tokat
ilmiyat
dergisi

Tokat İlmiyat Dergisi | *Tokat Journal of Ilmiyat*
8/2 (Aralık | December 2020)
ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

تجلّيات قانون المطابقة الخلدونيَّة في النقد المعاصر للروايات الحديثيّة: دراسة نقديّة تحليليّة

İbn Haldûn'un Mutabakat Kanununun Hadis Rivayetlerinin Çağdaş Tenkidindeki Yansımaları: Eleştirel Analitik Bir Çalışma

Manifestations of Ibn Khaldun's Conformity Law in the Contemporary Criticism of Ḥadith Narrations: An Analytical Critical Study

Musab HAMOD

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Hadis Ana Bilim Dalı
Sinop | Türkiye
musabhamod@sinop.edu.tr

Asst. Prof., Sinop University
Faculty of Theology
Department of Hadith
Sinop | Turkey
orcid.org/0000-0002-7681-2537

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 17 Eylül 2020
Kabul Tarihi | 17 Aralık 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article
Received | 17 September 2020
Accepted | 17 December 2020
Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Hamod, Musab. "تجلّيات قانون المطابقة الخلدونيَّة في النقد المعاصر للروايات الحديثيّة: دراسة نقديّة تحليليّة [İbn Haldûn'un Mutabakat Kanununun Hadis Rivayetlerinin Çağdaş Tenkidindeki Yansımaları: Eleştirel Analitik Bir Çalışma & Manifestations of Ibn Khaldun's Conformity Law in the Contemporary Criticism of Ḥadith Narrations: An Analytical Critical Study]". *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 523-546.
https://doi.org/ 10.5281/zenodo.4399173

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©
Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
https://dergipark.org.tr/ilmiyat

تجلّيات قانون المطابقة الخلدونيّة في النقد المعاصر للروايات الحديثيّة: دراسة نقديّة تحليليّة

الملخّص: إنّ مطابقة الخبر للواقع دليلُ صدق الخبر، لكنَّ ابن خلدون فسَّر المطابقة على غير تفسير الأصوليين، وأثَّرَ هذا التفسير في النقد المعاصر للروايات الحديثيّة؛ لأنه نوعٌ من النقد خارجَ إطار دراسة الإسناد التقليديّة. ومشكلة البحث أنَّ ابن خلدون نفسَه ميَّز بين الروايات التاريخية والحديثيَّة فقيَّمَ التاريخيّة بالمطابقة وقيَّم الحديثيّة بقوانين الإسناد، لكن رُوّادَ المدرسة العقليَّة كأحمد أمين والشيخ رشيد رضا مالوا إلى تعميم نظريَّة ابن خلدون في المطابقة لتشملَ الأخبار مُطلقاً التاريخيَّة منها والحديثيّة، فكان ينبغي كشف تجلّيات قانون المطابقة الخلدونية على الروايات الحديثية في العصور الأخيرة. والهدف من البحث بيانُ اختلاف المطابقة الخلدونية عن الأصولية، وبيانُ مظاهر تأثير المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية، وبيان الأخطاء التي ارتكبها بعض رواد المدرسة العقلية في معرض تصدير المطابقة الخلدونية من النطاق التاريخي إلى الحديثيّ. وقد اتَّبعت في البحث المنهج النقدي التحليلي، ووصلت فيه إلى نتائج أهمها خطأ ما نُسب إلى الإمام أبي حنيفة من تضعيف الحديث بالفعل النفسي، وتعسُّفُ المدرسة العقلية في نقلِ المطابقة الخلدونية إلى مجال الحديث الشريف.

الكلمات المفتاحية: الحديث، قانون المطابقة، ابن خلدون، إسناد،.المدرسة العقلية

İbn Haldûn'un Mutabakat Kanununun Hadis Rivayetlerinin Çağdaş Tenkidindeki Yansımaları: Eleştirel Analitik Bir Çalışma

Öz: Haberin vakıaya mutabakatı doğruluğunun delilidir. Ancak İbn Haldûn, mutabakatı usulcülerden farklı yorumlamış bu da çağdaş hadis tenkidini etkilemiştir. Zira onun mutabakata yaklaşımı geleneksel isnâd çalışmalarının çerçevesi dışına çıkmıştır. Bu noktada araştırmamızın problemini İbn Haldûn'un tarih ve hadis rivayetlerini birbirinden ayırması; tarihi olanları mutabakat, hadisleri ise isnâd kurallarıyla değerlendirmesi ve bunun yanı sıra söz konusu mutabakat teorisinin Ahmed Emîn ve Reşid Rıza gibi akılcı ekolün önde gelenleri tarafından tarihi haberlerle birlikte hadisi kapsayacak şekilde genelleştirilmesi oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un mutabakat teorisinin son yüzyıllardaki hadis rivayetlerine yansımalarının ortaya konulması gerekmektedir. Buradan hareketle çalışmamızda İbn Haldûn'un mutabakat teorisinin usul ilmiyle olan farkının açığa kavuşturulması, modern hadis tenkidinde görülen etkisinin izahı ile tarihi kapsamdan hadis alanına aktarılmasında akılcı ekolün düştüğü hataların tespiti amaçlanmıştır. Araştırmada eleştirel analitik yöntem izlenmiş ve bazı bulgular ortaya konulmuştur. Araştırmada ulaşılan sonuçlardan en önemlileri, İmam Ebû Hanife'nin şahsi kanaatiyle hadisleri zayıf gördüğü şeklindeki bilginin hatalı ve İbn Haldûn'un mutabakat teorisinin hadis-i şerîf alanına aktarılmasının akılcı ekolün bir istismarı olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mutabakat Kanunu, İbn Haldun, İsnâd, Akılcı Ekol.

Manifestations of Ibn Khaldun's Conformity Law in the Contemporary Criticism of Ḥadith Narrations: An Analytical Critical Study

Abstract: The conformity of the news to the reality is evidence of the rightness of the news, but Ibn Khaldun explained the conformity differently from the methodologist, and this explanation affected the con-

temporary criticism of hadith narrations since it is a type of criticism that is outside the framework of studying the traditional isnād. The research problem arises since Ibn Khaldun himself distinguished between hadith and historical narrations, using the conformity to evaluate the historical narration, whereas he evaluated ḥadith narrations through isnād regulations. However, the pioneers of the rationalist school, such as Ahmad Amin and Rashid Riza were inclined to generalize Ibn Khaldun's conformity theory to involve all news, namely the historical and hadith one. Therefore, a necessity arises to explore the manifestations of applying Ibn Khaldun's conformity law on hadith narrations in recent centuries. The research objective of this study is to show the differences between Ibn Khaldun's conformity and the methodologist as well as reveal the effect of Ibn Khaldun's conformity on hadith narrations in contemporary criticism and to identify the mistakes that the rationalist school has fallen into in transferring it from the historical context to the field of hadith. The analytical critical approach was adopted in this study, whereby several findings were showed. The most important results of the study are that the knowledge Imam Abū Ḥanīfa considers the ḥadith weak in his personal opinion is erroneous and that the transfer of Ibn Khaldun's conformity theory to the field of holy hadith is an abuse of the rationalist school.

Keywords: Ḥadith, Conformity Law, Ibn Khaldun, Isnād, Rationalist School.

مدخل

ثمَّة اتفاقٌ على أنَّ مطابقة الخبر للواقع دليلُ صدق الخبر، لكنَّ هناك اختلافاً في تفسير المطابقة، وكان لتفسير ابن خلدون –صاحب المقدمة المشهورة في علم التاريخ والعمران– للمطابقةِ أثرٌ كبير في نقد الروايات التاريخية، وامتد هذا الأثر حتى وصلَ إلى الروايات الحديثية بفِعلِ المدرسة العقليّة المعاصرة، فكان لِزاماً أن نبحثَ في مظاهر تأثير قانون المطابقة الخلدونيّة على الروايات الحديثيَّة في الأعصُر الأخيرة؛ لأنه نوعٌ من النقد خارج إطار دراسة الإسناد التقليديّة، ومن هنا تنبعُ أهمية هذا البحث الذي سمّيته: تجلّيات قانون المطابقة الخلدونيَّة في النقد المعاصر للروايات الحديثيّة، دراسة نقديّة تحليليّة.

