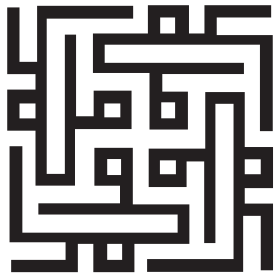
İslâmî İlimler Dergisi



Çorum Çağrı Eğitim Vakfı

Yıl 14, Cilt 14, Sayı 1, Bahar 2019

İslâmî İlimler Dergisi | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES
ISSN: 1306-7044

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası EBSCO Research Databeses veri indeksi, SOBİAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Corum Cagri Egitim Foundation
Hamit GÖKGÖZ
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Alan Editörleri / Field Editors
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi)
Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi)
Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor
Öğr. Gör. Dr. Ziyad Abdelrohman A.Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)

İngilizce Kontrol / English Text Editor
Dr. Öğretim Üyesi Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Editörler Kurulu / Editors
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi),
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammed Ishak el-BENNÂ (Jordan University),
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi).
Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi), Dr. İdris SÖYLEMEZ (Araştırmacı), Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),
Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),
Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University), Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemi Mahallesi Horhor Cad. Kavalali sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
e-mail: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
2019 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

Editörden 5

Ziyad ALRAWASHDEH
Kur'ân'da Cehâlet Kavramının Anlam Alanı 7

Saliha TİK
Carl Ernst'in Kur'ân'ı Okuma Anlayışı 33

Shahabaddin Amirzadeh SHAMS
العلامة محمد أبو زهرة ومنهجه في التفسير 76
MUHAMMED EBU ZEHRA VE TEFSİRDEKİ METODU
ABU ZAHRAH AND HIS INTERPRETATION METHODOLOGIES IN ZAHRAT AL-TAFASIR

Muhammed Nezîr KHÂN
مراجعة نقدية لتفسير المودودي 110
A CRITICAL REVIEW OF MAWDUDI'S INTERPRETATION (TAFHEEM UL AL-QURAN)
MEVDUDİ'NİN TEFSÎR'İNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Muhammed Emin NURMUHAMMED
محمد رشيد رضا وتفسيره المنار (بحث تحليلي) 138
MUHAMMED RESHED RIZA AND HIS WORK TAFSEER AL-MANAR (ANALYTICAL RESEARCH)
MUHAMMED REŞİD RIZA VE EL-MENAR ADLI TEFSİRİ (ANALİTİK ARAŞTIRMA)

Jamal NAJIM
فقه الشورى في القرآن الكريم 160
JURISPRUDENCE OF SHURA IN THE HOLY QURAN
KUR'AN-I KERİM'DE ŞÛRÂ KAVRAMI

Aykut KAYA-Dr. Abdullah Ahmad AL-ZYOUT
السيرة النبوية والتفسير بالمأثور (دراسة منهجية تطبيقية) 186
SIRA AND TAFSIR BI-AL-MA'THUR (EXEGESIS BASED ON NARRATIONS) -
(STUDY OF METHODOLOGY AND APPLIED)
SİYER VE TEFSİR (METODOLOJİK VE UYGULAMALI ARAŞTIRMA)

Dr. Abdullah Ahmad AL-ZYOUT-Dr. Abdulmevla AL-ZYOUT
آراء المفسرين في معنى الفاحشة الواردة في آيتي الحبس والايذاء (دراسة نقدية مقارنة) 214
EXEGETES' OPINIONS IN THE MEANING OF AL-FAHISHAH MENTIONED IN Q4: 15, 16
(CRITICAL COMPARATIVE STUDY)
HAPS VE EZA BAĞLAMINDA FUHUŞ KAVRAMININ MANASI VE MÜFESSİRLERİN BU KONUDAKİ GÖRÜŞLERİ

Muhammed Selman ÇALIŞKAN
دروس التفسير بـ«دار الفنون» في الفترة الانتقالية بين الدولة العثمانية والجمهورية التركية 238
TAFSEER COURSES AT THE DĀR-AL-FUNŪN IN THE TRANSITION PERIOD FROM THE OTTOMAN EMPIRE TO THE TURKISH REPUBLIC
OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E GEÇİŞ DÖNEMİNDE DÂRULFÜNÛN'DA TEFSİR DERSLERİ

Editörden

İnsana varoluş sebebi ve gayesini beyan eden Kur'ân, insana hareket tarzını bildirmek ve onu ebedi saadete ulaştırmak gayesiyle şeref nâzil olmuştur. Onun bu gayesini vazife edinerek karanlık dünyalara Kur'ân'ın ışığını sunmak ve insanları onunla tenvir etmek emel-i halisanesiyle uzak diyarlara göçen nice sahâbe-i kirâm, Kur'ân'ı yeni zihinlerle kavuşturmak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Söz konusu zihinlerle inkişaf eden tefsir ilmi ilk dönemler itibariyle küçük ancak etkili Kur'ân halkalarında tedris edilmekteydi. Sahâbe-i kirâm etrafında teşekkül eden işbu halkalar, sonraki dönemlerdeki tefsir hareketlerinin de vazgeçilemez mehazi olmuştur. Tabiin ve tebe-i tabiin başta olmak üzere gelenek ile gelecek arasında bir köprü mesabesinde bulunan her müfessir tabakası, Hz. Peygamber ve ashâb-ı güzîn ile başlayan bu ameliyeye katkıda bulunarak pek kıymetli bir tefsir hazinesini bizlere miras bırakmışlardır. İlm-i tefsirde ihtisaslaşan bizlere düşen vazife de bu tefsir mirasını zayi etmeden gelecek nesillere ulaştırmanın mesuliyyetini tüm varlığımızla hissedip işe koyulmaktır. Bu iş Kur'ân'ın ne dediğini işitmek ve evvelden onu işitenlerin birikimlerine kulak vermekle başlayacaktır şüphesiz. Asırlarca teraküm etmiş ve hiçbir kitaba nasip olmamış bu engin birikimin ürünü mesabesinde bulunan tefsir külliyatını çalışma konusu yapmak ve böylece bu birikimden istifade ile Kur'ân'ın nûrunu zaman ve zemine yansıtmak, alanda kalem oynatan her bir mütehassısın öncelikli vazifesidir. İşte bu duygu ve düşüncelerle, tarihe not düşmek ve Kur'ân'ın anlaşılmasına bir katkı sunabilmek amacıyla İslâmî İlimler Dergisi'ne 'Tefsir' başlığıyla özel bir sayı hazırlamak için yola koyulduk. Bugün, alanda ihtisas kesp eden kıymetli müelliflerin telifâtıyla dergimizi çıkarmış olmanın bahtiyarlığını yaşıyoruz.

Sayı makaleleri Kur'ân kelimeleri ve Tefsir tarihi alanlarına inhisar etmektedir. "Kur'ân'da Cehâlet Kavramının Anlam Alanı" başlığı ile kaleme aldığımız çalışmamız, cehalet kavramının Kur'ân ve Arap şiirinde kazandığı anlamlar ile teşekkül eden mana alanını irdelemektedir. Abdullah Ahmad Al-zyout ve Abdulmevla Al-zyout tarafından müştereken kaleme alınan "Haps ve Eza Bağlamında Fuhuş Kavramının Manası ve Müfessirlerin Bu Konudaki Görüşleri" adlı makale ise en-Nisâ 4/15 ve 16. ayetler özelinde fuhşiyat mevzuunu ele almaktadır. Kur'ân kavramlarına dair bir başka çalışma da "Kur'an-ı Kerim'de Şura Kavramı" başlığı ile Jamal Najim tarafından kaleme alınmıştır. Makale, şura kelimesinin Kur'ânî anlamını ve ifade ettiği yönetim şeklini günümüze bakan yönleriyle ele almaktadır. Siyer ve tefsirin birbirine kaynaklık ettiğini ortaya koyan Aykut Kaya – Ahmad Al-zyout'un "Siyer ve

Tefsir (Metodolojik ve Uygulamalı Araştırma)" adlı makalesi ise ilm-i tefsirin kaynağına müteallık bir araştırmadır. Derginin diğer makalelerinin Tefsir Tarihi alanında kaleme alındığı görülmektedir. "Muhammed Reşid Rıza ve Menar Adlı Tefsiri" (Muhammed Emin Nur Muhammed), "Mevdûdî'nin Tefsirine Eleştirel Bir Bakış" (Muhammed Nezîr Hân) ve "Muhammed Ebû Zehrâ ve Tefsirdeki Metodu" (Şihâbüddîn Emirzâde Şems) başlıklı makaleler muasır tefsirleri tahlili bir surette inceleyerek Tefsir Tarihine katkı sunmayı hedeflemektedirler. Muhammed Selman Çalışkan'ın kaleme aldığı "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Dârulfünûn'da Tefsir Dersleri" başlıklı makale, yüksek din eğitimi vermek amacıyla kurulan Dârulfünûn özelinde Osmanlı'nın son dönemi Tefsir eğitimini ele almaktadır. Muasır bir İslâm araştırmacısı olan Carl Ernst'in Kur'ân tahlillerini inceleyen ve Saliha Tik tarafından kaleme alınan "Carl Ernst'in Kur'ân'ı Okuma Anlayışı" adlı makale ise aynı araştırmacının 'How to read the Qur'an a New Guide, With Select Translations' adlı eserinde Kur'ân ayetlerinin mütenâzır/simetrik yapısının (ring composition) Kur'ân'ı anlamaya sağlayacağı katkının imkânını sorgulamaktadır.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Kur'ân'da Cehâlet Kavramının Anlam Alanı

Ziyad ALRAWASHDEH*

Öz

Bu çalışma cehalet kavramının Kur'ân, klasik mucemler ve Arap şiirindeki kullanımlarını incelemektedir. Çalışmada bu kökten müştak kelimeler dilbilim ve etimolojik tahlil metodu ile ele alınarak tarihi süreçte kazandığı yeni manalar ortaya konulmuştur. Öte yandan Kur'ân'ın açıklaması mesabesinde olan bazı rivayetlerde (hadîs-i şerîf) cehalet kavramının farklı kullanımları da aynı analiz metoduyla incelemeye dâhil edilmiştir. Yine kavramın Kur'ân'da kazandığı yeni anlamlar ile Câhiliyye dönemi Arap dilindeki manaları arasındaki anlam farklılıkları çalışmada irdelenen bir başka hususdur.

Anahtar Kavramları: Tefsir, Kur'ân, Câhiliyye, Kur'ân'ın Kelime Hazinesi, Hilm.

THE MEANING AREA OF THE JAHELEYYA CONCEPT IN THE QURAN

Abstract

This study discusses the use of the word Jaheleyya which means (to ignore) in the classical dictionaries of the Arabic language, especially in the Qur'an and in the Arabic poetry. This study will examine the word's derivatives and tried to analyze etymological by taking into account the new meanings of this concept.

Moreover, the concept of Jaheleyya (ignorance) explained the different reflections of some narrations from the history (Hadith) which is considered as a kind of explanation of the Qur'an. The study discusses also the semantic differences between the new meanings of this concept and the different meanings between the words used in the Arabic language for the era of the Qur'an with the Qur'an's point of view.

Keywords: Tafseer, The Qur'an, Ignorance, The Qur'an's Vocabulary, Clemency.

Makalenin Geliş Tarihi: 03.11.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 06.12.2018

* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, güller_guler@yahoo.com, orcid.org/0000-0002-1817-010X (Bu çalışma 2010 tarihinde tamamladığımız "Kur'ân'da İlim Kavramı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Concept of 'Ilm in the Qur'an", -PhD Dissertation, Istanbul University, Istanbul/Turkey, 2010)

Giriş

Mesajını muhataplarına iletmede Kur'ân'ın kullandığı yegâne araç kelimedir. Kelimelerin hangi manaya geldiklerini bilmek, onun mesajını anlamak ve anlatabilmek açısından son derece önem arz etmektedir. Tefsîr tarihine baktığımızda hemen tüm tefsirlerin aynı gaye ile kaleme alınmış olduklarını görmekteyiz. Öte yandan müfredat türü eserlerin de aynı gaye ile telif edildiği söylenebilir. Şu kadar var ki bu eserlerin kelimelerin anlamlarını ele alırken onların uğramış oldukları mana kayıpları yahut süreç içerisinde kazandıkları manaları sistematik bir şekilde ele almadıkları görülmektedir. Bu sebeple çalışmamızda cehalet kelimesinin anlamlarını önce klasik Arapça sözlüklerden, sonrasında ise câhiliyye dönemi şiirlerinden istifade ile tespit etmeye ve böylece tarihi süreçte kelimenin mana kazanım ve kayıplarını belirlemeye çalıştık. Son olarak da kelimenin kökü olan "ل-ه-ج/chl" maddesinin Kur'ân'ın kelime hazinesinde en öne çıkan anlamlarını ele aldık. *Hilm* kelimesin cehalet kavramı ile olan münasebeti sebebiyle çalışmamızda bu kelimeye de yer verdik.

Cehalet kavramı hakkında telif edilen eserler araştırıldığında birtakım tez ve makalelerin bulunduğu görülmektedir. Ancak bu eserlerin -her ne kadar bazılarıyla aynı sonuca ulaştıysak da- câhiliyye dönemi Arap şiirine yer vermedikleri dolayısıyla kavramı tarihi süreç içerisinde ele almadıkları görülmektedir. Söz gelimi *"Kur'an'da Cehâlet Kavramı"* başlığı ile kaleme alınan makale hemen hemen bizimle aynı sonuca ulaşmaktadır.[1] Lakin makalede chl kökünün kazandığı anlamlar sistematik bir şekilde ele alınmamıştır. Diğer taraftan yine aynı başlıkla yazılmış diğer makalenin de aynı metodu kullandığı ve şiirlere yer vermediği görülmektedir.[2] Benzer şekilde *"Kur'ân'da Cehâlet"* başlıklı tezin de cahili Arap şiirine yer vermediği görülmektedir.[3] Tüm bu açılardan çalışmamız; cahili Arap şiirine başvurarak chl kökünün oradaki anlamını tespit ettikten sonra kökün Kur'ân'da ve sonraki dönemlerde telif edilen mucemlerde kazanmış olduğu manaları ortaya çıkarmak bakımından aynı vadide kaleme alınan eserlerden farklılık arz etmektedir.[4]

1 M. Faik Yılmaz, "Kur'an'da Cehalet Kavramı", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/15 (Ocak-Nisan 2003): 181-198.
2 İsmail Karagöz, "Kur'an'da Cehalet Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi* 38/3 (2002): 173-190.
3 Mustafa Akman, *Kur'an'da Cehalet*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi, Van, 1999).
4 Cehaletin ilmin zıttı olarak değerlendirildiği diğer bir eser için bk. Faruk Aktaş, *Kur'an'da Cehalet Kavramı* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2001), 45.

1. Klâsik Arapça Sözlüklerde Cahiliyye Kelimesi ve Türevleri

İbn Fâris (ö. 395)'e göre "ل-ه-ج/chl" kelimesinin iki kök anlamı vardır. İlki *ilm*in hilafı ve zıddı ile hafiflik ve tatmin olmanın zıddıdır. Nitekim işaret taşımayan boş araziye "مَجْهَل/mechel" denilir ki bu kullanım kelimenin birinci anlamıyla irtibatlıdır. İkinci anlamı ise ateş, köz yahut koru karıştırmak için kullanılan ağaç dalı ile irtibatlıdır ki buna Arapçada "مِجْهَل/michel" denir.[5] Böyle denilmesinin arkasında yatan gerekçe şudur: "مِجْهَل/michel" denilen bu ahşap, kişiyle ateş arasına girerek onu neticesinin ne olacağı bilinmeyen ateşten korur.[6] Yine Arapçada اسْتَجْهَلَتْ الريحُ الغُصنَ ifadesi "rüzgâr dalı salladı ve sarstı" anlamına gelmektedir. Şair Nabiğa (ö. m. 604) şöyle der:

دَعَاْكَ الهَوى واستجهلتْكَ المنازِلُ وَكَيفَ تَصَابَى المَرء والشَّيْبُ شامِلٌ.

Beyitteki "كتلهجتسا" kelimesinin anlamı "seni hafife aldı" demektir.[7] Bu anlam İbn Fâris'in ***"cehl"*** kelimesinin yukarıda verdiği iki kök anlamıyla irtibatlıdır. Râğıb el-İsfehânî ise ***"cehl"***in üç kısma ayrılabileceği görüşündedir:

A. Zihinde/nefiste bir bilginin olmaması,

B. Bir şey hakkında taşınan kanaatin işin hakikatine uymaması,

C. İster itikat açısından doğru, ister yanlış olduğuna inansın, bir şeyi yapılması gerektiği şekilde yapmamak. Kasten namazı terk etmek buna örnek olarak verilebilir.[8]

İbn Manzûr (ö. 711) ise cehaletin bilmeden bir şey yapmak olduğunu belirtir. "مِجْهَلَة/michele" ise kişiyi cehalete sevk eden şeydir. Araplar "جهلتُ الشيء" dediklerinde "onu bilmiyorum" anlamını kastederler.[9]

Ebu'l-Bekâ da ***"cehl"*** kelimesinin iki anlamı olduğunu belirtir:

Cehl-i basît: Sade/salt ***"cehl"***. Bilinmesi gereken bir şeyle ilgili bir ilim olmaması; cehl-i mürekkeb: Vakıaya mutabık olmayan bir bilgi hususunda kesin kanaat sahibi ve ısrarcı olmak.[10]

5 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa* (Beyrut: Darü'l-Cîl, 1991), 1: 489. Bk. Zemahşerî, "Chl", *Esasu'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru ihayai'Türâsi'l-Arabî, 1422/ 2001).
6 Ebu'l-Feyd Muhibbuddîn Murtaza ez-Zebîdî, "Chl", *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus*, 1. Basım (b.y., Matbaatu'l-Hayriyye, 1306).
7 İbn Manzûr, "Alm", *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1983), 4: 415; Ahmed b.Fâris, "Chl", *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*.
8 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân* (Kahire: el-matbaatu'l-Meymeniyye, 1306), 209.
9 İbn Manzûr, "Chl", *Lisânu'l- 'Arab*, 11: 129-130.
10 Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyyât*, 350; es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrâfi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Tütüncü (Beyrut, Alemü'l-Kütüb, ts.), 407-409.

2. Câhiliyye Dönemi Şiirlerindeki Delâletleri

Câhiliyye kelimesi Arapların İslam'dan önce içinde bulundukları cehalet ve sapkınlığı tanımlamaktadır.[11] Yukarıda sunduğumuz bilgiler ışığında konuyu bir esasa bağlamak gerekirse; ***"cehl"***in akıl, tasavvur ve itikatla ilgili olduğu fakat aynı zamanda davranış ve fiillerle de ilgili olabileceği söylenebilir. ***"Cehl"***in ilk anlamı *ilm* sahibi olmamak, ikinci anlamı ise hafiflik, önemsemezlik ve ciddiyetsizliktir.

Arapçada ***"cehl"*** kelimesinin taşıdığı gizli anlamlardan biri de "çevre" anlamıdır. Bu mana çölün "مجهل" ve "مجهولة" olarak nitelenmesinden hareketledir. "Meçhul" ya da "mechel" yer ve arazi manasına gelip, kişinin nerede olduğunu tam olarak bilmediği, bir işaret ve iz bulamadığı yerlerdir.[12] Câhiliyye şiirlerinde de ***"cehl"*** kelimesi, klasik Arapça sözlük yazarlarının ortaya koyduğuna benzer şekilde kullanılmaktadır. Antere b. Şeddâd (ö. m. 614) şu beyitte ***"cehl"***i bu anlama gelecek şekilde kullanır:

هَلَّا سَأَلْتِ الخَيْلَ يَا ابنَةَ مَالِكٍ إِنْ كُنْتِ جَاهِلَةً بِمَالَمْ تَعْلَمِي.

"*Ey Malik'in kızı, eğer benim (savaşırkenki) halimi bilmiyorsan onu atlara sorsaydın ya*!"[13]

Burada ***"cehl"*** kökü bilmemek, bilgiye ihtiyacı olmak anlamındadır. ***"Cehl"*** kelimesinin klasik Arapçada en yaygın olan anlamı budur. Ancak ***"cehl"***in bu anlamının İslam'ın özellikle ilk döneminde pek vurgulandığı söylenemez. Zira ***"cehl"*** kelimesi daha çok başka semantik anlamlara vurgu yapılarak kullanılır.[14] Öyle ki bu anlam, doğru ile yanlışı ayırt etme kabiliyetini insana kaybettiren, aklî ölçünün karmaşık ve tutarsız hale geldiği kalbî bir duygu olup insanı düşüncesizlik ve kararsızlığa sevk eden bir duygudur.[15] Nitekim İbn Kuteybe'nin de zikrettiğine göre Câhiliyye şairlerinden Âvf b. Âtiyye ***"cehl"***i bu anlamda kullanmaktadır:[16]

وَقَالَتْ كُبيشةُ مِنْ جَهْلِهَا أَشَيْباً قَدِيمَاً وَحِلمَاً مُعَارَاً.[17]

11 Abdüsselam Harun vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Mısır: Mısır Matbaası, 1380/1960), 1: 144.
12 ez-Zebîdî, "Chl", *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*; İbn Manzûr, "Amy", *Lisânu'l-Arab*.
13 Ebu Abdullah Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'a* (Bağdat: Mektebetü'n-Nika', ts.), 159 (43. beyit).
14 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, çev. Hilal Muhammet el-Cihad, 1. Baskı (Beyrut: Merkezü Dirasâti'l-Arabiyye, 2007), 332.
15 Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 320.
16 İbn Kuteybe, b. Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Sakr, 5. Baskı (Kahire: Matbaatü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1373), 234.
17 el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyat*, thk. Hasan Sandûbî (Kahire: Matbaatü'r-Rahmaniyye, 1926), 412.

Bu anlamla irtibatlı olarak şairler dişi devenin "مِجْهَال/michâl" olmasından bahsederler ki bu yukarıdaki ilim ve ma'rifet'in olmaması anlamının bir fer'i/bölümüdür. Yürürken farkına varmadan sahibini öldürebilecek kadar kendinden habersiz deveyi vasfederken şair Humeyd b. Sevr şöyle der:

جَهُولٌ كأنَّ الجَّهْلَ مِنْهَا سَجِيَّةٌ غَشْمَشَةٌ للقائِدين رهوقٌ.

"*Cahildir ve bu onun bir karakteri gibidir / O kıymetli hayvan, ona binenleri neredeyse çiğneyip öldürecek*." [18]

"Cehl" kelime kökünün ikinci anlamı olan *"hafiflik ve düşüncesizlik"* ise, daha önemli bir anlam olup belirli bir davranış şekli ve modelini göstermektedir. En küçük bir ruhsal durum değişikliği ve tahrikte kendi üzerindeki kontrolü kaybeden ve bu hızlı parlama doğrultusunda da yapacağı işin sonuçlarını düşünmeden davranan bir davranış tipini gösterir. Bu kişilerin hem kendi duygu ve davranışları üzerinde kontrolleri yoktur hem de doğru ile yanlışı ayırt etme noktasındaki yetersizliği sebebiyle olaylara göstereceği tepkiler belirsizdir.[19]

Hamsısa b. Cendel eş-Şebânî (حمصيصة بن جندل الشيباني)'nin şiirinin şu beyti bu anlamı ifade etmektedir (beytin yer aldığı şiirde kabileler arasında çokça cereyan eden savaş, öldürme ve baskınlara atıf yapılmaktadır):[20]

وَلَقَد دَعَوتَ طَرِيفُ دَعْوةَ جَاهِلٍ سفهاً وأنتَ بِمَنظَرٍ لَو تَعلَمِ.[21]

Amr b. Gülsüm de bu anlamda şöyle der:

أَلَا لَا يَجهَلَنْ أَحَدٌ عَلَينَا فَنَجهَلَ فَوقَ جَهلِ الجَاهِلِينَا.

"*Kimse bize karşı umursamaz ve hafif davranmasın / Ona bu "**cehl**" inin karşılığını kat kat ödetiriz*."[22]

3. *"Cehl"* ile "Hilm" Arasındaki İlişkisi

Mana bakımından cehl kavramına hilm/حِلْم kelimesinin mukabele ettiği görülmektedir. Hilm, kişide bu ***"cehl"***in patlak vermesini engelleyebilecek gücün olması halidir. En sert tepkilerini ve çalkalanmalarını kontrol altına alabilen kişiye "حَلِيم/halîm" denir.[23] Muhadramûn'dan Hansâ (ö. 24) adındaki bir kadın şair de erkek kardeşini methederken söz konusu kelimeyi bu manada kullanmıştır:

18 Hamid b. Sevr el-Hilâlî, *Divânu Hamid b. Sevr*, thk. Abdulaziz Meymenî, 1. Basım (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 1951/1371), 36-37.
19 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 318.
20 Avde Halil Ebû Avde, *et-Tatavvuru'd-Delali beyne Lugati'ş-Şi'ri'l-Cahili ve Lugati'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1. Basım (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 147.
21 Ebû Saîd el-Esmaî, *el-Esmaiyyat*, thk. Ahmet Şakir ve Abdüsselam Harun, 7. Basım (Kahire: Daru'l-Maarif, 1993), 116.
22 Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'a*, 184.
23 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 318.

فَتَى كَانَ ذَا حِلْمٍ رَزِينٍ وَتُؤْدَةٍ إِذَا مَا الحُبَى مِنْ طَائِفِ الجَهْلِ حُلَّتِ.

"*O hilm sahibi, kontrollü ve öfkesine hâkim bir genç / Bir baskı altına girdi mi "**cehl**" göstermeyen cinsten*." [24]

Öte yandan *"**cehl**"* belirli durumlarda aklın kontrolünden çıkmak anlamına geldiği için, haricî belirtileri ve neticeleri kişide çok çabuk görülür. Beni Dabbe'den bir şahıs bu durumu şiirde şu şekilde ifade etmiştir:

إِذَا الحِلمُ لمْ يَغلِبْ لَكَ الجَهلَ لمْ تَزَلْ عَلَيْكَ بُروقٌ جَمَّةٌ وَرَوَاعِدُ.

"*Eğer sana hilm hâkim olmazsa "**cehl**" sona ermez / Kapkara bulutlar toplanır ve şimşek çakar üzerinde*."[25]

Hilm ve *"**cehl**"* arasındaki zıtlık şair 'Amr b. Ahmer el-Bahilî (ö. 75)'nin şu istiaresinde de dile getirir:

ودُهمٍ تُصاديها الولائد جِلَّةٍ إذا جَهِلَت أجوافُها لم تُحَلَّمِ.

"*Hizmetçiler nice büyük kazanlara yağcılık eder de kazanların içindeki kaynayıp galeyana geldiğinde "**cehl**" artık yatışmaz (hilm)*."[26] Şair bu beyitte kazanı, istiare yoluyla insanoğluna ait *"**cehl**"* ve hilm vasıflarına atfeder. İnsan kazana benzetilmiştir. Burada, ateş üzerinde kaynamakta olan kazan istiaresi *"**cehl**"* ve hilm vasıflarının karakterini çok iyi tavsif etmektedir.[27] Kanaatimizce *"**cehl**"* kelimesinin bu anlamı ayette geçen (حميّة الجاهلية) ifadesinin anlamıyla da uyumludur. Yüce Allah şöyle buyurur: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ "O zaman inkâr edenler, kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi." (el-Fetih 48/26) Âyet-i Kerîme, putperest Arapların Allah'ın gücü karşısında boyun eğmenin tahammül edilemez bir alçalma olduğu hissinde olduklarını, bu sebeple onurlarını çiğnememeye yönelik güçlü bir arzu ve ihtiyaç duyduklarını ve Allah'a karşı boyun eğmeyi bu sebeple reddettiklerini bildirmektedir.[28] Onlar kendileri üzerinde ilahî ya da beşerî hiçbir güç ve yetki tanımak istememektedirler. Herhangi bir otoritenin emrine girmek ve kendilerinden bir şey yapmalarını istemek onlara göre aşağılanmadır. Zira kâfirlerin kalpleri, Allah'ın elçisine olan öfkeleri sebebiyle "الحامِيَة/hâmiye" yani kaynamaya yüz tutmuş kazanlar gibidir. Onların bu Câhiliyye ahlâkları ve kibirli duruşları, -beşerî duygularını, fikri ve ruhi prensiplere bağlayan hiçbir düşünsel bilinç olmaksızın- kabile ve aşirete bağlılıklarını, ayrıca asa-

24 Ümmü Amr Tümadır bint Amr b. Haris b. Şerid Hansa, *Divanu'l-Hansa* (Beyrut: Matbaatü Dari't-Turâs, 1388/1968), 19.

25 el-Ahfeş es-Sagîr, *Kitabu'l-İhtiyareyn*, thk. Fahruddin Kabâva (Dımeşk: Matbaatu Dımeşk, 1394/1974), 168.

26 Bahilî, *Dîvânu Amr Ahmer el-Bâhilî*, thk. Hüseyin Atvân (Dımeşk: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, ts.), 149.

27 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 319.

28 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 319.

biyet duygularını da harekete geçiren temel etkendir. Dolayısıyla insanların hangilerinin *"**cehl**"*, hangilerinin de hilm vasfıyla niteleneceği ortaya çıkmış bulunuyor. Bu tür bir *"**cehl**"*, *"**cehl**"* kelimesinin anlamlarından biri olan "ilm'in olmayışı" manasından çok, kişide kontrolün olmadığı bir davranış tarzını ifade etmektedir. Halîm ise bu anlamda câhilin tam zıttı olarak karşımıza çıkar ve tahrik esnasındaki duygusal durumlarını kontrol edebilen, duygularını bir çalkantıya sebep olmadan teskin edebilen kişiyi ifade eder.[29]

Hilm, teemmül ve tefekkür merhalesine ulaştığında iki hali yansıtması kaçınılmazdır: Zayıflık ve güçlülük. Elimizde bulunan bilgilere göre Câhiliyyede hilm'in olumlu tarafının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu halîm kelimesinin *"**cehl**"*in zorlamasına karşı gücüyle direnen kişi manasında kullanılmasından anlaşılmaktadır. Bu bakımdan zayıf karakterli bir kişinin halîm diye nitelenmediği görülmektedir. Halim kişi güçlü olup onu zorlayan her türlü şiddetli duruma karşı kendinde bir güç bulan kişidir.[30] Güçlü ve halîm bir kişilik ile olumsuz bir sıfat olan korkaklık arasındaki farkla ilgili olarak şair Salim b. Vabise şöyle der:

إِنَّ من الحِلم ذلاً أنت عارفهُ والحِلمُ عَنْ قُدْرَةٍ فضلٌ مِنَ الكرمِ

"*Biliyorsun ki hilm'in zelillik içeren bir türü de vardır / Oysa gerçek hilm güçlü iken hilm göstermektir ki bu üstün bir ahlakî erdemdir*." [31] Dolayısıyla acizlikten değil de güç ve kuvvet olduğu halde gösterilen hilm gerçek anlamda bir hilm ve üstün kişilik özelliklerindendir. Gerçek hilm, beyitte de görüldüğü üzere, kişinin öfkesiyle hareket etmeye tam olarak muktedir bulunduğu durumda sükûneti ve ağır başlılığı tercih edebilmektir. Halîm kişi, düşmanına karşı müsâmaha ve hoşgörü gösterebilen, ona üstün olduğu halde lütufta bulunabilen kişidir. Bu şiirde şair öfke nöbetlerini yenmek için nasıl da sürekli bir şekilde çabalayıp sonunda buna kâdir olduğunu, -onu çekemeyen ve beğenmeyen kişiler bunun zıddını yapsa ve söyleseler bile- öfkenin sevk ettiği şiddeti uygulamaya karşı kendisini nasıl kontrol ettiğini anlatır.[32] Kelime, Kays bin Zubeyr el-Abesî'nin dizelerinde de aynı anlamda geçmektedir:

أظُنُّ الحِلْمَ دَلّ عَلَيّ قومِي وقد يُسْتَجهلُ الرَّجُلُ الحليمُ.

"*Zannedersem bana hilmi kavmin öğretti / Hilm sahibi kişi bazen de dikkate alınmayabilir*." [33]Buna göre halîm, etrafındakiler kendisinin zayıf olduğunu

29 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 321.

30 Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 321.

31 Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, thk. Ahmet Emin ve 'Abdu's-Selâm Hârûn, 2. Basım (Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1387/1967), 3: 1161.

32 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 322.

33 el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1: 428.

düşünerek üzerine geldiklerinde güçlü ve sağlam kalan kişidir. O başkalarının bu cüretine karşı sağlamlığını korursa diğerlerinin bu ***"cehl"***'i zayıf kalacaktır. Hilm burada güç olarak tecelli etmektedir. Garika bin Müsafi' el-Abesi şöyle der:

حليمٌ إذا ما الحلمُ زين أهله مع الحِلم في عين العدوِّ مهيبُ.

