

# الواضحة

مجلة علمية محكمة

تصدر عن مؤسسة عمار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرياض

المدين المسئول

مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية

أ.د. أحمد الخمليشي

هيئة التنسيق والتحرير

د. محمد ناصيري

د. الناجي لمين

د. أحمد العمراني

سكرتارية التحرير

عبد الرحيم مطر

مليكة لدهو

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإيداع القانوني : 6 / 1979

الناشر  
مؤسسة دار الحديث الحسنية

## صورة الحسن الثاني



صورة محمد السادس



## الهيئة الاستشارية لمجلة الواضحة

- د . محمد يسف  
د . عباس الجراري  
د . مصطفى بنحمزة  
د . محمد الروكي  
د . محمد جميل مبارك  
د . محمد الكتاني
- د . محمد فاروق النيهان  
د . الحسين أيت سعيد  
د . إبراهيم الوافي  
د . الحسين گنوان  
د . محمد المعيار الإدريسي  
د . عبد السلام فيغو

## شارك في هذا العدد

- زكريا الخوة  
أحمد الفراك  
عبد الرحيم أيت بوحديد  
بدر العمراني  
ياسر بن علي بن مسعود القحطاني  
نبيل فوللي محمد

## قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بمشاركة العلماء والباحثين المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والأبحاث العلمية الرصينة وفقا للقواعد الآتية :

- أن يكون البحث مبتكرا أصيلا لم يسبق نشره (بما في ذلك النشر الإلكتروني).
- أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها (التوثيق: إثبات اسم الكتاب أولا، ثم اسم المؤلف ثانيا، فرقم الصفحة ثالثا، وتوثيق الآيات والأحاديث ...).
- أن يكون البحث مكتوبا بخط (Traditional Arabic) حجم 18 في المتن و12 في الهامش.
- أن لا تقل صفحاته عن العشرين (20) ولا تتجاوز الأربعين (40) صفحة، مقاس 24/17سم.
- تقبل البحوث المقدمة للنشر من نسختين إحداها ورقية، والثانية مرقونة ومثبتة على قرص مدمج (CD)، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
- تخضع البحوث المقدمة للفحص العلمي على نحو سري.
- البحوث التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
- البحوث التي يقرر المحكمون عدم نشرها يتم إخبار أصحابها.
- المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو المؤسسة.
- ترسل البحوث باسم السيد مدير المؤسسة إلى : 456، ملتقى شارع النخيل والزيتون، حي الرياض، الرباط. ص. ب.: 6549، العرفان، الرباط. أو على البريد الإلكتروني :

[alwadiha.revue@gmail.com](mailto:alwadiha.revue@gmail.com)

## الفهرس

كلمة العدد

9..... **أحمد الخليلشي** ○

تأويل مشكل الحديث وتطبيقاته عند ابن دقيق العيد (ت702هـ): نظرات في «المفهوم والمنهج»

15..... **زكريا الخوة** ○

جوابان عن حديثي «التكبير من سورة والضحي» و«من قال: جزى الله نبينا ﷺ»  
للحافظ أبي العلاء إدريس بن محمد العراقي الحسني الفاسي (ت1184هـ)  
تقديم وتحقيق

57..... **بدر العمراني** ○

تحقيق النصوص على نسخة فريدة "تفسير الموطأ لأبي عبد الملك مروان بن علي البوني  
(ت قبل 440هـ) نموذجاً"

127..... **عبد الرحيم بوحديد** ○

الاستدلال المنطقي في الدرس العقدي المغربي المعاصر من خلال كتاب «الرائد في علم العقائد»  
لـ «العربي اللوه» (ت1408هـ)

161..... **أحمد الفراخ** ○

خدمات الامتياز في المصارف الإسلامية (الودائع الحالية- الجارية) أنموذجاً - دراسة فقهية تطبيقية

195..... **ياسر بن علي بن مسعود القحطاني** ○

قراءة "ولفرد سكاون بلنت" لمستقبل الإسلام: دراسة نقدية

241..... **نبيل فولي محمد** ○



# كلمة العدد

أحمد الخمليشي

مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية



عانت المجلة كثيرا من تأخر الصدور في المواعيد المحددة من هيئة التحرير، والسبب راجع إلى شح في المادة المرغوب في نشرها.

ونأمل انتهاء هذه المعاناة الآن بعد موافقة مجلس جامعة القرويين على المشروع الذي قدمته مؤسسة دار الحديث الحسنية في موضوع هيكلية البحث العلمي بتنظيم أنشطته ضمن فرق ومختبرات ومراكز لا تنحصر عضويتها في أساتذة المؤسسة وجامعة القرويين، وإنما تمتد إلى كل الأساتذة الباحثين في الجامعات المغربية وحتى من خارجها.

فريق البحث يتكون من خمسة أساتذة باحثين على الأقل.

والمختبر لا يقل أعضاؤه عن فريقين للبحث أو عشرة أساتذة باحثين من تخصصات علمية متكاملة.

أما مركز البحث فلا يقل أعضاؤه عن ثلاثين أستاذا باحثا.

وقد أبدى أساتذة المؤسسة رغبة واضحة في الانخراط الفاعل في المشروع، يثبت ذلك التنافس في إعداد المشاريع المقترحة لتطبيق هيكلية البحث.

والمؤسسة مؤهلة للسير بعيدا في البحث العلمي لكون أساتذتها ينتمون إلى تخصصات علمية مختلفة شرعية واجتماعية، فضلا عن اللغات الحية التي ينشر بها أغلب إنتاج الفكر الإنساني.

وتكوينهم في تحسن مستمر، نتيجة اشتراكهم في مناقشة الأبحاث التي تتناول  
موضوعات مختلفة من العلوم الشرعية والاجتماعية.

كما يواجهون أسئلة الطلبة التي تنوع موضوعاتها بحكم تكوينهم المتسع المجال.

# المقالات



## تأويل مشكل الحديث وتطبيقاته عند ابن دقيق العيد (ت702هـ) نظرات في المفهوم والمنهج

زكريا الخوة

دكتوراه في الدراسات الإسلامية

### تمهيد

يعد البحث في العلوم الشرعية عموماً وعلوم السنة على الخصوص، من أكد البحوث وأهمّها إذا سلم القصد وتحققت الغاية بإدراك مصالح العباد في العاجل والآجل. فالسنة النبوية هي مفتاح فهم وفقه القرآن الكريم، كلي الشريعة ودستور الأمة، وهي المبيّنة لما جاء فيه من الأحكام والحكم التي تهدي الإنسان إلى أقوم المراتب وأهدى السبل، قال عزّ وجلّ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

لقد اعتنى العلماء بهذا العلم الشريف، ووضعوا جملة من القواعد والضوابط للتعامل معه، من حيث الفهم والتأويل والتعليل والتنزيل، فأسسوا أصولاً للرواية، ومناهج للنقد والتعليل، وقواعد لفقه الحديث واستنباط الأحكام وتنزيلها.

ومن مظاهر تلك العناية، تتبعهم لمواطن الإشكال والاختلاف في أحاديث النبي ﷺ ومحاولة الجمع بينها بالتأويل والتوجيه، درءاً للإشكال، ورفعاً للاختلاف، وجمعاً بين الأخبار، وتحقيقاً للعمل بها، وهو ما اصطاح عليه أهل الصنعة بـ «تأويل المشكل» أو «تأويل المختلف»، ويقصدون بذلك جمع الأحاديث التي ظاهرها التعارض والاختلاف وتأويلها.

وقد آثرت في هذه المقالة توجيه النظر إلى العملية الاجتهادية التي يقوم بها المجتهد من أجل درء التعارض والإشكال بين الأحاديث النبوية، وهي عملية التأويل، واخترت أن أبحث هذه العملية عن علم من فقهاء المحدثين ونظائرهم الأفاضل، وهو الحافظ تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري الشهير بـ «ابن دقيق العيد»، المتوفى سنة 702هـ، وذلك من خلال محورين اثنين:

المحور الأول: تأويل مشكل الحديث عند الحافظ ابن دقيق العيد، مفهومه وأقسامه وقواعده.

المحور الثاني: تطبيقات تأويل المشكل في فقه الحديث عند ابن دقيق العيد.



## المحور الأول

### تأويل مشكل الحديث عند الحافظ ابن دقيق العيد، مفهومه وأقسامه وقواعده

#### أولاً - مفهوم تأويل مشكل الحديث وأقسامه عند ابن دقيق

لم يظهر التفريق بين مصطلحي «المشكل» و«المختلف» في تأليف المتقدمين ودواوينهم، بل كانوا يقصدون به المعنى نفسه، وهو التعارض بين الأحاديث النبوية، والناظر فيما ذكره الشافعي في اختلاف الحديث، وابن قتيبة في تأويل المختلف، والطحاوي في شرح المشكل، يلبس ذلك.

أما المعاصرون من الباحثين، فبعضهم نهج منهج المتقدمين ولم يفرق، والبعض الآخر درس وجوه الاختلاف بين المصطلحين، وخلص إلى التفريق بينهما بجملة من الفروق، وذهب الفريق الثالث إلى القول بالعموم والخصوص، فجعل «المشكل» أعمّ من «المختلف»<sup>(1)</sup>.

والناظر في تراث الحافظ ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللهُ لا يجد تعريفاً محمداً للمصطلح مشكل الحديث، وإن كان قد ألف كتاباً لبيان الاصطلاح سماه «الاقتراح»، ودرس فيه مجموعة من المصطلحات التي يستعملها أهل الصنعة، إلا أنه لم يعرف المشكل أو المختلف تعريفاً محمداً، وهذا منهج المتقدمين، فقد كانوا يدرسون العلم ويتذاكرون جزئياته ويؤلفون في مباحثه دون الإشارة إلى تعريف محدد لماهيته ومفهومه.

(1) ينظر: محمد ناصيري، منهج الحافظ ابن حجر في تأويل مختلف الحديث وأثره في نقد الحديث، طبعة: دار ابن حزم، الأولى، سنة 2011م، ص 39-45.

ومن أجل الوصول إلى مفهوم هذا المصطلح عنده لزم النظر في مباحث كتبه، وثنايا مناقشاته، لعنا نظفر بإشارة أو قول يحدد لنا دلالة المشكل أو المختلف عنده.

وقد وجدت في شرحه ما يدل على ذلك، عند شرحه لحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «طَهْرُ إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، أَوْ لَاهُنَّ بِالْتُّرَابِ»<sup>(2)</sup>.

قال الحافظ ابن دقيق رَحِمَهُ اللَّهُ في ثنايا تأويله وشرحه لهذا الحديث: «المخالفة على وجهين: مخالفة معارضة ومناقضة، ومخالفة على غير ذلك، كالمخالفة في الزيادة وتركها مثلا، وحيث يمكن الجمع»<sup>(3)</sup>. فبين هنا أن الاختلاف بين الآثار على وجهين، إما اختلاف تعارض وتناقض، أو اختلاف زيادة ونقص يمكن الجمع بينها.

وقد ظهر في مواضع عدة من شروحه اصطلاحه بالمشكل أو المختلف على التعارض في الآثار وبينها، وهو دلالة على مفهوم المشكل عنده، وأن المقصود به هو التعارض. ومثال ذلك تعليقه رَحِمَهُ اللَّهُ على الإشكال الوارد على حديث بريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، بقوله: «الكلام على الإشكال العظيم في هذا الحديث»<sup>(4)</sup>؛ ويقصد بذلك ما وقع من التعارض بين منعه ﷺ الشروط الفاسدة والباطلة في البيع، من قوله ﷺ في آخر حديث بريرة:

(2) مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، طبعة: دار إحياء التراث العربي، الأولى، سنة: 1412هـ-1991م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم الحديث: (279).

(3) ابن دقيق، محمد بن علي، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، طبعة: دار النوادر، الثانية، سنة 1430هـ-2009م، تحقيق: محمد خلوف العبد الله، 401/1.

(4) ابن دقيق، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، طبعة: دار الآثار بالقاهرة، ط1، سنة 1429هـ-2008م، تحقيق: أحمد محمد شاكر رَحِمَهُ اللَّهُ، ص534.

«ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله؟ كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق»، وبين قوله ﷺ لعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «اشترطي لهم الولاء»<sup>(5)</sup>. وسيأتي تأويل هذا الحديث مفصلا في المحور الثاني من هذه المقالة.

أما المشكل عند الحافظ ابن دقيق رَحِمَهُ اللَّهُ، فهو قسمان: الأول: التعارض والاختلاف بين ألفاظ الحديث الواحد، كما في حديث بريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، إذ لم يعارضه حديث آخر مختلف اللفظ والطريق، بل ورد التعارض في الحديث نفسه. والثاني: التعارض والاختلاف بين حديثين، وأمثله كثيرة، من بينها ما ذكره الحافظ ابن دقيق رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحه وتأويله لحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرُ»، وحديث عبد الله بن عكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَتَانَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ مَوْتِهِ بِشَهْرٍ، أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ»<sup>(6)</sup>.

## ثانيا - قواعد وضوابط تأويل مشكل الحديث عند ابن دقيق

التأويل عند الحافظ ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللَّهُ له معان مختلفة، من بينها الجمع بين الحديثين المشكلين أو المختلفين، ومنها الترجيح بينهما، ومنها صرف اللفظ عن ظاهره، ومنها الشرح، ومنها الترجمة، وهو ما أثبتته في بحثي لنيل الدكتوراه<sup>(7)</sup>.

(5) سيأتي تحريجه كاملا في المحور الثاني.

(6) سيأتي تحريجهما مفصلا في المحور الثاني.

(7) بحثي في الدكتوراه بعنوان: «نظرية التأويل عند الحافظ ابن دقيق العيد (ت702هـ)» تحت إشراف فضيلة الدكتور عبد الرزاق الجاي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تكوين الدكتوراه: الدراسات الإسلامية وقضايا المجتمع المعاصر، سنة المناقشة: 2020م.

فقد وضع الحافظ رَحْمَةُ اللَّهِ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الضَّوَابِطِ لِتَأْوِيلِ مَشْكَالِ الْحَدِيثِ، يُمْكِنُ تَصْنِيفُهَا إِلَى صَنَفَيْنِ: الْأَوَّلُ: مَا يَتَعَلَّقُ بِالسَّنَدِ. وَالثَّانِي: مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَتْنِ.

أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ فِيهِ بَيِّنٌ أَنَّ الْإِخْتِلَافَ إِذَا كَانَ فِي حَدِيثٍ وَاحِدٍ مَتَّحِدٍ الْمَخْرَجِ، فَهَنَّاكَ طَرِيقَانِ لِتَأْوِيلِهِ: قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ: «وَإِذَا كَانَ إِخْتِلَافًا فِي حَدِيثٍ وَاحِدٍ وَرَوَايَةٍ تَرْجَعُ إِلَى أَصْلِ وَاحِدٍ: فَمَا أَنْ يَسْلُكَ الطَّرِيقَ الْفَقْهِيَّةَ، وَيُخْرِجُ مَا أُمْكِنَ الْجَمْعُ إِذَا لَمْ يَقْعِ التَّعَارُضُ وَالتَّنَافِي، وَإِمَّا أَنْ يَسْلُكَ الطَّرِيقَ الْحَدِيثِيَّةَ بِالتَّعْلِيلِ عِنْدَ الْإِخْتِلَافِ فِي الْحَدِيثِ الْوَاحِدِ»<sup>(8)</sup>.

فَبَيْنَ ذَلِكَ أَنَّ التَّعَامُلَ مَعَ الْإِشْكَالِ وَالْإِخْتِلَافِ يَكُونُ بِسُلُوكِ جَادَتَيْنِ، الْأُولَى طَرِيقَةَ الْمُحَدِّثِينَ، بِدَرَسَةِ السَّنَدِ، وَالثَّانِيَّةُ: طَرِيقَةَ الْفُقَهَاءِ، بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَتْنِ وَمَا إِذَا أُمْكِنَ حَمْلُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ أَوْ يَقْتَضِي التَّأْوِيلَ.

أَمَّا مَسْلُكُ الْمُحَدِّثِينَ وَدَرَسَةُ السَّنَدِ وَالنَّظَرُ فِي رَوَاتِهِ وَحَلَقَاتِهِ، فَقَدْ وَضَعَ لَهُ الْحَافِظُ ابْنَ دَقِيقٍ رَحْمَةُ اللَّهِ مَجْمُوعَةً مِنَ الضَّوَابِطِ تَلْزِمُ الْمُؤَوَّلَ فِي تَعَامُلِهِ مَعَ الْمَشْكَالِ، مِنْ بَيْنَهَا:

### (1) جَمْعُ طَرِيقِ الْحَدِيثِ

قَالَ الْحَافِظُ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي سِيَاقِ شَرْحِهِ وَتَأْوِيلِهِ لِحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِيمَنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَأَسَاءَ فِي صَلَاتِهِ حَتَّى عَلِمَهُ النَّبِيُّ ﷺ ذَلِكَ: «عَلَى طَالِبِ التَّحْقِيقِ فِي هَذَا

(8) ابن دقيق، شرح الإمام 402/1.

ثلاث وظائف: إحداها: أن يجمع طرق هذا الحديث، ويحصي الأمور المذكورة فيه ويأخذ بالزائد فالزائد، فإن الأخذ بالزائد واجب»<sup>(9)</sup>.

لأنه يجمع الطرق يتبين الطريق الأقوى من غيره، ويتضح المتصل من المنقطع، ويبرز الثقة من غيره، والعالي من النازل؛ وفي معرفة الزيادة، يظهر موطن الإشكال، وقد تجيء زيادة في طريق من الطرق ترفع ذلك الإشكال، فالنظر في هذا الضابط أمر مهم جدا.

## 2) معرفة الروايات التي تحمل الزيادة ومحاولة الجمع بها ما أمكن

قال ابن دقيق: «وإذا تبين أنه حديث واحد اختلف الرواة في لفظه فينظر إن أمكن الجمع في اللفظ بأن تزيد إحدى الروايتين لفظا في رواية لا يبعد أن يجمع مع اللفظ الآخر قبل الزائد، وجعل بعض الرواة تاركا لبعض اللفظ؛ إما لعدم سماعه، أو لنسيانه، أو لسبب آخر»<sup>(10)</sup>.

وقال في وجوب الأخذ بزيادة العدل: «إذا ظهر أن الحديث واحد باتحاد مخرجه وذكر بعضهم فيه قيذا وأهمله الآخر، حملنا ذلك على زيادة العدل بالذي ذكر القيد في ذلك الحديث على الآخر الذي لم يذكر»<sup>(11)</sup>.

## 3) النظر في اتحاد المخرج واختلافه

قال ابن دقيق: «ولأهل الحديث نظر في اتحاد الحديث واختلافه يتصرفون بسببه فيما يتعلق بصناعتهم عند اختلاف الروايات»<sup>(12)</sup>.

(9) ابن دقيق، إحكام الأحكام، ص 264.

(10) ابن دقيق، شرح الإلمام 561/3.

(11) المصدر السابق، 592/2.

ثم فصل في هذه القاعدة وبين غايتها، فقال: «إن اختلف مخارج الحديث، أو تباعدت ألفاظه، فينبغي أن يجعلوا حديثين مستقلين، وإن اتحد مخرجه، وتقاربت ألفاظه، فالغالب على الظن أنه حديث واحد وقع الاختلاف فيه على شيخ واحد، لا سيما إذا كان ذلك في سياقة واقعة واحدة يبعد أن يتعدد مثلها في الوقوع»<sup>(13)</sup>.

#### 4) الترجيح عند تعذر الجمع من طريق الصنعة الحديثية

ويكون الترجيح في هذا الموضوع عند تعذر الجمع بالطرق السابقة، من جهة الرواية. قال رَحْمَةُ اللَّهِ: «فإن كان الأول جمعنا، ورددنا إحدى الروایتين إلى الأخرى، وإن كان الثاني فحينئذ نرجع إلى الترجيح بزيادة الحفظ، أو الكثرة، أو غير ذلك من أسباب الترجيح»<sup>(14)</sup>.

ومن طرق الترجيح عند الحافظ ابن دقيق رَحْمَةُ اللَّهِ في هذه القاعدة: الترجيح بطرق التحمل والأداء، فإذا وردت الرواية عن طريق السماع، قدمها على ما دونها من الطرق كالمكاتبة، والمناولة والإجازة، وسيأتي ذلك في المحور الثالث من هذه المقالة، في شرحه وتأويله لحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أبما إهاب دبغ فقد طهر».

أما من حيث النظر في طريقة الفقهاء، فقد ذكر الحافظ ابن دقيق رَحْمَةُ اللَّهِ جملة من الضوابط التي ينبغي اعتبارها في التعامل مع المشكل، من بينها:

(12) ابن دقيق، شرح الإمام 560/3.

(13) المصدر السابق، 561/3.

(14) نفسه.

## 1) معرفة سبب ورود الحديث

تعتبر هذه القاعدة من القواعد الكبرى في فقه الحديث، إذ بها يعرف الخالص من العام، والمطلق من المقيد في حديث رسول الله ﷺ، وبها تميز الفتوى الخاصة عن الحكم التشريعي العام. وقد أشار الحافظ ابن دقيق إلى أن بعض المتأخرين من أهل عصره قد شرع في التصنيف في هذه القاعدة<sup>(15)</sup>، كما صنفوا في أسباب النزول للكتاب العزيز. وقد استعملها الحافظ كثيرا في تأويله للأحاديث المشككة، كحديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا حين قال لها النبي ﷺ: «إن عيني تنامان ولا ينام قلبي»<sup>(16)</sup>.

## 2) اعتبار قاعدة السياق

فهي من أهم القواعد التي ينبغي النظر فيها والترجيح بها عند الاقتضاء، فهي المبينة لمراد المتكلم، والمعينة لمحتملات الكلام، قال الحافظ ابن دقيق رَحِمَهُ اللهُ: «بخلاف السياق، فإن به يقع التبيين والتعيين، أما التبيين: ففي الجملات، وأما التعيين: ففي المحتملات، فعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات، تجد منه ما لا يمكنك حصره قبل اعتباره»<sup>(17)</sup>. وقال في الأحكام: «أما السياق والقرائن: فإنها الدالة

(15) ابن دقيق، إحكام الأحكام، ص70.

(16) مالك بن أنس، الموطأ، منشورات المجلس العلمي الأعلى، ط2، سنة 1440هـ/2019م، تحقيق مجموعة من الأساتذة والباحثين، كتاب صلاة الليل، باب صلاة النبي ﷺ في الوتر، رقم الحديث: (317).

(17) ابن دقيق، شرح الإلمام 13/5.

على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان الجملات، وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة، فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى»<sup>(18)</sup>.

### 3) النظر في العموم والخصوص بين المتعارضين

وهذه القاعدة تندرج تحتها مجموعة من الجزئيات تستوجب النظر قبل ترجيح أحد الحديثين على الآخر، من بينها:

قال الحافظ ابن دقيق: «إنَّ الحديث: إذا كان عام الدلالة، وعارضه غيره في بعض الصور، وأردنا التخصيص، فالواجب أن تقتصر في مخالفة مقتضى العموم على مقدار الضرورة، ويبقى الحديث العام على مقتضى عمومه فيما يبقى من الصور، إذ لا معارض له فيما عدا تلك الصور المخصوصة التي ورد فيها الدليل الخاص»<sup>(19)</sup>.

ومن بين المسائل التي تقتضيها هذه القاعدة: إذا تعارض المجاز والتخصيص، أيهما يقدم؟ قال ابن دقيق: «فهذا موضع تعارض المجاز والتخصيص، وقد قالوا قديماً: إن التخصيص أولى، والله أعلم»<sup>(20)</sup>.

ومنها: إذا تعارض العموم المجمع على تخصيصه مع العموم الذي لم يجمع على تخصيصه، فالعمل بالثاني أولى<sup>(21)</sup>.

(18) ابن دقيق، إحكام الأحكام، ص 415.

(19) المصدر السابق، ص 106.

(20) ابن دقيق، شرح الإلمام 125/2.

(21) المصدر السابق، 366/1.



#### 4) النظر في الحقيقة والمجاز بين المتعارضين

مدار الألفاظ في العربية لا تخرج عن كونها حقيقة أو مجازاً، فإذا تعارضت الحقائق أيهما يقدم؟

قال ابن دقيق رَحِمَهُ اللهُ: «إذا دار لفظ الشارع بين أن يحمل على الحقيقة الشرعية أو اللغوية، حمل على الحقيقة الشرعية؛ لأنها مقصود البعثة، وصرف الكلام إلى ذلك أولى من صرفه إلى تعريف وضع اللغة»<sup>(22)</sup>.

أما في المجاز، فتقديم أرحم الظنين عند التقابل هو الصواب، كما قرره الحافظ ابن دقيق.<sup>(23)</sup>

### المحور الثاني

#### تطبيقات تأويل المشكل في فقه الحديث عند ابن دقيق العيد

بعد هذه النظرة الموجزة في معالم منهج الحافظ ابن دقيق رَحِمَهُ اللهُ في تأويل مشكل الحديث، نورد في هذا المحور أمثلة لتطبيقه لقواعد وضوابط هذا المنهج، مع عرض موجز لمناقشات غيره من فقهاء الحديث، حتى يميز رأيه واجتهاده من نقله وتقليده في بعض القضايا الاجتهادية.

وقد اخترت لذلك أمودجين من الأحاديث: أحدهما: مشكل في نفسه ولم يعارضه حديث آخر، وهو حديث بريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا. والثاني: عارضه غيره من الأحاديث، وجميعها في مرتبة الصحيح المقبول، وهو حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا في طهارة أهب الميتة.

(22) ابن دقيق، شرح الإمام 420/2.

(23) المصدر السابق، 421/2.

## الحديث الأول

عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قالت: «جاءتني بريرة فقالت: كاتبتي أهلي على تسع أواقٍ، في كل عامٍ أوقية، فأعينيني، فقلت: إن أحب أهلك أن أعدها لهم، وولاؤك لي فعلت، فذهبت بريرة إلى أهلها، فقالت لهم، فأبوا عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ جالس؛ فقالت إني عرضت ذلك على أهلي، فأبوا إلا أن يكون لهم الولاء، فأخبرت عائشة النبي ﷺ فقال: خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق، ففعلت عائشة، ثم قام رسول الله ﷺ في الناس، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، فما بال رجالٍ يشترطون شروطا ليست في كتاب الله؟ كل شرطٍ ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق».<sup>(24)</sup>

(24) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول ﷺ وسننه وأيامه، طبعة: المكتبة السلفية ومكنتها، ط: الأولى، سنة 1400، تحقيق: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطا في البيع لا تحل، رقم الحديث: (2168) واللفظ له. مسلم بن الحجاج، الصحيح، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق. رقم الحديث: (1504)، أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، طبعة: المكتبة العصرية، ط1، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، كتاب الطلاق، باب في المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد. رقم الحديث: (3929). النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن، طبعة: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، سنة 1406هـ-1986م، تحقيق: أبو غدة، كتاب الطلاق، باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك. رقم الحديث: (4996). الترمذي، أبو عيسى محمد، السنن، طبعة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، سنة 1395هـ-1975م، تحقيق: أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، كتاب الرضاع، باب ما جاء في المرأة تعتق ولها زوج. رقم الحديث: (1256). ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، طبعة: دار إحياء الكتب العربية، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب العتق، باب المكاتب. رقم الحديث: (2521).

تحدث الفقهاء عن أصول الفساد العامة في البيوع، وذكروا جملة من الأسباب التي ينسب عليها إما فساد البيع، أو بطلانه، وقد أجمال ذلك الفقيه ابن رشد رَحْمَةُ اللَّهِ فِي بَدَايَةِ الْمُجْتَهِدِ بقوله: «إذا اعتبرت الأسباب التي من قبلها ورد النهي الشرعي في البيوع، -وهي أسباب الفساد العامة- وجدت أربعة: أحدها: تحريم عين المبيع، والثاني: الربا، والثالث: الغرر، والرابع: الشروط التي تؤول إلى أحد هذين أو لمجموعهما، وهذه الأربعة هي في الحقيقة أصول الفساد، وذلك أن النهي إنما تعلق فيها بالبيع من جهة ما هو بيع لا لأمر من خارج». (25)

فمخالفة الشرط لما شرّعه المشرّع في البيع، ورجوعه إلى أصل الربا أو الغرر أو الجهالة، هو من أسباب فساد الشرط، وفساد البيع إذا تعلق به ذلك الشرط وكان من جملة. وفي هذا الحديث بَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ صورة من صور فساد الشرط وتأثيره على البيع، وقد تضمن هذا الحديث جملة من الفوائد والنكت، حتى أفرده بعض العلماء بالتصنيف (26). قال ابن دقيق: «قد أكثر الناس من الكلام على هذا الحديث، وأفردوا التصنيف في الكلام عليه، وما يتعلق بفوائده، وبلغوا بها عددا كثيرا». (27)

كما أنه يعتبر من أصول الأحاديث المبينة للشروط في البيع، فبه افتتح الإمام المقدسي باب الشروط في البيع عند تأليفه للعمدة.

(25) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، طبعة: مكتبة ابن تيمية، الأولى، 1415هـ، تعليق وتحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، 237/3.

(26) منها: «الفوائد الغزيرة في حديث بريرة رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهَا» لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكفاني الحموي الشافعي، (ت733هـ)، وهو مطبوع بتحقيق: عبد المجيد جمعة الجزائري، طبعة دار الميراث.

(27) ابن دقيق العيد، إحصاء الأحكام، ص532.

وقد اختلف فقهاء الحديث كثيرا في تأويله، واستشكل عليهم ما ورد فيه، حتى أنكر بعضهم بعض ألفاظه، واعتبرها زيادة من الراوي، ولا أصل لها في الحديث. قال ابن دقيق: « فاختلف الناس في الكلام على هذا الإشكال، فمنهم من صعب عليه، فأنكر هذه اللفظة، أعني قوله: (واشترطي لهم الولاء)، وقد نُقِلَ ذلك عن يحيى بن أكرم، وبلغني عن الشافعي قريب منه، وأنه قال: (اشتراط الولاء) رواه هشام بن عروة عن أبيه، وانفرد به دون غيره من رواة هذا الحديث، وغيره من رواة: أثبت من هشام» (28).

ووجه الإشكال منه متعلق بقول النبي ﷺ لعائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: «اشترطي لهم الولاء»، وقد ثبت عنه ﷺ في هذا الحديث وفي غيره أن الولاء للمعتق، واشترطه من البائع باطل. فكيف يأذن النبي ﷺ في البيع على شرط فاسد؟ وكيف يأذن في البيع حتى يقع البيع على هذا الشرط فيدخل البائع عليه، ثم يبطل اشتراطه؟ قال ابن دقيق: «الكلام على الإشكال العظيم في هذا الحديث، وهو أن يقال: كيف يأذن النبي ﷺ في البيع على شرط فاسد؟ وكيف يأذن، حتى يقع البيع على هذا الشرط فيدخل البائع عليه، ثم يبطل اشتراطه؟» (29).

فإذا ثبت الإشكال احتجنا إلى التأويل والتوجيه لدرئته ودفعه، وهو ما سلكه فقهاء الحديث في التعامل مع هذا الحديث، وما اعتمده الحافظ ابن دقيق في شرحه، حيث ذكر ستة وجوه في تأويل وتوجيه الإشكال الوارد، بعد إقراره لثبوت اللفظة، والثقة

(28) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص 534.

(29) نفسه.

براويها. قال الحافظ: «والأكثر على إثبات اللفظة، للثقة براويها، واختلفوا في التأويل والتخريج، وذَكَرَ فيه وجوه»<sup>(30)</sup>.

ومنشأ الخلاف في ذلك، أن قوله ﷺ «اشترطي لهم الولاء»<sup>(31)</sup>، دال على أن الولاء للبايع، وقوله ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق» يقتضي استحقاق المعتق للولاء.

ووجوه التأويل التي ذكرها ابن دقيق لهذا الحديث كالآتي:

الوجه الأول: حمل لفظة (لهم) في الحديث على (عليهم) أي: اشترطي عليهم الولاء.

قال ابن دقيق: «أحدها: أن (لهم) بمعنى عليهم، واستشهدوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَهُمُ الْعُقُوبَةُ﴾ [غافر: 52]، بمعنى: (عليهم)، ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: 7]، بمعنى (عليها)»<sup>(32)</sup>.

ومن قال بهذا التأويل الإمام المزني، من أصحاب الشافعي، وحمل قوله ﷺ (لهم) على معنى (عليهم) أي اشترطي عليهم الولاء لك إن اشتريت وأعتقت. قال المزني:

(30) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص 534.

(31) الولاء بفتح الواو والمد- وأصله من الوَيْ، وهو القُرْبُ، وهو سببُ يورثُ به، ولا يُورثُ، لأنه كالنسب في أنه لا يقبل الانتقال - أعني أنه حق ثبت بوصف -، وهو الإعتاق، ولا يقبل النقل بوجه من الوجوه؛ لأن ما ثبت بوصف، يدوم بدوامه، ولا يستحقه إلا من قام به ذلك الوصف. ينظر: الفاكهي، رياض الأفهام، 4/354.

(32) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص 534.

«وقد يحتمل أن لو صح الحديث أن يكون أراد اشترطي عليهم أن لك إن اشتريت وأعتقت الولاء أي لا تغريهم، واللغة تحتمل ذلك»<sup>(33)</sup>.

واعتبر الحافظ ابن دقيق هذا الوجه من التأويل ضعيفا، لأن سياق الحديث وألفاظه يقتضيان خلاف ذلك، من جهة، ومن جهة أخرى فاللام في قوله (لهم) تدل على مطلق الاختصاص. قال الحافظ: «وفي هذا ضعف، أما أولا: فلأن سياق الحديث، وكثيرا من ألفاظه ينفية، وأما ثانيا: فلأن اللام لا تدل بوضعها على الاختصاص النافع، بل تدل على مطلق الاختصاص، فقد يكون في اللفظ ما يدل على الاختصاص النافع، وقد لا يكون»<sup>(34)</sup>.

الوجه الثاني: حمل اللفظ على المجاز لا الحقيقة، وذلك بحمل قول النبي ﷺ «اشترطي لهم الولاء» على الترك والتخلية، أي لا تبالي بما يقولونه ويشترطونه بعد علمهم بالحكم الشرعي.

قال الحافظ: «وثانيتها: ما فهمته من كلام بعض المتأخرين، وتلخيصه: أن يكون هذا الاشتراط بمعنى ترك المخالفة لما شرطه البائعون، وعدم إظهاره النزاع فيما دعوا إليه، وقد يعبر عن التخلية والترك بصيغة تدل على الفعل»<sup>(35)</sup>.

(33) المزني، إسماعيل بن يحيى، المختصر، طبعة: دار المعرفة، ملحق بكتاب الأم للشافعي، سنة 1410هـ/1990م، تحقيق: محمد زهري النجار، 438/8.

(34) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص 534.

(35) المصدر السابق، ص 535.

وإلى هذا التأويل ذهب الخطابي رَحْمَةُ اللَّهِ، وحمل اللفظ على الترك وعدم اعتبار الشرط، وأنه من لغو الكلام، ونقله ابن الجوزي عن أحمد بن حنبل رَحْمَهُمَا اللَّهُ. قال الخطابي: «وهذه اللفظة يقال إنها غير محفوظة، ولو صحت تأولت على معنى أن لا تبالي بما يقولون ولا تعبي بقولهم، فإن الولاء لا يكون إلا لمعتق وليس ذلك على أن يشترطه لهم قولاً ويكون خلفاً لمعود شرط، وإنما هو على المعنى الذي ذكرته من أنهم يُخَلَّون، وقولهم ذلك لا يلتفت إليه إذا كان لغواً من الكلام خلفاً من القول»<sup>(36)</sup>.

ونقل ابن الجوزي عن ابن حنبل قوله: «(اشترطي لهم الولاء) أي ليس ذلك لهم ولا يجب عليك»<sup>(37)</sup>. وهذا الوجه من التأويل يؤيده ويعضده ما ورد في رواية البخاري: «اشترتها، وأعتقيها، ودعيتهم يشترطون ما شاءوا»<sup>(38)</sup>.

الوجه الثالث: حمل لفظه (الاشترط) على (الإعلام) و(الإظهار)، أي: أعلمهم وأظهري لهم حكم الولاء، لأن من معاني الشرط العلامة والإعلام والإظهار.

قال ابن دقيق: «أن لفظه الاشتراط والشرط وما تصرف منها تدل على الإعلام والإظهار، ومنه: أشرط الساعة، والشرط اللغوي والشرعي»<sup>(39)</sup>.

---

(36) الخطابي، أبو سليمان حمد، معالم السنن، طبعة: المطبعة العلمية، ط1، 1351-1932 تحقيق: محمد راغب الطباخ، 66/4. وينظر للمؤلف نفسه: أعلام الحديث شرح البخاري، طبعة: جامعة أم القرى، الأولى، سنة 1409هـ/1988م تحقيق: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، 1056/2.

(37) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، كشف المشكل من حديث الصحيحين، طبعة: دار الوطن، تحقيق: علي حسين البواب، 253/4.

(38) البخاري، الصحيح، كتاب المكاتب، باب إذا قال المكاتب: اشتري وأعتني، فاشتره لذلك. رقم الحديث: (2565) من طريق أبي نعيم عن عبد الواحد بن أيمن عن أبيه عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

وبهذا التأويل قال الحافظ ابن عبد البر القرطبي: «فيكون معناه أظهرى لهم حكم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق، أي عرفهم بحكم الولاء لأن الاشتراط الإظهار، ومنها أشرط الساعة ظهور علاماتها»<sup>(40)</sup>. وهو وجه مقبول يشهد له الوضع اللغوي والشرعي، فقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿فقد جاء أشرطها﴾ [محمد: 19]، أي علامتها، كما ذكر أهل التفسير<sup>(41)</sup>.

ويؤيد هذه الرواية ما رواه الشافعي عن مالك (وأشريطي لهم الولاء)، بحذف التاء، وقد نقل ذلك الإمام الطحاوي<sup>(42)</sup> وغيره من فقهاء الحديث، وهو بهذا اللفظ يحتمل ما ذهب إليه ابن دقيق في الوجه الثالث، وما ذهب إليه ابن عبد البر في تأويله وترجيحه.

الوجه الرابع: أن يحمل اللفظ على التويخ والزجر، لمخالفتهم الحكم الشرعي بعد العلم به. قال ابن دقيق: «ما قيل إن النبي ﷺ قد كان أخبرهم (أن الولاء لمن أعتق) ثم أقدموا على اشتراط ما يخالف هذا الحكم الذي علموه، فورد هذا اللفظ على سبيل الزجر والتويخ والتنكيل، لمخالفتهم الحكم الشرعي»<sup>(43)</sup>.

- 
- (39) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص 535.
- (40) ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، طبعة: دار قتيبة، دار الوعي، ط 1، 1413هـ - 1993م، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، 201/23.
- (41) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، طبعة: دار الكتب المصرية، الثانية، 1384هـ - 1964م، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، 240/16.
- (42) الطحاوي، أبو جعفر، شرح مشكل الآثار، طبعة: مؤسسة الرسالة، الأولى، 1415هـ/1994م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، 216/11.
- (43) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص 535.



وذهب إلى هذا التأويل جماعة من فقهاء الحديث، واستدلوا له من كتاب الله تعالى بما يشبهه، كقوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت:39] ، وقوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف: 29].

قال القاضي عياض رَحِمَهُ اللهُ عن هذا الوجه من التأويل: «وهذا الوجه أظهر التأويلات في الحديث وهو لفظه، وقد جاء من رواية أيمن عن عائشة: اشتريها ودعهم يشترطون ما شاءوا، فاشتريتها وأعتقتها، وشرط أهلها الولاء». (44)

الوجه الخامس: معاقبتهم بإبطال الشرط لمخالفتهم حكم الشرع، لأن الإبطال يوجب عقوبة مالية يسامح بها المشتري لأجل الشرط.

قال ابن دقيق: «أن يكون إبطال هذا الشرط عقوبة، لمخالفتهم حكم الشرع، فإن إبطال الشرط يقتضي تغريم ما قوبل به الشرط من المالية، المسامح بها لأجل الشرط، ويكون هذا من باب العقوبة بالمال، كحرمان القاتل الميراث» (45).

وهو وجه محتمل يحتاج إلى دليل أو قرينة من القرائن، تقويه وتعضده.

الوجه السادس: أن يكون قوله ﷺ في هذا الحديث خاصا بهذه الواقعة، ولا يتعدى إلى غيرها من الوقائع والأحداث.

قال ابن دقيق: «أن يكون ذلك خاصا بهذه القضية، لا عاما في سائر الصور، ويكون سبب التخصيص بإبطال هذا الشرط: المبالغة في زجرهم عن هذا الاشتراط

---

(44) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، طبعة: دار الوفاء، الأولى، سنة 1419هـ/1998م،

تحقيق: د. يحيى اسماعيل، 114/5.

(45) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص535.

المخالف للشرع، كما أن فسخ الحج إلى العمرة كان خاصا بتلك الواقعة، مبالغة في إزالة ما كانوا عليه من منع العمرة في أشهر الحج، وهذا الوجه ذكره بعض أصحاب الشافعي، وجعله بعض المتأخرين منهم: الأصح في تأويل الحديث»<sup>(46)</sup>.

في قول ابن دقيق إشارة إلى تصحيح النووي واختياره لهذا التأويل، واعتباره من أصح التأويلات وأظهرها لحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. قال النووي: «والأصح في تأويل الحديث ما قال أصحابنا في كتب الفقه إن هذا الشرط خاص في قصة عائشة واحتمل هذا الإذن وإبطاله في هذه القصة الخاصة وهي قضية عين لا عموم لها، قالوا والحكمة في إذنه ثم إبطاله أن يكون أبلغ في قطع عاداتهم في ذلك وزجرهم عن مثله»<sup>(47)</sup>.

غير أن هذا التأويل لا يعضده دليل قوي ولا قرينة راجحة، فيبقى في دائرة المحتمل المرجوح، ويقوى ما دل عليه الدليل وعضدته القرائن، وقواه السياق.

ولم يرحح الحافظ ابن دقيق في هذه المسألة أحد التأويلات على الآخر، فترجع عند الترجيح إلى شرطه وضابطه في التأويل، وهو: «أن يعضده دليل من خارج»<sup>(48)</sup>، ويرجح بهذا الأصل ما دل عليه الدليل، وعضدته القرائن، وهو: الوجه الثاني والثالث والرابع من الوجوه المذكورة آنفا.

(46) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص 536.

(47) النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، طبعة: دار إحياء التراث العربي، ط 2، سنة 1392هـ، 140/10، بدون تحقيق.

(48) ينظر: ابن دقيق، شرح الإمام، 420/2.

وقد ذكر القرطبي هذه الوجوه الثلاثة، واعتبرها أقرب إلى الصحة من غيرها<sup>(49)</sup>، وأن اللفظ لا يخرج عليها. والقصد من ذكر هذه الوجوه هو إخراج النص عن ظاهره ومنصوبيته إلى معنى من المعاني المحتملة، لإزالة الإشكال ورفع الاختلاف، فإن كان الصرف والحمل بدليل من خارج أو قرينة مريحة قَوِيَّ الاحتمال وترجح التأويل، وإن كان عاريا عن الدليل مفتقرا إلى القرائن، بَعْدُ التأويل، وبقي في دائرة المرجوح، ومعلوم أن الجمع بالتأويل البعيد المحتمل المرجوح عند تعذر القريب الراجح أولى من ترك النص وإبطاله.

الحديث الثاني: عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، أن رسول الله ﷺ قال: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ»<sup>(50)</sup>.

أدرج ابن دقيق هذا الحديث في باب الآنية من متن الإمام وشرحه، ولم يبين سبب إدراجه له مع اختلاف موضوعه عن موضوع الباب تفصيلا لا إجمالا، واستنبط منه جملة من المسائل والنكات.

---

(49) ينظر: القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، طبعة: دار ابن كثير دار الكلم الطيب، ط1، سنة: 1417هـ/1997م، تحقيق: محي الدين ديب مستو، أحمد محمد السيد، يوسف علي بدوي، محمود إبراهيم بزال، 325/4-326.

(50) مالك، الموطأ، كتب الصيد، باب ما جاء في جلود الميتة، رقم الحديث: (1411). مسلم، الصحيح. كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم الحديث: (366). أبو داود، السنن، كتاب اللباس، باب في أهب الميتة، رقم الحديث: (4123)، النسائي، السنن، كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة، رقم الحديث: (4553). الترمذي، السنن، كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت رقم الحديث: (1728). ابن ماجه، السنن، كتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة رقم الحديث: (3609).

ووجه التأويل في هذا الحديث متعلقة بتعارض الآثار الواردة في موضوعه وهو حكم جلود الميتة قبل دباغها وبعد الدباغ، وسأذكر تفصيل ذلك في مسائل، مع بيان موطن التأويل ومذاهب العلماء فيه، وأدلتهم عليه.

### المسألة الأولى: في حكم جلود الميتة

جمهور علماء المسلمين متفقون على نجاسة جلود الميتة، قال ابن دقيق: «المشهور والجمهور على أن جلد الميتة نجس»<sup>(51)</sup>. وعلة الحكم في هذه المسألة هي الموت، والدليل عليه من القرآن قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله﴾ [المائدة: 4].

والدليل من السنة النبوية هذا الحديث، فدَلَّ منطوقه على التطهير، ومفهومه على أن التطهير لا يكون للطاهر بل يكون للنجس، قال ابن دقيق: «ووجه الدليل أن مقتضى اللفظ من الشرط والجزاء ترتب الطهارة على الدباغ، ومن ضرورة ذلك تقدّم النجاسة على الدباغ، لأن تطهير الطاهر محال»<sup>(52)</sup>.

وفي بيان مقصود الحديث وموضوعه، قال الحافظ ابن عبد البر: «وفي قوله ﷺ (أَيَّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طُهِّرَ) نص ودليل، فالنص طهارة الإهاب بالدباغ، والدليل منه أن

(51) ابن دقيق، شرح الإمام 399/2.

(52) المصدر السابق، 400/2.

كل إهاب لم يدبغ فليس بطاهر، وإذا لم يكن طاهرا فهو نجس، والنجس رجس محرم، فهذا علمنا أن المقصود بذلك القول جلود الميتة»<sup>(53)</sup>.

واعتبر هذا الحديث دليلا على نجاسة جلد الميتة قبل دباغها، ونصا في إباحة الانتفاع بجلود الميتة بعد دباغها، وبطلان قول من قال أن جلود الميتة لا ينتفع بها. قال في ذلك: «وبطل بنص هذا الحديث قول من قال: إن الجلد من الميتة لا ينتفع به بعد الدباغ، وبطل بالدليل منه قول من قال: إن جلد الميتة وإن لم يدبغ يستمتع به وينتفع»<sup>(54)</sup>.

### المسألة الثانية: التأويل في لفظة (طَهْر) من الحديث

من أوجه التأويل الصحيح أن يحتمل اللفظ أكثر من معنى، وفي هذا الحديث تحتمل لفظة «طَهْر»، في قوله ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دَبِغَ فَقَدْ طَهَرَ» معنيين: الأول: طهارة ذاتية، الثاني: طهارة لما لحقه. قال ابن دقيق: «يحتمل أن يريد به طهارته، أي: طهارة الذات بالانقلاب، ويحتمل أن يريد به الطهارة بإزالة ما لحقه من النجاسة»<sup>(55)</sup>.

ومثال المعنى الأول أن يكون الشيء نجسا في ذاته كأنخر، ثم تنقلب من نحر إلى خل فتكون طهارتها ذاتية أي أن حقيقتها انقلبت من النجاسة إلى الطهر. ومثال الثاني أن يكون الشيء طاهرا في ذاته لكن لحقت به نجاسة فأصبح نجسا لا لذاته بل لما

---

(53) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، سنة 1387هـ، بتحقيق مجموعة من الأساتذة والباحثين، 4/153.

(54) ابن عبد البر، التمهيد 4/154.

(55) ابن دقيق العيد، شرح الإمام 2/456.

لحقه، كالثوب إذا أصابه بول أو غيره من النجاسات فأصبح نجسا لما أصابه من النجاسة.

فمن قال بالمعنى الأول اعتبر أن الإهاب قبل دبغه كان نجس الذات، فحصلت له صفة الطهارة بعد دبغه، ومن قال بالثاني: اعتبر أن الجلد قبل دبغه لم يكن نجسا في ذاته بل بما لحقه من النجاسة، وبزوالها عنه رجع إلى أصله وهو الطهارة.

قال ابن دقيق: «فلا يتم ما قال الأول إلا إذا كانت لفظة (طَهَرَ) حقيقة في الذات، ولعله الأقرب، لأن الضمير عائد على الإهاب، وهو الذات»<sup>(56)</sup>. وهذا هو مذهب الجمهور في حكم جلود الميتة بعد دبغها، أما المشهور من مذهب السادة المالكية بخلاف ذلك:

قال القاضي أبو الوليد الباجي في تأويل هذا الحديث: « قوله ﷺ : (إذا دبغ الإهاب فقد طهر)، تصريح بطهارته بعد الدباغ، والطهارة على ضربين: طهارة ترفع النجاسة جملة وتعيد العين طاهرة كنتخلل الخمر، وطهارة تبيح الانتفاع بالعين وإن لم ترفع حكم النجاسة، كتطهير الدباغ جلد الميتة على المشهور من مذهب مالك، ويجري ذلك مجرى الوضوء في رفع الحدث والتيمم في استباحة الصلاة مع بقاء الحدث. فأما تطهير الدباغ جلد الميتة بمعنى الانتفاع به مع بقاء نجاسته فما لا خلاف فيه نعلمه في المذهب»<sup>(57)</sup>. وفي قوله رَحْمَةُ اللَّهِ بَيْنَ المشهور من مذهب السادة المالكية وهو بقاء نجاسة

(56) ابن دقيق العيد، شرح الإمام 456/2.

(57) الباجي، أبو الوليد سليمان، المنتقى شرح موطأ مالك بن أنس، طبعة: مطبعة السعادة، ط1، سنة

1332هـ، بدون تحقيق، 3/134.

الجلد بعد دباغه، لبقاء علته وهي الموت، ولم يعتبروا برفع الدباغ لعله النجاسة، فبقي الحكم، مع جواز الانتفاع به عندهم.

وقال القاضي أبو الوليد ابن رشد: «المشهور من قول مالك المعلوم من مذهبه أن جلد الميتة لا يُطَهَّرُ الدباغ، وإنما يجوز الانتفاع به في المعاني التي ذكر على حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا «أن رسول الله ﷺ أمر أن يستمتع بجلود الميتة إذا دبغت» (58)» (59).

واعتبر الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ حديث أمنا عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا مفسرا لحديثي ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا (60)، فلم يعطل العمل به مع روايته له في موطنه بل أوله وعضد تأويله بحديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا (61).

والخلاف بين أرباب المذاهب الفقهية متعلق بتأثير «الدباغ» على جلود الميتة، هل يُطَهَّرُهُ أم لا؟ وإذا طَهَّرَهُ هل تعتبر طهارته كلية أم جزئية، وهل يستثنى من جلود الميتة بعض أفرادها أم أن اللفظ يحمل على عمومها في الجميع؟ وخلافهم في ذلك كله على خمسة مذاهب (62):

(1) أنها لا تطهر، وهو مذهب الحنبلية وحقيقة مذهب مالك.

(58) مالك، الموطأ، كتاب الصيد، باب ما جاء في جلود الميتة، رقم الحديث: (1412).

(59) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، طبعة: دار الغرب الإسلامي، ط2، سنة 1408هـ/1988م، تحقيق: محمد حجي وغيره من الباحثين، 101/1.

(60) سيأتي عرضها مع التخريج في الصفحة الموالية.

(61) ينظر: البيان والتحصيل لابن رشد الجلد 101/1.

(62) ينظر: ابن دقيق، شرح الإمام 401/2-402.

- (2) أنها تطهر، من غير استثناء وهو مذهب الظاهرية.
  - (3) أنها تطهر، ويستثنى منها جلد الخنزير والآدمي وهو مذهب الأحناف.
  - (4) أنها تطهر، ويستثنى منها جلد الخنزير والكلب، وهو مذهب سخنون من المالكية ومذهب الشافعي.
  - (5) أن الطهارة فيما يؤكل لحمه فقط، وهو مذهب أبي ثور، ونقله أشهب عن مالك.
- ومنشأ الخلاف بين المذاهب في الآثار الواردة في جلود الميتة، وتعارضها، والنصوص الدالة على التحريم من القرآن الكريم، ومعارضتها ظاهرا بآثار من السنة الصحيحة، ومذهب كل فريق في تأويل هذه الآثار بين حملها على ظاهرها وإطلاقها، أو صرفها إلى الاحتمالات الراجعة والمرجوحة، وهي كالاتي:

- (1) حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ قال: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَرَ»<sup>(63)</sup>، وفي الموطأ للإمام مالك: «إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهَرَ»<sup>(64)</sup>، وهذا الأثر دالٌّ على الإباحة، وأن النجاسة تزول بالدباغ، فيباح استعمال الجلد بعد دباغه.
- (2) حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِشَاةٍ مَيْتَةٍ كَانَتْ أَعْطَاهَا مَوْلَاهُ لِمَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «أَفَلَا انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا»، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ

(63) سبق تخريجه.

(64) سبق تخريجه.



إنها ميتة، فقال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا»<sup>(65)</sup>، وهو أيضا دليل على إباحة الانتفاع بالجلد بعد دبغه.

(3) حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أن رسول الله ﷺ أمر: «أَنْ يُسْتَمَعَ بِجُلُودِ الْمَيْتَةِ إِذَا دُبِغَتْ»<sup>(66)</sup>.

(4) حديث سلمة بن المحقق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ أتى امرأة فاستسقى، فأُتِيَ بِقِرْبَةٍ، فشرب، فقيل: يا رسول الله، إنها ميتة، فقال رسول الله ﷺ: «دِبَاغُ الْأَدِيمِ طُهُورُهُ»<sup>(67)</sup>.

هذه أدلة المذاهب القائلة بطهارة أدم الميتة بعد دبغها، وتقتضي إباحة الانتفاع بها، إلا ما استثنى منها بالدليل، أما أدلة القائلين بعدم طهارة الأهب بعد الدبغ، ومنع الانتفاع بها فهي على النحو الآتي:

(1) حديث أبي المليح بن أسامة عن أبيه أن النبي ﷺ «نَهَى عَنْ جُلُودِ السِّبَاعِ»<sup>(68)</sup>.

(65) مالك، الموطأ، كتاب الصيد، باب ما جاء في جلود الميتة رقم الحديث: (1410).

(66) مالك، الموطأ، كتاب الصيد، باب ما جاء في جلود الميتة رقم الحديث: (1412).

(67) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، طبعة: مكتبة ابن تيمية، ط1، سنة 1404، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي باب السين 46/7.

(68) أبو داود، السنن، كتاب اللباس، باب في جلود النور والسباع رقم الحديث: (4131). النسائي، السنن، كتاب الفرع والعتيرة، باب النهي عن الانتفاع بجلود السباع رقم الحديث: (4565). الترمذي، السنن، كتاب اللباس، باب ما جاء في النهي عن جلود السباع أن تفتش رقم الحديث: (1770).

(2) حديث عبد الله بن عكيم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «أَتَانَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ مَوْتِهِ بِشَهْرٍ، أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ»<sup>(69)</sup>.

وهذا يعارض ما دل على الإباحة والجواز من الأحاديث السابقة، فيحتاج كل مذهب من المذاهب أن يؤول دليل مخالفه ويعتذر له، حتى يدرأ التعارض، وقد ذكر الحافظ ابن دقيق في شرح هذا الحديث إحدى عشرة قاعدة<sup>(70)</sup> للنظر في أقوال هذه المذاهب وأدلتها وتأويلها، وسأركز على ما يتعلق بالتأويل منها.

### 1) الجمع بين أحاديث المنع والإباحة بالتأويل

حاول فقهاء الحديث الجمع بين أحاديث المنع وأحاديث الإباحة ودرء التعارض المتوهم في نظر المجتهد، خاصة أن الأحاديث قد ثبتت صحتها، فلم يبق سوى محاولة الجمع بتأويل ألفاظها أو الترجيح بينها إذا تعذر الجمع.

قال الخطابي: «وتأويل الحديث عند غيرهم أن المنهي عنه أن يستعمل قبل الدباغ»<sup>(71)</sup>. فأول حديث عبد الله بن عكيم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي النَّهْيِ عَنِ الْإِسْتِنْفَاعِ بِأَنَّهُ خَاصٌ

(69) أبو داود، السنن، كتاب اللباس، باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة رقم الحديث: (4127). النسائي، السنن، كتاب الفرع والعتيرة، باب النهي عن الانتفاع بجلود السباع رقم الحديث: (4561). الترمذي، السنن، كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، رقم الحديث: (1729). ابن ماجه، السنن، كتاب اللباس، باب من قال لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب، رقم الحديث: (3613).

(70) ينظر: ابن دقيق، شرح الإلمام 402/2-403.

(71) الخطابي، معالم السنن 202/4.

بالجلد قبل دباغه، أما إذا دبغ فقد طهر لحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وبذلك يرفع التعارض بين الخبرين.

وقريب من هذا التأويل الذي ذكره الخطابي، ذكر ابن عبد البر في التمهيد والاستذكار فقال: «وقال دباغها طهورها لأنه جائز أن يكون معنى حديث ابن عكيم أن لا ينتفعوا من الميتة بإهاب قبل الدباغ، وإذا احتمل أن لا يكون مخالفا له فليس لنا أن نجعله مخالفا، وعلينا أن نستعمل الخبرين ما أمكن استعمالهما، وممكن استعمالهما بأن نجعل خبر ابن عكيم في النهي عن جلود الميتة قبل الدباغ، ونستعمل خبر ابن عباس وغيره في الانتفاع بها بعد الدباغ، فكان قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب» قبل الدباغ ثم جاءت رخصة الدباغ»<sup>(72)</sup>.

ثم ختم المسألة بقوله: «وإذا ثبت ذلك فقد ثبت تخصيص الجلد بشرط الدباغ من جملة تحريم الميتة»<sup>(73)</sup>.

فبهذه التأويلات لحديث ابن عباس وحديث ابن عكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يدفع التعارض، ويمكن الجمع، ويستعمل الخبران معا، كل في موضعه وسياقه، ومن وافقه على ذلك من المالكية القاضي ابن العربي حيث نفي أن يكون هناك تعارض بين هذه الأخبار، قال في ذلك: «الصحيح جواز الانتفاع بجلد الميتة بعد الدباغ للأحاديث الصحيحة في ذلك المقتضية لطهارته على العموم بقوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ»، وهذا يبين حديث ابن عكيم لأن الإهاب هو الجلد قبل الدباغ، فإذا دبغ كان أدما، فهي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن

(72) ابن عبد البر، التمهيد 164/4، وأشار إلى هذا القول أيضا في الاستذكار 301/5-305.

(73) ابن عبد البر، التمهيد 168/4.

الانتفاع بالأديم فليس بين الحديثين تعارض، وربما زعم بعضهم أن عموم القرآن لا يخص بأخبار الآحاد، وهو قول ضعيف لا يلتفت إليه، وقد بيناه في أصول الفقه»<sup>(74)</sup>.

## 2) تأويل المشكل بين حديث أبي المليح بن أسامة عن أبيه وحديث ابن عباس

كل واحد منهما عامٌّ من وجه، خاصٌّ من وجه آخر، فن استثنى جلود السباع من حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا خص الحديث بحديث أبي المليح بن أسامة عن أبيه، ومن لم يستثن جلود السباع خصص النهي بحديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، أي بعد دبغ الجلد يباح الانتفاع به.

قال ابن دقيق: «خبر النهي عام في جلود السباع قبل الدباغ وبعده، وخاص في السباع، وقوله ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دَبَغَ فَقَدْ طَهَرَ» عامٌّ في كل إهاب، خاص في الدباغ»<sup>(75)</sup>.

وبهذا يستوي الخبران في العموم والخصوص، ويتعذر الجمع بينهما، إذ كل واحد منهما عامٌّ من وجه خاصٌّ من وجه آخر، فيحتاج إلى الترجيح بينهما، وفيه يقول ابن دقيق «أنا إذا أخرجنا الكلب من عموم قوله ﷺ «أَيُّمَا إِهَابٍ دَبَغَ فَقَدْ طَهَرَ» لم تسقط فائدة تخصيص الدباغ؛ لأنه يني هناك ما لا يطهر جلده إلا بالدباغ، وإذا أخرجنا ما

(74) ابن العربي، أبو بكر محمد، عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، طبعة دار الكتب العلمية،

ط1، سنة 1418هـ/1997م، تحقيق جمال مرعشلي 171/7.

(75) ابن دقيق العيد، شرح الإمام 424/2.

دبغ من نهيه ﷺ عن افتراش جلود السباع سقطت فائدة تخصيص السباع؛ لأن جلود السباع وغير السباع في النهي عن افتراشها قبل الدباغ سواء». (76)

رجح بقوله هذا العلم بحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لثبوت فائدة التخصيص فيه، بخلاف حديث أسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الذي عم لفظه، فلزم منه عدم الفائدة في التخصيص.

ويلزم من تخصيص العموم ثبوت الفائدة فيه، والمخصَّصُ بذكر الفائدة مقدم على المخصَّص الذي لم تذكر فائدته عند الترجيح بين عمومين استويا في المرتبة، وتعذر الجمع بينهما، قال ابن دقيق: «والتخصيص بالذكر مُحْجَجٌ إِلَى طَلَبِ الْفَائِدَةِ» (77).

### 3) تأويل المشكل بين حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وحديث عبد الله بن عكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

مما استدل به المانعون للانتفاع بأهب الميتة وإن دبغت، لعدم تأثير الدباغ عليها حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه قال: «أَتَانَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ مَوْتِهِ بِشَهْرٍ، أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ» (78).

قال ابن دقيق: «الذين منعوا تأثير الدباغ في طهارة الجلد مطلقا، اعتمدوا على حديث عبد الله بن عكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَتَانَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ مَوْتِهِ بِشَهْرٍ، أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ»، وهو حديث أخرجه أصحاب السنن؛ أبو داود،

(76) ابن دقيق العيد، شرح الإمام، 424/2.

(77) المصدر السابق، 425/2.

(78) سبق تخريجه.

والترمذي والنسائي، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه، وفي ألفاظه اختلاف، ويعارضه هذا الحديث وغيره، مثل حديث شاة ميمونة في الانتفاع بجلد الميتة بعد الدباغ». (79)

واعتبروا حديث عبد الله بن عكيم ناسخا لحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (80)، لأنه مؤرخٌ بذكر زمن وروده، وحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا غير مؤرخ، والمؤرخ مقدم على غير المؤرخ في النسخ، خاصة أن تأريخه جاء منصوصا عليه في متن الحديث، وهذه قرينة مرجحة.

ويعضد تأويلهم هذا خبر آخر لنفس الراوي عبد الله بن عكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «كُتِبَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَنَحْنُ فِي أَرْضِ جَهينة: «إِنِّي كُنْتُ رَخَّصْتُ لَكُمْ فِي جُلُودِ المِيتَةِ، فَلَا تَنْتَفِعُوا مِنَ المِيتَةِ بِجُلْدٍ وَلَا عَصَبٍ» (81).

ويفهم منه أن الترخيص سبق المنع، وأن المنع هو الذي عليه العمل، فيعتبر حديث ابن عكيم ناسخا، وحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا منسوخا، وأجاب الإمام ابن دقيق عن هذه الدعوى بوجوه:

(79) ابن دقيق، شرح الإمام 433/2-434.

(80) المصدر السابق، 434/2.

(81) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، طبعة دار الحرمين بالقاهرة، ط1، سنة

1415هـ/1995م، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، باب

الألف، 39/1.