ومشكلة البحث أن ابن خلدون نفسَه ميَّز بين الروايات التاريخية والحديثية فقيَّمَ التاريخيّة بالمطابقة وقيَّم الحديثيّة بقواعد الإسناد والجرح والتعديل، لكنَّ روّادَ المدرسة العقلية كأحمد أمين والشيخ رشيد رضا مالوا إلى تعميم نظرية ابن خلدون في المطابقة لتشملَ الأخبار مطلقاً التاريخية منها والحديثيّة، فكان ينبغي كشف تجلّيات قانون المطابقة

الخلدونيّة على الروايات الحديثيّة في العصور الأخيرة، للإجابة عن تساؤلات عديدة في هذا المضمار، منها: هل كان للمطابقة الخلدونية تأثير حقيقي في النظر المعاصر للنقد الحديثي؟ وما مدى صلاحيّة المطابقة الخلدونية لهذا النقد؟ وهل تعسّفت المدرسة العقلية في استجلاب المطابقة الخلدونية من مِضمار النقد التاريخي إلى مضمار النقد الحديثي؟ وما الفرق بين المطابقة الخلدونية والمطابقة الأصولية في صدق الأخبار؟

والهدف من البحث بيان اختلاف المطابقة الخلدونية عن الأصولية، وبيان مظاهر تأثير المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية، وبيان الأخطاء التي ارتكبها بعض رواد المدرسة العقلية في معرض تصدير المطابقة الخلدونية من النطاق التاريخي إلى الحديثيّ، وبيان صلاحية المطابقة الخلدونيّة للتحليل والتفسير أكثر منها للتصحيح والتضعيف.

واتَّبعت في هذا البحث المنهج النقدي التحليلي فعرضتُ القضايا العامة التي أثَرت بها المطابقة الخلدونية على جوانبَ من النظر المعاصر للنقد الحديثي، وحللتها وبيّنت مواضع الخلل فيها.

هذا وقد كثُرت الدراسات حول مقدمة ابن خلدون ما بين كتب ومؤتمرات ومقالات إلّا أن طابعها الغالب كان يتجه نحو الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية، وأقرب ما يتصل بموضوعنا منها دراستان:

أ. الصناعة الحديثية عند ابن خلدون من خلال المقدمة، صادق كرشيد، في مجلة المشكاة، العدد 4، 2006، حاول درس الجانب الحديثي من شخصية ابن خلدون ومصادره في هذا العلم.

ب. فلسفة التاريخ عند عبد الرحمن بن خلدون، ميسوم بلقاسم، في مجلة علوم الانسان والمجتمع، الجزائر، العدد 24، 2017، دار حول التعليل التاريخي عند ابن خلدون وأنه أقرب الى تعليل الاصوليين وأقيِسَتهم.

وجديد هذا البحث عمّا سبقَه من الدراسات هو الكشفُ عن أنَّ المطابقة الخلدونية تختلف عن المطابقة الأصولية فلا يصحُّ الزعم بأنَّ ابن خلدون قلّد الأصوليين فيها، وكذلك الكشفُ عن التجليّات العامّة المعاصرة للمطابقة الخلدونية في النقد الحديثي، ومناقشتها،

وإثباتُ الخلل في النقل المحكيّ عن أبي حنيفة مِن أنَّه ضعَّف الحديث بمعارضة الفعل النفسي، ودرسُ التصحيفات التي اعتَرت تلك العبارة، وبيانُ خطأِ مَن بنى عليها من المعاصرين، وإثباتُ أنَّ ابن خلدون لم يطعن في أحاديث المهديّ بزوال العصبية.

1. ابن خلدون وقانون المطابقة

هذا الفصل أبحثه في بندين أحدهما التعريف بابن خلدون والآخر التعريف بقانون المطابقة.

1.1. ابن خلدون، اسمه ونسبه وحياته العلمية وآثاره

ابن خلدون (808-732/1406-1332) هو "عبد الرحمن بن محمّد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون"،[1] الحَضْرَمي الإشبيليُّ التونسي، أبو زيد، وليُّ الدين، مؤرخ فيلسوف عالم في الاجتماع والسياسة.[2]

يرجع نسبه إلى أسرة حضرميّة من نسل وائل بن حُجْر الصحابي رضي الله عنه، مِن بقيَّة أقيال اليمن أي ملوكهم،[3] كما عرَّف هو بنفسه في سيرته الذاتية،[4] لكن طه حسين شكَّ في نسبه العربي، وردَّ عليه ساطع الحصري،[5] وقد هاجرت أسرته من اليمن إلى الاندلس عند الفتح، ومن الأندلس الى تونس عند الجلاء.[6]

وُلِد وترعرع في تونس وتلقَّى العلوم النقلية والعقلية عن أبيه والعديد من العلماء في تونس وفاس وغيرهما وحجَّ ورحل إلى مصر والشام، والأندلس، ومن أشهر مشايخه أبو عبد الله محمد بن سعد بن بُرّال الاندلسي(ت. 746/1345) شيخ القراءات، وعبد

1 عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، *التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا*، مح. محمد بن تاويت الطنجي، (بيروت: دار الكتاب العلمية، 2004)، 27.

2 محمد محفوظ، *تراجم المؤلفين التونسيين*، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، 211/2.

3 الأقيال ملوكٌ باليمن دون الملك الأعظم، واحدهم قَيل، يكون ملكًا على قومه ومخلافه ومَحجَره. انظر: محمد بن مُكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب*، ط3، (بيروت: دار صادر، 1993/1414)، 222/12.

4 ابن خلدون، *التعريف بابن خلدون*، 28.

5 طه حسين، *فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد*، ترجمه عن الفرنسية: محمد عبد الله عنان، (مصر: مطبعة الاعتماد، 1925)، 10؛ ساطع الحصري، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، ط3، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967)، 560.

6 الحصري، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، 560.

المهيمن بن محمد الحضرمي السَّبتي (ت.749/1348) إمام المحدثين والنحاة في المغرب، ومحمد بن ابراهيم العَبدري التلمساني الشهير بالآبِلّي (ت.757/1356) شيخ العلوم العقلية في المدرسة المغربية.[7]

اشتغل بالسياسة كاتباً لسلطان تونس أبي إسحاق الحفصي ثم لسلاطين آل مَرِين في المغرب أبي الحسن وابنه أبي عَنان، ثم اعتزل السياسة وقضى الثلث الأخير من عمره في القاهرة مشتغلاً بالتدريس والقضاء.[8]

وترك ابن خلدون عدداً من المؤلَّفات منها:

شفاء السائل لتهذيب المسائل، في التصوف، طبع باسطانبول 1958 بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي.

لُباب المحصّل في أصول الدين، تلخيص محصل الأفكار لفخر الدين الرازي، نشر في المغرب 1952.

تاريخه المسمّى: العِبر في ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، طبع ببولاق 1867 في سبعة أجزاء.

التعريف بان خلدون ورحلته شرقا وغرباً، وهي سيرة ذاتية له من الجزء السابع من تاريخه، طبعت في القاهرة 1951، بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي. ورسائل أخرى في الأصول والمنطق والحساب.[9]

ولكن أهمَّ آثارِه على الإطلاق مقدّمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من تاريخه، وبها اشتهر وعلا صيته، واعتُبر بالنظريات التي بثّها فيها أباً لعلم الاجتماع الذي سمّاه العمران، ومفكّرًا رائداً في الاقتصاد والسياسة وصانعاً لفلسفة التاريخ.[10] وقد طُبِعت طبعاتٍ كثيرة أولها طبعة باريس 1858، ومن طبعاتها الأخيرة: طبعة بتحقيق عبدالله الدرويش، في دمشق 2004، وأخرى بتحقيق عبد السلام شدادي، الدار البيضاء، 2005، وثالثة بتحقيق علي وافي، القاهرة، 2014.