"*Eğer kişi etrafını hilmi ile süslerse halimdir / düşmanının gözünde hilm ile heybet kazanırsa da.*" [34]

"Cehl" kökünün üçüncü bir yapı unsuru daha vardır ki bu da aynı şekilde hilm ile ilgilidir. ***"Cehl"***in bu üçüncü delâleti, ikinci delâletine bağlıdır ve ondan türer, onun sonucu olarak ortaya çıkar. ***"Cehl"***in bu anlamı, insanın aklî gücü üzerindeki etkisidir. Bu etki tabiatıyla olumsuz bir etki olup yıkıcı sonuçları vardır. Ceh'lin karakteri bu şekilde olup devreye ***"cehl"*** girdiğinde beynin aklî faaliyetini söndürür ve zayıflatır.

Cehalet genel bir kural olarak, aklı tamamen ortadan kaldırmasa da etkinliğini azaltır, zayıflatır. Ancak akıl hilm ile birlikte bulunursa bu durumda akıl fonksiyonunu normal olarak yerine getirir.[35] Bu manaya yakın olarak, Hz. Peygamber döneminde yaşayan şair Ma'bed b. Alkame şöyle demiştir:

وَتجهلُ أَيدينا وَيَحلُم رَأيُنَا ونَشتُمُ بالأفعالِ لا بِالتَكَلُّمِ.

"*Aklımız hilm'li davranıyor (susuyor), ellerimiz "**cehl**" içinde / konuşarak değil fiillerle azarlıyoruz.*" [36]Görüldüğü üzere ellerin cehaleti ve aklın hilmi arasında işler gidip gelmektedir. Akıl hilm gösterip karşı tarafa bir şey söylemeyip susuyor. Ancak eller her zaman aynı hilmi gösteremeyip cahillik ediyor ve fiilî olarak tepki veriyor.

Buradan hareketle ***"cehl"*** kelime kökünün üçüncü anlamına ulaşmaktayız ki bu da aklın işleri derinlemesine anlamaktan geri kalarak eksiklik göstermesi ve buna bağlı olarak işlerinde umursamazlık ve tutarsızlık içinde olmasıdır.[37] Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin şu sözü de bunu vurgulamaktadır:

وأنْسَى نُشَيْبَةَ والجاهل الـ ـمُغَمَّرُ يحسبُ أَني نسيُّ.

"*Ben Nüşeybe'yi unuttum (sanılmasın). Cahillikle boğulmuş kişi ise benim unuttuğumu zannediyor.*"[38] Bu dizeler Kur'ân-ı Kerîm'deki şu ayette cahil kelimesinin kullanımına tam olarak benzemektedir: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ "Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder." (el-Bakara

34 Ebû Saîd el-Esmaî, *el-Esmaiyyat*, 100.
35 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 327.
36 el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1: 252.
37 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 329.
38 Ebû Züeyb el-Hüzelî, *Dîvânu'l-Hüzeliyyîn* (Kahire: Daru'l-Kavmiyye li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 1965), 1: 102.

2/273) Onların içinde bulundukları fakirlik halini ise ancak hayat tecrübesi olan, basîret sahibi deneyimli kişiler anlayabilir. Deneyimsiz ve basîreti eksik cahiller ise onları, açık bir emâre ve işaret olmadığı halde, kendi hesaplarınca zengin zanneder. Dolayısıyla burada cahil'in anlamı, işin hakikatine nüfuz edemeyen ve işin sadece zahirine/dış görünüşüne bakarak onunla yetinendir. Bu kişide, fakirleri çevreleyen şartları anlamasına yardımcı olacak herhangi bir öngörü/hissiyat bulunmaz.[39]

İzutsu'nun konu hakkındaki açıklamaları şu şekildedir: İffetlerini, en şiddetli fakirlik durumlarında dahi sıkıca koruyan bu bakımdan lütuf ve ihtişam içeren davranışları haiz fakir kişiler Kur'ân'da zikredilmektedir. Bunlar fıtrî hayâları sayesinde böyle davranmaktadırlar ki hayâ, Hz. Peygamber'in en üstün takdirine ulaşmış ve dinin temel esaslarından kabul edilmiş bir davranış ve karakterdir. Kur'ân-ı Kerîm يحسبهم الجاهل ifadesini çoğu yerde yüzeysel bir bakış ve rast gele verilen hüküm ve kanaat anlamında kullanmıştır. Bu anlamıyla cehalet, görünür varlıkların ve olayların arka planında yatan gerçek ilahi iradeyi anlamaktan geri kalmayı ifade eder. Bu tür bir insan için tabiattaki şeyler sadece tabiî şeyler olup herhangi başka bir şey ile ilgili bir ipucu ve anlam taşımaz. O halde buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşıldığı üzere ***"cehl"***, açık dahi olsa dînî hakikatleri anlama noktasındaki eksikliği ifade eder.[40] Kur'ân'da bu husus şöyle ifade edilmiştir: ﴿ وَلَوْ اَنَّنَا نَزَّلْنَآ اِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوٓا اِلآَّ اَنْ يَشَآءَ اللّٰهُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾ "Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler." (el-En'âm 6/111) O halde Allah'ın bir ayetini inkâr eden bununla bağlantılı olarak diğer ayetleri de inkâr eder. Ayetlerin boyutlarını ve gayelerini kavrayamadığı için bu kişiler diğer ayetlere de iman etmezler. Taberî, Ebussuûd ve Zemahşerî gibi bazı müfessirler bu ayette birbirinden farklı görüşleri savunmuşlar ve ayeti, kişilerin imanının Allah'ın dilemesiyle olacağına vurgu yaparak irade ile irtibatlandırırlar ki kanaatimizce bu doğru bir tutum değildir.[41] O halde bu kişiler, ayetler kendilerine açıklansa da iman etmeyeceklerdir. Aksine bu, onların cehaletine cehalet katacaktır. Zira bunlar ayetleri hafife almaktadırlar ve kendilerinde hilm sıfatı da yoktur.[42] Ayetin (لكن أكثرهم يجهلون) kısmı cehaletin hilm'in zıddı olduğunu ima etmekte ve bunu onların alaycı tavırlarına bağlamaktadır. Yine bu istihza, onların büyüklen-

39 Ebu Zehra, *Zehratü't-Tefâsîr* (b.y.: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 2: 1032-1033; İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3: 75.
40 Toshihiku Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 330.
41 Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1954), 9: 493; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 84; Ebussuûd el-Ammadi, *İrşadüAkli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 4. Baskı (b.y.: Daru İhyai't Türâsi'l-Arabî, 1994), 3: 174.
42 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8: 7.

me ve kibirlerinden kaynaklanmakta, hakikati işittiklerinde umursamaz davranmalarıyla tam bir ***"cehl"*** görünümü vermektedir. Onlar hakikati kabul yönünde bir meydan okumaya karşı Câhiliyye hamiyyetine bağlanmışlar, onları doğruya ulaştıracak hilm'i kaybetmişlerdir. Artık onların düşüncesi zayıf ve derinliği olmayan bir düşüncedir. Bu da onları umursamaz bir tavır ve tutarsız bir karara götürmektedir. Zira ***"cehl"*** burada insanın kendini görmekten aciz olması, kendini iyi takdir edememesi durumunu da kapsar. Zira kendini bilemeyen, kapasitesini yanlış değerlendiren insan, bu sebeple insanlık sınırlarının dışına çıkabilir. Kısaca ***"cehl"***, bu anlamıyla aklî körlük ile yakın anlamlıdır. Kur'ân ***"cehl"***in bu yüzünü, konuyla sıkı bağı olan bir ayetle gözler önüne sermektedir: ﴿ فَإِنَّهَا لا تعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ "Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur." (el-Hacc 22/46) Bu kişiler akıllarıyla dilsiz ve kördürler. Bunlardan yani ***"cehl"*** vasfı taşıyan kişilerden dini hakikatleri anlamalarını beklemek mümkün değildir.[43]

Aklın körlüğü ileriye dönük işlerde kişinin belirli bir tavır takınmasını engeller ve kişiyi dalgaların sağa sola savurduğu odunlar gibi, kurtulacak bir yol bulamayan kişiler gibi yapar. Bu sebeple Âyet-i Kerîme bu anlamı tekit eder tarzda gelmiştir. Akıl ancak dengesini koruyor ve sakin bir şekilde ise düzgün çalışabilir. İşte ***"cehl"***in bu semantik yapısı hilm'in akıl anlamına gelmesini anlamamızı kolaylaştırır. Akıl, akletme ve düşünmenin hakiki esasını temsil eden hilm'den daha dar anlamlıdır. Aradaki ince farklara dikkat ettiğimizde, hilm'in tam olarak akl ile eş anlamlı olmadığını görürüz. Zira hilm, akl'ın faaliyetini mümkün kılan zihinde yerleşik bir durum olup aklın yeni ve doğru hükümler ortaya koyma noktasında sükûnetle ve sebatla çalışmasını sağlar. Fiili açıdan ise her ikisi tabiat olarak neredeyse aynı şeydir.[44] Hassan b. Sâbit (ö. 40) Haris b. K'âb oğullarını hicvederken sadedinde bulunduğumuz kelimeyi dikkat çekici bir tarzda şöyle kullanmaktadır:

حَارَ ابْنُ كَعْبٍ أَلا الأحلام تزجُرُكُم عَنّي وأنتُمْ من الجوف الجَمَاخِيْرِ.
لا عَيْبَ بالقَوْمِ مِن طُولٍ وَلاَ عِظَمٍ جِسْمُ البِغَالِ وأحلامُ العصافيرِ.

"*İbn K'âb şaşırarak, hilmleriniz sizi bana sataşmaktan alıkoymuyor mu, içinizde ölü kalpler taşıyorsunuz, Bir kavmin iri yapılı ve uzun boylu olması ayıp değil, bedeni katırlar gibi ama aklı serçe kadar*!" [45]

Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda da ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلامُهُم بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ "Onlara akılları mı bunu emreder, yoksa onlar, azgın bir topluluk mudur?" (et-Tur 52/32) ayetindeki "ahlâm" kelimesinin beyitteki anlamda kullanıldığı "akıllar" manasına geldiği görülmektedir. Ayette zikredildiği kadarıyla müşrikler Hz. Peygamber'e şair ve mecnun demek suretiyle ona karşı taşkın davranmışlardır ki bu taşkınlık akıldan kaynaklanmamaktadır. Başka bir ayet söz konusu hakikati şöyle ortaya koymaktadır: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ "Ve: Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık!" (el-Mülk 67/10) Buradaki esas nokta, Kureyş kâfirlerinin varmış oldukları küfür, aklın bir ürünü olmayıp heva, aklı kullanmayış ve asabiyetin bir sonucudur. Kureyş "ahlâm" yani akıl ehli olarak bilinen bir topluluk idi. Bu çelişki ise akıl sahiplerine yakışmamaktadır. Zira kâhin yaptığı işlerde son derece dikkatli ve ince bir zekâ sahibi iken, mecnun aklı kapanmış düşüncesi bozuk bir kimsedir. Bu takdirde (أم تأمرهم أحلامهم بهذا) ifadesi kınama anlamı taşımaktadır. Yani akıl sahibi olanlar akıllarını hayatlarıyla ve gelecekleriyle ilgili konularda kullanmadıkları için bu kişilerin yaptıklarını akıl sahibi bir kimsenin yapması mümkün değildir. Görüldüğü üzere "câhil" kavramı Kur'ân'ın kelime hazinesinde ve hayata dair izahatlarında önemli bir yer tutmakta olup inatçı kâfirlerin kalıplaşmış bu durumunu belirtmektedir. Buna göre cehalet, küfür (câhil: kâfir); hilm ise iman (halîm: mümin) ile birliktelik oluşturmaktadır.[46]

4. Tefsir Literatüründe Cehalet Kavramı

A. Kur'ân'da Cahiliyye Kelimesinin Türevleri

"جهل/chl" kelime kökü Kur'ân'da yirmi dört kere kullanılmaktadır[47]: a. Muzârî fiil şeklinde muhatab tâ (ت)'sı ile (تجهلون) şeklinde dört kez; b. Ğâib yâ (ى)'sı ile (يجهلون) şeklinde bir kez; c. İsm-i fail kalıbıyla (الجاهل) bir kez; d. İsm-i falinin çoğulu olarak (الجاهلين –الجاهلون) dokuz kez; e. Mübalağa siygasıyla (جهول) şeklinde bir kez; f. Sınâî mastar (جهالة) olarak dört kez; g. Sınâî mastardan yapılmış özel isim olarak (الجاهلية) dört kez geçmektedir.[48] Kökün tüm bu siygaları Câhiliyye şiirinde de geçmektedir. Sadece sınâî mastar olan "Câhiliyye" kelimesi bundan istisnadır. Zira Câhiliyye kelimesi Kur'ân'a ait bir terim olup içeriğinde pek çok anlam barındırmakta ve Kur'ân'ın indirildiği dönemden önceki dönemi göstermektedir.[49]

Kur'ân-ı Kerîm'in "جهل/chl" kökünü kullanımıyla bu kökün Arap şiirinde ve Arapça sözlüklerdeki kullanımı arasında bazı farklar vardır. Ancak bu büyük bir fark değildir. Kur'ân'ın kelimeyi kullanışı daha çok yukarıda izah

43 Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 331.
44 Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 331.
45 Hassân b. Sâbit, *Dîvanu Hassan b.Sabit*, thk. Velîd Arafât (Beyrut: Daru Sâdır, 1974), 1: 219.
46 Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 338.
47 Muhammed Fuad Abdulbâkî, "Chl", *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1994/1414).
48 Salâh Hâlidî, *et-Tefsîru'l-Mevdûî*, 1. Baskı (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1418/1997), 91.
49 el-Hafız Celaluddin Suyutî, *el-Müzhir fî Ulumi'l-Luga ve Adâbiha*, thk. Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla (Kahire: Matbaatü'l-Babi'l-Halebi, ts.), 1: 301.

ettiğimiz ikinci ve üçüncü semantik anlamla ilgilidir ki bu anlamlar Câhiliyye şiirinde az rastlanılan anlamlardır. Zira Câhiliyye şiiri daha çok kelimenin birinci anlamı (ilmin olmayışı) üzerinde odaklanmaktadır. ﴿ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُواْ يَامُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ "İsrailoğullarını denizden geçirdik, orada kendilerine mahsus birtakım putlara tapan bir kavme rastladılar. Bunun üzerine: Ey Musa! Onların tanrıları olduğu gibi, sen de bizim için bir tanrı yap! dediler. Musa: Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz, dedi." (el-A'râf 7/138) ayetinde Benî İsrail'in cehaleti bilgisizlikleri sebebiyle olmayıp, tereddütleri sebebiyledir. Tereddüt eden de idrak edemez. İşte bu şekilde idraklerinin yüzeysel ve zayıf olması onların batıl inançlarını sağlam olandan ayıramamasıyla sonuçlanmıştır.[50] Mûsâ (a.s.)'nın onların yüzüne karşı söylediği cehaletleri, onların varlığı hakiki yapısına mütenasip olarak anlamadıklarını da göstermektedir.[51] Bu söz İbn Abbas'a göre *"Siz firavunun elindeyken Rabbinizin size yaptığı nimetleri bilemediniz."*[52] manasına gelmektedir. Dolayısıyla chl kökü bu ayette yukarıda ele alınan üçüncü anlamda kullanılmıştır. Bu da aklın vazifesini tam olarak hatta neredeyse tümüyle yapamaması, işlerin ve olayların seyrini anlamaktan aciz olmaları anlamıdır. Ancak Taberî ve Ebussuûd burada ***"cehl"***in anlamının ilmin zıddı ve marifetin bulunmaması demek olduğunu ileri sürseler de bağlamın bu anlamı gerektirmediği iktizasınca bu kanaatin uzak bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.[53]

Hz. Nuh (a.s.)'un kendini yalanlayan kavmine hitabında da chl kökünün kullanıldığı görülmektedir: ﴿ وَيَاقَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَاْ بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّيَ أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ "Ey kavmim! Allah'ın emirlerini bildirmeye karşılık sizden herhangi bir mal istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a aittir. Ben iman edenleri kovacak değilim; çünkü onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi, bilgisizce davranan bir topluluk olarak görüyorum." (Hûd 11/29). Ayette zikredilen (تجهلون) kelimesi, yukarıda belirtilen ikinci anlamdan doğan üçüncü anlamda kullanılmıştır. Zira Nuh (a.s.)'un kavmi işlerin gidişatıyla ilgili akılsızca bir karar alıp Allah'a ve elçisine olan inançsızlıklarını bu karar üzerine bina etmişlerdir. Akıl onlarda artık ölü hale gelmiş dolayısıyla onlar da işlerin akıbetini göremez olmuşlardır. Düşünceleri bozulmuş, Nuh (a.s.)'dan yanındaki zayıf ve düşkünleri kovmasını istemişler, kendilerinin onlardan daha üstün olduklarını iddia etmişlerdir. Bu büyüklenmeleri onları, müminlerle alay etmeye ve gelecekleriyle ilgili kararlar

50 Muhammed Ebu Zehra, *Zehratü't-Tefâsîr*, 6: 2942.
51 İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9: 82.
52 el-Vahidî en-Nîsâbûri, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Adil Abdülmevcûd v.d (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995), 2: 403.
53 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10: 409; Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 4: 202.

vermede dikkatsiz davranmalarına sevk etmiştir. Kurtubî de ﴿وَلَكِنِّيَ أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ibaresinin "yanımdaki müminleri kovmamı istemeniz ve onlarla alay etmenizden ötürü sizi cahillik eden bir kavim olarak görüyorum" manasına geldiğini belirtmektedir.[54]

Bu son iki ayette ***"cehl"*** kelimesi yukarıda beyan ettiğimiz anlamlarda kullanılmış olup ilmin ve bilginin olmayışı anlamında değildir. Zira fiil-i muzârî siygasıyla yani devam eden ve süreklilik taşıyan bir vasıf gibi kullanılmaktadır. Bu vasıf; alayları, hafiflikleri, basitlikleri ve işlerin hakikatini anlayamamaları sebebiyle onlara bitişik bir sıfattır. Eğer fiil ayette ilim ve marifetin zıddı olarak kullanılsaydı mazi siygasıyla "جهلتم" şeklinde kullanılırdı. Bu kişiler hak olanın karşısında batıl üzere bir araya gelen ve cahillikleri süreklilik arz eden kişilerdir. Dolayısıyla ayette onların kibir, egemenlik ve hafiflikten kaynaklanan taassup içindeki rastgele davranışları ve aklı devre dışı bırakan düşünce yapıları somutlaştırılmıştır.[55]

Chl kelime kökünün mübalağa siygasıyla yer aldığı bir diğer ayet de el-Ahzâb 33/72. ayetidir: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir." Ayetteki (جهولا) ifadesi deneyim ve akıl yürütme, aklı az kullanma, derin düşünememe, aldırmazlık, vurdumduymazlık ve hafiflikten kaynaklanan gaflet hali manasına gelmektedir. İbn Abbas da kelimenin Allah'ın emri karşısında ilkellik ve basitlik (غِرًّا) gösterme anlamına geldiğini ifade etmektedir.[56]

İnsan emaneti yüklendikten sonra bu emaneti koruyamamasının getireceği sonuçları takdir edemeyince kendine zulmetmiş, çizgi dışına çıkmış kendi konumunu ve geldiği kaynağı bilememiş olur.[57] Mâverdî, İbn Cüreyc'in جَهُول/cehûl kelimesinin işlerinin sonunu bilemeyen kişi manasına geldiğini ifade etmektedir. Böyle bir kişinin gaflet ve aldırmazlığı, kendi akıbeti ile ilgili kötü sonuçlara uğramasını engelleyecek kararlar almasına yardımcı olacak doğru bir bilince sahip olmasının önüne geçecektir. Bu aldırmazlık ve bilinçsizlik, hayatın akışıyla ilgili olanlar başta olmak üzere her türlü kararı alırken, dengeli bir anlayışa ulaşılmasını temin eden hilm vasfından yoksunluğa yol açmış ve yıkıcı sonuçlar doğuracaktır.[58] Tüm bun-

54 Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Şeyh Hişam semîr el-Buhârî (Suudî Arabistan: Daru Alemi'l-Kütüb, 1423/2003), 5: 26; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 5: 236.
55 Ebû Zehra, *Zehratü't-Tefâsîr*, 7: 3701.
56 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19: 205; Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8: 585.
57 Muhammed Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'ân*, 18: 362.
58 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed ibn Habib el-Mâverdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Esseyyid Abdulmaksud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 4: 430.

lar, emaneti yüklenen insanın Rablerinin emrine karşı gösterdikleri cehaletten kaynaklanmaktadır.[59]

Kur'ân'da جاهلين kelimesinin de birçok ayette kullanıldığı görülmektedir. Bu ayetlerden birinde şöyle buyurulmaktadır: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ "(Resûlüm!) Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir." (el-A'râf 7/199) ayetindeki ***"cehl"***, hilm'in zıddıdır. Bu onun delâlet ettiği anlamların ikincisidir. Allah Teâlâ elçisine cahillik edenlerden yüz çevirmesini emretmiştir ki bu, insanlara zulmeden ve taşkınlık yapanların olabileceğine dair Yüce Allah'ın bir te'dîb ifadesidir.[60] Taberî ayetteki ***"cehl"*** kelime kökünün delâletinin, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e, Kureyş kâfirlerinin akılsızlıklarıyla karşılaştığında nasıl davranması gerektiği ile ilgili bir tedip anlamı taşıdığını ifade eder. Zemahşerî ise ayetteki "cahillerden yüz çevir" ifadesi "Sefihlere aynı şekilde akılsızca mukabelede bulunma ve onlarla tartışmaya girme, aksine hilm sahibi ol ve onlardan gelen üzücü hareketlere tepki verme." şeklinde izah etmektedir.[61] Ayette geçen cahiller (الْجَاهِلِين) ifadesi "akılsızlar" anlamını karşılamaktadır. Zira kelimenin başındaki elif-lam (الـ) istiğrak yani tüm câhil tiplerini içine almayı ifade eder. ***"Cehl"***in en büyüğü şirktir. Bir taş parçasının tanrı olarak kabulü en büyük cehalet ve akılsızlıktır. Dolayısıyla buradaki ***"cehl"***, hilm ve rüşd'ün zıttıdır.[62] Zira 'cahiller' derken burada kastedilen aslında müşriklerdir. Sonraları kelimenin bu delâleti değişmiş ve "cahilîn" kelimesi ***"cehl"*** hususunda -sadece müşrikleri ifade eden bir kelime olmaktan çıkıp- umumi bir ifade haline gelmiştir.[63] Kur'ân-ı Kerîm'deki şu ayet de bu anlamda kullanılmıştır: ﴿ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ ﴾ "Size selam olsun. Biz kendini bilmezleri (arkadaş edinmek) istemeyiz (derler)." (el-Kasas 28/55) Buradaki cehalet kelimesi de hilm'in zıddı olup aldırmazlık, hafiflik, kontrolsüzlük ve kötü ahlak anlamlarına gelir.[64] Ayetin anlamı "bu gibi kişilerle tartışmaya girmek, hatalarını onlara haber vermek ve onlarla karşılıklı ağız dalaşına girmek istemeyiz" demektir.[65]

Diğer bir kullanımın Yusuf sûresinde zikredildiği görülmektedir: ﴿ قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ ﴾ "Yusuf dedi ki: Siz, cahilliğiniz yüzünden

59 Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynukalın (İstanbul: Daru'l-Mîzan, 2006), 11: 395; İzzüddin Abdulaziz b. Abdusselam, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah el-Vehîbî (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1426/1996) 2: 594.

60 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10: 645.

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. 'Abdu's-Selâm Şahin (Beyrut: Darul-Kutubi'İlmîyye, 1995/1415), 2: 152.

62 İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8: 228-229.

63 Ebu'l-Ferec, Cemâluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1. Basım (Dımeşk: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1384/1964), 3: 308.

64 İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 7: 230.

65 Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7: 299.

Yusuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?" (Yusuf 12/89) Burada Yusuf'un kardeşlerinin cahilliğinden maksat ilimlerinin azlığı olmayıp dine bağlılıklarının ya da ahlak ve hilimlerinin azlığıdır. Bu mana Şair Mearrî tarafından şöyle kullanılmaktadır:

والجهلُ دَاءٌ قَدْ تَقَادَمَ عَهدُهُ في العَالَمِينَ ولايزالُ عُضَالاً.

*"**Cehl**" kadîm zamanlardan beri gelen, tüm dünyaya yayılmış ve hala daha dermanı bulunamamış bir illettir."* [66]

Sadedinde bulunduğumuz ayet hakkında Ebussuûd cahillerin "yaptıkları fiilin sonucunu bilmeyenler" olduğunu ifade etmekte ve bu ibare ile onlara tövbe etmelerinin tembih edildiğini kaydetmektedir.[67] Onların yaptıkları bu fiiller kendi hastalıklı ruhsal dürtülerinden ve beşerî arzularından kaynaklanmakta olup, kendilerindeki aldırmazlık ve hafiflik sebebiyle akılsızca davranışlara ve sonucunu hiç düşünmeden kararlar almaya itmiştir. Ayetteki (جاهلون) ifadesi, kelime kökünün yukarıda belirtilen ikinci ve üçüncü anlamını yansıtmaktadır. Buna göre cahillik; hafiflik, aldırmazlık, *hilmsizlik*, bilinçsiz ve hesapsız kararlar alma, olumsuz kararlarının sonuçları hakkında düşünmeksizin sadece kendi gurur, kibir ve hasetlerini besleyecek davranışlarda bulunmaktır. Kendilerine dini tebliğ eden ve hilm vasfına sahip Yakup (a.s.) ise onlara şöyle demiştir: "Yaptıklarınızın çirkinliğini bilmiyorsunuz ve zaten bu yüzden bu işi yaptınız."[68] Benzer bir mana ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا ﴾ "Kendini bilmez kimseler onlara laf attığında (incitmeksizin) «Selam!» derler (geçerler)." (el-Furkan 25/63) ayetinde de görülmektedir. Burada ***"cehl"***, hilm'in zıddı olup kastedilenler kâfirlerdir. Zira Müslümanlara bu şekilde eza ve laf atarak saldırıda bulunanlar onlar olup Yüce Allah bu noktada sefih kişilerin bu tavırlarına benzeri karşılık vermemeleri gereğini müminlere öğütlemektedir.[69]

B. Kur'ân'da Cehâlet Kelimesi

Cehâlet/جهالة kelimesi ayetlerde, kelimenin yukarıdaki kısımlarda zikrettiğimiz **ikinci anlamı** yani hilmsizlik, aldırmazlık, hafiflik anlamlarında kullanılmıştır. Kişinin bu hali kendisini dinî ödevleri yapmaktan geri bıraktığı görülmektedir. Bu, onların sorumsuzca yaşamalarının bir neticesidir. Cehalet kelimesinin geçtiği dört yer vardır ki bunların üçünde cehalet kelimesi (سوء) yani kötülük kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır: ﴿ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ ﴾ "bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tevbe edenler ..." (en-Nisâ 4/17),

66 Ahmet Nevfel, *Suretu Yusuf Diraseten Tahliliyyeten* (Amman: Dâru'l-Furkân, 1420/1999), 531.

67 Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 4: 303.

68 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 92.

69 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 19: 69.

﴿ أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ ﴾ "Sizden kim, bilmeyerek bir kötülük yapar, sonra ardından tevbe edip ..." (el-En'âm 6/54), ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُواْ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُواْ ﴾ "Sonra şüphesiz Rabbin, cahillik sebebiyle kötülük yapan, sonra da bunun ardından tevbe edip ..." (en-Nahl 16/119). Dördüncü ayet ise (سوء) kelimesi yerine (تصيبوا قوماً) ifadesini içerir: ﴿ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ "... onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz." (el-Hucurât 49/6). Taberî ayet hakkında şunları kaydetmektedir: Allah'ın bu tür fiilleri yapanlara ne şekilde ceza vereceğini ve bu fiillerin haram olduğunu, bilmelerine rağmen bu fiilleri yapmak, ancak cahillerin, Allah'ın azabının büyüklüğünü bilmeyenlerin yapacağı bir iştir. Böyle bir şeyi (günahı, kötülüğü) bilerek yapmak, onu cehaletle yapmak demektir.[70] İbn Âşûr ise ayeti onların bir fikir oluşturmadan o işi yapmaya başlamalarına yormaktadır.[71] Cehalet kelimesinin delâleti de bu olup yapılan fiilin sonucunu idrak edebilecek bir basîret ve görüşten yoksun olmayı bildirir. O halde burada cehalet, ruhsal bir zayıflık, işin sonucunu hesap etme ve sonuçları bekleme noktasında bir vicdanî gaflet hâlidir.[72] Bu kişilerin hafiflikleri ve aldırmazlıkları, dini işleri, emir ve yasakları hafife almaları ve onlarla dalga geçmeleri sonucunu doğurmuş, beynin aklî kuvvetlerini susturmalarına yol açmıştır. Nefs ve hevâlarının isteklerine uymaları sonucu akılları zayıflamış ve bunun sonucu olarak günahlara dalmışlardır. Zira işlerin sonucunun ne olacağını görebilmek sadece akıl sahibi kişilerin yapabileceği bir hususdur.[73]

İkinci ayette (el-En'âm 6/54) ve üçüncü ayette (en-Nahl 16/119) de ***"cehl"*** kelimesi hilm'in zıddı olarak kullanılmıştır. Ebussuûd ***"cehl"***in burada; kötülük, şehvet ve nefsanî isteklerin baskınlığı yüzünden işlerin sonuçlarını düşünmeme anlamına geldiğini ve ***"cehl"***in sadece Allah'a karşı değil herkese karşı yapılabileceğini belirtmiştir.[74]

Dördüncü ayete (Hucurât 49/6) gelince Taberî ayeti "Birilerinin iddiasıyla, suçsuz kimselere bir zararınız dokunmaması için iyice araştırın. Onların durumu hakkında bir bilgiye sahip değilken bir zarara sebebiyet vermeyin." şeklinde yorumlamaktadır.[75] Kurtubî de buradaki cehaletin 'hata' anlamında olduğunu kaydetmektedir.[76] Zemahşerî Kur'ân'ın söz konusu kişileri, deneyim eksikliği ve idrak etme noktasındaki yanlışını açıklayarak, kamu ya da

70 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6: 510-511.
71 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4: 278.
72 Ebu Zehra, *Zehratü't-Tefâsîr*, 3: 1613.
73 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6: 259; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 166.
74 Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 5: 148.
75 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21: 353.
76 Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8: 312.

belirli fertlerin yararı ile ilgili bazı sonuçlar doğuracak hususlarda bir haber kendilerine geldiğinde daha sağlam kararlar alabilmek için akıllarını daha derinliğine kullanmaya çağırdığını belirtir. Burada cahiller kelimesinden kastın, işin hakikatini bilmeyen, olayın gerçek yüzünü bilmeyenler olduğunu da ilave eder.[77] İbn Âşûr ayetin (فتصيبوا قوماً بجهالة) kısmında, bâ (ب) harf-i cerrinin ta'diye (geçişlilik) anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla "cehalet sonucunda bir kavme sataşıp zarar verirsiniz" anlamına gelmektedir.[78]

Ayette söz konusu edilen yönlendirme ve öğüt, sadece bir habere dayanarak iyice araştırmadan insanlara zarar verilmemesi, işin gerçek yüzünün araştırılmasının gerekliliği ile ilgilidir.[79] Dolayısıyla ayet Müslümanlar hakkında isabetli bir hüküm verebilmek yahut bir kişi ya da kişilerle ilgili bir karar alırken, hilm, teennî ve sabırla hareket edip karar almaya Müslümanları teşvik etmektedir. Aksi bir davranış ise zulme yol açacaktır. Zira böyle bir hüküm, işlerin hakikatini yeterince ölçüp biçmeden, bu noktadaki bir eksiklikten yani aldırmazlıktan kaynaklanmış olacaktır.

C. Kur'ân'da Cahiliyye Kavramının Kullanımı

"Câhiliyye" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de dört yerde geçer: ﴿ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ **الْجَاهِلِيَّةِ** ﴾ "Allah'a karşı haksız yere cahiliye devrindekine benzer düşüncelere kapılıyorlar." (Âl-i İmrân 3/154), ﴿ **أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ** يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ "Yoksa onlar (İslâm öncesi) cahiliye idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir topluma göre, hükümranlığı Allah'tan daha güzel kim vardır?" (el-Mâide 5/50), ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ **تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى** ﴾ "Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın." (el-Ahzâb 33/33), ﴿ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ **حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ** ﴾ "O zaman inkâr edenler, kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi." (el-Fetih 48/26). "Câhiliyye" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm ile kullanılmaya başlanan bir kelime olup Arap şiirinde ya da sözlerinde bu kelimeye rastlanılmamaktadır.