## الوجه الأول : التعليل باضطراب السند

قال ابن دقيق: «قال الترمذي سمعت أحمد بن الحسين يقول كان أحمد بن حنبل يذهب إلى حديث عبد الله بن عكيم لما ذكر فيه: (قبل موته بشهرين)، وكان يقول: هذا آخر أمر النبي ﷺ، ثم ترك أحمد هذا الحديث لما اضطربوا في إسناده، حيث يروي بعضهم: قال عبد الله بن عكيم عن أشياخ جهينة»<sup>(82)</sup>.

والاضطراب في السند سبب من أسباب التعليل عند أهل الصنعة الحديثية، ومن موجبات الضعف للحديث، كما ذكر ابن دقيق في الاقتراح<sup>(83)</sup>، وقسم الاضطراب إلى أقسام عدة، أذكر منها ما يتعلق بهذا الموضوع، وهو الاضطراب في حديث رواه ثقات، وحديث ابن عكيم هذا رواه ثقات، قال ابن دقيق: «لا يحمل على الطعن في الرجال، فإنهم ثقات إلى عبد الله بن عكيم»<sup>(84)</sup>.

فإذا كان الرواة ثقات فلا ضير في اضطرابه إلا أن يعارضه معارض، وهو ما ورد في هذا الوجه الذي ذكرته آنفاً، فعندئذ يسلك المجتهد طرق الترجيح، واعتبر الحافظ ابن دقيق حديث عبد الله بن عكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرجوحاً ومعللاً بسبب اضطرابه.

(82) ابن دقيق، شرح الإمام، 439/2 .

(83) ينظر: ابن دقيق، الاقتراح في بيان الاصطلاح، طبعة: دار العلوم ط1، سنة 1427هـ/2007م، تحقيق: قطان الدوري، ص296.

(84) ابن دقيق، شرح الإمام 440/2.

## الوجه الثاني : الترجيح بطرق التحمل والأداء

من أوجه الترجيح بين المعارضين الترجيحُ بطرق التحمل والأداء، أشار إلى ذلك الحازمي رَحِمَهُ اللهُ عند عرضه لوجوه الترجيحات في مقدمة كتابه الاعتبار<sup>(85)</sup>، وذكر الإمام ابن دقيق في هذا الباب المناظرة بين الأئمة: الشافعي، وابن راهويه، وأحمد بن حنبل حول هذين الحديثين<sup>(86)</sup>. قال ابن دقيق: «إن إسحاق بن راهويه ناظر الشافعي وأحمد بن حنبل في جلود الميتة إذا دبغت، فقال الشافعي: دباغها طهورها، فقال له إسحاق: ما الدليل؟ فقال: حديث الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، عن ميمونة: أن النبي ﷺ قال: «هَلَا اتَفَعَمُ بِإِهَابِهَا»<sup>(87)</sup>، فقال له إسحاق: «حديث ابن عكيم: كتب إلينا النبي ﷺ قبل موته بشهر: أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، فهذا يشبه أن يكون ناسخاً لحديث ميمونة؛ لأنه قبل موته بشهر». فقال الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «هذا كتاب، وذاك سماع». فقال إسحاق: «إن النبي ﷺ كتب إلى كسرى وقيصر فكانت حجة عليهم عند الله».

قال ابن دقيق: «فسكت الشافعي، فلما سمع ذلك أحمد ذهب إلى حديث ابن عكيم، وأفتى به، ورجع إسحاق إلى حديث الشافعي»<sup>(88)</sup>.

(85) الحازمي، أبو بكر محمد، الاعتبار في النسخ والمنسوخ، طبعة: المكتبة المكية ودار ابن حزم، ط1، 1422هـ/2001م، تحقيق: أحمد طنطاوي، 131/1.

(86) ابن دقيق، شرح الإمام 441/2-442.

(87) سبق تخريجه.

(88) ابن دقيق، شرح الإمام 442/2.



ورجوع الإمام ابن راهويه إلى ترجيح الشافعي دليل على قوة ما ذهب إليه، ورحمان تأويله، وظهور حجته، ولأن مراده هو تقديم حجة السماع على حجة الكتاب في الاستدلال، وليس المقصود إبطال حجة الكتاب، وهو ما عليه أهل الصنعة، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الحازمي في الاعتبار، ووافقهم في ذلك ابن دقيق.

قال الحازمي في بيان وجوه الترجيحات: «الوجه السادس: أن يكون أحد الحديثين سماعاً أو عرضاً، والثاني يكون كتابة، أو وجادة، أو مناولة، فيكون الأول أولى بالترجيح لما يتخلل هذه الأقسام من شبهة الانقطاع لعدم المشافهة؛ ولهذا رجح حديث ابن عباس في الدباغ «أبما إهاب دبغ فقد طهر» على حديث عبد الله بن عكيم «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»؛ لأن هذا كتاب وذاك سماع».<sup>(89)</sup>

قال الحافظ ابن دقيق: «وكان والدي رَحِمَهُ اللهُ يحكي عن شيخه الحافظ أبي الحسن علي المقدسي، وكان من مشاهير من ينسب إلى مذهب مالك، أنه كان يرى أن حجة الشافعي باقية، يريد: لأن الكلام في الترجيح بالسماع والكتاب، لا في إبطال الاستدلال بالكتاب، هذا معنى ما احتج به الشيخ، أو ما يقاربه، والله أعلم».<sup>(90)</sup>

\* \*

من خلال ما سبق يتضح منهج الحافظ ابن دقيق رَحِمَهُ اللهُ في تأويله مشكل الحديث وبيانه، مع عرضه ومناقشاته لأقوال فقهاء الحديث من المتقدمين والمعاصرين له، ومحاولة الجمع بين المتعارضين ما وجد إلى ذلك سبيلاً، فإن تعذر الجمع سلك مسالك

(89) الحازمي، الاعتبار 1/131.

(90) ابن دقيق، شرح الإمام 2/442.

الترجيح المعتمدة، بالنظر إلى أصول الرواية وقواعد الدراية، وضوابط التأويل، كل ذلك من أجل الوصول إلى الغاية والمقصد الأسنى، وهو الاحتجاج والعمل بنصوص السنة النبوية الصحيحة المقبولة، وعدم إبطال وترك نص من نصوصها من أجل إشكال أو تعارض أو اختلاف متوهم.

## الخاتمة

بعد هذه النظرات في منهج الحافظ ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللهُ، خلصت إلى مجموعة من النتائج العلمية، التي يمكن أن يفرد بعضها بالبحث والنظر، لقلة البحوث فيها، ولا تتشابه مادتها العلمية في شروح الحديث، ودواوين الفقه والخلاف العالي، ومن أهمها:

(1) استقراء الشروح الحديثية لعلم من الأعلام عمل في غاية الأهمية، إذ به يظهر المنهج ويتبين الاجتهاد وتبرز المناظرات والمناقشات، وتكتسب الملكة الفقهية والحديثية، وتستنبط النكات والفوائد.

(2) عادة المتقدمين عدم ذكر التعريفات العلمية لمصطلحاتهم والأصل عندهم هو المعنى المشهور المتداول بين أهل الصنعة.

(3) التأويل في فقه الحديث عملية اجتهادية تقوم على جملة من الضوابط والقواعد العلمية المحكمة.

(4) ينقسم المشكل عند الحافظ ابن دقيق إلى قسمين: الأول: التعارض في الحديث نفسه، والثاني: تعارض الحديث مع غيره.

(5) المخالفة عند الحافظ ابن دقيق على وجهين: الأول: مخالفة معارضة، والثاني: مخالفة موافقة.

- (6) لم يفرق الحافظ ابن دقيق العيد بين مصطلحي: «المشكل والمختلف» على طريقة المتقدمين، وغلب على شروحه استعمال مصطلح «المشكل» وإن كان التعارض ظاهرياً يمكن توجيهه وتأويله.
- (7) الأخذ بزيادة الثقة عند التعارض بين الروايات واجب.
- (8) وضع الحافظ ابن دقيق مسلكين لدرء التعارض إذا كان الحديث متحد المخرج: الأول: مسلك حديثي، والآخر: مسلك فقهي.
- (9) العمل بالعموم الذي لم يجمع على تخصيصه مقدم على العمل بالعموم المجمع على تخصيصه عند التعارض بين الروايتين.
- (10) التخصيص عند الحافظ ابن دقيق مقدم على المجاز عند التعارض.
- (11) تعتبر قاعدتا أسباب ورود والسياق من أهم القواعد في درء التعارض والاختلاف بين الآثار عند ابن دقيق.
- (12) إذا تعارضت الحقائق الشرعية مع اللغوية فالعمل على الشرعية أولى عند الحافظ ابن دقيق لأنها مقصود البعثة.
- (13) تقديم أرجح الظنين في الاجتهاد هو الأصوب عند الحافظ ابن دقيق.
- (14) تأويل المشكل إذا لم يعضده دليل قوي وقرينة مرجحة يبقى في دائرة المحتمل المرجوح.
- (15) اجمع بين المشكلين ولو بالتأويل البعيد عند تعذر الدليل والقرائن المرجحة أولى من إبطال العمل بالنص.

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، كشف المشكل من حديث الصحيحين، طبعة: دار الوطن، ط1، 1418هـ/1997م، تحقيق: علي حسين البواب.
- ابن العربي، أبو بكر محمد، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، طبعة دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م تحقيق: جمال مرعشلي.
- ابن دقيق، محمد بن علي، الاقتراح في بيان الاصطلاح، ط1، دار العلوم، الأولى، 1427-2007م تحقيق: قحطان الدوري.
- ابن دقيق، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، طبعة: دار الآثار بالقاهرة، ط1، 1429هـ/2008م ، تحقيق: أحمد محمد شاكر.
- ابن دقيق، محمد بن علي، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، طبعة: دار النوادر، ط2، 1430هـ/2009م ، تحقيق: محمد خلوف العبد الله.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، طبعة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1415هـ، تعليق وتحقيق: محمد صبحي حسن حلاق.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، طبعة: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ/1988م، بتحقيق: محمد حيي وغيره من الباحثين.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، سنة 1387هـ، تحقيق: مجموعة من الأساتذة والباحثين.
- ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلما الأقطار، طبعة: دار قتيبة - دار الوعي، ط1، 1413هـ/1993م، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، طبعة: دار إحياء الكتب العربية، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، طبعة: المكتبة العصرية، الأولى، تحقيق: محي الدين عبد الحميد.
- الباجي، أبو الوليد سليمان، المنتقى شرح موطأ مالك بن أنس، طبعة: مطبعة السعادة. ط1، 1332هـ، بدون تحقيق.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول ﷺ وسننه وأيامه، طبعة: المكتبة السلفية ومكتبتها، ط1، 1400هـ، تحقيق: محب الدين الخطيب - محمد فؤاد عبد الباقي.
- الترمذي، أبو عيسى محمد، السنن، طبعة: مصطفى الباني الحلبي، ط2، 1395هـ/1975م، تحقيق: أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض.
- الحازمي، أبو بكر محمد، الاعتبار في النسخ والمنسوخ، طبعة المكتبة المكية ودار ابن حزم، ط1، 1422هـ/2001م، تحقيق: أحمد طنطاوي.
- الخطابي، أبو سليمان حمد، معالم السنن، طبعة: المطبعة العلمية بجلب، ط1، 1351هـ/1932م تحقيق: محمد راغب الطباخ.

- الخطابي، أبو سليمان حمد، أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، طبعة: جامعة أم القرى، ط1، 1409هـ/1988، تحقيق: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، طبعة دار الحرمين بالقاهرة، ط1، 1415هـ/1995، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، طبعة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1404هـ، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.
- الطحاوي، أبو جعفر، شرح مشكل الآثار، ط1، مؤسسة الرسالة، 1415هـ/1994م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
- الفاكهاني، تاج الدين عمر، طبعة: دار النوادر سوريا، ط1، 1431هـ/2010م، تحقيق نور الدين طالب.
- ابن جماعة الكافي، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله الشافعي الفوائد الغزيرة في حديث بريرة، طبعة دار الميراث. ط1، تحقيق: عبد المجيد جمعة الجزائري.
- القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، طبعة: دار الوفاء، ط1، 1419هـ/1998م، تحقيق: الدكتور يحيى اسماعيل.
- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، طبعة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش.
- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، طبعة: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط1، 1417هـ/1997م، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، أحمد محمد السيد، يوسف علي بدوي، محمود إبراهيم بزال.

- مالك بن أنس، الموطأ، منشورات المجلس العلمي الأعلى، ط2، 1440هـ/2019م، تحقيق مجموعة من الأساتذة والباحثين.
- محمد ناصيري، منهج الحافظ ابن حجر في تأويل مختلف الحديث وأثره في نقد الحديث، ط1، 2011م، دار ابن حزم.
- المزني، إسماعيل بن يحيى، المختصر، طبعة: دار المعرفة، ملحق بكتاب الأم للشافعي، 1410هـ/1990م، تحقيق: محمد زهري النجار.
- مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، طبعة: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1412هـ/1991م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن، طبعة: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ/1986م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، طبعة: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ، بدون تحقيق.





جوابان عن حديثي «التكبير من سورة والضحي» و«من قال: جزى الله  
نبينا صلى الله عليه وسلم» للحافظ أبي العلاء إدريس بن محمد العراقي  
الحسيني الفاسي (ت1184هـ): تقديم وتحقيق

بدر العمراني  
كلية أصول الدين، تطوان

## تمهيد

بين يدي في هذا العمل جوابان حديثان للحافظ أبي العلاء إدريس العراقي الفاسي  
رَحِمَهُ اللهُ، تناول فيهما حديثين، بالتحريج وبيان الحال، وهما:

(1) حديث التكبير من سورة الضحي: «عن عكرمة بن سليمان يقول: قرأتُ على  
إسماعيل بن عبد الله بن قُسْطَنْطِين، فلها بلغت والضحي، قال لي: كَبَّرَ كَبَّرَ عند خاتمة  
كل سورة، حتى تختم، وأخبره عبد الله بن كثير أنه قرأ على مجاهد، فأمره بذلك،  
وأخبره مجاهد أن ابن عباس أمره بذلك، وأخبره ابن عباس أن أبي بن كعب أمره  
بذلك، وأخبره أبي بن كعب أن النبي ﷺ أمره بذلك».

(2) حديث: «من قال جزى الله عنا محمدا ما هو أهله أتعب سبعين كاتباً ألف صباح».  
وهذان الحديثان غريبان لم يشتهرا على الألسن، ولم يتداولهما كتب التحريج.. ما دفع  
طلبة العلم إلى الاستفتاء بشأنهما، فكان الجواب من الحافظ العراقي عنهما مفصلاً شافياً.

ولمّا رأيت جودة ما انطوى عليه الجوابان، من فوائد جُلّي في الاهتمام بالحديثين، وتخرّيجهما وبيان حالهما، وكشف علتّهما؛ آثرت خدمتهما في إطار عنايتي بتراث هذا العَلم، الذي لا تزال أغلب مؤلفاته حبيسة رفوف المكتبات والخزائن الخاصّة والعامّة، وهو الذي قصّر كلّ أعماله على السُنّة النبويّة. خاصّة وأنّ الجوابين لم يُعرفا من قبل، وكانا مغمورين ضمن مجموع محفوظ بخزانة الجامع الكبير بوزان، لم أنتبه لهما أثناء الفهرسة، فادّخر الله عزّوجلّ لي شرف اكتشافهما بعد، ثمّ تحقيقهما، فله الحمد على ما أولى وتفضّل.

وقد سرّرت في العمل وفق القواعد المتعارف عليها في هذا الباب، باختصار يفي بالغرض، عبر الخطوات الآتية:

- نسخ نصّ الجوابين باعتناء وأمانة مراعيًا في ذلك قواعد الإملاء المعاصر.
- مقابلة النقول المضمّنة في الجوابين بالمصادر المنقول عنها.
- عزو النصوص جميعها إلى مصادرها، سوى ما لم أظفر به إمّا لفقدان المصدر، وإمّا لخلو النسخة المخطوطة أو المطبوعة للمصدر من النّقل المعتمد، فأكتفي بالتّنبية.
- ملء البياضات وتصحيح التصحيقات من خلال الرجوع إلى المصادر، ومعرفة سياق الكلام.
- التعلّيق عليه بما يسمح به المقام من توثيق، أو إحالة، أو إيضاح مُستلزم.
- التّقديم للعمل.

وقد تمثّلت خلال بحثي خطة تنحو ما يلي:

تمهيد نهت فيه إلى قيمة الجوابين، وسبب الاشتغال بهما، مع الإعراب عن المنهج والخطّة المتبعة.

وأتبعته بمبحثين: الأول قصرته على ترجمة الحافظ أبي العلاء العراقي صاحب الجوابين. والثاني خصصته ببيان المنهج الذي سار عليه العراقي في الجواب، وكشف مصادره، وتوصيف المخطوط وتوثيق نسبته.

ثم أردفتها بالنص المحقق.

وختمته بجريدة المصادر والمراجع المعتمدة أثناء البحث مرتبة ترتيباً أبجدياً. وأسأل المولى أن يلهمني الرشد فيما قدّمت، والإخلاص فيما أسررت وأعلنت، فهو الهادي إلى سواء السبيل.

## المبحث الأول : ترجمة الحافظ أبي العلاء إدريس العراقي

### (1) اسمه ونسبه<sup>(1)</sup>

هو الشيخ الحافظ المحدث أبو العلاء إدريس بن محمد بن إدريس بن أحمد - المدعو حمدون - بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي القاسم بن علي بن محمد - المدعو الجواد - ابن - القادم من الكوفة إحدى مدن العراق - أبي عبد الله سيدي محمد - المدعو الهادي، الشهير بالعراقي - بن أبي القاسم بن نفيس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن عبد الله بن أبي الطيب أحمد - الملقب بطاهر - بن أبي الحارث محمد بن إسماعيل بن إبراهيم المجاب بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي الأصغر - الملقب بزین العابدين - بن سيدنا الحسين بن علي ومولاتنا فاطمة الزهراء بنت مولانا رسول الله ﷺ.

فهو عراقي، نسبة إلى العراق، حيث قدم على فاس أول قادم منهم، اسمه: محمد الهادي.

وهو شريف حسيني نسبة إلى الحسين عليه السلام.

(1) فتح البصير بالتعريف برجال الجامع الكبير لأبي العلاء العراقي الفاسي مخطوط ضمن مجموع محفوظ بالخرزانة العامة تحت رقم: 2/1388. الجواهر اللؤلؤية في التعريف بواسطة الشعبة العراقية الحسينية لابن فرتون. محفوظ بالخرزانة العامة بالرباط، ميكروفلم: 1206. الدر السني في بعض من بفاس من أهل النسب الحسيني للشيخ لعبد السلام بن الطيب القادري، ص 69. الإشراف على من بفاس من مشاهير الأشراف 2/116.

## (2) ولادته

قال عن نفسه في أول كتابه (فتح البصير): «كان - يعني والده - يَدُّرُّ لي أن ولادتي كانت سنة عشرين ومائة وألف تقريبا...»<sup>(2)</sup>.

## (3) طلبه للعلم على المشايخ

قال في مقدمة (فتح البصير): «...فدخلت المكتب لقراءة القرآن فقرأته وختمته مرارا، ثم خرجت بعد أن قرأت هناك مقدمة ابن آجرم، وبعض ألفية بن مالك ونظم ابن عاشر من الفقه، وجعلت أسمع الكتب على الشيوخ<sup>(3)</sup>... ولما شرعت في الانتقال بالعلم، وذلك في سنة أربع وثلاثين ومائة وألف، أولعت بعلم الحديث النبوي، كلام خير كل حضري وبدوي، وطلبت كتبه، فوقفت على كثير منها، ومن أجمعها كتاب خاتمة الحفاظ جلال الدين السيوطي؛ أعني (جمع الجوامع) ...»<sup>(4)</sup>.

درس على شيوخ أعلام، منهم:

- العلامة أحمد بن العربي ابن سليمان الأندلسي (ت1141هـ)<sup>(5)</sup>.
- الفقيه الأديب محمد بن عبد الرحمن ابن زكري (ت1144هـ)<sup>(6)</sup>.

---

(2) فتح البصير بالتعريف برجال الجامع الكبير لأبي العلاء العراقي الفاسي مخطوط ضمن مجموع محفوظ بالخرزانة العامة تحت رقم: 2/1388.

(3) وانظر: مسموعاته ومقروآته بتفصيل في الفهرسة، ص43-83.

(4) فتح البصير بالتعريف برجال الجامع الكبير لأبي العلاء العراقي الفاسي مخطوط ضمن مجموع محفوظ بالخرزانة العامة تحت رقم: 1388.

(5) سلوة الأنفاس 330/1. فهرسة العراقي 45.

(6) سلوة الأنفاس 171/1. فهرسة العراقي 45-46.

- المحدث الرَّأوية أبو الحسن علي بن أحمد الحُرَيْثِي (ت 1145هـ) (7).
- الفقيه المتفنن أحمد بن مبارك اللَّهْطِي السَّجِلْهَاسِي (ت 1156هـ) (8).
- الفقيه العلامة محمد بن عبد السَّلام بَنَانِي (ت 1163هـ) (9).
- الفقيه محمد الكبير السَّرْغِينِي (ت 1164هـ) (10).
- الفقيه المتفنن محمد بن قاسم جَسُوس (ت 1182هـ) (11).

هؤلاء أشهر مشايخه الذين استفاد منهم، ونهل من فيوضهم، وأما فهرسته فقد استوعبت أسماء أغلبهم مقرونة بذكر مقرواتهم وإجازاتهم، فُتُنظَر.

#### 4 العلوم التي ولع بها

قال ابن الطَّيِّب القادري: «وكان مقبلا على مطالعة كتب السَّير وعلوم الحديث واصطلاحهم، واستغرق في ذلك مدَّة من عمره، فخصَّص من ذلك ما اشتمل عليه الصَّحِيحان وكلّ الكتب السِّتَّة، وطالع شُرَّاحهم، مثل شرح ابن حجر على البخاري، والأبِّي، والنَّووي، وتكميل السيوطي على مسلم، وباقي التَّقاييد والتَّعليقات التي على الكتب السِّتَّة، وعلى غيرها من كتب التَّخرِيج، ودخلت بيده كتب من الحديث كثيرة في: الغريب، والأطراف، والأفراد، والشَّاذَّ، والناسخ والمنسوخ، والعِلل، وكتب الجرح

(7) موسوعة أعلام المغرب 2050/5. فهرسة العراقي 46.

(8) موسوعة أعلام المغرب 2133/6. فهرسة العراقي 46-47.

(9) موسوعة أعلام المغرب 2164/6. فهرسة العراقي 47.

(10) موسوعة أعلام المغرب 2167/6.

(11) موسوعة أعلام المغرب 2164/6. فهرسة العراقي 47.

والتعديل، ومعرفة أحوال الرجال ومراتبهم، والضعفاء، والوضّاعين؛ فضلا عن الثقات المحتجّ بهم. فكان يستحضر رجال تهذيب<sup>(12)</sup> الذهبي في الرجال، والستة<sup>(13)</sup> والميزان له، واللّسان لابن حجر في الضعفاء، وغيرهم كالكاشف للذهبي، وكتاب الكلاباذي<sup>(14)</sup>، وموضوعات ابن الجوزي، وتاريخ الخطيب البغدادي، والنكّات على التّعقيبات للسيوطي، وشرح البديعات<sup>(15)</sup> له أيضا، والسّخاوي<sup>(16)</sup> وزكرياء<sup>(17)</sup> وشرح المؤلف على ألفية العراقي، والجامع الكبير للسيوطي، وغالب كتب الحديث. فحصل له من ذلك فوائد كثيرة لم تحصل لغيره، وانتهى إليه السؤال عن ذلك، فكان يستحضر ما يسأل عنه ويحجب عنه عقب فراغ السائل من غير تأمل ولا مطالعة كتب اصطلاح ذلك، كان ذلك عن حديث أو عن مرتبته، أو عن أحوال الرجال، أو عن رتبته، فكان هو

(12) كذا في نشر المثنائي من موسوعة أعلام المغرب. والمعلوم أن الذهبي له: تهذيب (بتقديم الذال المعجمة على الهاء) التهذيب. والكتاب طبع بمصر في 11 مجلدا.

(13) كذا في موسوعة أعلام المغرب، ولعله يقصد كتابه في رجال الكتب الستة، المسمى الكاشف. وهو مطبوع.

(14) في رجال البخاري. مطبوع.

(15) الذي يعرف من كتب للسيوطي في هذا الموضوع ثلاثة وهي: التعقيبات على الموضوعات: تحدث عنها في تدريب الراوي قائلا: قد اختصرت هذا الكتاب (يريد موضوعات ابن الجوزي) فعلققت أسانيده، وذكرت منها موضع الحاجة، وأتيت بالمتون وكلام ابن الجوزي عليها، وتعقيبت كثيرا منها، وتتبع كلام الحفاظ في تلك الأحاديث خصوصا شيخ الإسلام في تصانيفه وأماله، ثم أفردت الأحاديث المتعقبة في تأليف. طبع بالهند سنة 1304هـ. انظر مكتبة الجلال السيوطي، ص 138. والنكت البديعات على الموضوعات: لخصه من الكتاب الأول، ومنه نسخ مخطوطة بدار الكتب المصرية. انظر مكتبة الجلال السيوطي، ص 372. الزيادات على الموضوعات أو ذيل الآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية: طبع بالهند سنة 1304هـ. انظر مكتبة الجلال السيوطي، ص 218.

(16) يقصد: فتح المغيث شرح ألفية العراقي في مصطلح الحديث. مطبوع.

(17) يقصد: شرح شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري على ألفية العراقي المسمى: فتح الباقي. مطبوع.

المشار إليه في ذلك. ولم يكن له في حال قراءته اعتناء ببعض العلوم نحو النحو والبيان والمنطق، ومع ذلك كان إذا سرد كتباً لا يلحن في شيء منه، بل فصيح النطق قويم الدراية على ذلك، ولا ينطق بشيء غير مستقيم»<sup>(18)</sup>.

### 5) أحواله وخصاله

« كان لا يخالط الطلبة إلا بمقدار ما يستفيد، أو ما يُستفاد منه، على قدر ما يرتضي الكلام فيه، وإن اختلفوا معه في شيء اقتصر على رأيه، لا يبالي بمن يخالفه، على أي حال كان. وكان مقبلاً على شأنه، مجتنباً لما يُخلُّ بمروءته، له سمت حسن وهيبة ووقار، قوياً في دينه، ملازماً لأوقاته، قائماً بها»<sup>(19)</sup>.

«وكان رَحْمَةُ اللَّهِ مقبلاً على شأنه، مجتمعاً على معاشه ودنياه... حريصاً على التحلّق بالأخلاق النبوية، والآداب المصطفوية، وقد آتاه الله أمراً عظيماً من: سعة الخلق، والصبر، والتواضع، ولين الطبع، وسلامة الصدر»<sup>(20)</sup>.

ومن صور التزامه بالسنة، والحض عليها، ما ذكره محمد بن عبد السلام الناصري في (المزاي)، قال: «وسنة القبض والرفع في المواضع الثلاثة، كان محافظاً عليها شيخنا الحافظ إدريس بن محمد العراقي الفاسي، وكان يحملنا عليها أيام قراءتنا عليه، فلقد كنتُ القارئ عنده في الموطأ بعد صلاة العصر بجامع الرصيف، وقد حانت صلاة المغرب، فقال لي: «إن اجتمع الناس قبل أن أفرغ من تجديد الوضوء؛ فتقدم إماماً، وصلّ

(18) موسوعة أعلام المغرب 6/2248. النص فيه ركائة، وقد نقلته كما وجدته بالمطبوع.

(19) المصدر السابق، 6/2248.

(20) الدر النفيس، ص 265.



بالتأس». ففعلتُ، فأدرك الصلاة معنا مأموما، فلها سلم، وفرغ من راتبة المغرب، سلمت عليه، وقال لي: لو لم أرك قبضتَ ورفعتَ في الثلاث، ما صليتُ خلفك، من شدة ما كان يحضنا على إحياء هاتين السنتين»<sup>(21)</sup>.

#### 6 وظائفه<sup>(22)</sup>

ولي من الولايات:

- الإمامة بمسجد السمّارين من فاس القرويين.
- الوراقة: يسردُ كتب الحديث والوعظ بمسجد الأندلس زمانا، ثم انتقل منه لمسجد القرويين، فكان يسردُ بكرسي محرابه صباحا ومساءً، وبكرسي الحلية<sup>(23)</sup> قبل صلاة العصر، وبعدها بكرسي المنذري<sup>(24)</sup>، اللذين في غرب القرويين، فلازم ذلك، وأقام به، من غير تفريط في ذلك، مع الإقبال على شغله، وطلب معاشه.
- والشهادة: «كان أولا قد انتصب لتلقي الشهادة بسماطِ عدول الأندلس، ثم انقطع عن ذلك، وتركها تركا كلياً»<sup>(25)</sup>.

(21) المزايا، ص160.

(22) موسوعة أعلام المغرب 2249/6.

(23) أي: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني.

(24) أي: الترغيب والترهيب للمحافظ المنذري.

(25) ذيل الدر النفيس، ص273.

## (7) وفاته

تُوفِي رَحْمَةُ اللَّهِ فِي شَعْبَانَ (26) عام أربعة وثمانين ومائة وألف (1184هـ)، ودُفِنَ بروضة باب النَّقْبَةِ من عُدْوَةِ فاس القرويين (27). «وقبره الآن عن يمين محراب الزاوية الصَّقِيلِيَّةِ الَّتِي بِالسَّبْعِ لُويَاتٍ تحت الخزانيتين الصَّغِيرَتَيْنِ هناك، قُبالة ضريح الشيخ أبي العباس أحمد الصَّقِيلِيَّ» (28).

وقيل: سنة 1183 هـ، حكاها عبد الحي الكتّاني في فهرس الفهارس (29)، وعبد السلام بن سُودَةَ في دليل مؤرّخ المغرب (30) وإتحاف المطالع (31)، ومخلوف في شجرة النور الزكية (32).

ولعلّ الصّواب مع ابن الطيّب القادري؛ لأنّه معاصر له، وقد اعتنى بوفيات أهل عصره، خصوصا المغاربة، وعلى الأخصّ أهل فاس. وقد تابعه على ذلك ابن عمّ المترجم العلامة المؤرّخ الوليد بن العربي العراقي في ذيل الدرّ النّفيس (33). والفقيه

(26) في ذيل الدرّ النّفيس، ص273.

(27) موسوعة أعلام المغرب 2249/6.

(28) فهرس الفهارس 818/2.

(29) المصدر السابق، 818/2.

(30) دليل مؤرّخ المغرب، ص51.

(31) موسوعة أعلام المغرب 2395/7.

(32) شجرة النور الزكية 512/1.

(33) ذيل الدرّ النّفيس، ص273.

النسابة محمد الطالب ابن الحاج السليبي في الإشراف<sup>(34)</sup>. وكفى بهؤلاء في تحقيق هذا الأمر. والله أعلم.

## (8) تأليفه

ألف كتباً مفيدة، أغلبها رسائل في الحديث وعلومه، منها:

- أجوبة حديثية<sup>(35)</sup>.
- اختصار الآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعية للسيوطي<sup>(36)</sup>.
- اختصار تاريخ بغداد للخطيب البغدادي. صرح به في فهرسته<sup>(37)</sup>.
- الإيضاح والتبيين فيما فات الحافظ ابن حجر من الأعلام في تأليفه في المدلسين<sup>(38)</sup>. وهو عبارة عن ورقة واحدة.
- تخریج كتاب الرقائق للضرمي. صرح به في فهرسته<sup>(39)</sup>.
- التنبيهات الحسنة على أحاديث التوسعة<sup>(40)</sup>، أي: حديث التوسعة يوم عاشوراء.

---

(34) الإشراف 141/2.

(35) نشرت بتحقيقي بمجلة لسان الحديث. الرباط. العدد 2، سنة 1441هـ/2020م.

(36) منه نسخة بخرانة علال الفاسي رقم: 654ع.

(37) الفهرسة، ص 48.

(38) محفوظ بالخرانة الملكية ضمن مجموع (ص 15 ب) تحت رقم: 10900. ونسخة أخرى محفوظة

بخرانة الجامع الأعظم بوزان ضمن مجموع تحت رقم: 297. وقد نشر محققاً بعناية حاتم بن محمد فتح

الله المغربي بالعددین 15-16 من النشرة الشهرية لمجموعة المخطوطات الإسلامية، السنة الثانية،

سنة 1440هـ. لكن فاته الاطلاع على النسخة الوزانية.

(39) الفهرسة، ص 48.

- جزء في الكلام على حديث: «من جمع صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكجائر»<sup>(41)</sup>.
- الجواب المحتفل عن حديث الحال المرتحل<sup>(42)</sup>.
- الدرّ المرقوم في حديث أصحابي كالتجوم<sup>(43)</sup>.
- الدرّ اللوامع في الكلام على أحاديث جمع الجوامع للسيوطي، لم يتم<sup>(44)</sup>.
- الدرر المنثورة في الدعوات الماثورة<sup>(45)</sup>.
- جواب عن حديث التكبير من سورة الضحى، وهو المعنى به ضمن هذا البحث.
- جواب عن حديث: «من قال جزى الله نبينا ﷺ»، وهو معنى به أيضا ضمن هذا البحث.
- شرح الشمائل للترمذي<sup>(46)</sup>.

(40) منه نسخة مبنورة بمؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، محفوظة تحت رقم 5/531. وقد نشرت محققة بعناية حاتم بن محمد فتح الله المغربي بالعدد 118 من مجلة «البحوث الإسلامية»، سنة 1440هـ.

(41) حقيقته، وسينشر إن شاء الله بمجلة «الشفاء».

(42) نشر بتحقيقي بمجلة التراث النبوي، جده، العددان 1-2، السنة 1، 1439هـ/2018م.

(43) حقيقته، وسينشر إن شاء الله بمجلة «الصفوة».

(44) الرسالة المستطرفة 138. منه نسخة بالخزانة الحسينية رقم: 12647.

(45) منه نسخة محفوظة بمؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء تحت رقم: 7/531.

(46) قطعة منه محفوظة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: 1438 ك. يشتغل عليه بعض الطلبة في إطار رسالة الدكتوراه.

- فتح البصير، في التعريف بالرجال المخرّج لهم في الجامع الكبير<sup>(47)</sup>. لم يتم كما صرح بذلك الوليد العراقي في (الدرّ النفيس)<sup>(48)</sup>.
- فهرسة شيوخه<sup>(49)</sup>.
- كشف<sup>(50)</sup> اللبس عن بيان أحاديث إحياء الليالي الخمس<sup>(51)</sup>: يقصد ليلتي العيدين، وليلة التّروية، وليلة عرفة، وليلة النّصف من شعبان، أجاب فيها بأنّ الأحاديث الواردة بذلك ضعيفة؛ بل شديدة الضّعف واهية.
- ما ورد في سبب منع نزول المطر<sup>(52)</sup>.
- موارد أهل السّداد والوفاء في تكميل مناهل الصّفا<sup>(53)</sup>.

## 9 تلامذته

انتفع به أقوام كثيرون من أهل فاس وغيرها، وجلّهم ظهر عليه أثر الخير والقبول الموهوب، ببركة تعاطي علم الحديث الشريف المملّين للقلوب، من جملتهم:

- 
- (47) محفوظ ضمن مجموع بالخرزانة العامة بالرباط تحت رقم: 2/1388. وهو مبتور من وسطه وآخره، وبه بياض كثير.
- (48) الدر النفيس، ص 268.
- (49) نشرت بتحقيقي عن دار ابن حزم ببيروت.
- (50) وقيل اسمه: «رفع اللبس» كما في نسخ أخرى.
- (51) محفوظ بالخرزانة الملكية بالرباط تحت رقم: 10990. ومؤسسة الملك عبد العزيز بالرباط تحت رقم: 4/531. وقد نشر محققاً بعناية حاتم بن محمد فتح الله المغربي بالعدد 5 من مجلة «التراث النبوي»، السنة الثالثة، سنة 1441هـ.
- (52) منه نسخة محفوظة بمؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء تحت رقم: 6/531.
- (53) منه نسخة مفردة غير تامة بمؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، محفوظة تحت رقم 1/531.

- العلامة المؤقت عبد العزيز الوزجاني (ت1189هـ) (54).
- والعلامة الفقيه محمد بن أحمد الحضيكي السوسي (ت1189هـ) (55).
- وابن عمه العلامة النحوي علي زين العابدين بن هاشم العراقي المدعو زياناً (ت1194هـ) (56).
- والفقيه عبد السلام بن الخياط القادري الفاسي (ت1228هـ) (57).
- والشيخ العارف السالك السني أبو عبد الله محمد بن الولي الشهير أبي العباس أحمد ابن محمد الصقلي الحسيني، لازمه كثيراً، وكان صاحب الترجمة يحبه وصاهره بابنته (ت1232هـ) (58).
- وولده المحدثان: أبو زيد عبد الرحمن (ت1234هـ) (59)، وأبو محمد عبد الله (ت1234هـ) (60).

- 
- (54) انظر ترجمته بمقدمة تحقيقي لفهرسة شيخه العراقي 24-26. وقد أفادني بسنة وفاته الأستاذ عبد اللطيف السملاي ببطاقة عن كاشفة العسال الوزاني مخطوط. جزاه الله خيراً.
- (55) انظر ترجمته في: فهرس الفهارس 1/351-352. موسوعة أعلام المغرب 7/2405.
- (56) سلوة الأنفاس 3/140. موسوعة أعلام المغرب 7/2418.
- (57) السر الظاهر فيمن أحرز بفاس الشرف الباهر من أعقاب الشيخ عبد القادر أبي الربيع سليمان الحوات ص153. دليل مؤرخ المغرب لعبد السلام بنسودة رقم: 263، ص54. قيس من عطاء المخطوط المغربي: صحيح الإمام البخاري في الدراسات المغربية من خلال رواته الأولين ورواياته وأصوله، محمد المنوني 1/99.
- (58) الدر النفيس 266. موسوعة أعلام المغرب 7/2499-2500.
- (59) سلوة الأنفاس 3/19. موسوعة أعلام المغرب 7/2504.
- (60) سلوة الأنفاس 3/18. موسوعة أعلام المغرب 7/2504.

- والعلامة الفقيه النسابة محمد بن الصادق الرئسوني (ت1234هـ)<sup>(61)</sup>.
- والعلامة الفقيه محمد بن عبد السلام الناصري (ت1239هـ)<sup>(62)</sup>.

## المبحث الثاني: توصيف وتوثيق

### أولا - المنهج

قد تضمّن هذا البحث جوابين في الكشف عن حال حديثين، وبما أنّ لكلّ حديث منهجا أو ملامح تميّزه أثناء المداولة عن غيره، آثرت أفراد كل جواب بما يختص به:

#### أ) جواب عن حديث التكبير

قد سلك المؤلف رَحْمَةُ اللَّهِ مِنْهَا في جوابه، وإن لم يُصرّح به، فمن خلال مطالعته تمكّنت من استكناه ملامحه المتمثلة في:

1) الإفصاح عن سبب الكتابة، بقوله: «جرى منّي كلام في مجلس الدرس أنّ حديث التكبير من سورة والضحي الخ السورة: منكر؛ فضجّ السامعون لذلك... وطلب منّي بيان ما قلتُ... فكتبتُ».

#### 2) تفنّنه في النقل: ويتمثل في:

- فقرة يُورد الكلام كاملا مشيرا بقوله: ما نصّه.

- ومرة ينقل بالواسطة مع الإفصاح عنها؛ مثل نقله عن الخطيب البغدادي ثمّ تصريحه عند تمام النقل: «نقله الحافظ المزني في التهذيب..».

(61) انظر فهرسته بذيل فهرسة شيخه الحافظ العراقي فقد صدرتها بترجمة جيدة 99-109.

(62) انظر ترجمته في فهرس الفهارس 843/2-848. موسوعة أعلام المغرب 2516/7.

- ومرة يقتصر على المراد؛ كقوله: «..شروطا ثلاثة، منها..»؛ وذكر شرطاً واحداً. هو المقصود بالاستشهاد.

- حرصه على كيفية أداء النقل في قوله: «وكذا في كتاب التاريخ في الثقات والضعفاء لأحد تلامذة العقيلي، قال: «سمعت منه».

- التنصيص على تسلسل النقل اللاحق عن السابق نحو: «وهو في ذلك تابع لآخر الحفاظ المتقنين: شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، في كتابه اللسان؛ إذ أورد المذكور الشمس الذهبي في الميزان تبعاً لمن قبله».

- بيان موضع النقل من المصدر المنقول منه؛ بقوله: «وقال أبو الحسين - ثاني الشّيخين - مسلم في خطبة صحيحه بعد كلام له ما نصه». ويستفاد منه أنّ الكلام في مقدمة صحيح مسلم لا في الصحيح، وأنه أثناء الخطبة لا في أولها. وقوله: «وراجع الخطّاب في شرح المختصر، في الصّيام، في الكلام على صوم رجب».

- الإلماع إلى أصل النقل المعتمد؛ بعبارات مثل: «قال الحافظ في الإصابة وأقرّه عن ابن دحية»، و«قال أبو الخير السخاوي وأصله لشيوخه شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر».

- الاستطراد أحياناً لتأكيد قضية مهمة مثل: التحذير من الكذب، وإلا اقتصر من النقل على القدر الذي يفي بالمراد وهو الغالب عليه.

- الإشارة إلى نسخ الكتاب المنقول منها؛ من ذلك قوله: «وأقرّه الحافظ الأسيوطي في كتابه في الآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، ثم في كتابه الكبير في ذلك، الذي أفاد أنّ المعلّ عليه».



- تصحيح التصحيفات والأوهام الواردة في النقل، بقوله: «وهو المذكور بالمحوّل، واسم ابن صاعد: يحيى لا عليّ حسبما في المشار إليه».

- اعتماد مرجع فقهي بالواسطة في قضية حديثة، وهي: شروط العمل بالضعيف في فضائل الأعمال. إذ نقلها من شرح المختصر للخطاب، والكلام لابن حجر، وهو مقررّ عند السخاوي في شرح ألفية العراقي، وهي متوفرة لدى المؤلف. وأرى أنّه تعمّد ذلك؛ لأنّ شرح المختصر متيسر لدى الطلبة والفقهاء، ليرجعوا إليه، فذلك أحال عليه، ودقّق في العزو. على العكس بالنسبة لفتح المغيث في شرح ألفية الحديث. والله أعلم.

3) بيان معاني العبارات المختصرة مع تعضيده بالشواهد: مثل ما صنع مع المسلسلات، بإيراد الأقوال المؤكدة على ضعف أغلبها. قال: «وقد قال الحاكم في معرفة علوم الحديث: «رسم الجرح والتعديل عليها مُحْكَمٌ»؛ أي: أنّ المسلسل لا يسلم من جرح، وإليه أشار الحافظ العراقي في ألفيته تبعاً لأصله ابن الصلاح بقوله: «وقلّها يسلم ضعفاً». قال السخاوي في شرحه: أي: «من ضَعْفٍ».

4) استئثار أحكام في أحاديث أخرى غير حديث التكبير؛ لتنزيلها على الراوي الذي تدور عليه الرواية؛ في قوله: «وأورد قبله ممّا رواه البزي المذكور موصّل مسند حديث التكبير حديثاً آخر، وقال: «قال أبو حاتم: هذا حديث باطل، لا أصل له، نقله عنه الإمام الجبل الحافظ عبد الرحمن ولده في كتاب العِلل».

5) إبراز مكانة أعلام النقد الحديثي بتحليلهم؛ بمثل: الحافظ أبو عيسى، أبو الحسين ثاني الشيخين مسلم، إمام المحدثين، أحد الحفاظ النقاد المتقنين...

6) التمهيد للحكم ببيان مكانة الناقد: نحو ما فعله حين ذكر ما قاله الذهبي في البري، مهد له ما قاله ابن حجر والسيوطي في بيان قدر الذهبي في نقد الرجال، ثم ما قاله السخاوي بشأن كتابه ميزان الاعتدال.

7) الموازنة بين الأحكام النقدية؛ أي: عبارات التّجريح، من ذلك: وسم الذهبي «لين الحديث» أخفّ من وصف العقيلي «منكر الحديث».

8) إيضاح مدلولات الأحكام النقدية؛ من ذلك قوله: «وإنما كان منكرًا؛ لأنّ راويه منكر الحديث، ولو كان مشهورا عن ابن كثير مرفوعا لرواه الجَمّ الغفير».

9) الإشارة إلى الكتاب بضمونه لا بالعنوان الذي شُهر بوضع مؤلّفه؛ مثل قوله: «وقال أبو حاتم ابن حبان صدر كتابه الضعفاء». في حين أنّ ابن حبان سماه المجروحين.

10) اعتماد نسخ نادرة: كاعتماده على نسخة من نظم الشيخ محمد العربي الفاسي المسمّى مراصد المعتمد ومقاصد المعتقد، نقل منها بيتين، راجعت فيهما خمس نسخ ولم أظفر بهما.

11) التّويه بمنهج محدّثين في كشف الضّعفاء من الرواة وأنّه على وفق الديانة وحراسة الشريعة: وهذا الذي حدا به إلى الاستطراد في النقل عن مسلم وابن حبان.

12) بيان منهج النّقاد في النّقد: في قوله: «فهذا هو الإنصاف، لما كانت القراءة دأبه، والاعتناء بالقرآن علمه، أتقنها وأحكمها، فأثنى عليه بها صدعًا بالحقّ، ولما لم يكن في الحديث بذاك، ولم يتقنه، ولا أحكمه، تكلم فيه من أجل ذلك اعترافا بالصدق، ولأجل هذا طعن في جماعة من القراء؛ كحفص، وغلّام بن شنبوذ، والنقّاش، وغيرهم؛ إذ كانوا لا يتقنون الحديث بخلاف القراءة، فكانوا لها متقنين».

13) الإلماع إلى منهج أعلام الحديث في كتبهم؛ مثل قوله: «وتساهل الحاكم في التصحيح معروف عند أهل الفن».

14) الكشف عن مكن العلة من الرواية؛ نحو قوله: «فلو تبعه غيره عن شيخه عكرمة بن سليمان لبرئ من عهدته وصله، وعز من جهته؛ لكنه انفرد به، وهو منكر الحديث، فجاءت النكارة من قبله».

15) حصر الاحتمالات للتقعيد: بقوله: «فكُل من عمل بالتكبير لا يخلو حاله من أحد أمرين...».

16) التنكيت من باب التوجيه: نحو قوله: «قلت: على أنهم يتسامحون في إيرادهم الأحاديث في الفضائل من غير ذكر بيان، وإن كان فيها ضعف».

17) تلطيف القول أثناء النقد: نحو عبارته: «فإذا علم هذا فاعجب من قول ابن الجزري».

18) توليد الإشكالات: بقوله: «وتأمل رواية أبي عن النبي ﷺ، وهو أحد المدنيين من الصحابة المشهورين الذين أمرنا بأخذ القرآن عنهم، فكيف لم يشتهر عنه، ولو اشتهر لما نُسب الاشتهار لأهل مكة فقط، ولم يُخرجه أيضا من أهل دواوين الإسلام...».

19) حصر النفي لا إطلاقه؛ في قوله: «ولم يخرج ابن ماجه حسبا بالنسخة التي بيدي منه، فزريد من اطلع عليه أن يوقفني عليه ليدخل في زمرة من بلغ أخاه الحديث».

20) درء الاعتراضات؛ بصنيعه: «والبيهقي رواه عن الحاكم من طريق البزي فرجع الحديث إليه، وتساهل الحاكم في التصحيح معروف عند أهل الفن، ولم ينفرد بتصحيح حديث صلاة التسبيح؛ بل شاركه غير واحد من الحفاظ بخلاف حديث التكبير انفراداً بتصحيحه».

21) إيراد النكت الأصولية؛ نحو قوله: «بل نصّ على استحبابه وإن نُوزع؛ لأنّ الاستحباب حكمٌ من الأحكام، ولا يُعمل فيها إلاّ بما صحّ أو حسن».

22) التنقيص على الصحيح حال الموازنة بين الأقوال: من ذلك قوله: «والصحيح: الوقف حسبما هو مقرر في كتاب المصطلح».

23) الإشارة إلى الخلاف: معقبا بقوله: «قال الحافظ ابن حجر: كذا نقل الإجماع. مع أنّ الخلاف عند أهل الحديث وعند الأصوليين مشهور».

### ب) جواب عن حديث «من قال جزى الله نبيّنا ﷺ..»

قد تلّس فيه أغلب الملاحم السابقة، علاوة على:

1) افتتاح الجواب بقاعدة منهجية: فقال: قال الشيخ زروق في قواعده: قاعدة: «إنّما يؤخذ علم كلّ شيء من أربابه». ليقطع الطريق على من يرومون معرفة مراتب الحديث ودرجاتها من الفقهاء الذين لم يتمرّسوا بفن الحديث ولم يخوضوا علومه مثل: علم الرجال، وهو الذي سيعضّده أثناء الجواب بشواهد عن أئمة الفنّ مالك بن أنس، مسلم بن الحجاج، محمد بن حبان البستي..

2) توضيح تصرفات المحدثين في كتبهم: نحو قوله: «وهذا الحديث أورده الحافظ الناقد زكي الدين المنذري بصيغة التمريض التي لا تبلغ الحسن فضلا عن الصحة من معجمي الطبراني الكبير والأوسط».

3) الإشارة إلى ما التزمه مخرجو الأحاديث في دواوينهم: كقوله: «في كتاب جمع الجوامع الذي جمع كل مؤلف جامع، وعزاه أيضا لأبي نعيم في الحلية، والخطيب، وابن النجار، وقال في أول الكتاب: «وكل ما عزي للخطيب وابن النجار في تاريخه فهو ضعيف، فبُستغنى بالعزو إليهما عن بيان ضعفه».

4) الاستدراك في العزو: بقوله معقبا على السيوطي: «وقد استدركت عليه فيمن أخرجه الدارقطني في أفراد، وابن بشكوال في فوائده».

5) التتبع على مدار الطرق: حينما نقل عن أبي نعيم: هذا حديث غريب من حديث عكرمة وجعفر ومعاوية، تفرّد به هانئ. قال: «وسبقه بهذا الدارقطني في الأفراد، بعد أن أخرجه من طريق هانئ المذكور».

6) الاكتفاء بالإشارة دون الإطناب في العبارة: بقوله: «ونحوه عند ابن حبان في أوائل كتاب المجروحين من الضعفاء والمتروكين؛ بل وفي صدر مسند أحاديث الموطأ للجوهري؛ بل في صحيح مسلم..».

## ثانيا - الموارد

كذلك أفردت لكل جواب موارده؛ ليتضح معينه الذي نهل منه في كل جواب:

## أ) جواب عن حديث التكبير

- اعتمد المؤلف في جوابه مجموعة من المصادر والمراجع، وهي حسب الفنون:
- القراءات: النشر في القراءات العشر لمحمد بن محمد ابن الجزري (ت833هـ).
  - أصول الدين: مشكل الحديث وبيانه لأبي بكر ابن فُورَك (ت406هـ)، مراصد المعتمد في مقاصد المعتقد لمحمد العربي الفاسي (ت1052هـ).
  - السنّة النبوية: الصحيح لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، والجامع لمحمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، ومسند الموطأ لعبد الرحمن بن عبد الله الجوهري (ت381هـ)، والمستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ)، والجامع لشعب الإيمان لأحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ).
  - الشروح الحديثية: فيض القدير شرح الجامع الصغير لمحمد عبد الرؤوف المناوي (ت1031هـ).
  - الرجال: الضعفاء الكبير لمحمد بن عمرو العقيلي (ت322هـ)، والتاريخ الكبير لمسلمة بن قاسم القرطبي (ت353هـ)، والجروحين لابن حبان البستي (ت354هـ)، وصفوة الصفوة لعبد الرحمن ابن الجوزي (ت597هـ)، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال ليوسف بن عبد الرحمن المزني (ت742هـ)، وميزان الاعتدال في نقد الرجال، وتهذيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال لمحمد بن محمد الذهبي (ت748هـ)، والإصابة في تمييز الصحابة ولسان الميزان لابن حجر (ت852هـ).

- التخریج: الموضوعات لعبد الرحمن ابن الجوزي (ت597هـ)، والآئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة لعبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي (ت911هـ).

- مصطلح الحديث: معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ)، علوم الحديث الشهير بالمقدمة لعثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري (ت643هـ)، ألفية العراقي المسماة ب: التبصرة والتذكرة في علوم الحديث لعبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ)، زهة النظر شرح نخبة الفكر لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ).

- الفقه: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لمحمد بن محمد الرعيني المعروف بالحطّاب (ت954هـ).

- الفهارس: المنح البادية في الأسانيد العالية والمسلسلات الزاهية والطرق الهادية الكافية لمحمد الصغير الفاسي (ت1134هـ).

وهذا دليل على سعة اطلاعه، ومعرفته بمظان القوائد والشواهد، المنطوية على نفائس المقاصد. ومن طرف ذلك: اعتماده على كتاب يعدّ من المفقود من تراثنا؛ وغالب الظنّ أن يكون: التاريخ الكبير لمسلمة بن قاسم القرطبي. وهو لم يسمّه، ووسمه بأحد تلامذة العقيلي، إلا أنّ الإشارة كافية في الإيحاء إلى مسلمة، وأرى بأنّه لم يصرّح به ربما لخلو القطعة التي بيده من اسم صاحب الكتاب. والله أعلم.

**(ب) جواب عن حديث: «من قال جزى الله نبينا ﷺ...»**

اعتمد المؤلف في جوابه مجموعة من المصادر والمراجع، وهي حسب الفنون:

- السنّة النبوية: الصحيح لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، والجامع لمحمد ابن عيسى الترمذي (ت279هـ)، والمعجمان الكبير والأوسط لسليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، ومسند الموطأ لعبد الرحمن بن عبد الله الجوهري (ت381هـ)، والأفراد لعلي بن عمر الدّار قطني (ت385هـ)، رياضة المتعلّمين لأحمد بن عبد الله أبي نعيم الأصبهاني (ت430هـ)، والفوائد المنتخبة والحكايات المستغربة لخلف بن عبد الملك ابن بشكوال القرطبي (ت578هـ).

- الرّجال: الضعفاء الكبير لمحمد بن عمرو العقيلي (ت322هـ)، والمجروحين من الضّعفاء والمتروكين لابن حبان البُستي (ت354هـ)، حلية الأولياء لأحمد بن عبد الله أبي نعيم الأصبهاني (ت430هـ)، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت463هـ)، وذيله لمحمد بن محمود ابن النّجار البغدادي (ت643هـ)، وميزان الاعتدال في نقد الرّجال لمحمد بن محمد الذهبي (ت748هـ)، ولسان الميزان لابن حجر (ت852هـ).

- التخرّيج: الترغيب والترهيب لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت656هـ)، وجمع الجوامع لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ).

- مصطلح الحديث: ألفية العراقي المسماة بـ: التّبصرة والتذكّرة في علوم الحديث لعبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ).

- الفقه: فتوى لمحمد بن عبد الله الهَبْطِي (ت1101هـ).

- التّصوّف: قواعد التّصوّف لأحمد زروق البرُنْسي (ت899هـ).

وهذا دليل على سعة اطلاعه، ومعرفته بخبايا الفوائد وأسرارها الزوائد، من أجل الكشف عن حال حديث ليس له إلا طريق واحد.



### ثالثا - توصيف المخطوط وإثبات نسبته

#### (أ) جواب عن حديث التكبير

للجواب نسخة خطية فريدة، حسب اطلاعي، وهي محفوظة بخزانة الجامع الكبير بوزان، ضمن مجموع تحت رقم: 532. نسخة تامة مقروءة. تقع في: 11 صفحة. خطها مغربي مجوهر دقيق وجميل. محلى بالحمرة. مُسَطَّرُهَا: 21 سطرا. مؤرّخة في أواخر ذي القعدة الحرام عام 1182هـ. النسخ: عمر بن أحمد الرهوني السريفي تلميذ المؤلف. تاريخ النسخ: سنة 1190هـ.

وقد تداخلت صفحاتها مع صفحات الجواب المحتفل عن حديث الحال المرتحل، الناتج عن خطأ في الترتيب أثناء التجليد والتسفير؛ لكن بعد دراسة ومطالعة متأنية استطعت فرزها وترتيبها ترتيبا صحيحا متسلسلا، وهذا أفضى إلى اكتشاف جواب آخر، وهو الجواب الثاني الموالي. والحمد لله على ذلك.

#### (ب) جواب عن حديث: «من قال جزى الله نبينا ﷺ...»

للجواب أيضا نسخة خطية فريدة، حسب اطلاعي، وهي محفوظة بخزانة الجامع الكبير بوزان، ضمن مجموع تحت رقم: 532. نسخة تامة مقروءة. تقع في: 03 صفحات. خطها مغربي مجوهر دقيق وجميل. محلى بالحمرة. مُسَطَّرُهَا: 21 سطرا. مؤرّخة في أواخر ذي القعدة الحرام عام 1182هـ. النسخ: عمر بن أحمد الرهوني السريفي تلميذ المؤلف. تاريخ النسخ: سنة 1190هـ. وهو بديل الجواب السابق.

والجوابان منسوبان إلى المؤلف؛ بحسب ما خُطَّ على طرّتهما وخاتمتهما في المخطوط المعتمد. وقد نُسخا بقلم تلميذ المؤلف الشيخ عمر بن أحمد الرّهوني السّريفي، وهو النّاسخ لأجوبة أخرى؛ مثل: الجواب المحتفل عن حديث الحال المرتحل.

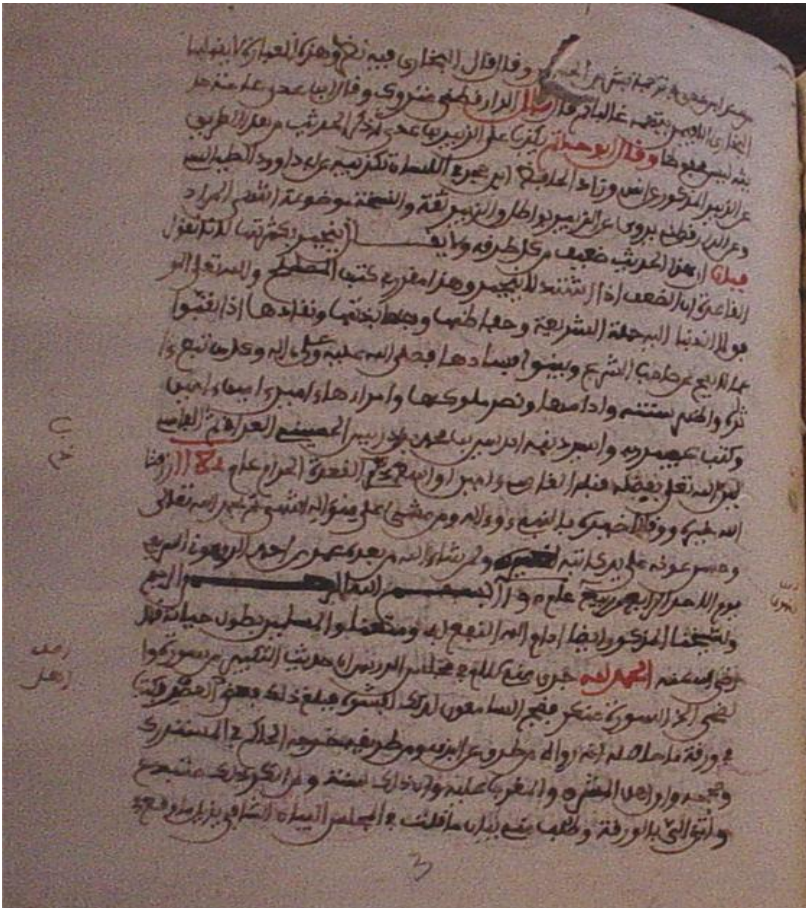
وهما يندرجان ضمن الأجوبة الحديثية بنفس المنهجية التي أثرت عن العراقي، وفي ذلك يقول ابن الطيّب القادري: «وانتهى إليه السؤال عن ذلك، فكان يستحضر ما يسأل عنه، ويحجب عنه عقب فراغ السّائل، من غير تأمل ولا مطالعة كتب اصطلاح ذلك، كان ذلك عن حديث، أو عن مرتبته، أو عن أحوال الرجال، أو عن رتبته، فكان هو المشار إليه في ذلك»<sup>(63)</sup>.

وهذه قرائن قوية في إثبات صلة الجوابين بالعراقي. والله أعلم.

(63) موسوعة أعلام المغرب (نشر المثاني) 2248/6.

## نماذج مصورة عن النسخة المعتمدة في التحقيق

### الصفحة الأولى من الجواب الأول

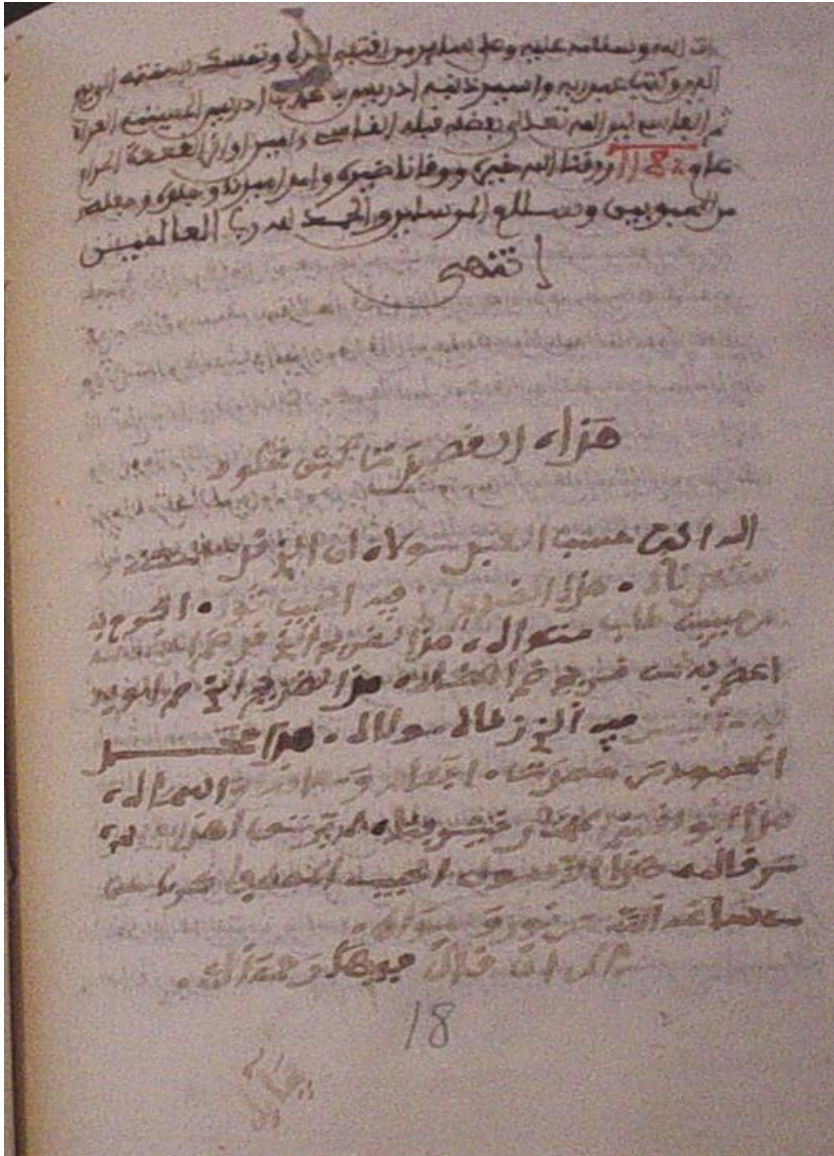


## الصفحة الأخيرة من الجواب الأول وبآخره يبدأ الجواب الثاني

والله اعلم **بعض حديث التفسير** الذي رواه ابو عبد الله عن الصادق عليه السلام قال  
 الله عليه وسلم نصرا لعدا طاعة عرانة فيسوار مع ذلك والتفسير يتنازع في البلد ان  
 قوله التفسير وان نزع لان الاستنباط حكمه والاصح ولا يجزئ فيها الا بالعلم او  
 بالنسب وهو المفسر في كتاب الاصول لغيره والحمد لله والخطاب تشبيها في النسخ والسنن  
 فضلا على التنازع والاعلان ان كتابه في تفسيرهم اهل السنة وهم اهل السنن والسنن  
 ومات في مخرج غيره واهل من من شتم ابا عباس انه امر بذلك او لم والابن عزير  
 هو من ابا عباس وفي ذلك والصحیح الوقف حسبها هو مفسر في كتاب المصطلح  
 الذي يقرأه من غير موقوفه والحق والالتقان باو التفتة وانهم من غير اهل التفتة  
 لم يقرأه فالتفتة والفتنة في صلاة الجنابة التمسك في رواية حو وسنته في  
 علم اهل الحديث والحجج والعنف والحكم وقالوا ان قول الصادق في سنة حديثه  
**سنة في الحديث** ارجح كذا نقل الجميع مع ان الخلاف عند اهل الحديث وعند  
 الاصوليين من مشهور انهم فيمن فيه نقل من غيره بعد العلم ما قبله لا يكره  
 حديثه في تفسير حسبما ذكره اهل الحديث والافان **المشهور** لا يفتقر  
 سلطانا على نقله وانما انما في الاثر ما لا يثبتنا واجد **الاصح** اما من  
 ارجح وزعم المفسرين جميعا وليس سبقنا بالابن انك رحم رحمانا وكنتا غير  
 واسميت عن ابي ابي بن ابي عبد الله في تفسير الحسين العرف في انما يصح ان لا  
 يقبله قبله انما هو وغيره ولا اخوانه ان ذكر منهم والناصح صل الله عليه  
 في جميع الاضواء واللال والتا غير انصاره وعقده في تفسيره انما  
**سبب الحديث** وانما فينا فينا انما من الله ومنه ومنه انما هو وادام  
 علينا التفتة في جميع **الاصح** وهو صل الله عليه في عبادته في  
 وسبب الاصل والاصح وانما فينا فينا انما من الله ومنه ومنه انما هو وادام



### ختم الجواب الثاني



## النص المحقق

### الجواب الأول عن حديث التكبير من سورة والضحي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال عمر بن أحمد الرهوني السريفي: ولشيخنا المذكور أيضا أدام الله النفع به، ومتعنا والمسلمين بطول حياته، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:

الحمد لله، جرى مني كلام في مجلس الدرس أن حديث التكبير من سورة والضحي الخ السورة: منكر؛ فضج السامعون لذلك، لفشوه؛ فبلغ ذلك بعض أهل العصر، فكتب في ورقة ما حاصله: أنه رواه من طرق عن البري، ومن طريقه خرجه الحاكم في المستدرک، وصححه<sup>(64)</sup>، وأن أهل المشرق والمغرب عليه، وأن ذلك سنة، ومن أنكر ذلك مبتدع. وأتي إلي بالورقة، وطلب مني بيان ما قلت في المجلس البيان الشافي، يُزيل ما وقع في 1/ النفس من اللبس، فكتبتُ بظهرها رد ذلك، فطلب كتابة أوسع من ذلك، فكتبتُ ما نصّه:

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وجميع الآل والأصحاب، وكل من تبع بإحسان ولهم اقتنى، رب يسر وأعن وأتمم بجاه أحبابك وأصفيائك وأوليائك:

قول القائل: إن الحديث الخ رواه البري في التكبير عقب (والضحى) إلى التمام، مطعون فيه، وقد طعن فيه إمام المحدثين، أحد الحفاظ النقاد المتقنين: أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي، الكبير الجليل، أحد أعلام الجرح والتعديل، قال الحفاظ أبو بكر

(64) المستدرک على الصحيحين، كتاب معرفة الصحابة 304/3. وقال الحاكم: «حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاه».

