huda, و Kabul Suprayitno. *Metodologi Penelitian : Menguasai Pemilihan dan Penggunaan Metode*. Penerbit Adab, د.ت.
- Rajab, H. "HADIS MARDŪD DAN DISKUSI TENTANG PENGAMALANNYA". *Jurnal Studi Islam* 10, -٤٥ : (يناير، ٢٠٢٢) ١ عدد. <https://doi.org/10.33477/jsi.v10i1.2229>.
- Rina Novia. "Studi analisis pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail tentang hadis maudhu'." Tesis, UIN Gunung Djati, 2024. <https://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/99447>.
- Setiawan, Albi Anggito, Johan. *Metodologi penelitian kualitatif*. CV Jejak

(Jejak Publisher), 2018.

Susilowati, Fajar, و Penerbit Pustaka Rumah C1nta. *Statistika dan Probabilitas: Bidang Teknik Sipil*. Penerbit Pustaka Rumah C1nta, ت.د.

Syarifudin, Muhammad, و Masruhan Masruhan. "INTERPRETASI HADIS: ANTARA HERMENEUTIKA DAN SYARH AL-HADITS (STUDI KOMPARATIF)". *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 20, عدد ۲ (ديسمبر), ۴۰۰-۳۷۳:(۲۰۲۱). <https://doi.org/10.30631/tjd.v20i2.171>.

Yulianto, Nur Achmad Budi, Mohammad Maskan, و Alifiulahtin Utaminingsih. *Metode Penelitian Bisnis: Metode Penelitian Bisnis*. UPT Percetakan dan Penerbitan Polinema, 2018.

Yusof, Abdullah. "Abdullah Bin Saba': Analisis Dari Perspektif Cendekiawan Islam". *Jurnal Usuluddin* 13 ۹۴-۸۱:(۲۰۰۱, يونيو).

السيرة الذاتية

- الإسم : مروان مسعود
- مكانة وتاريخ الميلاد : ميروكي، ١٢ فبراير ١٩٩٨ م
- الجنس : ذكر
- الديانة : الإسلام
- العنوان : Gang Kepodang No. 5, Summersari, Jember :
- المراحل الدراسية :
١. متخرج في المرحلة الابتدائية سنة: ٢٠٠٩ من المدرسة الابتدائية الحكومية بمي، بابوا.
 ٢. متخرج في المرحلة المتوسطة سنة: ٢٠١٢ من المدرسة المتوسطة الحكومية بمي، بابوا.
 ٣. متخرج في المرحلة الثانوية سنة: ٢٠١٥ من المدرسة الثانوية الحكومية بمي، بابوا.
 ٤. متخرج في المرحلة الجامعية سنة: ٢٠٢١ من كلية الإمام الشافعي للدراسة الإسلامية بجمبر.
- وهذه السيرة على ما هي عليها، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

سورابايا، ٤ فبراير ٢٠٢٦

الكاتب



مروان مسعود