Âl-i İmrân sûresinde geçen يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ (Âl-i İmrân 3/154) ayetindeki "Câhiliyye" kelimesi üzerinde durarak tahlil yapmak gerekirse; Uhud savaşı sırasında haklarında bu âyetin indiği kişiler, içlerinde ayetin inmesine sebep olacak bazı düşünce ve inançlar taşıyorlardı. Taberî diyor ki: Câhiliyye Arapları yani müşrikler Allah hakkındaki zanları gibi asılsız zanlar taşıyorlar, yani Allah hakkında kuşku duyuyorlar, Hz. Peygamber'i yalanlıyorlar ve Allah'ın, peygamberini kendi haline (yardımsız) bırakacağını sanıyorlardı.[80] Onların imanı zayıftı, müminlerle münafıklar arasında bir yerdeydiler. Çün-

77 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 16.
78 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26: 232.
79 Muhammed Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'ân*, 21: 141.
80 Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, 6: 154.

kü münafıklar Hz. Peygamberle birlikte Uhud savaşına çıkmamışken onlar çıkmışlardı. Ne var ki çıkışları, ganimet elde etme arzusu ve durumlarının müminler tarafından anlaşılması korkusu sebebiyle idi. Müşrikler, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin batıl olduğunu ve Allah'ın ona yardım etmeyeceğini sanıyorlardı. Nitekim Câhiliyye Arapları, yani İslam öncesi dönemdeki putperestler de ileride açıklayacağımız batıl düşüncelere sahiptiler.[81] Bu kötü düşünce sahipleri "Bizim bu işte (emr) herhangi bir çıkarımız var mı?" (Âl-i İmrân 3/154) ayetinde de ifade edildiği gibi, liderlik elde etmek istiyorlardı. Ayetteki (emr) kelimesi liderlik anlamındadır. Nitekim aynı kökten türetilen "el-imâra" (الإمارة) ve "üli'l-emr" (اولي الامر) kelimeleri de bu anlama gelmektedir. Bu da onların lider olarak kabul edilmeyi ve savaşa çıkıp çıkmama kararında görüşlerinin dikkate alınmasını istediklerini göstermektedir.[82]

Öte yandan müşrikler, kendileri için bir yönetim merkezi kurmak ve Uhud sonrasında yetkiyi ellerine almak istiyorlardı. Çünkü Uhud savaşında şehir dışına çıkmanın bir hata ve yanılgı olduğu görüşünü savunmuşlardı. Şu halde bu kimselerde kibir, böbürlenme, haddini aşma, kendi çıkar ve mevkiini düşünme, hiçbir otoriteye boyun eğmeme belirtileri baş göstermişti. "Allah hakkında Câhiliyye zannı gibi, hak olmayan bir zan besliyorlar." (Âl-i İmrân 3/154) ayeti ile nitelenen bu kimselerin kalplerinde isyan ve büyüklenme duygusu ortaya çıkmıştır. Bunlar, Allah'a Rabbine güvenen ve boyun eğen, Allah'ın kendisi için hayırdan başka bir şey dilemeyeceğini ve kişinin başına bir musibet geldiğinde bunun Allah tarafından bir imtihan olduğunu bilen bir kulun teslimiyeti gibi teslim olmamışlardı. Müşriklerin anlayışına göre Allah onlara her halükarda hayır, rızık ve bereket vermeliydi. Bunlar kendilerinden esirgendiğinde ise ayak diriyorlar ve yön değiştiriyorlar, Allah'ı ancak kendi çıkarlarına göre değerlendiriyorlardı. Bu kanıya varmalarına sebep olan inançları Allah'ın kendilerine mal, evlat gibi nimetler bahşetmesi ve bunları ellerinden almaması idi. Dolayısıyla daimi bir nimet içinde olmaları onların hak yolda olmalarının da bir göstergesi idi. Bir şekilde herhangi bir nimetten kısmen yahut tamamen mahrum edildiklerinde bunun Allah'ın bir imtihanı olduğunu düşünmüyorlar, Allah'ın kendilerini yaptıkları yanlış şeyler sebebiyle cezalandırdığını tasavvur ediyorlardı. Diğer taraftan Hz. Peygamber'e ve İslam'a yönelik şüphelerini ifade etmeye başlıyorlardı. Onlar dine sadece menfaatleri açısından yaklaşıyorlardı. Eğer Müminler hak yolda iseler daima müminlerin kazanmasını ve Allah'ın kendilerini imtihan etmemesi gerektiğini düşündüklerinden, savaşta ya da barışta bazı kayıplara uğrarlarsa dinden dönüyorlardı.[83] İşte bu şekilde dünyaya maddi açıdan bakıyorlardı. Bu, düşünce çizgisinde, Allah, varlık ve insan tasavvurunda haktan uzaklaşmış olan Câhiliyye zanları sebebiyledir. Çünkü doğru tasavvur "insanın çeşitli maslahatlarını, hayatın her alanını kapsayacak biçimde gözetmek" şeklinde olmalıdır. Bir kişinin veya toplumun önüne bazı engeller koymakta da bazı maslahatlar bulunabilir. Şöyle ki bu engeller, tutumların güçlenmesine, kişiliğin oturmasına ve deneyim kazanmaya vesile olur. Başlangıçtaki bazı zorluklar sonuçta rahata kavuşmanın aracı olabilir.[84] Söz konusu kişiler ise kendi çıkarlarından başka bir şeye bakmıyor ve önemsemiyorlardı. Dolayısıyla da ileriyi ve derinde olanı göremiyorlar, işlerin neticesinin ne olacağına bakmıyorlardı. Tek kaygıları kendileridir. İslam'ın zafer kazanması veya yenilgiye uğraması onlar için önemli değildir. Hz. Peygamber'in durumunu da önemsemezler. Hatta bu zulüm ve yanlış düşünce, onları insanın insanı bilmemesinden Allah'ı bilmeme noktasına taşımıştır. Nitekim ayette "Allah hakkında hak olmayan bir zan besliyorlar." (Âl-i İmrân 3/154) buyurulmuştur. Allah hakkında söz konusu olamayacak ve beslenmesi gerekenden -ki bu, adalet, yardımlaşma ve sebat vaktinde destek olmadır- başka bir zan besliyorlar. Ayette, atf-ı beyan ile "hak olmayan" bu zannın ne olduğunu açıklanarak "Câhiliyye zannı" denilmiştir. Çünkü Câhiliyye Araplarının özelliği, işler istedikleri doğrultuda yürümediğinde, mesuliyeti kendilerinden uzaklaştırarak o işte herhangi bir mesuliyetleri olmadığını iddia etmeleridir.[85]

Cehl kavramı yukarıdaki şekilde tefsir edildiğinde eski kullanımından (âyet indiği sırada) başka bir anlama büründüğü söylenebilir. Çünkü yapısında köklü bir değişiklik olmuştur. Şöyle ki bu tefsir ile ***"cehl"***, yatay bir ilişki (insan-insan) olmaktan çıkmış insanla Allah arasındaki ilişkiye dönüşmüştür. Çünkü biz putperest Arapların Allah'a karşı cahilce bir tutum takındığını görüyoruz ki bu Kur'ân'ın bakışı ile insan açısından makul olmayan yüzsüzce bir tavırdır. Çünkü o, esası itibarıyla bir kuldur ve ona kulluktan başka bir harekette bulunması yaraşmaz. Bu sebeple Allah'a karşı olan bu anlamı ile cehaletten sıyrılması gerekir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de, münkirlerin düşmanlığı ve boyun eğmemesi, cahiliye tutuculuğundan miras kalan kibrin son noktası olarak kabul etmiştir. Ancak bu, müminin Allah'a karşı, ***"cehl"***'in zıttı olan hilim tutumunu benimsemesini gerektirmez. Çünkü Kur'ân'da (Allah'a karşı) hilim, insanın sınırını aşmış sayılmasını gerektiren bir fiil olup kusur olarak ***"cehl"*** tutumundan geri kalmaz. Aksine müminin Allah'a teslimiyet ve

81 Vahidî, *el-Vasît*, 1: 507. Ayrıca bk. Mâtüridî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 2: 452; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 242; Tabersî, *Mecma'ul-Beyân*, 2: 863.

82 İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4: 135.

83 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Selman Çalışkan, "Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Ahiret İnançları ile Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016): 67-91.

84 Muhammed Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'ân*, 6: 322.

85 Muhammed Ebu Zehra, *Zehratü't-Tefâsîr*, 3: 1461-1462.

tevazu ile yönelerek hilm düzeyini de aşması gerekir. Ondan istenen mutlak boyun eğmedir. Boyun eğme bu dereceye ulaşınca hilm olmaktan çıkar ve islam (tam teslimiyet) olur. Çünkü insanın Allah'a karşı, hilim sahibi olması değil, ancak teslim olması düşünülebilir. Kur'ân'a göre sadece Allah hilim sahibi olmaya layıktır, başkası değil. Böylece İslam'ın (müslüman olmanın) hilmin devamı ve ileri bir aşaması olduğunu görüyoruz.[86]

Bu konunun başında karşıtlık, ***"cehl"*** ve hilm sıfatları arasındaydı. Şimdi ise (yani Kur'ân'da), yeni birçok kavramın ortaya çıkmasından dolayı -ki "islam" kavramı bunlardan delaleti en çok olandır- ***"cehl"*** kavramının karşıtı olarak kullanılan hilm kavramının yeri boşalmıştır. Aynı zamanda Kur'ân'ın âlem tasavvurunda inatçı kâfirler için örnek bir tutum olarak çok önemli bir role sahip "cahil" kavramı kaldırılarak yerini çok daha önemli olan "kâfir" kavramına bırakmıştır. Sonuç olarak bu durum, yeni bir karşıtlığı, "Müslüman" ve "kâfir" karşıtlığını ortaya çıkarmıştır.[87] Önceden ise bunun yerinde ***"cehl"*** ve "hilm" kavramları bulunuyordu. Çünkü şirk ve küfür burhansız bir iddiadan ibarettir. Allah Teâlâ "Kim burhanı olmadan Allah'la beraber başka bir tanrıya kulluk ederse onun hesabı Rabbi katında görülecektir. Gerçek şu ki kâfirler kurtuluşa eremezler." (el-Mü'minûn 23/117) buyurmuştur. Şu halde önceki ayet ortaya koyuyor ki Kur'ân'ın ürettiği "Câhiliyye" terimi, İslam öncesi Arapların yaşadıkları çürük saplantı, aşırılık ve akılsızca bir hayattan alınmıştır. Onlar putlara tapıyorlardı. İnançları batıldı. Dini yaşantıları akılsızcaydı. Davranışları, adeta bağıran kibirlerini, kendilerini başkalarından üstün gördüklerini, hayatî kararlar alırken akılsızca davranarak öfkeli ve aceleci bir tutum sergilediklerini ortaya koyuyordu. Dolayısıyla Müslüman'ın onların davranışlarını kendine model almaması ve onların inancını benimsememesi gerekiyordu. Çünkü "Câhiliyye" kavramı, İslam döneminde bi'set öncesindeki zaman dilimini, yürürlükte olan örf, dinî yaşayış, adetler, gelenekler, davranış modelleri ve muameleleri ifade etmek için ortaya çıkmış bir isimdir.[88] Geriye, üzerinde duracağımız "Câhiliyye hükmü" ve "Câhiliyye açıklığı" (teberrüc) kavramları kalmıştır.

"Câhiliyye hükmünü mü istiyorlar? Kesin inanmış bir topluluk için kimin hükmü Allah'ın hükmünden daha güzel olabilir ki?" (Mâide 5/50) ayeti hakkında Ebussuûd şöyle demektedir: Câhiliyye'den kasıt, hükümlerde sapmayı ve bir tarafı kayırmayı gerektiren nefsin tutkusuna (heva) tabi olmuş cahil millettir. Bu, kitap ehli olmaları sebebiyle Yahudiler için kullanılan bir ifadedir. Onlar kitaptan ve vahiyden çıkmayan, tutku ve cehaletten ibaret olan

86 Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 335-337.
87 Izutsu, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*, 338.
88 Ebu Hilal el-Askerî, *Kitabu'l-Evâil*, thk. Velid Kassab, Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Darul-Mutavassıt, 1400/1980), 1: 104. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvîr*, 4: 136.

Câhiliyye hükmünü istemektedirler. Câhiliyye ehli ve hükümleri, (insanda, statüde, makamda, malda ve toplumsal mevkideki) üstünlüğe itibar eder. Hevaya uymaları sebebiyle de haklar zayi olur. Çünkü Nadîr oğulları ve Kureyzâ oğulları Yahudileri Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aralarında vuku bulan bir adam öldürme hadisesinde Câhiliyye ehlinin hükmü olan üstünlük esasına göre hüküm vermesini istediler.[89] Hz. Peygamber de (s.a.v.) "Öldürülenler birbirine eşittir" buyurdu. Nadîr oğullarının "Biz buna razı olmayız" demeleri üzerine "Câhiliyyenin hükmünü mü istiyorlar?" (el-Mâide 5/50) ayeti nazil oldu. Şu halde buradaki "Câhiliyye" kelimesinin ilim ile uzaktan yakından ilgisi olmayıp "Allah'ın hükmü"nün karşıtı olarak kullanılmıştır. Çünkü Allah'ın hükmü hak ve adalete uygundur; Câhiliyye hükmünde ise heva ve zulüm vardır.[90]

Bir diğer ayette de "Evlerinizde kalın ve ilk Câhiliyye açıklığı gibi açılıp saçılmayın" (Ahzâb 33/33) buyrulmuştur. Yani kâfir Câhiliyye ehline benzeyerek İslam döneminde Câhiliyye eseri olan açıklıktan dem vurmayın.[91] Bundan kasıt, süslenerek rezalet, fesat ve Allah'a isyana yol açan bilinçsiz davranışlarıdır. Çünkü böyle bir fiil, dini hakkıyla kavrayamamaktan kaynaklanır. Bundan dolayı "Câhiliyye açıklığı gibi açılıp saçılmayın." buyrulmuştur. Çünkü Câhiliyye döneminde kadınlar ziynet yerlerini gösteriyorlar, bedeni örtmeyen giysiler giyinerek çarşı pazara çıkıyorlardı.[92] "Câhiliyye" kavramının ilk geçtiği ayetler, İslam öncesi putperest Araplar döneminde insanların yaşadığı tutuculuk, aşırılık ve akılsızlıktan bahseder. (Âl-i İmrân 3/54; el-Fetih 48/26). Sonraki ayetler Câhiliyye açıklığını merkeze almıştır ki bu da o dönemin bozuk toplum düzeninin bir yönüdür (el-Ahzâb 33/55). Daha sonra "câhiliyye hükmü"nden söz eden (el-Mâide 5/50) ayet ise Hz. Peygamber'in vahye ve Kitab'a dayalı hükmüne karşılık hevaya ve statü üstünlüğüne dayalı anlayışlarına vurgu yapar ki bu, Allah'ın hükmü ile Câhiliyye hükmünün yani putperest kâfirlerin hükmünün karşılaştırması anlamına gelir. Ahmed Emîn de "câhiliyye" kavramı, ilmin karşıtı olan ***"cehl"*** ile değil, akılsızlık ve kibir anlamına gelen ***"cehl"*** ile ilintilendirmektedir.[93]

Sahihlerde ve Sünenlerde ifk hadisesi ile ilgili olan bir rivayet de bunu gösterir. Şöyle ki; Evs kabilesinin reisi olan Sa'd b. Muaz ayaklanarak "Ey Allah'ın Resulü! Bu iftirayı çıkaran bizden (yani Evs kabilesinden) ise onu öldürürüz. Hazrec kabilesinden ise kalkarız ve Allah'ın hükmünü yani sen

89 Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 3: 47.
90 Azimâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Ebî Dâvud* (Beyrut: el-Mektebetu's-Selefiyye,1969), 12: 133.
91 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 42.
92 Vahidi, *Vasît*, 3: 469.
93 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1969), 70.

ne emredersen onu uygularız." demişti. Bunun üzerine Hazrec'in reisi olan Sa'd b. Ubâde'nin Câhiliyye damarı tutarak (اِجْتَهَلَتْهُ الْحَمِيَّةُ) hemen ayağa kalktı ve "Yalan söyledin" dedi.[94] Bunun üzerine insanlar hemen dalaştılar ve Hz. Peygamber'in araya girmesiyle yatıştılar. Sonra Sa'd b. Ubâde bu yaptığına pişman oldu. Buradaki "Câhiliyye damarı tuttu" ifadesi "gururu onu öfkelendirdi ve cahilce bir davranışa sevk etti" demektir.[95]

Görüldüğü üzere Kur'ân'da geçen ***"cehl"*** ile ilmin karşıtı olan cehalet kastedilmemiştir. Aksine yukarıda açıkladığımız ikinci ve üçüncü anlamlar ile örtüşmektedir. "Câhiliyye" kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'in kullandığı en meşhur kavramlardan biridir. Buna delil olarak Câhiliyye dönemini, dönemin aklî, edebî, toplumsal, dinî vs. hayatını ele alan kitaplara bakmak yeter. Denilebilir ki "Câhiliyye" kavramı; düzeninde, davranışlarında, ahlak ve muamelelerinde Allah'ın hükmüne boyun eğmeyen bütün toplumlar için kullanılan bir ıstılah ve kavram olmuştur. *Yirminci Yüzyılın Câhiliyyesi* ve *Yeni Câhiliyye* gibi adlar taşıyan eserlerin yazılıyor olması da bu düşüncemizi destekler niteliktedir.[96]

Şimdi de sadece Medine'de inen surelerde -ki bu Medenî sûreler Âl-i İmrân, Mâide, Ahzâb ve Fetih sûreleridir- zikredilen "Câhiliyye" kavramı üzerinde biraz duralım.

"Câhiliyye" kavramının sadece Medenî sûrelerde yer almasının muhtemel sebebi, hukukî düzenlemelerin ve hükümlerin Medine döneminde tamamlanması, Yahudiler, Hıristiyanlar, münafıklar ve müşrikler gibi İslam'a düşmanlık eden grupların Medine'de gün yüzüne çıkması, İslam'a aykırı batıl prensipler, düşünce ve tasavvurların iyice belirginleşmesi sonucunda bunların nakzedilmesi ve İslam'a aykırı olan davranış kalıplarıyla savaşılmasıdır. Bundan dolayı "Câhiliyye" kavramı dört surede de yergi üslubuyla zikredilmiş ve bütün bunlar, ancak Medenî surelerde tamamlanmıştır. "Câhiliyye", putperest, tahrif edilmiş ve batıl inançların ve İslam'ın ruhuyla bağdaşmayan batıl tasavvur ve düşünce kalıplarının tümüdür.[97]

Daha sonra İslam dönemi şairleri bu kavramı eşsiz bir biçimde aydınlatmışlardır. Mesela muhadram şairlerden olan İbn Mukbil şöyle der[98]:

94 Müslim, *Sahihu'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 4: 2134 ("Tevbe", 2770).

95 Zeynüddin Abdürrahim el-Iraki, *Takribu'l-Esanid ve Tertîbu'l-Mesânid*, thk. Abdurrahman Muhammed Ali (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8: 57. Ayrıca bk. Nevevi, *Şerhu Sahihi Müslim* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 17: 110.

96 Avde Halil Ebu Avde, *et-Tatavvurü'd-Delali beyne Lugati'ş-Şi'ri'l-Cahili ve Lugati'l-Kur'âni'l-Kerim*, 150.

97 Salah el-Halidi, *et-Tefsiru'l-Mevzû'î*, 171.

98 Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Büldan* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 3: 52.

هل عاشق نال من دهماء حاجته في الجاهلية قبل الدين مرجومُ

"Dinden önce Câhiliyye döneminde içine işlemiş olan bir ihtiyaca nail olan âşık recmedilir mi hiç?"

Kur'ân'da geçen sefeh (سفه) ve dalâl (ضلال) kelime/türevleri cehalet'in sıfatı iken, yine Kur'ân'da kullanılan ifk (افك) ve ameh (عمه) kelime/türevleri cehalet'in sonuçlarındandır. Bu konu müstakil bir araştırma konusu olup, ayrı bir çalışma olarak ele alınmalıdır.

D. Kur'ân'da Chl Kökünün Bilgisizlik Anlamı

Yukarıdaki ifade ettiğimiz üzere Arapça Sözlüklerine bakıldığında "جهالة/Cehâlet" kavramının bilmemek/bilgisizlik anlamın ifade ettiği görülmektedir. Ancak Kur'ân kemle hazinesine göre bu anlam çok kullanılmamaktadır. Kökün sözlüklerdeki anlamıyla sadece şu ayette kullanıldığı görülmektedir: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ "Kendilerini Allah yoluna adayan (bu yüzden) seyahat ve ticarete imkân bulamayan yoksullara verin. Yoksulluklarını gizli tuttukları için bilmeyen onları zengin sanır. Kendilerini simalarından tanırsın. Onlar insanlara asla el açmazlar. Hayır için yaptığınız her harcamayı Allah hakkıyla bilmektedir." (el-Bakara 2/273)

Sonuç

Arapça klasik sözlükler ve Câhiliyye şiiri gibi metinleri inceledikten sonra, özel semantik alana sahip küllî bir kelime hazinesi taşıyan Kur'an'a müracat ederek "جهل/chl" kelimesinin Kur'ân içindeki tahlili yapılmış ve bu kavramın barındırdığı en temel delâletler ortaya konularak incelenmiştir. Kur'ân ve Tefsir literatürünü esas alan bu makalede, yukarıda aktarılan kelime ve kavramların, yakın anlamlılık ve zıt anlamlılık bakımından "جهل/chl" kelimesinin köküyle olan irtibatları da ortaya konulmak suretiyle tahlil edilmiştir. Bu tahlil sonucu "جهل/chl" kavramının anlam alanı ile ilgili ana esas ve ipuçları belirlenmiş, özellikle "hilm" ve "islam" kelimeleriyle ilgili geleneksel olarak devam eden bazı yaygın yanlış kavrayışlar giderilmeye çalışılmıştır.

Cehalet; Sözlükte hafiflik, basitlik, başıbozukluk ve ilme sahip olmama anlamına gelir. Câhiliyye kelime hazinesinde ise sözlük anlamlarıyla birlikte aklın denetiminin dışında olma, insanın akli kudretine olumsuz etki eden kuvvet gibi anlamlara gelir. Yine Câhiliyye kelime hazinesinde ***"cehl"***, "hilm"in zıddı; Kur'ân kelime hazinesinde ise İslâm'ın zıddıdır. Cahil kelimesi kâfir kelimesine denk olup, "halîm" ifadesi de Müslüman kelimesine denktir. Kur'ân'ın kelime hazinesinde cehalet kelimesi yüzeysel karar ve basitlik gibi akli körlük ve küfre paralel anlamlarda da kullanılmaktadır.

Kaynakça

Abdülbakî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzı'l-Kur'ân*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1414/1994.

Abdüsselam Harun vd. *el-Mucemu'l-Vasît*. Kahire: Mısır Matbaası, 1380/1960.

Ahfeş es-Sagîr. *Kitabu'l-İhtiyareyn*. Thk. Fahruddin Kabâva. Dımeşk: Matbaatu Dımeşk, 1394/1974.

Akman, Mustafa. *Kur'an'da Cehalet*. Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

Aktaş, Faruk. *Kur'an'da Cehalet Kavramı*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2001.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Muhammet el-Arab. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.

Askerî, Ebû Hilâl. *Kitabu'l-Evâil*. Thk. Velid Kassab-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Darul-Mutavassıt, 1400/1980.

Asmaî, Ebû Saîd. *el-Esmaiyyat*. Thk. Ahmet Şakir-Abdüsselam Harun. 7. Baskı. Kahire: Daru'l-Maarif, 1993.

Avde Halil Ebû Avde. *et-Tatavvurü'd-Delali beyne Lugati'ş-Şi'ri'l-Cahili ve Lugati'l-Kur'âni'l-Kerim*. 1. Baskı. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.

Azimâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Âlî ed-Diyânüvî. *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Ebî Dâvud*. Beyrut: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1969.

Bâhilî, Abdurrahman b. Rebîa. *Dîvânu Amr Ahmer el-Bâhilî*. Thk. Hüseyin Atvân. Dımeşk: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, ts.

Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Ahiret İnançları ile Hayra Engel Olmaları Arasındaki İlişki". *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016): 67-91.

Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed. *el-Mufaddaliyyat*. Thk. Hasan Sandûbî, Kahire: Matbaatü'r-Rahmaniyye, 1926.

Ebussuûd, Mehmet. *İrşadüAkli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ân'il-Kerîm*. 4. Baskı. B.y.: Daru İhyai't Türâsi'l-Arabî, 1994.

Ebu Zehra, Muhammed. *Zehratü't-Tefâsîr*. B.y.: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslam*. 10. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1969.

Hâlidî, Salâh. *et-Tefsîru'l-Mevzûî*. 1. Baskı. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1418/1997.

Hamevî, Yakut. *Mu'cemu'l-Büldan*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Hassân b. Sâbit. *Dîvanu Hassan b. Sabit*. Thk. Velîd Arafât. Beyrut: Daru Sâdır, 1974.

Hilâlî, Hamid b. Sevr. *Divânu Hamid b. Sevr*. Thk. Abdulaziz Meymenî. 1. Baskı. Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1371/1951.

Hüzelî, Ebû Züeyb. *Dîvânu'l-Hüzeliyyîn*. Kahire: Daru'l-Kavmiyye li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 1965.

Iraki, Zeynüddin Abdürrahim. *Takribu'l-Esanid ve Tertîbu'l-Mesânid*. Thk. Abdurrahman Muhammed Ali. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Izutsu, Toshihiku. *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'ân*. Çev. Hilal Muhammet el-Cihad. 1. Baskı. Beyrut: Merkezü Dirasâti'l-Arabiyye, 2007.

İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Fâris, İbu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*. Beyrut: Darü'l-Cîl, 1991.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Sakr. 5. Baskı. Kahire: Matbaatü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1373/1954.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru

Sadır, 1983.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-Mesîr*. 1. Baskı. Dımeşk: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1384/1964.

İzzüddin Abdulaziz b. Abdusselam. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah el-Vehîbî. 1. Baskı. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1426/1996.

Karagöz, İsmail. "Kur'an'da Cehalet Kavramı". *Diyanet İlmi Dergi* 38/3 (2002): 173-190.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyyât*. Bulak-Mısır: 1281.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Şeyh Hişam Semîr el-Buhârî. Suudî Arabistan: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1423/2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tevîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Hatice Boynukalın. İstanbul: Daru'l-Mîzan, 2006.

Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*. Thk. Ahmet Emin ve Abdüsselam Harun. 2. Baskı. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1387/1967.

Muhammed Fadlullah. *Min Vahyi'l-Kur'ân*. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Melâk, 1419/1998.

Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *Sahihu'l-Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.

Nevfel, Ahmet. *Suretu Yusuf Diraseten Tahliliyyeten*. 2. Baskı. Amman: Dâru'l-Furkân, 1420/1999.

Râgıb el-Isfahânî. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1306.

Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*. 1. Baskı. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1931.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf. '*Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrâfi'l-Elfâz*. Thk. Muhammed Tütüncü. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.

Suyutî, Celaluddin. *el-Müzhir fî Ulumi'l-Luga ve Adâbiha*. Thk. Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla. Kahire: Matbaatü'l-Babi'l-Halebi, ts.

Tabatabaî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Kum: Müessese Matbûâti İsmâiliyyân, 1394/1974.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1954.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1999.

Ümmü Amr Tümadır bint Amr b. Haris b. Şerid Hansa. *Dîvânü'l-Hansâ*. Beyrut: Matbaatü Dari't-Turâs, 1388/1968.

Vahidî, en-Nîsâbûri. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Adil Abdülmevcûd v.d. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995.

Yılmaz, M. Faik. "Kur'an'da Cehalet Kavramı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/15 (Ocak-Nisan 2003): 181-198.

Zebîdî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî. *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus*. 1. Basım. B.y.: Matbaatu'l-Hayriyye, 1306.

Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmut. *el-Keşşâf*. Thk. Abdusselam Şahin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1415/1995.

Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmut. *Esasu'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001.

Zevzenî, Ebu Abdullah. *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'a.* Bağdat: Mektebetü'n-Nika', ts.

Carl Ernst'in Kur'ân'ı Okuma Anlayışı

Saliha TİK*

Öz

İslam çalışmalarında bir uzman olan Carl Ernst'in araştırmaları Arapça, Farsça ve Urduca çalışmalarına dayanır. Ernst, Kur'ân'ı ön yargı ile okuyanların onu tamamıyla anlamaya çalışmadıklarını iddia eder. Bunun yerine, münferit âyetleri metnin bağlamından alıp verilebilecek en aşırı yorumu verirler. O, tüm oryantalistlerin değil sadece bir kısmının art niyetli olduğuna inanmakla birlikte bu konuda Edward Said'i hepsini art niyetli görmesi sebebiyle eleştirmiştir. Bu makale, Ernst'in 'How to read the Qur'an a New Guide, With Select Translations' adlı çalışmasından hareketle Kur'ân ve oryantalizm hakkındaki görüşleri ele almaktadır. Çalışmanın amacı, Ernst'in Batı eleştirisini ortaya koymak, Kur'ân'ın okunması hakkındaki görüş ve yöntemlerine yer vermektir. O, Kur'ân'a edebî ve tarihsel bir biçimde yaklaşmış, Nöldeke'nin kronolojisini tam olarak kabul etmese de esas almıştır. Müslümanların kronolojilerini ise çoğunu aşırı muhafazakâr bir yaklaşıma istinat etmesi ve bir kısmını ise Kur'ân'a bilimsel yaklaşımlarından ötürü tercih edilebilir bulmamıştır. Ersnt, kronolojik olarak dizilen sûrelere "ring composition" adı verilen yöntemi uygulamıştır. Bu yöntemin Kur'ân'ın daha doğru anlaşılmasına yardım edeceğine inanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Batı, Rehber, Edebî-Tarihsel Yöntem, Ring Composition

CARL ERNST'S UNDERSTANDING OF READING QUR'AN

Abstract

The Islamic studies specialist Carl Ernst's researches are based on the study of Arabic, Persian and Urdu. Ernst claims that those who read the Qur'an with prejudice don't attempt to understand It as a whole. Instead of it, they take individual verses out of context and give them the most extreme interpretation possible. He doesn't believe that all orientalists are evil-minded, but just some of them, in this regard, he criticizes Edward Said for accepting all of them as evil-disposed. This article deals with the views of Ernst about orientalism and Qur'an with the base of his work 'How to read the Qur'an a New Guide, With Select Translations'. The aim of the study is to show the criticism of Ernst on West, to include his views and methods about reading the Qur'an. He approached to Qur'an literally and historically, took Nöldeke's chronology even though he doesn't accept exactly. He didn't find the chronology of Muslims preferable because most of them are based on a too conservative approach and some of them approach to Qur'an scientifically. Ernst applied to chronologically aligned suras the method which is called "ring composition". He believes that this method is useful for understanding Qur'ân more accurate.

Keywords: Qur'ân, West, Guide, Literal-Historical Method, Ring Composition

Makalenin Geliş Tarihi: 04.10.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 15.12.2018

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-0521-0942, saliha.tik.76@gmail.com.

Giriş

Batı dünyasının İslam'a ve onun temel kaynağı olan Kur'ân'a duyduğu ilgi uzun senelerdir bilinmektedir. Bu ilgi neticesinde Batılı ilim adamları tarafından İslam ve Kur'ân araştırılmış, bu merak giderilmeye çalışılmış, zaman zaman da art niyetli çalışmalar ortaya çıkmıştır. Ernst, Edward Said'i bunları sadece art niyetli çalışmalar olarak görmesi yönüyle eleştirmiş, Batı'nın da kendini Doğu'dan soyutlamasını doğru bulmamıştır. Ernst, art niyetli oryantalistlerin İslam'a bakış açılarını eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda hocası Annemarie Schimell gibi İslam'a sempatiyle yaklaşarak dikkatleri üzerine çekmiştir.

Türkiye'de Carl Ernst üzerine yapılmış sadece bir çalışmaya rastlanmıştır. Orhan Bircan'ın *İslam Araştırmaları ve Oryantalizmi* adlı kitabın içinde "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi" başlığıyla yazdığı makale haricinde yapılmış başka bir çalışma bulunmamaktadır. Bahsi geçen makale, Ernst'in oryantalizme, Doğu-Batı ayrımına eleştirilerini ve oryantalistlerin kendisinin asıl alanı olan tasavvufa yaptığı eleştirilere verdiği cevapları ele almıştır. Bu çalışmada söz konusu makaleden de istifade edilmiştir.

Ernst, Kur'ân'a yeni başlayanların onu doğru bir şekilde anlamaları için nasıl okunması gerektiğiyle alakalı birtakım görüşler öne sürmüştür. Makale, Ernst'in Batı'yı hangi noktalardan eleştirdiğini gözlemlemeyi ve Kur'ân'ı Müslüman olmayan birinin nasıl okuması gerektiğiyle alakalı görüşlerine yer vermeyi amaçlamaktadır. Makalede onun bu konudaki görüşlerini barındıran 'How to Read The Qur'ân a New Guide, With Select Translations' adlı eseri ana kaynak olarak kullanılacaktır.