الخطيب البغدادي في حقّه ما نصّه: «كان أحد الأئمة الحفاظ الأثبات»<sup>(65)</sup>. نقله الحافظ المزي في التهذيب<sup>(66)</sup>، وأقرّه تلميذه الحافظ الذهبي<sup>(67)</sup>، وذكر ثناء الأشياخ عليه والأقران، ومن تبعهم من الأئمة والأعيان، وليس في ذلك خلاف عند أئمة هذا الشأن.

قال أبو حاتم المذكور في شأن البري المقرئ المشهور؛ ما نصّه: «ضعيف الحديث، لا أحدث عنه، روى أحاديث منكراً»<sup>(68)</sup>.

وترجمه الحافظ العُقيلي في كتابه في الضعفاء، وقال: «منكر الحديث»<sup>(69)</sup>.

وكذا في كتاب التاريخ في الثقات والضعفاء لأحد تلامذة العُقيلي<sup>(70)</sup>، قال: «سمعت منه»، وأورد له حديثاً أخرجه الحافظ ابن الجوزي في كتابه في الموضوعات من طريقه،

(65) تاريخ بغداد 414/2.

(66) تهذيب الكمال 381/24.

(67) تذهيب تهذيب الكمال 24/8. سير أعلام النبلاء 247/13.

(68) قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: «قلت لأبي: ابن أبي بزة ضعيف الحديث؟ قال: نعم، ولست أحدث عنه؛ فإنه روى عن عبيد الله بن موسى عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن النبي ﷺ حديثاً منكراً». الجرح والتعديل 71/2.

(69) الضعفاء الكبير 127/1.

(70) لعله يقصد الحافظ مسلمة بن قاسم القرطبي (ت353هـ) وكتابه التاريخ الكبير، قال ابن حجر: «جمع تاريخنا في الرجال شرط فيه أن لا يذكر إلا من أغفله البخاري في تاريخه، وهو كثير الفوائد في مجلد واحد». انظر ترجمته في: تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس لابن الفرضي 130-129/2. لسان الميزان لابن حجر 63-62/8. أما كتابه التاريخ الكبير فلا يُعرف له خبر الآن. وربما المؤلف وقف على نسخة منه؛ كما يفهم من كلامه.



ونقل كلامه المذكور، وزاد ما نصّه: «يُوصِلُ الحديث»<sup>(71)</sup>، وأقرّه الحافظ الأسيوطي في كتابه في الآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة<sup>(72)</sup>، ثم في كتابه الكبير في ذلك<sup>(73)</sup>، الذي أفاد أنّ المعول عليه، ولم يتعقبه في التعقبات<sup>(74)</sup>، وهو في ذلك تابع لآخر الحافظ المتقنين: شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، في كتابه اللسان؛ إذ أورد المذكور الشمس الذهبي في الميزان<sup>(75)</sup> تبعاً لمن قبله، ومنهم: العقيلي المذكور بعد أن نقل كلامه فيه، وكلام أبي حاتم الإمام المذكور حسبما مرّ، وأورد قبله ممّا رواه البزي المذكور موصّلاً مسند حديث التكبير حديثاً آخر<sup>(76)</sup>، وقال: «قال أبو حاتم: هذا حديث باطل، لا أصل له، نقله عنه الإمام الجبل الحافظ عبد الرحمن ولده في كتاب العلل»<sup>(77)</sup>.

(71) هذا من كلام العقيلي في الضعفاء الكبير 127/1. ونقله ابن الجوزي في الموضوعات الكبرى 6/3.

(72) الآلئ المصنوعة، كتاب الأطعمة 229/2.

(73) يقول السيوطي في مقدمة الآلئ: «واعلم أنّي كنتُ شرعتُ في هذا التأليف في سنة سبع وثمانمائة، وفرغت منه في سنة خمس وسبعين، وكانت التعقبات فيه قليلة، وعلى وجه الاختصار، وكتب منه عدة نسخ، ومنها نسخة راحت إلى بلاد التكرور، ثم بدا لي في هذه السنة - وهي سنة خمس وتسعمائة - استئناف التعقبات على وجه مبسوط، وإلحاق موضوعات كثيرة فاتت أبا الفرج، فلم يذكرها، ففعلت ذلك، نفرج الكتاب عن هيأته التي كان عليها أولاً، وتعذر إلحاق ما زدته في تلك النسخ التي كتبت؛ إلا بإعدام تلك، وإنشاء نسخ مبتدأة، فأبقيتُ تلك على ما هي عليه ويطلق عليها الموضوعات الصغرى، وهذه الكبرى، وعليها الاعتماد». الآلئ المصنوعة 2/1-3. وانظر النكت البديعات على الموضوعات، ص 23.

(74) يقصد: كتاب النكت البديعات على الموضوعات، الذي ضمن فيه السيوطي تعقباته على موضوعات ابن الجوزي، والكتاب مطبوع بتحقيق: عبد الله شعبان، دار مكة المكرمة، المنصورة مصر.

(75) ميزان الاعتدال 144/1-145.

(76) وهو حديث: «أكثرُوا ذكرَ هادمِ اللذاتِ». انظر: لسان الميزان 631/1.

(77) لسان الميزان 632/1.

ونقل المُنَاوي في فيض القدير<sup>(78)</sup> عن الحافظ العراقي ما نصّه 2/: «إسناده ضعيف جداً»<sup>(79)</sup>.

فهذان الحديثان مما أنكر الحفّاظ على البزّي الذي وصل حديث التكبير، ورفعهُ إلى البشير النذير، الذي ثبت عنه من طرق عديدة النهي عن الكذب عليه، والتّحذير منه كلّ التّحذير، فضلّى الله عليه وسلّم وعلى آله؛ بل على جميع المبشّرين المنذرين والتّالّفين عنهم الحذّرين أتمّ التّحذير، فالإيهم المرجع في العلم النبوي، والحكم المصطفوي، المشهور ب: علم الحديث، فيا حبّذا هم إذ فوّا في طلبه آناهم وعمروا به أوقاتهم وأعمارهم ذبّا عن السنّة والدين، ونصيحة لإخوانهم المسلمين، فالله يُجازيهم، ويوفّق متّبعمهم إلى يوم الدين.

قال الحافظ أبو عيسى التّرمّذي آخر جامعهِ بعد أن عيّن جماعة من السّلف ومن بعدهم من الأئمّة الخلف أهل الرّسوخ والتّمكين في الحفظ والتّثبت والإتقان المكين ممّن تكلموا في رواة الأخبار المشتهرين بالضعف والنكارة كلّ الاشتهار ما نصّه: «وإنّما حملهم على ذلك عندنا والله أعلم النّصيحة للمسلمين، لا يُظنّ بهم أنّهم أرادوا الطّعن على النّاس، أو الغيبة، إنّما أرادوا عندنا أن يبينوا ضعف هؤلاء؛ يعني: من عيّن من الضّعفاء ومَنْ لم يعيّن ممّن تكلم فيه. قال: «فأراد هؤلاء الأئمّة أي: النّقاد الذين تكلموا في الرّجال

(78) بالأصل: البدر المنير. وهو تحريف.

(79) فيض القدير شرح الجامع الصغير عند حديث «أكثرنا ذكر الموت، فإنّه يخصّ الذّنوب..» رقم:

أن يُبينوا أحوالهم شفقة على الدين، وثبتت؛ لأنّ الشهادة في الدين أحقّ أن يُتّبت فيها من الشهادة في الحقوق والأموال»<sup>(80)</sup>.

وقال أبو الحسين - ثاني الشّخين - مسلم في خطبة صحّحه بعد كلام له ما نصّه: «من كان الغالب على حديثه المنكر أو الغلط أمسكنا عن حديثه، وعلامة المنكر في حديث المحدث إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ الرضى خالفت روايته روايتهم، أو لم تكّد توافقهم، فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك، كان مهجور الحديث غير مقبوله، ولا مستعمله»<sup>(81)</sup>، ثمّ عيّّن بعضهم، ثمّ قال: [ومن] نحا نحوهم في رواية المنكر [من] الحديث، إلى أن قال: «لولا الذي رأينا من سوء صنيع كثير ممن نصب نفسه محدثا فيما يلزمه من طرّح الأحاديث الضّعيفة، والروايات المنكرة، وتركهم الاقتصار على 1/3 الأخبار الصحيحة المشهورة، ممّا نقله الثّقات المعروفون بالصدق والأمانة، بعد معرفتهم وإقرارهم بألسنتهم: أن كثيرا ممّا يقذفون به إلى الأغبياء من الناس هو مُستنكرٌ، ومنقول عن قوم غير مرضيين، ممّن ذمّ الرواية عنهم أئمة أهل الحديث»<sup>(82)</sup>، ثمّ عيّّن بعضهم ممّن عيّّن الترمذي أيضا، ثمّ قال: «وغيرهم من الأئمة لما سهل علينا الانتصاب لما سألت من التّمييز والتّحصيل، ولكن من أجل ما أعلّمناك من نشر القوم الأخبار المنكرة بالأسانيد الضّعاف المجهولة، وقد فهم بها إلى العوامّ الذين لا يعرفون عيوبها، خفّ على قلوبنا إجابتك إلى ما سألت. واعلم وفقك الله أنّ الواجب على كلّ

(80) جامع الترمذي، كتاب العلل، 739/5.

(81) صحیح مسلم، المقدمة، ص 20.

(82) المصدر السابق، ص 21.

أحد عرف التمييز بين صحيح الرواية وسقيمها، وثقات الناقلين لها من المتهمين، ألا يروى منها إلا ما عرف صحة مخارجه، ثم ذكر دليل ذلك من الكتاب والسنة، ثم عين بعض من عرف ممن تكلم فيهم النقاد الذين أظهروا الصحيح، وبينوا الفساد<sup>(83)</sup>، إلى أن قال: «وأشبه ما ذكرنا من كلام أهل العلم في رواية الحديث وإخبارهم عن معانيهم كثير يطول الكتاب على استقصائه، وفيما ذكرنا كفاية لمن تفهم وعقل مذهب القوم فيما قالوا من ذلك وبينوا، وإنما ألزموا أنفسهم الكشف عن معاني رواية الحديث، وناقلي الأخبار، وأفتوا بذلك حين سُئلوا لما فيه من عظيم الخطر؛ إذ الأخبار في أمر الدين إنما تأتي: بتحليل، أو تحريم، أو أمر، أو نهى، أو ترغيب، أو تهيب، فإذا كان الراوي لها ليس بمعدن الصدق والأمانة، ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه، ولم يبين ما فيه لغيره، ممن جهل معرفته، كان آثماً بفعله ذلك، غاشاً لعوام المسلمين.. انلج كلامه<sup>(84)</sup>».

وقال أبو حاتم ابن حبان صدر كتابه في الضعفاء بعد أن أسند حديث أبي بكر في خطبته صلى الله عليه وسلم الحديث. وفيه: «ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب»؛ ما نصه فيه: «دليل على الاستحباب معرفة الضعفاء من المحدثين؛ إذ لا يتبيهاً للشاهد أن يبلغ الغائب ما شهد؛ إلا بعد المعرفة بصحة ما يؤدي إلى من بعده، وأنه متى ما أدى إلى من بعده ما لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم 1/4 فكأنه لم يؤد عنه شيئاً، وإن لم يميز

(83) صحيح مسلم، المقدمة، ص21-22.

(84) المصدر السابق، ص31.

الثقات والضعفاء، ولم يُحط علمه بشأنهم لا يتهيأ له تلخيص الصحيح من السقيم» الخ كلامه (85).

ثم قال: «ذكر خبر يُوهم الرّاع من الناس ضدّ ما ذهبنا إلينا، ثمّ أسند حديث: الغيبة ذكرك أحاك بما يكره. الحديث».

ثمّ قال: «احتجّ بهذا الحديث من ليس الحديث صناعتهم، وزعموا أنّ قول أئمتنا: فلان ليس بشيء، وفلان ضعيف، وما يشبه هذا من المقال غيبة إن كان فيهم ما قيل، وإلاّ فهو بهتان عظيم، ولو تملّق قائل هذا إلى بارئه في الحقّ، وسأله التوفيق ممّا أضلّ به الخلق، لكان أولى به من الخوض فيما ليس من صناعته؛ لأنّ هذا ليس بالغيبة المنهي عنها، وذلك لأنّ المسلمين قاطبة ليس بينهم خلاف أنّ الخبر لا يحلّ أن يُسمع عند الاحتجاج إلاّ من الصدوق العاقل، فكان في اجتماعهم هذا دليل على إباحة جرح من لم يكن بصدوق في الرواية على أنّ السنّة تصرّح عن المصطفى صلى الله عليه وسلم بضدّ ما اتحلّ مخالفونا فيه» (86).

ثمّ قال: «ذكر الخبر الدال على صحّة ما ذهبنا إليه، ثمّ أسند حديث عائشة في قوله صلى الله عليه وسلم: بئس أخو العشيرة، أو قال: ابن العشيرة، الحديث».

(85) المجروحين، ذكر خبر ثانٍ يدلّ على استحباب معرفة الضعفاء من المحدثين 16/1.

(86) المصدر السابق، 17-16/1.

ثم قال: «فيه دليل على أن إخبار الرجل ما في الرجل على حسب الديانة ليس بغيبة؛ إذ النبي قوله صلى الله عليه وسلم قال: «بئس أخو العشيرة»، ولو كان هذا غيبة لم يطلقها رسول الله قوله صلى الله عليه وسلم».

إلى أن قال: «وأئمتنا رحمهم الله إنما بينوا هذه الأشياء، وأطلقوا الجرح في غير العدل لئلا يحتج بأخبارهم، لا أنهم أرادوا ثلهمم والوقية فيهم»<sup>(87)</sup>.

ثم أسند عن عفان<sup>(88)</sup> أحد الحفاظ النقاد، قال: كنت عند إسماعيل بن عليّة فحدث رجل بحديث فقلت: لا تُحدث عن هذا فإنه ليس بثبت، فقال: قد اغتبتّه، فقال إسماعيل بن عليّة: ما اغتابه ولكنه حكم أنه ليس بثبت، وعن مكّي بن إبراهيم أحد من أخذ عنه الإمام البخاري الثلاثيات<sup>(89)</sup>، قال: كان شعبة يأتي عمران بن حدير فيقول: تعالي حتى نغتاب ساعة في الله، نذكر مساوي أصحاب الحديث<sup>(90)</sup>.

وأسند وكذا مسلم<sup>(91)</sup> والترمذي<sup>(92)</sup> عن يحيى بن سعيد القطان قال: سألت سفيان الثوري، وشعبة، 5/ ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، عن الرجل يكون فيه ضعف، أسكت أم أبين؟ قالوا: بين. ولا بن حبان: «فأجمعوا أن أبين أمره»<sup>(93)</sup>.

(87) الجروحين، ذكر خبر ثان يدل على استحباب معرفة الضعفاء من المحدثين 17/1-18.

(88) هو: عفان بن مسلم أبو عثمان الأنصاري أحد الثقات الأثبات، روى له الجماعة، توفي سنة

219هـ. انظر: ترجمته في تهذيب الكمال 160/20-175.

(89) الثلاثيات في صحيح البخاري؛ هي: الأحاديث التي وصلها البخاري برسول الله ﷺ عبر ثلاثة

رواة، وهي أعلى ما في كتابه الصحيح، تبلغ اثنين وعشرين حديثاً، جمعها الحافظ ابن حجر وغيره،

وشرحها غير واحد. انظر: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، ص 97.

(90) الجروحين 18/1-19.

(91) صحيح مسلم، المقدمة، ص 25.

ثم قال بعد: «فهؤلاء أئمة المسلمين، وأهل الورع في الدين، أباحوا القدح في المحدثين، وبينوا الضعفاء من المتروكين، وأخبروا أنّ السكوت عنه ليس مما يحل، وأنّ الكلام أفضل من الإغضاء عنه، وقد تقدّم فيه أئمة قبلهم ذكروا بعضه، وحثوا على أخذ العلم من أهله»<sup>(94)</sup>.

راجع بنيته في الكتب المذكورة. فهؤلاء حُرّاس الشريعة أهل السنة والجماعة.

قال الشيخ المحقق أبو عبد الله محمد المدعو العربي الفاسي في المراصد بعد أن ذكر أنّ علماء السنة على اعتقاد واحد، ما بينهم فيه خلاف، فذكر طائفة النظائر الأشاعرة، ثم قال:

ثانية الطوائف المذكورة	أهل الحديث العلية المشكورة
وحبذا أهل الحديث النبوي	وسالكو طريقه العدل السوي <sup>(95)</sup>

(92) جامع الترمذي، كتاب العلل، 739/5.

(93) المجروحين 20/1.

(94) المصدر نفسه، 21/1.

(95) لم أجد هذين البيتين في نسخ من مراصد المعتمد في مقاصد المعتقد: الأولى: مصوّرة عن نسخة نفيسة كانت في ملك الكتيبي محمد احنانا الغماري ثم التطواني، وعليها طرر مفيدة. لكنها خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ. والثانية: نسخة مؤسسة علال الفاسي ع724، انتسخت في أواخر صفر عام 1078 على يد عبد القادر بن علي ابن أحمد الشرتي. والثالثة: نسخة مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، رقم: 356، خالية من تاريخ النسخ واسم الناسخ. والرابعة: أيضا من مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، رقم: 108. مبتورة الآخر. والخامسة: كذلك من مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، رقم: 333، نسخت في 6 من ربيع الأول عام 1143.

وقال قبله الإمام أبو بكر ابن فورك في كتابه في المشكل ما نصّه: «الطائفة الظاهرة بالحق لسانا وبيانا، وقهرا وعلوا ومكانا، الطاهرة عقائدها من شوائب الأباطيل والبدع والأهواء الفاسدة، وهي المعروفة بأنّها أهل الحديث، وهم فرقتان: فرقة منهما: هم أهل النقل والرواية، الذين تشتدّ عنايتهم بنقل السنن، وتتوفّر دواعيهم على تحصيل طرقها، وحصر أسانيدها، والتمييز بين صحيحها وسقيمها، فيغلب عليهم ذلك، ويعرفون به، وينسبون إليه»<sup>(96)</sup>. ثمّ ذكر النظار. ثمّ قال: «فالفرقة الأولى للدين كالخزنة للهالك»<sup>(97)</sup>.

وقال شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر صدر كتابه اللسان بعد البسملة والصلاة والحمدلة؛ ما نصّه: «أما بعد؛ فإنّ خير الأعمال الاشتغال بالعلم الديني وأفضله وأعظمه بركة معرفة صحيح حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من مدخوله، ثمّ ذكر أحاديث في ثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على من بلغ حديثه، ثمّ قال: فامثل أصحابه أمره، ونقلوا أقواله وأفعاله ويقظته ونومه. قال: وكذا من بعدهم؛ إلاّ أنّه دخل فيمن بعدهم في كلّ عصر قوم ممن ليست له أهلية ذلك، فأخطأوا فيما تحمّلوا ونقلوا، /6/ ومنهم من تعمّد ذلك، فانتدب الأئمة للذب عن سنة نبيها صلى الله عليه وسلم، فتكلّموا في الرواية نصيحة، ولم يعدّ ذلك من الغيبة المذمومة؛ بل كان ذلك واجبا عليهم كفاية، ثمّ ألف الحفاظ في أسماء المجرّحين كُتبا كثيرة، كلّ منهم على مبلغ علمه، ومقدار ما وصل إليه اجتهاده، ومن أجمع ما وقفتُ عليه في ذلك كتاب الميزان الذي ألفه الحافظ الكبير

(96) مشكل الحديث وبيانه، ص37.

(97) المصدر السابق، ص38.



الشَّهير أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي<sup>(98)</sup>، وقال في شرحه لُنخبته ما نصّه: «الذهبي من أهل الاستقراء التّام في نقد الرّجال»<sup>(99)</sup>.

وقال الجلال الأسيوطي: «الذهبي هو الحجّة في باب التجريح والتّعديل»<sup>(100)</sup>.

وقال أبو الخير السّخاوي في شرح ألفية العراقي، في ذكر معرفة الضّعفاء والثّقات في شأن الميزان المذكور؛ ما نصّه: «كّاب نفيس عليه مَعول من جاء بعده»<sup>(101)</sup>.

قُلّت: قال في ترجمة البرّزي موصل حديث التّكبير، ما نصّه: «لِين الحديث»<sup>(102)</sup>.

فهذا أخفّ من وصف العُقيلي له بقوله: «منكر الحديث»<sup>(103)</sup>، وكذا من وصف الجبلي له أبي حاتم بقوله: «ضعيف الحديث، لا أُحدّث عنه»<sup>(104)</sup>؛ إذ لا يُقال هذا إلاّ فيمن اشتدّ ضعفه، ثمّ أسند الذهبي حديث التّكبير المسؤل عنه من طريق أبي طاهر الخُلصّ عن ابن صاعد<sup>(105)</sup> شيخ عبد الرّحمن الأنصاري الذي أخرج الحديث من طريقه الحافظ أبو الخير ابن الجزري مؤلّف النّشر<sup>(106)</sup>، وهو المذكور بالمحوّل، واسم ابن صاعد: يحيى لا عليّ

(98) لسان الميزان 191/1.

(99) نزّهة النّظر شرح نخبة الفكر، ص 138.

(100) لم أقف على هذا. وقد قال عنه في الطبقات: «الإمام الحافظ، محدّث العصر، وخاتمة الحفاظ،

ومؤرخ الإسلام، وفرد الدّهر، والقائم بأعباء هذه الصّناعة». طبقات الحفاظ ص 521.

(101) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث 432/4-433.

(102) ميزان الاعتدال 144/1.

(103) الضّعفاء الكبير 127/1.

(104) الجرح والتّعديل 71/2.

(105) ميزان الاعتدال 145/1.

(106) النّشر في القراءات العشر 412/2.

حسبما في المشار إليه، وأخرجه أيضا ابن الجزري<sup>(107)</sup> من طريق الحاكم<sup>(108)</sup> والبيهقي<sup>(109)</sup> الذي نصّه بالحوّل، على أنّهما أخرجاه، ومن طريق ابن الجزري أخرجه شيخنا أبو عبد الله محمد المدعو الصغير الفاسي في فهرسته المُسمّاة بالمنح في المسلسلات<sup>(110)</sup>، وقد قال الحاكم في معرفة علوم الحديث: «رسم الجرح والتعديل عليها مُحْكَمٌ»<sup>(111)</sup>؛ أي: أنّ المسلسل لا يسلم من جرح، وإليه أشار الحافظ العراقي في ألفيته تبعا لأصله ابن الصلاح<sup>(112)</sup> بقوله: «وقلها يسلم ضعفا». قال السخاوي في شرحه: أي: «من ضَعْفٍ»<sup>(113)</sup>.

قلت: وهذا منه؛ إذ مرجع الطُرق إلى البزي.

قال الذهبي عقب إخرجاه هذا الحديث: «غريب، وهو ممّا أنكر على البزي، قال أبو حاتم: هذا حديث منكر»<sup>(114)</sup>. 7/.

(107) النشر في القراءات العشر 413/2-414.

(108) المستدرک على الصحيحين. کتاب معرفة الصحابة 304/3. وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاه. وقال الذهبي في التلخيص: «قلت: البزي قد تكلم فيه».

(109) الجامع لشعب الإيمان 426/3، رقم: 1912.

(110) المنح البادية في الأسانيد العالية، والمسلسلات الزاهية والطرق الهادية الكافية، المسلسل الثامن والستون بالقراء، 81/2-82.

(111) معرفة علوم الحديث ص 187.

(112) قال ابن الصلاح: «وقلها تسلم المسلسلات من ضعف». علوم الحديث (الشهير بالمقدمة)، ص 276.

(113) فتح المغيب بشرح ألفية الحديث 436/3.

(114) ميزان الاعتدال 145/1.

وإنما استغربه الذهبي لتفرد البزي به عن شيخه المذكور، وإنما كان منكراً؛ لأن راويه منكر الحديث، ولو كان مشهوراً عن ابن كثير<sup>(115)</sup> مرفوعاً لرواه الجعم الغفير، وإنما ساقوه عنه من رواية ابن قسطنطين<sup>(116)</sup>، وعنه عكرمة بن سليمان<sup>(117)</sup>، وعنه البزي انفرد به.

نعم قال ابن الجزري: تواتر عنه<sup>(118)</sup>، وذكر جماعة وافرة ممن رواه عنه<sup>(119)</sup>، فلو تبعه غيره عن شيخه عكرمة بن سليمان لبرئ من عهدته وصله، وعز من جهته؛ لكنه انفرد به، وهو منكر الحديث، فجاءت النكارة من قبله.

نعم أتني عليه الذهبي في قراءته، فقال ما نصّه: «[...]»<sup>(120)</sup> المقرئ إمام في القراءة، ثبت فيها<sup>(121)</sup>.

---

(115) هو: عبد الله بن كثير بن المطلب الداري، إمام أهل مكة في القراءة (ت120هـ). انظر ترجمته في: غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري 443/1.

(116) هو: إسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين، الملقب بالقسط. ذكره ابن حاتم في الجرح والتعديل وسكت عن حاله. الجرح والتعديل 180/2. وأورده ابن حبان في الثقات وقال: شيخ. الثقات 39/6.

(117) هو: عكرمة بن سليمان بن كثير بن عامر مولى بني شيبه، ذكره ابن حاتم في الجرح والتعديل وسكت عن حاله. الجرح والتعديل 11/7. وترجم له الذهبي في طبقات القراء، وقال: «وهو شيخ مستور الحال فيه جهالة». طبقات القراء 160/1. رقم: 69. ونقله تقي الدين الفاسي في العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين 118/6. رقم: 2017.

(118) قال: «فاعلم أن التكبير صح عند أهل مكة قراءهم وعلماهم ومن روى عنهم صحة استفاضت واشتهرت وذاعت وانتشرت حتى بلغت حد التواتر». النشر في القراءات العشر 410/2.

(119) قال: «على أنه قد رواه عن البزي جماعة كثيرون، وثقات معتبرون: أحمد بن فرح وإسحاق الخراعي، والحسن بن الحباب، والحسن بن محمد الحداد، وأبو ربيعة، وأبو معمر الجمحي، ومحمد بن يونس الكدائي، ومحمد بن زكريا المتكي..». النشر في القراءات العشر 414/2.

(120) بياض بالأصل بمقدار كلمة.

فهذا هو الإنصاف، لما كانت القراءة دأبه، والاعتناء بالقرآن علمه، أتقنها وأحكمها، فأثنى عليه بها صدعاً بالحق، ولما لم يكن في الحديث بذاك، ولم يتقنه، ولا أحكمه، تكلم فيه من أجل ذلك اعترافاً بالصدق، ولأجل هذا طعن في جماعة من القراء؛ كحفص<sup>(122)</sup>، وغلّام بن شنبوذ<sup>(123)</sup>، والنقاش<sup>(124)</sup>، وغيرهم؛ إذ كانوا لا يتقنون الحديث بخلاف القراءة، فكانوا لها متقنين.

وقد قال إمامنا مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «لقد أدركت سبعين عند هذه الأساطين، وأشار بيده إلى مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، فما أخذت عنهم شيئاً» أي: من الحديث. قال: «وقدم علينا ابن شهاب، فُكِّمًا نَزَّحِمًا عليه». أخرجه أبو عبد الله الجوهري في مُسند الموطأ<sup>(125)</sup>.

وانظر كيف أخذ القراءة من مُقرئ المدينة نافع، وأخذ الحديث عن أهله.

(121) ميزان الاعتدال 144/1.

(122) هو: حفص بن سليمان بن المغيرة الكوفي (ت180هـ)، قال الذهبي: «تلميذ عاصم، وابن زوجته، ومن ثم أتقن القراءة عنه، وإلا فهو في غير القراءات ضعيف جداً». طبقات القراء 141/1. رقم: 61.

(123) هو: محمد بن أحمد أبو الفرج الشنبوذي البغدادي المقرئ غلام ابن شنبوذ (ت388هـ)، قال الخطيب البغدادي: «روى عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن شنبوذ، وغيره كتباً في القراءات وتكلم الناس في رواياته». تاريخ بغداد 91/2. طبقات القراء 419/2-420. رقم: 359.

(124) هو: محمد بن الحسن أبو بكر الموصلي، ثم البغدادي النقاش المقرئ المفسر (ت351هـ)، قال الذهبي: «أحد الأعلام على ضعفه». طبقات القراء 368/1-369. رقم: 299.

(125) مسند الموطأ ص99. رقم: 37.

وقال شيخه أبو الزناد: «أدركتُ بالمدينة مائة كلهم ماتوا لا يؤخذ عنهم الحديث، يُقال: ليس من أهله». أخرجه مسلم في خطبة صحيحة<sup>(126)</sup>.

فالحديث له رجال يُعرفون به كما أنّ لغيره من الفنون آخرين، وكلّ أهل فنّ عارفون بِفَنِّهم، وقائمون به، وهذا في كلّ فنّ كما هو مُشاهد اليوم.

فكلّ من عمل بالتكبير لا يخلو حاله من أحد أمرين:

إما أن يكون اطلع على ما قيل في راويه مرفوعا، فيكون عمل بالضعيف على طريق من يعمل به في غير الأحكام، وظاهر كلام غير واحد مطلقا؛ لكنّ 8/ أفاد السخاوي عن شيخه الحافظ ابن حجر شروطا ثلاثة<sup>(127)</sup>، منها: ألاّ يشتهر ذلك ليلاّ يعمل به في شرع ما ليس بشرع الخ<sup>(128)</sup>. وراجع الخطّاب في شرح المختصر<sup>(129)</sup>، في الصيام، في الكلام على صوم رجب.

(126) صحيح مسلم. المقدمة. ص24.

(127) قال السخاوي بعد أن حكى المذاهب: «فهذه ثلاثة مذاهب أفاد شيخنا أنّ محل الأخير منها: حيث لم يكن الضعف شديدا، وكان مندرجا تحت أصل عام؛ حيث لم يَمَّع على المنع منه دليل أخصّ من ذلك العموم، ولم يعتقد عند العمل به ثبوته». فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث 154/2-155.

(128) قال الحافظ ابن حجر: «ولكنّ اشتهر أنّ أهل العلم يتسمّحون في إيراد الأحاديث في الفضائل، وإن كان فيها ضعف، ما لم تُكُنْ موضوعة. وينبغي مع ذلك اشتراط: أن يعتقد العامل كون ذلك الحديث ضعيفا، وأن لا يشتهر ذلك، لئلا يعمل المرء بحديث ضعيف، فيشرع ما ليس بشرع، أو يراه بعض الجهال فيظنّ أنّه سنّة صحيحة». تبين العجب بما ورد في شهر رجب، ص23.

(129) قال محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيـني المعروف بالخطّاب (ت954هـ): «وينبغي مع ذلك اشتراط: أن يعتقد العامل كون ذلك الحديث ضعيفا، وأن لا يشتهر ذلك لئلا يعمل المرء بحديث

=

وإما أن يكون غير مُطّلع على ما قيل في راويه، وقدّ بعضهم بعضاً، وإلا فقد قال مسلم في خطبة صحيحه عقب ما مرّ عنه ما نصّه: «ولا أحسب كثيراً ممن يعرج من الناس على ما وصفنا من هذه الأحاديث الضعاف، ويعتدّ برواتها بعد معرفته لما فيها من الضعف؛ إلا أن الذي يحمله على روايتها، والاعتداد بها: إرادة التكثرّ بذلك عند العوامّ، ولأن يُقال ما أكثر ما جمع فلان من الحديث، وألّف من العدد، ومن ذهب في العلم هذا المذهب، وسلك هذا الطريق، فلا نصيب له فيه، وكان بأن يُسمّى جاهلاً أولى من أن يُنسب إلى العلم»<sup>(130)</sup>.

وذكر ابن الجوزي أنّ بعضهم يروي حتّى الموضوع، والحامل له على ذلك الشره. وقال في صفوة<sup>(131)</sup> الصّفوة: «سَتْرُ الْعِلَّةِ مِنَ الطَّيِّبِ غِشٌّ لَا يَحِلُّ»<sup>(132)</sup>.

وقال الحافظ في الإصابة، وأقرّه عن ابن دحية: «الذي يروي الحديث ولا يذكر علته؛ إمّا لكونه لا يعرفها، وإمّا لوضوحها عند أهل الحديث»<sup>(133)</sup>.

---

فيشرع ما ليس بشرع، أو يراه بعض الجهال فيظن أنه سنة صحيحة. وقد صرح بمعنى ذلك الأستاذ أبو محمد بن عبد السلام وغيره. وليحذر المرء من دخوله تحت قوله ﷺ: «من حدّث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين»، فكيف بمن عمل به. ولا فرق في العمل بالحديث في الأحكام أو في الفضائل؛ إذ الكلّ شرع». مواهب الجليل لشرح مختصر خليل 320/3.

(130) صحيح مسلم، المقدمة، ص 31-32.

(131) هكذا أثبتته الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ أثناء سرد تأليف أبي الفرج 1343/4. وفي المطبوع: صفة الصّفوة.

(132) قال ابن الجوزي: «والخامس: أنه ذكر في كتابه أحاديث كثيرة باطلة وموضوعة، فقصد بذكرها تكثير حديثه وتنفيق رواياته، ولم يبيّن أنّها موضوعة، ومعلوم أنّ جمهور المائلين إلى التبرّح يخفي عليهم الصحيح من غيره، فسّر ذلك عنهم غش من الطيب لا نصح». صفة الصّفوة 24/1.

قلتُ: على أنهم يتسامحون في إيرادهم الأحاديث في الفضائل من غير ذكر بيان، وإن كان فيها ضعفٌ.

قال أبو الخير السخاوي، وأصله لشيخه شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر: «أكثر المحدثين في الأعصار الماضية وهلمَّ جرًّا، إذا ساقوا الحديث بإسناده اعتقدوا أنهم برُّوا من عهدته؛ حتى بالغ ابن الجوزي فقال: إن شرَّ جمهور المحدثين يحمل على (134) ذلك، فإن من عادتهم تنفيق حديثهم، ولو بالأبطل، وهذا قبيح منهم. قال شيخنا - يعني: الحافظ ابن حجر -: وكان ذكر الإسناد عندهم من جملة البيان (135). قال: وأما الشارح - يعني الحافظ العراقي -؛ فإنه قال: إن من أبرز إسناده، فهو أبسط لعذره؛ إذ أحال ناظره على الكشف عن سنده (136)» (137).

وقد نقل ابن الجزري في النشر، وأقره عن الحافظ أبي العلاء الهمداني (138)، ما نصّه: «لم يرفع أحد التكبير إلاّ البزي» (139).

قال ابن الجزري: «وقد تكلم بعض أهل الحديث في البزي، وأظن ذلك من قبل رفعه له، فضغفه أبو حاتم 9/ والعقيلي» (140). ثم ذكر عن البزي عن الشافعي ما نصّه... (141) ثم

(133) الإصابة في تمييز الصحابة، القسم الأول، الخضر صاحب موسى 243/3.

(134) بالأصل: يحمل عن. والصواب ما أثبتته من فتح المغيث للسخاوي.

(135) النكت على كتاب ابن الصلاح، النوع الحادي والعشرون: الموضوع، النكتة التاسعة 128/1.

(136) شرح التبصرة والتذكرة، الموضوع 313/1.

(137) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث 100/2-101.

(138) هو الحسن بن أحمد أبو العلاء الهمداني العطار (ت569هـ)، وسمه الذهبي ب: شيخ الإسلام، وشيخ أهل همدان. طبقات القراء 824/2-826. رقم: 758.

(139) النشر في القراءات العشر 413/2.

(140) المصدر السابق، 414/2.

قال عن شيخه العماد ابن كثير<sup>(142)</sup> ما قال<sup>(143)</sup>، أي: ثبتت<sup>(144)</sup> روايته، وتركه<sup>(145)</sup> سنة، والمدار على صحة الرواية، وقد علمت قول الأئمة في الذي رفعها، وهو البزي، وقد أقر ابن الجزري ذلك ولم يتعقبه؛ إلا بنقله عن شيخه المذكور ما نقل وبين معناه، ولم ينقل ذكر توثيقه، وقد قدّمنا ثناء الذهبي عليه في القراءة، وبين وجه التفرقة بين القراءة والحديث، فإذا علم هذا فاعجب من قول ابن الجزري: العجب ممن ينكر التكبير بعد ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم إذ أسلف إقراره للهمداني الذي نص على أنه لم يرفعه إلا البزي<sup>(146)</sup>، ثم أقر تضعيف أبي حاتم والعقيلي للبزي كغيره من الحفاظ حسبما نص عليه<sup>(147)</sup>؛ فأين الثبوت؟ فهذا تساهل منه، وكذا قوله عن الصحابة، وهو: لم يُورده إلا من سند ابن العباس، وقد اختلف عنه في رفعه ووقفه، فرفعه من ذكر، وانفرد بذلك، وأما

(141) هذا الموضع أكلته الأرملة. وفي النشر: «قال البزي: قال لي أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: إن تركت التكبير فقد تركت سنة من سنن نبيك ﷺ». النشر في القراءات العشر 415/2.

(142) قال ابن كثير: «فهذه سنة تفرد بها أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد الله البزي، من ولد القاسم بن أبي بزة، وكان إماماً في القراءات، فأما في الحديث فقد ضعفه أبو حاتم الرازي وقال: لا أحدث عنه، وكذلك أبو جعفر العقيلي قال: هو منكر الحديث. لكن حكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة في شرح الشاطبية عن الشافعي أنه سمع رجلاً يكبر هذا التكبير في الصلاة، فقال له: أحسنت وأصبت السنة. وهذا يقتضي صحة هذا الحديث». تفسير القرآن العظيم 380/4. وانظر: إبراز المعاني من حرز الأماني، لعبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة الدمشقي، ص 736.

(143) قال ابن كثير معقبا على كلام الشافعي «إن تركت التكبير فقد تركت سنة من سنن نبيك ﷺ»: «وهذا يقتضي تصحيحه لهذا الحديث». النشر في القراءات العشر 415/2.

(144) بالأصل: فحيت. ولعل الصواب ما أثبتته مراعاة للسياق.

(145) بالأصل: تركته. ولعل الصواب ما أثبتته مراعاة للسياق.

(146) النشر في القراءات العشر 413/2.

(147) المصدر السابق، 414/2.



غيره من الثقات، فوقفوه عن ابن عباس<sup>(148)</sup>، ولم يذكر واحد منهم عنه عن أبي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكره البزي.

وأما نقله عن الشافعي وغيره أنه السنة؛ فرادهم السنة: أهل مكة، وأما قول الشافعي: من سنن نبيك صلى الله عليه وسلم؛ فهذه رواية البزي، وقد علمت ما فيها، وممن وقفه ابن جريج على اضطراب عنه، وابن عيينة كذلك والحميدي<sup>(149)</sup>، وهؤلاء كلهم مكيون.

وتأمل رواية أبي عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو أحد المدنيين من الصحابة المشهورين الذين أمرنا بأخذ القرآن عنهم، فكيف لم يشتهر عنه، ولو اشتهر لما نُسب الاشتهار لأهل مكة فقط، ولم يُخرجه أيضا من أهل دواوين الإسلام، ولم يُخرجه ابن ماجه حسبما بالنسخة التي بيدي منه<sup>(150)</sup>، فتريد من اطلع عليه أن يوقني عليه ليدخل في زمرة من بلغ أخاه الحديث<sup>(151)</sup>.

والبيهقي<sup>(152)</sup> رواه عن الحاكم<sup>(153)</sup> من طريق البزي فرجع الحديث إليه، وتساهل الحاكم في التصحيح معروف عند أهل الفن، ولم ينفرد بتصحيح حديث صلاة

(148) النشر في القراءات العشر 413/2.

(149) المصدر السابق، 415/2.

(150) وكذلك في النسخ المطبوعة.

(151) لعله يومئ إلى دعوة النبي ﷺ في حديث ابن مسعود وغيره مرفوعا: «نصر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع». رواه الترمذي في الجامع، كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم: 2657. وقال: «هذا حديث حسن صحيح».

(152) شعب الإيمان 426/3. رقم: 1912.

التسبيح<sup>(154)</sup>؛ بل شاركه غير واحد من الحفاظ<sup>(155)</sup> بخلاف حديث التكبير انفراداً بتصحیحہ، فانظره مع قول ابن الجزري المقرئ<sup>(156)</sup> في نشره على أن بعض الأئمة يعملون بالحديث/10 وإن لم يصح<sup>(157)</sup>.

فها حديث التلقين<sup>(158)</sup> عند الدفن انفراداً راويه عن الصحابي برفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ونص الحفاظ على أنه مجهول<sup>(159)</sup>، ومع ذلك فالتلقين شائع في البلدان؛

(153) المستدرک علی الصحیحین. کتاب معرفة الصحابة 304/3. وقال: «حديث صحيح الإسناد ولم يُجرّجه». وقال الذهبي في التلخيص: «قلت: البري قد تكلم فيه».

(154) رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین، کتاب صلاة التطوع 318/1-320.

(155) منهم: أبو علي ابن السكن، وأبو موسى المديني. حكاه ابن حجر في التلخيص الحبير 13/2-14.

(156) بالأصل: المطر. وهو خطأ.

(157) قال: «ثم العجب ممن ينكر التكبير بعد ثبوته عن النبي ﷺ، وعن أصحابه والتابعين وغيرهم، ويجيز ما ينكر في صلوات غير ثابتة، وقد نص على استحباب صلاة التسبيح غير واحد من أئمة العلم كابن المبارك، وغيره مع أن أكثر الحفاظ لا يثبتون حديثها». النشر في القراءات العشر، ص428.

(158) رواه الطبراني في الكبير عن سعيد بن عبد الله الأودي قال: شهدت أبا أمامة الباهلي، وهو في النزح، فقال: إذا أنا مت فاصنعوا بي كما أمر رسول الله ﷺ فقال: «إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم التراب عليه، فليقم أحدكم على رأس قبره، ثم ليقل: يا فلان بن فلان ابن فلانة، فإنه يسمع ولا يجيب، ثم يقول: يا فلان ابن فلانة. فإنه يستوي قاعدا. ثم يقول: يا فلان ابن فلانة. فإنه يقول: أرشدنا رحمك الله. ولكن لا تشعرون. فليقل: أدرك ما خرجت عليه من الدنيا: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، وأنت رضىت بالله ربا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً، وبالقرآن إماماً، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه، يقول: انطلق بنا ما نعتقد عند من لقن حجته. فيكون الله حجيجه دونهما. قال رجل: يا رسول الله، فإن لم يعرف أمه؟ قال: فينسبه إلى حواء يا فلان بن حواء». المعجم الكبير 298/8. رقم: 7979.

بل نصّ على استحبابه<sup>(160)</sup> وإن نُوزِع؛ لأنّ الاستحباب حكمٌ من الأحكام، ولا يُعمل فيها إلاّ بما صحّ أو حسن، وهذا مقررٌ في كُتُب<sup>(161)</sup> الأصوليين والمحدثين، والخلاف شهيرٌ في قول الصحابي: من السنّة، فضلاً على التابعين.

والحاصل: أنّ من كَبَّرَ فَسَلَفَهُمْ أهل مكة، وهم إمّا استندوا لما روي عن مجاهد وغيره أحدٍ ممّن حدّث عن ابن عباس أنّه أمر بذلك، أو لما رواه البزي عن مجاهد عن ابن عباس رفع ذلك.

والصّحيح: الوقف حسبما هو مقررٌ في كتاب المصطلح؛ إذ لم يضاها في رفع من وقف في الحفظ والإتقان؛ بل والثقة، وأصحّ ممن عزا قول ابن عباس في قراءة فاتحة الكتاب في صلاة الجنّازة: أنّها سنّة. وفي رواية: أنّه حقّ وسنّة. أخرجه أهل الصّحيح<sup>(162)</sup> وأصحاب السنن<sup>(163)</sup> والحاكم، وقال: أجمعوا أنّ قول الصحابي: سنّة، حديثٌ مسند<sup>(164)</sup>. قال الحافظ ابن حجر: كذا نقل الإجماع<sup>(165)</sup>. مع أنّ الخلاف عند أهل الحديث<sup>(166)</sup> وعند الأصوليين<sup>(167)</sup> مشهور.

(159) يقصد: سعيد بن عبد الله الأزدي (وعند الطبراني الأودي). وقد قال الهيثمي: «وفي إسناده جماعة لم أعرفهم». مجمع الزوائد 163/3. وانظر سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للألباني 64/2. رقم: 599. فقد أجاد في الكلام عن هذا الرجل.

(160) انظر: المسالك شرح موطأ مالك لابن العربي المعافري 570/3.

(161) بالأصل: كتاب. ولعل الصواب ما أثبتته مراعاة للسياق.

(162) رواه البخاري في الصّحيح. كتاب الجنائز. باب قراءة فاتحة الكتاب على الجنّازة. رقم: 1335. 89/2.

(163) رواه النسائي في السنن. كتاب الجنائز. الدعاء. رقم: 1986-1987. 377/4-378.

(164) المستدرک على الصحيحين. كتاب الجنائز 1/358.

فهذا وبه يُقال منكره بعد العلم ما قيل، لا فيمن ينكر حديث التكبير؛ حسبما أنكره أهل الحفظ والإتقان.

اللهم لا تجعل للوهم سلطانا على قلوبنا، وارزقنا اتباع الآثار ما أحسبنا، وأيد اللهم إمامنا وأيدنا، واغفر اللهم لجميعنا، ولمن سبقنا بالإيمان، إنك رحيم رحمان.

وكتب عبد ربّه، وأسير ذنبه: إدريس بن محمد بن إدريس الحسيني العراقي، ثم الفاسي، لأنّ الله تعالى بفضله قلبه القاسي، وغفر له وإخوانه الذّاكر منهم والناسي.

وصلّى الله على من لا نبيّ بعده، وجميع الإخوان والآل والتّابعين أنصاره وجُنّده، آمين آمين، يا ربّ العالمين.

### الجواب الثاني عن حديث «من قال جزى الله نبيّنا ﷺ...»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وجميع الآل والأصحاب والتّابعين لهم أُولي الاقتفا.

سُئل كاتبه عمّا يُؤثر «من قال/1/ جزى الله عنّا نبيّنا..» الحديث. فأجاب ب: أنّه لا يصحّ. فقيل له: يقول الشيخ الهبطي: ثبت في الصحيح. فأجاب بأنّه لم يُخرجه أحد

(165) النكت على كتاب ابن الصّلاح 85/1.

(166) انظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث 194/1-199.

(167) انظر: البحر المحيط للزركشي 374/4.

من أهل الصحيح، ولا وُصف بنوع من الترجيح، وبذكر أسانيده يعرف عدم صحته؛ بل نص الأئمة بالخصوص على وهنه، فطلب مني بيان ذلك، وما سلك أئمة الحديث فيه من المسالك.

فأقول بعد سوق كلام الشيخ الهبطي، ونصه بعد البسملة والصلاة على سيدنا محمد وآله وصحبه، يقول الشيخ الإمام أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الله الهبطي (168) سمح الله له: سألتني بعض فضلاء الأحبة القائمين بحق الأخوة في الله وعهد الصحبة، أبقى الله في ذاته حبه، من حاضرة مرآكش المحروسة بالله.. إلى أن قال بعد تمام الورقة الأولى من تأليفه المسطر قبل هذه الورقة بنحو خمس ورقات: لا خفاء أن الدعاء المذكور مروى مأثور حسبما ثبت في الصحاح، ونقله الأعلام كالشيخ الفقيه الإمام الحجة الحسن بن علي في كتاب كنز الأبرار وذخيرة الأخيار المنتقى من صحيح الأخبار عن النبي المختار (169)، ثم قال بعد:

قال رضي الله عنه: باب ما جاء في الدعاء للنبي صلى الله عليه وسلم، روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من قال جزى الله عنا نبينا (170) محمدا ما هو أهله أتعب سبعين كاتباً ألف صباح». انتهى المراد من كلام الهبطي.

---

(168) هو: الفقيه القاضي أبو عبد الله محمد الصغير بن الشيخ الصالح أبي محمد عبد الله الهبطي (ت1001هـ). انظر: موسوعة أعلام المغرب (نشر المثاني) 1060/3-1061.

(169) هذا الكتاب بحث عنه وسألت عنه كثيراً فلم أظفر بشيء.

(170) لفظ (نبينا) زائدة غير واردة بمن الحديث. وسيتم ذكره بتمامه فيما يأتي.

وأقول: قال الشيخ زروق في قواعده: قاعدة: «إنما يؤخذ علم كل شيء من أربابه»<sup>(171)</sup>. وقال العراقي في ألفيته الأثرية: «ولا تُقلد غير أهل الفن»<sup>(172)</sup>.

والشيخ الهبّطي قلّد في الفن من لم يصفه به؛ بل وصفه بغيره، والمرجع في كل فن لأهله القائلين به.

وهذا الحديث أورده الحافظ الناقد زكيّ الدين المنذري<sup>(173)</sup> بصيغة التمريض التي لا تبلغ الحُسْن فضلاً عن الصّحة من معجمي الطبراني الكبير والأوسط<sup>(174)</sup>، ومن عند الطبراني أورده آخر الحُفاظ جلال الدين الأسيوطي في كتاب جمع الجوامع<sup>(175)</sup> الذي جمع كل مؤلف جامع، وعزاه أيضاً لأبي نعيم في الحلية<sup>(176)</sup>، والخطيب<sup>(177)</sup>، وابن النجار<sup>(178)</sup>، وقال في أول الكتاب: «وكل ما عُزي للخطيب وابن النجار في تاريخه فهو

(171) قواعد التّصوّف: قاعدة 61، ص 88.

(172) ألفية في علوم الحديث: غريب ألفاظ الأحاديث، والبيت رقم: 761 تمامه:

فَاعْنِ بِهِ وَلَا تَخْضُ بِالظَّنِّ وَلَا تُقَلِّدْ غَيْرَ أَهْلِ الْفَنِّ

التّبصرة والتذكرة في علوم الحديث لعبدالرحيم بن الحسين العراقي، ص 161.

(173) التّريغيب والتّرهيب، فضل الإكثار من الصلاة عليه ﷺ يوم الجمعة، رقم: 28، 504/2.

(174) المعجم الكبير 206/11، رقم: 11509. المعجم الأوسط 82/1، رقم: 235.

(175) الجامع الكبير: قسم الأقوال 302/7، رقم: 22587. ولفظه: «من قال جزى الله محمداً عنا ما هو

أهله أتعب سبعين كاتباً ألف صباح».

(176) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء 206/3.

(177) تاريخ بغداد خلال ترجمة خازم بن يحيى الحلواني 295/9.

(178) عزاه إليه السيوطي في الجامع الكبير رقم: 22587. والمقصود عند الإطلاق كتاب ذيل تاريخ

بغداد للحافظ محمد بن محمود ابن النجار البغدادي (ت 643هـ). وقد راجعت الكتاب فلم أهدأ إلى

موضع الحديث فيه. والله أعلم.

ضعيف، فيُستغنى بالعزو إليهما عن بيان ضعفه». وقد استدركتُ عليه فيمن أخرجه الدار قطني 2/ في أفرادهِ (179)، وابن بشكوال في فوائده (180).

قال الطبراني وعنه أبو نعيم (181)، قال: حدّثنا سليمان بن أحمد، قال: حدّثنا أحمد بن رُشدِين. وقال الخطيب (182): أخبرنا إبراهيم بن مخلد أبو جعفر، قال: حدّثنا محمد بن أحمد بن إبراهيم الحكيم، قال الخطيب: وأخبرنا محمد بن عبد الله الحناء، قال: نا إسماعيل ابن محمد الصّفّار، قال: أنا حازم بن يحيى الحلواني، قال هو وابن رشدِين: نا هانئ بن المتوكّل الاسكندراني، قال: نا معاوية بن صالح، عن جعفر بن محمد، عن عكرمة، عن ابن عبّاس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. فذكر الحديث (183).

قال أبو نعيم: هذا حديث غريب من حديث عكرمة وجعفر ومعاوية، تفرد به هانئ. وسبقه بهذا الدارقطني في الأفراد، بعد أن أخرجه من طريق هانئ المذكور.

وفي ترجمته أورد الحديث في الميزان، وقال: «قال ابن جبان (184): كان يدخل عليه المناكير، وكثرت، فلا يجوز الاحتجاج به بحال» (185). وأقره الحافظ ابن حجر في اللسان،

---

(179) بحث في أطراف الغرائب والأفراد للدارقطني، ترتيب محمد بن طاهر المقدسي، فلم أظفر به.

(180) طالعت النسخة المخطوطة من الفوائد المنتخبة والحكايات المستغربة لابن بشكوال فلم أظفر بالحديث، وطالعت مظارنه في النسخة المطبوعة بتحقيق عبد العزيز بن عبد الرحمن شاكر ثم تتبعت فهارسها كذلك فلم أقف على الحديث.

(181) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء 206/3.

(182) تاريخ بغداد خلال ترجمة خازم بن يحيى الحلواني 295/9.

(183) ولفظه: «من قال جزى الله محمداً عنا ما هو أهله أتعب سبعين كاتباً ألف صباح».

(184) المجروحين 97/3.

(185) ميزان الاعتدال 291/4.

وزاد: «قال ابن القطن: لا يُعرف حاله، كذا قال<sup>(186)</sup>. وقال أبو حاتم الرازي: أدركته، ولم أكتب عنه<sup>(187)</sup>». انتهى نصّ اللسان<sup>(188)</sup>.

فهذا حديثه كما ترى نصّ على أنّه لم يرد إلّا من تلك الطّريق ولم يصحّ، فأين الثّبوت؟ وإلى من ذُكر عن أهل الحديث المرجع في هذا الشّأن، وأمّا من عداهم؛ فغفلوا عن الإتيان حتّى كثرت المناكير عندهم والموضوعات، فأوردوها عن غير بيان؛ إذ لم يكونوا في هذا الفنّ من الفُرسان.

قال إمامنا مالك رضي الله عنه: لا تأخذوا الحديث عن أربعة..<sup>(189)</sup> إلى أن قال: ولا من شيخ له عبادة وفضل إذا كان لا يعرف الحديث<sup>(190)</sup>، وقال: أدركت بهذا البلد مشيخة لهم فضل وعبادة يحدثون ما سمعت من واحد منهم حديثاً قطّ. قيل: ولم يا أبا عبد الله؟ قال: لم يكونوا يعرفون ما يحدثون<sup>(191)</sup>. أخرجه أبو نعيم في رياضة المتعلّمين<sup>(192)</sup>.

(186) بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام 641/4.

(187) الجرح والتعديل 102/9.

(188) لسان الميزان 319/8.

(189) تمامه: لا يؤخذ من سفيه معروف بالسّفه وإن كان أروى النَّاس، ولا من صاحب هوى يدعو النَّاس إلى هواه، وكذاب يكذب في أحاديث النَّاس، وإن كنت لا تتهمه أن يكذب على رسول الله ﷺ.

(190) رواه ابن السّني في رياضة المتعلّمين، رقم: 325، ص 285.

(191) رواه الخطيب البغدادي في الجامع أخلاق الراوي وآداب السّامع 212/1-213.

(192) كتاب رياضة المتعلّمين في عداد المفقود من تراثنا.



ونحوه عند ابن حبان في أوائل كتاب المجروحين من الضعفاء والمتروكين<sup>(193)</sup>؛ بل وفي صدر مسند أحاديث الموطأ للجوهري<sup>(194)</sup>؛ بل في صحيح مسلم<sup>(195)</sup>، وعن شيخه أبي الزناد<sup>(196)</sup>.

وذكر فيهم ما ذكر عن يحيى بن سعيد القطان الذي كان يقف على رأسه أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين كالشروط على رأس الأمير يسألونه عن التجرير والتعديل<sup>(197)</sup>. ونحوه عن القطان في العلل للترمذي<sup>(198)</sup>، ويحيى بن سعيد<sup>(199)</sup> في الضعفاء<sup>(200)</sup>، وعن غيره ما هو مسطر في كتبهم.

(193) المجروحين 41/1.

(194) رواه الجوهري في مسند الموطأ رقم: 37، ص 99، لكن بلفظ: أدركت سبعين ممن يقول قال فلان قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين.. فما أخذت عنهم شيئاً..

(195) لم أقف على تلك الرواية في صحيح مسلم.

(196) صحيح مسلم، المقدمة 24/1.

(197) رواه الخطيب البغدادي في الجامع أخلاق الراوي وآداب السامع 277/1. عن إباحق الشهيدي، قال: «كنت أرى يحيى القطان يصلي العصر ثم يستند إلى أصل منارة مسجده، فيقف بين يديه: علي بن المديني، والشاذكوني، وعمرو بن علي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين وغيرهم؛ يسألونه عن الحديث، وهم قيام على أرجلهم إلى أن تحين صلاة المغرب، لا يقول لواحد منهم اجلس، ولا يجلسون هيبة وإعظاماً».

(198) الجامع للترمذي. كتاب العلل 744/5-745.

(199) بالأصل: أحمد بن سعيد، وهو تصحيف، والصواب ما أثبت، والله أعلم.

(200) روى العقيلي في الضعفاء عن يحيى بن سعيد القطان قال: سألت شعبة، وسفيان بن سعيد، وسفيان بن عيينة، ومالك بن أنس عن الرجل لا يحفظ ويتم في الحديث، فقالوا جميعاً: بين أمره. الضعفاء الكبير 3/1.

فرحم الله الذّابّين عن السنّة ما لم يصحّ نصيحة للمسلمين ليلاً يثبت ما لم يثبت عن سيّد المرسلين، 3/ فصلوات الله وسلامه عليه وعلى سائر من اقتفى أمره، وتمسك بسنّته إلى يوم الدين.

وكتب عبد ربّه، وأسير ذنبه، إدريس بن محمد بن إدريس الحسيني العراقي، ثمّ الفاسي، لينّ الله تعالى بفضله قلبه القاسي، آمين. أواخر القعدة الحرام عام 1182هـ رزقنا الله خيره، ووقانا ضيره، وأمدّ أميرنا، وجنده، وجعله من المحبوبين، وسلام [على] المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين.

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق.
- إبراز المعاني من حرز الأمانى لعبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة الدمشقي (ت665هـ)، تحقيق: إبراهيم عطوه عوض، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الإشراف على من بفاس من مشاهير الأشراف لمحمد الطالب ابن الحاج السلمي (ت1273هـ)، تحقيق: د جعفر ابن الحاج السلمي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط1/2004م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1/2008م.
- الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام للعباس بن إبراهيم السملالي (ت1378هـ)، المطبعة الملكية، الرباط، 1975م.
- الأعلام لخير الدين الزركلي (ت1396هـ)، دار الملايين - بيروت، ط10/1992م.
- الأقاويل المفصلة لبيان حال حديث الابتداء بالبسملة لمحمد بن جعفر الكّاني (ت1345هـ)، المطبعة العلمية، المدينة المنورة، 1329هـ.
- ألفية العراقي المسماة ب: التبصرة والتذكرة في علوم الحديث لعبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ)، تحقيق: العربي الدائر الفرياطي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط2/1428م.

- الاثناس في اختصار سلوة الأنفاس لأحمد بن الصديق الغماري (ت1380هـ)، مصور عن أصل المصنّف المحفوظ بدار الكتب المصرية.
- البحر المحيط في أصول الفقه لمحمد بن بهادر الزركشي (ت794هـ)، اعتنى به جماعة من الأساتذة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2/1992م.
- بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر، بيروت، ط1/1994م.
- بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام لعلي بن محمد ابن القطان الفاسي (ت628هـ)، تحقيق: الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط1/1997م.
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت463هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/2002م.
- تبين العجب بما ورد في شهر رجب لابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.
- تذكرة الحفاظ لمحمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة عن طبعة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية.
- الترغيب والترهيب لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت656هـ)، ضبط وتعليق: مصطفى محمد عمارة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، تصوير: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3/1968م.

- تفسير القرآن العظيم لإسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت774هـ)، تحقيق: مصطفى السيد محمد ومحمد السيد رشاد ومحمد فضل العجماي وعلي أحمد عبد الباقي وحسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة، جيزة، مصر، ط1/2000م.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، اعتنى به: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، الجيزة، ط1/1995م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال ليوسف المزي (ت742هـ)، تحقيق: د بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/1982م.
- الثقات لمحمد بن حبان البستي (ت354هـ)، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، ط1/1978م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1/2001م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1/1422م.
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي (ت463هـ)، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3/1996م.
- الجامع لشعب الإيمان لأحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1/2003م.