7 ابن خلدون، *التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا*، 36–40.
8 الحصري، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، 54–66.
9 محفوظ، *تراجم المؤلفين التونسيين*، 221–222.
10 الحصري، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، 252.

1.2. قانون المُطابقة بين الأصوليينَ وابن خلدون

المطابقة لغةً الموافقةُ،[11] جاء في المقاييس: «طبق: الطاء والباء والقاف أصل صحيح واحد، وهو يدل على وضع شيء مبسوط على مثله حتى يغطّيه. من ذلك الطبق، تقول: أطبقت الشيء على الشيء، فالأول طبَق للثاني، وقد تطابقا».[12]

واستعملها المناطقة والأصوليُّون للدلالة على صدق الأخبار، فقال الراغب (ت. 502/1108): "الصِّدْقُ: مطابقة القول الضّميرَ والمُخبَرَ عنه معًا"،[13] ومطابقةُ القولِ المُخبرَ عنه هي التي اشتهرت عن الراغب بعدُ بتعبير المطابقة الخارجية، ففي الكلّيّات: «وقال الراغب: الصدق هو المطابقة الخارجية مع الاعتقاد لها»،[14] وسماها القرَافيُّ مطابقة الواقع، فقال: «إنّ الخبرَ إن طابق الواقع فصدقٌ، وإن لم يطابق الواقع فكذب».[15]

ولقد استعملها ابن خلدون في نطاق الأخبار التاريخية لكنَّه فسر الواقع والخارج بعوائد العُمران وأحوال الاجتماع الإنساني وفسّر المطابقة بمُلاءمة العوائد وأحوال الاجتماع الإنساني، فالخبر إن طابق العوائدَ أي كان ممكناً في قياسِها فهو صدق وإن خالفَها فهو كذب، لذلك تحوّل التاريخ على يديه من نقلٍ للخبرِ إلى نقدٍ له، وذلك بتحكيم قوانين العمران وعاداته، فأصبحنا حيال مقدمة ابن خلدون كما قال أبو يعرُب المرزوقي: «أمام علم العمران لذاته وعلم العمران أداةً لتصحيح الخبر».[16]

ونص ابن خلدون الذي اعتُبِر أصلاً في قانون المطابقة المذكور قولُه في المقدمة: «وأمَّا الأخبار عن الواقعات فلا بدَّ في صدقها و صحَّتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشريّ الّذي هو العمران ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضًا لا يعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا

[11] ابن منظور، *لسان العرب*، 209/10.
[12] أحمد بن فارس بن زكريّاء، أبو الحسين القزويني، *مُعجمُ مقاييسِ اللغة*، مح. عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979)، 439/3.
[13] الحسين بن محمد، أبو القاسم الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، مح. صفوان الداودي، (دمشق/ بيروت: دار القلم/ الدار الشامية، 1991/1412)، 478.
[14] أيوب بن موسى، أبو البقاء الكفَوي، *الكُلّيّات*، مح. عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، 415.
[15] أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين القرافي، *الفروق*، (الرياض: عالم الكتب، د.ت.)، 103/3.
[16] أبو يعرُب المرزوقي، "وحدة المقدمة وبنيتها العميقة"، *مجلة إسلامية المعرفة* 50/13 (2007)، 36.

ذلك كان ذلك لنا قانونًا في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار والصّدقِ من الكذب بوجه برهانيّ لا مدخل للشّكّ فيه».[17]

وقال أيضاً: «وتمحيصُه إنّما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابقٌ على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أنَّ ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع».[18]

ولمَّا عدد الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار، جعل أهم سببٍ الجهلَ بطبائع العمران! فقال: «ومِن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدَّم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإنَّ كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدَّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود و مقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض».[19]

فمن هذه الأقوال يُعلم قطعاً أنه يبتغي تحكيم العمران وطبائع الموجودات في تصحيح الأخبار التاريخية، وأنه لا مدخل للشكِّ فيه، وأنه سابقٌ على تمحيص الرواة، مقدَّمٌ عليه.

ولكنَّ المطابقة معتبرةٌ عنده في تضعيف الأخبار التاريخية أمّا الأخبار الشرعية فموكولة إلى قواعد الجرح والتعديل، يقول: «وإنّما كان التعديل والتجريح هو المُعتبر في صحَّة الأخبار الشرعية لأنَّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظنُّ بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط».[20]

فإذا كان الخبر شرعيًّا اكتُفي فيه بالنقد الحديثي القائم على علم الجرح والتعديل من غير حاجة لمقارنة المضمون بأحوال العمران وطبائع الموجودات.

وإذا كان تاريخيا لزم أن يُطابق أحوال العمران وألا يخرج عن الإمكان العادي وإلا لم يكن صحيحاً بغضِّ النظر عمَّا يفيدُه نقد الإسناد.

ولست الآن في صدد تقييم قانون المطابقة الخلدونية هذا ومدى صحة تفسيره للواقع

17 عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مح. عبدالله الدرويش، (دمشق: دار يعرب، 2004)، 128/1.
18 ابن خلدون، *المقدمة*، 128/1.
19 ابن خلدون، *المقدمة*، 126/1.
20 ابن خلدون، *المقدمة*، 128/1.

وللخارج بأحوال الاجتماع البشري وطبائع العمران، بل الغرض من بحثي أن أبيّن مظاهر تأثير المطابقة الخلدونية هذه على الأخبار الشرعية نفسها وليس التاريخية وفي عصرنا الأخير، خصوصاً أنَّ المدرسة العقلية سعَت –كما سيأتي– لمدِّ قانون المطابقة حتى يشمل تأثيره جميع الأخبار تاريخية كانت أم شرعيّة.

وذلك في تجلّياتٍ ثلاثة:

تضعيف رواية الحديث إذا عارضها الفعل النفسي.

والنقد الداخلي لمتن الحديث بمطابقة الواقع.

وتضعيف أحاديث المهدي بزوالِ العصبيّة.

2. تضعيف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي

من الشبَه التي أثيرَت على الحديث الشريف في العصر الأخير أن علماءَه لم يعتنوا بدرس الطبائع النفسيّة والظروف البيئية للرواة التي قد تحملهم على الكذب أو الخطأ، وإنما تعلَّقوا بظواهر الأحوال منهم؛ يقول أحمد أمين: "ولم يدرسوا كثيرًا بيئة الراوي الشخصية وما قد يحمله على الوضع وهكذا، نعم رُويت أشياء من هذا القبيل فابن خلدون مثلاً يقول: "أسباب قِلَّة[21] رواية أبي حنيفة للحديث أنه ضعَّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي، وهي عبارةٌ وإن كانت موجزةً وغامضةً بعض الغموض إلا أنَّها تدلُّ على هذا الاتجاه».[22]

ثم رأى أحمد أمين أنَّه وجد مثالاً لانتقاد الحديث بالفعل النفسي ما قاله ابنُ عمر لمَّا قيل له إنَّ أبا هريرة يقول: أو كلبَ زَرعٍ فقال ابن عمر: إن لأبي هريرة زرعاً.[23]

وهذا الحديث في صحيح مسلمٍ من طريق عمرو بن دينار «عن ابن عمرَ أنَّ رسول

[21] قلّة رواية الإمام أبي حنيفة للحديث أمر مستقرٌّ في أدبيّات العلماء، وقد أقرَّ به العلامة الحنفي الشيخ ملّا علا القاري (ت. 1606/1014) في شرحه لمسنده، ولكن لغير العلة المذكورة في المتن، فقال: "وحاصله: أنه لم يجوّز الرواية بالمعنى ولو كان مرادفاً للمبنى، خلافاً للجمهور من المحدثين، فإنهم جوزوا رواية المعنى لا سيما عند نسيان المبنى. فقلّت رواية أبي حنيفة لهذه العلة الشريفة". يُنظر: علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، شرح مسند أبي حنيفة، مح. خليل المَيس، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 7.