Makalenin ilk bölümünde Carl W. Ernst'in öğrenim hayatı ve eserleri, ikinci bölümünde ise onun oryantalizm hakkındaki fikirleri hakkında kısaca bilgi verilecektir. En son bölümde ise Batı'nın Kur'ân anlayışı, Ernst'in Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiğiyle alakalı önerileri ve Kur'ân hakkındaki fikirlerine yer verilecektir.

1. Öğrenim Hayatı ve Yayımlanmış Eserleri

Ernst, (d. 1950) Standford ve Hardvard üniversitelerinde karşılaştırmalı din eğitimi görmüştür. Hindistan, Pakistan ve Türkiye'de geniş çaplı araştırma gezileri yapmış, Türkiye, İran ve Güneydoğu Asya'da düzenli olarak dersler ve konferanslar vermiştir. 1981-1992 yılları arasında Pomona Üniversitesinde eğitim almış, 1991 ve 2003 yıllarında Paris'e, 2001 yılında Seville Üniversitesine, 2005 ve 2010 yıllarında da Malaya Üniversitesine ziyaretçi

okutman olarak gitmiştir.[1] Araştırma sahasında çok fazla ödül alan Ernst, Amerikan Bilim ve Sanat Akademisine üye olarak seçilmiştir.[2]

Ernst'in uzmanlığı Batı ve Güney Asya ağırlıklıdır. Fulbright programı, Ulusal Beşeri Bilimler Fonu ve John Simon Guggenheim Vakfından araştırma bursları almış, Amerikan Bilim ve Sanat Akademisi üyesi seçilmiştir. Araştırmaları genel olarak Arapça, Farsça, Urduca çalışmalarına dayanan Ernst, İslâmî çalışmaların genel ve eleştirel meseleleri, klasik ve modern Tasavvuf ve Hint-Müslüman kültürü alanlarına yönelik çalışır. Chapel Hill'de yer alan North Carolina Üniversitesinde dinî çalışmalar departmanında bölüm başkanlığı ve sonrasında Zachary Smith dönem profesörlüğü yapmış olan Ernst, şimdi ordinaryüs profesör olmanın yanı sıra Orta Doğu ve Müslüman Medeniyetleri Çalışmaları Karolina Merkezinde müdür yardımcılığı yapmaktadır. [3]

Ersnt'in hocası olan Annemarie Schimell (1922-2003), daha çocukluğundan itibaren Doğu hakkında kitaplar okumaya ilgi duymuş, 1946 senesinde Marburg Üniversitesinde Arap filolojisi dersleri vermeye başlamıştır. Türkiye'ye de birçok defa gelip dinler tarihi sahasında dersler veren Schimell, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine 1954 yılında Dinler Tarihi profesörü olarak atanmıştır.[4] Beş sene sonrasında tekrar Marburg Üniversitesine döndüğünde muhtemelen İslam'a önyargısız yaklaşımı sebebiyle işine geri dönememiştir. Schimell'in İslam'a olan ilgisi filolojik bir meraktan ziyade gönül ve mistik kaynaklıdır. İleriki zamanlarda da İslam'a olan sempatisinden muztarip olan Schimell'e karşı birçok yazar düşmanca yaklaşmıştır.[5] Ernst de hocası Schimell gibi İslam'a sempatisi olan bir yazardır. Bu yakınlık onu klasik oryantalizmin şartlı bakış açısından uzaklaştırmış ve İslam'ı tarihin bir döneminde varlık gösteren bir olgu gibi kabul etme çizgisine taşımıştır. Bu anlayışa göre İslam; onu var eden değerler ve tarihî seyirle beraber ele alınmalı, Müslümanlar da bu tarihi yapan ve yaşayan insanlar olarak ele alınmalıdır.[6]

Erst'ün yayımlanmış eserleri şunlardır: Hallaj: Poems of a Sufi Martyr, translated by Carl W. Ernst (2018); It's not just academic: Essays on Islamic studies and Sufizm (2017); Refractions of Islam in India: Stuating Sufism and Yoga (2016); Islamaphobia in America: The Anatomy of Intolerance (2013);

1 University of North Carolina, "Carl Ernst's Website", erişim: 19 Kasım 2018, http://carlwernst.web.unc.edu.
2 Orhan Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", *İslam Araştırmaları ve Oryantalizmi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2016), 195.
3 University of North Carolina, "Carl Ernst's Website".
4 Senail Özkan, "Annemarie Schimmel (1922-2003), "Vefeyât", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 153-159.
5 Özkan, "Annemarie Schimmel (1922-2003)", 160-165.
6 Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", 203.

How to Read The Qur'ân: A New Guide with Select Translations (2011); Rethinking Islamic Studies: From Orentalism to Cosmopolitanism (2010); Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam (2010); Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World (2003); Sufi Martrys of Love: Chishti Sufism in South Asia and Beyond (2002); Teachings of Sufism, Translated by Carl Ernst (1999); Translation of The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master, Ruzbihan Baqli (1997); Ruzbihan Baqli, The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master (1997); The Shambhala Guide to Sufism (1997); Ruzbihan Baqli: Mystical Experience and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism (1996); Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center (1992); Words of Ecstasy in Sufism (1984).

2. Oryantalizm Hakkındaki Fikirleri

Orta Çağ döneminde İslam ile Hristiyanlığın birbirine düşman iki taraf olarak karşı karşıya geldiği bilinmektedir. İki taraf da kendi dinlerini katı bir şekilde savunmuş, Müslümanların 'yayılmacılık politikası' bu dönemlerde hız kazanmış, Müslüman ve Hristiyanların karşılıklı olarak birbirlerini karalamaya çalışmalarıyla alakalı olarak birçok belge bulunmuştur. Mesela, Mısır'da bulunan 14. asırda yazılmış bir fetvada Fatiha sûresinin son âyetinde 'gazaba uğrayanlar' ibaresinden kastın Yahudiler, 'sapanlar' kelimesinden kastın ise Hristiyanlar olduğu söylenmektedir. Hristiyanların da Müslümanlara benzer ifadelerle mukabelede bulundukları bilinmektedir. Onlar, İslam'ın peygamberi ve kitabının Orta Çağ Hristiyan kilisesinin kaleminden çıktığını savunmuşlardır. İslam, Aryanizm gibi Hristiyanlığın sapkın bir kolu olup sonrasında Nasturi ve Yahudi muhaliflerin yardım ettiği zararlı bir güç olarak gösterilmiştir. Hz. Muhammed ise ya cansız bir put ya da Şeytanla eşdeğer hasta bir mutaassıp olarak görülmüştür. Kur'ân ise Peygamber tarafından ortaya konmuş tutarsız, intizamsız bir eser olarak görülmüştür. 11. asırda Hristiyanların Endülüs'teki Müslümanlardan kurtulmaya yönelik hızlı ilerleyişleri onları İslam hakkında geniş bir araştırma yapmaya sevk etmiştir. 17. asırda Batı'daki Oryantal Çalışmaları geliştirmek için Arapçayı matbaa harfleriyle yazmaya çalışmak yapılan en önemli teşviktir. Bu sayede birçok dilde İslam yazmaları basılmıştır. 18. asırda ise dinde hoşgörü anlayışı yaygınlık kazanmış, Batı'nın İslam'a bakış açısı değişmiştir. 19. asır ise "Bilimsel oryantalizm" dönemi olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde İngiltere nispeten daha geride kalsa da Almanya, Fransa ve Hollanda gibi ülkeler birçok çalışma ortaya koymuştur.[7] Sonrasında da İslam ve Kur'ân üzerine araştırmalar yapılmaya devam etmiş, Batı uzun bir süre bu dine önyargıyla yaklaşma yolunu seçmiştir. Aslında, Batı'da bugün bile birçok kişi İslam'ı Şeytan'ın dini olarak görmektedir.[8] Buna rağmen günümüzde oryantalistik hareketlerin eskisi gibi olmadığı söylenebilir. Nitekim Ernst gibi bazı günümüz akademisyenleri, İslam'a daha ılımlı ve hoşgörülü yaklaşma yolunu seçmiştir.

7 Bosworth, C.E., "The Study of Islam in British Scholarship", *Mapping İslamîc Studies, genealogy continuity and change*, edited by Azim Nanji, XXI (1997): 47-53.

Ernst, Avrupa sömürgeciliğinin ilerlediği 19. asırda Avrupa üniversitelerinde Afrika ve Asya ile ilgili akademik çalışmaların başladığını, doğuda yapılan her türlü çalışmaya oryantalizm denildiğini, bu terimin bir ölçüde Avrupalı olmayan her şeyi kapsadığını belirtmiştir.[9] Aslında Oryantalizmin en kapsamlı tarifinin Edward Said'e ait olduğu söylenebilir. Nitekim o, "Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dilbilimci olsun özel yahut genel bir açıdan Şark' ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır" şeklinde bir tanım yapmıştır.[10]

Günümüzde Said'in oryantalizmin "negatif" bir anlama sahip olmasında "Oryantalizm" kitabıyla en ciddi paylardan birine sahip olduğu söylenebilir.[11] Ernst'in Oryantalizm eleştirisi bir bütün olarak Oryantal çalışmaları eleştirdiği anlamına gelmez. O, bu yönden Said'den ayrılmış ve onu bu konuda eleştirmiştir. Çünkü Ernst'e göre Said, tüm Oryantalistleri art niyetle hareket eden İslam düşmanı bir grup olarak lanse etmiştir. Ancak Oryantalistler arasında farklı yaklaşıma sahip insanlar da bulunmaktadır. Bu açıdan onun genellemeci ve tamamen negatif bir tavır içerisinde bulunmadığını belirtmek gerekir. Bunun yerine Ernst'in eleştirisinin daha esaslı bir karakter arz ettiği söylenebilir. Çünkü o, en baştan Oryantalizm-Oksidentalizm ayrımının yanlışlığı üzerinde durmuş ve bu düalizmin mevcudiyetini sorgulamıştır. Bu da onun soruna temelden ve dolayısıyla ontolojik açıdan yaklaştığını göstermektedir.[12]

Doğu-Batı kavramlarının genellikle birbirine zıtmış gibi kullanıldığını belirten Ernst, bunun gerilime sebep olduğunu belirtir. Ersnt'e göre bu ayrım, Avrupalı Oryantalistler tarafından geliştirilmiş ve kolonicilik politikalarını sürdürmek için sürekli güncellenmiştir. Bu ayrımın makul bir dayanağı yoktur. Ernst, konuya açıklık getirmek için Batı Medeniyeti'nin karakteristiğini ortaya koyar. Bu izaha göre Batı Medenîyeti'nin temelini Benî İsrâîl'in peygamber halkası-vahiy ve Antik Yunan Felsefe Geleneği oluşturur. Aslında

8 Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXI/ 40. Yıl Özel Sayı:188.

9 Carl Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, (Chapel Hill: The University of North Carolina, 2003), 22.

10 Yücel Bulut, "Oryantalizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 33: 428.

11 Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi,* (İstanbul: Küre Yayınları, 2004), 7-8.

12 Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", 196-7.

Batı'nın muhalifi gibi gösterilen Doğu'nun temeli de bu iki kaynaktır.[13] Ancak Hristiyanlığın kökü Asya'ya dayansa da bugünkü asıl şeklini Avrupa'da almıştır. Budizm, Hindistan'ın batısında fazla etkili olmamış, İslam ise Avrupalılar tarafından tiksinti verici olarak görülmüştür. Bu sebeple iki kıta arasında dinî duygularda belirgin farklar vardır.[14]

Ernst, modern zamanda "Batı ve Doğu" kavramlarının tarihi bağlamlarını karşılayamaz hale geldiklerini belirtir. Ona göre bu iki ifade Oryantalistler (ve onların takipçileri Müslümanlar) tarafından iki farklı dünya varmış ve bunlar arasında herhangi bir irtibat yokmuş gibi bir anlamda kullanılmaktadır ki bu çok yanlış bir kanıdır. Modern Dünya'da gerek Müslüman nüfusundaki hızlı artış gerekse bu iki tarafın ortak kaynaklardan gelmeleri bu ayrımı anlamsız ve modası geçmiş kılar.[15]

Ernst'in diğer eleştirisi de kavramlara, özellikle 'İslam' kelimesine yüklenen manayla ilgilidir. Batı dillerinde kullanılmaya başlanan bu kelime dinî düşüncede de büyük bir değişimin habercisi olmuştur. İnanç temeline oturan bir dinî sistem içinde bir geleneğe bağlılığı ifade eden "İslam" kavramı ikincil planda yer almaktaydı. İman asıl vurgu noktası olup Müslüman tabiri İslam dinine ait öğretileri benimseyen ve yaşayan manasına geliyordu.[16] Dolayısıyla İslam kelimesi politik söylemler için kullanılmıyordu. 19. asrın başlarında Edward Lane'nin 'İslam' kelimesini Avrupa dillerine aktarmasıyla bu kelime Hristiyan konseptindeki 'religion' kavramını karşılayacak biçimde kullanılmıştır. Oryantalistlerce ortaya konan bu kullanım sömürge altında olan Müslümanlar tarafında da karşılık bularak Batı karşıtlığını yansıtmak için öne çıkarılmıştır. Sonra bu söylemler Avrupalı Oryantalistler tarafından popülerleştirilerek ayrım derinleştirilmiştir. Bu sebeple Batı-İslam menşeinde klasik Oryantalist tavrı yer almakta ve aslında politik İslam söylemi de Sömürgeci Avrupa'nın bir ürünü olarak kendini göstermektedir.[17] Diğer önemli konu ise "kutsal savaş" olarak yanlış tercüme edilen "cihat" kavramıyla alakalıdır. Ernst'e göre bu kelimeyi "hakikat için mücadele" olarak çevirmek daha doğrudur.[18]

Klasik Oryantalist yaklaşımının en temel yanlışlarından biri, Tasavvuf'u İslam dışı görmeleridir. Tasavvuf'un kökenleriyle ilgili farklı görüşlerin çoğu İslam'ın aslında tasavvufî bir söylem geliştirmeye müsait olmadığı varsayımından yola çıkmaktadır. Bu konuda Kasım Gani, Kur'ân ve Sünnet'te ta-

13 Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", 197-198.
14 Ernst, *Following Muhammad Rethinking Islam in The Contemporary World*, 8.
15 Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", 198.
16 Ernst, *Following Muhammad Rethinking Islam in The Contemporary World*, 10.
17 Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", 199.
18 Ernst, *Following Muhammad Rethinking Islam in The Contemporary World*, 31.

savvufun tohumlarını bulmanın imkanından bahsetmiş, ancak dışarının etkisiyle bu tohumların güçlendiğini belirtmiştir. Martin Lings ise İslam tasavvufunun kesinlikle aslî olarak dışarıdan etkilenmediğini ileri sürmüştür. Muhammed İkbal oryantalistleri, kökenini araştırırken asıl gerçeği gözden kaçırmakla suçlar. Nitekim toplumdan zuhur eden herhangi aklî bir realite, içinde bulunduğu aklî, dinî, siyasî ve sosyal şartlardan bağımsız değildir, onlar göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz.[19] Ernst, bu konuda Tasavvuf'un tamamen İslâmî kaynaklar temelinde doğduğunu ve geliştiğini belirtir. Ayrıca Sufizm'in tanımı tarih boyu gelen farklı "tasavvuf" tanımlarını içermenin yanı sıra, sûfileri ve tarikatları da kapsar.[20] Ernst, tasavvufun İslam'dan çıkması ve sonrasında kendine özgü bir hal alması konusunda tasavvufun bir dönemde yaşanmış ve bitmiş olduğunu savunmuştur. Yazar, bunu 'Altın-Çağ yaklaşımı' olarak adlandırmış ve bu yaklaşımın var olanı gayr-ı meşru saymak üzere kurgulandığını belirtmiştir.[21]

Ernst, 20. asırda ise "Arap", "Müslüman" ve "terörist" kelimelerinin birbirleriyle yer değiştirilebilir hale geldiğini, örtülü kadının genellikle erotik fantezileri çağrıştıran bir imge olarak kullanıldığını, İslam'da bir erkeğin dört kadınla evlenebilmesinin Hristiyan ruhban sınıfının hayal gücünü beslediğini, 'Bin bir Gece Masalları'nın Arap Müslüman kadınlarla ilgili yeni fantezilere yol açtığını belirtir.[22]

Ernst, Müslüman hukuk sisteminde dinî azınlıkları koruyan hukuk kurallarının varlığını tasdik eder. Bu durum, Hristiyan olmayan azınlıkların yaşadığı Hristiyan Avrupa'yla tezat teşkil eder. Çünkü bu azınlıklar hiçbir yasal hakka sahip olmayıp tamamen Hristiyan siyasal yöneticilerin iyi niyetine bağlı olarak yaşamak zorundadırlar.[23]

3. Ernst'in 'How to Read the Qur'an a New Guide, With Select Translations' Adlı Eseri Özelinde Kur'ân'a Yaklaşımı

Ernst'in ele alınan kitabı Kur'ân'ın Şekli, Tarihi ve Okuma Pratikleri, Erken Dönem Mekkî Sûreler, Orta ve Sonraki Dönem Mekkî Sûreler, Medenî Sûreler başlıklarından oluşmaktadır.[24]

19 Süleyman Derin, "Dünden Bugüne İngiliz Oryantalizmi: Tasavvufun Gelişimi Hakkındaki Görüşleri", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* 2 (2003): 174-175.
20 Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", 200-202.
21 Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", 202-203.
22 Ernst, *Following Muhammad Rethinking Islam in The Contemporary World*, 26.
23 Ernst, *Following Muhammad Rethinking Islam in The Contemporary World*, 46.
24 Carl Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations*, Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

Kitabın ilk bölümünde Kur'ân tarihi bağlam içinde, yapısındaki edebî unsurlar ve kronolojik gelişmeler göz önünde bulundurularak anlatılır. Yazar bu bölümde Kur'ân hakkında Avrupa'nın ne tür çalışmalar yaptığını belirtmiş, sonrasında Kur'ân'ın yapısı, içeriği, sûre ve âyet olarak ayrılmasından bahsetmiştir. İkinci bölümünde Erken dönem Mekkî âyetlerin (Kırk sekiz sûre) yapısı ve konusundan bahsedilmiştir. Bu bölümde Âdiyât ve Abese sûreleri gibi bazı erken dönem Mekkî sûreler yakından incelenmiş ve simetrik açıdan değerlendirilmiştir.[25] Üçüncü bölümde Orta (Yirmi bir sûre) ve Son dönem (Yirmi bir sûre) Mekkî âyetlerin yapısı ve ona yaklaşımları ele alınmıştır. Yazar bu bölümde Hicr sûresini konularına göre ayırmış ve içerik olarak bu âyet gruplarının birbirlerinin yansıması olduğunu belirtmiştir. Ernst, "ring composition" denilen bu yapıyı Hicr ve Kehf sûrelerinde uygulamıştır. Dördüncü bölüm ise Medenî sûrelerle alakalıdır. Bu bölümde yazar Bakara ve Mümtehine sûrelerinin yapısı ve bu yapıyı incelerken uyguladığı "ring composition" metodu üzerinde durmuştur. Ayrıca Âl-i İmrân sûresinde metinler arası bağlam ve dinî kimlik üzerinde de durmuştur. Ernst, eserinin sonunda ise her sûrenin nasıl okunması gerektiğiyle alakalı olarak sûreleri âyet gruplarına bölüp numaralandırmıştır.

3. 1. Ernst'e Göre Batı'nın Kur'ân'a Yaklaşımı

Avrupalıların Kur'ân ilmiyle ilgilenmeleri Peter the Venerable'nin Toledo'yu ziyaretiyle başlar.[26] Fransa'da Cluny'de başrahip olan Peter the Venerable, bazı Arapça metinleri Latinceye çevirmiş ve Latince teolojik çalışmalar yapanları finanse etmiştir. Ona yardım edenler arasında Kur'ân çevirisi yazmakla görevlendirilen İngiliz Robert of Ketton da bulunur. [27] Bu çevirilerin amacı, sadece askerî olarak değil entelektüel anlamda da İslam'la savaşmaktır.[28] Batı'da, Kur'ân üzerine yapılan ilk çalışmalar onu tercüme etmeye çalışmakla olmuştur. Bu konuda yazılmış ilk eserlerin giriş kısımlarında ise İslam dinî, Hz. Peygamber'in kişiliği, Kur'ân tarihi ve muhtevası vs. hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Daha sonraki çalışmalarda ise Kur'ân'ın kökenine inilmiştir. Oryantalistler Onun vahiy menşei olduğuna inanmadıkları için Yahudi, Hristiyan, Mecusi gibi dinlerin etkisiyle oluştuğunu savunmuşlardır. Özellikle Tevrat ve İncil ile Kur'ân'daki birtakım benzerlikleri ortaya koyup beşer ürünü bir eser olduğunu kanıtlamaya çalışmışlar ve bazı oryantalistler onun kötü olduğunu ispatlamak için özellikle bilinmesi gerektiğini savunmuşlar-

25 Ayrıntılı bilgi için bkz. Carl Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations*, 78-79.

26 İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân Ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXI/40.Yıl Özel Sayı: 105.

27 Bosworth, "The Study of Islam", 47-48.

28 Jose Martinez Gazquez, "Translations of the Qur'an and Other İslamîc Texts before Dante (Twelfth and Thirteenth Centuries)", *Dante and Islam*, 2007: 80-81.

dır. Mesela, Alexander Ross'un (1591–1654) 1649'da "The AlCoran of Mahomet"[29] ismiyle kaleme aldığı eserin "Needful Caveat" (Gerekli İhtar) başlıklı yazısında kötü olandan sakınmak için onu bilmek gerektiği belirtilmiştir. Bu sebeple yazar, "Muhammed'i kendi silahıyla vurmak" ibaresiyle izah ettiği şekilde Kur'ân'ın bilinmesi gerektiğini savunmuştur. Ross, yine de Kur'ân'ın pisliği içinde az da olsa hayırseverlik ve dindarlık gibi Hristiyanlığın bazı erdemlerinin bulunduğunu söylemiştir. Ross'a göre Kur'ân'ı zeki, makul düşünebilen, eğitimli, dindar ve Hristiyanlığın ilkelerine uyanlar okuyabilir. Zayıf, cahil, kararsız, gerçeğe kapalı kişiler okumamalıdır.[30]

Ernst de muhalif okuyucuların Kur'ân'ı tamamıyla anlamaya çalışmamalarından yakınır. Çünkü onlar bunu yapmak yerine münferit âyetleri metinden alır, verilebilecek en aşırı yorumu verir, sonra açıkça 1 milyardan fazla insanın robot gibi bu aşırı görüşleri savunduğunu iddia ederler. Bu modern Avrupa-Amerika'nın önemli sektörlerinde virüs gibi çoğalan bir komplo teorisidir. Günümüzde dünyada yaşayan çoğu Müslümanın yaşantısıyla bağlantısı yoktur. O, Kur'ân'ın terörü savunduğunu aktaran küçük aşırı bir grubun, medyada şimdi Avrupa'ya (ve ABD)'ye Marksizm'in yaptığından daha şiddetli bir şekilde musallat olan bir heyula şeklinde büyük gösterildiğinden yakınır. Bu endişeler sebebiyle Avrupa ve Amerikalıların çoğu için Kur'ân'ı okumak zordur.[31] Nitekim, Ernst'in hocası Annemarie Schimell'in resmi izin aldığı halde İslam'a olan sempatisi yüzünden bir yıl boyunca işine geri dönememesi ve bu derdinî anlatacak hiçbir makam bulamaması durumu özetler niteliktedir.[32]

Kur'ân'ın bir Hristiyan ve Yahudi için yabancı olması, onun Tevrat'ı ve İncil'i tekrar etmeden özet bazı kinayelere yer vermesi sebebiyledir. İncil, yüzyıllarca İngiliz nesrinin gelişiminde büyük bir etkiye sahipken, Kur'ân çoğu İngiliz için bilinmeyen bir şifre olarak kalmıştır. Ayrıca bazı kültürel alışkanlıklar da onun anlaşılmasına engel teşkil etmiştir. 11 Eylül dönemindeki olayda yaşanan korku ve endişe ile bu alışkanlıklardan biri, acil modern politik bir probleme basit bir çözüm sağlamaya ve eski kitaptan hızlı bir cevap bulmaya cezbetmiş olabilir. Maalesef sinir ve acele, yanlış tanıtma gibi ciddi bir probleme kolaylıkla sebep olabilir. Tek bir ibare tüm metinmiş, tek bir metin tüm dinmiş, bazı aşırı bireyler medyada farklı ülkelerde yetişmiş yüz milyonlarca insanın temsilcisiymiş gibi gösterilir.[33]

29 Eser André du Ryer'ın yaptığı Fransızca Kur'ân çevirisi esas alınarak İngilizceye çevrilmiştir.

30 Moordechai Feingold, "The Turkish Alcoran: New Light on the 1649 English Translation of The Koran", *Huntington Library Quarterly,* 75/4: 484.

31 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations*, 2.

32 Özkan, "Annemarie Schimmel (1922-2003)", 160.

33 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations*, 4.

Ernst, Hz. Muhammed'e karşı olan Mekkeli Putperest Araplara savaş açılmasıyla ilgili Kur'ân âyetlerinin Müslümanların bütün gayrimüslimlerle uzun bir süre savaş halinde olmalarının delili olarak kullanılmasını İncil'de de benzer ifadelerin bulunduğunu söyleyerek eleştirir. Mesela: "Eğer parıldayan kılıcımı bilersem ve yargıyı ele geçirirsem, muhaliflerimden öç alacağım ve benden nefret edenlere cezalarını vereceğim. Oklarımı kandan sarhoş edeceğim ve kılıcım, katledeceğim tutsakların ve uzun saçlı düşmanların kanları ile doyacak" (Tesniye 32: 41-42).[34]

Kur'ân, hiçbir zaman İslam'ı Yahudilik ve Hristiyanlıkla çekişen ve sadece kendisinin hak olduğunu kabul ettirmeye çalışan bir din olarak tavsif etmemiştir.[35] Yahudilerin ve Hristiyanların daha İslam'ın ortaya çıkmasıyla beraber bu dinîn en büyük düşmanı oldukları ve yok etmek için güçlerini seferber ettikleri bilinmektedir. Nitekim Papalar, Hristiyanları İslam'a karşı düşman olmaya sevk etmiş, bu dinîn mensuplarını öldürmenin ne kadar faziletli olduğunu sık sık söylemişlerdir.[36] Aydınlanma çağında bile çoğu Avrupalı aydın, Hz. Muhammed'in bir sahtekâr, Kur'ân'ın da uydurulmuş bir kitap olduğunu iddia etmiştir.[37] Ernst, İncil'e oranla Kur'ân metninde daha büyük bir istikrar söz konusu olduğunu söyler. Kur'ân metninin farklı varyantlarında telaffuzda veya sözcük hazinesinde büyük ölçüde önemsiz farklılıklar bulunmaktadır. Son zamanlarda Avrupalı yazarlar birçok teori ileri sürmüşlerdir. Bazıları Kur'ân'ın aslında Hz. Peygamber'in vefatından neredeyse 200 yıl sonra toplandığını iddia etmiş, bazıları ise Kur'ân'ın Hristiyan metnine dayandığı ya da Arapça yazılmadığı şeklinde daha tuhaf görüşler öne sürmüştür.[38] Bu şüpheci ve kökenci iddiaların yanı sıra tefsiri Kur'ân metninin yeniden üretilmesi olarak gören[39] veya ona edebî bir metinmiş gibi yaklaşan birtakım Batılı oryantalistler[40] de olmuştur.

Ernst, Kur'ân'ın birçok manası olduğunu söyler. Kur'ân'ı otorite olarak kabul eden temelde farklı ana gruplar vardır. Kur'ân, yirmi üç senede farklı

34 Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, 33.
35 Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları", 181.
36 Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları", 184-187.
37 Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World,* 22.
38 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations*, 4.
39 Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış", 178.
40 Kur'ân'a bu şekilde yaklaşmasıyla bilinen en önemli oryantalistlerden biri Neal Robinsondur (1948-). Bu yaklaşımda Kur'ân modern edebîyat kuramları çerçevesinde hem tematik hem de yapısal bütünlük içinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Kur'ân'a edebî yaklaşım, şu an elde bulunan Kur'ân'ın ne anlam ifade ettiğiyle ilgilenir. Ayrıca bu ekoldekiler, Kur'âni anlatımın işlevinden çok bu anlatımın yapısının işleviyle ilgilenmişlerdir. Ayrıntı için bkz. Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış", 180-181.

ortam ve olaylarda inmiş, ifade ve vurgusu duruma göre değişmiştir. Böyle bir durumda Kur'ân'ın her zaman ne dediğine biri nasıl karar verebilir? Ayrıca Kur'ân'ın âyetleri birbiriyle bağlantılıdır. Sadece bir âyet çıkarıp oradan mana çıkarmak yanlış anlamalara sebep olacaktır. Diğer sorgulanması gereken varsayım ise Kur'ân anlaşıldığı zaman tüm İslam inancının dolayısıyla da tüm Müslümanların anlaşıldığı fikridir. Kur'ân, İncil veya Yunan ve Latin klasikleri gibi değil, Batı geleneğine yabancı, egzotik doğuya ait bir metindir anlayışı da yanlış bir varsayımdır. İslam'ın Avrupa ve Amerika tarihindeki rolü büyüktür.[41]

Kur'ân üzerine yapılan ilk çalışmaların çevirilerle başladığı bilinmektedir. Ernst, Kur'ân çevirilerinin en başta İslam'ı reddetme ve insanlar arasında şüphe uyandırma amacıyla yapıldığını belirtir. Hristiyan aydınların büyük çoğunluğu İslam'a karşı tezler üretmekle kalmamış, Kur'ân'a da saldırmışlardır. Bu saldırılar, Kur'ân içinde bulunduğuna inandıkları apaçık yanlışları tercüme etmek şeklindeydi. Ernst, çeviri faaliyetlerin bu şekilde art niyetli amaçlar taşıması sebebiyle Reşit Rıza'nın Kur'ân'ı çeviriden değil de ana metinden okumayı teşvik etmesini haklı bulmuştur.[42] Nitekim Reşit Rıza, Araf Sûresi 158. âyetin tefsirinde Kur'ân'ın tercümesi ve Türkçe Kur'ân tartışmasına kapsamlı bir bahis açmış, asıl Kur'ân'ın Arapça olan Kur'ân olduğunu vurgulamıştır. Reşit Rıza'ya göre hiçbir tercüme Kur'ân'dan görülemez ve bu tercümelerden yola çıkılarak da hiçbir şey Allah'a isnat edilemez. Kusurlu ve küsurlu bir tercüme lafız ve mana yönünden Kur'ân'ın icaz yönünü karşılayamaz. Ayrıca Arap dilindeki birçok kelimenin de diğer dillerde tam karşılığı yoktur. Aynı şekilde Kur'ân'da yer alan mecaz, istiare, kinaye gibi söz sanatlarını da tamamen anlamı karşılayacak şekilde tercüme etmek de imkansızdır. Bu teknik arızaların yanı sıra Reşit Rıza bir Kur'ân tercümesini esas almanın Allah'ın kelâmı olmaktan ziyade mütercimin şahsi anlayışını din edinmek şeklinde ciddi bir yanlışa götüreceğini belirtmiştir.[43]

3. 2. Ernst'in Kur'ân'ı Okuma Yöntemi

Ernst, diğer dinlere tarihî ve edebî bir biçimde yaklaşmanın dinde önyargı ve olumsuz bakış açısı yaratmasına rağmen bu metodun makul olacağını savunur.[44] Bu sebeple, yazar Kur'ân'a edebî yaklaşmayı ve yapısalcı bir teknik kullanmayı gerekli görmüştür. Ernst, Kur'ân metnini bağlamından çıkarıp diğer bağlamlarla ilişkisini ve her metnin tarihî bağlamını ortaya koymak için Kur'ân'ı tarihî ve edebî eleştiriye tabi tutar. Kur'ân'a yapısalcı yaklaşım, dil birimlerini

41 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations*, 5-6.
42 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations*, 70-71.
43 Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'ân -Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Temmuz-Aralık 2004): 90.
44 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations*, 24.