- الجامع لمحمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وإبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، مصر، ط2/1975م.
- الجرح والتعديل لعبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي (ت327هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند، ط1/1952م.
- جمع الجوامع (الجامع الكبير) لجلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار السعادة للطباعة، الأزهر الشريف، مصر، 2005.
- الجواهر اللؤلؤية في التعريف بواسطة الشعبة العراقية الحسينية لمحمد بن إدريس ابن فرتون (ت1346هـ)، مخطوط محفوظ بالخرزانة العامة بالرباط، ميكروفيلم: 1206.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1988.
- الدرّ السنيّ في بعض من بفاس من أهل النسب الحسنيّ لعبد السلام بن الطيّب القادري (ت1110هـ)، الطبعة الحجرية بفاس.
- الدرّ النّفيس في من بفاس من بني محمد بن نفيس، وذيله للوليد العراقي (ت1265هـ)، مخطوط محفوظ بالخرزانة الوطنية بالرباط 6/62.
- دليل مؤرخ المغرب لعبد السلام ابن سودة (ت1400هـ)، دار الفكر بيروت.
- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة لمحمد بن جعفر الكّاني (ت1345هـ)، تعليق: صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1/1995.

- رياضة المتعلمين لأحمد بن محمد ابن السنّي (ت364هـ)، اعتنى به: نظام محمد صالح يعقوبي، دار النوادر دمشق، ط1/2015.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة لمحمد ناصر الدين الألباني (ت1420هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط1/1992م.
- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس: محمد بن جعفر الكّاني (ت1345هـ)، تحقيق: د حمزة الكّاني ومن معه، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1/2004.
- السنن لأحمد بن شعيب النسائي (ت303هـ) بشرح جلال الدين السيوطي (ت911هـ) وحاشية محمد حياة السندي (ت1163هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- سير أعلام النبلاء لمحمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2/1982م.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف (ت1360هـ)، تعليق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2003م.
- شرح التبصرة والتذكرة لعبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ)، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2002م.
- الشفا في تعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت544هـ)، تحقيق: عبده علي كوشك، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات العربية المتحدة، ط1/2013م.

- صفة الصّفوة لعبد الرحمن ابن الجوزي (ت597هـ)، تحقيق: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي، دار المعرفة، بيروت، ط1985/3م.
- الضّعفاء الكبير لمحمد بن عمرو العقيلي (ت322هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1984/1م.
- الضّعفاء والمتروكين لعلي بن عمر الدارقطني (ت385هـ)، دراسة وتحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط1984/1م.
- طبقات الحفاظ لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1983/1م.
- طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب بن علي ابن السبكي (ت771هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتّاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- طبقات القراء لمحمد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، تحقيق: أحمد خان، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1997/1م.
- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين لمحمد بن أحمد الفاسي المكي (ت832هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1986/2م.
- علوم الحديث الشهير بالمقدمة لعثمان بن عبد الرحمن ابن الصّلاح الشّهرزوري (ت643هـ)، تحقيق: نور الدين عثر، دار الفكر دمشق.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ط1379م.



- فتح البصير بالتعريف برجال الجامع الكبير لأبي العلاء إدريس العراقي الفاسي (ت1184هـ)، نسخة مصورة عن فرع منسوخ بخط الدكتور ياسر الشعائري، عن الأصل المحفوظ ضمن مجموع بالخزانة العامة تحت رقم: 2/1388.
- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ)، دراسة وتحقيق: عبد الكريم بن عبد الله الخضير ومحمد بن عبد الله آل فُهيد، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1/1426.
- الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (ت1376هـ)، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1977م.
- فهرس الفهارس لعبد الحي الكفاني (ت1382هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- فهرسة شيوخ أبي العلاء إدريس العراقي الفاسي (ت183هـ)، تحقيق: بدر العمراني، دار ابن حزم، بيروت، ط1/2009م.
- الفوائد المنتخبة والحكايات المستغربة لخلف بن عبد الملك ابن بشكوال القرطبي (ت578هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الرحمن شاكر، دار ابن حزم، بيروت، ط1/2016، ثم: النسخة المصورة عن الأصل المخطوط بمكتبة الفاتيكان.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير لعبد الرؤوف المناوي (ت1031هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط2/1972م.
- قبس من عطاء المخطوط المغربي لمحمد بن عبد الهادي المنوني (ت1420هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/1999م.

- قواعد التّصوّف لأحمد بن أحمد زروق البرنسي (ت899هـ)، ضبط وتعليق: محمود بيروتي، دار البيروتي، دمشق، ط1/2004م.
- الكامل في ضعفاء الرجال لعبد الله ابن عدي الجرجاني (ت365هـ)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط3/1988م.
- كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين لمحمد ابن حبان البستي (ت354هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، ط1/1992م.
- كتاب النكت البديعات على الموضوعات لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، تح عبد الله شعبان، دار مكة المكرمة، المنصورة مصر، ط1/2004م.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلي المتّقي الهندي (ت975هـ)، ضبط وتصحيح وفهرسة: بكري حيّاني وصفوة السّقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5/1985م.
- الآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، دار المعرفة، بيروت،
- لسان الميزان لابن حجر (ت852هـ). اعتناء: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1/2002م.
- مراصد المعتمد في مقاصد المعتقد لمحمد العربي الفاسي (ت1052هـ)، نحس نسخ خطية: الأولى مصوّرة عن نسخة نفيسة كانت في ملك الكتبي محمد احنانا الغماري ثم التطواني، وعليها طرر مفيدة، لكنها خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ، والثانية نسخة مؤسسة علال الفاسي ع724، انتسخت في أواخر صفر عامر 1078هـ على يد عبد القادر بن علي ابن أحمد الشرقي، والثالثة: نسخة مكتبة مؤسسة

الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، رقم: 356، خالية من تاريخ النسخ واسم الناشر، والرابعة أيضا من مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، رقم: 108، مبتورة الآخر، والخامسة كذلك مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، رقم: 333، نسخت في 06 من ربيع الأول عام 1143هـ.

■ المزايا فيما أحدث من البدع بأمر الزوايا لمحمد بن عبد السلام الناصري (ت1239هـ)، تحقيق: عبد الحميد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2003/1م.

■ المسالك شرح موطأ مالك لمحمد بن عبد الله ابن العربي المعافري (ت543هـ)، تحقيق: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2007/1م.

■ المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري (ت405هـ) وبذيله التلخيص للذهبي (ت748هـ)، اعتناء: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.

■ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ط1998م.

■ المسند الصحيح المخرّج على صحيح مسلم لأبي عوانة الإسفراييني (ت316هـ)، تحقيق: جماعة من الدكاترة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط2014/1م.

■ المسند لأحمد بن حنبل (ت241هـ)، تحقيق: جماعة بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1995/1م.

- مشكل الحديث وبيانه لأبي بكر ابن فُورَك (ت406هـ)، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ط2/1985م.
- المعجم الأوسط لسليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، مصر، ط1/1995م.
- المعجم الكبير للطبراني (ت360هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- معجم المطبوعات المغربية لإدريس بن الماحي الإدريسي القيطوني الحسني (ت1391هـ)، مطابع سلا، 1988م.
- معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ)، بتعليقات الحافظين المؤتمن الساجي والتقي ابن الصلاح، شرح وتحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1/2003م.
- المنح البادية في الأسانيد العالية، والمسلسلات الزاهية والطرق الهادية الكافية، لمحمد الصغير الفاسي (ت1134هـ)، تحقيق: محمد صقلي حسيني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ط1/2005م.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لمحمد بن محمد الخطاب الرعيني (ت954هـ)، ضبط وتخرّيج: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، بيروت، 2003م.
- موسوعة أعلام المغرب، تنسيق واعتناء: محمد حجي (ت1423هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- الموضوعات لعبد الرحمن ابن الجوزي (ت597هـ)، ضبط وتقديم: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1/1966م.

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي (ت748هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي وفتحية علي البجاوي، دار الفكر العربي، بيروت.
- نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: عبد الحميد بن صالح بن قاسم آل أعوج سبر، دار ابن حزم، بيروت، ط1/2006م.
- زهة النظر شرح نخبة الفكر لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط3/2000م.
- النشر في القراءات العشر لمحمد بن محمد ابن الجزري (ت833هـ)، تصحيح ومراجعة: علي محمد الضباع، المكتبة التجارية، القاهرة، تصوير: دار الكتب العلمية - بيروت.
- النكت على كتاب ابن الصلاح لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، دار الراية، الرياض، ط3/1994م.



تحقيق النصوص على نسخة فريدة: «تفسير الموطأ»  
لأبي عبد الملك مروان بن علي البوني (ت قبل 440هـ) نموذجا

عبد الرحيم أيت بوحديد  
مؤسسة دار الحديث الحسنية

## مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وأصحابه ومن سار على دربه واقتفى أثره إلى يوم الدين.

أما بعد، فإن أمتنا أمة عريقة تستمد عراقها من ارتباط حاضرها بماضيها، ومن استمرار المنهل الذي ارتشف منه أسلافنا وأنتجوا من خلاله حضارة طبقت الآفاق.

وإذا كانت أشخاص أولئك العلماء الذين أثروا الفكر والمعرفة قد غابت بموتهم، فإن صلتنا بهم لم تنقطع، إذ إنهم قد تركوا نتاجا علميا ضخما تمثل في كتبهم ومؤلفاتهم التي خلفوها وحفظ الكثير منها.

ورغم الجهود التي بذلت في طباعة كثير منها في الآونة الأخيرة خصوصا المؤلفات ذات الأهمية الكبرى في فنونها، فإن عددا كبيرا منها لا يزال حبيس المكتبات والخزائن ينتظر من يفك أسرته.

لكن المعضلة التي تواجه الباحثين هي أن أكثر هذه المخطوطات ليست هي الأصول التي كتبها مؤلفوها بأيديهم، وإنما نسخها غيرهم.

لذلك فإن المحقق المحظوظ هو الذي يظفر بعدد من النسخ التي صححت على أصل المصنف أو فرع مصحح على ذلك الأصل. فإن هذا يمكنه من المقارنة والتصحيح وإكمال النقص ليخرج بنص أقرب ما يكون لنص المؤلف.

لكن واقع المخطوطات لا يساعد دوما على الوصول لهذا المبتغى، فهناك كثير من النصوص لم يصلنا منها سوى نسخة فريدة.

ولا يزال الجدل قائما حول جواز إخراج نص ليس له سوى نسخة وحيدة، خصوصا إذا كانت مليئة بالأخطاء.

لكن جمهرة المحققين الكبار في هذا العصر يرون أن المحقق المؤهل إذا استنفد الجهد في البحث عن نسخ أخرى ولم يعد بطائل، فليس أمامه خيار سوى تصحيح النسخة التي وقف عليها بقدر المستطاع، فما حيلة المضطر إلا ركوبها.

وواقع إخراج النصوص يشهد بأن كثيرا من الكتب طبعت على نسخة وحيدة.

لكن هذا الأمر لا يخلو من مصاعب ومزالق، خصوصا بالنسبة لمخطوط مليء بالأخطاء والتحريفات، أو أصابه من عوامل التلف ما ذهب بكثير من جملة وكلماته.



وفي هذا البحث المتواضع، سأذكر بعض ما عانيته من صعوبات خلال رحلتي مع تفسير الموطأ لأبي عبد الملك مروان بن علي البوني المتوفى قبل 440هـ، وبعض سبل التغلب عليها في حدود المستطاع.

وقد قسمت محاور هذا البحث على النمط الآتي:

المبحث الأول: أهمية الكتاب وتصحيح نسبة الكتاب.

المطلب الأول: تصحيح نسبة الكتاب.

المطلب الثاني: أهمية الكتاب.

المبحث الثاني: كيف تصحح النسخة الفريدة؟

المطلب الأول: معرفة مدى جودة النسخة أو رداءتها.

المطلب الثاني: أهمية معرفة اللغة العربية في التصحيح.

المطلب الثالث: أهمية الرجوع إلى مصادر الكتاب، والمصادر التي نقلت عنه.

أ. تصويب الأخطاء في أسماء الأعلام.

ب. تصحيح كلمات وعبارات.

ج. استدراك السقط.

د. إتمام الطمس أو الخرم.

ت. فوائد أخرى:

1. تصحيح أخطاء الكتب الأخرى بعد المقارنة.

2. معرفة مناجم الكتب ومواردها.

• ابن حبيب وابن وهب.

• ابن بطال والبوني.

المطلب الرابع: التنبه للهوامش والألحاق.

المطلب الخامس: التنبه لما أشار الناسخ إلى حذفه.

المطلب السادس: متابعة سياق الكلام واستحضار السابق واللاحق منه.

خاتمة.

## المبحث الأول : أهمية الكتاب وتصحيح نسبه

### المطلب الأول: تصحيح نسبة الكتاب

تعتبر هذه الخطوة هي الخطوة الأهم في تحقيق المخطوط، ويكون ذلك بأمر منها:

- وجود اسم المؤلف في طرة الكتاب.
- نسبة الكتاب للمؤلف من المترجمين له.
- النظر في شيوخ المؤلف إن كان الكتاب مسندا، أو نقل عن أحدهم بالسمع والمشاهدة.
- مقارنة النصوص المنقولة عن المؤلف بما ورد في المخطوط.
- معرفة أسلوب المؤلف ونفسه في مؤلفاته، وهذا مما يستأنس به في الإثبات وليس بكاف وحده.
- إحالته في الكتاب على كتبه الأخرى.

وهذه الوسائل لا يتأتى أكثرها بالنسبة لمخطوطتنا هذه، فالكتاب مبتور الأول والآخر، والمصنف لم يذكر أسانيد لنفسه ولا صرح بسمع من شيوخه، ولم يُجَل على شيء من كتبه، وليس لدينا مؤلفات له يمكن من خلالها معرفة أسلوبه.

لذلك ظل هذا الكتاب مجهول النسبة، سوى ما ظنه أحد القائمين على خزانة القرويين، فكتبَ على طرة الكتاب: «لعله للإمام الداودي».

لكنني حينما بدأت الفحص للتأكد من صحة هذه النسبة لم أجد ما يدل عليها، ثم تصفحت كتاب الأموال للإمام الداودي لعلي أجد تقاربا في الأسلوب، فألفت، عكس ذلك، تباينا في الأسلوب واختلافا في عرض المسائل، إضافة إلى أن الداودي

في كتاب الأموال يكثر من ذكر اسمه عند كل تعليق يورده، فيقول: «قال أحمد»، الأمر الذي لا ذكر له في شرح الموطأ.

ومما زاد شكّي في نسبة الكتاب إلى الداودي أنني قارنت بين النقول التي نسبت إليه في بعض شروح الموطأ كالمنتقى للباجي، وشرح الزرقاني، فلم أجد أثراً لتلك النقول في الشرح الذي بين أيدينا.

لذلك صار لزاماً عليّ البحث عن مؤلف آخر غير الداودي، ثم اهتديت بعد لأبي إلى إثبات صحة نسبة الكتاب لأبي عبد الملك البوني، ووجدت نقولاً كثيرة مطابقة لما في هذه النسخة عن عدد من المصنفات كالمنتقى للباجي والمسالك لابن العربي والمشارك للقاضي عياض وشرح الموطأ للزرقاني ومواهب الجليل للحطاب وغيرها، وقد بينت ذلك بالتفصيل في الدراسة التي وضعتها بين يدي تحقيق الكتاب.

### المطلب الثاني: أهمية الكتاب

من جملة المزايا التي تدل على أهمية كتاب ما:

- ثناء العلماء عليه.
- إمامة مؤلفه وعلو كعبه في العلم الذي صنف فيه.
- كثرة الفوائد التي تضمنها الكتاب.
- وفرة النقول عن كتب مهمة مفقودة.
- استدراك المؤلف وتعقبه لمن سبقه بحجة وعلم.

وهذه المزايا كلها وغيرها موجودة في شرح الإمام أبي عبد الملك للهوطأ. وقد فصلت ذلك في قسم الدراسة من تحقيق الكتاب.

## المبحث الثاني: كيف تصحح النسخة الفريدة؟

### المطلب الأول: معرفة مدى جودة النسخة أو رداءتها

من مظاهر جودة النسخة:

- أن تكون بخط المصنف أو بخط عالم من العلماء.
- أن يكون عليها حواش وتعليقات لبعض العلماء.
- ما يكون في واجهتها أو خاتمها من سماعات لعلماء مشهورين.
- كون النسخة مقابلة على الأصل المنقول منه يدل على ذلك الدارات المنقوطة خلال نصوصه وما يثبت النسخ من إلحاق أو ما يشير إلى حذفه من كلمات أو عبارات.
- ذكر النسخ للفروق بين نسخته وما وقف عليه من نسخ أخرى للكاتب فيكون ذلك دليلاً على وجود نسخ أخرى للكاتب لم تصلنا.
- عناية النسخ بضبط الكلمات بالحروف أو الحركات.
- اتباع النسخ لنظام التعقيمية وهي أن يكتب في آخر كل ورقة الكلمة المكتوبة في أول الورقة التي تليها.
- والنسخة التي بين أيدينا فيها بعض هذه المزايا فهي مقابلة بدليل وجود الدارات المنقوطة، وفيها إلحاق عليها كلمة «صح»، وفيها تصحيحات وحذف لكلمات أو عبارات كتبها النسخ خطأ، وهي أيضاً مشكولة أو آخر الكلمات في الغالب مع شكل أوائلها أو أثناءها عند الحاجة وجعل علامة تشديد الحرف المشدد.

وهذا يفيد في الوثيقة بها، ويساعد في كتابة ما فيها على وجهه الصحيح وقد يساعد في استدراك ما فيه طمس أو خرم.

ومن أمثلة استفادتي من تشكيل بعض الكلمات في ذلك:

قول المصنف: «وفي هذا أن الاستنجاء [بالماء أفضل من الاستنجاء] بالأحجار، وكل ذلك جائز»<sup>(1)</sup>.

فما بين معقوفين طمس في الأصل لا يظهر منه إلا الأحرف الثلاثة الأخيرة مع شكل الأخيرة بالكسرة، فأضفت ما بين معقوفين بناء على ذلك مع السياق.

مثال آخر: «وقال مالك في المبسوط في الذي [يقدم من] سفرٍ ثم يمكث أياماً، ثم يموت، أنه لا كفارة عليه. واحتج بحديث عائشة هذا»<sup>(2)</sup>.

فما بين معقوفين طمس يظهر منه جزء من النون الأخيرة، أتمته اعتماداً على السياق مع شكل آخر كلمة: «سفر».

### المطلب الثاني: أهمية اللغة العربية في التصحيح

ومن أمثلة ذلك:

(1) «إذ لا تخلو الطرق من أرواث الإبل وأبوالها، فُسمح في ذلك للضرورة»<sup>(3)</sup>.

(1) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني، بتحقيقي، 35/2.

(2) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 433/2.

(3) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 23/2.

في الأصل: «تخل» بدون واو، والأصل وجودها لأن «لا» نافية وليست ناهية.

(2) «قال ابن القاسم<sup>(4)</sup>: القلس شيء يخرج من الحلق<sup>(5)</sup> ربما [5] كان ماء، وربما كان طعاما، فإذا أصابه ذلك في الصلاة فإن كان ماء فليتمادى<sup>(6)</sup> ولا شيء عليه في صلاته<sup>(7)</sup>».

هكذا في الأصل: فليتمادى والأفصح حذف الألف، لكنني لم أصحها لأن لها وجها في اللغة العربية.

(3) «والاستحسان أن يقرأ في الأولين بأمر القرآن وسورة في كل ركعة، وفي الآخرتين بأمر القرآن فقط<sup>(8)</sup>».

في الأصل: «الأولتين»، وهو تصحيف؛ إذ لا يصح تثنية «الأولى» على «الأولتين»، وإنما يقال في تثنيتهما «الأوليان» أو «الأولين» حسب موقعها من الإعراب.

قال ابن مالك في ألفيته النحوية:

آخِرَ مَقْصُورٍ تُنِّي اجْعَلُهُ يَا      إِنَّ كَانَ عَنْ ثَلَاثَةِ مَرْتَبَاتٍ

(4) نقله عنه القنازعي في تفسير الموطأ 131/1.

(5) زاد القنازعي: مثل التيء.

(6) الأولى حذف الألف؛ لأن الفعل مجزوم.

(7) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 24/2.

(8) المصدر السابق، 132/2.

### المطلب الثالث: الرجوع إلى مصادر الكتاب، والمصادر التي نقلت عنه

نظرا لعدم وجود نسخة ثانية للمقابلة والتصحيح، فإنه يتعين على المحقق بذل جهد مضاعف لتصحيح النص واستدراك سقطه، وإتمام ما وقع فيه من خرم أو طمس.

وأقوى الوسائل في ذلك الاستعانة بالمصادر التي نقل عنها صاحب الكتاب المحقق أو اقتبس منها، أو المصادر التي نقلت عنه أو اقتبست منه، أو بمطابقتها المادة نفسها عامة، فإن تلك النقول تعتبر بمثابة نسخ أخرى تمكن من ترميم النقص الحاصل في النسخة الفريدة وزيادة الوثيقة بمضمونها.

وقد استطعت بحمد الله من خلال هذه الوسيلة سد كثير من الثغرات الحاصلة في مخطوطتنا، فمن ذلك:

#### أ) تصويب الأخطاء والتصحيحات في أسماء الأعلام

1- نقل المصنف في ما جاء في بول الصبي<sup>(9)</sup>، حديث أم قيس بنت محصن أنها أتت بابت لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجلسه في حجره، فبال على ثوبه، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بماء، فنضجه، ولم يغسله<sup>(10)</sup>.

في الأصل: أم قيس بنت ملحان. والتصويب من الموطأ.

2- أورد المصنف في «القراءة في الصباح»<sup>(11)</sup> حديث مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أنه سمع عبد [الله بن عامر بن ربيعة يقول: صلينا وراء] عمر بن الخطاب

(9) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 109/2.

(10) الموطأ (ح 165).



الصباح، فقرأ فيها بسورة يوسف وسورة الحج، قراءة بطيئة. فقلت: والله إذا، لقد كان يقوم حين يطلع الفجر. قال: أجل<sup>(12)</sup>.

ثم قال: «قال مسلم: هذا الحديث مما وهم مالك في إسناده، خالف أصحاب هشام فيه، روى أبو أسامة عن هشام بن عروة [قال] أخبرني عبد الله بن عامر، ولم يذكر: «عن أبيه»، وكذلك روى وكيع وحاتم عن هشام. اهـ

فهذا النص في التمييز لمسلم<sup>(13)</sup>، وقد ذكر المؤلف كلامه مختصراً، وقد سقط من الأصل: (أبو) قبل (أسامة)، والتصويب من التمييز. وهو: حماد بن أسامة القرشي. وما بين معقوفين طمس أتمته من التمييز أيضاً.

3- في [باب] ما يفعل من سلم من ركعتين ساهياً، نقل المصنف عن ابن حبيب<sup>(14)</sup> قوله: «وقد كان رجل<sup>(15)</sup> آخر يقال له ذو اليمين قتل يوم بدر، وكان اسمه عمير بن عبد عمرو، من خزاعة»<sup>(16)</sup>. اهـ

في الأصل: عويمر، والمثبت وهو «عمير» من تفسير غريب الموطأ، وهو المذكور في كتب التراجم<sup>(17)</sup>.

---

(11) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 139/2.

(12) الموطأ (ح219).

(13) التمييز لمسلم (105) (106).

(14) في تفسير غريب الموطأ (227.226/1).

(15) كلمة ليست في تفسير غريب الموطأ.

(16) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 158/2.

(17) ينظر مثلاً: معرفة الألقاب لابن طاهر المقدسي (ترجمة318).

4- نقل في [باب] وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة، وقال بشر الزهراني<sup>(18)</sup>: سألت مالكا عن رجل سماه، فقال: هل رأيت في كتابي؟، فعلمنا أنه لم يدخل في كتابه إلا ثقة.<sup>(19)</sup> اهـ

في الأصل ابن بشر الزهراني، والتصويب من كتب التراجم. وهو بشر بن عمر ابن الحكم الزهراني الأزدي أبو محمد البصري<sup>(20)</sup>.

5- قال البوني: «وأكثر العلماء على المنع من بيع الطعام قبل قبضه، إلا عثمان البتي فإنه ذكر عنه الجوهري في كتاب إجماع العلماء<sup>(21)</sup> أنه قال: لا بأس ببيع السلم قبل قبضه. وهذا قول مرغوب عنه لا يؤثر في الإجماع، والله أعلم.» اهـ<sup>(22)</sup>

في الأصل: عثمان اللبتي. وهو تحريف. والصواب ما أثبتته كما في نوادر الفقهاء للجوهري، وهو: عثمان بن مسلم البتي أبو عمرو البصري. وكان يبيع البتوت - وهي نوع من الأكسية -، فقليل: البتي<sup>(23)</sup>.

(18) رواه عنه ابن أبي حاتم بسنده في مقدمة الجرح والتعديل 24/1.

(19) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 260/2.

(20) ينظر: التاريخ الكبير 80/2. الجرح والتعديل 361/2. الثقات لابن حبان 141/8. تهذيب الكمال 112/27. تقريب التهذيب (698).

(21) نوادر الفقهاء للجوهري، ص 231.

(22) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 250/3-251.

(23) ينظر: التاريخ الكبير: 224/6، والجرح والتعديل: 145/6، وتهذيب التهذيب 79/3، وتقريب التهذيب: ص 386.

## ب) تصحيح كلمات وعبارات

ومن أمثلة ذلك:

1) ذكر في [باب] ما جاء في السواك<sup>(24)</sup>، حديث حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن أبي هريرة أنه قال: لولا أن نشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء<sup>(25)</sup>. اهـ

وهذا اللفظ الذي ذكره المصنف مخالف لما في الموطأ، ولفظ الموطأ: «لولا أن يشق على أمته لأمرهم بالسواك مع كل وضوء».

2) ذكر المصنف [باب] القراءة خلف الإمام فيما لم يجهر فيه الإمام بالقراءة<sup>(26)</sup>.

وفي الأصل «الصلاة» بدل «القراءة» في الموضع الأول، وما أثبتته من الموطأ، وقد ذكرها أثناء الشرح على الصواب.

3) قال في أثناء شرح حديث [باب] ما جاء في التمتع: «وسئل مالك في كتاب ابن المواز عن قول ابن عمر هذا، فقال مالك: ما يعجبني هذا، أفراد الحج من الميقات أحب إلي، ضرورة كان أو غير ضرورة، وقول عمر أعجب إليّ: «افصلوا بين حجاجكم وعمرتكم، واجعلوا عمرتكم في غير أشهر حجاجكم»<sup>(27)</sup>.

(24) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 115/2.

(25) الموطأ (ح171).

(26) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 144/2.

(27) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 479/2.

هذا النص نقله الزرقاني عن مالك في شرح الموطأ<sup>(28)</sup>. في الأصل «ضرورة» بدل «ضرورة» في الموضوعين، والمثبت من شرح الزرقاني. والضرورة بالفتح هو الذي لم يحج. وهو يقع على الذكر والأنثى، والجمع والمفرد بلفظ واحد<sup>(29)</sup>.

### ج) استدراك السقط

ومن أمثلة ذلك:

1) ذكر في [باب] صلاة المسافر ما لم يجمع مكثاً، حديث مالك عن [نافع أن] ابن عمر أقام بمكة عشر ليال يقصر الصلاة، إلا أن يصلها مع الإمام، فيصلها بصلاته<sup>(30)</sup>. اهـ  
في الأصل: «مالك عن ابن عمر أنه» وما بين معقوفين لعله سقط للمصنف أو الناسخ استدركته من الموطأ.

2) وذكر في [باب] العمل في جامع الصلاة، حديث مالك عن هشام بن عروة عن أبيه [عن رجل من المهاجرين لم يره به بأساً] أنه سأل عبد الله بن عمرو بن العاصي: أصلي في عطن الإبل؟ فقال عبد الله: لا، ولكن صل في مراح الغنم<sup>(31)</sup>. اهـ  
وما بين معقوفين سقط من الأصل، استدركته من الموطأ.

3) وذكر في [باب] صيام يوم عرفة<sup>(32)</sup>، حديث أم الفضل بنت الحارث أن

---

(28) شرح الموطأ للزرقاني 344/2.

(29) مشكلات موطأ مالك ص 147.

(30) الموطأ (ح 401).

(31) الموطأ (ح 469).

(32) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 503/2.

ناسا تماروا عندها يوم عرفة في صيام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال بعضهم: [هو صائم. وقال بعضهم:]<sup>(33)</sup> ليس بصائم. فأرسلت إليه بقدح لبن، وهو واقف على بعيره بعرفة، فشرب<sup>(34)</sup>. اهـ

وما بين المعقوفين سقط استدركته من الموطأ.

4) وذكر في جامع الطلاق<sup>(35)</sup>، عند حديث ثابت الأحنف أنه تزوج أم ولد لعبد الرحمن بن زيد بن الخطاب .. الحديث<sup>(36)</sup>.

قال: «قال علي بن المديني: كنت عند زيد بن أسلم، ومالك يسأله عن هذا الحديث عن الكلمة بعد الكلمة ويستلطفه. اهـ

قلت: في ثبوت هذه القصة نظر؛ فإن علي بن المديني لم يدرك زيد بن أسلم، فإن عليا ولد سنة إحدى وستين ومائة، وزيد بن أسلم توفي سنة ست وثلاثين ومائة<sup>(37)</sup>. وقد ذكر ابن عبد البر في الانتقاء نحو هذه القصة لكن لها تعلق بحديث آخر. فقال: وقال الدولابي حدثنا اسمعيل بن اسحاق القاضي قال نا علي بن المديني قال نا سفيان بن عيينة قال سمعت مالك بن أنس يسأل زيد بن أسلم عن حديث عمر أنه حمل على فرس في

---

(33) ما بين المعقوفين سقط استدركته من الموطأ.

(34) الموطأ (ح 1099).

(35) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 209/3.

(36) الموطأ (ح 1719).

(37) ينظر: تهذيب الكمال 32/21. تهذيب التهذيب 658/1.

سبيل الله، فجعل يرفق به ويسأله عن الكلمة بعد الكلمة والشيء بعد الشيء. اهـ (38)  
فلعله سقط للمصنف أو الناسخ ذكر سفيان بن عيينة.

(5) ونقل في [باب] بيع الذهب بالورق عينا وتبرا، قول ابن حبيب (39): «ولا أقول ما قالوا، ولا تسمى القلادة سقاية، بل إنما كانت كأسا من [ذهب أو ورق أتى بها في بعض المغنم، كسقاية يوسف عليه السلام التي جعلها في رحل أخيه، إنما كانت كأسا من] ورق كبيرة يُشرب بها ويُكال بها». اهـ (40)

وبين معقوفين سقط لعله بسبب انتقال النظر استدركته من غريب ابن حبيب.

### د) إتمام الطمس أو الخرم

ومن أمثلة ذلك:

(1) ذكر في [باب] النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها، قول ابن حبيب (41): «سمي ذلك المال (42) الخمسين [لبلوغ ثمنه] خمسين ألفا كما سمي «الفيوم» لخراجه كل يوم ألف دينار». اهـ (43)

وما بين معقوفين طمس يظهر منه الحرف الأخير أتمته من غريب ابن حبيب.

(38) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ص 46.

(39) في تفسير غريب الموطأ 381/1.

(40) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 247/3.

(41) في تفسير غريب الموطأ 229/1-230.

(42) في غريب ابن حبيب: الحائط.

(43) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 165/2.

(2) وقال في [باب] ما جاء في الصيام في السفر، وروي أن أنسا قال: نحن الصحابة يروي بعضنا عن بعض، وليس فينا من [يكذب]. اهـ (44)

وما بين معقوفين طمس في الأصل أتمته من شرح ابن بطلال، فقد ذكره بنحو لفظ المؤلف (45).

(3) ذكر في حِجَامَةِ الصَّائِمِ (46): حديث هِشَامٍ عن أبيه أنه كان يحتجم وهو صائم، ثم لا يفطر. [قال: وما رأيتَه] احتجم إلا [وهو صائم] (47). اهـ

وما بين معقوفين طمس أتمته من الموطأ.

(4) نقل في كِتَابِ الْمُسَاقَاةِ، قول إسماعيل: قال مالك: كتب أمير المؤمنين أن يقسم الكُتَيْبَةُ مع صدقات النبي صلى الله عليه وسلم، وهم يقسمونها في الأغنياء والفقراء. فقيل لمالك: أ[فترى] ذلك للأغنياء؟ قال: لا. ولكن أرى أن تفرقوها على الفقراء. اهـ (48)

وقول مالك هذا نقله عنه ابن عبد البر في التمهيد والاستذكار (49)، وما بين معقوفين طمس أتمته منهما.

(44) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 415/2.

(45) شرح صحيح البخاري لابن بطلال 91/4.

(46) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 423/2.

(47) الموطأ (ح 820).

(48) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 369/3.

(49) التمهيد 446/6. والاستذكار 198/21-199.

## هـ) بعض الفوائد الأخرى من الرجوع إلى المصادر

وإضافة إلى هذه الأهداف الضرورية من الرجوع للمصادر، فهناك أهداف أخرى مهمة، منها:

### 1) تصحيح أخطاء الكتب الأخرى بعد المقارنة

ومن أمثلة ذلك:

• قال المصنف في [باب] النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها، عند شرح حديث مالك عن عبد الله بن أبي بكر أن رجلا من الأنصار كان يصلي في [حائط] له بالقف- واد من أودية المدينة- في زمان الثمر، والنخل قد ذلت، فهي مطوقة بثمرها، فنظر إليها، .. الحديث<sup>(50)</sup>.

قال: قوله: «والنخل [قد ذلت] فهي مطوقة»، تدليلها أنها إذا طابت ودنا جذاذها تُقتل عراجينها بما فيها من قنوانها ليذبل [التمر من ذلك] فيصير تمرا، فإذا فتلت العراجين تعطفت وتذلت قنوانها بالتمر حول جرائد النخل مستديرة بها، فذلك تطويقها، وذلك أيضا مأخوذ من طوق القميص الدائر حول القميص. اهـ<sup>(51)</sup>

فهذا الشرح مقتبس من تفسير غريب الموطأ لابن حبيب<sup>(52)</sup>، ولفظة «تعطفت» وردت في تفسير غريب الموطأ بلفظ: «تقطعت» ولعله تصحيف، والصواب ما هنا،

(50) الموطأ (ح262) وما بين معقوفين طمس أتمته من الموطأ.

(51) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 164/2-165

(52) تفسير غريب الموطأ لابن حبيب 229/1. وقد نقله الزرقاني عن البوني في شرح الموطأ 1/290.



وفي شرح الزرقاني: «انعطفت».

• ذكر في [باب] جامع سُبْحَةِ الضحى، عند حديث مالك عن إسحاق عن أنس أن جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام صنعته، فأكل منه، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قوموا فلاصلواكم. قال أنس: فقمتم إلى حصير [لنا]، قد اسود من طول ما لبس، فنضحته بماء.. الحديث (53).

ثم نقل عن ابن حبيب (54) قوله: «إنما نضحهُ لِيُبْسِه، لينبسط إذا ابتلَّ من غير نجس كان علمه به، ولتطيب بذلك نفسه، واليتيم هو ضُميرة جد حسين بن عبد الله ابن ضُميرة». اهـ (55)

في غريب ابن حبيب: «ليلبسه» بدل «ليبسه». وهو تحريف فليصحح من هنا.

• وقال في النهي عن البكاء على الميت «عند حديث جابر بن عتيك... وفيه: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الشهداء سبعة سوى القتل في سبيل الله: المطعون شهيد، والغريق شهيد، وصاحب ذات الجنب شهيد، والمبطون شهيد، والحريق شهيد، والذي يموت تحت الهدم شهيد، والمرأة تموت بجمع شهيد» (56).

ثم قال: وقوله: «المرأة تموت بجمع» يريد تموت حاملا، أو تموت من حملها. والجمع

(53) الموطأ (ح 419).

(54) في تفسير غريب الموطأ 242/1.

(55) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 248/2.

(56) الموطأ (ح 629).

- بضم الجيم - : الجنين. وقيل: هي التي تموت بكرا. اهـ<sup>(57)</sup>

قلت: نقل ابن العربي في المسالك<sup>(58)</sup> الجملة الأخيرة عن المصنف على أنها من مقوله، والواقع أنه حكاها بصيغة التمريض. ثم قال ابن العربي معقبا: وهذا وهم لم يقله أحد، ثم قال: والأشهر أنها التي تموت حاملا أو تموت من حملها». وهذا الذي شهره هو الذي جزم به المصنف بعينه.

## 2) معرفة مناجم الكتب ومواردها

أما ما يتعلق بموارد تفسير الموطأ للبوني فلن أتطرق إليه اكتفاء بالإحالة على ما أوردته بتوسع في قسم الدراسة، وكذلك لن أتطرق للكتب التي اقتبست منه أو نقلت منه استغناء بالإحالة السالفة. وسأكتفي في هذه الإلماحة بالإشارة إلى ما لم أوردته هناك.

فمن ذلك:

### اقتباس ابن حبيب من ابن وهب

عُرف ابن حبيب في كتابه تفسير غريب القرآن باعتماده الكبير فيما يتعلق بتفسير الغريب على غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام كما بين ذلك العلامة عبد الرحمن العثيمين في مقدمة تحقيقه للكتاب<sup>(59)</sup>، ولمسته لمس اليد أثناء تحقيق تفسير البوني.

(57) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 64/3.

(58) المسالك في شرح موطأ مالك 574/3.

(59) مقدمة تفسير غريب الموطأ 156/1-158.

لكني أشير إلى مواضع أخرى اقتبس فيها عن عالم آخر لعل هذا يفتح الباب لمزيد من التنقيب عن مناجم الكتاب وموارده.

فقد وجدت ابن حبيب اقتبس بعض المواضع عن ابن وهب. ومن أمثلة ذلك:

• نقل المصنف في [باب] قصر الصلاة في السفر، عن ابن وهب قوله: وقد بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غابت له الشمس بسرف وصلى المغرب بمكة، وبينهما سبعة<sup>(60)</sup> أميال، قال ابن وهب: ما أظن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك إلا لطلب الماء<sup>(61)</sup>.

والعبارة نفسها قالها ابن حبيب في تفسير غريب الموطأ<sup>(62)</sup> سوى أن عنده «تسعة» بدل «سبعة».

• ونقل المصنف في [باب] القضاء في اللقطة، عند حديث زيد بن خالد الجهني أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن اللقطة، .. وفيه: قَالَ: فَضَالَّةُ الْإِبِلِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا؟ مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ، حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا»<sup>(63)</sup>.

نقل عن ابن وهب قوله: يعني بالحذاء أخفافها. يقول: إنها تقوى على السير وقطع

---

(60) في غريب ابن حبيب: تسعة.

(61) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 235/2.

(62) تفسير غريب الموطأ 242/1.

(63) الموطأ (ح 2204).

البلاذ. اهـ (64)

وهي نفسها عبارة ابن حبيب في تفسير غريب الموطأ<sup>(65)</sup>، فلعله اقتبسها من ابن وهب.

### علاقة شرح ابن بطل للبخاري بتفسير البوني

لقد وجدت تطابقاً بين عبارة ابن بطل والبوني في كثير من المواضع، مما يطرح بقوة احتمال كون ابن بطل نقل من شرح أبي عبد الملك، وإن كان احتمال كونهما توارداً على الاقتباس من مصدر آخر وارداً أيضاً.

ومن أمثلة ذلك:

(1) في [باب] ما جاء في البول قائماً وغيره، عند حديث بول الأعرابي في المسجد<sup>(66)</sup>.

قال البوني: وحديث الأعرابي يرد حديث القلتين؛ لأن الدلو أقل من القلتين، وقد طهر الموضع. اهـ (67)

وهذه العبارة نفسها عند ابن بطل في شرح البخاري<sup>(68)</sup>.

---

(64) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 3/346.

(65) تفسير غريب الموطأ 2/45.

(66) الموطأ (ح 166).

(67) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 2/110.

(68) شرح البخاري 1/328.

(2) في [باب] ما جاء في الخيل والمسابقة<sup>(69)</sup> والنفقة في الغزو، عند حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سابق بين الخيل التي قد أُضْمِرَتْ من الخفيا.. الحديث<sup>(70)</sup>.

قال البوني: الإضمار أن يدخل الفرس في بيت ويَجَلَّ عليه بِجُلٍّ ليكثر عرقه، وينقص من علفه ليضمر لحمه فيكون أقوى للجري. وفيه تجويع البهائم على وجه الصلاح عند الحاجة إلى ذلك. اهـ<sup>(71)</sup>.

فبحر ذلك التفسير، وهذه الفائدة بعينها في شرح ابن بطلال<sup>(72)</sup>.

(3) في [باب] القضاء في عمارة الموات، ذكر حديث عروة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من أحميا أرضا ميتة، فهي له، وليس لعرق ظالم حق»<sup>(73)</sup>.

قال البوني: قال ابن حبيب: «فالحكم فيه أن يكون صاحب الأرض مخيرا على الظالم إن شاء حبس ذلك في أرضه بقيمته مقلوعا، وإن شاء نزع الظالم من أرضه»<sup>(74)</sup>.

قال غيره: معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «ليس لعرقٍ ظالم حق» يريد: ليس له حق كحق من بنى أو غرس بشبهة، فإذا غرس أو بنى بشبهة فله حق، إن شاء رب الأرض أن يدفع إليه قيمة ما بنى أو غرس قائما فعل، وإن أبى قيل للذي غرس وبني: ادفع

(69) في الموطأ زيادة: «بينها».

(70) الموطأ (ح1342).

(71) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 38/3.

(72) شرح البخاري لابن بطلال 71/5.

(73) الموطأ (ح2166)، مرسل.

(74) تفسير غريب الموطأ 15/2.

إليه قيمة أرضه براحاً، وإن أبي كانا شريكين، هذا بقيمة أرضه براحاً، وهذا بقيمة ما بنى وغرس قائماً.

وقال ابن حبيب: لا خيار للذي بنى أو غرس إذا أبى رب الأرض أن يدفع إليه قيمة ما بنى أو غرس أن يخرج رب الأرض من أرضه، ولكنه إذا أبى رب الأرض من دفع قيمة ما بنى، أشرك بين الغارس وبين صاحب الأرض، هذا بقيمة أرضه وهذا بقيمة غراسه أو بنيانه، هكذا أخبرني ابن الماجشون عن مالك والمغيرة<sup>(75)</sup>.

ثم وجدت هذه النقول نفسها بقضها وقضيضها في شرح ابن بطلال<sup>(76)</sup>، سوى اختلافات يسيرة ذكرتها في هامش التحقيق.

وهناك أمثلة أخرى اكتفيت منها بما ذكرت اختصاراً.

### المطلب الرابع: التنبيه للهوامش والألحاق

ومن أمثلتها:

1) قال المصنف عند حديث الصنابحيّ في فضل الوضوء<sup>(77)</sup>: قال: وقوله: «نافلة» يريد أن خطاياها كلها قد خرجت في الوضوء، وكان مشيه وصلاته زيادة في الدرجات، والنافلة: الزيادة، [يريد] أن الصلاة تكون نافلة. اهـ<sup>(78)</sup>

(75) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 312/3.

(76) شرح البخاري لابن بطلال 477/6.

(77) الموطأ (ح 66).

(78) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 38/2.

ما بين معقوفين إلحاق بإشارة بسهم إلى كلمة «يريد» السابقة. وفي المسالك: لأن الصلاة ..

(2) في جامع الجنائز، عند حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كل ابن آدم تأكله الأرض إلا عَجَبَ الذَّنْبِ، منه خلق، وفيه يركب»<sup>(79)</sup>.  
قال: وقوله: «كل ابن آدم تأكله الأرض» قد يمكن أن يكون خرج [مخرج] العموم وأريد به الخصوص، لأنه روي في الشهداء أن الأرض لا تأكلهم. وكذلك روي في العلماء، (فيحتمل أن يريد: [لا] تأكل الأرض [الشهداء] والعلماء)، وإنما تأكل الجنس الذي أطلقت عليه... اه<sup>(80)</sup>

وما تحته خط هامش ملحق، أتممت ما طمس منه اعتمادا على السياق.

(3) قال المصنف في باب الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد: فأما من يجد فيستحسن أن يكون عليه ثوبان، يدل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جابر: «من لم يجد ثوبين فليصل في ثوب واحد ملتحفا به»، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «أولِكَلِّمِ ثوبان؟»<sup>(81)</sup>. اه

وما تحته خط لحق في الهامش.

(79) الموطأ (ح642).

(80) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 75/3.

(81) المصدر السابق، 224/2.

## المطلب الخامس: التنبيه لما أشار الناسخ إلى حذفه

ومن ذلك:

(1) قال المصنف: الحرة حجارة سود بموضع / [ص40] يبعد من المسجد، فأراد: لأن يُصلي أحدكم (بظهر الحرة، خير له من أن يقعد حتى إذا قام الإمام يخطب جاء يتخطى رقاب الناس يوم الجمعة) بذلك الموضع، خير له من أن يفعل ما ذكر. اهـ (82)

ما تحته خط أشار الناسخ لحذفه بجعله بين هلالين، لذا حذفته من النص المحقق.

(2) «قد يمكن [أنه خرج مخرج] أن يكون خرج العموم وأريد به الخصوص» (83).

ما بين معقوفين أشار الناسخ إلى حذفه من الأصل بجعله بين قوسين، لكنه نسي أن يضيف مخرج في الموضع الثاني، فلذلك جعلت نص عبارته: «قد يمكن أن يكون خرج مخرج العموم وأريد به الخصوص». وهي عبارة تكررت للمصنف في مواضع.

(3) «إنما قال ذلك؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أمر من أحرم بالحج، ولم يكن معه هدي أن يفسخ الحج في عمرته، [كما أمرها هي وغيرها]، ويطوف ويسعى، ويحل الحل كله» (84).

ما بين معقوفين، أشار الناسخ إلى حذفه بجعله بين قوسين، كتبها أولاً بسبب انتقال النظر، وموضعها فيما بعد.

(82) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 179/2.

(83) المصدر السابق، 75/3.

(84) المصدر السابق، 524/2.



(4) «وقد اختلف قول مالك في ذلك» فيه جواز إيقاع الأمة في خيارها الثلاث في كلمة، لقولها: «ففارقته ثلاثاً». وقد اختلف قول مالك في ذلك»<sup>(85)</sup>.

ما بين معقوفين أشار الناسخ إلى حذفه بجعله بين قوسين، كتبها أولاً بسبب انتقال النظر، وقد كتبها في موضعها بعد.

### المطلب السادس: متابعة سياق الكلام واستحضار السابق واللاحق منه

ومن أمثلة ذلك:

(1) قال المصنف في [باب] عَقْل الشَّجَاجِ: «قال بعض العلماء: وأيضاً فإنه لا يصح لابن المسيب سماع أحد من أهل بدر إلا عن [سعد بن أبي] وقاص. وقيل: إنه سمع من عمر ولم يصح. قيل مات عمر وهو ابن ثلاث سنين، وقيل ابن ثمان.» اهـ<sup>(86)</sup>

فما بين معقوفين طمس أتمته من كلام سابق للمصنف<sup>(87)</sup>، فقد ذكر نحو هذا النقل.

(2) قال في [باب] ما جاء في التأمين خلف الإمام: «ويحتمل قوله (إذا أمن الإمام فأمنوا)، يريد إذا دعا؛ لأنه جائز أن تسمي الداعي مؤمناً، والمؤمن داعياً، والإمام داعٍ؛ لأن [أم] القرآن كلها دعاءً، فأمر من خلف الإمام أن يؤمن على دعائه إذا سمع قراءته، فيشركهم.» اهـ<sup>(88)</sup>

(85) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 184/3.

(86) المصدر السابق 446/3.

(87) المصدر السابق، 380/3.

(88) المصدر السابق، 150/2.

الكلمة التي بين معقوفين ليست في الأصل، يبدو أنها سقطت منه، لأن السياق يقتضيها.

(3) قال عند حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «والذي نفسي بيده، لقد هممت أن أمر بحطب فيحتطب، ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم أمر رجلا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم ..». الحديث<sup>(89)</sup>

في هذا الـ[حديث] عقوبة من ترك الجماعة بغير عذر.

وفيه أن العقوبة في الأموال جائزة، لقوله: «لقد هممت»، وما كان [لِيَمَّ بَشِيءَ لَأ] يراه صوابا. اهـ<sup>(90)</sup>

ما بين معقوفين طمس أتمته اعتمادا على السياق.

---

(89) الموطأ (ح343).

(90) تفسير الموطأ لأبي عبد الملك البوني 206/2-207.

## خاتمة

لقد أسفرت هذه الرحلة المتواضعة مع النسخة الفريدة في صورة «تفسير الموطأ» لأبي عبد الملك البوني عن نتائج جديرة بالاهتمام والتأمل، منها:

(1) أنه لا غنى عن إخراج النص على نسخة فريدة بعد استفراغ الوسع في التنقيب عن غيرها، إذا كانت تكتسي أهمية ذات بال في فنها.

(2) مدى أهمية الإعادة والإبداء وتقليب النظر ومزيد التحري حينما تكون النسخة مجهولة النسب، أو منسوبة لغير مؤلفها.

(3) لزوم الاستعانة بالمصادر الناقلة أو المنقول عنها تصريحاً أو اقتباساً لاستدراك أو ترميم أو إصلاح ما اعترى النسخة الفريدة من سقط أو طمس أو تصحيف.

(4) أنه كلما كان المحقق أوسع حوصلة في العلوم - خصوصاً العلم الذي هو موضوع النص المطلوب تحقيقه، إضافة إلى الإلمام بالقدر الكافي من علوم اللغة العربية - كلما تمكن من سد كثير من جوانب الخلل والنقص في النص.

(5) ضرورة الاهتمام بالحواشي والطرر وإثبات ما صح كونه لاحقاً في موضعه من النص المحقق، واستحسان إدراج ما ليس كذلك مما فيه فائدة في الهامش.

(6) مراعاة سياق الكلام والتمرس والمران على أسلوب المؤلف سبيل مهم للتصحيح والاستدراك.

(7) لزوم التنبيه لما أشير إلى زيادته، حتى لا يضاف للنص ما ليس منه، وذلك له علامات ورموز مذكورة في كتب مصطلح الحديث وغيرها.

(8) مدى الجناية التي يقترفها من تصدى لتحقيق نص على نسخة فريدة وليس مؤهلا لذلك، فإنه يخرج نصا ممسوخا مشوها.

وختاما، فهذا جهد المقل القليل البضاعة، عليه غرمه ولقارته غنمه، أسأل الله أن ينفع به وأن يجعله خاصا لوجهه، والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا، وصلوات ربي وسلامه على أفضل خلقه وخاتم رسله سيدنا محمد وآله وصحبه.

## المصادر والمراجع

- التاريخ الكبير، لأبي عبد الله محمد إسماعيل البخاري (ت256هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، د.ت.
- تفسير الموطأ، لأبي المطرف عبد الرحمن بن مروان القنازعي القرطبي الأندلسي (ت413هـ)، تحقيق: د. عامر حسن صبري، الناشر: وزارة الأوقاف بقطر، بدون تاريخ.
- تفسير الموطأ، لأبي عبد الملك مروان بن علي البوني (ت قبل 440هـ)، دراسة وتحقيق: عبد الرحيم أيت بوحديد، قيد الطباعة.
- تفسير غريب الموطأ، عبد الملك بن حبيب السلمي الأندلسي (ت238هـ)، تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة العبيكان الرياض، السعودية، ط1، 1421هـ/2001م.
- تقريب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، الناشر: دار العاصمة الرياض، السعودية، ط1، 1416هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت463هـ)، الناشر: وزارة الأوقاف بالمغرب، الطبعة: طبعت أجزاءه في فترات مختلفة.

- التميز، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مكتبة الكوثر، السعودية، ط3، 1410هـ/1990م.
- تهذيب التهذيب، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: إبراهيم الزبيق، عادل مرشد، الناشر: مؤسسة الرسالة: بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/1996م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لجمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت742هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة: بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ/1992م.
- الثقات، لمحمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت354هـ)، مراقبة: د محمد عبد المعيد خان، الناشر: مطبعة دار المعارف العثمانية بجيدر آباد، 1393هـ/1973م.
- الجرح والتعديل، لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الخنظلي الرازي (ت327هـ)، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد، تصوير: دار الكتب العلمية، ط1، 1371هـ/1952م.
- شرح الزرقاني على الموطأ، وبهامشه: سنن أبي داود، لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت1122هـ)، الناشر: المطبعة الخيرية، د. ت.
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت1122هـ)، عناية: نجيب الماجدي وأحمد عوض أبي الشباب، الناشر: المكتبة العصرية، ط1، 422هـ/2002م.

- شرح صحيح البخاري، لابن بطلال أبي الحسين علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي (ت449هـ)، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ/2003م.
- لمسالك في شرح موطأ مالك، للقاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري (ت543هـ)، تحقيق: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، الناشر: دار الغرب الإسلامى، ط1، 1428هـ/2007م.
- المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة المرسي (ت458هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
- مشارق الأنوار، للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي المالكي (ت544هـ)، الناشر: المكتبة العتيقة بتونس، ودار التراث بالقاهرة، د.ت.
- مشكلات موطأ مالك بن أنس، لعبد الله بن السيد البطليوسي (ت521هـ)، تحقيق: طه بن علي بوسريح التونسي، الناشر: دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ/1999م.
- معرفة الألقاب، لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي (ت507هـ)، تحقيق: عدنان حمود أبي زيد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 1422هـ/2001م.
- الموطأ، للإمام مالك رواية أبي مصعب الزهري (ت242هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، محمود خليل، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ/1998م.

- الموطأ، للإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي (ت244هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1417هـ/1997م. وهذه هي الطبعة التي اعتمدها عند الإطلاق، وإن أحلت إلى غيرها بينت ذلك.
- نواذر الفقهاء، لمحمد بن الحسن التميمي الجوهري (ت حوالي 350هـ)، تحقيق: د. محمد فضل المراد، الناشر: دار القلم بدمشق والدار الشامية ببيروت، ط1، 1414هـ/1993م.



## الاستدلال المنطقي في الدرس العقدي المغربي المعاصر من خلال كتاب «الرائد في علم العقائد» لـ "العربي اللوه" (ت1408هـ)

أحمد الفراك  
أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين  
جامعة عبد الملك السعدي بتطوان

### مقدمة

لعل من أهم مميزات الفكر العلمي في المغرب الحديث أنه جمع بين فروع العلوم المختلفة في بناء نظام معرفي موسع ينهل من مختلف الحقول العلمية والمعرفية والمنهجية في تكاملها وتداخلها، حيث انفتح مبكرا على جميع التيارات الفكرية والمجالات العلمية والتوجهات الفلسفية، غير أنه استطاع أن يخلها نخلا جعله يستوعبها ويدمجها في تجديد معرفته وتحقيق وحدته الفكرية والعقدية. ولعل من أبرز العلوم التي أدمجها المغاربة في الدرس العلمي عموما علم المنطق، وشاهد ذلك الاهتمام الكبير الذي أولاه العلماء المغاربة للدرس المنطقي مادة ومنهجيا في ترتيب العلوم وتدريسها، ونأخذ مثلا في اشتغال الدرس العقدي الأشعري المعاصر بآليات المنطق من خلال ما كتبه العلامة

العربي علي اللوه<sup>(1)</sup> (1323-1408هـ / 1905-1988م) رَحِمَهُ اللهُ في كتابيه «الرائد في علم العقائد» و«المنطق التطبيقي»، ومن خلال حضور المنطق في باقي كتبه. وكان بإمكاننا أن نأخذ أمثلة أخرى من حضور الدرس المنطقي في الفكر العقدي المغربي إلا أن شرط الزمن المعاصر الذي شرطناه على بحثنا ساقنا إلى هذا الاختيار، ولا يمنع مستقبلا من إنجاز بحوث ودراسات أخرى تعنى بالموضوع عند علمائنا أمثال اليوسي والسنوسي والسلاجي وابن خمير السبتي والهبطي وغيرهم.

وتجلى أهمية البحث في هذا الموضوع في كونه يبرز وجوه استعمال العدة المنطقية ألفاظا وحدودا وأقيسة في العلوم الإسلامية من خلال التراث العلمي عند علماء المغرب، وخاصة في علم العقيدة، وعلى وجه أخص عند الأشاعرة. فمن خلال تراث الشيخ العربي اللوه في مصنفاته المنطقية والعقدية، نتبين استئناف تقريب المنطق في الثقافة المغربية العالمة، فهو الدارس للعقيدة والمُدَرِّس لها.

(1) ولد العلامة العربي اللوه عام 1323هـ/1905م، وأتم حفظ القرآن الكريم وما تيسر من المتون العلمية في الفقه والأصول والحديث والنحو والصرف والفرائض بقرية تغنمين (قرب مدينة الحسيمة) وبعدها غمارة ثم جبالة ليعمق اطلاعه ونهله من العلوم، قبل أن يهاجر لطلب العلم بجامع الزيتونة بتونس عام 1923م حيث تلقى علوم العقائد والتاريخ والرياضيات والمنطق والمناظرة حتى حصل على شهادة العالمية عام 1929م. وبعد عودته إلى المغرب تولى مناصب علمية وإدارية وسياسية عديدة بمدينة تطوان ونواحيها. كما عمل أستاذا متعاقدًا للمنطق والعقيدة وأصول الفقه في كلية أصول الدين التابعة لجامعة القرويين آنذاك، وتوفي رَحِمَهُ اللهُ بتطوان عام 1408هـ/1988م. انظر: ابن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي، المطبعة الملكية، الرباط، ط1، 1979م، 15/1. ويراجع أيضا مقال: العشاب، عبد الصمد، «العلامة المناضل العربي اللوه»، بجريدة «الشمال»، عدد 374، بتاريخ: 28 نونبر-4 دجنبر 2006.

فكيف حضر المنطق في درس العقيدة الأشعرية عند العربي اللوه؟ وما هي القضايا التي شغلَّ في التدليل عليها الاستدلال المنطقي بأنواعه؟ وكيف يمكننا تقويم هذا التشغيل للمنطق في بناء المادة العقدية وتعليمها؟

لذلك ارتأيت أن أعالج هذه الإشكالية من خلال توزيع المقالة على ثلاثة مباحث، كالآتي:

- المبحث الأول: تشغيل المنهجية المنطقية في علم العقيدة، بين الرفض والقبول.
- المبحث الثاني: اهتمام العربي اللوه بعلم المنطق من خلال كتابه «المنطق التطبيقي».
- المبحث الثالث: الأثر المنطقي في علم العقيدة من خلال كتاب «الرائد في علم العقائد».

## المبحث الأول

### تشغيل المنهجية المنطقية في علم العقيدة، بين الرفض والقبول

اعتبر بعض علماء المسلمين قديما وحديثا أن الخوض في موضوع العقائد يقتضي الخلو مطلقا من المنهجية المنطقية، إذ لا تُستأن هذه المنهجية الوافدة -في نظرهم- على العلوم الإسلامية المستمدة مضمونا ومنهجيا من علم الوحي المطلق للخالد، قرآنا ونبوة. من هؤلاء ننكر تقي الدين ابن الصلاح (ت643هـ) وتاج الدين السبكي (ت771هـ) وجلال الدين السيوطي (ت911هـ) وغيرهم من الفقهاء، أما ابن الصلاح فقد أشهر سيف التحريم في وجه الفلسفة والمنطق بإطلاق، وحرص الحكام على منع تعلم الفلسفة والتنكيل بالفلاسفة والمناطقة (المشائيم)، ومنعهم من ملاقات الناس، ومعاينة من يصدقهم، إذ يقول: «وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمة وسادتها وأركان الأمة وقادتها قد برأ الله الجميع من مغرة ذلك وأدناسه وطهرهم من أوضاره.

وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله فالافتقار إلى المنطق أصلا وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحدِّ والبرهان فقَعاقع قد أغنى الله عنها بالطريق الأقوم والسييل الأسلم الأطهر كل صحيح الذهن لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أعزه الله

وأعز به الإسلام وأهله أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ويخرجهم من المدارس ويعددهم ويعاقب على الاشتغال بفنهم ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتمحي آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله، ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها ثم سجنه وإلزامه منزله، ومن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم فإن حاله يكذبه والطريق في قلع الشر قلع أصوله وانتصاب مثله مدرسا من العظام جملة»<sup>(2)</sup>.

هذا النص أو قل هذه الفتوى لا تحتاج إلى مزيد بيان وتحليل للموقف الرافض للمنطق المسفه لأهله، إلا أن نذكر معها فتوى ابن حجر الهيتمي (ت 973هـ) بجواز الاستنجاء بكتب الفلسفة والمنطق<sup>(3)</sup>! يا للأسف!

### السيوطي وصون الكلام من علم المنطق

أما السيوطي فقد حافظ على نفس الموقف الداعي إلى صون علوم الإسلام عن منطق أهل اليونان، إذ لكل منهما حيزه، مقررا أنه «لم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاوراة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح يونان، ولكل قوم لغة واصطلاح»<sup>(4)</sup>، وهو يقصد هنا الاختلاف في اللغة

---

(2) ابن الصلاح، تقي الدين. فتاوى ابن الصلاح، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ، 109/1-112.

(3) الهيتمي، ابن حجر. الفتاوى الكبرى الفقهية على مذهب الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1971م، 75/1.

(4) السيوطي، جلال الدين. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ص48.

واصطلاحاتها واستعمالاتها، ولا يفيد بالضرورة الاختلاف في النظام المعرفي كُلية، وإنما كان حرص السيوطي في نظري على سلامة الاعتقاد الديني ومقتضياته من آفة الاستغناء بالفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو عن علوم الشريعة، لذلك قال: «من أراد الجمع بين علم الأنبياء وعلم الفلاسفة بذكائه فلا بد أن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كف ومشى خلف ما جاء به الرُّسل من إطلاق ما أطلقوا، ولم يتخلق ولا عمق، فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمقوا، فقد سلك طريق السلف الصالح، وسلم له دينه و يقينه»<sup>(5)</sup>، حيث سلامة الدين في نظره هي الإعراض عن المنطق مطلقاً.

### ابن السبكي وتجويز الاشتغال بالمنطق

أما ابن السبكي فقد راجع هذا الموقف المتشدد لابن الصلاح، وانتهى إلى فتوى والده التي تجويز تعلم المنطق، حيث تقول: «ينبغي أن يقدم على الاشتغال به الاشتغال بالقرآن والسنة والفقهاء حتى يرسخ في الذهن تعظيم الشريعة وعلمائها، فإذا تم ذلك، وعلم المرء من نفسه صحة الذهن، حتى لا تروج عليها الشبهة، ولقي شيخاً ناصحاً حسن العقيدة جاز له والحالة هذه الاشتغال بالمنطق، وانتفع به وأعانه على العلوم الإسلامية. قال: وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث»<sup>(6)</sup>، ومضمون الفتوى لا يحمل اعتراضاً على تعلم المنطق مطلقاً، بل يحمل إشادة كبيرة بتعلمه وتشغيله في العلوم الإسلامية كلها، نظراً لأهميته المنهجية والمعرفية بوصفه من أحسن العلوم وأكثرها نفعا في جميع البحوث.

(5) السيوطي، جلال الدين. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، مرجع سابق، ص 19.

(6) السبكي، تاج الدين. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1999م، 278/1.