[22] أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 2/. 131

[23] المصدر السابق، 131/2.

الله صلى الله عليه وسلم أمرَ بقتل الكلاب، إلّا كلبَ صيدٍ، أو كلبَ غنمٍ، أو ماشية، فقيل لابن عمر: إنَّ أبا هريرة يقول: أو كلبَ زرع! فقال ابن عمر: إنَّ لأبي هريرة زرعًا».[24]

قال في ضحى الإسلام معلّقاً عليه: «وهو نقدٌ من ابن عمر لطيفٌ في الباعث النفسي».[25] يريدُ أن ابن عمر يتَّهم أبا هريرة بهذه الزيادة (أو كلب زرع) وأنَّ الذي حمله على زيادتها أنَّه كان صاحب زرعٍ، أي أنه وقع تحت تأثير العامل النفسي المتمثل هنا بالهوى!

وشُبهة أحمد أمين استند بها على كلمة ابن خلدون التي حكاها عنه، ومثَّل لها بزيادة كلب الزرع، وهي شبهةٌ من الخطورة بحيث ينبغي ردُّ التمثيل لها أولاً، ثم إبطال أصلها النظري ثانياً.

2.1. إبطال تهمة الوضع في زيادة كلب الزرع

بطلان تهمة الوضع هنا من جهتين:

الأولى، أنَّ علماء الحديث وشرّاحَه قديماً فطِنوا إلى هذه الشبهة وردُّوها وأجابوا عنها بالتوجيه الصحيح، قال الخطّابي (ت.388هـ، 988م): ''تأوَّله بعض من لم يُوفَّق للصواب على غير وجهه، وذهب إلى أنه قصد بهذا القول إنكاره والتهمة له من أجل حاجته إلى الكلب لحراسة زرعه، وليس الأمر كما قال، وإنما أراد ابنُ عمر تصديقَ أبي هريرة وتوكيدَ قوله وجعل حاجته إلى ذلك شاهداً له على علمه ومعرفته به؛ لأنَّ من صدقَت حاجته إلى شيء كثُرت مسألته عنه ودام طلبه له حتى يدركه ويحكمه''.[26]

وقال ابن الجوزي (ت.597هـ، 1200م): «فكأنَّه –أي ابن عمر– قال: جدير بأبي هريرة أن يكون علمُ هذا عنده».[27]

وبنحوهما قال النووي (ت.676هـ،1277م): «ليس هذا توهينًا لرواية أبي هريرة ولا

24 مسلم بن الحجّاج، القُشَيري النيسابوري، المسند المختصر من السنن بنقل العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ''صحيح مسلم''، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.) ''المساقاة''، 1200/3 (1571)

25 أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، 132/2.

26 حمَد بن محمد بن إبراهيم، أبو سليمان الخطَّابي، *معالم السنن*، (حلب: المطبعة العلمية، 1932)، 288/4.

27 عبد الرحمن بن علي بن محمد، جمال الدين أبو الفرج الجَوزي، *كشف المشكل من حديث الصحيحين*، مح. علي البواب، (الرياض: دار الوطن، د.ت.)، 511/2.

شكًّا فيها، بل معناه أنّه لما كان صاحب زرع وحرثٍ اعتنى بذلك وحفظه وأتقنه؛ والعادة أنّ المبتلى بشئ يتقنه مالا يتقنه غيره، ويتعرف من أحكامه مالا يعرفه غيره».[28]

وتقاطرَ الشراح على ذلك وتابعهم المعاصرون الذين ألَّفوا في ردِّ الشبه، قال محمد أبو شَهبة: «ليس فيه الطعن في صدق أبي هريرة وأمانته، وإنما فيه إشارة للباعث لأبي هريرة على حفظ هذه الرواية».[29]

ويؤكّد هذا المعنى من مراد ابن عمر رواية أخرى لهذا الحديث قال فيها: «يَرْحَمُ اللهُ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ صَاحِبَ زَرْعٍ».[30] فلو كان يتَّهمه بوضع الزيادة هذه لما ترحَّم عليه.

والثانية، أنَّ زيادة كلب الزرع في الاستثناء ثابتةٌ عن غير أبي هريرة أيضاً، بل إنها ثابتة في حديث ابن عمرَ نفسه من طريق أبي الحكَم عبد الرحمن بن أبي نُعْم البَجَلي، قال: «سمعت ابن عمرَ يحدّث عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: من اتَّخذ كلبًا، إلا كلبَ زرعٍ، أو غنمٍ، أو صيدٍ، ينقصُ من أجره كلَّ يومٍ قيراطٌ»،[31] فقد قال ابن عمر هنا في روايته: إلّا كلب زرع.

وقد فسَّر النووي الزيادة والنقص في الروايتين عن ابن عمر، فقال: «يحتمل أنّ بن عمر لمّا سمعها من أبي هريرة وتحقّقها عن النبي صلى الله عليه وسلم رواها عنه بعد ذلك وزادها في حديثه الذي كان يرويه بدونها، ويحتمل أنّه تذكّر في وقتٍ أنه سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم فرواها ونسيَها في وقت فتركها».[32] وهي على الاحتمالين ثابتة في حديث ابن عمرَ فلا يُعقَلُ أن يتَّهم أبا هريرة بوضعِها انسياقاً وراء الباعث النفسي، ومنه يبطلُ استدلال أحمد أمين.

2.2. تحقيق التصحيف في عبارة: ضعَّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضَها الفعل النفسي

هذه العبارة (ضعَّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي) التي نسبها

28 يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 236/10.

29 محمد أبو شَهبة، *دفاع عن السنة*، (القاهرة: مكتبة السنة، 1989)، 269.

30 مسلم، "المساقاة"، 1203/3 (1575).

31 مسلم، "المساقاة"، 1202/3 (1574).

32 النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، 236/10.

أحمد أمين إلى ابن خلدون وأنه فسَّر بها إقلال أبي حنيفة من الرواية، لم ترِد بهذه الصورة في أيٍّ من طبعات المقدِّمة الوثيقة، سوى طبعة المقدمة مع تاريخ ابن خلدون التي جاء فيها: ''والإمام أبو حنيفة إنّما قلّت روايته لما شدّد في شروط الرّواية والتّحمّل وضعَّف رواية الحديث اليقينيّ إذا عارضها الفعل النّفسيّ. وقلّت من أجلها روايته فقلّ حديثه''.[33]

أمّا في الطبعة الباريسية وهي أول طبعات المقدِّمة ففيها: «وضعَّف الحديث إذا عارضه العقل القطعي فاستصعبت روايته فقل حديثه».[34]

وفي طبعة علي وافي: ''وضعَّف الحديث إذا عارضه العقلي القطعي فاستصعب وقلت من أجلها روايته فقل حديثه''.[35]

وفي طبعة الشدَّادي: ''وضعَّف الحديث إذا عارضه العقل القطعي فاستصعبت روايته فقل حديثه''.[36]

وهكذا ترى أنَّ عبارة (ضعّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي) التي استند عليها أحمد أمين ليس لها مكانٌ في موثوق الطبعات من المقدمة، وأنَّ العبارة في تلك الطبعات: (ضعَّف رواية الحديث إذا عارضه العقل القطعي) وليس الفعلَ النفسي.