(language units) ayırmayı gerektirir. Ernst, bu metin birimleri için "temel yapılar" (building blocks) ibaresini kullanmayı tercih eder. Yeminler, yaratılışla ilgili deliller, kural ve ibadetlerin belirlenmesi vs. bu yapılardan bazılarıdır. Ernst, bu birimleri yeni biçim ve kalıplar içinde yeniden belirler. Onun kullandığı bu şablon "ring composition" veya "chiasmus" olarak adlandırılır. Metin birimlerinin merkezi bir noktayı çevreleyerek simetrik bir biçimde okunması şeklinde tanımlanabilecek bu yöntemi Ernst, Mekke ve Medine döneminde inen bazı sûrelerin verdiği temel mesajı ortaya çıkarmak amacıyla kullanır.[45]

Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplarda olduğu gibi mübalağa, kinaye, mecaz gibi yazınsal özellikleri göz önünde bulundurularak çalışılması gerektiğini savunan Ernst, Kur'ân'a sadece edebî ve tarihî açıdan yaklaşılmaması gerektiğini söyler. Çünkü zaten bu iki yapı, Avrupalı Oryantalistlerce küçümser şekilde karakterize edilir. Ernst, İslam'ı post-Oryantalist ve kozmopolitan perspektifle değerlendirmeye çalışır. Çünkü Kur'ân, geçmişteki diğer önemli ve etkili çalışmalarda olduğu gibi evrensel mirasın bir parçasıdır.[46]

Ernst, özellikle Kur'ân'ı yeni okuyacak olanların onu şu anki sırayla değil, okuyucular tarafından hoş karşılanmasa da kronolojik olarak kısa sûrelerden başlayarak okuması gerektiğini söyler. Aksi takdirde sanki bir romanın son kısmından okunmaya başlanmış gibi olur.[47] 19. asırda yaşamış Alman şarkiyatçı Gustav Weil, Kur'ân'ın kronolojik bir şekilde düzenlenmemesinin Müslüman müfessirler için de sorun olduğunu belirtmiş, âyetleri tarihî bağlam içinde kullanmaya önem veren bazı kişilerin bu konudaki rivâyetlerin güvenirliğini araştırmadan kullanmaları sebebiyle de eleştirmiştir.[48] Bu konuda İngiliz oryantalist David Samuel Margoliouth (1858-1940) da kronolojiye göre Kur'ân'da sıralama olması durumunda Kur'ân'ın daha kolay olacağını belirtmiştir.[49] Ernst'e göre 20. asırda Seyyid Kutup (ö. 1966) ve A. Ahsan Islahi (ö.1997) gibi şahısların Kur'ân'a edebî açıdan bakma ve sûreler arası münasebet gibi yeni yöntemleri incelemeleri endişelenecek değil sevinilecek bir durumdur. Yazar, "ring structure" ve metinler arası anlamın Kur'ân'ı ilk dinleyicilerin gözüyle anlamada en önemli yaklaşımlar olduğunu savunur. Bunun için Ernst'e göre sorumluluk sahibi her okuyucu bu şekilde Kur'ân'ı okumalıdır.[50]

45 Review by: Richard McGregor, "Carl W. Ernst, How to Read the Qur'ân: A New Guide, With Select Translations", *Review of Middle East Studies*, 46/2 (Winter, 2012): 240-1.
46 Ernst, How to read the Qur'ân, a new guide with select translations, 9.
47 Bircan, "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi", 73.
48 Esra Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 117.
49 Esma Atay, *İlk Dönem İngiliz Otyanlatalistlerin Kur'ân Çalışmaları: W. Muir ve D. S. Margoliouth Örneği,* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara), 111.
50 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations,* 208-9.

Ernst, edebî ve kronolojik olarak Kur'ân'a dört şekilde yaklaşmaya çalışmıştır: gelişim, yapı, metinler-arası ilişki ve tarihî bağlam. Bu edebî ve tarihî analiz elementleri Kur'ân'a dikkatli bir şekilde uygulandığında temel konularda yeni perspektifler ortaya çıkar. Mesela Mekke'deki ilk muhataplar göz önünde bulundurulduğunda Arapların mezarlarına ve orta-son dönem Mekkî âyetlerdeki tartışma âyetlerine bakarak putperestlerin peygamberleri içine alan dinî konularda yaygın olarak bilinenden çok daha fazla bilgili oldukları anlaşılır. Bu ilkelerin Necm sûresine uygulanması durumunda ise sözde Satan âyetlerinin[51] Kur'ân'da var olmadığı anlaşılır.[52]

Ernst'e göre Medenî âyetlerdeki 'iman edenler' kavramı Muhammed'in otoritesini kabul eden Yahudi, Hristiyan ve mürted putperestleri kapsar. Simetrik açıdan belâğî analiz "ring composition" bunu mümkün kılar.[53] Ernst, buradan yola çıkarak İslam'ın dinî çoğulculuğu savunduğunu belirtir.[54] Güney Afrikalı bir yazar ve politik eylemci olan ünlü âlim Farid Esack da Kur'ân'ın Yahudi ve Hristiyanların dinî dışlayıcılıklarını eleştirmesini, İslami dışlayıcılığa bir engel olarak görmekte ve Kur'ân'ın bundan hareketle çoğulculuğu savunduğunu iddia etmektedir. Bu bakımdan bütün vahyedilmiş dinler meşrudur. Bu görüşü desteklemek için Kur'ân'da evlilik ve yiyecek konularında Ehl-i kitabın meşru kılınması[55], dinî hukukta Hristiyan ve Yahudilerin norm ve kurallarının uygulanması[56] gibi âyetlerden örnekler vermiştir.[57]

Oryantalistler, Kur'ân konusunda birçok araştırma yapmış ve yapmaya devam etmektedir. Bu araştırmalar neticesinde de Kur'ân'ın kaynağını bulmaya çalışmışlardır. Bu hususta Yahudi, Hristiyan veya her ikisinin de Kur'ân'ın kaynağını oluşturduğunu söyleyenler olduğu gibi putperestlerin etkisinden söz edenler de olmuştur.[58] Bu köken arayışlarına karşı çıkan birtakım araştırmacılar da Kur'ân'ın ilahî bir kitap olduğunu ve Hz. Muhammed'in

51 Rivâyetlere göre Hz. Peygamber, müşriklerin gönlünü İslam'a ısındırmayı çok istediği bir zamanda şeytanın telkiniyle vahiylere Allah kelâmı olmayan bazı sözler karıştırmış, sonra Cebrail'in ikazıyla bundan vazgeçmiştir. Bu rivâyetler Necm Sûresi 19-20. âyetleri ve Hac Sûresi 52-54. Âyetlerinin inmesiyle ilgili tartışmalarda söz konusu edilmiştir. Ayrıntı için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk". TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 361-366, Ernst, *Following Muhammad Rethinking Islam in the Contemporary World*, 97-8.
52 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations,* 11-3.
53 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations,* 209.
54 Ernst, *How to read the Qur'ân, a new guide with select translations,* 212.
55 Maide 5/5
56 Maide 5/47
57 Adnan Aslan, "Qur'ân, liberation and pluralism: an İslamîc perspective of interreligious solidarity against oppression, F. Esack", "Kitabiyat", *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001):183.
58 Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları", 193.

Allah tarafından gönderildiğini kabul etmiş, ancak Kur'ân'ın Hristiyanlığın dayandığı temel inançları reddetmediğini savunmuşlardır.[59] Kur'ân'a köken arayışları haricinde oryantalistler, onu kendilerince anlamlandırma çabası içine girmiş, yeni sûre ve âyet tertibi önerileriyle Kur'ân'ı şekillendirmeye çalışmışlardır.[60]

19. asırda Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin yeniden düzenlenmesi, İslam ve Kur'ân çalışmalarının öncüleri sayılan Weil ve Nöldeke[61] ile başlamıştır.[62] Weil, Kur'ân'ı kronolojik bakımdan yararlanılması zor bir kitap olarak değerlendirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber ve Kur'ân'ı kitap haline getiren ashabı ona eklemeler yapıp bazı konuları da ondan çıkarmışlardır.[63] Weil kronolojik araştırmaları Müslüman geleneğinde bulunan Mekkî-Medenî sûre ayrımını derin bir şekilde çalışıp Kur'ân'ı tarihsel bağlama yerleştirmek için yapmıştır. Nöldeke de Müslüman geleneğindeki Mekkî-Medenî ayrımının temel olarak sağlam olduğu kanaatindedir. Nitekim Nöldeke'ye göre Medine'ye hicret Hz. Muhammed'in üslubunda keskin bir değişime sebep olmuştur.[64]

Tertip konusunda en detaylı ve radikal yaklaşıma sahip olan Bell[65] Nöldeke'nin kronolojisini başlangıç noktası olarak alsa da sûrelerin Nöldeke'nin gösterdiğinden daha karmaşık olduğunu fark edince kendi kronolojisini geliştirmiştir.[66] Bell, en geniş kronolojiye sahip olmakla birlikte özellikle Me-

59 Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları" 199.

60 İsmail Albayrak, "Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış", *Marife* 3 (2002):156.

61 1836'da Hamburg'da doğan Nöldeke, Lingen Lisesinde okumuş, sonraki yılarda Göttingen Üniversitesinden mezun olup Arapça, İbrânîce, Türkçe, Farsça, Sanskritçe ve Latince öğrenmiştir. 1861'den itibaren Göttingen Üniversitesinde dersler vermeye başlamıştır. Nöldeke Edouard Sachau, Carl Brockelmann, Friedrich Schwally, Charles James Lyall, C. Snouck-Hurgronje ve Enno Limann gibi birçok ünlü şarkiyatçı yetiştirmiştir. Ayrıntı için bkz. Hilal Görgün, "Nöldeke". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 217-218.

62 Albayrak, "Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış", 158.

63 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 117.

64 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 120.

65 Arapça uzmanı olan Bell, İskoçyalı bir oryantalisttir. Edinburgh üniversitesinde edebîyat ve ilahiyat bölümlerini okuyarak başlamış ve eğitimini Almanya'da tamamlamıştır. Daha sonra Edinburgh Üniversitesinde İbranice kürsüsünde asistanlığa tayin edilmiş ve bir yandan da orda Arapça dersleri vermiştir. Sonrasında görevini bırakıp papazlık yapmaya başlamıştır. Bir süre geçici lise hizmeti yaptıktan sonra da Edinburgh Üniversitesine tekrar dönmüş ve Arapça dersleri vermeye devam etmiştir. 1952 senesinde Edinburg'da ölmüştür. Ayrıntı için; Manazır M. Ahsan, "Bell, Richard", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 423-424.

66 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 143.

denî sûrelerin çok farklı konulardan oluşması sebebiyle kendi içinde bir bütün oluşturamadığını savunur. Bell, Kur'ân sûrelerinden çok, sûre içindeki âyet gruplarını ele almıştır. Bell'e göre Kur'ân, üç bölümden oluşmaktadır[67]:

a. Tamemen Mekkî bir "ibret" dönemidir. Bu döneme ait âyetler Allah'ın evrendeki gücü ve lütuflarını gösterir.

b. Kısmen Mekkî, kısmen de Medenî bir "Kur'ân" dönemidir. Bu dönem Medine'de kıblenin Kabe'ye çevrilmesiyle son bulur.

c. Kıblenin değiştirilmesi ve bağımsız bir ümmet anlayışının ilanından sonra başlayan bir "kitap" dönemidir. Amacı, yeni ümmet için Yahudi ve Hristiyanların Tevrat ve İncil'ine rakip yeni bir kitap sunmaktır. Bu anlamda "kitap" Kur'ân'dan daha geniş kapsamlıdır.[68]

Ernst, kronolojik okuma olarak Nöldeke'yi tercih etmiştir. Nöldeke'nin eserleri Kur'ân'ın yapısı ve metinleşme tarihi konularında oryantalistlerin yaptığı çalışmalar arasında bir dönüm noktası kabul edilir. Hatta *Geschichte des Qorâns* isimli eseri, alanın aşılmamış bir eseri olarak kabul edilir.[69] Ünlü şarkiyatçı Arthur Jeffery[70] akılcı-analitik yaklaşımın Kur'ân çalışmalarına yansımasının ilk ürünü olarak Theodore Nöldeke'nin Kur'ân tarihi üzerine yazdığı *Geschichte des Qurans* adlı eserini gösterir.[71] Nöldeke, Weil'in belirlediği vahiy formatını olduğu gibi kabul edip vahiy dönemini dört bölüme ayırmıştır: a. İlk dönem Mekkî sûreler, b. Orta dönem Mekkî sûreler, c. Son dönem Mekkî sûreler ve d. Medenî sûreler. Nöldeke bu ayrımı yaparken sûrelerin üslûp ve tarz özellikleri, sûrelerdeki bazı kelâmî ve teolojik kavramların gelişimleri şeklinde iki önemli kriter üzerinde durmuştur.[72] Weil kronolojide

67 İsmail Albayrak, "Batı'da Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış", *Oryantalizmi Yeniden Okumak, Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: 2003), 172-173.

68 Ahsan, "Bell, Richard", 5: 423-424.

69 Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kuranın Kaynağı ve Metinleşmesi,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 55-57.

70 Avusturya asıllı Jeffery, Hindistan'da bir süre bir misyoner okulunda öğretmenlik yaptıktan sonra, Mısırda şarkiyat hocalığı yapmış ve orda kıraat ilmiyle ilgili çalışmalar yapmıştır. Musa Carullah Bigi ve Seyyid Nevvâr ile tanışmıştır. Edinburgh Üniversitesinde doktorasını yaptıktan sonra 1938'de Colombia Üniversitesinin Yakın ve Orta Doğu Dilleri Bölümüne başkan olmuştur. Alman oryantalist Bergstrasser ile başlayıp Otto Pretzl'in devam ettiği Kuran arşivi projelerine katkıda bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için; Rıza Kurtuluş "Jeffery, Arthur 1893-1959)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2001), 23: 578-579.

71 Bilal Gökkır, "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012): 12.

72 Albayrak, İsmail. Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış", *Marife,* 3: 155-164, 2002. s. 158, Selahattin Sönmezsoy, *Kuran ve Oryantalistler,* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998): 151, 234-236.

Nöldeke'ye kaynaklık etmiştir. İki tertibin de İslam geleneğine uygun bir yapı arz ettiği söylenebilir.[73] Bell ve Nöldeke'nin öğrencisi Hardwig Hirchfeld'in kronolojisi İslam geleneğinin tasnifinden daha farklı bir tasnife sahiptir. Onlar eleştirel bir yöntemle Kur'ân pasajlarını yeniden düzenlemeye çalışmışlar, sûreler arası bir tertip yerine âyet bütünlüğünü esas alarak bir kronoloji tespit etmeye çabalamışlardır.[74]

Yazarın, Müslüman âlimlerden birini değil de Nöldeke'yi esas almasının sebebi klasik dönem Kur'ân âlimlerinin muhafazakâr olmaları, otorite figürlerin görüşlerini üstün tutmaları ve yüzyıllardır geliştirilen detaylı te'vil stratejilerini kullanmalarıdır. Modern dönemdeki âlimler ise Kur'ân'a bilimsel yaklaşmayı tercih etmişlerdir. Batı'da art niyetli çalışmalar yapılmış olsa da Kur'ân'a edebî eleştiri ve tarihsel yöntemlerle yaklaşılmıştır. Ernst yine de Nöldeke'nin kronolojisini kesin bir otorite olarak kabul etmemiştir.[75] Nöldeke'nin tertibinin bazen üslûp etrafında bazen de özellikle siyasi ve dinî olarak Kur'ân'ın ele aldığı konular etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bakımdan yaptığı tertibin konularına göre yapılmış bir tertipten öteye geçemediği söylenebilir.[76]

Ernst'in Kur'ân metnine konu odaklı olmaktan ziyade yapı ve biçim olarak yaklaştığı gözlenmektedir. Yazar, Medenî âyetlerde Hristiyanlıktan çok fazla bahsedilmesine rağmen, biyografik kaynaklarda Medine'de muhataplar arasında Hristiyanların olmamasını dikkat çekici bulur. Bunun sebebinin de muhtemelen bilinmeyen sebeplerden dolayı kaynaklarda bulunamamış ya da Medenî âyetlerin daha uzun bir süreçte revizyona uğramış olduğunu söyler. Ona göre Medine'de Yahudi kanunlarını uygulayan Hristiyanlar da yaşamış olabilir.[77]

Ernst, Kur'ân metninin belâğî yapısını da göz önünde bulundurarak edebî ve tarihsel bir metot tercih etmiştir. Bu yöntem sayesinde kişi yeni ifade ve konuların kullanımını sorgulayabilir, inen âyetlerde kastedilenlerin kimler olduğunu anlayabilir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamak isteyen birinin teolojik bir konumda olmasına gerek yoktur.[78]

Ernst, erken dönem Mekkî âyet sonlarının en az seksen, Orta dönemin on yedi, son dönemin sadece beş kafiye çeşidinden oluşmasına dikkat çeker. Me-

73 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 228.
74 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 228-229.
75 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations*, 206-207.
76 Sönmezsoy, *Kuran ve Oryantalistler,* s. 234-235.
77 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations, 209-210.*
78 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations*, 74.

denî sûrelerde ise âyet sayıları çok fazla olmakla birlikte çoğul isim ve fiiller düzenli bir yapıda birbirine uyum sağlar. Bu tür âyetlerde genelde Allah'ın iki tane sıfatı yer alır.[79] Ernst'in kronolojisini esas aldığı Alman Oryantalist Nöldeke'ye göre ilk dönem Mekkî âyetleri şiirseldir, yeminler sık, âyetler kısa ve vurguludur. Orta dönem ne çok kısa ne çok uzun sûrelerden oluşmakla birlikte son dönem Medenî sûre yapısına daha uygun, âyetler daha uzundur. Medenî dönem ise daha hukuki ve uzun âyetlerden oluşur. Nöldeke'nin kronolojisindeki kriterler âyet ve sûrelerin kısalık-uzunluğu, üslûp-tarz özellikleri ve sûrelerdeki teolojik kavramlar gibi bazı teknik kavramların gelişimidir.[80] Nöldeke'nin sûreleri temel almasının aksine âyet pasajlarını esas alan Hirchfeld'e göre ise Mekkî ve Medenî sûreler benzer ifadeleri, üslûbu, dinî akide ve ahlaki öğretileri içerir. Medenî olanların Mekkî olandan farkı bu âyetlerin hukuki ve idari kanunlar arasındaki bağı gözler önüne sermesidir.[81]

3. 2. 1. Erken Dönem Mekkî Sûreler

Ersnt, bu dönem nazil olan sûrelerden en simetrik yapıya sahip olanların Zâriyât, Kalem, Nâziât ve Abese sûreleri olduğunu belirtir. Zariyat sûresi aşağıda gösterileceği üzere 23+23+14 şeklinde ana bölümlere ayrılabilir.

İlk Bölüm: 1-9. âyetler tabiat güçlerine edilen yeminleri, şüphelerin aksine kıyametin gerçekleşeceğine verilen sözü içerir. 10-23. âyetler ise kıyamet tasvirlerinden, ahiretten sonraki ödül, tabiat delilleri ve bir kapanış yemini içerir. Bu durumda bu kısım 9+14 âyetler şeklinde bölünmüş oldu.

İkinci Bölüm: 14+9 şeklinde bölümlendirilebilecek bu kısım 24-37. âyetler ve 38-46. âyetlerini içerir. Bu âyetler bir önceki bölümün yansıması şeklindedir. Bu bölümde Hz. İbrahim'den bahseden ilk on dört âyet diğer bölümdeki on dört âyetin yansıması, diğer dört peygamberden bahseden dokuz âyet ise birinci bölümdeki dokuz âyetin yansımasıdır. Konu bakımından da aralarında inanılmaz benzerlik vardır.

Üçüncü Bölüm: Bu bölüm ise 47-53. âyetler ve 54-60. âyetler şeklinde bölünür. İlk yedi âyet, ikinci kısmın sonuçlarının listesini gösterir niteliktedir. Son yedi âyet ise Hz. Muhammed'i teselli eder, bir Yaratıcının olduğunu ispatlar ve kafirlere kıyametin kopacağına dair söz verir. İlk bakışta sûrenin bu kadar toplu bir yapısının olduğunun fark edilemeyeceğini belirten Ernst, uygulanan bu yöntemle açık bir şekilde ortaya konduğunu belirtir.[82]

79 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations*, 43.
80 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 123.
81 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 142.
82 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations,* 78.

Bu simetrik yapı sadece Mekkî sûrelerin bir kısmına uygulanabilse de bu, metinlerde bir yapının olduğunu kanıtlar niteliktedir.[83] Bu yapı Necm sûresine uygulandığında Avrupalı Oryantalistlerin kabul ettiği sözde Şeytan âyetlerinin yerini aldığı iddia edilen yirmi ikinci ve yirmi üçüncü âyetlerin sûreyle fazlasıyla uyumlu olduğu anlaşılır. Bu durumda simetrik olarak incelenen sûrede bu âyetlerin önceden var olmasının imkân dahilinde olmadığı anlaşılmaktadır. Bir süre sonra âyetlerin değiştirildiğini kabul etsek de birkaç sene bu âyetlerin Kur'ân'ın içinde kaldığını kabul etmemiz gerekir ki bu konuda herhangi bir rivâyete rastlanmamıştır. Sadece söz konusu Ğaranik olayına tefsir kaynaklarında ve biyografilerde rastlanmıştır ki tarihi bağlantı incelendiği takdirde olayın gerçekliğinin zayıf olduğu ortaya çıkar. Neshe mantıklı bir örnek bulmak isteyen âlimlerin bu âyetlerin varlığını uydurdukları da söylenmektedir.[84]

3. 2. 2. Orta ve Sonraki Dönem Mekkî Sûreler

Kur'ân sûrelerinde uygulanan üçlü yapının dikkate değer iki örneği vardır. Bunlardan biri İslam öncesi Arap kasideleri, diğeri ise Yakın Doğu'daki monoteist halkların ibadet hizmetleridir. Terkedilmiş bir alanın açık tasviri, şairin seyahat edip doğayla karşılaşması ve kapalı övgü bu kasidelerin üç önemli yapısıdır. Bunların merkezinde de şair vardır. Bunun gibi bu tür sûrelerde de üç önemli kısım vardır. Sûrenin ortası olan ikinci kısım, peygamber kıssalarından ve Peygamberin ashabının çabalarından bahseder.[85] Bu kısım hakkında Nöldeke, İkinci dönemin 21 sûreden oluştuğunu ve birinci dönemdeki sûrelere oranla daha uzun sûreleri içerdiğini belirtmiştir. Üçüncü dönem de aynı şekilde 21 sûreden oluşur. Âyet ve sûre uzunluğu bir önceki dönemden çok farklı değil, kafiye ve üslûp da bir önceki dönemle neredeyse aynıdır.[86]

Ernst'in Necm sûresini 24+24+6 olarak ayırdığı sûrede yazar, son altı âyetin En'am sûresinin 84. âyetinin yapı taşlarını (building blocks) oluşturduğunu belirtir. Çünkü bu âyetler tekli ibareler yönünden hesaplandığında birbirine eşittir.[87]

Ernst, Orta Dönem'de nazil olmuş Mekkî sûrelere sonradan eklemeler yapılmasının Erken Dönem'dekine oranla nadir bir şeklide yapıldığını belirtir. Ancak bu dönemdeki sûreler metin ilişkileri bakımından bir önceki âyetlerle

83 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations, 83.*
84 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations, 99-104.*
85 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations, 106.*
86 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 123.
87 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations, 110.*

benzerlik gösterir. Buna en iyi örneklerden biri şüphesiz Hicr sûresidir. Bu sûrenin âyetleri ile Fatiha sûresindeki âyetlerin dili arasında inanılmaz bir yansıma vardır. Ernst, ilk olarak Fatiha sûresinin âyetlerini göstermiş, sonra Hicr sûresinin âyetlerini parantez içine almış karşılaştırarak bu yansımayı ortaya çıkarmıştır.[88]

1. Rahmeti sonsuz, merhameti sınırsız Allah'ın adıyla

2. Bütün övgüler, Âlemlerin Rabbi Allah'adır.

(Ama sen Rabbini överek yücelt, 15:98)

3. O, Rahmandır, Rahimdir.

(Bildir kullarıma: "Ben Gafur ve Rahim'imdir, 15:49)

4. Hesap ve ceza gününün malikidir.

(Ve bu lanet, ceza gününe kadar üzerindedir, 15:35)

5. (Allah'ım) yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz.

(Ruhunu teslim edinceye kadar rabbine kulluk/ibadet et, 15:99)

6. Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet.

(Doğru yola iletmek de benim işimdir, 15:41)

7. Gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.

(Rabbinin rahmetinden ancak delâlete sapanlar ümit keserler, 15:56)

Ernst, Hicr sûresini erken dönem Mekkî sûrelerin âyetleriyle ilişkilendirir ve aralarındaki yansımayı ortaya çıkarır.[89]

Ernst, bu bölümde Kehf sûresini de üçlü kısma ayırarak örnek olarak kullanır. Giriş kısmı ve sonuç kısmı sekiz âyetten oluşan bu sûre simetrik biçimde dengelenir. Orta kısım, kıssalar ve mesellerden oluşur. Giriş ve sonuç kısımlarını içeren âyetler arasında "ring composition" dediğimiz önemli simetrik yapı vardır. Sûrenin ilk iki âyeti inen vahyin şüpheden uzak olduğu belirtilmiş, 109. âyetteyse bu vahyin mahiyeti tasvir edilmiştir. Yine aynı şekilde başta (18:2) da sonda (18:103-6) da kâfirler uyarılmıştır. Sonrasında, inananlara ebedî nimetler müjdelenmiştir (18:2-3, 18:107-8). Yine ilk kısımda Allah'a çocuk isnat etmek yasaklanmış (18: 4-5), ikinci kısımda ise Muhammed'in bir beşer olması vurgulanmıştır (18:110). Ataların yalan söylemesi ile ilgili âyet (18:5) Allah'ın sınırsız kelâmına (18:109) ters düşmüştür.

88 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations, 111.*
89 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations, 112-7.*

Peygamberi teselli eden âyet (18: 6) Allah tarafından ona vahiy gönderilmesi (18:110) âyetiyle dengelenmiştir. Son olarak ise Allah'ın yeryüzündeki güzellikleri insanları sınamak için gönderdiğini belirttiği âyet (18:8) kafirlerin inkârı âyetini yansıtır (18:105).[90] Bu durumda Hicr sûresi şu şekilde kısımlara ayrılmıştır:

a. Giriş: İlk sekiz âyetten oluşur. (18:1-8)

b. Kıssa ve Meseller

- Ashâbü'l-Kehf (18:9-31)
- Meseller (18: 32-59)
  - İki bahçe meseli (18:32-44)
  - Hayatın fâniliğine dair mesel (18: 45-59)
- Musa ve Hıdr kıssası (18: 60-82)
- Zülkarneyn kıssası (18: 83-102)

c. Sonuç: Son sekiz âyetten oluşur. (18: 103-110)

Ernst, bu sûrede güçlü bir edebî bütünlük olduğunu belirtir. Bu da Kur'ân metninde devam eden revizyonun başarılı bir şekilde uygulandığını gösterir. Sûrede bu kadar karmaşık kıssalardan bahsedilmesi de Kur'ân'ın eski medenîyetlerle dikkate değer şekilde meşgul olduğunu kanıtlar.[91]

3. 2. 3. Medenî Sûreler

Nöldeke'nin Medenî sûreleri 24 olarak sınırlaması hususunda Bell de onunla aynı fikirdedir.[92] Nöldeke'nin kronolojisinin İslam geleneğindeki kronolojiden farkı Medenî kabul edilen Zilzal, Rahman, İnsan ve Ra'd sûrelerinin Mekkî kabul edilmesidir. Weil'in kronolojisinde ise, Medenî dönemde 23 sûre vardır. Weil'in, Medenî sûreleri Mekkî sûrelerden ayırmak için kullandığı kriteri uzunluktur.[93] Ernst, bir tefsirci için Medenî âyetlerin Mekkî âyetlerden genel olarak daha zor kabul edildiğini belirtir. Çünkü Medenî âyetler çok uzun olup Mekkî âyetlere göre çözülmesi zor bir yapıya sahiptirler. Nitekim okuyucuların çoğu da söz konusu sûrelerin edebî yapısını bulmakta zorlanır.[94] Ernst, bu dönemde inmiş sûrelerden Mümtehine sûresinin yapısını incelemiş ve "ring composition" denilen yapıyı on üç âyetten oluşan bu sûrede

90 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations,* 121.

91 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations,* 138.

92 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 143.

93 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* 119-123.

94 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations,* 155.

uygulamıştır. Aşağıda da görüleceği üzere Ernst, bu sûreyi simetrik olacak biçimde iki ayrı kısma ayırmış, bu iki kısmı da kendi içinde üçe bölmüştür. Sonrasında bunların ayna gibi birbirini yansıttığını ortasında kalan âyetin ise merkezi noktayı oluşturduğunu belirtmiştir.[95]

A: Müslümanları Allah'ın düşmanlarıyla iş birliği yapmamaya çağırmak (60:1)

B: Putperest akrabaları terk etmek (60: 2-3)

C: İbrahim (as)'i örnek olarak takip etmek (60: 4-6)

D: Düşmanların etkileme ihtimali (60: 7)

C': Dinî savaş, iyi ilişkileri engeller (60: 8-9)

B': Muhacir kadının iadesini istemek (60: 10-12)

A': Müslümanları Allah'ın düşmanlarıyla iş birliği yapmamaya çağırmak (60: 13)

Bu sûre göz önünde bulundurulduğunda iki sonuç ortaya çıkar. İlk olarak, sûrenin "ring composition" yapısı belirlendiğinde âyetlerde herhangi bir uyumsuzluğun olmadığı ortaya çıkar. İkinci olarak ise sûrenin merkezinde Allah'ın düşmanlar arasında bir yakınlık var etmesinin imkânı yer alır. En merkezde yer alan âyet göz önünde bulundurulduğunda ise sûrenin ana fikrinin bu olduğu anlaşılır.[96]

Ernst'in "How to Read th Qur'ân: a new guide, with select translations" adlı eseri, Kur'ân'ı Batı'ya karşı ana konularından ziyade onun edebî ve yapısal tekniğini vurgulayarak savunur. Kullandığı bu yapı eleştirilere sebep olmuştur. Hatta bu konuda Schalin, onu ağaçlar için ormanı değil, yapraklar için ağaçları kaçırma tabiriyle eleştirmiştir.[97]

Sonuç

Ernst, Edward Said gibi tüm oryantalistleri Müslümanlara karşı komplo kurmakla suçlamamıştır. Ona göre oryantalistler arasında iyi niyetli araştırmacılar da mevcuttur. Ayrıca Avrupalı Oryantalistlerin kolonicilik politikalarını devam ettirmek için Doğu-Batı kavramlarının birbirine zıtmış gibi kullanıldığını ve bunun makul bir dayanağı olmadığını belirtmiştir. Ernst, bu iki kavramın tarihî bağlamlarını karşılayamaz hale geldiğini, Doğu-Batı'nın sanki farklı iki dünyaymış gibi gösterilmesinin yanlış olduğunu söyler.

95 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations,* 164.

96 Ernst, *How to read the Qur'ân a new guide with select translations,* 165-6.

97 American Thinker, "Misreading The Qur'ân by Jay Schalin", erişim: 20 Ağustos 2018, https://www.americanthinker.com/articles/2012/08/misreading_the_quran.html .

İslam kelimesinin Hristiyan konseptindeki "religion" kelimesiyle eşdeğer kullanılması da sömürge altındaki Müslümanlarca karşılık bulmuş, bu Batı karşıtlığını yansıtmak için öne çıkarılmıştır. Avrupalı oryantalistler de bunu popülerleştirmiş ve ayrımı derinleştirmiştir. Aslında, Tasavvuf da iddia edildiğinin aksine İslam dışı değildir, o İslâmî kaynaklar temelinde doğmuş ve gelişmiştir.

Ernst'e göre muhalif okuyucular, Kur'ân'ı tamamen anlamaya çalışmazlar, münferit âyetleri bağlamından koparıp verilebilecek en aşırı yorumu verirler. Sonrasında da sanki tüm Müslümanlar buna inanıyormuş gibi gösterirler. Kişi Kur'ân'ı anlamak için baştan değil, iniş sırasına göre okumalıdır. Aksi taktirde, sanki bir romanın sonundan okuyormuş gibi hiçbir şey anlayamaz.

Ernst, tamamen tasvip etmese de Kur'ân'a edebî ve tarihî bir şekilde yaklaşılması gerektiğini savunmuştur. Özellikle İslam hakkında bilgisi olmayan ve Kur'ân'ı kutsal metin kabul etmeyen Batı toplumunun, dini doğru bir şekilde algılaması için bunun gerekli olduğunu söylemiştir. Ernst, sûreleri Nöldeke'nin kronolojisine göre sıralamış sonrasında "ring composition" denilen yapıyı Kur'ân'ı anlamayı kolaylaştırması gerekçesiyle uygulamıştır. Kur'ân âyetlerine simetrik biçimde uygulanan bu yapı neticesinde ortada olan âyet, sûrenin merkez noktası kabul edilmiştir. Yani sûrede asıl anlatılmak istenen tema, bu orta noktada gizlidir. Bu yapıyı Necm sûresine uygulayan Ernst, sözde satan âyetlerinin Kur'ân'dan olmadığının bu şekilde kanıtlanabileceğini söylese de uygulanan yöntemde simetrik yapının ortasında bulunan konunun âyetin ana fikri olduğunu söylemenin eleştiriye açık bir tutum olduğunu söylemek gerekir.