## الغزالي والرد على دعوى التشويش على العقائد

هذه الفتاوى جاءت بعد ذبوع موقف الغزالي المحاجج بقوة على تعلم المنطق وتشغيله في إنشاء المعرفة وحفظها وتعليمها<sup>(7)</sup>، فحمل على نفسه مهمة الفحص والتوضيح بغية تحقيق التقريب الصحيح، برد ما يجب أن يُرد، وقبول ما يجوز أن يقبل، فكتب «تهافت الفلاسفة» مبينا ضعف المضمون الذي أنتجه الفلاسفة قبله وضعف النتائج التي حصلوا عليها، وأعد «معيار العلم» مؤكدا أن منطق اليونان ليس من جوهر فلسفتهم ولا صلة له بأباطيلهم، سالكا في ذلك آلية التفريق التقريبي التي تقتضي أن «يميز في المنقول بين مدلولين أو وصفين كانا متحدنين فيه، فيحفظ أحدهما بوصفه موافقا لعناصر مجال التداول الأصلي ويصرف الثاني بوصفه مخالفا له ... فتكون بذلك وسيلة ناجعة في رفع ما بين المنقول والمأصول من تعارض محتمل، وفي إقامة شرائط التوافق بينهما»<sup>(8)</sup>، داعيا إلى الوفاء بالمنهجية المنطقية في كل بحث علمي أو معرفة عملية، ومراجعة مضامين الفلسفة اليونانية التي لا تواتي مقومات المجال التداولي الإسلامي؛ عقيدة ولغة ومعرفة.

بالإضافة إلى ما سبق أبرز أن أكثر أغلاط أهل اليونان كانت في الإلهيات التي تقبلوها كمسلمات سابقة عن البرهان، يقول في المنقذ من الضلال: «اعلم أن علومهم - بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه - ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية،

(7) انظر: الفراك أحمد، المنطق عند الغزالي ومنهجه في التقريب والتشغيل، دار جودة، الرباط، ط1، 1435هـ/2014م.

(8) طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م، ص88.

وسياسية، وخلقية. أما الرياضية: فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق منه شيء بالأمر الدينية نفيًا وإثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتهم بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولدت منها آفتان: الأولى: من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسنة فيكفر بالتقليد المحض ويقول: «لو كان الدين حقًا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم! فإذا عرف بالتسامح كفرهم وجورهم استدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين، وكم رأيت من يضل عن الحق بهذا العذر ولا مستند له سواه.

وإذا قيل له: الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقًا في كل صناعة، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقًا في الطب، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلاً بالنحو، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق، وإن كان الحق والجهل يلزمهم في غيرها، فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني»<sup>(9)</sup>.

وما إن اتبيننا من التدليل على خطأ الدعوى الأولى حتى ظهرت دعوى تقول إن الخاصية الأساسية للعلوم النافعة هي كونها لا تنظر إلا في العقيدة الصحيحة وتدعو إلى العمل بمقتضاها وترد ضرر من عاداتها، وإنه لما خلت قوانين المنطق من هذا الاعتبار (الدفاع عن العقيدة) فهي أبداً مردودة.

(9) طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص46.



بيد أن الغزالي نقض هذه الدعوى من وجوه أربعة نلتقط معانيها من مؤلفاته كما يأتي:

(1) إن العقيدة الإسلامية لا ترد ما لا يضرها من العلوم والمعارف، مثال ذلك الطب الذي احتضنته بترجمة كتب جالينيوس (ت200م)، والطب كالمناطق لا تعلق له بالعقيدة، ولو كان قبول العلوم المنقولة يعزى لتعلقه بالعقيدة لما تلقف المسلمون الطب وتعلموه وأبدعوا فيه، وإن نقل هو الآخر مع الفلسفة ولم يردَّ بردها<sup>(10)</sup>.

(2) إن المنطق آلة لا تثبت الدين في أصلها ولا تنفيه، وليس موضوعها العقائد والروحانيات، وإنما مضمونها للزوم المجرد في العقلية والفقهيات، فهو نظر في التدليل، أي في وجه العلاقة بين الأدلة والمداليل، لا في المضامين والمعتقدات. يقول الغزالي: «وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها في الدين نفيًا ولا إثباتًا، بل وهو نظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمة البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها»<sup>(11)</sup>.

(3) إن المنطق ميزانٌ نتعلمه من القرآن إذ وزن به الأنبياء قبل اليونان، وتعلموه من الكتب والصحف المنزلة، ومن لا ميزان له لا عمدة للتخاطب معه، وكل من طعن في الميزان فهو يكذب صريح القرآن في الوقت الذي يظن أنه يصدقه في سورة الرحمن في

(10) طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص55.

(11) الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط 7، 1967، ص81.

قوله سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 5-7].

4) إن المنطق آلة مستقلة نفعها وضرها تابعان لطبيعة ومحل توظيفها، فإن وظفت في التمييز بين الصواب والخطأ حصل هذا التمييز، وإن استعملت في تمييز صادق الأقوال من كاذبها انتفع بهذا التمييز، وإن اشتغل بها في تقويم صحيح الأعمال من فاسدها تحقق هذا التقويم، ف «موضوع المنطق: تمييز المعقولات وتلخيص المعاني»<sup>(12)</sup>، وهذا التمييز والتحصيص والتقويم عمليات منطقية مستندة طبعا إلى مبادئ ومقومات وقواعد ومضامين ضامنة لتثبيت المتداول من الخطاب والمعارف والعقائد.

وإنه لما كان المنطق نافعا لا ضرر معه، ومحايدا لا انتماء له، وميزانا لا تطفيف به، ووسيلة لا غاية فيه، فهو بذلك علم لا عقيدة فيه<sup>(13)</sup>.

وأي تعلق لهذا بالعقيدة الإيمانية حتى يُجحد أو يُنكر؟

وبهذا يكون الغزالي قد نقض تلك الدعوى التشويشية التي ادعت حراسة العقيدة فسقطت في مخالفتها، ونفرت من كل قادم مع الفلسفة، فخرمت من فائدته، مقررا أن الحق لا يتقلب باطلا وإن صدر من أهل الباطل، والباطل لا يستقيم حقا ولو قلت من أهل الحق، إذ بالحق يُعرف الرجال ولا عكس، «فإن كان الكلام معقولا في نفسه

(12) الغزالي، أبو حامد. معيار العلم، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ/1990م، ص240.

(13) التوحيدي، أبو حيان. ثمرات العلوم، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2009م، ص24.

مؤيدا بالبرهان، ولم يكن مخالفا للكاتب والسنة فلم ينبغي أن يهجر أو ينكر؟ فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مُبطلٍ للزمن أن نهجر كثيرا من الحق... إلى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا بإيداعهم إياه في كتبهم»<sup>(14)</sup>.

## المبحث الثاني

### اهتمام العربي اللوه بالمنهجية المنطقية من خلال كتابه «المنطق التطبيقي»

درس العربي اللوه المنطق لسنوات طويلة بكلية أصول الدين بتطوان، وشغله قبل ذلك في التطبيقات الفقهية والنوازل القضائية بالريف وتطوان، فقد أدرك رَحْمَةُ اللَّهِ قيمة المنطق ومزاياه العظيمة، ثم جمع دروسه في كتابه «المنطق التطبيقي» عام 1394هـ/الموافق لـ 1974م، وصدرت طبعته الأولى سنة 1975م، عن مطابع ديسبريس (شارع غورغيز) بمدينة تطوان، وطبعت الطبعة الرابعة والأخيرة من الكتاب سنة 2017م عن مطبعة الخليج العربي بتطوان أيضا.

لقد عدَّ اللوه - جريا على العرف المغربي الأصيل - المنطق علماً كلياً باعتبار موضوعه، فهو علم «كُلِّي بالنسبة لسائر العلوم»، كما عدَّ علم العقائد مفرعا عنه غير مستقل بذاته، إذ يقول: «أعلى العلوم الشرعية علم العقائد، وهو مفرع عن علم المنطق، إذ حاصل علم الكلام استدلالاً خاص بالله تعالى، وبرُسله عليهم الصلاة والسلام، وعلم المنطق يبحث في مطلق الاستدلال، فهو أعم»<sup>(15)</sup>، فالمنطق في نظره متضمن لمنهج

(14) التوحيدي، أبو حيان. ثمرات العلوم، ص24.

(15) اللوه، العربي. المنطق التطبيقي، مطابع ديسبريس، تطوان، ط1، 1975م، ص15.

الاستدلال في العقائد، وهو بذلك «أعلى العلوم، وإنما يُستمد من العلوم الضرورية: البديهية، والفطرية، والحسية، والمجربات وغيرها، فرجعه إلى العقل ومنه استمداده»<sup>(16)</sup>.

لم يدرس صاحب «الرائد في علم العقائد» المنطق منفصلاً عن باقي العلوم، وإنما شغله تشغيلاً في العلوم الإسلامية، وخاصة في علم العقيدة، مدركاً أهميته بوصفه آلة للعلم من جهة وبوصفه مدخلاً إلى العلوم من جهة أخرى، يقول رَحْمَةُ اللَّهِ: «إن علم المنطق يصح أن يعتبر جنساً لسائر العلوم ومرجعاً لها، إذ به تُفتح أبوابها، وبه توزن إدراكات العقول من تصورات وتصديقات، فهو كما يقول ابن سينا خادم العلوم، لأنه الأداة التي توصل لكسب العلوم، فبالمنطق تعلم الكليات والجزئيات، والأجناس والأنواع، والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج، والأقيسة والبراهين والجواهر والأعراض وغيرها من الحقائق، وبه يتوصل العقل إلى تمييز الصحيح والباطل من الإدراكات، وبه يمكن تصحيح الآراء الفاسدة، وتنبه العقول الضعيفة إلى ما دق عنها من الحقائق، ففائدة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق عما سواها»<sup>(17)</sup>.

وقد جاء كتابه «المنطق التطبيقي» جامعاً لموضوعات نظرية القياس الأرسطية كما تداولها العلماء المسلمون وألّفوا فيها المنظوم والمثثور وشغلوها في إنتاج المعرفة وحفظها في التراث الإسلامي العربي القديم والحديث. فبدأ بتعريف المنطق مبيناً مبادئه وموضوعه ووضعه وفائدته وحكمه الشرعي، ثم انتقل إلى تعريف العلم وتقسيمه إلى تصوري وتصديقي، وضروري ونظري، وكيفية اقتناص التصور والتصديق. وبعد ذلك حافظ على التقسيم الرباعي لمباحث المنطق التقليدي وسماها أركاناً، وهي:

(16) اللوه، العربي. المنطق التطبيقي، مطابع ديسبريس، تطوان، ط1، 1975م، ص15.

(17) المرجع السابق، ص7.

الركن الأول: الكليات الخمس (مبادئ التصورات): وهي مادة الحدود والبراهين، وقد تناول فيه مفهوم الدلالة وأنواعها، والمركب والمفرد، والكليات الخمس (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام)، والفرق بين الكلي والكل والكلية والجزئي والجزء والجزئية.

الركن الثاني: المعارف (مقاصد التصورات)، وجعله في تعريف المعرف وتعدد أسمائه والغاية منه وأقسامه وشروطه... الخ.

الركن الثالث: القضايا (مبادئ التصديقات)، وبين فيه الفرق في القضايا بين الحملية والشرطية وممَّ تتركب كل منهما، واعتبارات الإيجاب والسلب والتسوير والتشخيص، كما وضع التباين بين الشرطيتين المتصلة والمنفصلة، وأحكام القضايا (التناقض والعكس).

الركن الرابع: القياس (مقاصد التصديقات)، وهذا هو جوهر الكتاب، حيث قسمه إلى قسمين، عرف أولاً القياس وقسمه إلى اقتراني واستثنائي وشروط إنتاج القياس، وأشكاله الأربعة، وضروب كل شكل وشروط إنتاجه، ثم قسم القياس الاقتراني إلى حملي وشرطي، وقسم القياس الاستثنائي إلى اتصالي وانفصالي، ثم انتقل إلى تفصيل القول في لواحق القياس: القياس المركب، وقياس الخلف، والاستقراء، وقياس التمثيل. ثم بين ثانياً مادة القياس ودليله من الحجج العقلية والعقلية (البرهان، الخطابة، الجدل، الشعر والسفسطة) ووجوه الغلط فيه من حيث الصورة أو من حيث المادة وأسباب ذلك وأنواعه.

وهو في هذا الكتاب جمع ما ابتدئ به دارس علم المنطق في مدارس المغرب، من قبيل شروح السُّلم المنورق، وإيساغوجي، والشمسية ومعيار العلم، ولم يضيف إلى مباحثه

وألغازه وقضاياها شيئاً جديداً، وإنما حاول تشغيله في الدرسين العقدي والأصولي كما هو واضح في باقي مؤلفاته.

### المبحث الثالث

#### الأثر المنطقي في كتاب «الرائد في علم العقائد»

يظهر الأثر المنطقي في محاضرات كتاب «الرائد في علم العقائد» -الذي طبع أربع طبعات حسب علمنا، كان أولها عام 1973م، وكان آخرها سنة 2017م- واضحاً في الاصطلاحات والقضايا والأقيسة والتمثيلات، من مقدمة الكتاب إلى خاتمته، رغم أن الشيخ العربي زعم أنه نقح جميع مسائل العقيدة «من جميع أنواع الفلسفة والأوهام»<sup>(18)</sup> إلا أن الفلسفة والمنطق لم يفارقا الكتاب. ففي المقدمة نجده يستعمل اصطلاحات منطقية، من قبيل: «واجب الوجود»، «الجوهر الفرد»<sup>(19)</sup>، «الحدود»، «الأدلة العقلية القاطعة»، «الحكم العقلي»، «المعلوم وأقسامه»<sup>(20)</sup>، أما في متن الكتاب فقد استعمل اصطلاحات منطقية وفلسفية كثيرة، نذكر منها: الجوهر، العرض، الوجود لذاته، الماهية، الاستدلال، القياس المنطقي، اللازم ونفي اللازم، نفي اللازم يستلزم انتفاء الملزوم<sup>(21)</sup>،

(18) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، مطبعة النور، تطوان، ط 2، 1404هـ/1983م، ص9.  
 (19) «جوهر فرد غير محسوس يتوصل إليه بمسلك العقل والقواطع التي تقام عليه»، المقترح، مظفر بن عبد الله. شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، تحقيق: نزيهة معارج، مطبوعات الرابطة المحمدية للعلماء، د.ت، 182/1.

(20) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص9-11.

(21) المرجع السابق، ص35.

التلازم، عدم التناقض، الجمع بين التقيضين، التضاد، لازم ذاتي، واجب الوجود<sup>(22)</sup>، ممكن الوجود<sup>(23)</sup>، النفي، البسيط<sup>(24)</sup> والمركب<sup>(25)</sup>، الدور<sup>(26)</sup>، التسلسل<sup>(27)</sup>، الفلسفة، المناهج الفلسفية، الدلالة، الإنسان مدني بطبعه، بديهيات<sup>(28)</sup>، نظريات، المشاهدات، ما صدق<sup>(29)</sup>، إثبات، عطف، العلة الموجدة<sup>(30)</sup>، العلة الفاعلة<sup>(31)</sup>...

لقد صرح بأن العقيدة الأشعرية مبنية بناء منطقيا صارما، بقوله: «بني الأشعري مذهبه على تخليص العقائد من جميع المذاهب الفلسفية اليونانية وغيرها، حيث حاربها بأدلة عقلية ونقلية، وأرسى منهجه على مقدمات عقلية ونصوص نقلية، من شأنها أن

---

(22) «واجب الوجود»، يقول الرازي: «واجب الوجود بذاته بأنه الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة». انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ/1987م، 1/134.

(23) الفارابي، أبو نصر. عيون المسائل، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012م، ص247.

(24) البسيط: من «البسائط وهي مفردات الحقائق في وجودها، لا هي مركبة ولا موجودة في التركيب، ولا تكتسب ولا يكتسب بها». انظر: فريد جبر وآخرون. موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ص163.

(25) المركب: هو كل قول يدل جزؤه على جزء معناه.

(26) يكون التعريف أوضح من المعرف، ولا يجوز أن يدخل في التعريف ما لا يُعرف إلا بنفس التعريف، مثل قولنا: العلم هو معرفة المعلوم.

(27) ترتب أمر على أمر إلى ما لانهاية له، أي تسلسل العلل والمعاليل الممكنة من غير انتها.

(28) البديهيات هي الأمور الواضحة التي من شدة وضوحها لا تحتاج إلى نظر واستدلال.

(29) الأفراد التي يتحقق فيها معنى الكلي، ويقابله المفهوم.

(30) العلة الموجدة هي علة جميع الممكنات، فنقول مثلا: ممكن الوجود يحتاج إلى علة تأتي به إلى الوجود.

(31) العلة الفاعلة هي ما يوجد الشيء بسببه.

تؤدي إلى نتيجة قطعية لا جدال فيها وهي العقيدة الإسلامية التي عليها أهل السنة والجماعة»<sup>(32)</sup>.

بل اعتبر أن أبا الحسن الأشعري هو «أول من تصدى لتحرير عقائد أهل السنة والجماعة، وأنه أول من ضبط مسألتها وبسط مباحثها، ثم أفردتها بالتدوين حتى أصبحت علما قائما بنفسه، يسمى علم العقائد أو العقائد الأشعرية، وكان ذلك في أوائل القرن الرابع الهجري»<sup>(33)</sup>. فيكون بذلك أول إنشاء لدرس العقيدة الأشعرية في تاريخ المسلمين قام على أساس استدلالي منطقي.

وصاحبنا وهو يسلم بتسمية علم العقائد -الذي هو أصل العلوم الدينية وأشرفها على الإطلاق- بعلم الكلام، عرفه بأنه «علمٌ يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية»<sup>(34)</sup>، وأكد أن منهجه في الاستدلال مستمد من المنطق بقوله: «المناهج التي سلكت في الاستدلال على إثبات مسأله لتحقيق الإيمان شبيهة بالطرق التي يجري عليها المناطق في الاحتجاج على إثبات العلوم النظرية، والمنطق فرع من فروع الفلسفة والكلام، بل المنطق في الأصل نفس الكلام»<sup>(35)</sup>، وإذا كانت الغاية من علم العقائد هي معرفة الله تعالى، فإن «هذه المعرفة لا تتحقق إلا إذا بنيت على أدلة عقلية قطعية، وحجج عقلية يقينية

(32) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص 21 و22.

(33) المرجع السابق، ص 22.

(34) نفسه.

(35) نفسه.



من الكتاب والسنة، ليقنع صاحبها ويضمن إلى ما يعتقدُه عن جزم و يقين، وبذلك يتحقق الإيمان الصحيح الذي هو أصل الدين ولا يقبل الإسلام عند الله بدونه»<sup>(36)</sup>.

في إثبات دلالة العالم على وجود البارئ تعالى، أقر نفس أدلة الفلاسفة ولم يتجاوزها في نظري، من قبيل دليل تناهي الجرم ودليل الإتقان والإحكام عند الكندي<sup>(37)</sup>، ودليل الحدوث عند الفارابي<sup>(38)</sup>، ودليل العناية عند ابن سينا<sup>(39)</sup> وابن رشد<sup>(40)</sup>، وللإشارة فإن دليل الحدوث في نظره الدليل العقلي القاطع<sup>(41)</sup>. وإن تغيرت بعض العبارات فهي لم تخرج عن أدلة إمكان العالم وتغيره وتركيبه.

ويلاحظ أيضا في إثباته وجود الله تعالى أنه استعمل لغة الفلاسفة كما هي، بناء على دليل حدوث العالم، ومنه ف «لا يمكن أن يُعطي الوجود للعالم من هو فاقده، بل يجب أن يكون وجوده أتم وأكمل، والوجود الأكل هو الذي يكون واجبا، لأن الموجود إما أن يكون ممكنا لذاته، أو واجبا لذاته، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب، والمستحيل لذاته لا يمكن وجوده، فيبقى الواجب. فصانع العالم ومحدثه

---

(36) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص34.

(37) أبو ريدة، محمد عبد الهادي. رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1369هـ/1950م، ص215.

(38) الفارابي، أبو نصر. عيون المسائل، ص245.

(39) ابن سينا، أبو علي. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم: ماجد نفري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت.

(40) ابن رشد، أبو الوليد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2001، ص118.

(41) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص85.

موجود قطعاً، ووجوده واجب لذاته لا لعلته، وكونه واجبا يقتضي نفي الحدوث عنه»<sup>(42)</sup>.

وفي إثبات صفات الباري تعالى (واجب الوجود)، النفسية وصفات المعاني والصفات المعنوية. وفي إثبات الصفات الواجبة وفي نفي أضدادها واعتبارها مستحيلة، بناء على قاعدة التضاد في مربع التقابل الأرسطي، وتفيد بأن الضدين لا يصدقان معا. وفي نفي الصفات السلبية (سلب العدم السابق واللاحق عن الوجود مثلاً) يستعمل لغة المناطقة والفلاسفة في الاستدلال (السلب والنفي، اللازم والملزوم، الممكن والمحال، الدور والتسلسل،...) <sup>(43)</sup>، وغالباً ما نجده يثبت صفة بإثبات استحالة ضدها اعتقاداً منه بأن الضدين لا يجتمعان، وأمثلة الاستدلال بالعكس المستوي وعكس النقيض المخالف وعكس النقيض الموافق كثيرةٌ في الكتاب.

### استعمال قياس الخلف لإثبات القدم لله عزَّجَل

استعمل اللوه قياس الخلف غير ما مرة وفي غير ما موضع في كتابه الرائد، منها مثال إثبات القدم للبارئ سبحانه، حيث قال: «إذا كان المطلوب ثبوت القدم لمولانا عزَّجَل، أن يقال: لو لم يكن الله تبارك وتعالى قديماً، لكان ليس قديماً، ولو كان ليس قديماً لم يوجد العالم، فينتج لو لم يكن الله تعالى قديماً لم يوجد العالم، وهذه نتيجة متصلة

(42) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، مرجع سابق، ص 92.

(43) اللوه، العربي. المنطق التطبيقي، مرجع سابق، ص 93 وما بعدها.

لزومية تجعل كبرى لقياس استثنائي، ويستثني نقيض تاليها، فيقال: لو لم يكن الله تعالى قديماً لم يوجد العالم. لكن العالم موجود ضرورة، فالله تعالى قديم، وهو المطلوب»<sup>(44)</sup>.

كما استعمل قياس الخلف أيضاً في ذم التقليد<sup>(45)</sup>، إذ قال: «إن التقليد لو كان مفيداً للعلم لكان العلم حاصلًا لمن قلده عالماً في حدوث العالم، وقد عالماً آخر في قدمه، لكون كل منهما عالماً. مع أنه محال، لإفضائه إلى الجمع بين الضدين أو النقيضين: حدوث العالم وقدمه، أو قدمه وعدمه، وكلاهما محال»<sup>(46)</sup>.

### استعمال القياس الشرطي

معلوم أنه في القياس الشرطي إذا كانت القضية المتصلة أنتج إثباتُ المقدم إثباتَ التالي، وأنتج نفي التالي نفيَ المقدم، وهو ما استعمله العربي في شرحه لقسم المعلوم الذي يكون وجوده لذاته الذي لا يمكن أن يطرأ عليه العدم، بقوله: «...ماهيته تقتضي الوجود واستمراره، إذ الوجود لازم لها لذاتها، لا ينفك عنها، فلو انتفى عن الماهية وجودها لأدى ذلك إلى سلب لازم الماهية عنها، ونفي اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، فيؤدي حتماً إلى انتفاء نفس الماهية»<sup>(47)</sup>. وفي مواضع أخرى، لا يزيد أن نثقل البحث بكثرتها.

(44) اللوه، العربي. المنطق التطبيقي، مرجع سابق، ص142.

(45) حد التقليد «قبول قول من غير دليل» أو «اتباع من لم يقيم على صدق قوله دليل»، انظر: السبتي، ابن خمير. مقدمات المرشد إلى علم العقائد، تحقيق جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط1، 1425هـ/2004م، ص99.

(46) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص29.

(47) المرجع السابق، ص35.

## استعمال القياس الاستثنائي في تجويز رؤية الله تعالى

من بين أهم الموضوعات التي وقع فيها الخلاف بين طوائف المسلمين، مسألة رؤية الله تعالى، وأثناء الاستدلال على جوازها استعمل اللوه القياس في شقه الاستثنائي، فقال: «لو كانت الرؤية ممتعة في الدنيا لما سأها موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، لأنه نبي يعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز، لكن موسى سأها فدل على أنها جائزة، فتعين أنه ما سأل إلا ما هو جائز، إذ سؤال ما يستحيل ممنوع، فلو لم يعتقد جوازها ما سأها، لأن اعتقاد جواز ما لا يجوز كفر»<sup>(48)</sup>.

وقد استدل على أن الإيمان - «الإيمان بسيط غير مركب»<sup>(49)</sup> - يزيد وينقص بالقياس الاستثنائي فقال: «من الجلي أنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان بالزيادة والنقص لكان إيمان آحاد الأمة، بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة، واللازم وهو المساواة باطل، فكذا الملزوم الذي هو عدم التفاوت بالزيادة والنقص. وهكذا يزيد الإيمان الذي هو التصديق القلبي وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدمها»<sup>(50)</sup>.

## إعمال مبدأ عدم التناقض في نفي العدم عن واجب الوجود

استعمل اللوه كغيره من علماء العقيدة وممارسي التدريس لهذا العلم منهج الاستدلال بالتقابل، ومن وجوه التقابل التناقض، ومثاله: إذا كان المعلوم الذي ثبت

(48) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص 122.

(49) المرجع السابق، ص 48.

(50) المرجع السابق، ص 55.

وجوده لذاته لا يمكن أن يكون موجودا وعندما في نفس الوقت، فإن «الجمع بين النقيضين محال لا يقبله العقل مطلقا»<sup>(51)</sup>، وعليه لا يمكن أن يتقدم عليه أو يصاحبه أو يتبعه عدم أبدا.

### الإكثار من الاستدلال بالشرطية المنفصلة مانعة الجمع

القضية الشرطية المنفصلة هي قضية شرطية إذا أثبت أحد طرفيها ينفي الطرف الآخر، دون العكس. فلا يلزم من رفع أحد الطرفين وضع الآخر، لمنعها الجمع بينهما فقط. وعليه فالمعلوم الذي يقبل الوجود والعدم بتناوب بينهما يمنع من إمكان اجتماعهما معا، ف«الوجود والعدم بالنسبة إليه أمران متساويان، غير أنه لا يمكن اجتماعهما في محل واحد، لأنهما ضدان لا يجتمعان»<sup>(52)</sup>.

بالإضافة إلى ما سبق، فقد شبه مسائل الاعتقاد بالقضايا المنطقية، وقال بأن «مسائل الاعتقاد هي القضايا التي بها يتوصل إلى الجزم بحدوث العالم وإحكام نظامه لإثبات الوجود للباري تعالى وما يجب له أو يمتنع أو يجوز من الصفات، وكذا الجزم بالرسول لإثبات ما يجب أو يستحيل أو يجوز عليهم...»<sup>(53)</sup>، واعتبر أن علم العقائد «استمد من الأدلة العقلية التي يقتضيها الحكم العقلي من واجب ومستحيل وجائز»<sup>(54)</sup>، و«الدليل العقلي إذا سلمت مقدماته وانتهت في أحكامها إلى الحس أو الضرورة، يفيد

(51) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، مرجع سابق، ص35.

(52) المرجع السابق، ص36.

(53) المرجع السابق، ص24.

(54) نفسه.

اليقين، ويحقق الإيمان المطلوب إذا كان موافقا لما أرشد إليه القرآن الكريم ودعا إليه الرسول صيانة للعقول من الزيغ والضلال»<sup>(55)</sup>.

## خاتمة وملاحظات

نخلص مما سبق إلى أن الشيخ العربي اللوه رَحِمَهُ اللهُ شَغَلَ المنطق في الدرس العقدي الأشعري بالجامعة المغربية، ليستأنف بذلك تقليدا منهجيا واختيارا أكاديميا قديما، قد يعود إلى العهد المرابطي، وما استعمله هو مطابق في ترتيبه وفي مسأله لنظرية القياس من منطق أرسطو (322-384 ق.م) كما تداولها الفكر الإسلامي العربي القديم، وقد نقل في كتابه «الرائد» جهد العلماء السابقين في تشغيل المنطق في شرح مسائل العقائد من إلهيات (50 مسألة)، ونبوات (16 مسألة)، وقد كان حريصا على الإقناع في جميع استدلالاته، جامعا بين الدليلين العقلي والنقلي.

ويمكننا أن نسجل بالمناسبة أن اللوه لم يستفد من نقد تقي الدين ابن تيمية (ت728هـ) الإيجابي لمحدودية المنطق الأرسطي وعدم قدرته على النهوض بالاستدلال في الشأن العلمي كله (في التصورات والتصديقات والبراهين)، كما لم يطلع في غالب الظن على نقد غيره من علماء المسلمين وغير المسلمين، مثل نقد عبد الحق ابن سبعين (ت668هـ) للمنطق الأرسطي في كتابه «بد العارف»<sup>(56)</sup>. ولم يفتح على التوجهات المعاصرة في المنطق والتي تجاوزت حدود المنطق

(55) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص68.

(56) ابن سبعين، عبد الحق. بد العارف، تحقيق: جورج كتوره، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1978م.

التقليدي<sup>(57)</sup>، وربما قد يساعد أكثر في معالجة إشكالات عقديّة معاصرة لا قبل للمنطق الأرسطي بها.

بقي اللوه وهو يدافع عن إعمال المنطق في الاستدلال العقدي وفيما لقول فقهي عام يردده كثير من فقهاء المسلمين، وهو أنه من الواجب تخلص العقيدة من الفلسفة ودفع شبه الفلاسفة عن العقيدة<sup>(58)</sup>، وهذا يوحي بأن الدرس العقدي لا فلسفة فيه! وأن وظيفة الفلسفة هي إثارة الشُّبه! وقد يفيد أيضا أن الفلسفة تفسد الاعتقاد! وزعم بأن مناهج الفلاسفة هي توجيه الشُّبه إلى العقائد!

وهذا الظن غير صحيح على إطلاقه في نظرنا. وحجته أضعف من دعواه، فكثير من الشبه يثيرها عامة الناس، ويثيرها العلماء أنفسهم، ويثيرها أصحاب الملل الأخرى. وكثير من الفلسفات هي عقائد أو تتأسس على عقائد، أو تدافع عن عقائد، والفلسفة بوصفها حكمة لا تقوم على معارضة العقائد بل تخدمها وتشهد لها بتعبير ابن رشد، «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»<sup>(59)</sup>. لذلك ينبغي أن يقال: رد الشبه الضارة بالعقيدة دون نسبتها بالتعميم إلى الفلاسفة، لما قال: «بني الأشعري مذهبه على تخلص العقائد من جميع المذاهب الفلسفية اليونانية وغيرها، حيث حاربها بأدلة عقلية ونقلية، وأرسى منهجه على مقدمات عقلية ونصوص نقلية، من شأنها أن تؤدي إلى نتيجة قطعية لا جدال فيها وهي العقيدة الإسلامية التي عليها أهل السنة

---

(57) David, W. Agler. Symbolic Logic, Syntax, Semantics, and Proof, Rowman & Littlefield, New York, 2012.

(58) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص21.

(59) ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م، ص96.

والجماعة»<sup>(60)</sup>، والمنطق علم كلي في نظره، وظهر بظهور الفلسفة عند المسلمين، وهو هنا يرفض الفلسفة كلها ويجعلها على النقيض من العقيدة الإسلامية، ويعمل المنطق كله ويجعله أعم من علم العقائد نفسه، مثلما فعل الغزالي في القرن الخامس الهجري، فكان من باب أولى أن يدعو إلى إعمال المنطق في رد شبهات الملاحدة، وإعادة بناء معرفتها على استدلالات منطقية صارمة.

في مسألة النظر: ربح العربي اللوه منهج جمهور الأشاعرة في الموضوع، معتبرا أن طريق الإيمان هو المعرفة وطريق المعرفة هو النظر، و«مرجع ذلك إلى النظر في العالم لإثبات حدوثه، ومنه يتوصل إلى الإيمان بوجود الباري تعالى واتصافه بجميع صفات الكمال، مع تنزهه عن كل نقص، وكذا الإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر»<sup>(61)</sup>. يعتبر عموم الأشاعرة (الأشعري والباقلاني والاسفراييني والجويني والآمدي والإيجي...) أن المعرفة شرط في الإيمان، والنظر شرط في المعرفة، ومنه لا يجوز التقليد في أصول الدين، حتى للعامة من الناس، بل عدّ التقليد حراما ومذموما<sup>(62)</sup>. وإن كانوا في الغالب لا يقصدون النظر التفصيلي على طريقة المتكلمين، وإنما يقصدون النظر الإجمالي أو الجملي أو النظر على طريقة العوام<sup>(63)</sup>، حتى يخرجوا

(60) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص21 و22.

(61) المرجع السابق، ص42.

(62) السبتي، ابن خمير. مقدمات المرشد إلى علم العقائد، تحقيق: جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط1، 1425هـ/2004م، ص101.

(63) الباجوري، إبراهيم. تحقيق المُقام على كفاية العوام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م، ص34.



من التقليد. وممن قالوا بذلك من المغاربة عثمان السلاجي (ت547هـ) وابن خمير السبتي (ت614هـ) ومحمد بن يوسف السنوسي (ت895هـ)، وغيرهم...

وهذا في نظر بعض علماء العقائد «فيه إفراط وحرَج شديد كما قاله صلاح الدين العلائي»<sup>(64)</sup> قد يصل إلى حد «تكفير» المسلمين الذين ليست لهم أهلية النظر والاستدلال، استنادا إلى مبدأ «النظر شرط صحة الإيمان»، وهو تضيقٌ لواسع في طرائق حصول الإيمان وازدياده، إذ قد يحصل بالتسليم القلبي الذي لا إعمال فيه للنظر ابتداء ولا دليل<sup>(65)</sup>، وفي ذلك قال أبو بكر ابن فورك (ت406هـ): «لو لم يدخل الجنة إلا من عرف الجوهر والعرض لبقيت خالية»<sup>(66)</sup>، كما استفاد أيضا من موقف ابن حزم في «البيان عن حقيقة الإيمان»<sup>(67)</sup>.

بل نجد من كبار الأشاعرة من لم يوجب النظر في الإيمان كأبي حامد الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»<sup>(68)</sup>، وإبراهيم الباجوري (ت1277هـ) في «تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام»<sup>(69)</sup>، وهناك طائفة كبيرة ممن يقولون بأن النظر ليس

---

(64) المرجع السابق، ص35.

(65) انظر في صحة إيمان العوام: العياشي، أبو سالم. الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف، تحقيق: عبد العظيم صغيري، منشورات وزارة الأوقاف، دار أبي رقرار، الرباط، ط1، 1436هـ/2015م، 410/2 وما بعدها.

(66) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص31.

(67) ابن حزم، علي. رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م، ص188-189.

(68) الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إنصاف رمضان، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1423هـ/2003م.

(69) الباجوري، إبراهيم. تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام.

شرطاً في المعرفة، أمثال أحمد بن زكري التلمساني (ت 899هـ) في الفصل العاشر من الباب الأول من كتابه «محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد»، والقصري، محمد بن يوسف (ت 1052هـ) في منظومته «مراصد المعتمد في مقاصد المعتقد»، فهم يجيزون التقليد في أصول الدين، ويستدلون بأدلة كثيرة منها قوله تعالى: «فاعلم أنه لا إله إلا الله» [محمد: 19]، وجواب الأعرابي الذي سُئل: كيف عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدلُّ على البعير، والأثر يدلُّ على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحور ذات أمواج، أفلا تدلُّ على اللطيف الخبير! (70) وغيره. ويقول محمد بن سليمان الجزولي السملالي (ت 870هـ): «المعرفة أنوار تلعب في القلوب، وتطمئن إلى علام الغيوب، ولا بعد ذلك انفصال، إن شاء الله تعالى» (71).

يلاحظ أيضاً أن العربي اللوه راهن على مبدأ عدم التناقض في حسم كثير من القضايا العقديّة، وهذا الرهان لا يقوى دائماً على الإثبات أو النفي، وقد تضعفه التوجهات المنطقية المعاصرة التي تقبل التناقض ولا تراه مسقطاً للحجج (72)، فهناك حقل من حقول المنطق الجديد يقر بالتناقض ويختص بالنظر الفلسفي في مسأله، يدعى «المنطق غير الاتساق» (73). كما في ميكانيكا الكم النسبية مثلاً يمكن للإلكترون أن يوجد

(70) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، ص 28.

(71) الجزولي، محمد بن سليمان. عقيدة الجزولي، تحقيق خالد زهري، دار الضياء، الكويت، ط 1، 1435هـ/2014م، ص 88.

(72) الفندي، محمد ثابت. أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1984، ص 84.

(73) ظهر هذا الفرع من فروع المنطق مع فازيليفو لوكاتفيتش في النصف الأول من القرن العشرين.

في مكانين في وقت واحد، بالإضافة إلى ما يعرف بتجربة الشق المزدوج<sup>(74)</sup> (Double Slit Experiment) التي يمكن فيها لجسيم الضوء أن يمر من مكانين في وقت واحد<sup>(75)</sup>.

كما أن التعويل على الشكل الرابع من القياس الأرسطي الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولا في المقدمة الكبرى وموضوعا في المقدمة الصغرى، وهو أضعف الأشكال الأربعة، وعليه انتقادات، التعويل عليه في الحكم العقدي مغامرة، وأسميها «مغامرة الفقيه المنطقية»، فمثلا في إثبات رؤية الله تعالى، وافق اختيار جمهور الأشاعرة في جوازها عقلا ووقوعها شرعا<sup>(76)</sup>، مع رفض التشبيه والتجسيم طبعاً، حيث قال مستعملاً صورة الشكل الرابع: «اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَوْجُودٌ قِطْعًا، وَكُلُّ مَوْجُودٍ تَجُوزُ رُؤْيَاهُ، فَيَنْتِجُ: اللَّهُ تَعَالَى تَجُوزُ رُؤْيَاهُ»<sup>(77)</sup>، وهذا لا يصح بإطلاق، وقد اعترض عليه الرازي (ت606هـ) في «المطالب العالية»، بعد إسقاطه حجج نفاة الرؤية، حيث قال: «وأما مثبتو الرؤية فقد عولوا على أن قالوا: الله تعالى موجود، وكل موجود فإنه تصح رؤيته، ودليلهم في الإثبات: أن كل موجود تصح رؤيته: قد ذكرناه في أحكام الموجودات، وأوردنا عليه اعتراضات قوية لا يمكن دفعها البتة، وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين فنقول: بقي البحث في محل التوقف، إلا أننا رأينا الأنبياء والرسل عليهم

---

(74) Anil, Ananthaswamy. *Through Two Doors at Once: The Elegant Experiment That Captures the Enigma of Our Quantum Reality* Hardcover – August 7, 2018 .

(75) Voir :

<https://plus.maths.org/content/physics-minute-double-slit-experiment-0->  
<https://www.pnas.org/content/114/25/6480>.

(76) الأشعري، أبو الحسن. كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تعليق: حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 1439هـ/2018م، ص54-55.

(77) اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، مرجع سابق، ص121.

السلام مخبرين عن حصول هذه الرؤية، ورأينا أصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع أحوال كأنها جارية مجرى المقدمات لهذه الرؤية، فقوي الظن في جواز وقوعها وحقائق الأشياء لا يعرفها بتمامها إلا الله الحكيم»<sup>(78)</sup>. كما يمكن أن نضيف أن كثيرا من الموجودات من عواطف ومشاعر وأحداث لا تتمكن رؤيتها رغم يقيننا بوجودها. والله أعلم.

---

(78) الرازي، نحر الدين. المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1407هـ/1987م، 58/2.

## المصادر والمراجع

- أرسطو طاليس. منطق أرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط1، 1980م.
- الأشعري، أبو الحسن. كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تعليق حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 1439هـ/2018م.
- الباجوري، إبراهيم. تحقيق المُقام على كفاية العوام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م.
- بدوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1965م.
- جبر، فريد. موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- الجزولي، محمد بن سليمان. عقيدة الجزولي، تحقيق خالد زهري، دار الضياء، الكويت، ط1، 1435هـ/2014م.
- ابن حجر، الهيتمي. الفتاوى الكبرى الفقهية على مذهب الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1971م.
- ابن حزم، علي. رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981م.

- طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م.
- اللوه، العربي. الرائد في علم العقائد، مطبعة النور، تطوان، ط2، 1304هـ / 1983م.
- اللوه، العربي. المنطق التطبيقي، مطابع ديسبريس، تطوان، ط1، 1975م.
- اللوه، العربي. أصول الفقه، مطابع ديسبريس، تطوان، ط1، 1970م.
- النقاري، حمو. المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، بدايات، ولادة، البيضاء، ط1، 1411هـ / 1991م.
- السيوطي، جلال الدين. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن سينا، أبو علي. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم ماجد نخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
- السبكي، تاج الدين. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1999م.
- السبتي، ابن خمير. مقدمات المرشد إلى علم العقائد، تحقيق جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط1، 1425هـ / 2004م.
- ابن سبعين، عبد الحق. بد العارف، تحقيق جورج كتوره، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1978م.
- العثيمين، محمد بن صالح. شرح العقيدة السفارينية الدرّة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، مدار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1426هـ.

- العياشي، أبو سالم، الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف، تحقيق عبد العظيم صغيري، منشورات وزارة الأوقاف، دار أبي رقرار، الرباط، ط1، 1436هـ/2015م.
- ابن سينا، أبو علي. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم ماجد نخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت.
- الفارابي، أبو نصر. المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ط1، 1986م.
- الفارابي، أبو نصر. عيون المسائل، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012م.
- الفندي، محمد ثابت. أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1984م.
- الفراك، أحمد. المنطق عند الغزالي ومنهجه في التقريب والتشغيل، دار جودة، الرباط، ط1، 1435هـ/2014م.
- الرازي، فخر الدين. المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1407هـ/1987م.
- شاخت، جوزيف وكليفورد، بوزورث. تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس، إحسان صدقي العماد، مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، عدد 233 وعدد 234، الكويت، ط1، 1998م.
- ابن الصلاح، تقي الدين. فتاوى ابن الصلاح، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ.

- أبو ريذة، محمد عبد الهادي. رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، 1369هـ/1950م.
- ابن رشد، أبو الوليد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2001م.
- ابن رشد، أبو الوليد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997م.
- التوحيدي، أبو حيان. ثمرات العلوم، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2009م.
- الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط 7، 1967م.
- الغزالي، أبو حامد. معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410هـ / 1990م.
- الغزالي، أبو حامد. مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1994م.
- الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988م.
- الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إنصاف رمضان، دار قتيبة، بيروت، ط 1، 1423هـ/2003م.



- 36– Anil, Ananthaswamy. **Through Two Doors at Once: The Elegant Experiment That Captures the Enigma of Our Quantum Reality Hardcover – August 7, 2018.**
- 37– Ibrahim Madkour, **l’Organon d’Aristote Dans le Monde Arabe–second ed – libraire Philosophique, J–Vrin–1964.**



## خدمات الامتياز في المصارف الإسلامية الودائع الحالّة- الجارية أنموذجاً : دراسة فقهية تطبيقية

ياسر بن علي بن مسعود القحطاني  
أستاذ الفقه المشارك بجامعة أم القرى

### مقدمة

نشأت البنوك والمصارف الإسلامية استجابة لتطلّعات ورغبات المسلمين في الالتزام في المعاملات المصرفية بالأحكام الشرعية الإسلامية، باعتبارها المصدر المنظم لشؤونهم في دنياهم وآخِرَتهم. والمراقبُ لتاريخ المصارف الإسلامية والمتّبعُ لما وصلت إليه يشهد النجاح الذي حقّقه تلك المصارف، رغم المنافسة الشديدة من قِبَل البنوك الربوية والمؤسسات المناظرة وغير ذلك من الصّعب.

وقد خطّت المصارف الإسلامية خطوات رائعة، وسعت سعيّاً حثيثاً في اعتماد أدواتٍ مالية مستقاة من مدوّنات الفقه، وتطوير أدوات تقليدية، وتنقيحها، وترشيدها، بما يتناسب والقواعد الشرعية، في محاولة لتوظيف الفقه الإسلامي في مجال المعاملات المالية، وإحيائه، وإخراجه من صورته التقليدية إلى مجال الحياة الحاضرة الواسعة.

هذا، وإنَّ من المسائل التي تمسُّ الحاجة إلى بحثها؛ ما تقدّمه بعض المصارف الإسلامية من برامج وخدماتٍ تختصُّ بها بعض عملائها ممن يتصفون بصفاتٍ معينة. وكان لا بدَّ من تجلية هذا الموضوع ومعرفة حكمه الشرعي؛ ولذلك اخترنا نموذجاً للدراسة يتمثل في الودائع الحالّة -الجارية. وسأحاول جاهداً تحقيق الغاية من الدراسة من خلال هذه الورقات، في بحث بعنوان: «خدمات الامتياز في المصارف الإسلامية -الودائع الحالّة «الجارية» أنموذجاً- دراسة فقهية تطبيقية»، وهو في تمهيد وثلاثة مباحث، وكل مبحث في مطالب.

وأحمد الله عَزَّجَلَّ أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً على نعمه العظيمة وخيراته الكثيرة، وأسأله - عزَّ جنابه - أن يمنَّ علينا جميعاً بالعلم النافع والعمل الصالح، وأن يجعلنا هُداة مهتدين، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين.

## المطلب الأول : تعريف المصرف الإسلامي

### أولاً - التعريف بكلمة (مصرف)

المصرف بكسر الراء على وزن مفعِل: مكان الصرف، فهي اسم مكان مشتق من الصَّرَف، والصَّرْف مصدر ثلاثي من باب ضَرَبَ<sup>(1)</sup>، ويأتي في اللغة لمعان عدّة منها:

(1) بيع النقد بعبئه ببعض، سواء اتحد الجنس أم اختلف، يقال: صرفت الدراهم بالدنانير أي بعتهأ بها، جاء في أساس البلاغة: «صرف الدراهم: باعها بدراهم أو دنانير، واصطرفها: اشتراها»<sup>(2)</sup>.

(2) فضل الأثمان بعضها على بعض في الجودة والقيمة، يقال: للدّهرم على الدّهرم صَرَفٌ، أي فضلٌ في الجودة والقيمة<sup>(3)</sup>.

(3) نقل الشيء وتحويله، ومنه تصريف الرياح أي: تحويلها، وتصريف الدّراهم: إنفاقها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأعراف:46]<sup>(4)</sup>.

(1) مختار الصحاح للرازي ص152، المصباح المنير للفيومي ص129.

(2) أساس البلاغة للزمخشري ص352، وانظر: المصباح المنير ص129، ولسان العرب لابن منظور 190/9.

(3) القاموس المحيط للفيروزآبادي ص1068، لسان العرب 191/9.

(4) القاموس المحيط ص1069، مختار الصحاح ص152.

ولا يخرج المعنى الشرعي لـ «الصرف» عن معنى مبادلة النقد بالنقد<sup>(5)</sup>، أي أنه مطابق للمعنى اللغوي الأول، قال في مغني المحتاج: «بيع النقد بالنقد من جنسه وغيره يسمى صرفاً»<sup>(6)</sup>. وقال في المغني: «الصرف بيع الأثمان بعضها ببعض»<sup>(7)</sup>.

ومن هنا يظهر وجه التناسب في تسمية البنك مصرفاً - في الأوساط المالية -؛ لأنَّ الوظيفة الأولى التي كانت تراوحتها تلك المؤسسات - كما سيأتي - مبادلة العملات وفرز المسكوكات، ثم تطوّر الأمر، وتوسّعت الأعمال المصرفية، إلا أنّ هذه التسمية بقيت ملازمة لها دون تغيير.

وقد كانت الغاية من إطلاق هذه الكلمة في الاستعمال العربي، هو إيجاد مقابل في اللغة لكلمة «بنك» ذات الأصل الأوروبي، فالبنك والمصرف مترادفان، جاء في المعجم الوسيط: «البنك: مصرف المال»<sup>(8)</sup>.

### ثانياً. التعريف الاصطلاحي للمصرف الإسلامي

إنَّ التعريف الشائع للمصرف الإسلامي: أنه مؤسسة مصرفية لا تتعامل بالفائدة (الربا) أخذاً وعطاءً<sup>(9)</sup>.

(5) إلاّ أن المالكية يخصّونه بما إذا بيع النقد مغايراً في الجنس فإن بيع بمثله فهو المرابطة أو المبادلة. انظر: حاشية الدسوقي 2/3، بلغة السالك 3/2.

(6) مغني المحتاج شرح المنهاج 369/2.

(7) المغني لابن قدامة 112/6، وانظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق 134/4.

(8) المعجم الوسيط 71/2.

(9) ينظر: الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية لمحمد عبد الكريم أرشيد، ص 14.

وهذا التعريف قاصر؛ إذ أنه غير جامع؛ لأنَّ المصرف الإسلامي لا يقتصر عمله على مجرد التعامل بدون فائدة؛ بل له غايات وأهداف ونشاطات أخرى؛ كما أنه غير مانع؛ لظهور مصارف لا تتعامل بالربا (الفائدة) في الغرب، ولا تُسمى مصارف إسلامية.

يقول الدكتور رفيق المصري: «ولم تقم هذه المصارف الإسلامية من أجل أن الربا حرام فحسب؛ بل قامت من أجل تطبيق الإسلام بجميع أوامره ونواهيه في مجالات عملها»<sup>(10)</sup>.

لذلك قدّم الدكتور عبدالرحمن يسري تعريفاً أشمل للمصرف الإسلامي فقال: «هو مؤسسة مصرفية تلتزم في جميع معاملاتها ونشاطها الاستثماري، وإدارتها لجميع أعمالها بالشريعة الغراء ومقاصدها، وكذلك بأهداف المجتمع الإسلامي داخلياً وخارجياً»<sup>(11)</sup>. وهذا التعريف يوضح طبيعة المصرف الإسلامي والنشاطات التي يلتزم بها.

### المطلب الثاني : مميزات المصارف الإسلامية<sup>(12)</sup>

تقوم المصارف الإسلامية بجميع وظائف المصرف التجاري التقليدي من ادخار، وتمويل وخدمات وتيسير المعاملات، وجذب الودائع و صرفٍ وتحويلٍ إلى غير ذلك؛ ولكنها تمتاز بميزات وخصائص أشير إليها باختصار:

(10) ينظر: المصارف الإسلامية د. رفيق المصري، ص 63.

(11) ينظر: المصارف الإسلامية د. محمد الزحيلي، ص 29.

(12) ينظر: المعاملات المالية المعاصرة د. محمد عثمان شبير ص 317، البنوك الإسلامية د. محمود بابلي ص 169-170، الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، دراسات في الاقتصاد الإسلامي د. محمد عبدالمنعم أبو زيد ص 19، الفروق بين المؤسسات الإسلامية والتقليدية والفروق بين مصطلحات الاقتصاد الإسلامي ذات الصلة د. ياسر بن عجيل النشمي ص 30.

1) تقوم المصارف الإسلامية في معاملاتها على أساس المشاركة في الربح والخسارة الذي أقرته الشريعة الإسلامية وتجتنب التعامل بالربا (الفائدة)؛ بينما تقوم المصارف التجارية التقليدية في معاملاتها على أساس النظام المصرفي العالمي السائد، وهو نظام قائم على الفائدة (الربا) أخذاً وعطاءً.

2) إنَّ جميع معاملات المصارف الإسلامية قائمة على موافقة الشرع فيما أحلَّ وحرَّم عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 274]، وتأسيساً على ذلك تجنَّب الربا، والغرر، والجهالة، وأكل أموال الناس بالباطل. وأما المؤسسات المصرفية والمالية التقليدية فغالب معاملاتها قائم على أساس الربا الذي حرمه الله ورسوله ﷺ.

3) يحتلّ الاستثمار في المصارف الإسلامية حيزاً كبيراً في معاملاتها، بينما نجد المصارف التجارية التقليدية تولى الإقراض بفائدة حيزاً كبيراً، بل ولا تقوم بالاستثمار إلا في نطاق ضيق.

4) تخضع المصارف الإسلامية للرقابة الشرعية بالإضافة إلى الرقابة المالية، حتى تنطبق معاملاتها مع أحكام الشريعة الإسلامية؛ لكن المصارف التجارية التقليدية لا يوجد فيها مثل هذه الرقابة الشرعية.



## المطلب الثالث: أنواع الأعمال المصرفية

تصنف الأعمال المصرفية إلى ثلاث مجموعات رئيسية<sup>(13)</sup>:

### أولاً - مجموعة أعمال الخدمات المصرفية

تشمل الخدمات المصرفية جميع الأعمال التي يقوم بها المصرف، ويستهدف منها خدمة عملائه وإرضاءهم، حتى ولو كانت بدون مقابل؛ إلا أنه غير متبرع حقيقة، فهو يستهدف زيادة عملياته بصفة عامة<sup>(14)</sup>، ويشترك في مزاولة هذه الخدمات كل من المصارف الإسلامية، والمصارف التقليدية (الربوية)<sup>(15)</sup>. ومن أهم هذه الأعمال<sup>(16)</sup>:

- 1) عمليات بيع وشراء العملات الأجنبية وغيرها.
- 2) إجراء التحويلات النقدية الداخلية والخارجية، أو ما يعرف باسم «الكامبيو».
- 3) إصدار خطابات الاعتماد الشخصية، والشيكات السياحية، وشراؤها.
- 4) تحصيل الأوراق التجارية (شيكات - كمبيالات) للعملاء، وسداد ديونهم نيابة عنهم.

---

(13) ينظر: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، ص80؛ البنك اللاروي في الإسلام، ص82.

(14) ينظر: المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية والقانون، ص35.

(15) يطلق كثير من الباحثين على المصارف الربوية (المصارف التقليدية) لكونها قلدت النظام المصرفي الغربي بجزأيره دون تغير أو تبديل، مع معارضته لكثير من الأحكام الشرعية، انظر: المصارف الإسلامية ضرورة عصرية، ص12. المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام ص36.

(16) ينظر: المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية والقانون، ص83. الودائع النقدية المصرفية واستثمارها في الإسلام، ص255.

- (5) التصديق على شيكات العملاء بما يفيد أنها مقبولة الدفع.
- (6) فتح الحسابات الجارية، وإصدار الشيكات المصرفية، وتزويد العميل بكشوف الحسابات الدورية.
- (7) تأجير الخزائن الحديدية للعملاء.
- (8) خدمات الصرف الآلي، وبطاقات الخصم الفوري، لتسهيل التعامل مع الحساب آلياً<sup>(17)</sup>.

## ثانياً - مجموعة التسهيلات المصرفية وأعمال القروض

وتشمل هذه المجموعة عدداً من الأعمال المصرفية من أهمها:

- (1) الإقراض المباشر للأفراد والشركات والهيئات الحكومية، وهي إما قروض قصيرة الأجل تستحق في سنة أو أقل، أو متوسطة الأجل تستحق خلال فترة تتراوح بين سنة إلى خمس سنوات، أو طويلة تُستحق في مدة تزيد عن خمس سنوات<sup>(18)</sup>.
- (2) فتح الاعتماد المستندي: وهو «عبارة عن ترتيب خاص بين الزبون وبنكه يفوضه بموجبه أن يسدّد قيمة بضائع واردة من الخارج، فيقوم البنك بإبلاغ مراسله أو فرعه في الخارج (حيث يقيم البائع) أنه يلتزم بأداء مبلغ كذا وكذا، خلال مهلة محددة، لقاء بضاعة معينة وبدون الرجوع للمشتري، بشرط أن يُثبت البائع أن البضاعة

(17) ينظر: تقويم الدور المحاسبي للمصارف الإسلامية، ص141، الطرق المحاسبية الحديثة، ص213.

المصارف الإسلامية ضرورة عصرية ص12.

(18) ينظر: إدارة البنوك، د. سليمان اللوزي وزملاؤه، ص135.

المطلوبة قد سُخِّتْ إلى المشتري، ثم يقوم بدفع المطلوب»<sup>(19)</sup>، فالعلاقة بين العميل والمصرف علاقة ضمان وكفالة<sup>(20)</sup>.

3) خصم الأوراق التجارية: وهو «اتفاق يعجّل به البنك الخاص لطالب الخصم قيمة ورقة تجارية، أو سند قابل للتداول، أو مجرد حق آخر مخصوم منها مبلغ يتناسب مع المدة الباقية حتى استيفاء قيمة الحق عند حلول أجل الورقة أو السند أو الحق، وذلك في مقابل أن ينقل طالب الخصم إلى البنك هذا الحق على سبيل التمليك، وأن يضمن له وفاءه عند حلول الأجل»<sup>(21)</sup>.

4) إصدار البطاقات الائتمانية: وتتلخص هذه الخدمة في منح الأفراد بطاقات من البلاستيك تحتوي معلومات عن اسم العميل وحسابه وتوقيعه، وتتيح له إمكانية الشراء من المحلات التجارية التي تقبل البطاقة، أو السحب من أجهزة الصرف الآلي وفق حدود ائتمانية، على أن يقوم العميل بالتسديد للمصرف كامل المستحقات بعد فترة محدّدة أو على شكل أقساط<sup>(22)</sup>.

5) إصدار خطابات الضمان: و«هو تعهد كتابي يتعهّد بمقتضاه البنك بكفالة أحد عملائه في حدود مبلغ معين تجاه طرف ثالث بمناسبة التزام ملق على عاتق العميل المكفول، وذلك ضمانا لوفاء هذا العميل بالتزامه تجاه ذلك الطرف، خلال مدة معيّنة على أن يدفع البنك المبلغ المضمون عند أول مطالبة خلال سريان الضمان، بغض

(19) ينظر: المعاملات المالية، أصالة ومعاصرة 433/12.

(20) هذا قول أكثر المعاصرين، وقيل: إنها حوالة. ينظر: المعاملات المالية، أصالة ومعاصرة 449/12.

(21) ينظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية ص 469.

(22) ينظر: إدارة البنوك د. زياد رمضان ومحفوظ جودة ص 18.

النظر عن معارضة المدين أو موافقته في ذلك الوقت»<sup>(23)</sup>، والهدف منه تقوية مركز العميل تجاه من يتعاملون معه بحيث يتسنى له إبرام التعاقدات والدخول في المقاولات العامة، وليس بالضرورة أن يتسلم العميل النقود، بل يكفي مجرد التعهد، فهو صورة من صور الكفالة<sup>(24)</sup>.

### ثالثا - مجموعة الأعمال الاستثمارية

ويُقصد بالاستثمار المصرفي: توظيف المصرف لجزء من أمواله الخاصة أو الأموال المودعة لديه - لحساب الغير- في العمليات الاستثمارية، ك شراء الأسهم والأوراق المالية، وإجراء العقود التمويلية المتنوعة<sup>(25)</sup>.

والمصارف إنما تتقبل الأموال من الجمهور بقصد توظيفها وتميئتها، إلا أن النظام السائد في العرف المصرفي هو توظيفها عبر مجموعة «التسييلات المصرفية» بنظام الفائدة، وهو نظام غير عادل من الوجهة الشرعية؛ لما فيه من الربا، وظلم الإنسان، وأكل المال بالباطل.

لقد كان لانتشار هذا النظام طيلة ربح من العقود أن ترسخ في أذهان كثير من الناس أنه لا مجال لتنمية الأموال إلا به، لما يحققه من الأمان والربح السريع، إلا أنه مع دخول أدوات جديدة وناجعة في الساحة المصرفية - خاصة في المصارف الإسلامية- تبيّن قصور تلك الفكرة وأنه بالإمكان استثمار الأموال عبر أساليب هي

(23) ينظر: الخدمات الاستثمارية وموقف الشريعة منها ص 329.

(24) ينظر: المعاملات المالية، أصالة ومعاصرة 475/12.

(25) ينظر: المصارف والأعمال المصرفية ص 135، البنك اللاربيوي في الإسلام ص 161.

أكثر أمنًا وربحاً من نظام الفائدة.

وتُميِّز المصارف من الناحية الفنية بين مجموعة الأعمال الاستثمارية، ومجموعة القروض والتسهيلات، بعدة اعتبارات منها:

(1) أنَّ القرض يكون غالباً باستعمال الأموال لفترة قصيرة نسبياً، خلافاً للاستثمارات التي تؤدي إلى استعمال الأموال لآمد طوييلة.

(2) اختلاف دور المصرف ومركزه في الاستثمار والقرض، ففي الاستثمار هو الذي يبدأ المعاملة ويدخل السوق عارضاً المال، أما في القرض فيكون الابتداء من العميل المقترض.

### المبحث الأول: التكيف الفقهي لعلاقة العميل بالمصرف

تحديد طبيعة العلاقة التي بين العميل والمصرف هو الذي يتبين من خلاله ما يدفعه العميل لهذا المصرف، هل هو قرض أو وديعة أو شيء آخر؟، ومن ثمَّ يتضح حكم هذه الخدمات التي يقدمها المصرف لهؤلاء العملاء لقاء ما أودعوه في حساباتهم، ولأجل هذا لا بدَّ من معرفة أنواع هذه الودائع المقدّمة من العملاء.

### المطلب الأول: أنواع الودائع في المصارف الإسلامية

تتنوّع الودائع المصرفية باعتبار وجود الأجل فيها وعدمه، إلى:

(أ) الودائع الحالّة: وقد عُرِّفت بأنها عبارة عن المبالغ التي يُودعها أصحابها في البنوك بحيث تُردُّ بمجرد الطلب، ودون توقف على إخطار سابق من أي نوع<sup>(26)</sup>، وذلك عن

(26) ينظر: الودائع المصرفية النقدية، لحسن الأمين ص209، وأحكام السوق في الإسلام ص499.

طريق استعمال الشيكات أو أوامر التحويل المصرفي<sup>(27)</sup>، أو بطاقات الصراف الآلي ونحو ذلك.

وتسمى الودائع الجارية<sup>(28)</sup>، أو المتحركة<sup>(29)</sup>، كما تسمى الودائع تحت الطلب<sup>(30)</sup>.

وهي الودائع التي تُكوّن الحساب الجاري<sup>(31)</sup>، بحيث يمتلك المصرف المبالغ المودعة<sup>(32)</sup>، ويمكن لصاحبها سحبها في أي وقت يشاء<sup>(33)</sup>.

**ب) الودائع الآجلة بأنواعها:** وودائع ذات أجل ثابت معين، وودائع بشرط الإخطار، وودائع التوفير، وتُعرف هذه الودائع في المصارف الإسلامية بحساب الاستثمار، وهي التسمية الشائعة لديها، بينما تُسمى في المصارف التقليدية «الحساب الآجل»، والمقصود منهما واحد إلا أنهما يختلفان في طبيعة العلاقة بين المصرف

(27) ينظر: اقتصاديات النقود والبنوك، لعادل حشيش ص 170، أحكام السوق ص 499.

(28) ينظر: النقود والبنوك لصبحي قريصة ص 130، واقتصاديات النقود والبنوك ص 170.

(29) ينظر: البنك اللاربوي في الإسلام ص 23.

(30) ينظر: البنك اللاربوي ص 23، واقتصاديات النقود والبنوك لعادل حشيش ص 170. ويرجع

وصفها بالودائع تحت الطلب؛ لأنه يمكن لصاحبها سحبها بمجرد الطلب: ينظر: النقود والبنوك

لصبحي قريصة ص 130.

(31) ينظر: البنك اللاربوي لمحمد باقر الصدر ص 23.

(32) ينظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية لعلي عوض ص 31، واقتصاديات النقود والبنوك

لعادل حشيش ص 170.

(33) ينظر: الأعمال المصرفية والإسلام ص 238، والمصارف والأعمال المصرفية لغريب الجمال

ص 37.

والعميل<sup>(34)</sup>.

وهذه الودائع في المصارف الإسلامية تختلف عنها في المصارف الربوية القائمة على القرض بفائدة وإن تشابهت المسميات، إذ إن الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية قائمة على أساس المضاربة وغيرها من أساليب الاستثمار الشرعي<sup>(35)</sup>.

وحيث إنَّ هذا النوع من الودائع ليس في حقيقته قرضاً، ولا حرج على المصرف في أن يخص صاحبه بشيءٍ من الهدايا سواء المادية أو المعنوية؛ فإني لن أتعرض له بالبحث؛ لانتفاء شبهة الربا والحرام فيه.