والعبارة الأوثَقُ (ضعَّف رواية الحديث إذا عارضه العقل القطعي) مشكلةٌ أيضاً؛ لأنَّ العقل القطعي لا يعارض أكثر الأحاديثَ وخصوصاً أنَّ أكثرها تكاليف تتعلَّق بأحكام الفقه، فلا يُعقل أن يكون هذا هو السبب في قلَّة حديث أبي حنيفة! وهذا يُرجِّح أن تصحيفاً وقع في العبارة تواطأت عليه النسخ، وأنَّ الأقرب إلى مراده أن تكون: (ضعّف رواية الحديث إذا عارضها العامُّ القطعي) وليس العقلَ القطعي، فالحنفية كما هو معلوم يرَون أنَّ دلالة العام على أفراده قطعيَّة ولا يخصّصونها بحديث الآحاد الذي يفيد الظن، وأكثر الأحاديث آحاد، فمن هذا الوجه قلت الرواية والله أعلم.[37]

[33] عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون الحَضرمي الإشبيلي، *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، مح. خليل شحادة، ط2، (بيروت: دار الفكر، 1408/1988)، 562/1.

[34] عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مح. البارون مارك كاترمير، (باريس: بنيامين دوبارت، 1858)، 405.

[35] عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مح. علي وافي، (القاهرة: دار نهضة مصر، 2014)، 36/3.

[36] عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مح. عبد السلام الشدادي (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، 194/2.

[37] عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، *كشف الأسرار شرح أصول البزدوي*، (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت.)، 1/ 304؛ حسن بن محمد، العطار الشافعي، *حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع*، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 515/1.

3. النقد الداخلي لمتن الحديث بمطابقة الواقع

كذلك تأثَّر أحمد أمين في ضحى الإسلام بمباحث ابن خلدون في عرض الروايات التاريخية على الواقع كما ذكرته في الفصل الأول، فقال: «ولكنهم – أي المحدِّثين- لم يتوسَّعوا كثيرا في النقد الداخلي فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أو لا».[38]

ثم ضرب مثلاً بحديث الكمأة وتساءل هل فيها مادة تشفي العين حقا؟

وحديث «الكَمْأَةُ مِنَ المَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ» صحيح متفق عليه،[39] أي في أعلى مراتب الصحة، ومن المفارقة أنَّ أبا هريرة يُروى أنه قام بتجربةٍ ميدانيّة بما ينافي ما يقال عن أهل الحديث أنهم لا يهتمُّون بنقد المتن، فعن قَتادة، قال: حُدِّثت أنَّ أبا هريرة قال: «أخذتُ ثلاثة أكمُؤ أو خمسًا أو سبعًا، فعصرتهنَّ، فجعلت ماءهنَّ في قارورة، فكحَلتُ به جاريةً لي فبرَأت».[40]

لكن أحمد أمين لم تقنعه تلك التجربة؛ «لأنَّ تجربة جزئيةً نفعَ فيها شيءٌ مرّةً لا تكفي منطقياً لإثبات الشيء في ثَبت الأدوية، إنّما الطريقة أن تُجرّب مراراً وخير من ذلك أن تحلّل لتُعرف عناصرُها».[41]

فليت شعري ماذا تركَ لأهل الطبِّ إذنْ! وماذا لو قصُر علم ذلك الزمن عن الإحاطة بخصائص تلك المادة أيردُّون الحديثَ ويقطعون الطريق على قادم الأيام؟.

ورغم أنَّ أهل الحديث لم يغفلوا عن المتن، وبحثوا في علله الظاهرة والباطنة، وتكلَّموا على مُدرجه ومقلوبه ومنكره وفصاحته وركاكته وغريبه ومشكلِه وناسخه ومنسوخه، إلّا أنَّ المتن اشتغل به الفقهاء أيضاً، فكم من حديث صحَّ ولم يعملوا به، «فلا يضيرهم –أي أهل

38 أحمد أمين، ضحى *الإسلام*، 131/2.

39 محمد بن إسماعيل، البُخعفي البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه «صحيح البخاري»*، مح. محمد زهير الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 2001/1422) «الطب»، 126/7 (5708)؛ مسلم، «الأشربة»، 1619/3 (2049).

40 محمد بن عيسى بن سَوْرة، أبو عيسى الترمذي، *الجامع الكبير «سنن الترمذي»*، مح. أحمد شاكر وآخرون، ط2، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1975/1395) «الطب»، 401/4 (2069)، والحديث منقطع لقول قتادة فيه: حُدِّثتُ أنّ أبا هريرة. وهو موقوف أيضا.

41 أحمد أمين، ضحى *الإسلام*، 131/2.

الحديث– العناية بنقد السند أكثر من نقد المتن لأن من ورائهم أهل الفقه هم يشبعون المتن نقدا وهذا شأنهم».[42]

4. الطعنُ في أحاديث المهديّ بزوال العصبيّة

والعصبيَّة «تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه»،[43] أي مِن الولاء والحِلف، وقد ألحَّ عليها ابن خلدون في مقدّمة تاريخه، وجعلَها «بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية وتتَّصل به جميع مباحث الاجتماع السياسي في المقدمة».[44]

أمّا موضوع المهدي فهو الفصل الذي أبان ابن خلدون فيه عن بضاعته في علم الحديث وسمّاه «أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك»،[45] وقال في أوّله: «اعلم أنّ في المشهور بين الكافّة من أهل الإسلام على ممرّ الأعصار أنّه لا بدّ في آخر الزّمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيّد الدّين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك الإسلاميّة ويسمّى بالمهديّ».[46] ثم ذكر أنَّ جماعةً من الأئمة خرَّجوا أحاديث المهدي منهم التّرمذيّ[47] وأبو داود[48] وابن ماجه[49] والبزّاز[50] والحاكم[51] والطّبرانيّ[52] وأبو يعلى الموصليّ[53] وأنهم أسندوها إلى جماعة من الصّحابة مثل عليّ وابن عبّاس وابن عمر وطلحة وابن مسعود وأبي هريرة وأنس وأبي سعيد الخدريّ وأمّ حبيبة وأمّ

42 صلاح الدين الإدلبي، *منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي*، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، 11.

43 ابن خلدون، *المقدمة*، 256/1.

44 الحصري، *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*، 333.

45 ابن خلدون، *المقدمة*، 514/1.

46 ابن خلدون، *المقدمة*، 514/1.

47 الترمذي، "الفتن" 505/4-506 (2230-2232).

48 سليمان بن الأشعث، أبو داود السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.) "الفتن والملاحم"، 106/4-109 (4279-4290).

49 أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.) «الفتن»، 1366/2-1368 (4082-4081).

50 أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي البزّار، *مسند البزار*، مح. محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988-2009) «حديث ثوبان»، 100/10 (4163).

51 سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، *المعجم الكبير*، مح. حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994) «حديث عوف بن مالك»، 15/18 (91)، «حديث أم سلمة»، 267/23 (566).

52 أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي النيسابوري، ابن البيع، *المستدرك على الصحيحين*، مح. مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990) «الفتن والملاحم» 510/4 (8432)، 507/4 (8530)، 547/4 (8531)، 549/4 (8537)، 559/4 (8568)، 596/4 (8659)، 600/4 (8670) (8671)، 601/4 (8672) (8673) (8675).

53 أبو يعلى أحمد بن علي بن المُثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، *مسند أبي يعلى*، مح. حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1984) «حديث علي بن أبي طالب» 359/1 (465).

سلَمة وثوبان وقرّة بن إياس وعليّ الهلاليّ وعبد الله بن الحارث، لكنه قال: «بأسانيد ربّما يعرّض لها المنكرون كما نذكره إلّا أنّ المعروف عند أهل الحديث أنّ الجرح مقدّم على التّعديل فإذا وجدنا طعنًا في بعض رجال الأسانيد بغفلة أو بسوء حفظ أو ضعف أو سوء رأي تطرّق ذلك إلى صحّة الحديث وأوهن منها».[54]

ثم راح يدرس أحاديثه واحداً واحداً حسب قوانين الجرح والتعديل وليس بحسب ما ابتغاه في الرواية التاريخية من تحكيم العمران، وأضرب مثالاً على ذلك قوله: «وأمّا التّرمذيّ فخرج هو وأبو داود بسنديهما إلى ابن عبّاس من طريق عاصم بن أبي النّجود أحد القرّاء السّبعة إلى زرّ بن حبيش عن عبد الله بن مسعود عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: لو لم يبق من الدّنيا إلّا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يبعث الله فيه رجلا منّي أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي.[55] هذا لفظ أبي داود وسكت عليه وقال في رسالته المشهورة إنّ ما سكت عليه في كتابه فهو صالح».[56]

يشير ابن خلدون إلى قول أبي داود: «ما كان في كتابي من حديثٍ فيه وهنٌ شديد فقد بيَّنته... وما لم أذكر فيه شيئًا فهو صالح».[57]

ويظهرُ من نصِّ أبي داود أن كلمة صالح عندَه تبدأ من يسير الضعف وتتجه إلى الأعلى حسناً وصحّة؛ لأنّه لم يُخرج من الصلاح إلّا ذا الوهن الشديد.