Ernst'in Kur'ân'a ılımlı ve önyargısız yaklaşımı oryantalist bakış açısının eskisi gibi olmaması konusunda sevindirici olsa da uygulanan yöntemin her sûrede uygulanmaya müsait olmadığı açıktır. Nöldeke'nin İslam geleneğiyle uyumlu sûre esaslı kronolojisini tercih etmesi Ernst'in sûre bütünlüğüne önem verdiğini gösterir. Kur'ân'ı kronolojik sırasına göre okumak, asıl maksadın anlaşılması noktasında oldukça önemlidir. Ancak birçok âyetin ne zaman indiğinin kesin olarak bilinmemesi kişiyi bu yöntemin anlamada kesin bir çözüm olmaması sonucuna götürür.

Kaynakça

AHSAN, Manazır M. "Bell, Richard". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5: 423-424. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

AKDEMİR, Salih. "Müsteşriklerin Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXI/40. Yıl Özel Sayı: 179- 210.

ALBAYRAK, İsmail. "Batı'da Son Dönem Kur'ân Çalışmalarına Genel Bir Bakış". *Oryantalizmi Yeniden Okumak, Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu,* (Adapazarı, 11-12 Mayıs 2002). 169-190. Ankara, 2003.

ALBAYRAK, İsmail. "Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış". *Marife,* 3 (2002): 155-164.

AMERICAN THINKER, "Misreading The Qur'ân by Jay Schalin". Erişim: 20 Ağustos 2018, https://www.americanthinker.com/articles/2012/08/misreading_the_quran.html .

ASLAN, Adnan. "Qur'ân, liberation and pluralism: an İslamîc perspective of interreligious solidarity against oppression, F. Esack", "Kitabiyat**",** *İslam Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001).

ATAY, Esma. *İlk Dönem İngiliz Otyanlatalistlerin Kur'ân Çalışmaları: W. Muir ve D. S. Margoliouth Örneği,* Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.

BİRCAN, Orhan. "Carl W. Ernst'in Tasavvuf Araştırmaları Özelinde Oryantalizm Eleştirisi". *İslam Araştırmaları ve Oryantalizmi***.** İstanbul: İfav Yayınları, (2016):195-204.

BOSWORTH, C.E. "The Study of Islam in British Scholarship". *Mapping İslamîc Studies, genealogy continuity and change*, edited by Azim Nanji XXI (1997): 45-67.

BULUT, Yücel. "Oryantalizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33: 428-437. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

BULUT, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi,* İstanbul: Küre Yayınları, 2004.

CERRAHOĞLU, İsmail. "Garânîk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13: 361-366. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

----------. "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân Ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXI/40.Yıl Özel Sayı: 95-136.

DERİN, Süleyman. "Dünden Bugüne İngiliz Oryantalizmi: Tasavvufun Gelişimi Hakkındaki Görüşleri", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü,* 2 (2003): 156- 178.

ERNST, Carl. *Following Muhammad Rethinking İslam in The Contemporary World*, Chapel Hill: The University of North Carolina, 2003.

----------. *How to Read the Qur'ân a New Guide, With Select Translations*, Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

ESACK, Farid. "Kur'ân Hermenötiği Sorunlar ve Öneriler", Çev. Talay Öztürk, Kur'ânı Anlama Çabaları içinde İstanbul: Pınar yayınları, 2010.

FEİNGOLD, Moordechai. "The Turkish Alcoran: New Light on the 1649 English Translation of The Koran", *Huntington Library Quarterly,* 75/4: 484.

GAZQUEZ, Jose Martinez. "Translations of the Qur'an and Other İslamîc Texts before Dante (Twelfth and Thirteenth Centuries)", *Dante and Islam***,** 125 (2007): 79-92.

GÖKKIR, Bilal. "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012): 9-28.

GÖRGÜN, Hilal. "Nöldeke". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33: 217-218. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

GÖZELER, Esra. *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

KURTULUŞ, Rıza. "Jeffery, Arthur 1893-1959)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 23: 578-579. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

MCGREGOR, Richard. "Carl W. Ernst, How to Read the Qur'ân: A New Guide, With Select Translations", *Review of Middle East Studies*, 46/2 (Winter 2012), 240-1.

ÖZKAN, Senail. "Annemarie Schimmel (1922-2003)". "Vefeyât", *İslam Araştırmaları Dergisi,* 9 (2003): 153-166.

ÖZTÜRK, Mustafa. "Neo-Selefilik ve Kur'ân-Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Temmuz-Aralık 2004): 77-106.

SÖNMEZSOY, Selahattin. *Kuran ve Oryantalistler,* Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

University of North Carolina. "Carl Ernst's Website". Erişim: 19 Kasım 2018. http://carlwernst.web.unc.edu/.

YAŞAR, Naif. *Oryantalistlere Göre Kuranın Kaynağı ve Metinleşmesi,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Kaynakça

1. Kur'ân-ı Kerîm
2. İbrahim, Abdülvehhab, *Muhammed Tâhirel-Kürdî el-Mekkî,* Bühûs ve Dirâsât Dergisi, sayı: 7, Y:4, s.87.
3. İbn Kesir, İsmail İbn Ömer, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Sâmî bin Muhammed es-Selâme, Daru Taybe, II. Basım 1420/1990.
4. Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *el-Tekaful el-İctimai fi'l-İslam*, Káhira, Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1991.
5. Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *el-Müctemaü'l-İnsânî fi Zilli'l-İslam*, Cidde, Darü'l-suudıa lil neşr, 1976.
6. Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *Tanẓīm al-Usra ve Tanẓīm al-Nasl*, Káhira, Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1396/1976.
7. Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *Zehratu't-tefâsir*, Káhira, Darü'l-Fikri'l-Arabi, 2001.
8. El-Buhâri, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahih Buhari*, Thk. Muhammad Zuhair bin Nasir al-Nasir, Beyrut, Dar Tüvk El-nicah, 2001.
9. Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar, *Mafatih al-Ghayb***,** Beyrut, Daru İhya et-Turas el-Arabi, III. Basım, 1420.
10. Alrawasdah, Ziyad, *İlmu Dilalet el-Kuran* (Qur'anic Semantics), Amman, Dar el-Konuz el-Marifa, 1439/2018.
11. Alrawasdah, Ziyad, *el-Mushaf el-Şerif fi Zemen el-Devlet el-Osmani***,** Ankara, İslami İlimler Dergisi, Yıl: 8, Cilt. 8, Sayı. 2, Güz 2013.
12. ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud, *el-A'lâm*, Beyrut, Darül Alem li'l-melayin, 2002.
13. ez Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf,* Beyrut, Darül kitab el-Arabi, III. Basım, 1407.
14. Züvaır Ez Zeidi, Emel Kazım, *Muhammed Ebu Zehra ve Menhecohu Fi Tefsirehi Zehratu't-Tefâsir,* (Yüksek Lisans Tezi, Bağdat Üniversitesi).
15. Şebir, Muhammed Osman, *Ulama, Ulema vel Mufakkırun el-Muasırun* (Muhammed Ebu Zehra), Demeşk, Darül kalem, 2006.
16. Şebir, Muhammed Osman, *Fetava eş Şeih Muhammed Ebu Zehra*, Demeşk, Darül kalem, 2006.
17. el-Karadavi, Yusuf Abdullah, *Nedvet et'teşrii el-islami Fi libiya* (makalesi): www.al-qaradawi.net (Erişim: 15.06.2018).
18. et-Taberî, Muhammed Bin Cerir, *Camiul Beyan an Tevili Ayil Kuran*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muassasah al-Risalah, 1420/2000.
19. Abde zürareh, Minar Fethi, *Menhec El-imam Muhammed Ebu Zehra Fit'tefsir***,** (yüksek lisans tezi, Ayn Şems Üniversitesi).
20. el-Küreşi, Menal bt. mensur, *el-İstinbat inde'ş-Şeih Muhammed Ebi Zehra Fi Tefsirehi Zehratu't-tefâsir***,** (Doktora tezi, Ummul Kura Üniversitesi).
21. Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an,* Thk. Ahmed el-Berduni ve İbrahim Etfiş, Káhira, Darül kütüb el-misriyeh, II. Basım,1384/1964.

الخاتمة:

وأخيراً وصلت إلى أنه كتب تفسيره بمنهج معاصر،واستفاد لشرح الآيات من علوم اللغة العربية والأحاديث النبوية وعلوم القرآن والفقه والعقيدة، وإن له شخصية مستقلة في كتابة تفسيره، ولم يكن مجرد ناقل الأقوال ولا مقلد آراء الآخرين؛ ومن مميزات تفسيره هو أنه كتب في بداية كل سورة نظرة عامة عنها يساعد القارئ على أخذ رؤية متكاملة لموضوعات السورة.

وهنا أذكر أهم نتائج البحث: إن تفسير زهرة التفاسير هو تفسير متميز ملائم مع العصر يتناول لمشكلات المعاصرة ويشرح الآيات من جوانب متعددة وبطريقة سهلة وبليغة حتى يستفيد منه العامي والعالم، وحسب هذه الدراسة يظهر أن الشيخ أبو زهرة لم يسم تفسيره بزهرة التفاسير بل هناك تفسير آخر لمحمد طاهر بن عبد القادر الكردي (المتوفي: 0041 ه) سماه زهرة التفاسير، وما زال مخطوطا يوجد نسخته في مكتبة المكة المكرمة. كما استفاد الشيخ محمد أبو زهرة عن مصادر عديدة في تفسيره واستدل من القرآن والسنة واللغة وعلوم القرآن في شرح آيات كتاب الله ولم يكتفي بذكر تفسير الآية دون الاستدلال إلى آلات التفسير. واستفاد الشيخ أبو زهرة من السنة النبوية لشرح بعض الآيات أو لتبيين جزء منها وأيضا للاستدلال على رأيه ومع هذا يرد أحاديث الآحاد التي تناقض العقل والعلم القطعي والحس. كانت للشيخ شخصية مستقلة في كتابة تفسيره ولم يقلد من سبقه ولم يكن ناقلاً محضا لآراء الآخرين. والناظر إلى تفسير أبي زهرة يرى بوضوح إعجابه بتفسير كشاف للزمخشري حيث أكثر من نقل آرائه في زهرة التفاسير.

إن الشيخ محمد أبو زهرة لم يتعصب في تفسيره على مذهب فقهي معين بل جاء بأقوال الأئمة الأربعة وغيرها من المذاهب وفي بعض الأحيان رجح القول الذي يرى بأنه أقرب إلى القرآن والسنة وفي بعض الأحيان يترك الأقوال بدون أن يرجح قولاً على الآخر.

يرى أبو زهرة؛ بأن كلمات ومفاهيم القرآن هو الأصل والأساس ويعتبر القرآن أول مصدر لبيان تفسيره؛فمن هذا المنظور أنكر على الذين يفسرون آيات القرآن على خلفية مذاهبهم العقائدية ثم يبين بأن قراءات القرآن المتواترة فوق قواعد النحاة وهو أيضاً يشرح بعض الكلمات في تفسيره على أساس استعماله في القرآن الكريم فيسميه لغة القرآن.

فهرس المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. إبراهيم، عبد الوهاب. ”**العلامة محمد طاهر كردي المكي الشافعي الخطاط ناسخ مصحف مكة المكرمة**“، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، عدد7، السنة 4 ص78.
3. ابن كثير،إسماعيل بن عمر،**تفسير القرآن العظيم**، تحقيق:سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة الثانية 1420هـ - 1999م
4. أبو زهرة، محمد أحمد بن مصطفى،**التكافل الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991م
5. أبو زهرة، محمد أحمد بن مصطفى، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، جدة، دار السعودية للنشر والتوزيع،1401ه - 1981م
6. أبو زهرة، محمد أحمد بن مصطفى،**تنظيم الأسرة وتنظيم النسل**، القاهرة، دار الفكر العربي،1396ه - 1976م
7. أبو زهرة، محمد أحمد بن مصطفى، **زهرة التفاسير**، القاهرة، دار الفكر العربي،2001م
8. البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 2001م
9. الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، بيروت، دار إحياء التراث العربي،الطبعةالثالثة، 1420ه
10. الرواشدة، زياد عبد الرحمن، **علم دلالة القرآن**، عَمان- الأردن، دار كنوز المعرفة، الطبعة الأولى 1439هـ - 2018م.
11. الرواشدة، زياد عبد الرحمن، **المصحف الشريف في زمن الدولة العثمانية**، مجلة العلوم الإسلامية (İslami İlimler Dergisi)، سنة8، مجلد8، عدد2 (الخريف 2013م).
12. الزركلي، خير الدين بن محمود، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002م.
13. الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد،**الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت، دار الكتاب العربي،الطبعة: الثالثة، 1407 هـ
14. زوير الزيدي، أمل كاظم،**محمد أبو زهرة ومنهجه في تفسيره زهرة التفاسير**، (رسالة ماجستير في علوم القرآن تخصص من جامعة الإسلامية بغداد)
15. شبير، محمد عثمان، **علماء ومفكرون معاصرون** (محمد أبو زهرة)، دمشق، دار القلم،2006م.
16. شبير، محمد عثمان، **فتاوى الشيخ محمد أبو زهرة**، دمشق، دار القلم،1427هـ/2006م.
17. الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م
18. عبده زراره،منار فتحي،**منهج الإمام محمد أبو زهرة في التفسير**، (رسالة لنيل درجة ماجستير من جامعة عين شمس)
19. القرضاوي، يوسف عبد الله. **مقال ندوة التشريع الإسلامي في ليبيا**. موقع الشيخ القرضاوي،www.al-qaradawi.net (اتصال: 15.06.2018)
20. القرشي، منال بنت منصور، **الاستنباط عند الشيخ محمد أبي زهرة في تفسيره** ”**زهرة التفاسير**“ **دراسة نظرية تطبيقية**، (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص التفسير وعلوم القرآن من جامعة أم القرى).
21. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر،**الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م

ز. منهجه في ذكر آراء الفقهاء وآيات الأحكام:

ويوضح أبو زهرة منهجه في شرح آيات الأحكام في قوله: (ومسلكنا في آيات الأحكام أن نذكر الأحكام الثابتة بالقرآن مستعينين بالسنة القولية والعملية في العبادات، وفي الأنكحة، وغيرها، نذكر الأحكام بإجمال تفسير الآيات القرآنية مبيّنين ما يحتاج إلى بيان بالسنة النبوية، مرجحين ما يتفق مع السنة، أو ما نراه أقرب إلى النص، وهكذا لا نتعرض للخلاف الفقهي إلا في أضيق دائرة، وما يوجبه علينا ذكر معاني القرآن واضحة نيرة كشأنها دائماً، ولا تخضع هذه المعاني لآراء الفقهاء، إنما تخضع آراء الفقهاء لها، لأنها الحكم الذي لا ترد حكومته، والقرآن هو الحاكم بالصحة لآراء الفقهاء وليس محكوماً بها)[48].

يذكر الشيخ في آيات الأحكام أقوال مذاهب الأربعة عموما وأيضا يذكر في بعض الأحيان أقوال مذاهب أخرى كمذهب الظاهرية والزيدية وأقوال ابن تيمية وابن القيم وذكر آراء الإمامية في مباحث الميراث والوصية فمثلا يقول: (وقد أخذ القانون المصري برأي الإمامية في جواز الوصية)[49].

ورغم أن أبو زهرة كان على مذهب أبي حنيفة – رحمهما الله –وصرح بذلك في مقال منهاج المستقيم (إننا تفقهنا ابتداء على المذهب الحنفي)[50] لم يكن متعصباً لمذهبه، بل كان يخالف مذهبه في مسائل فقهية كثيرة، ويرجح ما تقويه الأدلة، ويدرك محاسن المذاهب الأخرى، فمثلا في موضوع الحصر يرجح قول الجمهور على مذهب الحنفية فيقول: (ولا شك أن رأى جمهور الفقهاء يتفق مع السنة النبوية، وفيه تسهيل على المحصرين، والمناسب لحالهم هو التيسير لَا التصعيب)[51].

وفي موضوع مدى إلزام الأم بإرضاع طفلها، يرى بأن رأى الحنفية ينافي قول الله تعالى:]وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جنَاحَ عَلَيْكُمْ[(البقرة:233)[52]، وفي بعض الأحيان يذكر أقوال الفقهاء ولا يرجح قولاً أو مذهبا على آخر كقوله بعد ذكر خلاف الموجود في حكم النذر: (هذه كلمة إجمالية في حكم النذر واختلاف أقوال الفقهاء فيه)[53].

- رأيه في مسألة الرجم:

من ضمن آراء الفقهية التي اشتهرت عن الشيخ أبي زهرة هي مسألة الرجم.فإنه كان يرى بأن الرجم كان شريعة يهودية، أقرها الرسول في أول الأمر، ثم نسخت بحد الجلد في سورة النور. وحين نراجع إلى تفسيره نرى بأنه كان يميل إلى نسخ حكم الرجم حين يفسر الآيات الأولى من سورة النور لكن لم يبدي رأيه هنا بصراحة فهو يقول: (وقد يقول قائل: إن الرجم أقسى عقوبة في

48 المرجع السابق، 1/ 40
49 المرجع السابق، 545/1
50 فتاوى الشيخ محمد أبو زهرة، محمد عثمان شبير ص 64 نقلا عن مقال المنهاج المستقيم
51 زهرة التفاسير، 607/2
52 أنظر: مرجع السابق، 805/2 و806
53 زهرة التفاسير، 1016/2

الأرض فكيف يثبت ما دونها بالقرآن القطعي بدلالته وسنده، ولا تثبت تلك العقوبة الغليظة إلا بحديث آحاد، وإن ادعيت شهرته، والاعتراض وارد، ولا سبيل لدفع إيراده.ولقد سأل بعض التابعين الصحابة أكان رجم النبي – صلى الله عليه وسلم – لماعز والغامدية قبل نزول آية النور أم بعدها؛ فقال: لَا أدري لعله قبلها، ونحن لَا نتهجم بالنسخ، ولو كان نسخ السنة، فلسنا ندَّعي نسخها بالآية الكريمة، ولم يبين أنها نسخته ولا نسمح بنسخ السنة بمجرد الاحتمال).[54]

فهو يقول في هذا الموضع: نحن لا نتهجم بالنسخ ويقول: فلسنا ندعي نسخها بالآية الكريمة. لكن ما حكاه الشيخ القرضاوي عنه في مذكراته عند حديثه عن مؤتمر ندوة التشريع الإسلامي المنعقدة في مدينة البيضاء في ليبيا عام (1972م) يوضح أن تصريحه بهذا الرأي كان مؤخرا وأقلمن سنتين قبل وفاته. فيحكي القرضاوي عن الشيخ أبي زهرة بأنه قال: (فرأيي أن الرجم كان شريعة يهودية، أقرها الرسول في أول الأمر، ثم نسخت بحد الجلد في سورة النور.

قال الشيخ: ولي على ذلك أدلة ثلاثة:

الأول: أن الله تعالى قال في سورة النساء:]فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ[(النساء: 25)، والرجم عقوبة لا تتنصف، فثبت أن العذاب في الآية هو المذكور في سورة النور:]وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ[(النور: 2).

والثاني: ما رواه البخاري في «جامعه الصحيح»، عن عبد الله بن أوفى: أنه سئل عن الرجم؟ هل كان بعد سورة النور أو قبلها؟ فقال: لا أدري[55].

فمن المحتمل جدًّا أن تكون عقوبة الرجم كانت مقررة قبل نزول آية النور التي نسختها.

الثالث: أن الحديث الذي اعتمدوا عليه، وقالوا: إنه كان قرآنًا، ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه: أمر لا يقره العقل، لماذا تنسخ التلاوة والحكم باق؟ وما قيل: إنه كان في صحيفة فجاءت الداجن وأكلتها: لا يقبله منطق)[56].

54 المرجع السابق، 1415/10
55 –البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 2001م، كتاب: الحدود، باب: رجم المحصن، ج8، حديث رقم 6813، ص165.
56 القرضاوي، يوسف عبد الله. مقال ندوة التشريع الإسلامي في ليبيا. موقع الشيخ القرضاوي. https://www.al-qaradawi.net/node/4488

هو أيضا عندذكر موضوعآيات المتشابه، يذكر اختلاف علماء العقيدة وآرائهم في آيات الصفات التي توهم التشبيه.[32]

د. منهجه في بيان القراءات:

لا يذكر جميع القراءات الواردة للآيات بل يذكرها إذا ترتب على اختلافها، اختلاف في المعاني كما يصرح بهذا المنهج في المقدمة ويقول: (أننا لَا نذكر من القراءات المختلفة إلا إذا ترتب على اختلافها اختلاف في المعاني، فنذكرها كلها، على أنها كلها قرآن، وأن هذه المعاني كلها مقصود في القرآن السامي، ودليل على إعجازه.)[33]

وهو يرى بعدم الترجيح بين القراءات المتواترة بدليل أن كل قراءة متواترة هي قرآن، فهو بعد ذكر الخلاف الموجود في قراءة]ملك يوم الدين[(الفاتحة:4) يقول: (ورأينا أن كل قراءة متواترة قرآن، وأن القرآن لَا يخالف بعضه بعضا، بل قد يُتِمُّ بعضه بعضا، وليس لنا أن نراجح بين قراءة وقراءة، لأن كلتيهما تتمم الأخرى.)[34]

ويرى الشيخ – رحمه الله – بأن (قراءات القرآن المتواترة فوق قواعد النحاة، وهي أصدق في الفصحى.)[35] ويقول في موضع آخر: (وليس لأحد أن يخطِّئ القراءة من الناحية اللغوية، إلا أن يكون كجهلة بعض المستشرقين الذين يحسبون أن قواعد النحو حاكمة على القرآن، وذلك من فساد النظر؛ لأن القرآن فوق النحو، إذ النحو يستقى منه، وهو لا يخضع لما يقرره النحويون، بل هم الذين يخضعون له.)[36]

مثال في ذكر القراءات في تفسيره: (في قوله تعالى:]إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم[(البقرة:233) ففي قوله تعالى (آتَيْتُم) ثلاث قراءات: أولاها آتيتم بالمد، وثانيها من غير مد مع ضم الهمزة، وثالثتها (أوتيتم) والقراءات الثلاث تتلاقى في معنى واحد، وهو إعطاء الأجرة بالمعروف أي المتعارف كما نوهنا؛ وتخريجه على القراءة الأولى (مَّا آتَيْتُم) أي أردتم إيتاءه كقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ.] (المائدة:6) أي أردتم القيام إلى الصلاة، وعلى القراءة الثانية " ما أتيتم " أي مما أعطيتم من مال، لأن أتى تستعمل بمعنى أحسن، فيقال أتى إليه إحسانا إذا فعله، وتكون متعدية، ومنه قوله تعالى: (إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا –). وعلى القراءة الثالثة (أوتيتم) أي أعطيتم المعنى واضح صريح فيها)[37].

32 زهرة التفاسير، 1115/2 و1116
33 المرجع السابق، 19/1
34 المرجع السابق، 61/1
35 المرجع السابق، 1578/3
36 المرجع السابق، 2295/5
37 زهرة التفاسير، 813/2

ه. منهجه في ذكر أسباب النزول:

هو يذكر أسباب النزول لتأكيد معنى الذي رجحه في تفسيره، فمثلا يقول: (والأمر الأول هو الذي عليه جمهور المفسرين، وهو أوضح ويتفق مع المأثور من أسباب النزول)[38]ويقول: (وهذا الرأي يؤيده ما جاء في سبب النزول، وتذكره كتب التفسير)[39] أو لتوضيح معنى الآية، فيقول: (ولقد يَروي الرواة قصة في هذا الموضوع ويذكرونها على أنها سبب النزول، وإنا نذكرها؛ لأنها موضحة للوقائع)[40].

و. منهجه في الناسخ والمنسوخ:

يرى أبو زهرة بأنه لا يوجد نسخ في آيات القرآن الكريم حيث يقول: (نحن نرى ما رآه من قبل أبو مسلم الأصفهاني[41]، وهو أنه لَا نسخ في القرآن قط؛ لأنه شريعة الله تعالى الباقية إلى يوم القيامة، ولأن النسخ لم يثبت بنص عن النبي – صلى الله عليه وسلم –، وأنه لم يصرح النبي – صلى الله عليه وسلم – بنسخ آية من القرآن، وما جاء من عبارات النسخ في القرآن إنما في نسخ المعجزات الحسية بالقرآن الكريم، وقد بينا ذلك في موضعه من معاني الذكر الحكيم)[42]

فهو يرى بأن النسخ بنسبة للقرآن الكريم هو نسخ الشرائع السابقة[43]ونسخ معجزات الرسل الكونية والحسية[44]وأن آيات القرآن لم ينسخ، ويرجح بأن ''الآية'' في قوله تعالي]مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا[(البقرة: 106) هي المعجزة وليست آية القرآن، ويقول: (ولكن كلمة الآية تدل معانيها على الآية الكونية، والمعجزات الكونية والحسية التي يجيء بها الرسل كإحياء عيسى عليه السلام الموتى بإذن الله تعالى)[45] أما بنسبة للسنة فهو يقول: (النسخ جرى في السنة، ذلك أن السنة كما تتولى بيان الأحكام تتولى علاج المسائل الوقتية، ويختلف الحكم الوقتي في بعض الأوقات عنه في بعضها؛ ولذا جرى النسخ في السنة)[46] ويقول في تحويل القبلة: (وإنه بلا شك كان ثمة ناسخ ومنسوخ، وقد كان المنسوخ هو الصلاة إلى بيت المقدس، والناسخ هو الصلاة متجها إلى الكعبة، ثم إلى بيت الله الحرام.ولم يكن الناسخ والمنسوخ ثابتين بالقرآن، بل إن كليهما ثبت بالسنة فالمنسوخ ثبت بالسنة)[47].

38 المرجع السابق، 1711/4
39 المرجع السابق، 2239/4
40 المرجع السابق، 2389/5
41 هو محمد بن بحر الأصفهاني، أبو مسلم: وال، من أهل أصفهان. معتزلي. من كبار الكتاب، ومن كتبه الناسخ والمنسوخ. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002م، 50/6
42 المرجع السابق، 41/1
43 ينظر: المرجع السابق 40/1
44 المرجع السابق، 354/1
45 المرجع السابق، 354/1
46 المرجع السابق، 40/1
47 المرجع السابق، 434/1و435

ب. منهجهفي الأحاديث والآثار:

- منهجه في قبول ورد الأحاديث:

يذكر المؤلف – رحمه الله - الأحاديث غالبا لشرح بعض الآياتأو لتبيين جزء منها وأيضا للاستدلال على رأيه في بعض الأحيان؛فمثلا هو يقول في رد القول بفناء الجنة والنار: (ونحن نرى أنه قول يناقض الآيات الكثيرة الواردة في خلود الجنة وخلود النار، وأن الحياة الآخرة ليست إلى فناء، وإنما هي دار البقاء، ولا دار بعدها ينتقل إليها الناس، والنبي - صلى الله عليه وسلم - في خطبته التي أنذر فيها عشيرته الأقربين، وصدع فيها بأمر ربه، قال: ''إنها للجنة أبدا، أو النار أبدا، وإني لنذير لكم بين يدي عذاب شديد''.)[21]

وأما منهجه في رد الأحاديث، سوى موضوع ضعف السند، هو: رد الأحاديث التي تخالف القرآن فهو يقول: (ونظرُنا في ذلك هو نظر شيخ الفقهاء أبي حنيفة النعمان فهو لَا يقدم أثرًا على نص قرآني ظاهر الدلالة أو هو نص فيه.ولا نتهجم بذلك على حديث لرسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فهو الحكمة كلها كما قال ذلك الإمام الشافعي، فقد فسر الحكمة في قوله تعالى:]وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. [(البقرة:151)، بأن الحكمة هي سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فإذا رددنا منها ما يخالف القرآن فنحن نرد ما يجعلها فوق القرآن، وبالأحرى يكون ذلك تمحيصًا للسنة، وتبيينًا لصحيحها من سقيمها)[22]

بناء على ذلك، فهو يرد الروايات التي تقول بأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – سحر بقوله: (ويذكر بعض علماء الأثر قصة الغرانيق العلا الذي ادُّعيَ فيها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سُحِر، وقال عن اللات والعزى: تلك الغرانيق العلا، وإن شفاعتهن لترتجى، فهي قصة باطلة كاذبة مهما يكن راويها، ومنزلته في الرواية، فتصديقها يؤدي إلى الطعن في الرسالة المحمدية، وتكذيب راوٍ في قصة مهلهلة خير من تكذيب الرسالة والرسول، ومن يقبلها فهو في غفلة لَا يلتفت إليه)[23]

- رد أحاديث الآحاد التي تناقض العقل والعلم القطعي والحس:

فهو يقول: (بيد أنه في بعض المروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يخالف ما نحسه ونعاينه، كقول بعض المفسرين معتمدين على بعض الروايات بأن بعض الأنهار تنبع من الجنة وأنها تفيض منها، مع أنه ثبت بالمعاينة أنها تفيض من سيول في جبال، أو تنبع من منابع وبحيرات يراها الناس. ومن المقرر أنه إذا كان حديث آحاد بما يثبت العقل أو الرؤيا نقيضه، يُرَدُّ حديث الآحاد، ويثبت بطلان نسبته إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وكذلك ما يُثبِت علم علماء الكون خلافه ثبوتا قطعيا بالبرهان القاطع الذي لَا يتطرق إليه ريب.)[24]

21 المرجع السابق، 2668/5
22 المرجع السابق، 24/1
23 المرجع السابق، 5005/9
24 المرجع السابق، 28/1

- أما بنسبة آثار الصحابة:

فهو يقول: (ونأخذ بأقوال هؤلاء على أساس ألا تخالف نصا قرآنيا، أو تناهضه، أو تحمله ما لَا يحتمل، وعلمُهم بالقرآن أعظم من علمنا به، إذ كانوا كما أشرنا من قبل أهل بيعة الرضوان.)[25]

ويقول: (فقد كان ابن عباس ترجمان القرآن كما عبر بعض علماء الصحابة، وقد أخذ من علم كثير من الصحابة، وخصوصا ابن عمه عليًا.)[26]

- روايات التابعين:

فهو يرى بوجوب أخذ الحذر من الأقوال المنسوبة لهمويقول: (بيد أنه يجب الاحتراس عند الأخذ من الأقوال المنسوبة للتابعين؛ فإنه قد حدث في عهد التابعين أمران كانا سببا في دخول كلام في تفسير القرآن ليس منه، ولا مقتبسا من روحه.)[27]، وهذا الاحتراس لم يمنعه عن الأخذ من أقوال التابعين حيث أنه نقل أقوال مجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة وعطاء، لكن لم يكثر منذكر أقوالهمكطريقة التفاسير بالمأثور. فمثلا يقول: (وقد فسر بعض العلماء أن المراد من الزوال المنفي أنهم لَا يزولون ثم يبعثون، وهذا تفسير مجاهد تلميذ ابن عباس ترجمان القرآن، كما سماه عبد الله ابن مسعود.)[28]

ويقول: (وقد قال عطاء في هذا: إنهم للمؤمنين كالولد لوالده والعبد لسيده، وعلى الكافرين كالأسد على فريسته.)[29]

ج. منهجه في العقيدة:

أنكر الشيخ أبو زهرة على المفسرين الذين سبقت آراؤهم تفسيرَهم فحمَّلوا معاني القرآن على ما يوافق مذهبهم؛ فهو لا يقبل بأن تفسّر آيات القرآن على خلفية مذاهب الكلامية ويقول: (فليست معاني القرآن أشعرية ولا ماتريدية، ولا اعتزالية.)[30]

لكن هذا القول ليس بمعنى أنه لا ينقل آرائه في علم الكلام ولا يتناول المباحث العقيدة أصلاً، فهو على سبيل المثال يستدل بآية]وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ[(البقرة:170) على عدم جواز التقليد في العقائد، ويرى بأن العلماء يجب عليهم أن يبينوا للناس عقائدهم بطريق القرآن لا بطريق علم الكلاموأما أدلة علم الكلام فهي كالدواء الذي يعطي بقدر لمن أصيبوا في عقيدتهم.[31]

25 المرجع السابق، 25/1
26 المرجع السابق، 25/1
27 المرجع السابق، 25/1 و26
28 المرجع السابق، 4052/8
29 المرجع السابق، 1186/3
30 المرجع السابق، 39/1
31 ينظر: زهرة التفاسير، 504/1

ثانيها: أننا لَا نذكر من القراءات المختلفة إلا إذا ترتب على اختلافها اختلاف في المعاني، فنذكرها كلها، على أنها كلها قرآن، وأن هذه المعاني كلها مقصود في القرآن السامي، ودليل على إعجازه.

ثالثها: أننا في بعض المواضع نأتي بالكلام مطنبا، وذلك لنقرب الناس من معاني القرآن التي تكون موجزة في ألفاظها ثرية في معانيها، فنحاول أن نقرب الناس من هذه المعاني؛ لأنه ليس عندنا طاقة هذا الإيجاز البليغ الذي هو من دلائل الإعجاز.