وبناءً على ما سبق فإنَّ التكييف الفقهي وما يتبعه من أحكامٍ متعلقة بالخدمات المقدّمة لعملاء برامج الامتيازات في المصارف الإسلامية سيكون منصباً على الودائع الحالّة -الجارية بإذن الله.

### المطلب الثاني: التكييف الفقهي للودائع الجارية

تمثل عملية فتح الحساب الجاري بدايةً العلاقة بين المصرف وعميله في نطاق الإيداع المصرفي، وقد اختلف الباحثون المعاصرون في حقيقة الودائع الحالّة - الجارية على قولين:

(34) ينظر: الودائع المصرفية أنواعها استخدامها استثماره ص 81-83. الودائع الاستثمارية، ص 24. «الودائع المصرفية حسابات المصارف» بحث د. أحمد الكبيسي مجلة مجمع الفقه الإسلامي 761/1/9.

(35) ينظر: تطوير الأعمال المصرفية، ص 389-499. موقف الشريعة من المصارف الإسلامية ص 205، البنوك الإسلامية لشوقي شحاته ص 71. البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق للطبار ص 173-179.

القول الأول: أنّ الودائع الحالة قرض في الحقيقة، المودع هو المقرض، والمصرف هو المقرض، وبه قال معظم من كتب في الودائع المصرفية<sup>(36)</sup>.

القول الثاني: أنّ الودائع الحالة وديعة حقيقية بالمعنى الفقهي. ومن ذهب إلى هذا القول: حسن الأمين.

### أدلة القول الأول

1) أنّ المصرف يمتلك الودائع الحالة ويكون له الحق في التصرف فيها، ويلتزم برّد مبلغ مماثل عند الطلب، وهذا معنى القرض الذي هو دفع مال لمن ينتفع به - أي يستخدمه ويستهلكه في أغراضه - ويردّ بدله<sup>(37)</sup>، وهذا بخلاف الوديعة في الاصطلاح الفقهي التي هي المال الذي يوضع عند إنسان لأجل الحفظ<sup>(38)</sup>، بحيث لا يستخدمها ويردها بعينها إلى صاحبها<sup>(39)</sup>.

ونوقش بأنه فيما يتعلق بما ذكر حول وجوب حفظ الوديعة وردّها بعينها، فإنّ المالكية يعتبرون التصرف في الوديعة المثلية مجرد عمل مكروه لا يرقى إلى مرتبة الحرمة

(36) ينظر على سبيل المثال: البنك اللاروي، ص 66. المصارف والأعمال المصرفية ص 64. تطوير الأعمال المصرفية ص 292. الربا والمعاملات المصرفية ص 346. الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس 164/1، وبه صدر قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة، رقم 90/3/99. ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد التاسع 931/1.

(37) ينظر: المبدع، لابن مفلح، 204/4.

(38) ينظر: طلبه الطلبة للنسفي، ص 217.

(39) ينظر: الربا والمعاملات المصرفية للترك، ص 246. الاقتصاد الإسلامي للسالوس 163/1. الحسابات والودائع المصرفية، للقري، العدد التاسع، 730/1.



إن كان المودع مليئاً، وخاصة إذا كانت الوديعة من الدنانير أو الدراهم أي من النقود<sup>(40)</sup>. بل ذهب «أشهب» إلى عدم الكراهة في الدراهم والدنانير إذا كان عنده وفاء لها<sup>(41)</sup>، ويوجبون على المودع ردّ المثل مع بقاء عقد الإيداع؛ لأنّ مثل الشيء كعينه، والتصرف الواقع فيه كأن لم يكن، أو أنه تصرف بما هو مظنة ألا يأباه ربّه<sup>(42)</sup>. وعليه فإنّ التصرف في الوديعة المصرفية الجارية لا يخرجها عن كونها وديعة حقيقية<sup>(43)</sup>.

وأجيب بأنّ التصرف في الوديعة باستهلاكها بغير إذن صاحبها يجعلها مضمونة في ذمة المودع على كل حال<sup>(44)</sup>، فتتقلب إلى قرضٍ حينئذ، كما أنه قد نصّ الفقهاء على أنّ الإذن بالتصرف في الوديعة يجعلها قرضاً -أيضاً- فتكون مضمونة في ذمته على كل حال، ومن النصوص التي جاءت ما يأتي:

جاء في المبسوط: «عارية الدراهم والدنانير والفلوس قرضٌ؛ لأنّ الإعارة إذنٌ في الانتفاع ولا يتأتى الانتفاع بالنقود إلا باستهلاك عينها، فيصير مأذوناً في ذلك»<sup>(45)</sup>.

وجاء في المغني: «ويجوز استعارة الدراهم والدنانير ليزنَ بها، فإن استعارها لينفقها فهذا قرض»<sup>(46)</sup>.

(40) ينظر: التاج والإكليل، للمواق، 17. حاشية الدسوقي 421/3.

(41) ينظر: القوانين الفقهية، لابن جزي، ص321.

(42) ينظر: الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي عليه 421/3.

(43) ينظر: الودائع المصرفية النقدية، للأمين، ص227، 235 بتصرف.

(44) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد 282/2.

(45) للسرخسي 144-145/11. وينظر: بدائع الصنائع 6/215. أنيس الفقهاء ص251.

(46) لابن قدامة 7/346.

(2) أن المصرف يلتزم بردّ مبلغ مماثل عند طلب الوديعة الجارية، ويكون ضامناً لها إذا تلفت، سواء فرط أو لم يفرط، وهذا مقتضى عقد القرض، بخلاف الوديعة في الاصطلاح الفقهي حيث تكون الوديعة أمانة عند المودع، فإن تلفت بتعدّد منه أو تفريط ضمن، وإن تلفت من غير تعدّد منه أو تفريط فإنه لا يضمن. جاء في المهذب<sup>(47)</sup>: «والوديعة أمانة في يد المودع، فإن تلفت من غير تفريط لم تُضمن... وهو إجماع فقهاء الأمصار»، وبهذا يظهر أن الودائع الجارية قرض لا وديعة<sup>(48)</sup>.

ونوقش بأن لزوم ردّ الوديعة ولو هلكت بقوة قاهرة إنما هو حسب مجرى العرف المصرفي. فإنّ هذا العرف يخالف طبيعة عقد الوديعة في الشريعة وفقه القانون الوضعي، باعتبارها أمانة لا تُضمن إلا بالتقصير فيها أو التعدي عليها، وهو لذلك عرف باطل وإن اعترف به التشريع الوضعي، فلا يُلتفت إليه من وجهة نظر الفقه الإسلامي<sup>(49)</sup>.

ويجاب بأنّ تكيفه هو الذي أوقعه في هذا الإلزام، مما يدل على خطئه في هذا التكييف؛ وذلك لأنه لا يُصار إلى القول ببطلان العرف وهو لم يخالف نصاً شرعياً، بل إنّ النص دلّ على الجواز، ويدل لذلك حديث الزبير بن العوام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ كان الناس يأتون إليه ليودعوا أموالهم عنده، وكانوا يقصدون حفظ أموالهم، ولكن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يرض بقبول هذه الودائع إلا أن تكون قروضاً يحق له التصرف فيها على أن تكون

(47) للشيرازي 359/1.

(48) ينظر: تطوير الأعمال المصرفية لسامي حمود ص 265.

(49) الودائع المصرفية النقدية للأمين ص 227 بتصرف.

مضمونة عنده<sup>(50)</sup>، فصارت قروضاً مضمونة، بالرغم من أن أصحاب الأموال قصدوا حفظ أموالهم لا غير.

## أدلة القول الثاني

(1) أنَّ الوديعة إذا كانت نقدية تحت الطلب فهي مبلغ يوضع لدى البنك، ويُسحب منه في الوقت الذي يختاره المودع، فإنَّ ذلك كل ما يُطلب في الوديعة في الشريعة<sup>(51)</sup>.  
ويناقش من وجهين:

أ) عدم التسليم بأنَّ كلَّ ما يُطلب في الوديعة أن تكون مبلغاً يوضع لدى آخر ويُسحب في أيِّ وقت؛ لأنه يُطلب أيضاً من المودع عدم التصرف في الوديعة.

ب) أنَّ ما ذُكر يصدق على القرض أيضاً؛ حيث إنه: دفع مال لمن ينتفع به ويردّ بدله، والوديعة تحت الطلب ليست وديعة بالمعنى الفقهي بل هي قرض؛ لأنَّ البنك ينتفع بها ويستهلكها ثم يردّ بدله، مما يدل على أنها قرض لا وديعة.

(2) أنَّ إرادة المودع لم تتجه نحو القرض عند الإيداع، كما أنَّ البنك لم يتسلم هذه الوديعة على أنها قرض؛ بدليل أنه يتقاضى أجره - عمولة - على حفظ الوديعة تحت الطلب، وبدليل الحذر الشديد في استعمالها والتصرف فيها من جانبه، ثم المبادرة

---

(50) أخرجه البخاري عن عبد الله بن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في باب بركة الغازي في ماله حيا وميتا مع النبي ﷺ، الحديث رقم (3129)، (962/2-963).  
(51) الودائع المصرفية النقدية للأمين ص 233.

الفورية بردها عند الطلب<sup>(52)</sup>.

ونوقش بما يلي:

أ) أن غياب إرادة القرض لدى العملاء لا يؤثر؛ لأنَّ عامة المودعين لا يعرفون الفرق بين مصطلحات الوديعة والقرض، ولا تهمهم المصطلحات، وإنما تهمهم النتائج العملية، فالمودع -في عامة الأحوال- لا يرضى بإيداع نقوده في البنك إلا إذا ضمن ردها إليه، ولو علم المودع أن هذا المال يبقى أمانة بيد أصحاب البنك، بحيث إذا سُرق منه أو ضاعت بدون تعدد منه فإنَّ البنك لا يردّها إليه، فإنه لا يرضى بإيداعه في البنك، ولولا أنَّ البنك قد أعلم صراحةً أو بحكم العرف السائد في البنوك أنه يضمن للمودعين ما أودعوا عنده من أمواله لما تقدّم معظم المودعين إليه لإيداع أموالهم عنده، وهذا دليل على أنَّ المودعين يقصدون أن تبقى أموالهم عند البنك بصفة مضمونة، وأن يكون للبنك عليها يد ضمان لا يد أمانة، ويد الضمان لا تثبت بالوديعة وإنما تثبت بالقرض، فثبت أنهم يقصدون الإقراض دون الإيداع بمعناه الفقهي الدقيق<sup>(53)</sup>.

ب) دعوى عدم استلام البنك للودائع على أنها قرض بدليل أخذ المقابل على حفظها لا يسلم؛ وذلك لأنه يأخذ هذا الأجر مقابل الخدمات التي يقدمها لصاحب الحساب الجاري، كدفتر الشيكات ونحوه وما يتبع فتح الحساب من إجراءات، ثم إنَّ البنوك التقليدية تدفع فوائد على الأموال التي تودع عندها، ومن المعلوم قطعاً أنَّ أحداً

(52) الودائع المصرفية النقدية للأمن ص 233-234 بتصرف.

(53) أحكام الودائع المصرفية للعثماني، العدد التاسع 795/1 بتصرف.

لن يدفع مبلغاً من المال لمن يودع عنده<sup>(54)</sup>.

(ج) أنَّ دعوى الحذر الشديد من استعمال البنك للودائع غير مسلمٍ؛ لأنَّ البناء منذ البدء على أن يقوم البنك بالتصرّف المطلق في أموال الحساب الجاري تماماً دونما حرج أو استثناء، أما احتياطه في التصرف في أموال الحساب الجاري فهو تابع لطبيعتها الجارية، ولزوم توفر سيولة نقدية في كل حين، للاستجابة لاحتمالات السحب، وإلا تعرّضت سُمعة البنك للخطر<sup>(55)</sup>.

وقد يورد أصحاب هذا القول إشكاليين على اعتبار الودائع الجارية قروضاً، وبيان ذلك فيما يأتي:

(أ) إنَّ القرض إنما يكون للفقير المحتاج، فكيف يقرض البنك صاحب الملايين؟ فهل هو فقير حتى يقرضه<sup>(56)</sup>؟

(ب) إنَّ غاية القرض في الإسلام هي الإرفاق، والمتعاملون مع البنوك إنما يريدون منفعة أنفسهم المتمثلة في حفظ أموالهم من الضياع، ولا يريدون الرفق بالبنوك والإحسان إليها<sup>(57)</sup>.

ونوقش هذان الإشكالان بما يأتي:

(54) أحكام الودائع المصرفية للعثماني، العدد التاسع 837/1.

(55) الودائع المصرفية للتسخيري العدد التاسع 777-778.

(56) ينظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس 170/1. الحسابات والودائع المصرفية للقري، العدد التاسع، 723/1.

(57) ينظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس 170/1. الحسابات والودائع المصرفية للقري، العدد التاسع، 723/1. مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية للصاوي ص 439.

أ) أما كون القرض إنما يكون للفقير المحتاج فغير مسلم؛ إذ إن القرض يكون للفقير وللغني وإن كانت العادة جارية بأنَّ الفقير من يقترض، وقد يقترض الغنيُّ لزيادة في تجارته، وقد لا تتوفر معه الأموال في وقت ما يكون حينها بحاجة للاقتراض<sup>(58)</sup>.

ب) وأما إنَّ غاية القرض في الإسلام هي الإرفاق، فهذا صحيح، وهذا هو الأصل فيه، ولكنه قد يخرج عن هذا الأصل، فليس القرض في جميع حالاته للإرفاق، ولا يمنع ذلك صحته، ويدل لذلك حديث الزبير بن العوام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث كان الناس يأتون إليه ليودعوا أموالهم عنده ولا يقصدون بذلك مساعدته وإنما كانوا يقصدون حفظ أموالهم، ولكن الزبير رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم يرض بقبول هذه الودائع إلا أن تكون قروضاً يحق له التصرف فيها على أن تكون مضمونة عنده<sup>(59)</sup>، فصارت قروضاً بالرغم من أن أصحاب الأموال لم يقصدوا إقراضه لمساعدته، وإنما قصدوا حفظ أموالهم لا غير، فظهر بهذا أنَّ قصد حفظ المال لا ينافي كون العقد قرضاً، مما يدل على أنَّ القرض قد يخرج عن موضوعه وهو الإرفاق، ولا يمنع ذلك صحته<sup>(60)</sup>.

(58) ينظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس، 170/1-171. الحسابات والودائع

المصرفية للقري العدد التاسع 723/1-733.

(59) تقدم تخريجه في أدلة القول الأول.

(60) ينظر: الاقتصاد الإسلامي للسالوس 173/1. أحكام الودائع المصرفية للعثماني العدد التاسع

795/1-796. المنفعة في القرض للعمري ص 431-442.

## الترجيح

بعد عرض القولين في المسألة، وما استدل به كل فريق يتبين أنّ الراجح هو القول الأول، وهو أنّ حقيقة الودائع الجارية قروض لا ودائع؛ وذلك لوضوح أدلته، وسلامتها من المناقشة القائمة، ومناقشة أدلة القول الثاني.

وهذا التكييف هو ما سيُبنى عليه الكلام في الأحكام الفقهية المتعلقة بخدمات الامتياز في المبحث القادم بمشيئة الله.

### المبحث الثاني : أنواع الخدمات المقدّمة للعملاء في المصارف الإسلامية

الخدمات التي تقدّمها المصارف الإسلامية لعملائها منها ما يشترك فيه جميع العملاء، ومنها ما تخصّص به المصارف جملة من العملاء ممن يتمتعون بسعة الملاءة ووفرة السيولة في حساباتهم، وهم عملاء الامتياز، وقبل الشروع في أحكام خدمات الامتياز خصوصاً فإنه من الواجب معرفة الخدمات التي يشتركون فيها مع بقية العملاء وحكمها.

### المطلب الأول: الخدمات المقدّمة في المصارف الإسلامية لعملاء الامتياز وغيرهم

هناك خدمات ومنافع تتحقق لصاحب الحساب الجاري سواء كان عميلاً عادياً، أو مميزاً، ومن أهمها ما يأتي:

#### (1) حفظ أمواله من السرقة والضياع

إنّ احتفاظ الفرد بأمواله في منزله أو متجره يجعلها عرضة للسرقة والضياع، وأما إذا أودعها في المصرف فإنّ في ذلك حفظاً لها من السرقة والضياع؛ لأنها تكون عندئذٍ

مضمونة من قبل المصرف، فيسلم هو من الخطر<sup>(61)</sup>.

## 2) دفتر الشيكات

إنَّ من أهم الخدمات التي تتحقق لصاحب الحساب الجاري: إصدار دفتر شيكات خاص به من قبل المصرف، ويتحقق لحامل دفتر الشيكات طريقة اقتصادية لدفع الالتزامات تعني عن حمل النقود، لاسيما في المبالغ الكبيرة، مع الأمان من ضياع المال؛ لأنَّ ضياع الشيك أو سرقة أو تزيفه لا يعرض صاحب المال لخطر ضياع أمواله، فهي مضمونة على المصرف<sup>(62)</sup>.

## 3) بطاقة الصرّاف الآلي

ومن أهم الخدمات -أيضاً- التي تتحقق لصاحب الحساب الجاري إصدار بطاقة الصرّاف الآلي من قبل المصرف، ويتحقق لحامل هذه البطاقة منافع متعددة، منها:

أ) تمكنه من السحب النقدي في أيّ وقت، وفي أيّ مكان في العالم يوجد فيه جهاز الصرّاف الآلي التابع للمصرف أو المتعامل معه، مما يغني صاحب الحساب الجاري عن حمل النقود التي تكون عرضة للضياع والسرقة، وتوفّر له الوقت والجهد.

ب) تمكنه من تسديد قيمة مشترياته عبر أجهزة نقاط البيع بواسطة الشبكة الإلكترونية مباشرة من حسابه دون الحاجة لحمل النقود.

(61) ينظر: الأعمال المصرفية والإسلامية للهمشري ص255. الودائع المصرفية النقدية للأمين ص216. الحسابات والودائع المصرفية للقري، العدد التاسع 725/1-726.

(62) ينظر: الحسابات والودائع المصرفية للقري، العدد التاسع 725/1 بتصرف. ينظر: أحكام الأوراق النقدية والتجارية لسر الجعيد ص244-245. الأعمال المصرفية والإسلام للهمشري ص255.



ج) تمكّنه من الحصول على خدمات خاصة عبر أجهزة شبكة الصراف الآلي مثل: الاستعلام عن الرصيد، والحصول على كشف حساب، وتسديد فواتير المرافق العامة - كفواتير الكهرباء والهاتف والمياه-، وإيداع النقود والشيكات، وطلب دفتر شيكات، وغير ذلك من الخدمات<sup>(63)</sup>.

#### 4) الأسعار المميزة لبعض الخدمات

تقدّم المصارف لأصحاب هذه الحسابات خدمات مجانية، وأخرى ذات أسعار متدنية مقارنة بالآخرين ممن ليس لهم حسابات مع المصرف، ويتأثر ذلك -أيضاً- بأهمية العميل للمصرف، من حيث عدد سنوات تعامله مع المصرف، ومتوسط الرصيد في حسابه، ونحو ذلك، وتتعلق هذه المميزات في الغالب بالصراف الأجنبي، ورسوم فتح الاعتمادات، وبطاقات الائتمان، وخطابات الضمان.

#### 5) تنظيم حساباته وضبطها

إذا قام المودع في الحساب الجاري بدفع قيمة سلعة، أو بتسديد دين، أو فواتير، أو دفع رواتب موظفين عنده، ونحو ذلك، بواسطة الشيك المسحوب على ذلك الحساب فإنه سيحصل بصفة دورية على كشف مفصل يتضمن جميع هذه المدفوعات وتواريخها ومبالغها والمدفوع إليهم. وكذلك الحال في الأموال التي يتلقاها من الآخرين، مثل أثمان السلع التي يبيعها، أو موارده من الإيجارات، ونحو ذلك. ومن ثم يحصل على خدمة تغنيه عن الاستعانة بموظف لضبط حساباته ومتابعتها. وإذا قام بفتح حسابات متعددة خصص كل واحد منها لغرض محدد، مثل أن يكون أحدها

(63) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدّة، العدد الثامن، 580/2-583.

لإيرادات المبيعات، وآخر للمشتريات، وثالث للرواتب، استفاد كثيراً من هذه الخدمة<sup>(64)</sup>.

## 6) شهادة المصرف بملاءة العميل

يحتاج بعض الناس، لاسيما التجار منهم ورجال الأعمال إلى شهادة تثبت ملاءتهم، يقدّمونها إلى الجهات الحكومية أو الخاصة، يتمكنون بها من الدخول في المناقصات، والمزايدات، أو عقود المقاوله، والتوريد، إلى غير ذلك من الحاجات، والمصارف هي الجهات المعتمدة -في غالب الأحوال- كمصدر لمثل هذه المعلومات. وتعتمد المصارف في إصدارها هذه الشهادات وأمثالها على سجل العميل في حسابه الجاري، وحساباته الأخرى.

### المطلب الثاني: الخدمات المقدّمة في المصارف الإسلامية لعملاء الامتياز

لقد درجت المصارف الإسلامية على تقديم خدماتٍ خاصةٍ لكار عملائها من أصحاب الحسابات الجارية بناءً على ملاءة العميل، ونشاط حسابه على مدار العام.

وحيث إنّ هذه الخدمات -بحسب الاطلاع- لا تختلف كثيراً إلا في جزئيات يسيرة عند التفصيل، ولا تختص بحكم خاص، فإني اعتمدت من تلك المصارف مصرفَ الراجحي كنموذج، وهو يقدّم لعملائه برنامجين: الأول تحت اسم «التميز» والثاني تحت اسم «الخاصة»، وفيما يلي نصُّ الخدمات المقدّمة<sup>(65)</sup>:

(64) ينظر: الحسابات والودائع المصرفية للقري، العدد التاسع 726/1.

(65) راجع: موقع مصرف الراجحي على الإنترنت.

## أولا - مميزات عضوية «التميز»

وتتمثل فيما يلي:

- الاستقبال في صالات خاصة عن بقية العملاء، تسمى بصالات «التميز».
- الاستقبال بمدير علاقة خاص لتلبية الاحتياجات المصرفية.
- توفير بطاقة أئتمانية بلائنية فيزا أو ماستركارد، وبطاقات أئتمانية إضافية لأفراد العائلة.
- توفير بطاقة صراف آلي ودقتر شيكات مُعفاة من الرسوم، وبتصميم خاص.
- توفير خدمة التحويل إلى أيّ حساب داخل أو خارج المملكة مجاناً.
- خدمة التحويل إلى حسابات أخرى بحد يصل إلى 100,000 ريال في اليوم.
- خدمة الإيداع النقدي بحد يصل إلى 200,000 ريال.
- خدمات الاتصال الهاتف المصرفي مجانية على مدار 24 ساعة.
- منتجات وخدمات استثمارية، وحلول تمويلية خاصة بعملاء التميز.

## ثانيا : مميزات عضوية «الخاصة»

وتتمثل فيما يلي:

- الاستقبال في صالات خاصة عن بقية العملاء، تسمى بصالات «الخاصة».
- الاستقبال بمدير علاقة خاص لتلبية الاحتياجات المصرفية.

- تلبية الخدمات في ساعات عمل تمتد من التاسعة صباحاً وحتى التاسعة مساءً.
- بطاقة فيزا «إنفينيت» و بطاقات أثمانية إضافية لأفراد العائلة.
- توفير بطاقة صرّاف آلي ودقتر شيكات مُعفاة من الرسوم، وبتصميم خاص.
- توفير خدمة التحويل إلى أيّ حساب داخل أو خارج المملكة مجاناً.
- توفير خدمة التحويل إلى حسابات أخرى بحدّ يصل إلى 150,000 ريال في اليوم.
- خدمة الإيداع النقدي بحد يصل إلى 200,000 ريال.
- خدمات الهاتف المصرفي مجانية على مدار 24 ساعة.
- منتجات وخدمات استثمارية.

وبالتأمل في هذه الخدمات المقدّمة<sup>(66)</sup>، والمقارنة بينها وبين ما يقدم لسائر العملاء؛ فإنّ الفروق بينهما لا تُعدّ مؤثّرة؛ لاندراجها في أصول تلك الخدمات، وهي لا تتجاوز الأمور التالية:

- نوعية المكان الذي يتم فيه استقبال عميل التميّز، وما يُستضاف به العميل.
- مقدار مبلغ الإيداع اليومي من خلال أجهزة الصرّاف الآلي.

(66) تقوم المصارف الربوية بتقديم هدايا عينية ثمينة لكار عملائها كتذاكر السفر، والساعات، وحجوزات الفنادق، والاستشارات الطبية، ولا شكّ أنّها ربا، لاندراجها في القرض الذي جرّ نفعاً، وقد صدر في ذلك قراران من الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي برقم (354، 355)، وقد استثنوا الهدايا التي تقدّم لعموم العملاء بحكم الدعاية والإعلان للمصرف، بحيث لا يختص بها أصحاب الحسابات الجارية.

- مقدار مبلغ التحويل اليومي من خلال أجهزة الصراف الآلي أو الهاتف المصرفي.
- الإعفاء من رسوم بطاقة الصراف الآلي.

وعليه، فسأقوم بتناول أحكام الخدمات المقدمة عموماً في المطلب الثاني، وما يُقال عنها يمكن سحبه على هذه الخدمات.

### المبحث الثالث: الأحكام المتعلقة بالخدمات المقدمة للعملاء في المصارف الإسلامية

تقدّم أنّ الحكم الفقهي لهذه الخدمات له ارتباط بالتكليف الفقهي لعلاقة العميل بالمصرف، وحيث إنّ الصواب والذي عليه عامة المعاصرين أنّ العميل يعدّ مقرضاً للمصرف، فإنّ هذه الخدمات يجب أن تكون خارجة عن المنفعة التي اتفق الفقهاء على منعها وتحريمها؛ لأنّ الإجماع قائمٌ على أنّ القرض الذي يجزّ منفعة إلى المقرض ربا<sup>(67)</sup>.

### المطلب الأول: الأحكام المتعلقة بالخدمات المقدمة لعملاء الامتياز وغيرهم

■ **المسألة الأولى:** حكم انتفاع صاحب الحساب الجاري بحفظ أمواله في المصرف وهذه المنفعة التي يحصل عليها صاحب الحساب الجاري بوصفه مقرضاً منفعة أصلية في القرض لا تنفك عنه، والإقراض بقصد حفظ المال فقط -أي لا بقصد الإرفاق بالمقرض- جائز، ولكن إذا لم يقصد الإرفاق بالمقرض فإنه لا يثاب على قرضه، ولكن هذا الفعل لا يُخرج عقد القرض عن الجواز.

(67) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص55.

■ **المسألة الثانية:** حكم انتفاع صاحب الحساب الجاري بدفتر الشيكات وبطاقات الصراف الآلي دون مقابل:

حتى توضح المسألة أكثر ويتبين ما فيها من إشكال أيبين الأمور الآتية، ومن ثم أذكر الحكم في المسألة بإذن الله.

(1) إن إصدار دفتر شيكات وبطاقة الصراف الآلي يكلف المصرف مبلغاً من المال.

(2) ليس للمصرف أن يمتنع عن إعطاء دفتر الشيكات أو بطاقة الصراف الآلي للعميل المودع عندما يطلب ذلك، طالما كان للمودع الحق في التصرف في وديعته ولم يكن أودعها لأجل<sup>(68)</sup>؛ لأنها وسيلة لتحصيل ماله من المصرف في الوقت الذي يرغب فيه، إلا أنه لا يلزم من اشتراط تقديم هذه الخدمة للعميل عند العقد التبرع بقيمتها.

(3) تقديم هذه الخدمة أصبح عرفاً مصرفياً، وذلك لتعارف الناس عليه واستقراره عندهم، والتبرع بهذه الخدمة سياسة تنتهجها بعض المصارف تجاه مودعيها بشكل مستقر وثابت ضمن ضوابط ومعايير معينة، مما يدل على أن التبرع كان معلوماً للطرفين عند التعاقد.

(4) إن طبيعة الخدمة المتبرع بها تقتضي تقديمها قبل وفاء القرض، وذلك لكونها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقرض ذاته، بحيث لا يتصور تقديم الخدمة بصورة منفصلة عن القرض، مما يدل على عدم الانفكاك بينهما<sup>(69)</sup>.

(68) ينظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية لعلي عوض ص 66.

(69) ينظر: تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي للربيعية ص 189-190.

يتضح مما سبق أنه لا يوجد في هذه المعاملة اشتراط التبرع بقيمة هذه الخدمة للعملاء، مما يعني أنه لا يوجد اشتراط زيادة في بدل القرض للمقرض.

ولكن هناك منفعة يحصل عليها المقرض -صاحب الحساب الجاري- وهي الحصول على خدمة إصدار دفتر شيكات وبطاقة الصراف الآلي دون مقابل قبل وفاء القرض من غير شرط، ولم يكن ذلك عن عادة جارية بين الطرفين قبل القرض، وإنما كان ذلك بسبب القرض الذي بينهما، فما الحكم في هذه المسألة؟

اختلف الباحثون في هذه المسألة -فيما وقفت عليه- على قولين؛ الأول: جواز انتفاع صاحب الحساب الجاري بدفتر الشيكات وبطاقة الصراف الآلي دون مقابل<sup>(70)</sup>. والقول الثاني: كراهية انتفاع صاحب الحساب الجاري بدفتر الشيكات وبطاقة الصراف الآلي دون مقابل<sup>(71)</sup>.

### أدلة القول الأول

1) أن المنفعة الإضافية في هذه المسألة مشتركة للطرفين -المقرض والمقرض- فكلاهما منتفع فتتقابل المنفعتان<sup>(72)</sup>، بل إنَّ المنفعة التي تعود على العميل من جراء استخدام دفتر الشيكات وبطاقة الصراف الآلي منفعة تابعة وليست أساسية، حيث إنَّ المصرف وضع هذا النظام لخدمة مصالحه وأغراضه المتعددة، فمنفعة المصرف من هذا النظام منفعة أساسية، وأما تحقيق منفعة العميل من هذا النظام فهي نتيجة من نتائج

(70) وممن نص على الجواز: محمد علي القرني في الحسابات والودائع المصرفية، العدد التاسع، 735/1.

(71) اختار هذا القول: سعود بن محمد الربيعية في تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي 199/1.

(72) ينظر: الحسابات والودائع المصرفية للقرني، العدد التاسع 735/1.

استخدام المصرف هذا النظام لتحقيق مصالحه وأغراضه<sup>(73)</sup>، وذلك لأنَّ المصرف ينتفع من إصدار الشيكات والبطاقات في خفض التكاليف عليه؛ فإنَّ المصرف فتح أبوابه للناس لبيع المنافع، ولإجراء معاملات عديدة، ويكلفه من يأتيه لمجرد السحب النقدي من قرضه الذي أعطاه للمصرف، فوضع المصرف هذا النظام ليوفّر عليه الوقت ويخفف من موظفيه، كما أنَّ استخدام بطاقات الصراف يوفّر على المصرف استخدام المستندات أو يقلل عدد المستخدمين منها في السحب عما لو سحب مباشرة من المصرف بدون استخدام الشيك، مما يعني استفادة المصرف من استخدام نظام الشيكات<sup>(74)</sup>.

(2) أنَّ المنفعة التي يحصل عليها صاحب الحساب الجاري (المقرض) من هذا النظام دون مقابل ليست منفعة منفصلة عن القرض، بل هي وسيلة لوفاء المصرف للقروض التي اقترضها، حيث إنه مطالب بسداد القروض لكل مقرض متى طلب ذلك<sup>(75)</sup>.

وقد يُناقش هذا الدليل بأنَّ هذا النظام قد يكون وسيلة -أيضاً- لتشجيع عملاء المصرف على الاستمرار في الإيداع لديه، ولكسب مودعين جدد<sup>(76)</sup>، فتكون هذه المنفعة عوضاً عن القرض فتكون محرّمة أو مكروهة.

ويجاب: بأنَّ هذه المنفعة مشتركة للطرفين، بل إنَّ منفعة المصرف أقوى، فهي منفعة أساسية ومنفعة صاحب الحساب الجاري تابعة وجاءت ضمناً، وذلك لأنَّ المصرف

(73) ينظر: تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي للربيعة 200/1.

(74) نفسه، بتصرف.

(75) المرجع السابق، 199/1-200.

(76) المرجع السابق، 191/1.



منتفع من الوفاء في غير مكان القرض وهو مكان المصرف، فوضعه أجهزة الصراف الآلي ونظام الشيكات يخفف من الموظفين، ويوفر عليه أجهزة أخرى وما يتبع ذلك، وبذلك يتمكن من وفاء القروض التي عليه لأصحابها في أي وقت بصورة ميسرة. ثم إنَّ بعض الناس يُقبلون على الإيداع في المصارف بقصد حفظ أموالهم وينتفعون بهذا النظام ضمناً.

### أدلة القول الثاني

إنَّ المنفعة التي يحصل عليها صاحب الحساب الجاري من دفتر الشيكات وبطاقة الصراف الآلي دون مقابل، مكروهة وليست محرمة؛ وذلك لأسباب خارجة عما يقتضيه النهي الوارد في النصوص، فالنهي يقتضي التحريم، ولكن يُصار إلى الكراهية لأسباب متعلقة بالمنفعة ذاتها، حيث إنَّ طبيعة المنفعة التي يقدمها المصرف لعملائه ذات صلة وطيدة بسداد الدين والوفاء به، فهي منفعة تختلف نوعاً ما عن طبيعة المنفعة التي حرّمها النبي ﷺ وأفتى بها أصحابه، فهناك مجموعة من الأسباب المتعلقة بطبيعة الخدمة دفعت إلى عدم القول بالتحريم كما يقتضي ذلك النهي الوارد في النصوص والآثار، وهذه الأسباب هي:

(1) التبرع بقيمة الخدمة غير مشروط في العقد، كما أن التبرع بقيمة الخدمة ليس عرفاً مصرفياً ثابتاً، بدليل وجود مصارف تتقاضى أجوراً عن هذه الخدمات فلا يوجد ما يلزم المصرف بالتبرع.

(2) تبرع المصرف بقيمة الخدمة لا يُرتب على العميل أي قيود في سحب بعض أمواله أو كلها من المصرف في أي وقت يشاء.

(3) العميل لا يستطيع أن يعترض عن حقه في الحصول على الخدمة بأي شيء آخر مما يقدمه المصرف من الخدمات الأخرى أو بنقود.

(4) الخدمة التي يحصل عليها العميل باللمحان من جرّاء تعامله بهذا النوع من الإيداعات ليست منفعة منفصلة عن القرض، بل هي أسلوب من أساليب استرداد الدائن ماله بصورة ميسرة.

(5) ارتباط زمن بذل الخدمة بزمن القرض ارتباط قهري لا يمكن فكه أو تفاديه بتقديم أو تأخير زمن بذل الخدمة عن زمن القرض؛ لأن الخدمة التي يتبرع المصرف بقيمتها تقوم على خدمة القرض ذاته، فلا يتصور وجود الخدمة بغير وجود مخدومها.

(6) المصرف منتفع بهذا النظام، بل إنَّ منفعته أصلية ومنفعة العميل فرعية.

ومع هذا كله فإنَّ الخدمة تكلف المصرف أموالاً، وذات منفعة مُتقوّمة، بدليل أنّ بعض المصارف يتقاضون عليها أجوراً. فأقلُّ ما يُقال في هذه المعاملة أنها من الأمور المشتبهات، وقد قال النبي ﷺ في شأن المشتبهات: «إنَّ الحلال بين وإنَّ الحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهنَّ كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه. ألا وإنَّ لكل ملك حمى، ألا وإنَّ حمى الله محارمه...»<sup>(77)</sup>، فكَرِهَ لنا الرسول ﷺ التعامل بالشبهات؛ لأنها في نهاية المطاف توقعنا في المحرمات، وأرشدنا إلى تركها والابتعاد عنها،

(77) أخرجه البخاري في باب فضل من استبرأ لدينه، من كتاب الإيمان، (41/1)، رقم (52). ومسلم -واللفظ له- في باب أخذ الحلال وترك الشبهات، من كتاب المساقاة، (1219/3)، رقم (1599).

وعلى ذلك جرى بناء الحكم عليها بالكرهية<sup>(78)</sup>.

ويناقش: بأن المنفعة التي يحصل عليها المقرض (صاحب الحساب الجاري) في هذه المسألة تقابلها منفعة للمقترض (المصرف) بل إن منفعة المقترض أقوى.

### الترجيح

الذي يظهر لي بعد العرض السابق للأمر المتعلقة بهذه المسألة، وبعد عرض وجهات النظر فيها وأدلة كل فريق أن الراجح -والله أعلم- هو القول الأول، وهو جواز انتفاع صاحب الحساب الجاري بدقت الشيكات وبطاقة الصراف الآلي دون مقابل<sup>(79)</sup>.

■ المسألة الثالثة: حكم انتفاع صاحب الحساب الجاري بالأسعار المميزة لبعض

الخدمات:

الذي يظهر لي في هذه المسألة، والله أعلم، أن الأسعار المميزة للعميل صاحب الحساب الجاري إذا كانت للعميل دون غيره، ولم يكن للمصرف منفعة -في بذله هذه الخدمات أو تنازله عن بعض قيمتها- سوى القرض، فإن هذه منفعة في القرض محرمة؛ لأنها منفعة للمقرض (صاحب الحساب الجاري) ولا يقابلها عوض سوى

---

(78) تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي للربيعة 199/1-200 بتصرف. وعلى هذا القول ينبغي للمصرف أن يتقاضى أجوراً نظير تقديم هذه الخدمات للخروج من الشبهة.

(79) لكن يبقى سؤال وهو: لماذا يتقاضى المصرف أجوراً من العملاء أصحاب الحسابات القليلة دون غيرهم؟ وقد يكون مبرراً لذلك أن المصرف لا يرغب في الاقتراض من هؤلاء، ولكنه فتح أبوابه للناس، فالقضية بالنسبة للمصرف مسألة نظر في العائد والتكلفة، ولذلك فلن يتحمل المصرف إدارة قرض قليل مقابل تكاليفه العالية، ولذا يأخذ أجراً، ولكن القرض الكبير يمكن المصرف من الحصول على عائد عالٍ منه يدرُّ تكلفته.

القرض، وهي وإن لم تكن مشروطة إلا أنها قبل الوفاء بسبب القرض. ومثل ذلك الهدايا من المصرف للعميل، والله أعلم.

#### ■ المسألة الرابعة: حكم انتفاع صاحب الحساب الجاري بتنظيم حساباته وضبطها

إنَّ هذه المنفعة التي يحصل عليها صاحب الحساب الجاري جاءت تبعاً لمنفعة المصرف من تنظيم حساباته، لضبطها وعدم تفويت حقوقه وحقوق الناس، وهي حاصلة وإن لم يتقصدها، ولذلك فإنه يجوز له الانتفاع بهذه الخدمة دون مقابل.

#### ■ المسألة الخامسة: حكم انتفاع صاحب الحساب الجاري بشهادة المصرف بملاءته

إنَّ شهادة المصرف بملاءة صاحب الحساب الجاري وُجدت بسبب طلب هذه الشهادة منه، بصفته الجهة المعتمدة - في غالب الأحوال - كمصدر لهذه المعلومات، وهو الذي يستطيع تحديد ذلك، وانتفاع صاحب الحساب الجاري بهذه الشهادة حسب الحقيقة انتفاع جائز وليس من المنفعة المحرمة في القرض.

### المطلب الثاني: الأحكام المتعلقة بالخدمات المقدّمة لعملاء الامتياز

■ المسألة الأولى: حكم تخصيص عميل الامتياز بالزيادة في الإيداع اليومي من خلال أجهزة الصراف الآلي:

غالبا ما يحتاج العملاء لبعض الخدمات التي توفرها المصارف من سداد لفواتير ونحوها عن طريق أجهزة الصراف الآلي، وقد لا يتوفر للعميل المبلغ الكافي لذلك فيحتاج لأن يودع في حسابه ما يغطي ذلك، إلا أنَّ المصارف عمدت إلى التفرقة بين عملاء الامتياز وغيرهم في قدر الإيداع.

ومن الملاحظ أنّ هذه الخدمة هي ضربٌ من ضروب الانتفاع بالحساب الجاري تماماً كالانتفاع بخدمات السداد ونحوها، وعليه فإنّ حكم هذا التفاوت الذي عمدت إليه المصارف هو تبع لحكم هذه الخدمة ابتداءً. وحيث إنّ خدمة الإيداع النقدي منفعة للعميل متبرّع بها من المصرف، ولا يتقاضى عليها أجراً، ولا هي مشروطة على المصرف حقيقةً أو عرفاً، فإنّ الذي يظهر أنّ تخصيص عملاء الامتياز فيه بقدر يفوق باقي العملاء لا محذور فيه، والعلم عند الله تعالى.

■ **المسألة الثانية:** حكم تخصيص عميل الامتياز بالإعفاء من رسوم بطاقة الصراف الآلي ونحوها:

قد تقدّم أنّ بطاقة الصراف الآلي هي وسيلة من وسائل تحصيل المبالغ التي للعميل على المصرف، وقد يحصل معها تبعاً تحصيل بعض الخدمات كالسداد والتحويل.

وحيث إنّ المختار - على ما تقدّم بحثه - هو جواز الانتفاع ببطاقات الصرف الآلي لعملاء المصارف من غير تحريم، وأنّ هذا الانتفاع من العميل يقابله انتفاع آخر من المصرف على ما تقدّم بيانه، فإنّ الرسوم التي يُعفى منها عميل الامتياز هي مبالغ مستحقة للمصرف على العميل في مقابل نفقات الإصدار ونحو ذلك، يتحملها المصرف بالنيابة عن عميل التمييز، ومن المعلوم أنّ هذا الإعفاء لم يكن لو لم يكن لهذا العميل حظوة عند المصرف تتمثل في وفرة المال المودع لديه وكثرة السيولة المترددة عليه، فإعفاء العميل من هذا الرسم هو انتفاع حقيقي من إقراضه للمصرف، فلا يظهر جوازه، والعلم عند الله تعالى.

### ■ المسألة الثالثة: حكم تخصيص عميل التميز بنوع خاص من الضيافة في مكان خاص:

مع تطور الخدمات التي تقدمها المصارف الإسلامية وما لحقها من تسهيل وتيسير على العملاء والمراجعين لم يعد تردّد العملاء على المصارف إلا في حالات ضيقة محدودة، وهي غالباً ما تكون لأجل السُحوبات أو الإيداعات التي تتجاوز الحدّ اليومي، وقد يكون تلبيةً لدعوةٍ من إدارة عملاء الامتياز لعرض بعض المشاريع الاستثمارية عليه.

والذي يظهر بالتأمل أنّ هذا النوع من الخصوصية في الاستقبال ليس منفعة في مقابل الإقراض؛ لأنّ جميع العملاء إنما يستون في مطلق الحصول على ما أودعوا في الوقت الذي يريدون، وذلك حقّ لهم مكفول غير منقوص، ولا يؤثر عليه تخصيص من حُصّ من عملاء الامتياز بما فوق ذلك من الحقّ المشترك، غاية ما يكون أنّ المصارف قد لبّت مطلب جميع العملاء وميّزت بعض العملاء بمزيدٍ من التكريم على ما بذلوه من مالٍ لم يبذله غيرهم، وهذا الانتفاع ليس للعميل فيه غرض ظاهر مقصود ينتفع به عند الإقراض أو استيفاء المال المقرض، فالذي يظهر أنه سائغ لا حرج فيه، وقد يُخرَج على حُسن القضاء الذي أمرنا به<sup>(80)</sup>، ولا ضير أن يخصّ المقرض بعض من يقرضه بمزيد من الإكرام وحُسن القضاء؛ إذ هو تفاوت في فضل مندوب إليه غير واجب، والله تعالى أعلم.

(80) جاء في صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب: وكالة الشاهد والغائب جائزة (99/3) رقم (2305)، ومسلم في صحيحه كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئاً فقضى خيراً منه (1225/3) رقم (1601)، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان لرجل على النبي صلى الله عليه وسلم سنٌّ من الإبل، فجاءه يتقاضاه، فقال: «أعطوه»، فطلبوا سنّه، فلم يجدوا له إلا سنّاً فوقها، فقال: «أعطوه»، فقال: أوفيتني أوفى الله بك، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن خياركم أحسنكم قضاء».

■ **المسألة الرابعة:** حكم تخصيص عميل الامتياز بالزيادة في مبلغ السحب اليومي من خلال أجهزة الصراف الآلي

مقتضى تكيف الودائع الجارية على أنها قروض من العملاء؛ هو أن يمكن المصرف عملاءه من تحصيلها في أي وقت، ومن الطرق التي جعلتها المصارف لذلك تمكين العملاء من السحب عبر الصرافات الآلية، ولكنها جعلت -لأسبابٍ معتبرةٍ لديها- حداً لا يتجاوز في اليوم الواحد، كما أنها فتحت المجال لمن أراد تجاوز ذلك القدر بالتوجه إلى مقرّ المصرف.

وقد خصّت المصارف عملاء التميز بقدرٍ زائدٍ عن بقية العملاء في مقدار السحب اليومي على مستوى أجهزة الصرف الآلي، ومع التأمل لا يظهر أن هذا التفريق يرجع إلى مصلحة خاصة بهؤلاء العملاء تختلف عن سائرهم، اللهم إلا أن يُقال بأن هذا التفريق روعي فيه الحاجة المختلفة للسيولة بين عملاء الامتياز وغيرهم، بناءً على التفاوت في حجم الثروة.

والذي يظهر أن هذا التفريق بين العملاء بهذا التصرف لا تفسير له إلا التفاوت في حجم السيولة التي ترد على المصارف من عملاء الامتياز، فهو تفريقٌ يهدف إلى الحفاظ على هؤلاء العملاء، وأما القول بأنه روعي فيه الحاجة المختلفة للسيولة بين عملاء الامتياز وغيرهم فلا يرقى لأن يكون مبرراً لهذا النوع من التمييز والحال أنهم جميعاً مستوون في مطلق الإقراض، والتمكين من تحصيل ما أقرضوا، وعليه فالذي يظهر أن هذا التمييز لا يجوز للمصرف، وأما العميل فيجوز له الانتفاع بهذا الامتياز؛ حيث لا اختيار له في هذه المفاضلة، لا سيما أنه يستوي مع سائر العملاء عند طلبه من مقرّ المصرف مباشرةً، والعلم عند الله تعالى.

■ **المسألة الخامسة:** حكم تخصيص عميل الامتياز بالزيادة في مبلغ التحويل اليومي من خلال أجهزة الصراف الآلي أو الهاتف المصرفي

من بين ما يوفره المصرف لعملائه أنه يُتيح لهم تحويل ما يمتلكون من مبالغ في حسابهم المصرفي إلى آخرين، وهذه الميزة هي خدمة متبرّع بها من المصرف لجميع العملاء، وغرضه من ذلك تسهيل حركة الأموال بين الحسابات من المصرف وإليه، فليست من مقتضى عقد الإقراض بين العميل والمصرف، ولا هي مشترطةً على البنك، كما أنها ليست منفعة متمحّضة للعميل ابتداءً عند الإقراض وإن كانت مرادةً له في الجملة؛ لأنها قد تقع وقد لا تقع.

وإذا كانت هذه الخدمة مما يستوي فيه العملاء في أصل جوازه، فلا مانع من أن يُمايز المصرفُ فيه بين عملائه فيما يظهر، والعلم عند الله تعالى.



## نتائج البحث

مما تمّ رصدّه في هذا البحث:

- 1) أنّ الودائع المصرفية الحالة تُعدّ قروضاً من موديعها للمصرف باتفاق، ولا عبّرة بشذوذ من خالف ممن جعلها ودائع على الحقيقة.
- 2) أنّ القرض إذا جرّ نفعاً فهو محرّم باتفاق الفقهاء.
- 3) أنّ المنفعة التي لا يقابلها عوض سوى القرض هي من الربا، وإن لم تكن مشروطة في العقد ابتداءً.
- 4) أنّ الهدايا العينية وغيرها التي يقدّمها المصرف لأصحاب الحساب الجاري من عملاء الامتياز وغيرهم من النفع الذي يحرم أخذه، لكونه لقاء القرض المقدم للمصرف، بخلاف الهدايا التي تقدّم لعموم العملاء بحكم الدعاية والإعلان للمصرف. وفي حكم هذه الهدايا التي يحرم أخذها ما يُقدّم من عروض خاصة لعملاء الامتياز من أسعار مميزة لبعض الخدمات؛ لأنها في حكم المنفعة.
- 5) أنّ الخدمات التي يستفيد منها المودعون من حفظ المال ليست من الربا؛ لأنّ القرض لا ينفك عنها؛ إذ المُقترض مُلزم برده مثله.
- 6) أنّ الخدمات التي يستفيد منها المودعون المتمثلة في دفتر الشيكات وبطاقات الصراف ليست من الربا؛ لأنها وسائل لتحصيل تلك القروض من المصرف المقترض، وهي وإن كانت تُسهم في التيسير على العملاء إلا أنها مقابلة أيضاً بتيسير آخر على المصارف.

(7) أن الخدمات التي يستفيد منها المودعون المتمثلة في تنظيم حساباتهم وتعاملاتهم كلها ليست من الربا؛ لأنها منافع تابعة ليست مقصودة أصالة.

(8) أن انتفاع صاحب الحساب الجاري بشهادة المصرف بملاءته لا يعدّ من الربا؛ لأنه بمثابة الاعتراف بالدين.

(9) أن انتفاع عميل الامتياز بتخصيصه بزيادة في قدر الإيداع على حسابه من خلال أجهزة الصرف الآلي جائز لا محذور فيه.

(10) أن انتفاع عميل الامتياز بتخصيصه بإعفائه من رسوم إصدار بطاقة الصرف الآلي ونحوها لا يجوز؛ لكونه منفعة في مقابل قرض.

(11) أن انتفاع عميل الامتياز بتخصيصه بنوع خاص من الضيافة في مكان خاص جائز لا محذور فيه؛ لكونه من حسن القضاء المندوب إليه.

(12) أن انتفاع عميل الامتياز بتخصيصه بزيادة في مبلغ السحب اليومي من خلال أجهزة الصرف الآلي لا يجوز للمصرف؛ لكونه تفريقاً بين العملاء بغير وجه حق، ولا حرج على العميل في الانتفاع به، لكونه حقاً له.

(13) أن انتفاع عميل الامتياز بتخصيصه بزيادة في مبلغ التحويل اليومي من خلال أجهزة الصراف الآلي أو الهاتف المصرفي جائز لا حرج فيه؛ لكونه خدمة متبرعاً بها من المصرف لا تنفك عن أصل الإقراض.

وختاماً، أسأل الله أن ينفع بهذا البحث كاتبه، وقارئه، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ومن العلم النافع والعمل الصالح.

وصلّى الله وسلّم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

## المصادر والمراجع

- الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية: محمد عبدالكريم أرشيد، دار النفائس، ط2، 1427هـ.
- المنفعة في القرض: د. عبدالله بن محمد العمراني، دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ.
- قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراحي: إصدارات المجموعة الشرعية، ط1، 1431هـ.
- الفروق بين المؤسسات المالية والتقليدية والفروق بين مصطلحات الاقتصاد الإسلامي ذات الصلة: ياسر النشمي، دار الضياء، ط1، 1428هـ.
- الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي، يوسف الشبيلي، دار ابن الجوزي، ط1، 1425هـ.
- أحكام الودائع المصرفية للقاضي محمد تقي العثماني. ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدّة، الدورة التاسعة 1417هـ.
- الأعمال المصرفية والإسلام، مصطفى عبدالله الهمشري. المكتب الإسلامي بيروت، ومكتبة الحرمين الرياض، ط2، 1403هـ.
- الإقناع في فقه الإمام أحمد، شرف الدين موسى الحجوي المقدسي، تصحيح وتعليق عبداللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم القونوي، دار الوفاء للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط2، 1407هـ.

- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة الأستاذ الدكتور علي أحمد السالوس، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ومؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1416هـ.
- اقتصاديات النقود والبنوك، عادل أحمد حشيش، الدار الجامعية، بيروت، 1993م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- البنك اللاروي في الاسلام، محمد باقر الصدر. دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط8، 1403هـ.
- البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، عبدالله بن محمد الطيار، دار الوطن، ط2، 1414هـ.
- البنوك الإسلامية، شوقي إسماعيل شحاته، دار الشروق، جدة، ط1، 1397هـ.
- بنوك تجارية بدون ربا، دراسة نظرية وعملية، محمد بن عبدالله الشباني، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1407هـ.
- التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق، مع مواهب الجليل للخطاب، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ.
- تحوّل المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي ومقتضياته، سعود محمد الربيعه، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط1، 1412هـ.
- تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، سامي حسن حمود، مطبعة الشروق، عمان، ط2، 1402هـ.

- الحسابات الجارية وأثرها في تنشيط الحركة الاقتصادية، مسعود بن مسعد الثبيتي، ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، الدورة التاسعة، 1417هـ.
- الحسابات والودائع المصرفية، الدكتور محمد علي القرني، ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، الدورة التاسعة، 1417هـ.
- الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، الدكتور عبدالله بن محمد السعيد، رسالة دكتوراه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلية الشريعة، قسم الفقه، دار طبية.
- الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، عمر بن عبدالعزيز المترک، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط2، 1417هـ.
- سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحמיד، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1416هـ.
- سنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، تحقيق وشرح الشيخ أحمد محمد شاكر، والشيخ محمد فؤاد عبدالباقي، والشيخ إبراهيم عطوة عوض، دار الحديث، القاهرة.
- سنن الدارمي، أبو محمد الدارمي، حققه وشرح ألفاظه وجمله وعلق عليه ووضع فهارسه الدكتور مصطفى ديب البغا، دار القلم، دمشق، ط2، 1417هـ.
- سنن النسائي، أبو عبدالرحمن النسائي، حققه ورقه ووضع فهارسه مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1412هـ.
- شباهت معاصرة لاستحلال الربا، محمد بن عبدالله الشباني، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1412هـ.

- الشرح الكبير، أبو البركات أحمد الدردير (ت1201هـ)، ومعه حاشية الدسوقي، دار الفكر، بيروت.
- عمليات البنوك من الوجة القانونية، علي جمال الدين عوض، دار النهضة العربية، القاهرة 1981م.
- القاموس الاقتصادي، محمد بشير علي، راجعه الدكتور أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1985م.
- القوانين الفقهية، الشيخ أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي، (ت741هـ)، دار الفكر.
- كيف تعمل البنوك التجارية، شرح ميسر لعمل البنك التجاري لغير المتخصصين، محمد بن سعود بن محمد العصيمي.
- المبسوط، شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، (ت490هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ.
- المسند، الإمام أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، (ت241هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ.
- مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجه الإسلام، محمد صلاح الصاوي، دار المجتمع، ودار الوفاء، المنصورة، ط1، 1410هـ.
- المصارف الإسلامية، رفيق يونس المصري، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبدالعزيز، ط1، 1416هـ.

- المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية والقانون، غريب الجمال، مؤسسة الرسالة، ودار الشروق، القاهرة.
- المغني، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، وعبدالفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1408هـ.
- المذهب، الشيخ أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، (ت476هـ)، وبهامشه النظم المستعذب في شرح غريب المذهب لابن بطلال، مطبعة عيسى البابي وشركائه.
- موسوعة المصطلحات الاقتصادية، حسين عمر، دار الشروق، جدة، ط3، 1399هـ.
- موقف الشريعة الإسلامية من المصارف الإسلامية المعاصرة، عبدالله عبدالرحيم العبادي، مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة، ط1، 1402هـ.
- الودائع المصرفية النقدية واستثماراتها في الإسلام، حسن عبدالله الأمين، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ط1، 1403هـ.
- الودائع المصرفية: تكييفها الفقهي وأحكامها، محمد علي التسخيري، ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، الدورة التاسعة، 1417هـ.





## قراءة "ولفرد سكاون بلنت" لمستقبل الإسلام : دراسة نقدية

نبيل فولبي محمد

أستاذ المنطق وعلم الكلام

كلية العلوم الإسلامية

جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية

إسطنبول

### مقدمة

الانشغال بقراءة مستقبل الإسلام وشعوبه ليس أمراً جديداً، إلا أنه نشط بصورة ملحوظة مع التراجع الحضاري العام الذي عانى منه المسلمون منذ بضعة قرون، وتؤكد هذا الانشغال بقوة منذ القرن التاسع عشر مع النضج والنشاط الضخم للدراسات الاستشراقية، ومع بوارق اليقظة الإسلامية الحديثة؛ ذلك لأن سؤالاً عريضاً فرض نفسه من حينئذ يقول:

هل المسلمون مرشحون لاستعادة قوتهم وموقعهم المركزي في مسار الحياة البشرية، أو لا؟ وما العوامل التي يمكن أن تؤدي إلى عودة تلك القوة العالمية إلى البروز من جديد؟

ولم تكن الإجابة عن هذا شاغلة للعقل المسلم وحده، بل شغلت العقل الغربي- في البداية على الأقل - أكثر من المسلم<sup>(1)</sup>؛ وذلك لما هو معروف من التنافس التاريخي بين المسلمين والغرب منذ حوالي أربعة عشر قرنا وربع القرن من الزمان إلى الآن؛ أي منذ انطلاق الإسلام وتوسعه. وقد مر هذا التنافس بأدوار كثيرة تفاوتت فيها قوى الطرفين أو تماثلت، إلا أن رجحان القوة المادية والسياسية الغربية لم يسبق له أن كان بهذه الصورة التي نعيشها في عصرنا هذا.

بل يمكننا أن نقول: إن جانبا كبيرا من تنشيط الدراسات الاستشرافية ورعايتها من قبل الدوائر الاستعمارية في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ خاصة في إنجلترا وفرنسا وهولنده وألمانيا، راجع إلى حرصهم على القراءة الجيدة للواقع الإسلامي في تلك المرحلة التاريخية والمستقبل المحتمل للمسلمين كما يبدو في أعين الباحثين وأصحاب الأقلام.

وفي هذه السلسلة من الدراسات - التي تُعد هذه باكورتها ونأمل تمامها على خير بإذن الله - أبحث أهم قراءات الغربيين لمستقبل العالم الإسلامي، أو كما عبروا عنه «مستقبل الإسلام» بالتركيز على إيضاح شخصية القارئ الفكرية والوظيفية، وبيان الأسس التي أقام عليها قراءته، ثم التوقعات التي حملتها هذه القراءة، وأخيرا نقد القراءة وبيان ميزاتها وثغراتها.

(1) كتب الزعيم المصري المعروف مصطفى كامل في أكتوبر 1895 يقول: «لا يوجد أمر سياسي أو اجتماعي ولا أي حادث يستحق استلفات أنظار أوربا أكثر من حركة الأفكار الإسلامية في الساعة الحاضرة» علي فهمي كامل: مصطفى كامل باشا في 34 ربيعا.. سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية 224/3، ط1، مطبعة اللواء، القاهرة 1326هـ/1908م.

## المبحث الأول: التعريف بـ "ألفرد سكاون بلنت" وكتابه

من حاولوا أن يقدموا قراءة لمستقبل الإسلام من رجالات الدبلوماسية والثقافة في الغرب: ألفرد سكاون بلنت<sup>(2)</sup>، وهو شاعر وروائي ودبلوماسي إنجليزي<sup>(3)</sup> تزوج من السيدة آن<sup>(4)</sup> حفيذة الشاعر الشهير اللورد بيرون (ت1824م)، وأقام زمنا بمصر، وعقد صداقة مع كثير من رجالاتها. وأتيح له فيها أن يتعلم اللغة العربية وبعض الأفكار الإسلامية على يد الشيخ محمد خليل أحد تلاميذ الإمام محمد عبده<sup>(4)</sup>. وكان يُظهر حماسا للعرب<sup>(5)</sup> ولقضايا المنطقة العربية، ويدعو إلى نقل مركز التحكم الإسلامي بعد تجديده إلى إحدى مدنها بدلا من إسطنبول، وله كتاب مهم جدا في بابه عن التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر: « Secret History of the English Occupation of Egypt ».

(2) أرخ جوانب من حياته في كتابه «التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر»، وترجم نجيب العقبي له ولزوجه في موسوعته المهمة «المستشرقون» ترجمة مختصرة (498/2، ط3، دار المعارف، القاهرة 1964م)، وكتب عنه توفيق أحمد البكري مقالا مهما في مجلة «الثقافة» القديمة عام 1939، واهتم به كل من أرخ للثورة العراقية ولحياة أحمد عرابي بدرجة أو أخرى.

(3) مكث في العمل الدبلوماسي بين عامي 1858-1869م. ووصف توفيق أحمد البكري شعره بقوله: «ترك وراءه ديوانا في مجلدين ضخمين يزخران بالشعر الرقيق والفكر العميق والطرافة والابتكار، فهو في شعراء القرن التاسع عشر الإنجليزي معدود في طليعة الشعراء رقة أسلوب وطرافة معنى وسمو روح وطول نفس» مجلة الثقافة، العدد 32، 8 أغسطس 1939، ص29، ثم عرب نماذج من شعره شعرا.

(4) ألفرد سكاون بلنت: التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، ص76، ترجمة: عبد القادر حمزة، مكتبة الآداب، القاهرة 2008م. ونلاحظ أن ترجمة عنوان الكتاب لم تكن حرفية؛ لذا ذكرت في المتن عنوانه الإنجليزي ومعه ترجمته الحرفية في الفقرة التالية.

(5) انظر مدحه الشديد لما أسماه «الجنس العربي»: التاريخ السري، ص46.

وله كذلك رحلات قام بها إلى نجد والحجاز وإسطنبول وغيرها من البلاد والمدن الإسلامية، وقف خلالها على أوضاع بعض المسلمين مباشرة وفي عمقهم الريفي والبدوي والمدني، وسجل جانباً مختصراً من هذا في «التاريخ السري». كما ألفت زوجه 'آن' سنة 1880م كتاباً خاصاً عن رحلتها إلى نجد عنوانه «الحج إلى نجد» قام هو بتبويبه وطباعته وحرر بعض مادته. وقد كان لتلك الرحلات تأثيرها الواضح في كتابات 'بلنت' وآرائه حول الشرق الإسلامي كما سيظهر خلال هذا البحث.

ولكي نفهم شخصية 'بلنت' الشاعر والكاتب والسياسي ينبغي أن نعرف أنه امتاز بالتوثب المشوب بالقلق مع تعلق بالطبيعة الريفية والبدوية وحب المغامرة<sup>(6)</sup>، فهو ينتمي إلى أسرة ثرية من جنوب إنجلترا تبعد مساكنها (Sussex) عن لندن أقل من سبعين كيلومتراً، ولم يترك العمل الدبلوماسي الذي تولاه شاباً إلا بعد أن وجد أنه لا يفعل فيه شيئاً ذا قيمة متعلقة به؛ أي لا يمارس أي عمل سياسي<sup>(7)</sup>، وذلك أن نفسه -وهو الرجل الثري المستغني عن راتب الحكومة ووظيفتها- كانت تميل إلى المغامرة، وتتفر من السكون، وتحب البيئات البكر، فتعلق بالبادية العربية وعادات أهلها لما زارها، وأقام هو وزوجته آن في منتجع له بالقاهرة على أطراف الصحراء.

(6) وصف أحد الدبلوماسيين الإنجليز بقوله: «لم تكن لديه روح مجازفة لا في عمله ولا في مسراته، ولو كان كذلك لرافقتنا إلباد العرب كما اقترحت عليه، ولكنه لم يكن بالرجل الذي يعدل عن الطريق المطروق. ومع أنني أثرت اهتمامه على قدر طاقتي بمشروعي الروائي، فقد فضل السير في طريق السياحة العادية، ومن ثم مضى بعد بضعة أيام إلى القدس!» التاريخ السري، ص44.

(7) بلنت: التاريخ السري، ص5.