وبعد أن فرغ ابن خلدون من دراسة أحاديث المهدي وردَّ كثيراً منها بالضعف وفق علوم الإسناد والجرح والتعديل، قال: «والحقّ الّذي ينبغي أن يتقرّر لديك أنّه لا تتمّ دعوة من الدّين والملك إلّا بوجود شوكة عصبيّة تُظهره وتدافع عنه من يدفعه حتّى يتمّ أمر الله فيه... وعصبيّة الفاطميّين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق ووُجد أممٌ آخرون قد استعلت عصبيّتهم على عصبيّة قريش إلّا ما بقي بالحجاز...».[58]

وهذا يدلُّ نظرياً وعملياً على أنَّ ابن خلدون يقدِّم قوانين أهل الحديث في دراسة الروايات الحديثية على مطابقة عوائد العمران التي يقدمها في الروايات التاريخية؛ لأنَّه

54 ابن خلدون، *المقدمة*، 515/1.
55 أبو داود، "الفتن والملاحم"، 106/4 (4282)؛ الترمذي، «الفتن»، 505/4 (2230)، وقال حسن صحيح.
56 ابن خلدون، *المقدمة*، 515/1.
57 سليمان بن الأشعث، أبو داود السِّجِسْتاني، *رسالة أبي داود إلى أهل مكة*، مح. محمد الصباغ (بيروت: دار العربية، د.ت.)، 27.
58 ابن خلدون، *المقدمة*، 542/1.

حاكم أحاديث المهدي وفق قوانين الإسناد والرجال أولاً، ثم نظرَ في طبائع العمران وليس العكس.

لكنَّ لفيفاً من المعاصرين كان لهم رأيٌ آخر أقحمتهُ المدرسة العقلية في التفسير في أدبياتها من جهة أنَّه اشترط لظهور المهدي العصبيّة القرشية، والتي بات تحصيلها يصعبُ ويتلاشى مع الأيام واختلاط الأمم.

فمن رواد المدرسة العقلية صاحب تفسير المنار الذي قال: «وقد جاءهم النذير ابن خلدون الشهير فصاح فيهم أنَّ لله تعالى سنناً في الامم والدول والعمران مطَّردة في كل زمان ومكان... ومنها أنَّ الدول لا تقوم إلا بعصبية وأن الأعاجم قد سلبوا العصبية من قريش والعترة النبوية فإن صحّت أخبار هذا المهدي فلن يظهر إلا بعد تجديد العصبية».[59]

لكنَّ ابن خلدون لم يقل إنَّ المهدي لن يظهر إلا بعد تجديد العصبية على نحو ما حكى الشيخ رشيد رضا، ولكنه قال: «فإن صحّ ظهور هذا المهديّ فلا وجه لظهور دعوته إلّا بأن يكون منهم ويؤلّف الله بين قلوبهم في اتّباعه حتّى تتمّ له شوكة وعصبيّة وافية».[60]

فظهور دعوته غير ظهوره نفسه؛ فلعله أن يظهرَ أولاً على ضعف في العصبية فيلتفَّ العرب والقرشيّون حوله فتقوى شوكته وتتجدد العصبية فتظهر دعوته ويكون لها الغلَب. فابن خلدون كما ترى لم يُرِد استبعادَ ظهور المهدي أو نفيَه بسبب انعدام العصبية، وإنما أراد أنّه إن ظهرَ فإن العصبية ستعود بظهوره.

وقد عقد شقيق شقير في كتابه *موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف* فصلاً لتقليد رشيد رضا لابن خلدون، قال فيه: «وكلُّ من طعن في أحاديث المهدي من المتأخرين احتج بابن خلدون ودخل في بابه».[61]

فالذي أراه أن المدرسة العقليّة حمَّلت كلام ابن خلدون أكثر مما يحتمل وقوَّلته ما لم يقل، وطعنت في الأحاديث بنظريته في العصبيّة، مع أنه هو نفسه لم يفعل هذا.

وعلى الطرف المقابل فإنّ من العلماء من أنكر على ابن خلدون دخوله فيما لا يعنيه

59 محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، 417/9.

60 ابن خلدون، *المقدمة*، 542/1.

61 شَقيق شُقَير، *موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف: دراسة تطبيقية على تفسير المنار*، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.)، 334.

من درس الأحاديث برسم علمائها، ففي تعليقه على المسند على حديث لا تقومُ الساعة حتى يلي رجلٌ من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي، قال الشيخ أحمد شاكر: «أمَّا ابن خلدون فقد قفا ما ليس له به علمٌ واقتحم قِحَماً لم يكن من رجالها... وقد تهافت في الفصل الذي عقده في مقدّمته للمهدي تهافتاً عجيباً».[62]

وبغض النظر عن مدى صحة اتهام الشيخ أحمد شاكر لابن خلدون بالغلط والجهل في هذا الشأن، وبغض النظر عن صحة أحاديث المهدي أو ضعفها، إنما يعنيني من هذه المسألة أمر واحد وهو أن ابن خلدون تصدَّى لدرس أحاديث المهدي وفق موازين علم الحديث من رجال وإسناد وجرح وتعديل، ولم يُقحم أحكام العمران إلا في ربط ظهور دعوة المهدي بالعصبية وأنها تتجدَّد بظهوره. وهذا المقدار يثبت إجلال ابن خلدون لأصول علم الحديث ويسحب البساط من تحت أرجل الذين يحاولون استخدام اسمه في شدّ أزر المدرسة العقلية وتصرُّفها في قبول الأحاديث وردّها، ونختمُ بأنَّ موقف ابن خلدون إزاء النصوص الشرعية يتماهى مع العقلانيّة الشرعيّة التي تمنح العقل وظيفة أنْ "يعقل النقل ويتفهَّمه ويستدلّ له ويرتاد له أفضل سبل التطبيق والتنزيل على الواقع".[63]

الخاتمة

وصلت في هذا البحث إلى نتائج أهمها:

1. مطابقة الواقع التي يقاس بها صدق الخبر عند ابن خلدون تختلف عن مطابقة الواقع عند الأصوليين، فهي عند الأصوليين حصولُ الخبر في الواقع الخارجي بغض النظر عن إمكانه العادي أو استحالته، أمَّا عند ابن خلدون فمطابقة الواقع تعني إمكانية حدوث الخبر بالقياس إلى أحوال العمران وعوائده.

2. يرجع تمحيص الأخبار التاريخية عند ابن خلدون إلى المطابقة لعوائد العمران وأحوال الاجتماع مقدَّماً على النظر في إسناد الخبر وعدالة رواته، وفي الأخبار الشرعية

[62] أحمد بن محمد بن حنبل، *المسند*، مح. أحمد شاكر، (مصر: دار المعارف، 1950)، «حديث عبد الله بن مسعود» 197/5 (3571)، الهامش.

[63] محمد القطاونة، "الانسجام بين الوحي والعقل وأثره في صياغة الدور الحضاري"، *المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل إصدار العلوم الإنسانية والإدارية* 2/17 (2016/1437)، 34.

يُقدِّم النظر في الإسناد، وليست هذه بِدعاً من النتائج، ولكن البحث انتهى إلى تأكيدها وإزالة شُبهة أنه يُقدِّم المطابقة مطلَقاً.