هذا وإنا لَا نحاول فيما يتعلق بالكون أن نحمل الألفاظ السامية فوق ما تحتمل أو غير ما تحتمل. اللهم نسألك التوفيق، فلولا توفيقك ما اهتدينا، ولا وصلنا إلى غاية. إنك أنت السميع البصير، ولا نستمد العون إلا منك، وإنك نعم المعين)[8]، وفي التمهيد أيضا شرح طريقته في قبول الأحاديث ونظرته في تفسير القرآن بالرواية أو بالرأي.

2. نظرة عامة على منهج أبي زهرةفي تفسير السور:

الناظر إلى زهرة التفاسير يعرف بوضوح منهج الشيخ أبو زهرة في تفسير السور إجمالا فإنه لا يدخل بشكل مباشر في تفسير آيات السورة بل يعطي للقارئ نظرة عامة عن السورة وموضوعاتها قبل أن يفسر الآيات بشكل تفصيلي. وهو يصرح بهذا المنهج في بداية تفسيرهلسورة النساء فيقول: (قبل أن نتجه إلى التفسير التحليلي لآيات هذه السورة، لابد من تمهيد موجز يعطي القارئ صورة لما اشتملت عليه)[9]

فهو يذكر في بداية السورة مكية السورة أو مدنيتها، ثم يذكر عدد آيات السورة إلا في أربع سور فهو لم يذكر عدد آياتها وهي سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة، ويذكر اسم السورة وسبب تسميتها فمثلا قال في سبب تسمية سورة البقرة: (وسميت البقرة لأظهر الحوادث التي ذكرتها، وأغربها، وهي بقرة بني إسرائيل التي لجوا في السؤال عنها)[10]إلا أنه ما التزم بذكر سبب تسمية جميع السور،وأحيانا يذكر ترتيب السورة بين السور من حيث نزولها ثم يذكر موضوعات السورة بشكل عام.

من مزايا تفسير أبي زهرة هي ملائمته مع العصر وتناوله لمشكلات المعاصرة التي نتج بسبب ورود ثقافة الغربية إلى جوامع المسلمين لا سيما في قضية الأسرة[11] ويرد على اعتراضات الحديثة

8 محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة. **زهرة التفاسير**،القاهرة،دار الفكر العربي، 2001م، 19/1.

9 المرجع السابق، 1562/3

10 المرجع السابق، 1/ 76

11 وله ايضاً كتب أخرى تكلم فيها عن هذه المسائل بشكل خاص، ينظر على سبيل المثال على كتبه: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، تنظيم الأسرة وتنظيم النسل والتكافل الإسلامي في الإسلام

لأحكام الإلهية فهو كان يعيش في فترة وصل الإعجاب بالغرب والانبهار بحضارته إلى قمته؛ فمثلا يقول في بيان أحكام قطاع الطريق: (وسل الذين تنفطر قلوبهم شفقة على المجرمين، كم ترتكب العصابات في أمريكا من جرائم قتل، وجرائم سرقات، وإفساد للضمائر، وإشاعة للرشوة وتهديد للأمن حتى تقف الحكومات مكتوفة أمامهم، سلهم ليوازنوا بين العقوبة العادلة، والجريمة الظالمة، سلهم إن كانوا يدركون وينطقون والله هو العزيز الحكيم، وشرعه هو العدل الرحيم).[12]

ويهاجم الفساد السارية في أروبا وأمريكا ويقول: (فإن من يشيع فيهم هذه الحال تكون كل أفعالهم شذوذا في شذوذ، كما ترى الآن في أمريكا، وما يشبهها ممن تقع فيهم هذه الحال، حتى إنه في إنجلترا يعترف بأن للشاب أن يتزوج الشاب، وتحترم هذه العلاقة الشاذة.)[13]

3. تفصيل منهج أبي زهرة في تفسيره:

أ. منهجه في عرض المواد اللغوية وشرحها:

لا يدخل الشيخ في تفاصيل اللغة لكل كلمات الآية بل يشرح الكملة لغة إذا توجد هناك حاجة لشرح المعاني كقوله: (والكفر في أصل معناه اللغوي السَّتْرُ، ومن ذلك إطلاق الكفار على الزراع)[14]أو لبيان فروق اللغوية بين الكلمات المترادفة كقوله: (الرأفة في معناها اللغوي أشد من الرحمة، أو أعلى منها)[15] أو لترجيح معنى، كقوله: (ويصح – وهو الراجح – أن تكون العرضة بمعنى الحاجز المعترض، ويكون المعنى على ذلك: لَا تجعلوا الحلف بالله سبحانه وتعالى حاجزًا ممانعًا بينكم وبين فعل الخير)[16]وقد أشار إلى هذا المنهج في مقدمته حيث قال: (أننا لَا نتجه إلى الأغاريب إلا إذا اضطررنا لتوجيه المعاني وتقريب الناس من إدراكها، وإن ذلك نادر، وليس بالكثير.)[17]

وجدير بالذكر أن الشيخ يشرح بعض الكلمات في تفسيره على أساس استعماله في القرآن الكريم فيسميه لغة القرآن[18]؛ فمثلا يقول: (الإحسان في لغة القرآن الكريم يطلق بإطلاقين، أحدهما: الإتقان والإجادة.)[19] ويقول في موضع آخر: (وقد تطلق كلمة إثم في لغة القرآن الكريم ويراد منه العذاب والعقاب.)[20]

12 المرجع السابق، 2159/4

13 المرجع السابق، 2893/6

14 المرجع السابق، 116/1

15 المرجع السابق، 445/1

16 المرجع السابق، 743/2

17 المرجع السابق، 19/1

18 اللغة القرآن التي يشير إليها أبو زهرة تنتمي إلى علم في غاية الأهمية وهو علم دلالة القرآن. ينظر: الرواشدة، زياد عبد الرحمن، علم دلالة القرآن، عمان، دار كنوز المعرفة، الطبعة الأولى 1439هـ – 2018م.

19 المرجع السابق، 596/2

20 المرجع السابق، 703/2

ثم يأتي بعده:

2- جامع البيان في تأويل القرآن،لمحمد بن جرير الطبري (المتوفى: 310هـ)

3- تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (المتوفى: 774هـ)

4- الجامع لأحكام القرآن،لمحمد بن أحمد القرطبي (المتوفى: 671هـ)

5- مفاتيح الغيب، لمحمد بن عمر الرازي (المتوفى: 606هـ)

6- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لعبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)

ونادرا نقل عن:

7- البحر المحيط،لأبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (المتوفى: 745هـ)

8- روح المعاني، لمحمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: 1270هـ)

9- المحرر الوجيز، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)

10- فتح القدير، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)

11- إرشاد العقل السليم، لأبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: 982هـ)

12- محاسن التأويل محمد جمال الدين القاسمي (المتوفى: 1332هـ)

أما المعاصرين فقدنقل عن الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا من خلال:

13- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، لمحمد رشيد بن علي رضا الحسيني (المتوفى: 1354هـ)

ثالثاً:منهج العلامة أبو زهرة في تفسيره ''زهرة التفاسير''

1. أبو زهرة يشرح منهجه في مقدمة تفسيره:

اختار العلامة أبو زهرة في تفسيره منهجا واضحا يشرح أصوله في افتتاحية كتابه فيقول: (وإنه يجب أن ننبه إلى أمور ثلاثة:

أولها: أننا لَا نتجه إلى الأغاريب إلا إذا اضطررنا لتوجيه المعاني وتقريب الناس من إدراكها، وإن ذلك نادر، وليس بالكثير.

وهو من علماء الأزهر الأجلاء والمشهود لهم بدقة العمل، وقد رُوعِي في هذه التكملة أن يسير على النهج الذي بدأه الإمام محمد أبو زهرة حتى يواكب التفسير عصره من حيث الحاجة إلى الأحكام الشرعية وصحتها ولغة العصر وبساطتها والتعبيرات اللغوية ودقتها بما لا يدع القارئ في حاجة إلى بيان أو توضيح، فكان بحق زهرة التفاسير)[5].

ج. تعريفعام بالكتاب:

تفسير المسمى بـ (زهرة التفاسير) للعالم الجليل محمد أبي زهرة، وهو كتابٌ فسَّر فيه المؤلف رحمه الله القرآن الكريم، ولم يُكمِله؛ حيث وصل في تفسيره إلى الآية (37) من سورة النمل، فقد أدركه الموت قبل إتمامه.

بدأ الشيخ أبو زهرة بنشر تفسيره لآيات من القرآن الكريم في مجلة لواء الإسلام في (ذي القعدة 1370هـ/أغسطس 1951م)، حيث فسَّر الآيتين (194، 195) من سورة البقرة ثم تابع في تفسيره إلى أن وصل إلى الآية (73) من سورة النمل، وهي السورة التي وافاه الأجل عندها، لذا فهو لم يكمل تفسيره. وكان الشيخ يؤجل طباعة ما فسَّره في كتاب إلى أن يكتمل تفسير القرآن الكريم، فرجع إلى تفسير سورة الفاتحة وآيات البقرة التي لم يفسّرها، ثم استمر في التفسير إلى أن توفي -رحمه الله تعالى-، وقامت دار الفكر العربي بعد وفاته بثمانية وعشرين سنة في عام (1002م) بناءً على طلب ابنة الشيخ (الدكتورة حياة النفوس محمد أبو زهرة) بطبع تفسير القرآن الكريم ونشره حتى الآية (73) من سورة النمل للإمام محمد أبي زهرة، وتم طبعه في أجزاء متسلسلة جمعت في عشرة مجلدات[6]، لقد قامت دار الفكر العربي التي التزمت الطبع والنشر لتفسير زهرة التفاسير، استكماله من تفسير القرطبي لأنه بدءاً من الآية (193-190) من سورة البقرة ساقط من الأصل لتفسير زهرة التفاسير، وذكر الناشر سبب اختيار تفسير القرطبي بقوله: (وقد آثرنا استكماله من تفسير القرطبي، لما له من مركز الصدارة في مراجع المؤلف رحمه الله، وإتماماً للفائدة بعيداً عن اجتهادٍ ربما لا يرضاه المصنف رحمه الله تعالى والله من وراء القصد.)[7]

2. مصادره من كتب التفسير:

نقل الشيخ أبو زهرة في تفسيره عنتفاسيرعدة سأذكرها هنا على حسب كثرة الرواية عنهم:

1- نقل كثيرا عن تفسير كشاف لجار الله الزمخشري (المتوفى: 538هـ) بحيث لو نرتب تفاسير التي نقل عنها الشيخ على حسب الكثرة، يحصل تفسير الكشاف على مركز الأول بين سائر التفاسير.

5 موقع الإلكتروني لدار الفكر العربي. http://www.darelfikrelarabi.com
6 محمد أبو زهرة (1898م – 1974م) ومنهجه في تفسيره زهرة التفاسير، أمل كاظم زوير الزيدي
7 زهرة التفاسير 575/1.

شارع العزيز بالله أمام منزله بضاحية الزيتون، أقامه الإمام رحمه الله على نفقته الخاصة وقام فضيلته بمعاينة المكان وإنشاء السرادق مبكرا في صباح يوم الجمعة (12/4/1974م) ثم عاد إلى حجرة المكتب بالدور العلوي وشرع في إكمال تفسير سورة النمل حتى أذان الظهر، وأثناء نزول فضيلته حاملا القلم والمصحف مفتوحا على آخر ما وصل إليه في التفسير وأيضا الورق الذي به ما كتب من التفسير تعثر رحمة الله عليه وسقط ساجدا على المصحف وعلى أوراق التفسير، ثم فاضت روحه الكريمة إلى بارئها أثناء أذان المغرب. وهكذا شاءت إرادة الله (العظيم) أن يكون هذا السرادق الذي أشرف فضيلته على إقامته لمؤتمر شعبي هو سرادق العزاء للإمام.

فتوفي الشيخ سنة (1394هـ-1974م) تاركا تراثا خالدا وذكرى عطرة ومواقف مشرفة[3].

ثانياً: كتابه زهرة التفاسير:

1.**التعريف بالكتاب:**

أ. تسمية الكتاب:

لا يوجد دليل ولا نص - حسب بحثي- بأن الشيخ – رحمه الله – سمى تفسيره بزهرة التفاسير وجاء في مقدمة زهرة التفاسير طبعة دار الفكر العربي اسم الكتاب هكذا: (تفسير القرآن الكريم (زهرة التفاسير) حتى الآية 73 من سورة النمل)، فكتابة زهرة التفاسير بين القوسين يدل على عدم تسمية الشيخ أبو زهرة تفسيره بهذا الاسم.

ويحتمل عدم إكمال التفسير هو السبب الأساسي لعدم فرصة الشيخ لتسمية تفسيره.

وجدير بالذكر أن هناك تفسير لمحمد طاهر بن عبد القادر الكردي (المتوفي: 1400ه) سماه زهرة التفاسير، لكن هذا التفسير ما زال مخطوطا يوجد نسخته في مكتبة المكة المكرمة[4].

ب. سنة تأليفه وطبعاته:

بدأ الشيخ محمد أبو زهرة بتأليف تفسير القرآن المسمى بـ (زهرة التفاسير) في سنة (1370هـ/1951م) إلى أن توفاه الله في سنة (1394هـ/1974م). وطبع الكتاب في دار الفكر العربي سنة 2001م في عشرة أجزاء،وللكتاب تكملة طبعت في ستة أجزاء نشر في سنة (2015 و2016م)، ويوضح دار الفكر العربي بأن: (هذه المجلدات هي تكملة لكتاب (زهرة التفاسير) الذي بدأه الإمام الجليل محمد أبو زهرة الذي لم يمهله العمر لاستكمال ما بدأ، وحرصًا من مؤسسة دار الفكر العربي لاستكمال التفسير فقد أسندت هذا العمل للأستاذ الدكتور عبد الغفار هلال

3 ينظر: محمد، أحمد بن مصطفى، زهرة التفاسير، القاهرة، دار الفكر العربي،2001م، 1/3-12؛ ومحمد عثمان شبير، المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين، دمشق، دار القلم، 2006م. حرف ميم، محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة.

4 رقم التسلسلي للمخطوط 73424، رقم الحفظ: 96، وينظر: عبد الوهاب، إبراهيم. ''العلامة محمد طاهر كردي المكي الشافعي''، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، عدد7، سنة 4 ص87.

ووقف – رحمه الله – من قضايا المسلمين العامة كقضية الجزائر وقضية فلسطين وقفة الثائر المناضل بقلمه ولسانه يحرض المسلمين على الجهاد في سبيل الله ضد المحتلين من الفرنسيين واليهود، ويجرم الاحتلال لبلاد المسلمين[2].

3. مؤلفاته وبحوثه:

ومن أشهر مؤلفاته:

1-تاريخ المذاهب الإسلامية.2- العقوبة في الفقه الإسلامي.3- الجريمة في الفقه الإسلامي.4- علم أصول الفقه.5-محاضرات في النصرانية.6-زهرة التفاسير، وقد نشر بعد وفاته.7- مقارنات الأديان.8- محاضرات في الوقف.9- محاضرات في عقد الزواج وآثاره، مقارنة بين المذاهب الفقهية والقوانين العربية.10- أحكام التركات والمواريث.11- الجريمة في الفقه الإسلامي.12- العقوبة في الفقه الإسلامي.13- الأحوال الشخصية.14-خاتم النبيين - ثلاثة أجزاء في ثلاثة مجلدات.15- المجتمع الإنساني في ظل الإسلام.16- التكافل الاجتماعي في الإسلام.17- تفسير القرآن الكريم (زهرة التفاسير).

كان لفضيلة الإمام نشاط واسع في محاضرات وندوات عامة في مختلف الجمعيات الاجتماعية والإسلامية العامة والخاصة داخل مصر وخارجها. لفضيلة الإمام العديد من الأبحاث ألقيت في المؤتمرات والندوات الدولية التي حضرها مثل: حلقة الدراسات الاجتماعية التي انعقدت في دمشق 1952م - مؤتمر الندوة الإسلامية الذي عقد في لاهور (باكستان) في الفترة من 29/12/1957 إلى 13/1/1958 - مؤتمر الخبراء الاجتماعيين الذي انعقد عدة مرات بالقاهرة وانعقد بالكويت عام 1958م - مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية المنعقد بالجزائر عام (1969م) ثم بالمغرب عام (1971م) ثم بالقاهرة عام (1973م).

قام العديد من الباحثين بعمل رسائل ماجستير ودكتوراه عن الإمام محمد أبو زهرة في باكستان والهند وسائر البلاد الإسلامية كما ترجمت له العديد من المؤلفات.

4. وفاة الشيخ أبو زهرة – رحمه الله -:

عقد الإمام محمد أبو زهرة في أواخر عام (1973م) وأوائل عام (1974م) العديد من الندوات والاجتماعات بجامعة القاهرة والإسكندرية وفي جمعية الشبان المسلمين لمحاربة التعدي على الشريعة الإسلامية، وكانت له صولات وجولات في مجمع البحوث الإسلامية والأزهر بخصوص تحديد النسل وتقييد تعدد الزوجات والطلاق في مشروع قانون الأحوال الشخصية لوزارة الشئون الاجتماعية، وقرر فضيلة الإمام رحمه الله إقامة مؤتمر شعبي لمناقشة هذا الأمر في سرادق كبير في

2 شبير، محمد عثمان، فتاوى الشيخ محمد أبو زهرة، دمشق، النشر دار القلم،،1427هـ/2006م، ص 22

الجاهلية والإسلام، ثم كتب مؤلفًا عد الأول من نوعه في اللغة العربية، حيث لم تُفرد الخطابة قبله بكتاب مستقل. ثم صار مدرسا لتاريخ الديانات والملل والنحل، وفيها أخرج أول مؤلفاته كتاب '' الخطابة '' وكتاب '' تاريخ الجدل '' ثم كتاب '' تاريخ الديانات القديمة '' ثم كتاب '' محاضرات في النصرانية '' الذي ترجم إلى عدة لغات.

وقد تدرج أبو زهرة في كلية الحقوق التي شهدت أخصب حياته الفكرية حتى ترأس قسم الشريعة، وشغل منصب الوكالة فيها، وأحيل إلى التقاعد سنة (1378هـ/1958م)، وبعد صدور قانون تطوير الأزهر اختير الشيخ أبو زهرة عضوًا في مجمع البحوث الإسلامية سنة (1382هـ/1962م)، وهو المجمع الذي أنشئ بديلا عن هيئة كبار العلماء. واستمر في التدريس بكلية الحقوق كأستاذ غير متفرغ وفي غيرها حتى توفاه الله عام (1974م).وإلى جانب هذا كان الشيخ الجليل من مؤسسي معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة، وكان يلقي فيه محاضراته في الشريعة الإسلامية احتسابًا لله دون أجر.

2. صفاته،سعة علمه ومنهجه:

كان الأستاذ أبو زهرة، أبيض اللون، جهير الصوت، شديد الذكاء، سريع البديهة، منظما وحر الفكر، راجح العقل، شديد الإيمان بما يقول، مستقل الرأي لَا يخشى في قول الحق لومة لائم، ويمزج في محاضراته العلم الجاد الوقور بالدعابة الحلوة الخفيفة.

كان عالما متبحرا في الفقه وأصوله وفي علوم القرآن وتفسيره، وخطيبا مفوها، وأصوليا متعمقا، ومجتهدا يقرع الحجة بالحجة والمنطق بالمنطق لَا يشق له غبار يسعى دائما لتقديم الجديد والفريد للمكتبة العربية والإسلامية رافضا أن تكون كتاباته ترددا لأقوال الآخرين لما عرف عنه من اعتزازه بنفسه وبغضه لسيطرة الآخرين بغير حق.اشتهر أبو زهرة بين علماء عصره باعتزازه بعمله وعلمه وحرصه على كرامته وإقدامه على بيان ما يراه حقا، في وقت سكتت فيه الأصوات؛ التماسًا للأمن والسلامة من بطش ما كانت بيدهم مقاليد الأمور في البلاد، ولم يكن يردعهم خلق أو دين أو تحكم تصرفاتهم نخوة أو مروءة

كان رحمه الله يعيش للمبادئ ويكافح من أجلها، يناضل لعقيدة يحيا فيها ويعيش لها، يعلن رأيه ويجمع الناس عليه فقد كان فقيها في مقدمة الفقهاء ورائدا تقدم القافلة وقد تشابهت أمامها السبل المتباينة. وقد عرض عليه البقاء والعمل بالخارج فقال: '' إن وجودي في مصر هنا يؤدي واجبا أرى أنه أصبح بالنسبة لي أشبه بفرض العين؛ فأنا على ثغر من ثغور الإسلام يتأثر بها أي بلد عربي وأي بلد إسلامي، فمصر هي العقل وهي القلب وهي الأزهر. فكان رحمه الله بحرا زاخرا، وفيضا فياضا، ورائدا عاش حياته حاملًا اللواء يمزج بين العلم والشجاعة، ومن هنا كثر رواده وعظم قصاده، ووقف أبو زهرة أمام قضية ''الربا'' موقفًا حاسمًا، وأعلن عن رفضه له ومحاربته بكل قوة، وكشف بأدلة علمية فساد نظرية الربا وعدم الحاجة إليها، وأن الإسلام حرّم الربا حمايةً للمسلمين ولمجتمعهم، وانتهى إلى أن الربا لا مصلحة فيه ولا ضرورة تدعو إليه.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة وثلاثة موضوعات رئيسية وخاتمة؛ على النسق الآتي:

أولاً: حياة الشيخ محمد أبو زهرة – رحمه الله - ومؤلفاته، وفيه أربع فروع:1. نشأته وحياته.2. صفاته، سعة علمه ومبدؤه.3. مؤلفاته وبحوثه.4. وفاة الشيخ أبو زهرة – رحمه الله -.

ثانياً: كتابه زهرة التفاسير. وفيه فرعان:1. التعريف بالكتاب.2. مصادره من كتب التفسير.ثالثاً: منهج العلامة أبو زهرة في تفسيره ''زهرة التفاسير''. وفيه ثلاثة فروع:1. أبو زهرة يشرح منهجه في مقدمة تفسيره.2. نظرة عامة على منهج أبي زهرة في تفسير السور.3. تفصيل منهج أبي زهرة في تفسيره. ثم الخاتمة: وفيها نتائج البحث.

اولاً:حياة الشيخ محمد أبو زهرة - رحمه الله - ومؤلفاته

1. نشأته وحياته

ولد محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة في المحلة الكبرى التابعة لمحافظة الغربية بمصر في (6 من ذي القعدة 1315هـ/29 من مارس 1898م)، ونشأ في أسرة كريمة ووالدته حافظة للقرآن الكريم وكانت تراجع معه ما حفظ قبل الذهاب إلى الشيخ في الكتاب، وتميز عن إخوته وأخواته بحفظ القرآن الكريم ولم يتجاوز التاسعة من العمر، ولأنه كان ذا حافظة قوية، سريع البديهة فلم ينل من قسوة أستاذه بالكتاب إلا قليلا. بعد حفظ القرآن الكريم تعلم مبادئ العلوم المدنية كالرياضيات، التي كان شديد الولع بها، والجغرافية والفلسفة مع العلوم العربية. التحق في سنة (م1913) بالجامع الأحمدي بطنطا ومكث فيه ثلاث سنين، وفي هذه الفترة ابتدأ نبوغه وتفوقه.

ثم انتقل إلى مدرسة القضاء الشرعي سنة (1335هـ/1916م) بعد اجتيازه اختبارًا دقيقًا كان هو أول المتقدمين فيه على الرغم من صغر سنه عنهم وقصر المدة التي قضاها في الدراسة والتعليم، وكانت المدرسة التي أنشأها محمد عاطف بركات تعد خريجها لتولي مناصب القضاء الشرعي في المحاكم المصرية.

وقد مكث فيها تسع سنين، أربعة في القسم الثانوي وخمسة في القسم العالي، وفيها اتسعت آفاقه الفكرية ولما تخرج منها ونال شهادة العالمية من درجة أستاذ عام (1925م) ثم اتجه إلى دار العلوم لينال معادلتها سنة (1346هـ/1927م) فاجتمع له تخصصان قويان لا بد منهما لمن يريد التمكن من علوم الإسلام. وفي هذه السنة عين مدرسا للشريعة واللغة العربية بتجهيزية دار العلوم والقضاء الشرعي لمدة ثلاث سنين ثم انتقل بعد ذلك إلى التدريس في المدارس الثانوية العامة لمدة سنتين ونصف. ثم اختير سنة (1352هـ/1933م) للتدريس في كلية أصول الدين، وكلف بتدريس مادة الخطابة والجدل؛ فألقى محاضرات ممتازة في أصول الخطابة، وتحدث عن الخطباء في

ABU ZAHRAH AND HIS INTERPRETATION METHODOLOGIES IN ZAHRAT AL-TAFASIR

Abstract

In this research, I studied biography of Sheik Muhammed Abu Zahrah (1898 – 1974 A.D.) from birth to demise including reports on his most significant writings and compilations in various sciences. Next, I surveyed his book titled Zahrat-al-Tafasir and concluded that he wrote his interpretations based on methodologies that are current and applicable to his own era; and for interpreting verses (ayat) he employed Arabic language semantics, Hadith (words of the prophet), Quran science and jurisprudence (fiqh) and faith. Moreover, he brings his own personal view into his interpretation and does not suffice to quoting words and opinions of the others alone. One of the characteristics of his interpretations is that he provides the general summary of the subjects of every chapter (surah) in the beginning to help the reader grasp a broader understanding of the topics of the chapter at hand. Also, he does not provide biased interpretation based on a specific denomination, but brings the words from all four schools of jurisprudence and other denominations. He believes that the Quran should not be interpreted with specific backgrounds of a certain belief.

Keywords: Tafsir, Zahrat-al-Tafasir, Abu Zahrah, Methodology, Interpretation.

Makalenin Geliş Tarihi: 04.11.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 07.12.2018

المقدمة:

إن من أشرف الأعمال وأفضل القربات هي قراءة القرآن (الكريم) وفهم معانيه والتدبر في معارفه الواسعة، ومن مظاهر أهمية القرآن الكريم عند المسلمين ما قام به علماء الإسلام وجهابذته من جهد ظاهر، وعمل دؤوب في سبيل كتابته[1]وتفسيره وبيان معانيه وتصنيف علومه ووضع القواعد التي تضبط فهم مراد الله – عز وجل -فإن المسلين اعتبروا خدمة كتاب الله من خير الأعمال وأعظم القربات، فنرى بأن أكثر علم خدم عند المسلمين قديماً وحديثاً هو علم كتاب الله وتفسير آياته وشرح كلماته.

وأحد كتب التفسير التي ألفت في عصرنا هي تفسير القرآن الكريم لأبي زهرة، المشهور بزهرة التفاسير؛ وهو تفسير متميز ملائم مع العصر يتناول لمشكلات المعاصرة ويشرح الآيات من جوانب متعددة وبطريقة سهلة وبليغة حتى يستفيد منه العامي والعالم؛ فهو لا يذكر مسائل الخلافية المعقدة

1 ينظر: الرواشدة، زياد عبد الرحمن، ''المصحف الشريف في زمن الدولة العثمانية''، مجلة العلوم الإسلامية (İslami İlimler Dergisi)، عدد2 (الخريف2013م)، ص50-35.

ولا يطنب إطنابا مملاً، فيشرح في بداية السورة موضوعاتها الأساسية حتى يتضح للقارئ تصور شامل لمعالم السورة وموضوعاتها ثم يشرح الآيات ويذكر ما فيها من المعاني اللغوية والأخلاقية والعقائدية والفقهية حسب ما يراه مناسبا.

وأما عدم إكمال التفسير بسبب وفات المؤلف لا ينقص من قدر الكتاب؛ واشتهاره بين التفاسير المعاصرة خير دليل على هذا، وأحاول في هذا البحث الموجز أن أبين أهم سمات هذا التفسير ومنهج أبي زهرة في تفسيره، زهرة التفاسير، وأسال الله التوفيق والسداد.

أهمية البحث:

ترجع أهمية البحث إلى قيمة العلمية لتفسير زهرة التفاسير وشهرة مؤلفه، فإن أبو زهرة من أشهر علماء مصر في زمانه، وعلم من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر. كتب أكثر من خمسين كتاب وأسهم في ميدان الفقه الإسلامي بجهود مشكورة،فيحسن بيان منهج أبي زهرة في تفسيره حتى تتضح قيمته العلمي وبما أنه من التفاسير المعاصرة فبيان منهجها تساعد على فهم طريقة من طرق المعاصرة في تفسير كلام الله عز وجل.

الدراسات السابقة:

كتبت في منهج الشيخ أبو زهرة مقالات ورسائل جامعية من أبرزها:1-منهج الإمام محمد أبو زهرة في التفسير، لمنار فتحي عبده زراره، وهي رسالة لنيل درجة ماجستير من جامعة عين شمس. 2-محمد أبو زهرة ومنهجه في تفسيره زهرة التفاسير، لأمل كاظم زوير الزيدي، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في علوم القرآن تخصص من جامعة الإسلامية بغداد. 3- الاستنباط عند الشيخ محمد أبي زهرة في تفسيره ''زهرة التفاسير'' دراسة نظرية تطبيقية، لمنال بنت منصور بن محمد القرشي، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص التفسير وعلوم القرآن من جامعة أم القرى.وكتبت هذا البحث بصورة موجزة ومختصرة حتى يسهل على القارئ فهم منهج الشيخ بصورة عامة ومن غير تطويل ممل وأسال الله التوفيق والسداد.

منهج البحث:

ستتبع هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والذي يهتم بتوصيف وشرح منهج أبي زهرة في تفسيره زهرة التفاسير بالاعتماد – بعد الله تعالى – على طبعة الوحيدة للكتاب والمراجع المعاصرة ذات الصلة بالموضوع.

طريقة البحث:

أسير في البحث بمشيئة الله على المنهج التالي:التعريف بالشيخ أبي زهرة – رحمه الله – ونشأته وحياته ثم بيان منهج الشيخ أبي زهرة في التفسير خلال تفسيره زهرة التفاسير

العلامة محمد أبو زهرة ومنهجه في التفسير

Shahabaddin Amirzadeh SHAMS*

ملخص البحث:

قمت في هذا البحث بدراسة حياة الشيخ محمد أبي زهرة (8981م – 4791م) من ولادته إلى وفاته وذكْر أهم مؤلفاته في العلوم المختلفة، ثم قمت بدراسة كتابه ''زهرة التفاسير'' ومنهجه في تفسيره وانتهيت إلى أنه كتب تفسيره بمنهج معاصر، يلائم مع العصر، واستفاد لشرح الآيات من علوم اللغة العربية والأحاديث النبوية وعلوم القرآن والفقه والعقيدة، وإن له شخصية مستقلة في كتابة تفسيره، ولم يكن مجرد ناقل الأقوال ولا مقلد آراء الآخرين؛ومن مميزات تفسيره هو أنهكتب في بداية كل سورة نظرة عامة عنها تساعد القارئ على أخذ رؤية متكاملة لموضوعات السورة وهو لم يتعصب في تفسيره على مذهب فقهي معين بل جاء بأقوال الأئمة الأربعة وغيرها من المذاهب ويرى بأنه لا ينبغي أن يفسر الآيات القرآنية على خلفية مذاهب العقائدية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، زهرة التفاسير، أبو زهرة، المنهج، علم التفسير.

MUHAMMED EBU ZEHRA VE TEFSİRDEKİ METODU

Özet

Bu çalışmada Şeyh Muhammed Ebu Zehra'nın doğumundan vefatına kadar hayatını ve muhtelif ilim dallarındaki en önemli telif eserlerini inceledik. Netice olarak "Zehratü't-Tefâsir" isimli tefsirini asra uygun bir metot ve dille kaleme aldığı neticesine ulaştım. Ebu Zehra ayetlerin açıklamasında Arap dili ilimleri, Hadis-i Nebevi, Ulumu'l-Kurân, fıkıh ve akaid gibi ilimlerden faydalanmıştır. Tefsirinde sadece bir nâkil veya başkalarının görüşlerini taklit eden bir mukallit olmamış aynı zamanda kendisine has kanaatlerini serdetmiştir. Tefsirinin öne çıkan özelliklerinden birisi, okuyucunun surenin konuları hakkında şâmil bir bakış açısı kazanmasına yardımcı olması için her surenin başında genel bir takdim sunmasıdır. Tefsirini muayyen bir mezhep üzerine ikame etmemiş aksine dört büyük mezhebin ve diğer farklı mezheplerin görüşlerini de hesaba katarak eserini kaleme almıştır. Ayetlerin akidevi arka plana dayanılarak tefsir edilmemesi gerektiğini düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zehratü't-Tefâsîr, Muhammed Ebû Zehra, Yöntem, Tefsir İlmi.