ومع أنه استقال من عمله الرسمي مختاراً، إلا أن العمل الدبلوماسي - بما فيه من أسرار ومهمات دقيقة تشد المغامرين إليه - ظل يداعب خياله فيما يبدو دون أن يكون هدفه منه كسب المال، فهو يحكي بعض حاله سنة 1880م قائلاً: «صار أقصى همي أن أحصل على المعلومات الكافية عن الدين الإسلامي وميوله الحاضرة؛ لعلّي أصلح للعمل متى سنحت الفرصة».<sup>(8)</sup> وقد اختار هذه المرة أن يتحرك في منطقة نشطة ومهمة لبلاده بعيداً عن الدول الأوربية التي عمل بها من قبل (فرنسا وإسبانيا وألمانيا وسويسرا وإيطاليا، وغيرها) ولم يحرك فيها ساكناً في عالم السياسة بناء على وصية بلاده نفسها له.

وأما عن الناحية الدينية لـ 'بلنت'، فهو كاثوليكي من أسرة بروتستانتية بها بعض الكاثوليك، ومع هذا لم يطمئن إلى أي دين، فقد «حاول عبثاً أن يوفق ما بين الكاثوليكية وتعاليمها ونظمها وبين ما انتهت إليه فتوحات العلم الحديث، ولم يُجده نفعاً المجهود الذي بذله في القراءة والتفكير وفي العمل السياسي الذي كان يقوم به... وبقي حياته شاكاً لم ترتفع به تأملاته إلى نهى الإيمان، ولم يستقر على شيء من اليقين والاطمئنان».<sup>(9)</sup>

ولا يختلف موقفه من الإسلام كثيراً عن هذا الموقف من المسيحية، فقد قال هو عن نفسه مؤرخاً لبعض أيام حياته في مصر: في مارس 1898: زارني الشيخ محمد عبده، وأقام عندي فترة طويلة، ودّعني فيها بمناسبة أوبتي إلى إنجلترا. والواقع أنني أغادر هذا البلد الطيب وأنا مريض، وقد مللت الحياة، وكنت على وشك أن أعتنق

(8) المرجع السابق، ص 74.

(9) مجلة الثقافة، العدد 32، 8 أغسطس 1939، ص 27.

الإسلام، ولكنني أنظر إلى الإسلام بنفس العين التي أنظر بها إلى المسيحية»<sup>(10)</sup> وهذه التسوية بين الدينين من الأدلة التي تؤكد عدم تعمقه في دراسة الإسلام، وأن أكثر معلوماته عنه كانت سماعية ومن خلال الاحتكاك المباشر بالمسلمين في تلك المرحلة الحرجة من تاريخهم.

وقد عدّ تعاطفه مع قضايا الحرية في الشرق نوعاً من التأثير بجدّ زوجته «شاعرنات الوطني الطائر الصيت اللورد بيرون» - كما وصفه -<sup>(11)</sup>، وإشارته إلى هذا التأثير مهمة، فالشاعر الإنجليزي الذائع الصيت كان شخصية قلقة رحالة في البلاد، ومهما ببعض قضايا الاستقلال السياسي، وقد ذكر الزعيم المصري مصطفى كامل أن اللورد 'بيرون' هو أول من حرص الأوربيين من الكتاب والشعراء على مساعدة الثورة اليونانية ضد المسلمين العثمانيين في أوائل القرن التاسع عشر، «فقد هاجر - كما يقول - من بلاده، وعاش غربياً ينشد مجد اليونان السالف، وينادي أوروبا بمساعدة أبناء اليونان ونصرتهم. وقد أثرت كتاباته وأشعاره في أغلب بلاد أوروبا، وجرى على سنته الكثير من شعراء فرنسا وكتّابها، وفي مقدمتهم 'فيكتور هوجو' الشاعر الشهير»<sup>(12)</sup>.

لذا يمكن القول: إن 'بلنت' تأثر باللورد بيرون كذلك في كراهية الوجود الإسلامي في أوروبا الذي كان يمثله العثمانيون، ويبدو أن الفرق بينهما هو أن بيرون كانت تحركه بعض الدواعي الدينية وإن لم يكن متديناً في الحقيقة، فقد قال يرثي ألبانيا بحسب ديني

(10) مقال محمد أمين حسونة: من مذكرات بلنت.. صفحات مجهولة من حياة الإمام محمد عبده، مجلة الرسالة، العدد 309، 5 يونيو 1939، ص 1105.

(11) بلنت: التاريخ السري، ص 9.

(12) مصطفى كامل: المسألة الشرقية، ص 41، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2014م.

لا يخفى: «يا بلاد الألبان! دعيني أتأمل بعيوني أرضك، أنت أيتها الظئر (=المرضع) الصخرية لأناس همجيين! لقد دالت دولة الصليب، وارتفعت المآذن العالية، وتلألأ الهلال الشاحب في الوادي خلال خمائل السرور المحيطة بمشارف كل مدينة».<sup>(13)</sup>

ومما قاله تحريضا على دعم اليونان في حربها على العثمانيين: «إنهم لم يعودوا ثلاثين طاغية هؤلاء الذين يكبلون أحفاد ترازيليلوس (قائد يوناني قديم تخلص من الطغاة الثلاثين الذي حكموا أئينا سنة 401 ق.م)، بل في وسع كل مسلم أن يكون السيد فوق أرضك. إن أبناءك لا يستطيعون النهوض، بل يقنعون باللعنات الزائفة التي لا تجدي فتيلا، ترتعد فرائصهم تحت صولة يد الأتراك الحديدية، إنهم عبيد من الميلاد حتى القبر، عبيد في القول والفعل، حتى لم يعودوا جديرين باسم الإنسان... إنهم ليضربون إلى نجدة من الخارج، مهيبين بأسلحة أوربا، غير متجاسرين على ملاقات العدو وحدهم؛ كيما يحو اسمهم من صفحة العبودية المؤلمة».<sup>(14)</sup>

ومن القضايا الأخرى اللافتة للنظر في سيرة 'بلنت' أن بعض الشخصيات العربية الكبرى كانت على علاقة متينة وودودة به، وتنتظر إليه نظرة إجلال واحترام بالغ؛ مثل: الإمام محمد عبده الذي كان صديقا حميما له، وأثر فيه تأثيرا واضحا<sup>(15)</sup>، والزعيم

---

(13) لورد بيرون: أسفار شيلد هارولد، ص76، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق 2007م. أشار 'بلنت' إلى علاقته بالدبلوماسي المعمر اللورد رادكليف الذي كان قائما بأعمال السفارة البريطانية في الآستانة حين مر بها اللورد بيرون وهو في رحلته التي وصفها في قصيدته «تشيلد هارولد» التاريخ السري، ص55.

(14) بيرون: أسفار شيلد هارولد، ص90-91.

(15) أشار 'بلنت' إلى أنه لقي الشيخ محمد عبده لأول مرة في 28 من يناير عام 1881: التاريخ السري، ص80، وأنه شرح في (مستقبل الإسلام) الآراء التي تعلمها من الشيخ محمد عبده

=

أحمد عرابي الذي شارك 'بلنت' بجهد كبير في الدفاع عنه وعن ثورته ضد الخديوي توفيق والاحتلال الإنجليزي. (16)

أما أهم أفكار 'بلنت' التي لها علاقة بقراءته لمستقبل العالم الإسلامي، فقد عبر عنها في شرحه لتأثير الشيخ محمد خليل تلميذ الإمام محمد عبده عليه، فقال: «كان الشيخ خليل يبلغ الثلاثين من عمره في ذلك الحين، وهو رجل ذكي طيب مجتهد لا أثر فيه للتصنع، وكان كذلك تقيا نفورا بدينه مجردا من الرياء والتعصب المذهبي... وعنده أن المثالب والحزازات إنما هي ميراث الحروب القديمة، ويعتقد أن العالم سيرقى إلى حالة

«أستاذ المدرسة الجديدة الحرة»: التاريخ السري، ص 92. ويبدو أنه قصد بالآراء المعلومات التي أوردها فيه حول الإسلام وأمته. وقد وصف عبده بأوصاف جليلة؛ منها قوله مشيرا إلى يوم أول لقاء له به: «هذا يوم يجب علي أن أميزه على سائر الأيام؛ لأنه فتح لي باب صداقة بقيت الآن نحو ربع قرن مع رجل من أحسن وأحكم الرجال العظام. ويجب ألا يتوهم أحد أنني إذ استخدم هذه الألفاظ أتي القول على عواهنه، أو أبالغ مبالغ ذرة، ولكنني أقولها معتمدا على معرفتي بأخلاقه في ظروف مختلفة وأحوال صعبة؛ فقد عرفته في أول الأمر معلما دينيا، ثم قائدا لحركة الإصلاح الاجتماعي، ثم زعيما أدبيا للثورة السياسية، ثم أسيرا في أيدي أعدائه، ثم منفيا في أقطار أجنبية مختلفة، ثم تحت مراقبة البوليس في القاهرة حين ألغي نفيه، وأخيرا حين سودته مواهبه العقلية ونصرته من جديد إذ استأنف محاضراته في الأزهر، وعين مستشارا في محكمة الاستئناف، ثم عين في أواخر أيامه مفتيا للديار المصرية، فخل في أسمى مقام ديني وقضائي في مصر» التاريخ السري، ص 80.

(16) اقرأ عن جانب من العلاقة بين عرابي و'بلنت' في: محمود الخفيف: أحمد عرابي الزعيم المفترى عليه، ص 104 وما بعدها. ومما يؤكد روح المودة التي كانت بين الرجلين خطاب عرابي له بقوله في إحدى رسائله عقب فشل الثورة: «إلى صديقي وروح حياقي المستر ولقر بلنت، أدامه الله» بلنت: التاريخ السري، ص 412، وقوله: «إلى مهجة أرواحنا ومنقذنا المستر ولقر بلنت» ص 413، وقد كانت مساعي 'بلنت' سببا في إنقاذ عرابي ورفاقه من الإعدام كما يحكيها في بعض فصول كتابه «التاريخ السري».



اجتماعية كاملة حين تُنزع الأسلحة، ويتوثق الإخاء بين الأمم والمذاهب»، ثم علق على هذا بقوله: «ويمكن تصور سروري العظيم إذ شرح لي هذه الآراء وأيدها بذكر التقاليد والقواعد معلنا أنها تعاليم الإسلام الحقيقية؛ أقول (أي 'بلنت'): يمكن تصور سروري إذ وقفت على هذه الآراء التي هي قريبة جدا من آرائي، ولاسيما حين أكد لي أنها من الآراء التي يعتنقها الجيل الحاضر من الأزهريين وغيرهم من الطلبة في العالم الإسلامي». (17)

وقد كان أصحاب هذه الأفكار من الشرقيين والغربيين هم الذين يجد 'بلنت' نفسه منسجما ومستعدا للتعاون معهم في خدمة الأفكار المشتركة، وأبدى معارضة لمن يسلك غير هذه السبيل في النظر إلى الآخر، أو يتخذ سياسة العنف والتحكم والاستغلال في التعاطي معه.

### كتاب «مستقبل الإسلام»

وقد جاءت أفكار 'بلنت' الأساسية حول مستقبل العالم الإسلامي في كتاب له نشره سنة 1882 بعنوان (The Future of Islam) بعد أن طالعه القراء في هيئة مقالات في مجلة (Fortunately Review) سنة 1881م. ووصف المؤلف موضوع كتابه هذا «الموضوع العظيم»<sup>(18)</sup>؛ لما كان يؤمله - فيما يبدو - من نتائج كبيرة لأفكاره فيه لو تحققت القناعة بها لدى أصحاب القرار في لندن، وللمنزلة التاريخية المهمة والمؤثرة

(17) بلنت: التاريخ السري، ص 76-77.

(18) ألفرد سكاون بلنت: مستقبل الإسلام، ص 25، ترجمة: د. صبري محمد حسن، كتاب الجمهورية، القاهرة، سبتمبر 2010م.

للأمة الإسلامية التي بدت حينئذ ضعيفة وواهنة، إلا أنها كانت تحمل إرثاً بشرياً وثقافياً مهماً جداً ولا يمكن تجاوزه.

ولعل مما يلفت النظر في العنوان الذي اختاره 'بلنت' لكتابه هو استعماله هذا التركيب «مستقبل الإسلام» بدلا من «مستقبل المسلمين»، وهو أمر فعله باحثون آخرون في مراحل مختلفة من اهتمام الدراسات الإسلامية والغربية بهذه القضية؛ ذلك أن الأصل هو البحث في الوجود الاجتماعي للإسلام وتطوره وتغيره ومستقبله، وليس في الإسلام ذاته وتعرضه للتطور العقدي أو الشعائري أو القانوني، إلا أن هناك أمورا يجب استحضارها في تعليل هذا الاختيار للعبارة، وهي:

(1) أن كتابا مثل 'سكاون بلنت' كان يرى ضرورة إعادة تفسير بعض المواقف الفقهية الإسلامية حتى يمكن أن يتطور الوضع الاجتماعي والسياسي للمسلمين أنفسهم؛ أي أن تطوير المسلمين موقوف عنده على «تطوير الإسلام» نفسه.

(2) الإسلام يمثل بالنسبة لأهله من العرب وغيرهم -سواء في نظر الشرق أو الغرب- المكون الأساس لثقافتهم ووجودهم الاجتماعي على السواء، وبالتالي فإن مستقبلهم مرتبط به وبموقفهم منه، ليس بالضرورة من خلال تطويرهم أو تغييرهم له، ولكن من خلال ما يختارونه بإزائه من موقف على العموم؛ أي كان هذا الموقف.

(3) ويضاف إلى هذا أيضا قياسُ كان 'بلنت' يهتم به ويكرره<sup>(19)</sup>، وهو النظر إلى التغير الاجتماعي الذي يجري في العالم الإسلامي على أنه قد يكون مقدمة لتطور الإسلام نفسه، كما هو حال الحركة الإصلاحية المسيحية الأوربية التي ظهرت على

(19) ألفرد سكاون بلنت: مستقبل الإسلام، ص 125.

إثرها البروتستانتية في القرن السادس عشر. والحقيقة أنه لم يصرح بهذا الوجه من الشبه، إلا أن عنايته بقياس التغيير الذي يشهده العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر من وقت إلى آخر على ما شهدته المسيحية الغربية في القرن السادس عشر يؤكد هذه المسألة.

هذا، وقد حاول 'بلنت' الاعتذار عما يمكن أن يكون قد تضمنه كتابه من قصور، مشيراً إلى أنه كان ينوي أن ينضج أفكاره فيه أكثر فيما بعد، إلا أن الأحداث الاستعمارية المتسارعة واردة الفعل ضدها في تونس وغيرها من بلاد العالم الإسلامي قد أعجلته؛ إذ «بدا الإسلام - كما يقول - متسجعا في كل الأصقاع بسبب نذر الشؤم السياسية بالغة العنف»<sup>(20)</sup>، وكأنه أراد أن يسرع بالإدلاء برأيه في السياسة التي ينبغي أن تتبّع من قبل أوروبا تجاه المستعمرات الإسلامية التي وقعت تحت سيطرتها؛ خاصة مع الاحتلال الفرنسي لتونس في مايو 1881 بتواطؤ واتفاق سري مع الإنجليز كما يحكي 'بلنت' نفسه، وهو ما أثر على الأحداث في مصر وغيرها، وخيف أن يمتد تأثيره إلى أنحاء أخرى من العالم الإسلامي بحيث يصبح مواجهة شاملة.<sup>(21)</sup>

ومن حسن الحظ أن 'بلنت' قد أمدنا بتقييم ومعلومات مهمة عن كتابه هذا في كتابه الآخر «التاريخ السري» عند بحثه لمقدمات الثورة المصرية، فذكر أنه كتب مقالات «مستقبل الإسلام» في مجلة صيف عام 1881 بعد أن وضع أفكاره في شتاء العام نفسه وسط زحام وتتابع من الحوادث المتسارعة، مما صعب عليه أن يضع «نبوءة هادئة عن مصير الإسلام». واستدرك على هذا بقوله: «بيد أني أعتبر هذا الكتاب مؤلفاً

(20) المرجع السابق، ص 25.

(21) انظر: التاريخ السري، ص 93-94.

جديا برغم ما فيه من نقائص»؛ خاصة أنه أثر تأثيرا كبيرا في إنجلترا وفي قراء الإنجليزية في الهند، كما عرب المصريون أكثر فصوله.<sup>(22)</sup>

وفي تحديده لمهمة الكتاب يقول المؤلف: «دافعت في هذا الكتاب بلا تحفظ عن قضية الإسلام باعتبارها قضية إفاضة الخير على شطر كبير من الأرض، وهي قضية يجب على كل محب للإنسانية أن يشجعها، لا أن يقمعها. وبينت أصل الإسلام ومفاخره وتدهوره الظاهري الشبيه بالتدهور الذي خيل للناس أنه استولى على المسيحية منذ أربعمئة عام، والذي قد تلافاه الإسلام كما تلافته المسيحية بالإصلاح الديني وتحرير أفكارها من قيود التقاليد الضيقة التي وقفت تطورها، وعرقلت تقدمها».<sup>(23)</sup>

ومن هنا ينبغي؛ للحصول على صورة متكاملة وواضحة لأفكار 'بلنت' حول مستقبل الإسلام، الاهتمام بملاحظاته وأفكاره المتعلقة بهذا الموضوع مما تضمنته كتاباته الأخرى؛ خاصة «التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر».

(22) التاريخ السري، ص 92-93. لم أعثر على التعريب القديم لكتابه «مستقبل الإسلام»، فاعتمدت على الترجمة التي أعزوا إليها هنا للدكتور صبري محمد حسن، ولا تخلو من هنات في ترجمة أسماء الأعلام وبعض الاصطلاحات والعبارات.

(23) المرجع السابق، ص 92. قوله: «والذي قد تلافاه الإسلام كما تلافته المسيحية بالإصلاح الديني» مضطرب، وهو ترجمة لقوله:

and which might be met as Christendom had met its troubles by a religious reformation.

والأدق أن يقال: «والذي يمكن مواجهته (أي التدهور) كما واجهت المسيحية مشكلاتها بالإصلاح الديني».

## الصحة الإسلامية

كان 'بلنت' يدرك وجود صحة في العالم الإسلامي ينبغي التنبيه إليها جيدا؛ لذا نشر مقالاته على هذه الحالة متوجها بها إلى الداخل البريطاني أولا، «متطلعا من وراء ذلك إلى أن يكون لهذه المقالات أثر في ترشيد الخيار الوطني»<sup>(24)</sup> في الجزر البريطانية. ونستنتج من سياقات مختلفة من الكتاب أنه كان يخاطب المسلمين في الشرق العربي بهذه الأفكار أيضا<sup>(25)</sup>، فخطابه ثنائي من هذه الناحية؛ أي أنه كان يسعى إلى ترويح أفكاره التي حواها بين الجماهير والسياسيين البريطانيين وفي صفوف التيارات الفكرية والسياسية الإسلامية الموثرة.

وقد هدف من تناول هذه الصحة إلى ثلاثة أشياء هي:

أ) تأكيد أن «الصحة الدائرة حاليا في العالم الإسلامي جديرة بأن يهتم بها كل إنسان إنجليزي».

ب) و«وضع هذه الصحة في شكلها الحقيقي أمام الجمهور الإنجليزي»، والتي ربما كانت «شبيهة بالتغييرات التي طرأت على المسيحية قبل أربعمئة عام».

ت) واتباع «سياسة محددة تحديدا جيدا يمكن الاعتماد عليها» في التعامل مع هذه الصحة.<sup>(26)</sup>

---

(24) بلنت: مستقبل الإسلام، ص26. يبدو خطابه هنا موجها إلى الناخب البريطاني أولا، وإلى حكومته ثانيا، فأراد من هذه الثنائية تحقيق الوعي الجماهيري بقضيته، والضغط على الحكومة من خلال هذا الناخب بعد هذا. وقد أشار في أحد المواضع (ص 29) إلى قرب موعد الانتخابات.

(25) انظر مثلا: المرجع السابق، ص27-28.

(26) انظر: المرجع السابق، ص29-30، وقارن ص137-138.

فما يهدف إليه من هذه الدراسة هو التنبيه إلى الصحة الإسلامية، وتجلية الحقائق المتعلقة بها، واقتراح سياسة مجدية في رأيه للتعامل معها؛ لكي لا تتجه اتجاهها غير ملائم للمصالح البريطانية في الشرق.

ولكن كيف تعرف 'بلنت' على هذه الصحة؟ لقد راقبها في رحلاته التي سيأتي الكلام عن بعضها، وكذلك في لقاءاته مع الأعلام؛ خاصة الشيخ محمد عبده الذي يقول عن حواراته المبكرة معه عام 1881م، وقد تحقق التواصل في هذه اللقاءات بواسطة الشيخ محمد خليل الذي كان يعرف شيئاً من الفرنسية، في حين كان المؤلف يعرف قليلاً من العربية التي كان الشيخ محمد عبده لا يعرف غيرها حينئذ؛ يقول 'بلنت': «وحصلت بهذه الوساطة على آراء واسعة فيما يختص بتعاليم المسلمين الأحرار ومخاوفهم الحاضرة وآمالهم في المستقبل، وقد دونت هذه الآراء في كتاب طبعته في آخر السنة باسم «مستقبل الإسلام». وكان الشيخ محمد عبده يصر على أن الإسلام في حاجة إلى الإصلاح الديني الحقيقي، وليس فقط لهيئة سياسية دينية. أما فيما يختص بالخلافة، فكان يشاطر كل المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب إصلاحها وتجديدها على قواعد روحية».<sup>(27)</sup>

وقد يرد سؤال حول اللون الثقافي والمعرفي الذي تنتمي إليه مقالات 'بلنت' أو كتابه «مستقبل الإسلام»؛ أي لون هو؟ والجواب أنه قد احتوى على شيء من التحليل السياسي وقراءة الجغرافية السكانية للعالم الإسلامي، والثقافة الدينية للشعوب الإسلامية، لكنه بما حاوله من تقديم قراءة لمستقبل الإسلام ينتمي بدرجة أكبر إلى

(27) بلنت: التاريخ السري، ص 81.

الدراسات المستقبلية في شكلها التطبيقي قبل استقلال هذا الحقل الدراسي<sup>(28)</sup>، وإن رافقتها اقتراحات منه لبلاده للتحكم فيها.

وقد حاول المؤلف أن يكون منهجيا فيما يقدمه من أفكار، وقام ببعض الإحصاءات الدقيقة، إلا أن السؤال يبقى حول مدى نجاحه في المحافظة على حياده العلمي، وحول دافعه إلى الاهتمام بقراءة مستقبل الإسلام، وهي أمور تتعلق بهوية المؤلف الحقيقية؛ هل هو باحث مستقل يقدم نتائج دراساته لبلاده وللمسلمين بصورة محايدة وبعيدة عن الأهواء السياسية والقومية؟، أو هو صنيعة لدولته، وأنها أرادت من خلاله، ومن خلال أمثاله من الشخصيات التي عاصرتة أو تأخرت عنه زمنًا؛ مثل 'شكسبير' و'إدوارد بالمر' و'لورانس' و'فيلبي'، الاطلاع من قريب على أحوال الشرق الإسلامي، وتقديم الدراسات أو التقارير المتعلقة بشئونه وتقبلاته ومستقبله عن كُتب؟

---

(28) ظهرت الدراسات المستقبلية تخصصا معرفيا منفردا في القرن العشرين، وقد اعتُبرت مجالا معرفيا أوسع من مجرد كونه علما، و«يستند إلى أربعة عناصر رئيسة هي: أ- أنها الدراسات التي تركز على استخدام الطرق العلمية في دراسة الظواهر الخفية. ب- أنها أوسع من حدود العلم؛ فهي تتضمن المساهمات الفلسفية والفنية جنبا إلى جنب مع الجهود العلمية. ج- أنها تتعامل مع مجموعة واسعة من البدائل والخيارات الممكنة، وليس مع إسقاط مفردة محددة على المستقبل. د- أنها تلك الدراسات التي تتناول المستقبل في آجال زمنية تتراوح بين 5 سنوات و50 سنة» محمد إبراهيم منصور: توطين الدراسات المستقبلية في الثقافة العربية.. الأهمية والصعوبات والشروط ص22، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، سلسلة أوراق (20)، 2016م.

ولعل من الأفضل إرجاء الإجابة عن هذا كله إلى نهاية هذه الدراسة؛ لأن الأساس الأكبر في بيان هذه الأمور هو طبيعة الأفكار التي يطرحها 'بلنت' حول مستقبل الإسلام، كما أن الغرض من دراستي هذه ليس بيان ولاء 'بلنت' وعداوته للمسلمين وقضاياهم قدر الحرص على الاستفادة من تجربته في قراءة الواقع والمستقبل الإسلامي في زمانه مما يفيدنا الآن أيضاً، فلنبداً بالنظر في أفكاره أولاً.

### المبحث الثاني: التأسيس لقراءة المستقبل الإسلامي عند بلنت

أقام 'بلنت' قراءته للمستقبل الإسلامي على أساس واضح يمكن رصده وقياسه، وهو العنصر السكاني الإسلامي في العالم، فدرسه من حيث انتشاره وكثافته وأعرافه وثقافته والوزن الذي يمكن أن يمثله كل عرق منها في صناعة المستقبل الإسلامي.

وقد بين أهمية العنصر السكاني في تحديد مستقبل العالم الإسلامي، فقال: «نحن نستطيع تخمين مستقبل الإسلام بطريقة واحدة فقط تتمثل في تعرفنا العناصر المكونة للإسلام»<sup>(29)</sup>، وقصد بـ «العناصر المكونة» الأعراف والقوى التي تتقاسم الوجود الإسلامي في العالم، مما دفعه إلى تقديم إحصاءات خاصة بالوجود الإسلامي في العالم، والبحث في ثقافة الشعوب الإسلامية، وثقلها في تمثيل الإسلام في العالم؛ إذ «بدون الحديث عن تعداد الإسلام ربما يستحيل علينا - كما يقول - توضيح المشكلة التي يمثلها لنا الإسلام الحديث أو التفكير في حل لها»<sup>(30)</sup>، وهذا يعني في رأيه أن قوة أي جماعة بشرية أو ضعفها ينبغي استنباطها من داخلها قبل النظر في العوامل المحيطة بها؛ ذلك

(29) بلنت: مستقبل الإسلام، ص33.

(30) المرجع السابق، ص58.



لأن «قوى التقدم والتحلل في تحركات الفكر الإنساني الكبيرة ينبغي البحث عنها في الداخل، وليس في الخارج».<sup>(31)</sup>

وفيما يلي أقدم بعض التفاصيل لكل واحد من الجوانب التي تناول المؤلف الموضوع من خلالها:

### أولاً: الإحصاء السكاني

في 1297هـ/1880م اتخذ 'بلنت' من متابعة موسم الحج من قريب، وتحديدًا من مدينة جدة بإقليم الحجاز طريقة «للحصول على معرفة أكثر دقة من المعلومات التي حصلتُ عليها من أماكن أخرى عن الصحة الإسلامية... وعلى رؤية واضحة ودقيقة للإسلام بالشكل الذي أبتغيه وأبحث عنه»<sup>(32)</sup>، ودعم ذلك بإحصاءات حصل عليها من بعض القنصليات الغربية في جدة، كما أمضى «بعد ذلك بضعة أشهر في كل من مصر وسوريا حيث يوجد مجتمع خاص تمامًا من المسلمين».<sup>(33)</sup>

---

(31) المرجع السابق، ص 137. اختار المعرب لفظ التحلل ترجمة لـ decline في أكثر من موضع، والأولى «الاضمحلال».

(32) انظر: المرجع السابق، ص 30. وقد أرخ لبدء رحلته من بلاده إلى جدة بالثالث من نوفمبر سنة 1880، وكان قصده تكوين خبرة عن المسلمين؛ لعلها تؤهله للالتحاق بعمل دبلوماسي نشط: انظر: التاريخ السري، ص 74.

(33) انظر: المرجع السابق، ص 30.

وقد أورد تفاصيل أخرى عن هذه الرحلة بقوله: «وفي أثناء الشتاء ذهبت وعقبتي لزيارة جدة حيث جمعت كثيرًا من المعلومات التي كنت في حاجة إليها عن نزعات الطوائف الإسلامية المختلفة، وأحسب أن تلك كانت خير بقعة للأوربي الباحث عن تلك المعلومات، فقد تعرفت فيها بواسطة المدعو يوسف أفندي قدسي بعدد من الأشخاص المسلمين الذين تهتم معرفتهم. وكان

=

ومن المؤكد أن المؤلف لم يكن يقصد إحصاء مسلمي العالم من خلال المشاركين في الحج، وإنما حاول أن يعرف مباشرة مدى فاعلية المجموعات السكانية المسلمة في العالم من خلال النظر إلى نسب مشاركتها في أداء الفريضة قياساً إلى ما لديه من بيانات عن أعداد السكان في كل منها.

وقد حملت رحلة 'بلنت' إلى جدة مفاجآت عدة له، فصححت معلومات سابقة له عن الدين والفريضة والقائمين بها، كما أتيح له هناك أن يرى صورة واضحة - وإن كانت مصغرة - للعالم الإسلامي وصحته. وقد اعتمد في الحصول على معلوماته هناك على الاستماع والسؤال والحوار، وخلص من تجربته المشوقة هذه إلى اكتشاف عوالم فكرية وحياة جديدة في جو تخيل أنه لا بد أن يكون متحلاً. وقد أدهشته حياة الإسلام العامرة بالحيوية وآماله العملية ومخاوفه في القرن التاسع عشر<sup>(34)</sup>، ويظهر من هذا وبقوة مدى إيمان الكاتب بأن الإسلام قوة هائلة ودافعة لأصحابها ولا يمكن اتخاذ موقف الحياد منها، وهذا ما سيدعوه إلى التفكير في سياسة ملائمة للتعامل معها.

---

يوسف أفندي هذا متصلاً بالقنصلية الإنجليزية. وكان بين الذين تعرفت إليهم الشيخ حسن جوهر، وهو من خيرة دعاة الصومال الأذكياء، والشيخ عبد الرحمن محمود من جهة حيدر آباد بالهند، والشيخ مشعث المكي، وعدد من أفراد أسرة بسام في عنيزة بنجد، وهو شيخ بدوي متعلم تعليماً راقياً من جنوبي مراكش» التاريخ السري، ص 81.

(34) التاريخ السري، ص 33..

وسبب إشارته إلى أنه تصور أن يكون جو الاجتماع في الحج متحلاً، جاء من معرفته بوجود النساء والرجال معا في أداء الفريضة لفترة زمنية متوسطة أسبوعان، ودون حاجز بينهم في الغالب، مع كون الأكثرية غربية وافدة على البلد وليست من المقيمين فيها، ومثل هذه التجمعات اعتاد الناس أن يسيطر عليها التحلل وقلة الصيانة. إلا أن فريضة الحج العظيمة تمتعت في الإسلام بالنقاء والطهارة طوال التاريخ حيث تسيطر على الحجيج هيبة المكان وجلال الفريضة.

إن رؤية ممثلي الشعوب الإسلامية العديدة في جدة قد أظهرت له حقائق جديدة عن العالم الإسلامي تخالف معلوماته السابقة عنه؛ تلك التي ورثها عن ثقافته، وخيلت إليه أن حدود الإسلام هي حدود الدولة العثمانية بشعوبها القريبة من أوروبا، فاكشف أن أكفاه أبعد وحدوده أوسع وحيويته حاضرة، وأن مستقبله يمكن أن يمثل مشكلة للقوى الكبرى إن لم تختار الطريقة الملائمة للتعامل معه.

وقد عدد لنا 'بلنت' الشعوب الإسلامية التي رأى ممثلين لها في جدة حجاجا وعمّاراً، فقال: «تقع أعيننا في جدة -وربما لأول مرة- على المسلمين ونسبهم الحقيقية في المملكتين القديمتين الفارسية والمغولية، وعلى النسبة الممثلة لأربعين مليون مسلم في الهند، وثلاثين مليون مسلم في الملايو، وخمسة عشر مليون مسلم صيني، والعدد الكبير من المسلمين الذين لا يعدون أو يحصون في وسط أفريقيا. نرى أيضاً في جدة مدى استمرار أهمية العنصر العربي وأهمية الاعتماد عليه وأخذه في الاعتبار في أي تقييم من التقييمات المستقبلية للإسلام».<sup>(35)</sup>

ثم عرّج -بعد هذه الإشارة إلى الفرس والمغول وأتراك وسط آسيا (وهو ما يفهم من إشارته إلى المغول القريبين منهم في الهيئة والجنس) والهنود والملاويين والصينيين والعرب- على حجيح الخلافة العثمانية، فقال بنبرة أخرى: «يتكون الحج العثماني في معظمه من أكراد وسوريين وألبان وشراكسة... يتكون من كل شيء ما عدا الأتراك

(35) المرجع السابق، ص33-34.

لا يعني وسط أفريقيا حرفياً؛ إذ إن أغلب المسلمين الأفارقة المشاركين في أداء الفريضة ينتمون عادة إلى دول غرب أفريقيا (السنغال ونيجيريا ومالي وساحل العاج وغينيا وغيرها) وشرقها (السودان وإثيوبيا والصومال وتنزانيا وغيرها).

الحقيقيين»!، ثم خرج عن موضوعه فقال: «هذا بالإضافة إلى أن أولئك الذين يشتهرون بتقواهم أو علمهم ليسوا أيضاً من الأتراك... تتباهى تركيا في الوقت الراهن بقلة قليلة من علماء الدين المرموقين، إضافة إلى حفنة صغيرة من المفكرين المستقلين!»<sup>(36)</sup>، ومع أن هذا خروج من الكم إلى الكيف والنوع قد يكون له ما يسوغه، إلا أن نبرة التحامل على الخلافة العثمانية بادية في طول الكتاب وعرضه، وهذا ليس أولها ولا آخرها عند المؤلف كما سيتضح.<sup>(37)</sup>

ولو شئنا أن نسأل: ماذا يقصد 'بلنت' في نصه الأخير بالأتراك الحقيقيين إلا العثمانيين الأوائل، وهؤلاء قد تغيرت صور أنسابهم بعد أن اختلطوا وصاهروا شتى الأمم التي تكونت منها الإمبراطورية؟! لقد صنعت الدولة العثمانية من القوميات التي حكمتها خليطاً بشرياً كبيراً وجديداً، حتى خالفت صور الأخلاف صور أسلافهم؛ لذا لا تكاد تجد في تركيا اليوم، ولا في أيام 'بلنت' القريبة منا نسبياً، إلا قليلين ممن احتفظوا بالسمات الجسدية للأتراك النازحين من وسط آسيا حتى بنوا الدولة العثمانية الكبيرة.

(36) التاريخ السري، ص41. وقد حاول المؤلف أن يفسر ما ادعاه من قلة الحجج الأتراك بل ندرتهم، فرد ذلك إلى أن الشبان الأقوياء يعملون في الخدمة العسكرية، كما أن التجار الأثرياء من الأتراك قليلون جداً، وأما المسئولون فهم مشغولون بدسائسهم ومؤامراتهم، كما أن التركي -في زعمه- قد تحضر حتى إنه لا يتحمل مشقة الحج ومخاطره، ويخلص إلى القول بأن «التركي نادراً، أو بالأحرى مطلقاً ما يؤدي فريضة الحج» مستقبل الإسلام، ص40-41.

(37) ربما لأن 'بلنت' قليلاً في موقفه من العثمانيين فيما بعد، فيقول مثلاً عن الحرب العثمانية الروسية في سبعينيات القرن التاسع عشر: «مع أن أفضل تمنياتنا كانت للجيش الإسلامية وضد الغزاة الروس، فإن منظر تعساء السوريين والعراقيين إذ يجندون ويساقون في الأغلال إلى شاطئ البحر أثار غضبتنا على الحكومة التركية» التاريخ السري، ص25. وكان خوف الإنجليز من منافسة الروس لهم، قد دفع به إلى هذا التعاطف!

ويشبه هذا ما جرى قبله بقرون طويلة من هجرات الجرمان وشعوب أوروبا الشمالية -من القوط الشرقيين والغريين والسكسون وغيرهم- إلى مختلف أنحاء أوروبا، حيث تشكلت بالمصاهرة والاختلاط صورة جديدة لمواطني جنوب أوروبا وشرقها وغربها، ليست حاملة سمات السكان الأصليين وحدهم، ولا المهاجرين وحدهم، بل توزعت فيهم صفات الأعراق المختلفة التي تشكل منها السكان.

ثم قدم 'ألفرد بلنت' لنا جدولاً إحصائياً حول أعداد المسلمين في كثير من بقاع العالم حينئذ، وعدد حجاج البر والبحر القادمين من كل بلد منها. واعتمد في هذا على بعض الكتب الإرشادية، ومعلومات القنصليات الأوربية في جدة، وبعض السجلات الرسمية الموجودة في المدينة الحجازية منذ سنوات، وملاحظاته الخاصة، وإحصائيات حصل عليها من القاهرة ودمشق. وقد توصل حينئذ إلى أن عدد المسلمين في العالم يصل إلى حوالي مئة وخمسة وسبعين مليون نسمة، وأن من وقفوا بعرفة حجاجاً عامئذ بلغوا ثلاثة وتسعين ألفاً ومئتين وخمسين حاجاً.<sup>(38)</sup>

### ثانياً: الهوية الإسلامية

ولأن الأرقام وحدها لا تعني شيئاً كبيراً، فقد حاول 'بلنت' أن يقدم للقارئ في بلاده بياناً بالهوية الجامعة والهويات الخاصة التي تتقاسم العالم الإسلامي، فأشار إلى أن المسلمين يتبعون مذاهب أصولية أو كلامية مختلفة، إلا أن هناك جوامع اعتقادية

---

(38) راجع: المرجع السابق، ص35. كان عدد سكان العالم في هذا الوقت حوالي مليار ونصف المليار؛ أي أن المسلمين تجاوزوا نسبة 14% من سكان العالم حينئذ. وقد زعم مصطفى كامل بعد هذا بقليل، وتحديدًا في عام 1895 - كما جاء في سيرته وأعماله 224/3- أن عدد المسلمين في العالم لا يقل عن ثلاثمائة مليون.

يتفقون عليها، وهذه الجوامع هي: الإيمان بالله الواحد الخالق، وبالآخرة والجزاء بعد الموت، وبالوحي الذي نزل على الأنبياء منذ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ واكتمل مع محمد ﷺ واحتوى على نظام للحياة، ثم الإيمان بأن القرآن كلام الله، وأن السنة المحمدية تفسير له. ويضاف إلى هذه المشتركات العقدية جوامع أخرى تمثلها الشعائر الإسلامية الأربع: الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج.

ومع أن الكاتب يشير إلى أن المذاهب (أو الفرق) الإسلامية -سنة وشيعة وإباضية ووهابيين- ليست متباينة فقط فيما عدا هذه الأصول، بل متعادية أيضًا، إلا أنه يشير إلى «أنها ليست مستعصية تمامًا على الاتفاق والمصالحة أكثر من الملل المقابلة لها في المسيحية؛ والسبب في ذلك أن المذاهب الإسلامية كلها تسمح لبعضها البعض بالتميز والتباين داخل وعاء الإسلام»، ويصلي ويحج بعضهم مع بعض، كما لا يُخرج بعضهم بعضًا من الملة بالفروق الموجودة بينهم، إلا نادرا.<sup>(39)</sup>

وفيما يلي أقدم بيانًا بما أورده 'بلنت' من آراء ومعلومات عن المذاهب الكلامية المسلمة وما يدخل تحتها من اتجاهات فقهية، مما اعتبره جانبا مهما في فهم طبيعة الأمة المسلمة وما يمكن أن تتول إليه أمورها في المستقبل:

### أ) أهل السنة

حسب الكاتب فإن «أهل السنة» الذين يمثلون أغلب المسلمين (عددتهم مئة وخمسة وأربعون مليون نسمة حسب إحصائه)، يمتازون بإجلال أقوال الخلفاء الأربعة الراشدين، ويعتبرونها من قبيل الوحي، ومثلها بدرجة ما أقوال أئمة المذاهب الفقهية

(39) التاريخ السري، ص 37.

الأربعة، وبدرجة أقل فتاوى كبار العلماء طوال الزمن، ومجموع هذا - كما يرى - هو ما يُطلق عليه اسم «الشريعة» التي لا يجوز مخالفتها. ومع هذا فإن أهل السنة ليسوا على مذهب واحد، بل لكل شعب منهم مذهب يمثله علماءه ويرأسه المفتي أو شيخ الإسلام، والمذاهب السنية مستقلة بعضها عن بعض، ولا يلتقون إلا في مكة بلا سلطة مركزية تجمعهم.<sup>(40)</sup>

ومع أن معلومات 'بلنت' هنا تحتاج إلى إيضاح واستكمال أكثر، وإلى رفع الغبش عن بعضها<sup>(41)</sup>، فإن إشارته إلى اشتمال الوحي الإسلامي على قواعد لعيش البشر في السياسة والقانون والتعليم والأخلاق، وإدراكه للروح الاستقلالية التي تتمتع بها المذاهب الإسلامية السنية؛ كلاهما مثل أمامه دافعا من الدوافع التي يترجح أن تؤدي بالإسلام إلى أن يجدد نفسه، وتتسع صحوته، وهو الأمر الذي يرى أنه ينبغي التدخل للتأثير في توجيهه ورعايته، أو دفعه إلى السير في ناحية لا تصادم المصالح البريطانية والغربية في العالم الإسلامي، كما سيظهر فيما بعد.

---

(40) المرجع السابق، ص 38.

(41) من الغبش الذي أصاب رؤية الكاتب للإسلام: أنه لم يدرك أن «الشريعة» بمعنى الدين والإسلام، هي الوحي الإلهي نفسه فقط؛ أي القرآن والسنة الصحيحة، وما عدا هذا فهو اجتهاد من أصحابه له أصوله وقواعده في فهم القضايا التي لم ترد في الشريعة نصا، وهو معتبر من الشريعة بهذا الوجه، ولو جاء اجتهاد آخر يعتمد الأصول والقواعد المعمول بها في الاجتهاد، لم يكن الأول بأولى بالاتباع من الثاني. وأما أقوال الخلفاء الراشدين، فما أجمعوا عليه مع أهل زمانهم، فهو إجماع يأخذ شرعيته من استناده إلى نصوص الشريعة نفسها، وأما ما انفرد به واحد من الخلفاء الأربعة أو أي صحابي آخر، فهو محل خلاف في الاحتجاج به بين الفقهاء كما هو معروف من موقفهم من «قول الصحابي».

وزيادة في إيضاح الهوية الدينية للأغلبية المسلمة التي يمثلها أهل السنة، فقد راح 'بلنت' يعرف بالمذاهب الفقهية السائدة بينهم، ويحدد الشعوب التي تتبع كل واحد منها، فأشار إلى أن المذاهب المتبوعة بين الأغلبية السنية ثلاثة، وهي: الحنفي، والمالكي، والشافعي، في حين أن المذهب الحنبلي منحسر في بقعة صغيرة<sup>(42)</sup>؛ لذا اكتفى هنا بالحديث عن تتبعه جمهرة كبيرة من المسلمين من هذه المذاهب.

ولا يهمننا في كلامه عن هذه المذاهب إلا ما يتعلق بتوزعها الجغرافي ومدى فاعليتها وقدرتها على التأثير والتغيير، أو عكس ذلك؛ لتعلق هذه الأمور بالحديث عن مستقبل العالم الإسلامي:

1- المدرسة (المذهب) الحنفية: حدد جغرافيتها بالعرق العثماني الحاكم وأتراك وسط آسيا وجنوبها ومعظم الطبقات الرسمية أو الحاكمة بما فيهم حكام مصر وطرابلس وتونس، وعلى سبيل الاحتمال أغلبية أمراء الهند. وسجل من خصائص هذا المذهب كما بدا له: أنه مدرسة شديدة المحافظة، تقول بإغلاق باب الاجتهاد، وتسلك عمليا مسلك التراخي في التطبيق، وتنشغل برعاية البلاط الإمبراطوري أكثر من العناية بالعلم.<sup>(43)</sup>

وبدا هنا تأثر الكاتب الواضح في حكمه على الأحناف بموقفه السالب من الدولة العثمانية والأتراك بدون مسوِّغ كاف، إلا أن نقول إن الحل الذي كان يراه للتعامل

(42) نلاحظ هنا أنه اعتبر الحركة الوهابية اتجاهها وحدها مستقلا عن أهل السنة ومذاهبهم، في حين أنهم في الحقيقة حنابلة تيمون مع إضافات خاصة للشيخ ابن عبد الوهاب نفسه.  
(43) انظر: بلنت: مستقبل الإسلام، ص 39-41.



مع صحوة العالم الإسلامي لا يمكن أن يمر في ظل وجود هذا الجامع السياسي للمسلمين؛ لذا بدأ 'بلنت' معاديا للعثمانيين على طول الطريق.

2- المدرسة (المذهب) المالكية: من سياق كلامه بدأ أنه يتكلم عن انتشار المالكية بكثافة عالية في شمال أفريقيا ووسطها وغربها، وأن هذه المدرسة شعبية وليست رسمية حاكمة، وهي «تطهيرية وقاسية في عقيدتها، وقاسية في أخلاقياتها»، كما أن رؤيتها للإصلاح في رأيه «تبلغ من الرجعية حدا يصعب معه قبول معظم المسلمين لها، أو تلاؤمها مع ضروريات العصر». (44)

وواضح أنه لا يعول كثيرا على بلاد المالكية في خدمة التوجيه الذي يبحث عنه أو ينصح بلاده به في التأثير على الصحوة الإسلامية التي لا مفر منها. وقد يرجع هذا إلى التقليدية الشديدة التي يمتاز بها أتباع المذهب المالكي في نظره، وربما دفعه إليه الخوف من الأعراق الصلبة التي تنتمي إليه؛ تلك التي رشحها لتصدر المشهد لو قامت بين الإسلام والغرب حرب كما سيأتي.

ولعل انخلاف الشهير بين الشيخ محمد عبده وبعض علماء المالكية (الشيخ العلامة محمد عليش رحمه الله)، كان له دور في هذه المسألة؛ إذ بدأ للدبلوماسي الإنجليزي أن الجمود هو السائد على المالكية في تصرفهم تجاه الأفكار الحديثة. وإن كان قد يعكر صفو هذا الحكم أن الشيخ محمد عبده كان حنفيا، وقد سبق أن أشرنا إلى الحكم القاسي

---

(44) المرجع السابق، ص 43. أشار في موضع آخر (ص 127) إلى ما قد يكون سببا في هذا، وهو أن الحضارة الحديثة تقدم نفسها في شمال أفريقيا على أنها عدو للإسلام.

للمؤلف على أحناف وقته، فلعله فرق بين محمد عبده وأغلبية الأحناف، أو بين أحناف الدولة العثمانية وبقية الأحناف!

3- المدرسة (المذهب) الشافعية: يذكر الكاتب دون تحقق أن الشافعية هم أكثر المذاهب عددا من بين المسلمين السنة في العالم، فضم لهم معظم الهنود والصينيين<sup>(45)</sup>، ومسلمي أرخبيل الملايو، وأغلب عرب آسيا. وأما الخصائص التي رصدها لهذا المذهب وأتباعه، فبدأها بقوله: «إنها أفضل المدارس التي تناسب البقاء على قيد الحياة في الصراع القائم بين مدارس الفكر الديني في الإسلام»، ولديهم ميل لتوسيع مجال الاجتهاد الديني، وإلى «المصالحة بين الإسلام والظروف والأحوال الحديثة في العالم»، كما تشيع بينهم «أفكار عن الإصلاح الخلقى»، ويحملون العثمانيين مسؤولية تدمير الإسلام، إلى جانب أنهم أكثر إنسانية تجاه اليهود والنصارى.<sup>(46)</sup>

(45) معروف أن كل مسلمي الصين أحناف منذ عرفوا الإسلام، وكذا معظم مسلمي الهند، وتوجد تجمعات شافعية للمسلمين الهنود في الجنوب حيث تاميل نادو ومليبار وما جاورها، وفي بعض الشواطئ الغربية للهند التي اعتادت استقبال الهجرات العربية؛ مثل: بمباي، وليس الشافعية هناك أغلبية - كما يقرر أحد الباحثين - إلا في مليبار، وهم نصف مسلمي مدراس: د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري: تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية ص16، كتاب بموقع [www.nidaulhind.com](http://www.nidaulhind.com). ولم يذكر 'بلنت' أن أغلب الأكراد شافعية، وكذلك أغلبية المصريين في الدلتا، ومسلمو الصومال وكثير من جيرانهم في شرق أفريقيا كذلك، وأما أهل السودان وصعيد مصر فهم مالكية إلا ما ندر.

(46) بلنت: مستقبل الإسلام، ص45-46.

ويبدو أن سبب تحمس الرجل للمذهب الشافعي هو أن البلاد التي يؤمل أن تقود الإصلاح في العالم الإسلامي وفق الصورة التي يريدها؛ سواء مكة<sup>(47)</sup> أم مصر أم الهند -حسب تصوره- أم الشام هي بلاد يغلب عليها المذهب الشافعي، كما أنه رأى أن مسلمي الملايو -وهم شافعية- قد خضعوا لحاكم غربي نصراني ولم يروا بهذا بأساً، وهو ما يمتناه من بقية المسلمين.

### ب) الشيعة

وأما الشيعة فقد جمع المؤلف أغلبهم تحت طائفة واحدة، ولم يميز بينهم من الناحية العقديّة ولا الجغرافية؛ إذ يضم التشيع الآن ومنذ قرونٍ عدة فرق؛ أكبرها الاثناعشرية التي تتوزع أساساً بين إيران وأذربيجان والعراق وشبه القارة الهندية ولبنان، ثم الزيدية التي تقبع جماهيرها في اليمن -وقد تكلم عنها مع الإباضية- والإسماعيلية بفرعها البهريّة والأغاخانية في شبه القارة وأفغانستان، وطوائف من النصيرية والدروز في سوريا وفلسطين ولبنان.

وقد حرص 'بلنت' على أن يصف المذاهب غير السنية، وفي مقدمتها المذهب الشيعي بـ «المذاهب البدعية»؛ ليس تقريراً لحقيقة بريئة، ولكن تودداً -فيما يبدو-

---

(47) يقول بعض الباحثين عن أهل مكة عام 1885م: «في مجال العقيدة نجد أن الجميع يتبنون عقيدة الأشاعرة... وكثير من العلماء يعلنون صراحة أنهم أشاعرة في عقيدتهم، شافعية في مذهبهم، وقادرية في طريقتهم الصوفية» ك. سنوك هورخرونيه: صفحات من تاريخ مكة المكرمة 519/2، تعريب: د. محمد محمود السرياني ود. معراج نواب مرزا، دار الملك عبد العزيز الرياض 1419هـ/1999م.

لأهل السنة الذين حرص على أن تكون علاقته بهم جيدة، كما رأى أنهم -دون غيرهم- هم مركز الصحوة التي يراها ويتوقع تفاقها في العالم الإسلامي.

وقد رد الخلاف بين السنة والشيعة في صورته الأولى إلى الخلاف بين أبي بكر وعلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا حين بويع للأول بالخلافة دون الثاني، وملاح هذا الخلاف بين الفرقتين -كما تراكت خلال مراحل التاريخ- تمثل فيما يراه الشيعة -على حد قوله- من نبد «الخلافة والسلطة الهرمية بكل أنواعها، والإقرار بالحكم الحر عند العلماء، وميل عام إلى المعتقدات الخرافية. الشيعة يؤمنون أيضاً بسلسلة من التجسيدات بصفات الله سبحانه وتعالى في شخوص اثني عشر إماماً، ويؤمنون أيضاً بمجيء آخر هؤلاء الأئمة على شكل مسيح أو مهدي». (48)

وأما عدد الشيعة في العالم حينئذ كما سجلته إحصاءات المؤلف، فلم يزد على خمسة عشر مليوناً، أغلبهم في إيران (وأذربيجان امتداد لها)، وحوالي مليون منهم في العراق، وما لا يزيد على خمسة ملايين في الهند، وقلة في سوريا وأفغانستان، ومجموعة صغيرة بالقرب من المدينة المنورة. (49)

### جـ) الإباضية

أشار 'بلنت' إلى الخلفية الخوارجية للإباضية، وأن أسلافهم قد انفصلوا عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -مكتفين بتصويب حكم أبي بكر وعمر دون غيرها من الراشدين- أثناء خلافته، وبعد مطاردات عنيفة وجدوا لهم موطناً في عُمان (وبعض أنحاء المغرب).

(48) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 50-51 بتصرف واختصار يسير.

(49) المرجع السابق، ص 53.

وهم لا يشترطون في الإمام إلا الإسلام، بل لا يرون ضرورة تصيب إمام أصلاً، وكانوا يتولون انتخاب إمام لهم من بينهم حتى صار حكم عمان وراثياً في البوسعيديين. ويبلغ عدد الإباضية في العالم حسب تقدير المؤلف نحو أربعة ملايين.<sup>(50)</sup>

ويكادُ بلنت ' يلحق الزيدية بالإباضية على ما بينهم من فروق كبيرة، فهم عنده متحالفون معهم، ومنحدرون مثلهم من الخوارج، وأن تاريخهم في اليمن الذي يتركزون فيه متقلب، ولا يزيد عددهم على مليوني نسمة، ومع هذا «تمثل أهميتهم المستقبلية في حقيقة قربهم الجغرافي من مكة المكرمة، وفي الحقيقة التي مفادها أن تعاطفهم يقف إلى جانب الليبرالية في مسألة الرأي ومسألة الإصلاح الأخلاقي».<sup>(51)</sup>

#### د) الوهابية

مع أن الحركة الوهابية كانت قد فشلت حتى زمن المؤلف في تثبيت مُلك لها، إلا «أن روح حركتهم الإصلاحية لا تزال - كما يقول - على قيد الحياة، ولها نفوذ قوي على

---

(50) بلنت: مستقبل الإسلام، ص54. القول بعدم وجوب نصب الإمام قول شاذ نسبة الإمام أبو الحسن الأشعري وإمام الحرمين إلى أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم من المعتزلة: الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 149/2، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت 1411هـ/1990م، الجويني: الغياثي.. غياث الأمم في التياث الظلم ص22، تحقيق: د. عبد الرحمن الديب، ط2، طبع الشؤون الدينية بدولة قطر، الدوحة 1401هـ. وذكر الأشعري أنه نُسب إلى النجدات من الخوارج «أنهم يقولون: إنهم لا يحتاجون إلى إمام، وإنما عليهم أن يعلموا كتاب الله سبحانه فيما بينهم» مقالات الإسلاميين 205/1. ولم ينسوا شيئاً من هذا إلى الإباضية.

(51) المرجع السابق، ص54.

الأفكار الإسلامية الحديثة... كان العالم الإسلامي نائماً على الصعيدين السياسي والديني، ليستيقظ فجأة وينتعش منتفضاً مثل مارد شاب في الجزيرة العربية».<sup>(52)</sup>

وقد أثرت الدعوة الوهابية تأثيراً واسعاً في العالم الإسلامي، إلا أن السبب في عدم نجاحهم يرجع في رأيه إلى رجعتهم التي لم تراع تطورات الفكر والحياة الحديثة، وكذلك تركيزهم على بعض الفروع؛ مثل قبور الأولياء والصالحين، مما أفقدهم تأييد جماهير واسعة في العالم الإسلامي.<sup>(53)</sup> وهذا يعني أن التأثير الذي أحدثته الحركة لم يكن دائماً تأييداً لها، بل ظهر تأثيرها في صورة معارضة ومقاومة فكرية وحرية لتوجهاتها وأفكارها أيضاً. كما أن الحركة ليست مسئولة كلية عن الصحوة الإسلامية الحديثة؛ لأن الصحوة من التركب والتعقيد بحيث يصعب أن نردها إلى عامل واحد.

ويرى 'بلنت' أنه بالقضاء على دعوة ابن عبد الوهاب تعطلت «حركة الإصلاح في الإسلام لنحو مائة عام أخرى، (وإن) لم تكن البذرة التي وضعها (ابن) عبد الوهاب بلا ثمر كلية، صحيح أن الوهابية فشلت في بث روح سياسية جديدة في العالم، لكن الروح الإصلاحية بقيت ودامت لهذه الحركة. واقع الأمر أن التحضر الإسلامي القلق في الوقت الحالي إنما هو نتيجة غير مباشرة لتلك الحركة»<sup>(54)</sup> في رأي الكاتب.

(52) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 54-55.

(53) المرجع السابق، ص 56.

(54) المرجع السابق، ص 57.

والوهابية ليست في الحقيقة مذهبا فقهيا أو كلاميا، ولكنها حركة إصلاحية من وجهة نظر خاصة بأصحابها<sup>(55)</sup>، مالت إلى اختيارات عقدية وفقهية بعينها، فتمذهبت في العقيدة والفقهاء وفق بعض علماء الحنابلة، وتعصبت له، وتبنت كذلك رؤية سياسية تقوم على القتال لانتزاع الحكم متحالفة مع بعض الزعامات النجدية، ثم تحولت طوائف من الحركة إلى ممالأة الحاكم الذي تراه إلى أقصى درجة ممكنة.

### ثالثا: خصائص الشعوب الإسلامية

من النقاط الأخرى التي اهتم بها 'بلنت' في حديثه عن مستقبل المسلمين في العالم: بيانه للامتيازات الاقتصادية والعرقية والجغرافية التي يملكها كل شعب من الشعوب

---

(55) لا يخلو التاريخ الإسلامي من نماذج شابهت الوهابية في تقديم تفسير للإسلام يكاد يرفض الآخر المسلم، ويتكئ على ظواهر النصوص في تفسير جانب أو آخر من جوانب الدين، ومن ذلك: دولة الموحدين المغاربة الذين تبنا المذهب الظاهري، وحاربوا غيره، وقال فيهم كاتبهم: «لا إسلام إلا ببلاد المغرب؛ لأنهم على جادة واضحة لا بنيات لها (أي لا فروع مشتتة لها)، وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع، وفرق ضالة وشيع، إلا من عصم الله عزَّجَلَّ من أهلها. كما أنه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين...» رحلة ابن جبیر ص55-56، دار صادر، بيروت، ب. ت.

وقد تعرفت على هذا النص من موسوعة البحثة العظم الأستاذ محمد عبد الله عنان رَحِمَهُ اللهُ: دولة الإسلام في الأندلس (عصر المرابطين والموحدين، القسم الثاني)، ص241-242، مكتبة الخانجي، القاهرة 1411هـ/1990م. وقد كان الوهابيون وخصومهم يتبادلون تهمة الكفر، بل كان سلوك الفريقين كل منهما تجاه الآخر قائما على هذه التهمة، فصاحب «عنوان المجد في تاريخ نجد» يصف معارك الوهابيين مع خصومهم وكأنها بين مسلمين وكفار، والشريف غالب في المقابل كان يعتبر بعض المنضوين تحت الدعوة الوهابية كفارا، ويبيع أولادهم عبيدا لأهل مكة كما يبغله بعض الرحالة الغربيين: انظر: هورخرونيه: صفحات من تاريخ مكة المكرمة 263/1.

المسلمة؛ مما يرشحه أو لا يرشحه للتأثير في صناعة مستقبل العالم الإسلامي، وفيما يلي بيان لما أورده في هذا الجانب:

### ■ الجزيرة العربية

كان 'بلنت' يدرك جيدا القيمة المركزية لإقليم الحجاز وبقية الجزيرة العربية بالنسبة للإسلام والمسلمين، وذلك لأنه يضم أقدس مدينتين في الإسلام: مكة بمسجدها الحرام ومواقع المناسك المقدسة، والمدينة ومسجدها وقبر رسول الله ﷺ وقبور كبار أصحابه رضوان الله عليهم. كما أن هذه المنطقة قد شهدت أهم وأعظم مراحل التاريخ الإسلامي حين بدأ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ الدعوة إلى الإسلام، وواصل هو وأصحابه الكفاح حتى ساح الإسلام في العالم.

ومن جهة أخرى فإن إقليم نجد، الذي خصه 'بلنت' وزوجته برحلة وكتاب خاص، قد مثل خزانة بشريا كبيرا لـ «الجنس العربي»، وضم القوى القبلية والزعامات السياسية الأكثر قدرة على السيطرة على مجريات السياسة في الجزيرة ومناوءة الوجود العثماني فيها.

وكان لمكة، التي نزل الكاتب قريبا منها في جدة ليرى أداء المسلمين للحج عن كتب، مكاتبا العظمى عنده، حتى قال عنها: «مكة في واقع الأمر أمر ضروري ومهم للإسلام، بل إنها أكثر أهمية من الخليفة نفسه، ومن تكون له السيادة على مكة من الطبيعي أن تكون له السيادة أيضا على العالم الإسلامي كله»<sup>(56)</sup>، ومع ما في تعبيره من تشنج ضد العثمانيين، فإنه يدرك جيدا قيمة مكة التي سيأتي فيما بعد مزيد من كلامه عنها

(56) سكاون بلنت: مستقبل الإسلام، ص96، وانظر: ص108. ولا شك أن مقارنته بين مكة والخليفة في غير محلها، بل لا تستقيم في أصلها.



واقترحها عاصمة للعالم الإسلامي بديلة عن إسطنبول، لكن المدينة المقدسة تقف مهمتها عنده - كما هي طبيعتها- عند الجانب الروحي من الإسلام.

## ■ مصر

أمل 'بلنت' كثيرا في أن يكون لمصر تأثير كبير في صناعة المستقبل الإسلامي كما تصوره هو؛ لذا كان معنيا كثيرا بترجيح كفة مصر على الدولة العثمانية في المشاركة في تجديد الإسلام. وقد أقم حديثه عن امتيازات مصر في سياق الحديث عن «الحج العثماني» و«المدرسة الحنفية» قاصدا الغض من قيمتهما بدون مسوغ مقبول، فذكر أن «الحج المصري» أكثر ازدهارا من حج الخلافة القادم من الشمال، كما أن اللغة الواحدة والعادات والمناخ المتقارب تجمع المصريين وأهل الحجاز، وعلاقة القاهرة بمكة سياسيا أمتن من علاقة إسطنبول بها، والأزهر له مكانة عظيمة من خلال دوره التعليمي، ومن خلال علمائه الذين «هم الأكثر ذيوعا وشهرة في الإسلام. من هنا يتعين - كما يقول - الإقرار بالنفوذ المصري باعتباره عاملا مهما في القوة المكونة للرأي الإسلامي... ومن المؤكد أن مصر في المستقبل بعد ازدهارها المادي قد يصبح لها من جديد دور قيادي وبارز في السياسة الإسلامية»<sup>(57)</sup>، وقد علق 'بلنت' في الهامش بأنه كتب هذا الكلام قبل أحداث سبتمبر؛ يعني من عام 1881م، ويقصد بها اندلاع الثورة العرابية، ووصف هذه الأحداث بأنها «أعطت قوة دافعة لليبرالية في مصر».

(57) بلنت: مستقبل الإسلام، ص41-42.

وهذا يعني أنه يقصد بالليبراليين تلك الفئة من المصريين التي تبنت نمطا غربيا في مطالباتها الإصلاحية على مستوى الحريات والإدارة السياسية للدولة.<sup>(58)</sup>

## ■ شمال أفريقيا وغربها

أشار 'بلنت' إلى القوة البدنية والحماسة الدينية التي تميز شعوب المغرب العربي وغرب أفريقيا ووسطها، وأنهم في التعليم الديني أعلى مرتبة من أغلب مسلمي العالم؛ إذ إنه «من المعروف أن إحياء الإسلام إذا ما أخذ شكل الحرب الدينية، فإن الأعراق الأفريقية هي التي ستتولى الدور القيادي في مثل هذه الحرب، ومعروف أن كلا من طرابلس وتونس والجزائر والمغرب فيها أعراق شديدة البأس؛ رجالها قادرون على خلق المتاعب والأوجاع لأوربا».<sup>(59)</sup>

ويقر المؤلف بالتقدم الإسلامي في أفريقيا الوثنية وفقا للأسلوب المغربي، ويرى أن «الإسلام لديه الكثير الذي يمكن أن يقدمه لأبناء حام، وأنه لن يخذلهم، ولن يفشل في دخولهم فيه، وهذا أكبر بكثير مما يمكن أن تقدمه المسيحية الأوربية أو التقدم الأوربي»<sup>(60)</sup>، وأشار هنا إلى أن المساواة في الإسلام قد وسعت من حضوره بين الأفارقة خلافا للتبشير المسيحي الذي ذكر أنه ينتشر بين الأفارقة ببطء.