3. تحقيق الخلل في العبارة المنقولة عن مقدمة ابن خلدون في بعض طبعاتها (أنَّ الإمام أبا حنيفة ضعّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي)، وأنَّ الثابت في الطبعات المحققة (أنَّ أبا حنيفة ضعَّف رواية الحديث إذا عارضه العقل القطعي) وليس الفعل النفسي.

4. التشكيك أيضاً في عبارة أنَّ أبا حنيفة ضعَّف رواية الحديث إذا عارضها العقل القطعي، وإثباتُ أنَّ بها تصحيفًا وأنَّ الصواب ينبغي أن يكون: العامّ القطعي وليس العقل القطعي، أي أنَّ أبا حنيفة ضعّف رواية الحديث إذا عارضها العامُّ القطعي، أمَّا دليل التصحيف فهو أنَّ العقلَ القطعي لم يعارض أكثر الأحاديث خصوصاً أن أكثرها تكاليف تتعلَّق بأحكام الفقه، فلا يُعقل أن يكون هذا هو السبب في قلَّة حديث أبي حنيفة، ولكنَّ أكثر الأحاديث آحادٌ لا يُخصِّصُ بها الحنفية دلالة العام، فمن هذا الوجه قلَّت الرواية.

5. لم يُغفل المحدِّثون نقد المتن، لكن ظهر عملهم في الإسناد أكثر لأنَّ الفقهاء شركوهم في نقد المتن وغلبُوهم عليه.

6. حمَّلت المدرسة العقلية كلام ابن خلدون في ربط ظهور المهدي بالعصبيّة أكثرَ ممّا يحتمل وقوَّلته ما لم يقل، وطعنَت في الأحاديث بنظريَّته في العصبيَّة، مع أنَّه هو نفسه لم يفعل هذا، فهو حاكم الأحاديث بقوانين أهلها، وليس بالمطابقة، ثم إنَّه لم ينفِ ظهور المهدي مِن أجل أنَّ العصبية تلاشت، ولكن قال إنها لا بدَّ أن تعود فتقوى بظهوره حتى يمكن له الغلبة.

7. موقف ابن خلدون إزاء النصوص الشرعية يتماهى مع العقلانيّة الشرعيّة التي تمنح العقل وظيفة أن يعقل النقلَ ويتفهَّمه ويحلِّله تنزيلاً على الواقع بعد أن يكون قد ثبت إسنادهُ بقوانين أهل الحديث.

هذا وأوصي الباحثين بقضيَّتين:

1. جمعُ تعليقات ابن خلدون في التخريج والأسانيد والرجال في مقدِّمته ليُعرف مبلغُهُ من علم الحديث، وقياسُ صحّة انتقاد أحمد شاكر وغيره له في هذا الشأن.

2. القيام ببحثٍ مقارَنٍ موسَّعٍ بين قانون المطابقة عند ابن خلدون والمطابقة عند الأصوليّين من جهة معناها وتأثُّرها بتصوُّر دارس الخبر، وتأثيرها في قبول الخبر وردِّه.

المصادر والمراجع

ابن الجَوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. *كشف المشكل من حديث الصحيحين*. مح. علي البوّاب. الرياض: دار الوطن، د.ت..

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومَن عاصرهم مِن ذوي الشأن الأكبر*. مح. خليل شحادة. 2 ط. بيروت: دار الفكر، 1988/1408.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً*. مح. محمد بن تاويت الطنجي. بيروت: دار الكتاب العلمية،2004 .

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*، مح. البارون مارك كاترمير. باريس: بنيامين دوبارت، 1858.[64]

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*، مح. عبد السلام الشدادي. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*، مح. عبد الله الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*، مح. علي وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، 2014.

ابن فارِس، أحمد بن فارس بن زَكريّاء القزويني، *مُعجمُ مقاييسِ اللغة*، مح. عبد السلام هارون. دمشق: دار الفكر، 1979.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت..

[64] رجعت إلى أربع طبعات من مقدمة ابن خلدون بتحقيقات مختلفة (مارك كاترمير، وعلي وافي، والشدادي، والدرويش) من أجل تحقيق التصحيف في العبارة المنقولة عن أبي حنيفة في المقدّمة المذكورة، أما الطبعة التي أرجع إليها في عموم البحث فهي طبعة دمشق بتحقيق الدرويش.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. *لسان العرب*. ط 3. بيروت: دار صادِر، 1993/1414.

أبو البقاء، أيوب بن موسى الكفَوي. *الكُلّيّات*، مح. عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت..

أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني. *رسالة أبي داود إلى أهل مكة*. مح. محمد الصباغ. بيروت: دار العربية، د.ت..

أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني. *سنن أبي داود*. مح. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت..

أبو شَهبة، محمد. *دفاع عن السنة*. القاهرة: مكتبة السنة، 1989.

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، *مسند أبي يعلى*، مح. حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث، 1984.

أحمد بن حنبل. *المسند*. مح. أحمد شاكر. مصر: دار المعارف، 1950.

الإدلِبي، صلاح الدين. *منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.

أمين، أحمد. *ضحى الإسلام*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

البخاري، محمد بن إسماعيل الجُعفي. *صحيح البخاري*. مح. محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2001/1422.

البزّار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البصري، *مسند البزار*، مح. محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988-2009.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة. *سنن الترمذي*. مح. أحمد شاكر وآخرون. ط2. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975/1395.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي النيسابوري ابن البيع، *المستدرك على الصحيحين*، مح. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

حسين، طه، *فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد*. ترجمه عن الفرنسية محمد عبد الله عنان. مصر: مطبعة الاعتماد، 1925.

الحُصَري، ساطع. *دراسات عن مقدمة ابن خلدون*. 3 ط. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967.

الخطَّابي، أبو سليمان حمَد بن محمد بن إبراهيم. *معالم السنن*. حلب: المطبعة العلمية، 1932.

الراغب الأصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد. *المفردات في غريب القرآن*. مح. صفوان الداودي، دمشق/ بيروت: دار القلم/ الدار الشامية، 1991/1412.

رضا، محمد رشيد. *تفسير المنار*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

شُقَير، شَقيق. *موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف: دراسة تطبيقية على تفسير المنار*. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت..

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللَّخمي الشامي، أبو القاسم، *المعجم الكبير*، مح. حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط2. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994.

العطّار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي. *حاشية العطَّار على شرح الجلال المَحلّي على جمع الجوامع*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت..

علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد الحنفي. *كشف الأسرار شرح أصول البَزْدَوي*. القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت..

القاري، المُلّا علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الهروي. *شرح مسند أبي حنيفة*، مح. خليل المَيس. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

القَرَافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. *الفُروق*. الرياض: عالم الكتب، د.ت..

القطاونة، محمد. «الانسجام بين الوحي والعقل وأثره في صياغة الدور الحضاري»، *المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل إصدار العلوم الإنسانية والإدارية* 2/17 (2016)،27-42. https://services.kfu.edu.sa/ScientificJournal/ar /Home/ ContentsDetails/555

محفوظ، محمد. *تراجم المؤلفين التونسيين*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

المرزوقي، أبو يعرُب. "وحدة المقدمة وبنيتها العميقة»، *مجلة إسلامية المعرفة* 50/13 (2007)، 45-16. https://citj.org/index.php/citj/issue/view/143

مسلم بن الحجّاج القُشَيري النيسابوري. *صحيح مسلم*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392.

Kaynakça

Aḥmed b. Ḥanbel. *el-Musned*. thk. Aḥmed Şâkir. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1950.