(58) يشير بعض الكُتاب الغربيين المعاصرين لـ 'بلنت' إلى أن غالبية الأوربيين ترى أن تحويل الإدارة والحياة الاجتماعية لدى الشرقيين إلى النمط الأوربي «هو شرط أساس لسعادتهم» هورخرونيه: صفحات من تاريخ مكة المكرمة 307/1.

(59) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 43.

(60) المرجع السابق، ص 45.

ولعل هذا هو ما يكشف سر سياسة العزل والتكبير التي اتبعتها الاستعمار الغربي بالسيطرة على مصادر الثروة في المستعمرات ووضع حواجز وسُتْرٍ كثيفة تحول دون التواصل بين مستعمراتها الإسلامية قدر الاستطاعة؛ خاصة في أعماق أفريقيا التي أُنْفِرَتْ وعُزِلَتْ عن جاراتها المسلمة تماما؛ كي ينفرد بها الوحش الأوربي فيغتال دينها وثقافتها وعاداتها، حتى كانت بعض الدول الاستعمارية - كما سجل المؤلف أيضا- تزيد في صعوبات أداء سكان مستعمراتها لفريضة الحج تقليلا للتواصل بين المسلمين من أنحاء العالم في المناسك. (61)

وبعض هذا ذكره باحث غربي آخر معاصر لـ 'بلنت' حاكما السياسة الاستعمارية في أفريقيا بقوله: «إن الأفريقيين -حتى لو كان لديهم القوة والرجال- فإنهم لا يستطيعون أن يعملوا شيئا؛ لأنهم لا يستطيعون أن يتحكموا بمقدرات بلادهم التي سُلبت منهم». (62)

#### ■ الهند

حين نشر 'بلنت' كتابه «مستقبل الإسلام» لم يكن قد مر على الثورة الهندية العنيفة سنة 1857م سوى ربع قرن تقريبا، فكان الجرح الهندي والسيطرة الإنجليزية الكاملة على شبه القارة حديثا، وقد لاحظ وهو يرقب موسم الحج أن الهنود هم الأكثر مشاركة فيه (خمسة عشر ألفا)، كما أن مسلمي الهند هم أكبر كتلة سكانية إسلامية في العالم (أربعون مليوناً)، وهم مع هذا الأغني والأثري من بين أهل دينهم، ومناخ

(61) المرجع السابق، ص 43-44.

(62) ك. سنوك هورخرونيه: صفحات من تاريخ مكة المكرمة 329/2.

بلادهم لا يجعلهم يعانون كثيرا من أجواء مكة والجزيرة. ويأخذ على بلاده أنها تترك «الحج الهندي للمصادفة المحضة»، ولا تتدخل في توجيهه بما يخدم مصالحها كما تفعل هولنده مع الحج المالاوي أو «الهولندي» على حد وصفه.

وأضاف الكاتب إلى ما سبق من ميزات مسلمي الهند ما بلغتته الدولة المغولية المسلمة -القريبة العهد- في الهند من العظمة، وأكد أنه على الرغم من أن وضع الدين آخذ في التحلل والضعف، فإن كثيرين ينظرون إلى الهند «باعتبارها أرض الإسلام في المستقبل»، و«يمكن أن تؤكد أن سير الأحداث في الهند أكثر من أي شيء آخر، هو الذي سيحدد مصير الإسلام في المستقبل القريب وفي الجيل القادم».<sup>(63)</sup>

### ■ مسلمو أرخبيل الملايو (ماليزيا واندونيسيا وبروناي)

بدا 'بلنت' معجبا باتباع المستعمر الهولندي نهجا يخدم أغراضه مع حجاج الملايو؛ إذ وجد الهولنديون أن الصعوبات والتكاليف والأخطار التي يلقاها هؤلاء الحجاج في مكة تؤدي بهم إلى الإحباط، وأنهم بعد العودة يندر أن يكون فيهم من يرى غضاضة في كونه من رعايا دولة مسيحية؛ لذا لم تعارض هولنده خروج أفواج الحجيج من مستعمراتها صوب الأرض المقدسة، ولم ترداعيا لتعويق الناس عن القيام بهذه الفريضة.

وأهم ما سجله الكاتب عن مسلمي الأرخبيل هو أعدادهم الكبيرة (ثلاثون مليونا) وازدهارهم التجاري، إلا أن استيعاب المستعمر الهولندي لهم يقلل من هذه الأهمية؛ لذا ينصح هولنده بالارتباط المصيري بألمانيا، فيما يبدو أنه ارتباط بهذا البلد القوي يقوى به ظهر هولنده الصغيرة، أو محاولة لتوجيه المطامع الاستعمارية للألمان بعيدا عن

(63) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 47-49.

مناطق نفوذ البريطانيين. كما أن مسلمي الملايو ليس لهم مدرسة ولا مذهب ديني خاص بهم، وحجاجهم فقراء، إلا أنهم عنصر ذو مستقبل غامض، مع ما لديهم من أفق واسع في الممارسة الدينية.<sup>(64)</sup>

### ■ مسلمو الصين

على الرغم من قلة المعلومات التي حصل عليها 'بلنت' عن المسلمين في الصين كما هي عادة الناس مع هذا القطر الكبير، إلا أنه يؤكد كثرتهم بحيث لا يقلون عن خمسة عشر مليوناً، وهم مبعثرون في صورة جماعات بأحاء الصين، إلا أن لهم هيئة واحدة تمثلهم لها احترامها، ويتم استخدامهم في مناصب الدولة، وليست لهم علاقة بالمسلمين خارج الصين لقلة عدد حجاجهم، إلا أنهم «قد يثبتون وجودهم في يوم من الأيام؛ لأن الصين ليست أمة ميتة، وإنما أمة نائمة ليس إلا».<sup>(65)</sup>

ومع النظرة العامة إلى هذه الشعوب السنية التي تنتمي إلى الإسلام والبلاد التي تقطنها كما بدت في عيني 'بلنت'، يبدو المشهد الإسلامي مهيماً، ليس فقط بانتشاره الجغرافي الواسع، ولا بكثرة عدد أتباعه، ولكن أيضاً بكثرة العوامل التي توحدته، وامتنياز كثير من شعوبه بخصائص وصفات تؤهلهم لإحداث بعث إسلامي جديد، وهو الأمر الذي أدركه 'بلنت' جيداً، ورأى أنه لا بد من التدخل فيه حتى لا يتحول إلى قوة سياسية مناوئة للغرب.

(64) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 48-49.

(65) المرجع السابق، ص 50.

## ■ إيران ومناطق التجمع الشيعي

تمتاز التجمعات الشيعية بعدم الاعتراف بأي سلطة زمانية ولا روحية لغير المهدي الذي ينتظرونه، وحتى الشاه نفسه لا يدعي أنه خليفة أو إمام، وكل وحدة منهم مستقلة بنفسها، وليس لديهم منصب للإفتاء أو مشيخة للإسلام، وإن كان كل متخرج من الحوزة من حقه أن يتكلم في أمور الدين وعقائده، وعليه أن يجتهد في اجتذاب أكبر عدد من المصلين معه، وهذا يؤدي إلى وجود اختلاف كثير في الرأي بينهم.<sup>(66)</sup>

ولكن لم يلبس 'بلنت' في طبيعة هذا التركيب أي إمكان للمشاركة في صناعة مستقبل العالم الإسلامي، وإن أشار إلى ما يشيع من «قناعة عامة في بلاد فارس كلها؛ مفادها أن إصلاح الإسلام قريب وفي متناول اليد، وأن زعيما جديدا يتوقع مجيئه في أي لحظة».<sup>(67)</sup>

وبسبب الشيوع القياسي للخرافة في المجتمع الإيراني يرى 'بلنت' «أن أكثر الناس استعدادا للتكيف مع الإلحاد الشكلي في أوروبا هم الفرس... هناك أيضًا تطرف أخلاقي وتكشف وزهد وحشي وفسق وفجور».<sup>(68)</sup> وربما كان الأولى في الحديث عن تأثير إيراني بالغرب عموما هو ربطه بنظرة الفرس لأنفسهم باعتبارهم عرقا مختلفا عن الأعراق المحيطة بهم، وأن الجغرافية قد ظلمتهم ووضعهم في الموضع الخطأ، إذ أبعدتهم عن أن يكونوا إلى جانب أبناء عمومهم من الآريين الأوربيين.

(66) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 51-52.

(67) المرجع السابق، ص 52.

(68) المرجع السابق، ص 53.

وفي مقارنته بين مسلمي الدولة العثمانية ومسلمي الدولة القاجارية حينئذ في إيران يقول: «إن الإسلام في طهران لن يكون مثلها هو حالياً في إسطنبول عقبة أمام الإصلاح، والسبب في ذلك أن الشيعة الفارسية مذهب مرن إلى حد بعيد. وعلى العكس من ذلك يرى البعض أن المذهب الشيعي في إيران يمكن أن يكون أداة من أدوات الإصلاح الاجتماعي... إن الإسلام الشيعي؛ سواء جرى امتصاص أو استيعاب إيران بواسطة روسيا، لا يشكل أهمية تذكر في المراجعة العامة لمستقبل الإسلام، ويمكن استبعاده من منطلق أنه ليست له علاقة مباشرة بالقضية التي نتناولها». (69)

ولا يخفى أن هذا مما يمكن أن نفسر به عداوة الكاتب المطلقة للدولة العثمانية دون غيرها؛ إذ يراها عقبة في طريق «الإصلاح» الذي يتصور وقوعه للعالم الإسلامي.

\* \* \*

مهما يكن، فقد قدم 'بلنت' هذا التشریح الجغرافي والثقافي والاقتصادي للعالم الإسلامي بين يدي قراءته لمستقبله المتوقع، ولهذا ننطلق مباشرة إلى مبحث آخر جديد يتناول توقعاته وتوصياته حول المستقبل الإسلامي.

---

(69) المرجع السابق، ص 143. الشعوب دائماً -في إيران وغير إيران- تشعر بوطأة الاستبداد حين يستولي على أمورها، وتسعى، أو على الأقل تنتظر الفرص للتخلص منه، وقد يكون هذا -عند تحققه- فاتحة ازدهار جديد لهذه الشعوب، أو فرصة للتمكين لتغلب آخر كما حدث مع الثورة الإيرانية التي شبت عام 1979 ومكنت للفقير الشيعي من فرض ولايته على الناس، والعمل لخدمة أهداف مذهبية ضيقة، ولو بتدمير المخالف المذهبي دون المخالف الملي.

### المبحث الثالث: توقعات وتوصيات المستقبل الإسلامي في نظر بلنت

بعد هذا البيان الضروري للأسس الواقعية التي أقام عليها 'ولفرد سكاون بلنت' قراءته لمستقبل العالم الإسلامي قبل حوالي مئة وأربعين عاما، سأحاول في هذا المبحث بيان الصورة التي توقعها للمستقبل الإسلامي والتوصيات التي ذهب إلى ضرورة الأخذ بها لتوجيه صحوة المسلمين الحديثة في اتجاه ملائم للمصالح الأوربية، والبريطانية خاصة:

#### أولا - صورة العالم الإسلامي المستقبلية

آمن 'بلنت' بأن العالم الإسلامي سيشهد تطورا كبيرا وحركة تغيير قوية، واتكأ في هذا على بعض إرهابات شهدتها العقود السابقة على كتاباته في هذا الشأن، فقطع بأن الصحوة الإسلامية قادمة لا محالة. وخالف رأي الجمهور المثقف في بلاده في ذهابهم إلى أن الإسلام لا يمكن أن يتغير، وأيد رأيه المخالف بأن الإسلام يتغير بالفعل بقوة وسرعة، فقد دون المجتهد الشرعي المسلم أخيرا رأي الشريعة، واستخرج من الفقه الإسلامي مواد قانونية (في المجلة العدلية وغيرها)، وهو ما لم يكن متصورا قبل نحسين بل عشرين عاما، وفي السنوات العشر الأخيرة - كما يقرر- رأينا كثيرا «من الأتقياء والمتخصصين في الشريعة وضعوا أنفسهم إلى جانب الرأي الليبرالي، وتقوم محاولات جادة للتوفيق بين الرغبة في التحسين والولاء المتحمس للإسلام»<sup>(70)</sup>. فالجانب التشريعي أو القانوني عند المسلمين بدأ ينحو نحو حداثيا، ويتخذ صور القوانين التي صاغتها الدول المتقدمة، وإن بقي المحتوى كما هو، وهو أمر مهم عند الكاتب وغيره للدخول في العصر والتفاعل معه، وترك العزلة والانكفاء على الذات.

(70) بلنت: مستقبل الإسلام، ص113، وانظر: ص124.



ومن جهة المستقبل السياسي للعالم الإسلامي، فقد كان من الطبيعي أن يمثل موقف 'بلنت' من الخلافة العثمانية قطب الرحي في تصوره لهذا المستقبل؛ إذ جزم بأن مستقبل المسلمين سيكون بدون العثمانيين، مما قد يكون استنتاجاً منه من توجهات السياسة الأوروبية التي كانت تركز على خنق الدولة الكبيرة وتكجيلها بمعاهدات جائرة؛ خاصة بعد هزيمتها أمام روسيا في حرب 1877-1878 وخسارتها مساحات كبيرة من الأرض في القرم والبلقان.

ومن هنا فإننا لا نلاحظ فقط أن الكاتب يحاول قراءة مستقبل الخلافة العثمانية في ضوء أحوالها الداخلية، ولكن في ضوء مواقف خصومها الأقوياء منها كذلك. إلا أن تعبيره عن هذا جاء على الجملة معبأً بكثير من البغضاء التي حملها الأوروبيون للعثمانيين طوال قرون ولم تهذبها دعاوى الحداثة والحياد والتقدم العلمي الذي يتشددون به.

توقع 'بلنت' انهيار الدولة العثمانية؛ الممثل السياسي الأكبر للمسلمين في عصره؛ «إما عن طريق فقدان الأرض، أو عن طريق اضمحلال الإمبراطورية الذي لا بد أن يحدث - كما يقول- في غضون عقود قلائل، وينتهي بالضمور الكامل للإمبراطورية»<sup>(71)</sup>، أي إما عن طريق الغزو الخارجي واستقلال أجزاء من الدولة عنها حتى تضمحل، أو بتعرض الإمبراطورية لعوامل التحلل والتفسخ الداخلي، ربما نتيجة لعجز السلطة السياسية في إسطنبول عن إدارة التنوع العرقي والديني والانتساع الجغرافي الكبير الذي يخضع لحكمها.

(71) المرجع السابق، ص 97.

وليس بهذا التكهن نفسه بأس كبير، إلا أن عداوة الكاتب للدولة العثمانية والجنس التركي بدت مستحكمة بدون داع علمي، إذ يترك الحياد الذي يزعمه حين يتكلم عنهما، فيقول مثلاً: « كان البيت العثماني منذ البداية غارقاً في الرذائل المشينة، ولم يكن متعلماً حتى يستطيع أن يعلم<sup>(72)</sup>، إذ إنه حكم غير منصف على عدة قرون من التاريخ العثماني الذي سجل صفحات كثيرة مشرقة وأخرى غير ذلك؛ كما هي طبيعة أي دولة تمكث في حكم إمبراطورية واسعة الأرجاء لعدة قرون. ويمكن لأي كاتب غربي أو شرقي أن يرى تجليات هذا الحكم واضحة بالنسبة لدولة أوربية كبيرة في راحة الأديب والمؤرخ الإنجليزي الكبير إداورد جيون الشهيرة «اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها»؛ إذ جمعت بين ما هو مشرق وعظيم في الدولة الرومانية ورجالها وبين ما هو تافه وحقير في أزمنة مختلفة من عمر الدولة الكبيرة.

بل تمسك 'بلنت' ببعض الخرافات التي زعم شيوعها حول نهاية الدولة العثمانية، فقال: «تشير النبوءات القديمة والخرافات الحديثة على حد سواء إلى عودة الهلال الوشيك إلى آسيا (يعني تراجع الإسلام إليها)، كما تشير أيضاً إلى اقتراب حتف الأتراك بوصفهم عرقاً أفسد الإسلام (!!)). هناك نبوءة بهذا المعنى ذاعت على امتداد قرون في عقول المسلمين العامين والمسلمين المتعلمين، وهذه النبوءة تحدد العام 1883 الميلادي على أنه الفترة التي يتختم فيها إنجاز هذه الأمور، وتحدد حمص على نهر أورانتوس في شمال سوريا مسرحاً لآخر مشاهد هذا الصراع<sup>(73)</sup>.

(72) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 131. بلغ به الحال حد أن تعرض لنسبة السلطان عبد الحميد رَحْمَةً اللهُ للبيت العثماني بالتشكيك: انظر ص 86، وقبلها (ص 77) أثنى على علمه وشخصيته وإخلاصه!  
(73) المرجع السابق، ص 88.

ولا يخفى أن هذه إحدى طرق التأثير التي حاول المؤلف اتباعها ليقنع قارئه المسلم -الذي يراه خرافيا فيما يبدو- بأنه من العبث أن يؤمل شيئا مستقبلا في الدولة العثمانية، وأن النبوءات والقضاء الذي لا يُرد لا يحمل لها أي احتمال للبقاء في المستقبل. وهي -في الحقيقة- طريقة في التأليف أشبه بطرق الدعاية والإعلان منها بالبحث والنظر العلمي الرصين الذي يعتمد أسسا واضحة يمكن قياسها لقراءة مستقبل كيان أو ظاهرة أو فكرة ما.

ولكن ما الذي توقعه 'بلنت' بخصوص مستقبل المسلمين عقب انتهاء الدولة العثمانية؟

لقد توقع أولا حدوث «تنافس بين الأمراء المسلمين على حق حماية الأماكن المقدسة ووراثة لقب الخلافة عندما يقتصر ملك السلطان على آسيا الصغرى»<sup>(74)</sup>، بل حدد المكان الذي يتوقع قيام الخلافة البديلة فيه، فيقول: «ليس هناك من شك الآن أن وفاة السلطان عبد الحميد أو ابتعاده أو إزاحته عن الإمبراطوية سيكون إشارة إلى عودة الخلافة إلى القاهرة، وإحداث تجديد رسمي في الزعامة الدينية المفتقدة عن طريق الذهن العربي»<sup>(75)</sup>.

وفي موضع آخر يرحم مكة بميراثها الروحي الكبير، فيقول: «وأنا من جانبي، وعلى الرغم من أنني لا أدعي تحديد المسار الذي ستسير فيه الأحداث، أنظر إلى فكرة أن مكة هي الأرجح من بين كل الاحتمالات الأخرى التي استعرضناها، كما أن مكة

(74) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 97.

(75) المرجع السابق، ص 27.

تعطي أفضل الآمال في حياة روحية جديدة للإسلام. صحيح أن الخليفة في مكة سيكون أقل أهمية من الناحية السياسية عن الخليفة في البسفور، لكنه من الناحية الدينية سيكون راسخ القدمين، وسوف يقوم الحج الذي يأتي من كل أصقاع الدنيا بزيارته كل عام، وبدلاً من أن يكون ممثلاً لمجرد مدرسة مذهبية إقليمية، سيصبح عاصمة حقيقة كبيرة لكل المدارس وكل الأمم. يزداد على ذلك أن العنصر العربي في الإسلام سوف يساند هذا التعيين... وسوف ينطبق الحال نفسه على العنصر الهندي وعنصر جزيرة الملايو<sup>(76)</sup>.

ويتحدث عن الهيئة التي سيظهر فيها البديل المحتمل للخلافة العثمانية مما يمكن أن تتدخل بريطانيا من خلاله في توجيه البوصلة الإسلامية، ويتصوره شخصاً خارجاً ينادي بنفسه، ويضم إليه مكة، ولكنه يشير إلى أن من يمكن أن يخلفوا بني عثمان ليسوا على درجة واحدة من القوة، فبدأ بمراكش وأن يخرج مثل الأمير عبد القادر الجزائري، وتكلم عن السنوسي، وعن مسلمي الهند، وخديوي مصر محمد توفيق، وشريف مكة<sup>(77)</sup>.

وليس هذا الاستبدال الذي توقعه 'بلنت' قصراً عنده على الجانب السياسي، أعني حلول دولة عربية محل دولة تركية، بل رأى أن المستقبل سيتضمن بروز أعراق واختفاء أخرى من الساحة الإسلامية، فيقول: «إن اختفاء الأتراك وعدم ظهورهم في المجالس العليا (يعني مجالس الحكم)، سيجعل وزناً لأعراق أخرى هي أكثر جدارة

(76) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 108-109.

(77) المرجع السابق، ص 98 وما بعدها.

بتمثيل المصالح الدينية؛ سوف تحل القاهرة أو مكة محل إسطنبول، وسوف يحل العرب محل التتار؛ هذا التبادل إذا ما دُرس فكرياً لن يندم عليه أحد من محبي الإسلام!!<sup>(78)</sup>

وتوقع الكاتب كذلك أن تتسع حركة استعمار البلاد الإسلامية في حال سقوط الدولة العثمانية، فليبيا تغري إيطاليا، وإسبانيا التي احتلت تطوان بالمغرب ستتسع شهوتها إلى ما بعدها، وسيجلب الخصب المحاذي لشواطئ البحر فيضانا كبيرا من المزارعين الطليان والإسبان على حساب ملاك الأرض من المسلمين الذين سيتجهون حسب توقعه ناحية الجنوب، لكن المستعمر الأوربي لن يتجاوز جبال الأطلس إلى جنوبها بسبب المناخ غير الملائم له، وهذا يتيح للمسلمين في رأيه أن يعوضوا خسائرهم على الشاطئ بمكاسب تمتد إلى العمق الأفريقي الذي سيتم أسلمته وتعريبه. وأما الأراضي العثمانية الناطقة بالتركية فسيستولي عليها أحد الجيران الأقوياء؛ أي أن سكان هذه المناطق سيصبحون رعايا أوروبيين، «وسوف يكون تحللهم الديني مسألة وقت ليس إلا»، في حين توقع الكاتب أن لا يقع هذا الارتداد لمسلمي وسط آسيا؛ لوجود جامعة بخارى العتيقة، ولأن السياسة الروسية لا تعادي الإسلام هناك، إلا أن بخارى لن تحل محل إسطنبول إلا بمثابة للسلطة الدينية الخفية فقط، مما سيجعلها بلا حول ولا طول في التأثير في الانسياب العام للفكر الإسلامي.<sup>(79)</sup>

ولكي لا نعجب كثيرا مما توقعه 'الفرد بلنت' حول حركة الارتداد الكبيرة بين السكان العثمانيين في أوروبا، فقد قاس تنصير الأتراك في هذه الحالة على أسلمة البيزنطيين عند الفتح العثماني لأملاك الإمبراطورية الذاهبة، وهو قياس مع الفارق

(78) المرجع السابق، ص144.

(79) المرجع السابق، ص142 وما قبلها.

الكبير من جهة سياسة الفاتحين في الحالين، ومن جهة الاعتقاد الذي يُفترض أن تتحول الجماهير عنه وإليه في الحالين.

إلا أن أشد توقعات 'بلنت' تعلقا بتوصياته القادمة حول مستقبل العالم الإسلامي يتمثل في أن يخضع المسلمون ثوبهم السياسي والديني، ويرتدوا ثوبا أخلاقيا ودينيا صرفا لم يلتفتوا إليه قرونا طويلة، ولن يكون لهم بعد الهزيمة السياسية سوى الاعتماد على الأسلحة الروحية لمقاومة الأضرار والحفاظ على المصالح، بعد أن «أدى نجاح الأتراك السياسي - على حد زعمه - إلى إبعاد الإسلام طوال بضعة قرون عن توازنه الأخلاقي». (80)

والحقيقة أن طبيعة الإسلام المختلفة عن طبيعة الأديان والثقافات الأخرى تجمع بين القوتين: المادية، والمعنوية، إلا أن كثيرا من فترات تاريخنا قد تأخرت فيها القوى الروحية والأخلاقية لحساب القوة السياسية، وليس هذا الأمر خاصا بمراحل من التاريخ العثماني وحده، بل ظهر منذ وقت مبكر في بعض الفترات الأموية والعباسية وغيرهما. وأما ما يدعيه 'بلنت' من أن المسلمين سيكتفون في مستقبلهم بالتمسك بكل ما لا صلة له بالقوة المادية والسياسية لهم، فهو أمر أثبت التاريخ خلافه.

إن المؤلف يبدو غاضبا من مجرد وجود الإسلام في أوروبا، ولأن العثمانيين هم الذين حققوا هذا الإنجاز للإسلام فهو يريد اختفاءهم واختفاء الإسلام من القارة

(80) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 144.

البيضاء، أو على الأقل يريد من آل عثمان أن ينسحبوا إلى داخل العالم الإسلامي في عواصمه القديمة.<sup>(81)</sup>

### ثانياً: التأثير الموجه لمستقبل العالم الإسلامي

مع إيمان المؤلف بأن العالم الإسلامي كان مُقدماً في عصره على نهضة، وأنه يعيش صحوة، إلا أنه رأى ضرورة التدخل في هذه الصحوة حتى لا تنتج شيئاً يضر بالمصالح البريطانية والأوربية عامة، وقد وجه خطابه في هذا الصدد إلى قومه وحكومته، وكذلك إلى العالم الإسلامي.

أما خطابه للعالم الإسلامي، فبدأ وكأنه دعوة إلى الواقعية في مواجهة الموقف العصيب الذي يعيشه المسلمون، ويرى أهم عناصر الحل متمثلاً في عودة العنصر العربي إلى الصدارة الإسلامية من جديد، فيقول عن نفسه موجهاً كلامه إلى المسلمين: «لقد توقع المؤلف كثيراً من المصائب والنكبات السياسية الكبيرة في المستقبل القريب؛ لأنه يرى أن هذه المصائب والنكبات تعد خطوة ضرورية طوال فترة تطورهم الروحي، لكنه يثق في الإسلام ثقة لا حدود لها، لا لكون الإسلام منظومة روحية، وإنما لأنه منظومة دنيوية هي ميراث وعطية من العرق العربي، وأن هذه المنظومة قادرة على الوفاء بالقدر الأكبر من احتياجاتهم الأكثر تحضراً. يزداد على ذلك أن المؤلف مؤمن بساعة بعثهم السياسي... لقد ولى زمان إمبراطوريتهم، لكن يوم استقلالهم الوطني أفضل لهم من الإمبراطورية».<sup>(82)</sup>

(81) المرجع السابق، ص 91.

(82) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 27-28.

وهذا النص المهم يتضمن في الحقيقة عناصر الرؤية الأساسية لما يريده المؤلف من المسلمين، ويمكن بيانه في النقاط التالية:

1- أنه يدرك قوة الإسلام الروحية والثقافية والتشريعية الضخمة جيدا، ولكنه يقابلها بالواقع الاجتماعي والسياسي الضعيف جدا للمسلمين، فيجد الفرصة سانحة للتدخل والتأثير في المستقبل الإسلامي القادم.

2- يرى أن المصائب والنكبات التي وقعت للمسلمين مهمة في إقناعهم بأنه ليس أمامهم إلا اللواذ بالروحانيات وما يتعلق بها من الرضى بالقضاء وقبول الأمر الواقع.

3- على المسلمين ألا يبحثوا إلا عن نوع من الاستقلال الوطني، وأما قيادة سياسية جامعة فأمر مستحيل، وعلى العرق العربي أن يستعيد قيادته لهذه المنظومة التي أنتجها، ولكن بالتنسيق مع بريطانيا -، كما سيأتي في فقرات قادمة.

لقد صرح بأن المسلمين «قد ولى زمان إمبراطوريتهم»، وعليهم ألا يفكروا إطلاقا في أي مكان يجمعهم، وإنما صيغة أو أخرى تنوب عن الدولة العثمانية التي ستهب بها الريح، والمسلمون لا يمكنهم أن يواجهوا خصومهم بالقوة المادية؛ لأن هؤلاء الخصوم أقوىاء جدا، ولأن قوة الإسلام المادية مشتتة، «إنه سيتحتم عليه (أي الإسلام) - كما يقول- استعمال أسلحة أخرى غير أسلحة اللحم البشري (يعني الحرب والقتال)، ويواجه الغزو الفكري لحدوده بذكاء مماثل، وبغير ذلك لن يكون لدى الإسلام ما يتطلع إليه سوى التحلل التدريجي على المستويين الروحي والسياسي». (83)

(83) بلنت: مستقبل الإسلام ، ص112 بتصرف يسير.



ومن الناحية الواقعية العملية، يربط المؤلف قراءته للمستقبل الإسلامي كما يجب أن يكون بوجود تيار ليبرالي يتبنى «الفكر التقدمي» في الحياة الإسلامية، ويتولى إصلاح الإسلام وتطبيقاته، ويعول في هذا على مصر كثيرا بعد أن شهدت حركة احتجاج ضد الاستبداد، فيقول في مقدمة الكتاب التي تأخرت عن متنه بضعة أشهر: «أغلب الظن أنه إذا ما استطاعت أية حكومة إسلامية ليبرالية مكونة من مسلمين أحرار إثبات وجودها في وادي النيل، فلن يكون هناك شك أن ذلك سيكون بمثابة وضع الأساس المتين للإصلاح الاجتماعي والسياسي للإسلام كله»<sup>(84)</sup>. وكان قبل ذلك قد رأى أنه «من الطبيعي في حال الانهيار العام الذي سيعقب سقوط إسطنبول أن تتطلع مختلف الأمم الإسلامية إلى بريطانيا بصفة خاصة طلبا لتوجيهاتها فيما يتعلق بحل مشكلاتها السياسية»<sup>(85)</sup>

ولا نريد أن نناقش حقيقة موقف 'بلنت' من الاحتلال الإنجليزي لمصر قبل إبانته، وهل كان يعارضه في أحوال، ويؤيده في أخرى، أو أنه كان مجرد عميل محتال خدع بعض القادة الفكريين والسياسيين في مصر بظاهر موافقه، في حين وقف مع بلاده سرا؟ فهذا ما يمكن بيانه في المبحث القادم إن شاء الله.

كذلك آمن 'بلنت' أنه لكي ينجح الإصلاح في العالم الإسلامي، فلا بد أن يكون منطلقا من الدين، وعزا إلى هذا السبب فشل محاولات الإصلاح العثمانية المتأخرة<sup>(86)</sup>، وزاد المسألة بيانا وتفصيلا في «التاريخ السري» بقوله في سياق المقارنة بين جمال الدين الأفغاني وغيره ممن حاولوا تجديد الحياة الإسلامية حديثا: «وجد في مصر

(84) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 26.

(85) المرجع السابق، ص 147.

(86) المرجع السابق، ص 77.

وتركيا مصلحون نظموا الإدارة على الأساليب الأوربية لأغراضهم السياسية، ولكن هؤلاء أدخلوا إصلاحهم بالعنف وبالمنشورات التي حصلوا عليها من العلماء بالإكراه، وبغير أن يوقفوا بينها وبين القرآن وتقاليده، وكانت الإصلاحات السياسية تأتي من الطبقة العليا، ولم يزل حكم الرأي العام الرشيد قاسيا عليها<sup>(87)</sup>، فعدم رعاية التعاليم الإسلامية في الإصلاح، واستخدام العنف فيه، وعدم إقناع الرأي العام به، هي من الأمور التي أدت إلى عدم نجاح محاولات الإصلاح التي أشار إليها.

واعتبر 'بلنت' أن الإصلاح ينبغي كذلك أن يكون عميقا لا سطحيا، وسجل ذلك خلال الانطباع الذي خلفه عنده اللقاء مع مدحت باشا أبي الدستور العثماني (ت1883م) في دمشق؛ إذ لم يخف إعجابه به، بل وصفه بالبطولة، إلا أنه قال عنه: «لم أجد في أثناء محادثتي معه في موضوع تجديد تركيا وإصلاحها أي عمق في أفكاره، بل وجدتها من ذلك الضرب الأوربي العادي الذي يحل عادة في الشرق محل التبوغ الحقيقي والإيمان الراسخ. وكانت كل آرائه فيما يختص بإصلاح الإمبراطورية عامة وسوريا - الذي كان قد عين واليا عليها - خاصة مقصورة على الماديات؛ كإنشاء الخطوط الحديدية والقنوات وخطوط الترام، وكلها أشياء طيبة في بابها، ولكنه لم يمس في حديثه ما يعوز الإدارة من الإصلاح... ولم يتكلم قط عن الأمور الكبيرة الأهمية

(87) بلنت: التاريخ السري، ص77. في المطبوع (يقفوا) بدل (يوقفوا) وهو خطأ مطبعي غالبا. كما أنه ترجم (The Koran and the traditions) إلى القرآن وتقاليده، لكن الأظهر أن ترجمتها الأدق هي: القرآن والسنة.

كالاقتصاد والعدل وحماية الفقراء، كما أنه لم يظهر أي عطف على أهل الولاية التي عُينَ واليا عليها». (88)

ومع أن لقاء عابرا ليس كافيا للحكم على أفكار مدحت باشا، إلا أن اهتمام 'بلنت' بأن يكون الإصلاح عميقا وشاملا وإنسانيا وماديا معا، هو مما نستفيدة واضحا من تعليقه على هذا اللقاء بالمسئول العثماني الشهير.

وأما مقترحات 'بلنت' التي خاطب بها الحكومة والشارع الإنجليزي، فقد سعى بها إلى تحقيق ما سبقت الإشارة إليه من التأثير في مستقبل العالم الإسلامي، انطلاقا من فهم طبيعة الإسلام، وحقيقة المأزق التاريخي الذي يعيشه المسلمون، وكذلك التطورات المتسارعة التي تشهدها حياتهم.

يؤمن الكاتب بأن التفاهم مع المسلمين ضروري؛ لأن «إنجلترا لا تستطيع ولا يمكن لها القضاء على الإسلام، ولا يمكن لها أيضا أن تلغي أو تتخلى عن علاقتها بالإسلام. وعليه وباسم الله يجب أن تمسك إنجلترا بيد الإسلام وتشجعه بإمعان على المضي في طريق الفضيلة... هذا أفضل من قرن كامل من الحروب الصليبية» (89)، وهي دعوة واضحة إلى اتخاذ سياسة غير القوة مع الخصم الذي لا يمكن القضاء عليه ومحو وجوده؛ بسبب تعمقه الاجتماعي والثقافي في العالم وأقاليمه المعمورة، كما لا يمكن الاستغناء عنه بسبب المصالح الإنجليزية والأوروبية في العالم الإسلامي.

(88) التاريخ السري، ص 40-41، ووصفه في موضع آخر بأنه من المتآمرين والدسائس السياسيين: مستقبل الإسلام، ص 113. انظر ترجمة مدحت باشا في: أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص 26 وما بعدها، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

(89) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 159، وقارن له فيما يتعلق بمصر خاصة: التاريخ السري، ص 268.

وفي ظلال زحف الحداثة على العالم الشرقي وزيادة التقارب بين الأمم، توقع الكاتب أن تتراجع العصبية الدينية، وألا تُشن حروب صليبية جديدة، ومن هنا فإن «بوسع إنجلترا في أضعف الأحوال أن تعترف بالدين الإسلامي على أنه ليس مجرد شيء يتحتم مقاتلته وتدميره، وإنما هو شيء مقبول ومشجع منها أيضاً؛ مقبول من منطلق أنه حقيقة ستظل موجودة في العالم بخيرها وشرها شاءت (بريطانيا) أم لم تشأ؛ ومشجع لأن فيه إمكانات خيرة لا تستطيع إنجلترا أن تستبدل بها أي نحلة من نحلاتها أو أية فلسفة من فلسفاتها»<sup>(90)</sup>، بل إنه يرى أنه «يجب أن تكون إنجلترا مستعدة لتأكيد ما هو أكثر من نظرية عامة للتسامح والمساواة بين كل الأديان فيما يتعلق بالدين الإسلامي؛ الدين الإسلامي ليس مجرد رأي، وجود هذا الدين يتطلب وجود مؤسسة سياسية محددة ومنطقة جغرافية محددة»<sup>(91)</sup>، وكأنه يجب الحيلولة بسرعة دون استقلال هذه التطورات عن التأثير الغربي، أو انتهاز أي طرف غير بريطانيا لتوظيف هذه القوة لصالحه.

ولهذا نجده يحذر قومه بقوة من أن يفلت الزمام من أيديهم، ويتحقق التطور بعيداً عنهم؛ إذ «إن الدين الإسلامي عبارة عن قوة لا يمكن أن تظل محايدة، وهذا يعني أنه قد يكون صديقا أو عدواً، وعدم عمل أي شيء للمسلمين خلال السنوات العشر القادمة يعني مناصبتهم العداء»<sup>(92)</sup>، إلى جانب أن قوى دولية أخرى؛ مثل روسيا

(90) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 136.

(91) المرجع السابق، ص 153.

(92) بلنت: مستقبل الإسلام، ص 153.

ومثل هذا القول عن مصر صدر عن الأمريكي 'كوبلاند' بعد 'بلنت' بحوالي تسعين عاماً، قال: «لم يكن لمصر سبيل لأن تعتزل العالم، وتعيش على انفراد. ولو أنه قدر للمصريين هذا، وغدوا انغزاليين راضين أن يقتاتوا بما تخرجه لهم أرضهم، وما تدره بلادهم عليهم من خيرات، فإن العالم =

وفرنسا وهولنده تتربص للفوز بالصفقة الراجحة باحتضان آمال المسلمين والسعي إلى توجيه صحتهم، مما يصعب موقف الإنجليز في الهند.<sup>(93)</sup>

إنه يريد إنشاء خلافة بديلة عن العثمانيين تحت إشراف الإنجليز؛ حتى يسيطروا بها على مسلمي الهند وغيرها، ولكنها ليست خلافة سياسية، بل زعامة روحية عامة؛ يقول: «من الأهمية بمكان أن نتبين من بين الأمراء المسلمين - في حالة قبوله بشكل عام من الإسلام الأصولي - يستطيع المطالبة باستبدال الأسرة المالكة العثمانية في مسألة الخلافة عندما يجيء اليوم المحتوم. هذه المسألة ينبغي أن تلقى اهتماما من جانب الإنجليز، والسبب في ذلك أن مشكلة الولاء الإسلامي أو التمرد الإسلامي في الهند تعتمد في الأغلب الأعم على هذه المشكلة».<sup>(94)</sup>

هي إذن خلافة إسلامية روحية برعاية بريطانية، وتشبه في هذا - من بعض الوجوه على الأقل - محاولات سابقة في هذا المضمار، إذ يرجع الفكرة إلى نابليون ثم محمد علي باشا، ويعتبر الثاني مستفيدا من الأول.<sup>(95)</sup>

وينبه 'بلنت' إلى أنه «يتعين علينا... أن نكون مستعدين لعدم استسلام الإسلام في الأجل القريب للخسائر الكبيرة على طول خط حدوده مع أوربا»<sup>(96)</sup>، فيرى أن

---

من حولهم لن يدعمهم وشأنهم، ولن ينفك عن الضغط عليهم بشتى الأساليب» لعبة الأمم ص285، تعريب: مروان خير، ط1، مطبعة الزيتون بيروت 1970.

(93) بلنت: مستقبل الإسلام، ص158.

(94) المرجع السابق، ص87.

(95) المرجع السابق، ص76.

(96) المرجع السابق، ص139.

مقاومة الانهيار التي يتوقع صدورها عن المسلمين -وتحديدا العثمانيين- تحتاج إلى الاستعداد والتأهب لها؛ أي أن سياسة الاستيعاب ستكون فقط لقبيل معين من الناس يمكن التفاهم معهم والتعاطف مع آمالهم ضد من ليسوا كذلك، وقد أوضح هذا في «التاريخ السري» بقوله عن كتاب «مستقبل الإسلام»: «توسلت (فيه) إلى مواطني بكل ما فيهم من خير أن يعطفوا على آمال أحرار المسلمين، ويؤيدوهم ضد الرجعيين ذوي المكائد والتعصب الأعمى، والذين يلجأون في آخر الأمر إلى حل مشكلاتهم الإصلاحية بحد السيوف. وقد خاطبت إنجلترا بصفة خاصة إذ كنت أعرف أن صاحبة الهند لا بد أن تهتم كثيرا بمستقبل الإسلام، طالبا أن تكون ذات سيادة نشطة مصادقة لأفضل عناصر الأفكار الشرقية في مكافحتها أسوأ ما فيها من العناصر، وألا تقتصر على الاستفادة من حالة الانحطاط لتوسيع منافعها المادية».<sup>(97)</sup>

### المبحث الرابع: تقييم قراءة 'بلنت' للمستقبل الإسلامي

بقي لنا من هذه القراءة لمستقبل العالم الإسلامي كما بدا في عيني باحث غربي قبل عقود طويلة من الزمن، أن نقيم هذه التجربة المهمة؛ خاصة أن الامتداد الزمني بيننا وبينها يمكن أن يبصرنا بمدى دقة هذه القراءة وأهميتها.

والحقيقة أن المؤلف صادق الانتماء إلى ثقافته ووطنه، لكنه يختلف عن شخصيات بريطانية أخرى مثل صعاليك المخبرات البريطانية ومغامريها: 'لورانس' و'فيلبي' وشكسبير، وأمثالهم ممن وُجِّهوا لاختراق العرب والسيطرة على زعاماتهم القبلية

(97) بلنت: التاريخ السري، ص 92.

والسياسية التي تخالف الدولة العثمانية؛ أملا في تفتيتها، ثم الاستيلاء على ميراثها قطعة قطعة. (98)

لا يعني هذا أن 'بلنت' كانت له علاقات ومراسلات وصدقات عميقة -ذكرها هو بنفسه- مع المسؤولين في الخارجية ورئاسة الوزراء البريطانية نفسها، إلا أن وجهات نظره كانت غير متوافقة مع الرؤى التي تبناها عمليا، فقد «كانوا ينظرون إلي في وزارة الخارجية - كما يقول عن نفسه - كشيء خيالي (=مثالي) أكثر منه جديا يمكن أن يكون له تأثير يُذكر في وجهة النظر الرسمية للمسألة الشرقية». (99)

ولا شك أن هذا الانتماء لا يعني المؤلف من جريرة تعصبه ضد الدولة العثمانية بلا سبب علمي، وهو أمر يمكن تفسيره بأن الخلافة حتى في أحوال ضعفها كانت تبرز جانبا كبيرا من العالم الإسلامي في صورة الكيان الواحد في وجه المواقف الدولية، فقد وقفت الدولة العثمانية في وجه الحملة الفرنسية على مصر والشام (1798-1801) وحملة فريزر الإنجليزي على مصر (1807-1809)، كما قاومت المطامع الغربية في أطراف العالم الإسلامي وشواطئه المختلفة زمنا طويلا، وأفشلت كثيرا منها في مراحل قوتها،

---

(98) يقول أحد رجال المخابرات المشاهير: «مفاهيم الخير والشر لا تحظى بأي اهتمام منا؛ إذ ليس عندنا رجال أخيار وآخرون أشرار، وكل ما يراه المرء هو مجموعة من خبراء التخطيط (اللاعبين) منهمكين في رسم خططهم، وإحراز النجاح بالطريقة التي تملئها عليهم ظروف تلك الدولة الممثلين لدورها، أو مفاهيم ذاك الزعيم الذي يلعبون دوره في مركز اللعب» مايلز كوبلانند: لعبة الأمم ص44. ويقول: «إذا كانت نتائج التزامنا بالمبادئ الأخلاقية خسارة مصالحنا وضياعها، فإن موقفنا سيكون العكس، وستكون التضحية بدون شك على حساب تلك المبادئ الأخلاقية، وليست على حساب مصالحنا» كوبلانند: لعبة الأمم، ص51.

(99) بلنت: التاريخ السري، ص74.

ولكي تتحقق الأهداف الغربية في العالم الإسلام كان لابد من إزالة هذه العقبة التي يمثلها العثمانيون ودولتهم.

كما أن الانتماء الوطني الصادق للكاتب لا يعفيه من نبرة التعجيز التي بدت في خطابه إلى العالم الإسلامي، وأن القوة المادية له لن تسعفه في مواجهة الغرب، وأنه ليس أمامه إلا الاستسلام للأمر الواقع مع صعوبته!

كما يؤخذ على الكاتب أنه بدا غير ملم بصورة كافية بكثير من جوانب الثقافة والحياة والتاريخ الإسلامي، ففي حين نجد من المستشرقين من بلغ درجة عالية من المعرفة بالفقه ومدارسه<sup>(100)</sup>، ومن بلغ شأوا كبيرا في الإمام بالتراث الإسلامي ومصادره<sup>(101)</sup>، أو أدب العرب ولغتهم<sup>(102)</sup>، ومن تعمق في علم الفلك وتاريخه عند المسلمين<sup>(103)</sup>، ومن تجر في التصوف تاريخه ومصطلحه ورجاله<sup>(104)</sup>، وغير ذلك، نجد أن كاتبنا يقع في أخطاء فادحة تتعلق بحياة النبي محمد ﷺ، وأخرى بالتوزيع الجغرافي للمذاهب الفقهية الإسلامية.

ولعل مما يمكن أن نعتذر به عن الكاتب أنه ليس باحثا مختصا في الثقافة الإسلامية أو أحد فروعها، ولكنه دبلوماسي وأديب رحالة خبر جانبا من الحياة الإسلامية

(100) مثل المستشرق الإيطالي سانتيلانا الذي « كان له بالمذهبيين المالكي والشافعي معرفة واسعة شاملة » العقيقي: المستشرقون 374/1.

(101) مثل الألماني كارل بروكلمان صاحب الموسوعة المعروفة « تاريخ الأدب العربي ».

(102) مثل الإنجليزي السير هاملتون جيب: انظر عنه: العقيقي: المستشرقون 551/2-552.

(103) مثل الإيطالي كارلو نلينو صاحب الكتاب المشهور « تاريخ علم الفلك عند العرب ».

(104) مثل الفرنسيين ماسينيون وهنري كورين.



مباشرة من خلال جولاته في العالم الإسلامي، مما حدا به أن يكتب في بعض شؤون العالم الإسلامي، ومنها كتابه هذا حول «مستقبل الإسلام».

ولا يمنع هذا الأمر من إثبات الأهمية لقراءة 'بلنت' لمستقبل العالم الإسلامي، وأنها تستحق الدراسة العميقة، فقد ركز الرجل على المكون السكاني والثقافي للمسلمين، أو الجسد الاجتماعي والآخر الفكري لهم، وبهما يتحقق الوجود والاستمرار أو المحو والفناء لأي جماعة بشرية وثقافتها، بل إن ضمانته بقاء الإسلام كما يفهم من بعض النصوص الشرعية نفسها هو في بقاء نصه الأعظم؛ القرآن الكريم محفوظاً<sup>(105)</sup>، ووجود جماعة بشرية تمثله باستمرار<sup>(106)</sup>، وهو أمر أدركه 'بلنت' جيداً وإن بصورة عامة.

ويظهر بجلاء من تسليم المؤلف بأن الإسلام قوة لا يمكن إزالتها أنه يعرف جانباً كبيراً من خصائص الإسلام نفسه، وعمق وجود الثقافة الإسلامية في المدى الجغرافي الذي استقر فيه هذا الدين، والتشعب الاجتماعي الضخم الذي تمتع به في العالم برغم الوهن الذي اعتراه.

(105) قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

(106) روى البخاري عن المغيرة بن شعبة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «لا يزال ناس من أمتي ظاهرين، حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح حديث رقم 3460، كتاب المناقب 207/4، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببولاق (الطبعة السلطانية) القاهرة 1311-1313هـ، دار طوق النجاة، بيروت 1422هـ. وفي الحديث التالي عن معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك» الحديث رقم 3641.

ولعله أدرك ذلك من طريقتين: أولهما مرور قرون طويلة على وجود الإسلام في هذه الأنحاء مع تنوع الظروف التاريخية التي مر بها دون أن تتزعزع مكانته أو يتحول الناس عنه تحت ضغط التغيرات والظروف<sup>(107)</sup>، والطريق الثاني: هو ما لاحظته في مشاهداته من كون الإسلام منطلقا للشخصية المسلمة وممثلا لانتمائها الأهم، وإن بدا في ذلك بعض الغبش والفتور.

وأما الانتشار السكاني للمسلمين، فقد أدهش الكاتب بتنوعه واتساعه، ولعله استنتج من بعض النماذج الاستعمارية إمكانية استمرار الوجود الإسلامي بدون غطاء سياسي من خلال وقوع كثير من المسلمين تحت سلطة سياسية غير إسلامية، كما كان حال جزائر الهند الشرقية (إندونيسيا) والجزائر والهند وغيرها مع مستعمرها حينئذ.

ومن هنا يمكن أن تعتمد المقارنة بين 'بلنت' وغيره من الشخصيات التي سبق ذكرها من موظفي جهاز المخابرات البريطانية في المنطقة العربية على أنه كان يتفق معهم في الحرص على المصالح القومية لوطنهم، وفي ضرورة التدخل في شؤون العالم الإسلامي وصحته الحديثة للتأثير فيها لصالح بريطانيا، وكذلك محاصمة الدولة العثمانية محاصمة مطلقة، أو الممانعة في وجود أي جامع سياسي كبير للعالم الإسلامي.

إلا أن 'بلنت' يحمل في هذا الصدد رؤية مختلفة عنهم للتعامل مع الحالة الإسلامية، فهو دبلوماسي ومثقف أرسقراطي مستقل عن حكومة لندن، ويرى أن معاونة بريطانيا للعالم الإسلامي على الاستقلال الوطني، وتغيير مركز السيادة فيه، واستبدال

(107) انظر مستقبل الإسلام، ص 117-118، وإشارته إلى أن أوروبا البعيدة لم تتج من تأثير الإسلام، فما بال الأعراق العربية وشبه العربية التي نشبت بالإسلام؟!.

سيادته الروحية والأخلاقية بالسيادة السياسية التي تمثلها الدولة العثمانية، كل هذا يمثل السياسة الصحيحة في نظره تجاه العالم الإسلامي، وهو ما لا يستدعي الوجود المستمر لجيوش الاحتلال، ولا التضيق على الوطنيين العرب.

وهذا يعني أنه كان يفضل السياسة الناعمة في توجيه صحوة العالم الإسلامي الوجهة المناسبة لبلاده، وعدم استخدام القوة إلا في حال الضرورة، كما وقع في الهند أثناء ثورتها العامرة سنة 1857 مثلا، وإسداء بعض المنافع للمسلمين مقابل التعاون مع بلاده في حفظ مصالحها (الاستعمارية) في بلاد الشرق، وعلى رأسها الهند التي اقتنصها الإنجليز من يد المسلمين.

وبهذا نفهم أن تعاطف 'بلنت' مع عراقي وثورته نابع من اضطهاد الإنجليز للوطنيين المصريين، في حين أنهم لو تبنا توجهات هؤلاء الوطنية والقومية وساعدوهم على الاستقلال والتعاون معهم، لكان هذا تصرفا أكثر مناسبة في رأيه؛ إذ تكون فيه رعاية لمصالح شعوب المنطقة ومصالح بريطانيا معا، مع إقامة هذا على نوع من تفاهم القوي مع الضعيف الذي لا يمكنه سحقه، وفي الوقت نفسه لا يملك الضعيف قوة تكافئ أو تقارب قوة خصمه حتى يناوئه.

ويمكن أن نلح في كلام 'بلنت' نفسه أن هذا الرأي جاء تطورا في موقفه من سياسة بلاده تجاه الشرق، فهو يقول عن أحوال مصر قبل احتلالها ومع أزمة الديون الطاحنة في عهد الخديوي إسماعيل: « كان الإنجليز وقتئذ محبوبين في سائر البلاد الإسلامية؛ لأن الناس كانوا يظنونهم بعيدين عن الدسائس السياسية المعروفة عن الفرنسيين، وكانوا يعتبرونهم أكثر من هؤلاء أمانة ونزاهة في معاملاتهم التجارية...

كنت أدين بالعقيدة الذائعة وقتئذ عن حكمها في الشرق، وكان جل ما أتمناه لمصر أن تشترك مع الهند التي لم أكن رأيتها بعد في التمتع بحمايتنا». (108)

كما سجل هذا بعض من كتب عنه، فذهب إلى أن 'بلنت' كان يعتقد «وجوب التفاهم والتعاون بين بريطانيا العظمى وبين الأمم الإسلامية، وزاد في اعتقاده أن إنجلترا يجب أن تقف بجانب الأمم الإسلامية كصديقة مخصصة لها بعدما شاهد ورأى في رحلته إلى نجد وفي تنقلاته بين فارس والهند... كان يعتقد أن لإنجلترا رسالة إلهية عالمية يجب أن تؤديها في الشرق، ولكنه بعد أن مرت به الأحداث، ورأى اتجاهات تلك الرسالة قلب رأيه، وغير معتقده، فوقف منذ سنة 1880 إلى ما بعد ذلك موقف البغض والعداء من الحكومة الإنجليزية؛ لما كان لها من تصرفات أزعجت نفسه وألهبت فؤاده في مصر وأيرلندا، وكافح عنه كفاح المستميت بعلمه وشعره وماله ومكانته في قومه». (109)

وفي خطاب أرسله عرابي إلى 'بلنت' في أبريل 1882 ردا على آخر منه يقول: «إن محتويات خطابكم تدل على أنكم قد شُغفتم بحرية النوع البشري، وأنكم تفعلون جهدكم لخدمة مصالح أمتكم الإنجليزية، وذلك لعلمكم بأن هذه المصالح؛ وبخاصة تلك التي في مصر لا تكون مضمونة مأمونة إلا إذا كان المصريون أحرارا». (110)

(108) بلنت: التاريخ السري، ص 13-14. إحالته إلى الجهل بأحوال الهند تعني أنه أقام قياس حال مصر على حال الهند على مجرد الظن.

(109) مقال البكري السابق: مجلة الثقافة ص 28. في الأصل: «عالية» بدلا من «عالمية»، ويبدو لي خطأها. والتاريخ الذي ذكره ليس دقيقا في تحديد تحول 'بلنت'، في كتاب «مستقبل الإسلام» المطبوع في يناير 1882 ما يدل على أنه كان يحسن الظن بسياسة بلاده (انظر مثلا: ص 146)، ولعل تحوله جاء مع الاحتلال البريطاني لمصر بعد معركة التل الكبير في سبتمبر 1882.

(110) التاريخ السري، ص 180.

ولعل تعرض الرجل للسجن في بلاده بسبب معارضته في قضية أيرلندا يؤكد صحة التفسير السابق لموقفه من الإسلام وشعوبه، وهو أنه لم يكن موظفا عميلا لبلاده، ولكنه دبلوماسي تقاعد مختارا مع بقاء رغبته في العودة إلى هذا العمل حاملا أفكاره الخاصة، ومثقف أرستقراطي قَدَم بصورة مستقلة وجهة نظره السياسية التي رآها صحيحة، ورأى أن ما اختارته حكومة بلاده هو انحراف عن الصواب يضر بمصالح بريطانيا إن عاجلا أو آجلا؛ وذلك أنه إذا كان ممكنا ضمان مصالح بريطانيا بوسائل لينة فيها خير لها ولحلفائها المفترضين، فلماذا اللجوء إلى الوسائل القديمة التي لم تُجد شيئا، وجرت على العالمين الغربي والإسلامي كثيرا من ويلات الحروب المدمرة؟!

وقد نشارك الرجل جانبا من هذا الموقف، وهو الدعوة إلى تخفيف الاحتقان بين الشرق والغرب، وتجنب دواعي الصراع الحربي قدر الإمكان، إلا أن هذا ينبغي ألا يتم في إطار إشعار الآخر بعجزه عن المواجهة العسكرية، ولكن بإقناعه بأن تجنب الحرب قدر المستطاع، والحوار المراعي للحقوق هو الأجدى والأُنفع لكلا الطرفين.

وليس للكاتب كذلك أن يدعو إلى التغيير في بنية الإسلام نفسه بإلغاء خلافته السياسية مثلا؛ حتى يتكيف بتشريعاته مع الرؤية التي يقدمها 'بلنت' أو غيره؛ إذ إن هذا يعني أن الإسلام يدعو إلى إشعال الحروب بين الأمم بدون داع، في حين أن الدين الحنيف هو أكبر منظم للعلاقة بين الأمم باعتماد السلم والسلامة أساسا ومنطلقا لهذا، إلا أنه لا يرى عدلا في ترك المعتدي يفعل في الناس والبلاد ما يشاء، بل يرى أن القوة وامتلاكها يمثل الرادع الأكبر للمعتدي عن أن يفكر في العدوان.

وقد سأل 'بلنت' الشيخ محمد عبده عن إمكان تعاون المصريين مع الإنجليز في إعداد دستور للبلاد وإمكان وجود وال أوربي على مصر تحت سيادة السلطان

العثماني، فذهب الشيخ إلى أن يُعدّ دستور للبلاد تحت كفالة ورعاية إنجليزية تحميه من تعدي الخديوي، ويكون للمصريين مجلس نيابي ووزارة تنفيذية رئيسها مسلم، ويشارك بعض الوزراء والمسؤولين والمفتشين الإنجليز في بعض هيئات الدولة المدنية والقضائية والعسكرية<sup>(111)</sup>، وهو اقتراب من الشيخ من موقف 'بلنت'، إما مراعاة للواقع الثقيل الذي مثله الاحتلال الإنجليزي، أو تجاوز في حسن الظن بالاحتلال.

لكن وبعد كل هذا العرض والتقد لقراءة 'ألفرد بلنت' لمستقبل العالم الإسلامي، هل يمكن أن نعد هذه قراءة لمستقبل المسلمين فعلا، على الرغم من أن الكاتب دعا إلى المشاركة في صناعة هذا المستقبل ببعض المقترحات التي قدمها لبلاده؟

والحقيقة أن موقف الكاتب هنا يدل على إمكان من الإمكانيات؛ بمعنى أنه رأى أن الصحو الناشئة في العالم الإسلامي يمكن أن تسير وحدها بلا تأثير خارجي، ويمكن أن تتدخل فيها بريطانيا، ويمكن أن يوجهها أي طرف آخر غيرها، فقصده إلى أن تسبق بلاده إلى هذا الأمر لما في الاحتمالين الآخرين من أخطار على مصالحها.

كما أن الباحثين المعاصرين حددوا الغرض من الدراسات المستقبلية بـ «مساعدة متخذي القرارات وصانعي السياسات على الاختيار الرشيد من بين المناهج البديلة المتاحة للفعل في زمن معين، وبالتالي فإن الدراسات المستقبلية لا تتضمن فقط دراسة

(111) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده 898/1-908، ط2، دار الفضيلة، القاهرة 1427هـ/2006م.

الماضي والحاضر والاهتمام بها، ولكنها تستشرف المستقبلات البديلة الممكنة والمحتملة، واختيار ما هو مرغوب منها». (112)

\* \* \*

وبعد،

هل تغير شيء بعد مرور كل هذه السنين على قراءة 'بلنت' للمستقبل الإسلامي؟

نعم، لقد جرت في نهر الأحداث مياه كثيرة جدا، بل تبدل الحال وميزان القوة في المنطقة والعالم أكثر من مرة، واختارت بريطانيا وغيرها من القوى الاستعمارية استنزاف مستعمراتها إلى أقصى حد ممكن، ومخاصمة القوى الوطنية فيها والمكر بها على طول الخط، وإضعاف ثقافتها وعلومها ومؤسستها، ثم لما عجزت عن مواصلة السيطرة على المستعمرات عقب الحرب العالمية الثانية، أعادت القوى الدولية ترتيب أوضاع المنطقة بحيث تؤدي نفس وظائفها التي كانت في الحقبة الاستعمارية.

---

(112) منصور: توطين الدراسات المستقبلية، ص 23.

## خاتمة

لعل أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من هذه الدراسة تتمثل فيما يلي:

(1) أهم أغراض القراءة الغربية لمستقبل العالم الإسلامي هو توجيه هذا المستقبل بحيث يضمن المصالح الغربية.

(2) اعتمد 'بلنت' في قراءته لمستقبل العالم الإسلامي على دراسة سكانه وثقافتهم وامتيازاتهم الاقتصادية والعرقية، وهو تأسيس جيد لقراءته.

(3) لا يخلو رأي الكاتب من انحياز وتعصب ضد الدولة العثمانية، دون نظر إلى أن هذه الدولة تجربة ضخمة ومركبة، ولا يمكن الحكم عليها من زاوية واحدة بالحسن المطلق أو ضده.

(4) قامت رؤية 'بلنت' للمستقبل الإسلامي على تصور اختفاء الدولة العثمانية وحلول زعامة جديدة محلها؛ دعا إلى التأثير فيها بحيث لا تتعارض توجهاتها مع مصالح بلاده في العالم.

(5) أن القرائن ترجح أن 'ولفرد سكاون بلنت' كان من لون آخر غير رجال المخابرات البريطانية الذين عملوا على خدمة مصالح بلادهم في المنطقة، إذ كان شخصاً مستقلاً يرى الاستيعاب الهادئ لآمال العالم الإسلامي، والتعاون معه في ذلك مقابل رعاية مصالح بريطانيا، وتنازل المسلمين عن أي كيان سياسي عالمي يمثلهم.

(6) تسبب عدم إدراك 'بلنت' جيداً لطبيعة الإسلام وتشريعاته إلى اقتراح بعض التعديلات عليه، وهو أمر لا شك ينطلق من موقع تقييمي غير دقيق.

والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق



## المصادر والمراجع

- الأشعري (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت 1411هـ/1990م.
- أمين (د. أحمد): زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- البخاري (محمد بن إسماعيل): الجامع الصحيح، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببولاق (الطبعة السلطانية)، القاهرة 1311-1313هـ، دار طوق النجاة، بيروت 1422هـ.
- بلنت (الفرد سكاون): التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، ترجمة: عبد القادر حمزة، مكتبة الآداب، القاهرة 2008م.
- بلنت (الفرد سكاون): مستقبل الإسلام، ترجمة: د. صبري محمد حسن، كتاب الجمهورية، القاهرة، سبتمبر 2010م.
- بيرون (لورد؛ الشاعر): أسفار شيلد هارولد، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق 2007م.
- ابن جبير (أبو الحسين محمد بن أحمد): رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، د. ت.
- الجويني (عبد الملك بن عبد الله): الغياثي.. غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: د. عبد الرحمن الديب، ط2، طبع الشئون الدينية بدولة قطر، الدوحة 1401هـ.

- رشيدرضا (محمد): تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ط2، دار الفضيلة، القاهرة 1427هـ / 2006م.
- العقيقي (نجيب): المستشرقون، ط3، دار المعارف، القاهرة 1964م.
- عنان (محمد عبد الله): دولة الإسلام في الأندلس (عصر المرابطين والموحدين، القسم الثاني)، مكتبة الخانجي، القاهرة 1411هـ / 1990م.
- كامل (علي فهمي): مصطفى كامل باشا في 34 ربيعاً.. سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية، ط1، مطبعة اللواء، القاهرة، 1326هـ / 1908م.
- كامل (مصطفى): المسألة الشرقية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2014م.
- كوبلاند (مايلز): لعبة الأمم، تعريب: مروان خير، ط1، مطبعة الزيتون، بيروت 1970.
- منصور (محمد إبراهيم): توطين الدراسات المستقبلية في الثقافة العربية.. الأهمية والصعوبات والشروط، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، سلسلة أوراق (20)، 2016م.
- هورخرونيه (ك . سنوك): صفحات من تاريخ مكة المكرمة، تعريب: د. محمد محمود السرياني ود. معراج نواب مرزا، دار الملك عبد العزيز، الرياض 1419هـ / 1999م.

## دوريات

- مجلة الثقافة، العدد 32، 8 أغسطس 1939.
- مجلة الرسالة، العدد 309، 5 يونيو 1939.

مجلة «الواحدة» - العدد 13  
الناشر: مؤسسة دار الحديث الحسنية  
رقم الإيداع القانوني: 1979/6  
مطبعة ألوان الريف - سلا