Alâeddin el-Buḫârî; 'Abdulazîz b. Muḥammed el-Ḥanefî. *Keşfu'l-esrâr şerḥu Uṣûl el-Bezdevî*. Ḳāhira: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 4 Cilt, ts.

el-'Aṭṭâr, Ḥasan b. Muḥammed b. Maḥmud. *Ḥâşiyetu'l-'Aṭṭâr 'alâ şerḥi' Celâl el-Maḥallî 'alâ cem'i'l-cevâmi'*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l'İlmiyye, 2 Cilt, ts.

el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilḫâliḳ el-Basrî, *Musnedu'l-Bezzâr*, thk. Maḥfûẓ er-Raḥmân Zeynullah vd. el-Medîne el-Munevvere: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 1988-2009.

el-Buhârî, Muḥammed b. İsmâîl el-Cu'fî. Ṣahîhu'l-Buḫârî. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâṣır. Beyrût: Darû Ṭavḳı'n-Necât, 9 Cilt, 2001/1422.

Ebu'l-Beḳâ, Eyyûb b. Mûsā el-Kefevî, *el-Külliyyāt.* thk. 'Adnân Dervîş Muḥammed el-Mıṣrî. Beyrût: Müessetü'r-Risâle, ts.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke.* thk. Muḥammed es-Sabbâġ. Beyrût: Dâru'l-'Arabiyye, ts.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. Ṣayda-Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 4 Cilt, ts.

Ebû Şehbe, Muḥammed. *Difâ' 'ani's-sunne*. Ḳāhira: Mektebetu's-Sunne, 1989.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ b. Yaḥyâ b. 'Îsâ b. Hilâl et-Temîmî el-Mevsılî. *Müsned Ebî Ya'lâ*. thk. Ḥüseyin Selîm Esed. Dımeşḳ: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.

Emîn, Aḥmed. *Ḍuḥa'l-İslâm*. Ḳāhira: el-Heyetu'l-Mıṣriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1998.

el-Ḥâkim, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ḥamdeviye eḍ-

Ḍabî en-Nîsâbûrî İbn'ul-Bedi', *el-Mustedrek 'alâ's-Ṣaḥîḥeyn*. thk. 'Abdulḳâdir 'Aṭâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.

el-Haṭṭâbî, Ebû Süleymân Hamed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *Me'âlimu'l-lisân*. Haleb: Maṭba'atu'l-'İlmiyye, 4 Cilt, 1932.

el-Huṣârî, Sâṭı'. *Dirâsâtu 'an Muḳaddimeti'bni Ḫaldûn,* Ḳāhira: Mektebetu'l- Ḫânicî, 3. Basım, 1967, s. 560.

Hüseyin, Tâhâ. *Felsefetu'bnu Ḫaldûn el-ictimâ'iyye taḥlîl ve'n-naḳd*. trcm. Muḥammed Abdullah 'Anân. Mısır: Matba'atu'l-İ'timâd, 1925.

İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muḥammed, *Keşfu'l-muşkili min ḥadîṯi'ṣ-Ṣaḥîḥayn*, thk. 'Ali el-Bevvâb, Riyâd: Dâru'l-Vatan, 4 Cilt, ts.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ el-Kazvînî. *Muʿcemu meḳāyîsi'l-luġa*. thk. 'Abdusselâm Hârûn. Sûriyâ: Dâru'l-Fikr, 6 Cilt, 1979.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muḥammed. *Dîvânu'l-mubtedeʾ ve'l-ḫaber fî târîḫi'l-ʿArab ve'l-Berber ve men-âṣarahum min-ẕevi's-sulṭâni'l-ekber.* thk. Ḫalîl Şehâde. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 8 Cilt, 1988/1408.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahmân b. Muḥammed b. Muḥammed. *et-Ta'rîfu bi'bni Ḫaldûn ve rıḥletihi şarḳan ve ġarben*. thk. Muḥammed b. Tâvit eṭ-Ṭancî. Beyrût: Dâru'l-Küttâbi'l-'İlmiyye, 2004.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muḥammed. *Prolegomenes D'ebn-Khaldoun (Muḳaddimetu'bnu Ḫaldûn)* . thk. Par. M. Quatermere. Paris: Benjamin Dupert, 3 Cilt, 1858.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahmân b. Muḥammed b. Muḥammed. *Muḳaddimetu'bnu Ḫaldûn*. thk. "Abdusselâm eş-Şedâdî. ed-Dâru'l-Beyḍâ: Beytu'l-Funûn ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, 3 Cilt, 2005.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muḥammed. *Muḳaddimetu'bnu Ḫaldûn*. thk. 'Abdullah ed-Dervîş. Dımeşḳ: Dâru'l-Ya'rib, 2 Cilt, 2004.

İbn Ḫaldûn, Abdurrahmân b. Muḥammed b. Muḥammed. *Muḳaddimetu'bnu Ḫaldûn*. thk. 'Ali Vâfî, el-Ḳāhira: Dâru Nahḍa Mışır, 3 Cilt, 2014.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd Abdulbâḳî. Mışır: Dâru İḥyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye- Fayṣal 'Îsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, ts.

İbn Manẓûr, Cemâleddîn Muḥammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Ṣâdır, 3. Basım, 15 Cilt, 1993/1414.

el-İdlîbî, Ṣalaḥaddîn. *Menhecu'n-naḳdi'l-mutûn 'inde 'ulemâi'l-ḥadîṯ en-nebeviyye.* Beyrût: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1983.

el-Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *el-Furûḳ*. Riyâḍ: 'Âlemu'l-Kutub, 4 Cilt, ts.

el-Kārî, el-Mullâ 'Alî b. Sultân Muḥammed, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn el-Herevî. *Şerḥu Musnedi Ebî Ḥanîfe*. thk. Ḫalîl el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985.

el-Ḳaṭâvine, Muḥammed. "el-İnsicâm beyne'l-vaḥyi ve'l-'aḳli ve eşeruhu fî ṣiyâġati'd-devri'l-ḥaḍârî". *el-Mecelletu'l-'ilmiyye li-câmi'ati'l-Melik Fayṣal işdâru'l-'ulûmi'-İnsâniyye ve'l-İdâriyye.* 17/2 (2016), 27-42. https://services.kfu.edu.sa/ScientificJournal/ar/Home/ContentsDetails/555

er-Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kāsım Huseyn b. Muḥammed. *el-Mufredat fî ġarîbi'l-Ḳur'ân*. trcm. Ṣaffân ed-Dâvûdî, Dımeşḳ-Beyrût: Dâru'l-Ḳalem, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1991/1412.

Rıḍâ, Muḥammed Reşîd. *Tefsîru'l-menâr*. Ḳāhira: el-Heyetu'l-Mışrıyye el-'Amme lil-Kitâb, 12 Cilt, 1990.

Şuḳayr, Şaḳîḳ. *Mevḳıfu'd-dırâse el-'akliyye el-ḥadîse mine'l-ḥadîsi'n-nebevî eş-şerîf: dırâse taṭbîḳıyye 'alâ tefsîri'l-Menâr*. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmiyye, ts.

Maḥfûẓ, Muḥammed. *Terâcimu'l-muellifîn et-Tûnusiyyîn*. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1982.

el-Merzûḳî, Ebû Ya'rub. "Viḥdetu'l-muḳaddimeti ve bunyetuhâ el-'amîḳa". *Mecelletu İslâmiyyeti'l-ma'rifeti (el-Fikru'l-islâmî el-mu'âṣır) ani'l-ma'hed el-'âlî lil fikri'l-islâmî*, 13/50 (2007), 16-45. https://citj.org/index.php/citj/issue/view/143

Muslim b. Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Ṣaḥîḥu Müslim*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâḳî. Beyrût: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 5 Cilt, ts.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc*. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 18 Cilt, 1392.

et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Muṭîr el-Laḫmî eş-Şâmî, Ebu'l-Kāsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Suflî. el-Ḳāhira: Mektebetu İbn Teymiye, 2 Cilt, 1994.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muḥammed b. Îsâ b. Sevre. *Sunenu't-Tirmîzî*. thk. Aḥmed Şâkir ve diğerleri. Mışır: Maṭba'atu Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 5 Cilt, 1975/1395.