* طالب ماجستير، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الإلهيات، جامعة إسطنبول
shmsamir@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-6020-5639

Nurul Bashar, Nurulhaq, mahtût nüsha, Karachi: Mahad Usman bin Affan.
Osmani Muhammed Şef'i, *Mearifu'l Kuran* Tefsiru Suretil Bakara Ayet 63, Karaçi: Mektebe Meariful Kuran 2008.
Osmâni Muhammed Taki, *English Translation Quran*, Karaçi: Mektebe Meârifu'l Kur'an Yıl 2009.
Osmani Muhammed Taki, *Tekmile Fethu'l Mulhim*, Şerh Sahih Muslim, Kitabul Eyman Babul İstisna, Beyrut: Daru İhya'it Turasil Arabi yıl 2006.
Osmani Şebir Ahmed Falu El Bari, *Şerhu Sahih El Buhari*, Bab Keyfe Kane Bed'u El Vahiy, Lahor.
Osmani Şebir Ahmed, Fethu'l Muhim *Şerhu Sahih Muslim*, Mukaddime Tetimmetul Bahs, Kuveyt: Darul Diya Yıl 2006.
Razi Fahreddin Muhammed bin Ömer, *Mefatîhu'l Ğayb*, Tefsiru's Sûretil Kehf Ayet 28, Beyrut: Darul Kutubul İlmiyye Yıl 2000.
Şâtibi İbrahim bin Mûsa, *El-Muvafakat*, El-Mukaddime Es-Saniye Aşere, El Kahire: Daru İbni Affan Yıl 1997.
Sehavi Şemseddin Muhammed Bin Abdurrahman, *Fethu'l Muğis*, Şerhul Elfiyeti'l Hadis, El-Mevd'u, Beyrut: Darul Kutubil İlmiyye yıl 1403 Hicri.
Selimu'l Lahhan, *Keşful Bari Şerhu Sahih El Buhari*, Babu Bed-u El-vahyi, Karaçi: Mektebe Farukiye yıl 2010.
Şeybani Ahmed Bin Hanbel, *Musned Hadis Zir bin Hubey*, Beyrut: Muessetu'r Risale yıl 2001.
Suyuti Celaleddin Abdurrahman, *El İtkan Fi Ulumil Kur'an*, Fasl..., Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi yıl 1999.
Suyûti Ebu Bekir Abdurrahman, *Tedribu'r Râvi*, Konu 21 Elmevd'u, Riyad: Daru Teybe Yıl 2010.
Taberi Ebu'l Câfer Muhammed Bin Cerir, *Tefrû El-Taberi*, Suretu's Saffat Ayet 55 Mısır: Daru Hicr yıl 2001.
Zahiri İbnu Hazm Ali Bin Ahmed El Muhella Bin Asar, *Mesele El Kuran Kitabullah*, Beyrut: Darul Fikr.

Kaynakça

Alrawashdeh, Ziyad, Abdurrahman, *İlmu Delaleti'l Kur'an El Akıl Fi Kitabil Felasife Ve'l Mütekellimin*, Ürdün: Daru Kunuzil Mearife 2018.

Alusi Şehabuddin Mahmud bin Abdullah, *Ruhu'l Meani Fi Tefsiri Kuran*... Tefsiri Suretil Bakara Ayet 187, Beyrut: Darul Kutubil İlmiyye Yıl 1415 Hicri.

Amedî Ebu'l Hasan Ali bin Muhammed, *El-İhkam fi Usulil Ahkam*, El Meseletul Hamise ..., Beyrut: Daru'l Kitâbil Arabi yıl 1404 Hicri.

Askalani İbni Hacer Ahmed Bin ali, *Fethul bari*, Kitabu Et tefsir, Babu Tefsiri Kul Euzubirabbil Felak, Beyrut: Darul marife yıl 1379 hicri.

Beydavi Basiruddin Abdullah Bin Ömer, *Tefsir'ul Beydavi*, Suretu'l Kehf ayet 28, Beyrut: Darul Fikr.

Buhari Ebu Abdillah Muhammed Bin İsmail, *El Camiul Sahih* Kitabu Savm, Babu Kavlillahi ... Umdetu Kari Şerhi ile Birlikte, Beyrut: Daru İhyai't Turasil Arabi Yıl 2006.

Cevher, Mesut, *The role of Quran in fight terrorısm ın Middle East*, Kirkale University,04 May 2016.

Dımeşki İbni Kesir İsmail Bin Ömer, *Tefsiru'l Kur'an* Albakara Ayet 187, Riyad: Daru Teybe yıl 1999.

Gangohi Mahmut Hasan Kureyşi Sacid Ahmed, *Tefhîmu'l Kur'an, Main Ahadîsî Şerîfe per bed itimadi or Baybal per îtîmad,* Multan: Mecidiye Kütüphânesi Yıl 1422 H.

Haddâd Muhammed Âsım, *Sefernâme Arzu'l Kur'an*, Lahor: El-Faysal Nâşiran ve't Tâciran Kutub yıl 2003.

İbni Âşur El-Tunûsi Muhammed El-Tahir, *El-Tahrir ve'n Nehrir*, Tefsiru Sureti Saffat Ayet 18, Beyrut: Müessesetü Et-Tarihu'l Arabi yıl 2000.

Îcî Adduddin Abdurahman, *Kitabu'l Mevakıf El Maksadu'l Hamis İsmetu'l Enbiya*, Beyrut: Darul Cil Yıl 1997.

Isfahani El-Rağib Hüseyin bin Muhammed, *El Müfredat fi'ğ Ğaribi El Kur'an*, Beyrut: Darul İlim El-Şamiye Yıl 1412 Hicri.

İslahi Amin Ahsen, *Tedebbüri Kuran Hurufi Mukat'at Ka mutaallık* İmam El Farahi Ka Notai Nazar, Lahor: Faran Foundation yıl 2009.

Kevseri Zahid, *Makalat*, El Kahire: El Mektebetu Et Tevkifiyye.

Kitabu Mukaddes(İncil) Seferi Huruc El-ishah (urduca) 19 17-18. Bölüm, New York: Brookylyn İnc.

Kurtûbi Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmet, *El Câmî Lihkami'l Kur'an*, Tefsiru Sureti Saffat Ayet 18, El Kahire: Darul Kutubi'l Mısriyye yıl 1964.

Lekhnevi El Sehalevi Abdu'l Ali Muhammed bin Nizam, *Fevatihu El Rahmut Şerhu Müsellemi Es Subut*, Beyrut: Darul Kutubil İlmiyye yıl 2002.

Mevdûdi Ebu'l A'lâ, *Tefhîmu'l Kur'ân*, Tefsiru Sureti'l Bakara, Lahor: Tercumânu'l Kur'an Yıl 2001.

Mevdûdi Ebu'l Âla, *Tefhîmu'l Kur'an İngilizce Tercümesi*, Yazar Ensârî Zafer İshak, İngiltere: İslamic Foundation House Leicecter yıl 1988.

Mevdudi Ebu'l Ala, *Tefhimul Kur'an* Tefsiru Muavizeteyn, Lahor: Tercumanu'l Kur'an Yıl 2001.

Mireti Bedr Alem, *El Bedru Sari ila Feyzi'l Bari Lilkeşmiri*, Muhammed Enver Şah Kitabu't Tefsir Babu Sureti'n Nas, Beyrut: Darul Kutubil ilmiyye Yıl 2005.

Nevevi Ebu Zekeriyya Yahya Bin Şeref, *El Mecm'u Şerhu'l Mühezzeb*, Konu Fatiha okumak ile ilgili önemli meseleler, Beyrut: Darul fikr.

الخاتمة

كان المودوديمن العلماء البارزين في الهند وباكستان، الّذي قضى نحبه في الدّفاع عن بيضة الإسلام و مطاردة أعدائه لفترة طويلة، بلسانه وقلمه السّيال، وقدّم في سبيل ذلك جهود مكثّفة وخلّف تراثا علميّا، يستفيد منها عدد هائل من العلماء والمثقّفين في مختلف بقاع الأرض، ما يجعله مستحقًا للشّكر والتّقدير من الخلق، وجزاء حسناً من الخالق؛ ونرجو أن تكون كلّ هذه صدقة جارية للمودودي بعده، وعملاً مقبولا في موازين حسناته يوم القيامة. ومن ناحية أخرى أنّ المودوديقد خاض في بعض المعارك الّتي لم يكن هو من فرسانها، خصوصا أنّ ما صدرت من قلمه بعض العبارات الشّظفة والأساليب غير المرضيّة تجاه بعض الرّموز المقدّسة كالأ نبياء عليهم الصّلوات والتّسليمات و بعض من الصّحابة الكرام(رضي الله عنهم)لا يتّفق معها كلّ باحث محايد.

لكن هذا لا يعني بأن نغمض أعيننا عن كل ما قدّ مه من الجهود العلميّة ونرفض خدماته الرّائعة الّتي قدّمها للإ سلام والمسلمين، لبعض أخطائه و زلّا ته الّتي لا يخلو عنها بشر، بل نبغي لنا أن نكون واعية ومنشرحة الصّدر، له ولكل من له علينا فضل و تقدّم في خد مة هذا الدّين، و نعامل على أساس «خذ ما صفا و دع ماكدر؛ و أخيرا–لا آخراً– نودّ أن نشير إلى بعض النّقاط المهمّة.

1.أن نكون حذرين في الحكم على الرّموز المقدّسة و تجاه السّلف الصّالحين، فلا نأتي بعبارات خشنة و كلمات قاسية، لأنّ خطأ صغيرا في هذا قد يفضي إلى زعزعة بنية الإ يمان، ولا نبخل عن التماس العذر لهم فيما صدر عنهم ما لا يخلو منه بشر، و الثناء الجميل لهم فيما أحسنوا.

2.أن حبّ البحث والا ستطلاع أمر محمود، لا يمكن للباحثين و العلماء والمثقّفين الانسحاب عنه لكن يجب أن يكون منحصرا في دائرة الأ صول والقواعد و مراعاة مراتب الأ دب و الاحترام.

3.لا ينبغى لنا أن نرفض جميع جهود شخصيّة و خدماته الرّائعة لتواجد بعض نقاط الضعف فيه، و أن اختلاف الرّأي لايسري بنا إلى الحقد والمعاداة بحيث يترشّح منه سوء الظّن، و ضيق الصدر للاعتراف بجميله، كما لا يجوز لنا أن نصرّ على الدّ فاع عن أخطاء من نحبّه بحيث تتجلّى فيه صبغة التّقليد الأعمى والتّقديس.

3.أن النقد العلمي و الا ختلاف المعرفي(مالم ينبثق عن الحقد والعناد) سنّة أهل العلم منذ أن بزع فجر الإ سلام، ولا يكدح ذلك في شخصيّة أحد و لا قامته، بل يتسبّب لفتح آفاق جديدة وطرق متنوّعة للوصول إلى الحق.

والهدف من هذه الأوراق مراجعة تفسير المودودي (تفهيم القرآن)كما أنّ الغرض الوحيد منها هوالحفاظ على تراث أهل العلم في مواصلة النّقد المعرفي واختلاف الرأي وحرّية التّعبير مع الدّليل والمنطق فحسب.والله من وراء النّيات، و صلّى الله تعالى وسلّم على خير خلقه محمّد وآله وسلّم.

ويقول في تفسير آية سورة الأ عراف: وهذه إشارة إلى ذلك الحادث الّذي حدث عند سفح جبل سيناء، حين إعطاء الله تعالى موسى(عليه السّلام)ألواح التّوراة الشّديدة الأحكام، وتمّ وصف هذا الحادث في الكتاب المقدّس كالتّالي: وأخرج موسى الشعب من المحلة لملاقاة الله.فوقفوا في اسفل الجبل. 18 وكان جبل سيناء كله يدخن من اجل ان الرب نزل عليه بالنار.وصعد دخانه كدخان الاتون وارتجف كل الجبل جدا[86]، هكذا أخذ الله ميثاق بني إ سرائيل على الكتاب، وأنشأ خارجا بيئة خاصّة يستحضرون بها عظمة الله تعالى وجلاله، حتىّ يفهموا أهميّة هذا العهد ولا يرون العهد والمثاق الّذي تمّ عقده بملك ملوك الكون أمرا عاديا. هنا لا ينبغي أن يفترضوا أنّ بني إسرائيل لم يكونوا يريدون العهد والميثاق مع الله، لكنهم أجبروا على القيام بذلك.بل الواقع كانوا(جميعا)مؤمنين صادقين وذهبوا إلى سفح الجبل للعهد والميثاق، و لكنّ الله سبحانه وتعالى بدل أن ياخذ عنهم الميثاق بطريق عادي، أراد أن يجعلهم يشعرون بأهمية ذلك العهد و الميثاق حتّى يعرفوا حين إقرارهم بأنهم يقومون بالعهد والميثاق مع القادر المطلق، و ماذا ستكون عواقب نقض ذلك العهد. قد خالف المودودي في تفسير رفع الطّور جميع المفسّرين أو الجماهير منهم(على الأ قل) حيث تخطّى في حمل رفع الطّور من الحقيقة إلى المجازقائلاً بأنّه تم إنشاء وضع مخوّف، حيث كانوا(بنو إسرائيل) يرون أن الجبل سيسقط عليهم. بينما الجمهور من المفسّرين حملوا رفع الطّور على الحقيقة.

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآ ية: يقول تعالى مذكرا بني إسرائيل ما أخذ عليهم من العهود والمواثيق بالإيمان به وحده لا شريك له واتباع رسله، وأخبر تعالى أنه لما أخذ عليهم الميثاق رفع الجبل على رؤوسهم ليقروا بما عوهدوا عليه، ويأخذوه بقوة وحزم وهمة وامتثال كما قال تعالى: (وإذْ نتقْنا الْجبل فوْقهمْ كأنّه ظلّة وظنّوا أنّه واقع بهمْ خذوا ما آتيْناكمْ بقوّة واذْكروا ما فيه لعلّكمْ تتّقون)[87]، وقال الآ لوسي: عن أبي حاتم عن ابن عباس أن موسى عليه السلام لما جاءهم بالتوراة وما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وأبوا قبولها فأمر جبريل بقلع الطور فظلله فوقهم حتى قبلوا، وكان على قدر عسكرهم(فرسخا في فرسخ) ورفع فوقهم قدر قامة الرّجل[88]، وذكر الطّبري عدّة آثار لصّحابة والتّابعين، كلّها تدلّ على أن رفع الجبل كان على حقيقته، مثلا روى الطّبري بسنده عن ابْن عبّاس، قال: إنّي لأعْلم خلْق الله لأيّ شيْء سجدت الْيهود على حرْف وجوههمْ، لمّا رفع الْجبل فوْقهمْ سجدوا وجعلوا ينْظرون إلى الْجبل مخافة أنْ يقع عليْهمْ، قال: فكانتْ سجْدة رضيها الله، فاتّخذوها سنّة.[89]، وقد اختار المودودي هنا طريقا آخر للتفصّي من سؤال آخر، وذلك أنّ رفع الطّور على اليهود و إكراههم على الإيمان يعارض قول الله تعالى (لا إكْراه في الدّين)(البقرة 255).

86 الكتاب المقدس، سفر الخروج، الإ صحاح، بلغة أردو، نيو يورك، 19 رقم الآية 17-18. A.S.U, York New, Brooklyn INC, YORK NEW OF SOCIETY TRACT AND BIBLE WATCHTOWER

87 الدّمشقي،ابنكثير، إسماعيلبنعمر،تفسيرالقرآنالعظيم،تفسيرالآية 187 منالبقرة، رياض: دارطيبة، سنة 1999مج1/287

88 الآلوسي، شهاب الدّين، محمود بن عبدالله، روح المعاني، في تفسيرالقرآن العظيم والسبع المثاني، تفسيرسورةالأنعام، بيروت دارالكتب العلمية،سنة 1415 هج1/281

89 الطبري،أبوجعفر،محمد بن جرير، تفسيرالطبري، سورة الأعراف، مصر: الآية 55 دارهجر 2001م 10/543

فقال: هنا لا ينبغي أن يفترض أنّ بني إسرائيل لم يكونوا يريدون العهد والميثاق مع الله، لكنهم أجبروا على القيام بذلك. بل الواقع كانوا(جميعا)مؤمنين صادقين وذهبوا إلى سفح الجبل للعهد والميثاق. فالمودودي قد حاول التّفصّي عن السؤال، لكنّه باق على قول الجمهور من المفسّرين. فأجاب الآ لوسي عنه بقوله: واستشكل بأن هذا يجري مجرى الإلجاء إلى الإيمان فينافي التكليف، وأجاب الإمام بأنه لا إلجاء لأن الأكثر فيه خوف السقوط عليهم، فإذا استمر في مكانه مدة(وقد شاهدوا السماوات مرفوعة بلا عماد) جاز أن يزول عنهم الخوف فيزول الإلجاء ويبقى التكليف، وقال: كأنه حصل لهم بعد هذا الإلجاء قبول اختياري، أو كان يكفي في الأمم السالفة مثل هذا الإيمان(وفيه كما قال الساليكوتي) إن الكلام في أنه كيف يصح التكليف ب خذوا إلخ مع القسر، وقد تقرر أن مبناه على الاختيار(فالحق أنه إكراه) لأنه حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختاره(لو خلي ونفسه) فيكون معدما للرضا لالاختيار إذ الفعل يصدر باختياره كما فصل في الأصول، وهذا كالمحاربة مع الكفار، وأما قوله لا إكْراه في الدّين[90]) وقوله سبحانه: (أفأنْت تكْره النّاس حتّى يكونوا مؤْمنين).[يونس 99]

فقد كان قبل الأمر بالقتال ثم نسخ به[91]، لكنّ الّذي يعجبني هو جواب محمّد شفيع العثمانييقول الشّيخ في تفسيره: جب مو سى عليہ السلام كو توريت عطا ہوئى اور آپ نے واپس تشريف لاكر قوم كو وہ دكھائى اور سنائى تو اس ميں احكام ذرا سخت تھے، مگر ان لوگوں كى حالت كے مطابق ايسے ہى احكام مناسب تھے...[92]

ترجمة: عندما أعطى النّبي موسى (عليه الصّلا ة والسّلام)التوراة وأظهره لأمّته بعد العودة،على الرّغم من أنّ الكتاب المقدّ س كان فيه بعض الأوامرالّتي فيها نوع من الشّدّة، لكنّها كانت تلائم وضع بني إسرائيل، فقالوا لا نقبل هذا الكتاب إلّا أن نرى الله جهرة يقول هذا كتابي؛ (كما ذكرنا التفاصيل آنفا)، عندما شهد ألئك السّبعون الّذين ذهبوا إلى الطّور مع سيّدنا موسى(عليه الصّلاة والسّلام) أن هذا الكتاب من الله(عزّ وجل)لكنّهم أضافوا إليه شيئا من عندهم وقالوا: إنّ الله(سبحانه وتعالى) أمركم أن تعملوا بما تستطيعوا و اتركوا ما لا تطيقون، فأمر الله(سبحانه وتعالى) الملك برفع الطّور، و أكرهوا على القبول. وقد يستشكل ههنا أنّ لا إكراه في الدّين فكيف أكره هؤلاء؟ والجواب إن الإ كراه ليس على قبول الإ يمان، بل إنّهم قد آمنوا واعتنقوا الإسلام بإرادتهم الحرة، لكنّهم ارتكبوا مخالفة الأوامر، و تختلف عقوبة المتمرّدين عن المجرمين الآخرين لدى الحكومات كلّها، فإنّ كل نظام حكومي يعامل مع المتمرّدين بطريقين، الانقياد أو القتل، ولهذا قد تقرّر القتل في الإسلام عقوبة الا رتداد والكافر لا يقتل. وكذلك اختار المودودي في تفسير عدّة من الآيات، رأيا يخالف الجمهور بالإ ضافة إلى علامات الا ستفهام الّتي وضع عليها بعض أهل العلم، لكن نكتفى بهذا القدر.

90 البقرة /256

91 الآلوسي، شهاب الدّين، محمود بن عبدالله، روح المعاني، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تفسير سورةالأنعام بيروت،دارالكتب العلمية، سنة 1415 ھ ج5/99

92 العثمانى، محمد شفيع، معارف القرآن، تفسير الآية 63 من سورة البقرة، كراتشى، باكستان: مكتبہ معارف القرآن، سنة 2008م ج1/240

وكان في إحيائهم عبرة ودليل قاطع على وقوع المعاد الجسماني يوم القيامة ولهذا قال: إنّ الله لذو فضْل على النّاس أي: فيما يريهم من الآيات الباهرة والحجج القاطعة والدلالات الدامغة، (ولكنّ أكْثر النّاس لا يشْكرون)[البقرة 243]؛ أي: لا يقومون بشكر ما أنعم الله به عليهم في دينهم ودنياهم. وفي هذه القصة عبرة ودليل على أنه لن يغني حذر من قدر وأنه، لا ملجأ من الله إلا إليه، فإن هؤلاء فروا من الوباء طلبا طول الحياة فعوملوا بنقيض قصدهم وجاءهم الموت سريعا في آن واحد.[83]

وقال القرطبي: وأصح هذه الأقوال وأبينها وأشهرها أنهم خرجوا فرارا من الوباء، رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: رجوا فرارا من الطاعون فماتوا، فدعا الله نبى من الأنبياء أن يحييهم حتى يعبدوه فأحياهم الله.[84]

لاندري لماذا و من أين اختار ذلك التفسير، و حمل كلمة الإ حياء على إنشاء جيل آخرحتّى قال: لعلّ هذه الوقعة عبّرت عنها بالإمامة ثمّ الإ حياء.!

4.رفع الطور على بني إسرائيل حقيقة أم مجاز؟

يقول المودودي في تفسير الآية (وإذْ أخذْنا ميثاقكمْ ورفعْنا فوْقكم الطّور خذوا ما آتيْناكم بقوّة واذْكروا ما فيه لعلّكمْ تتّقون).[البقرة63]. اس واقعے کو قرآن میں مختلف مقامات پر جس انداز سے بیان کیاگیا ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ اس وقت بنی اسرائیل میں یہ ایک مشہور ومعروف واقعہ تھا، لیکن اب اس کی تفصیلی کیفیت معلوم کرنا مشکل ہے ...ویقول فی تفسیر الا یة وإذْ نتقْنا الْجبل فوْقهمْ كأنّه ظلّة وظنّوا أنّه واقع بهمْ خذوا ما آتيْناكم بقوّة واذْكروا ما فيه لعلّكمْ تتّقون-(الاعراف 171)،اشارہ ہے اس واقعہ کی طرف جو موسی علیہ السلام کو شہادت نامہ کی سنگین لوحیں عطا کیئے جانے کے موقع پر کوہ سینا کے دامن پہ پیش آیا تھا، بائیبل میں اس واقعہ کو ان الفاظ میں بیان کیاگیا ہے ...[85]

ترجمة. لقد تمّ بيان هذا الحادث بطرق مختلفة في القرآن الكريم،وذلك يوضّح أنّه آنذاك كان حدثا مشهورا في بني إسرائيل ولكن العثور على نوعيته مفصّلا، أمر عسير، بل ينبغي أن تفهم إجماليّا، أنّه في حين أخذ الميثاق، تم إنشاء وضع مخوّف حيث كانوا (بنو إسرائيل) يرون أن الجبل سيسقط عليهم.

83 الدّمشقي،ابن كثير،إسماعيل بن عمر، تفسيرالقرآن العظيم، تفسيرالآية 187 من البقرة، رياض: دارطيبة للنّشروالتوزيع سنة 1999مج661/1

84 القرطبي، أبوعبدالله، محمّد بن أحمد،الجامع لأحكام القرآن، تفسيرالآية 243 من سورةالبقرة، القاهرة: دارالكتب المصرية 1964م،ج232/3

85 المودودي،أبوالأعلى،تفهيم القرآن، تفسيرالاية 63 من سورةالبقرة، لا هور: ترجمان القرآن سنة 2000م ج83/1

والشرب كانت ثابتة بالسنة، وليس في القرآن ما يدل عليها[81]، لست أدري كيف خفيت هذه الآثار على أمثال المودودي أو تجاهل منها، حتّى حمل تجنّب الصّحابة الكرام(رضي الله عنهم) عن الأ كل و الشّرب والجماع في ليالي رمضان على سوء التّفاهم. والله أعلم

3.قصّة الهاربين من الموت.

يقول المودودي في تفسير الآية: ألمْ تر إلى الّذين خرجوا من ديارهمْ وهمْ ألوف حذر الْموْت فقال لهم اللّه موتوا ثمّ أحْياهمْ ۚ إنّ اللّه لذو فضْل على النّاس ولٰكنّ أكْثر النّاس لا يشْكرون.[البقرة 243]، یہ اشارہ بنی اسرائیل کے واقعہ خروج کی طرف ہے ۔ سورہ مائدہ کے چوتھے رکوع میں اللہ تعالی نے اس کی تفصیل بیان کی ہے ۔ یہ لوگ بہت بری تعداد میں مصر سے نکلے تھے ...[82]، هذه إشارة إلى وقعة خروج بني إسرائيل، وقد ذكرها الله تعالى في سورة المائدة(في الرّكوع الرّابع) تفصيلا. قد خرج عدد هائل منهم من مصر، كانوا يتيهون في الصّحارى والفلوات باحثين عن مأوى لهم فأمرهم موسى بإ شارة من الله تعالى بإخراج الكنعانيّين الظّلمة وفتح هذه البلاد؛ لكنّهم تخلّفوا وجبنوا، فتركهم الله تعالى يتيهون في الأ رض أربعين سنة، حتى تلاشى جيلهم الأوّل و نشأ جيل آخر في مهود هذه الصّحارى، ثمّ مكّنهم الله تعالى من الكنعانيّين و رزقهم الا نتصار عليهم. لعلّ هذه الوقعة عبّرت عنها بالإمامة ثمّ الإ حياء.

التّعليق. جمع المودودي بين قصّة الهاربين من الموت وبين خروج بني إسرائيل وذكرهما كقصّة واحدة بينما الجمهور من المفسّرين على خلاف ذلك. مثلا يقول ابن كثير: وذكر غير واحد من السلف أن هؤلاء القوم كانوا أهل بلدة في زمان بني إسرائيل استوخموا أرضهم وأصابهم بها وباء شديد فخرجوا فرارا من الموت إلى البريّة، فنزلوا واديا أفيح، فملأوا ما بين عدوتيه فأرسل الله إليهم ملكين أحدهما من أسفل الوادي والآخر من أعلاه فصاحا بهم صيحة واحدة فماتوا عن آخرهم موتة رجل واحد فحيزوا إلى حظائر وبني عليهم جدران وقبور وفنوا وتمزقوا وتفرقوا فلما كان بعد دهر مرّ بهم نبي من أنبياء بني إسرائيل يقال له: حزقيل فسأل الله أن يحييهم على يديه فأجابه إلى ذلك وأمره أن يقول: أيتها العظام البالية إن الله يأمرك أن تجتمعي فاجتمع عظام كل جسد بعضها إلى بعض، ثم أمره فنادى: أيتها العظام إن الله يأمرك بأن تكتسي لحما وعصبا وجلدا. فكان ذلك، وهو يشاهده ثم أمره فنادى: أيتها الأرواح إن الله يأمرك أن ترجع كل روح إلى الجسد الذي كانت تعمره. فقاموا أحياء ينظرون قد أحياهم الله بعد رقدتهم الطويلة، وهم يقولون: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت.

81 الآلوسي، شهاب الدّين، محمود بن عبد الله، روح المعاني، تفسيرالآية 187 من البقرة، بيروت: دارالكتب العلمية، سنة 1415 ه 463/1

82 المودودي، أبوالأعلى،تفهيم القرآن،تفسيرسورةالبقره، لاهور: ترجمان القرآن.سنة 2000م ج1/ 184

التعليق.

يدّعي المودودي خلال هذه العبارة بأن تجنّب المسلمين الطّعام والشّراب ومقاربة الزّوجات ليالي رمضان لم يكن أمرا شرعيّا، وإنّما هو كان نتيجة لسوء الفهم، في حين أنّ معظم المحدّثين والمفسّرين رووا الأحاديث والآثار الّتي تدلّ على عكس دعواه، مثلا أخرجالبخاري في صحيحه بسنده عن البراء (رضي الله تعالى عنه) قال كان أصْحاب محمّد (صلى الله عليْه وسلم) إذا كان الرّجل صائما فحضر الإفْطار فنام قبْل أنْ يفْطر لمْ يأكلْ ليْلته ولا يوْمه حتّى يمْسي وإنّ قيْس بن صرْمة الأنْصاريّ كان صائما فلمّا حضر الإفْطار أتى امْرأته فقال لها أعنْدك طعام قالتْ لا ولكنْ أنْطلق فأطْلب لك وكان يوْمه يعْمل فغلبتْه عيْناه فجاءتْه امْرأته فلمّا رأتْه قالتْ خيْبة لك فلمّا انْتصف النّهار غشي عليْه فذكر ذلك للنّبيّ (صلى الله عليْه وسلم) فنزلتْ هذه الآية {أحلّ لكمْ ليْلة الصّيام الرّفث إلى نسائكمْ} ففرحوا بها فرحا شديدا ونزلتْ {وكلوا واشْربوا حتّى يتبيّن لكمْ الخيْط الأبْيض من الخيْط الأسْود[79]، يقول ابن كثير: هذه رخْصة من الله تعالى للمسلمين، ورفْع لما كان عليه الأمر في ابتداء الإسلام، فإنه كان إذا أفطر أحدهم إنما يحل له الأكل والشرب والجماع إلى صلاة العشاء أو ينام قبل ذلك، فمتى نام أو صلى العشاء حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القابلة. فوجدوا من ذلك مشقة كبيرة ... ثمّ نقل جمعا من الآثار واسطرد قائلا حتى قال: هكذا روي عن مجاهد، وعطاء، وعكرمة، والسدي، وقتادة، وغيرهم في سبب نزول هذه الآية في عمر بن الخطاب ومن صنع كما صنع، وفي صرْمة بن قيس؛ فأباح الجماع والطعام والشراب في جميع الليل رحمة ورخصة ورفقا[80]،ويقول الآلوسي بعد ذ كر بعض الآثار منها: أخرج أحمد وجماعة عن كعب بن مالك قال: كان الناس في رمضان إذا صام الرجل فنام حرم عليه الطعام والشراب والنساء حتى يفطر من الغد فرجع عمر بن الخطاب (رضي الله تعالى عنه) من عند (النبي صلّى الله عليه وسلّم) ذات ليلة وقد سمر عنده، فوجد امرأته قد نامت فأيقظها وأرادها فقالت: إني قد نمت فقال: ما نمت، ثم وقع بها، وصنع كعب بن مالك مثل ذلك فغدا عمر بن الخطاب(رضي الله تعالى عنه) إلى النبي (صلى الله تعالى عليه وسلم) فأخبره فنزلت.

وفي رواية ابن جرير عن ابن عباس (رضي الله تعالى عنهما) بينما هو نائم إذ سولت له نفسه فأتى أهله ثم أتى رسول الله (صلى الله تعالى عليه وسلم) فقال يا رسول الله إني أعتذر إلى الله تعالى وإليك من نفسي هذه الخاطئة فإنها زينت لي فواقعت أهلي هل تجد لي من رخصة؟ قال: لم تكن حقيقا بذلك يا عمر فلما بلغ بيته أرسل إليه فأنبأه بعذره في آية من القرآن وأمر الله تعالى رسوله أن يضعها في المائة الوسطى من سورة البقرة فقال: أحلّ لكمْ إلخ ...وفي هذه الأوامر دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب بل على وقوعه بناء على القول بأن الحكم المنسوخ من حرمة الوقاع والأكل

79 البخاري، أبو عبد الله، محمّد بن إسماعيل، الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم، باب قول الله جلّ ذكره، مع شرحه عمدة القاري، بيروت: دارإحياءالتراثالعربي، سنة 2006م ج 10/ص290

80 الدّمشقي، ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تفسير الآ ية 187 من البقرة، رياض: دار طيبة، سنة 1999م ج512/1

السمرقندي عن عمر، وعثمان، وابن مسعود، أنهم قالوا: الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر، وقال أبو حاتم: لم نجد الحروف في القرآن إلا في أوائل السّور، ولا ندري ما أراد الله عزّ وجل[76]، ويقول السّيوطي: أخرج ابن المنذر وغيره عن الشعبي أنه سئل عن فواتح السور فقال إن لكل كتاب سرا وإن سر هذا القرآن فواتح السور.[77]

2.الأكل والشّرب في ليالي رمضان

يقول المودوديفي تفسير الآية»فالْآن باشروهنّ وابْتغوا ما كتب اللّه لكمْ وكلوا واشْربوا حتّىٰ يتبيّن لكم الْخيْط الْأبْيض من الْخيْط الْأسْود من الْفجْر.[البقرة 187]، ابتدا میں اگرچہ اس قسم کا کوئی صاف حکم موجود نہ تھا کہ رمضان کی راتوں میں کوئی شخص اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرے، لیکن لوگ اپنی جگہ یہی سمجھتے تھے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے ... ویقول فی الحاشیة الّتي تليها: اس بارے لوگ ابتداء غلط فہمی میں تھے، کسی کا خیال تھا کہ عشا کی نماز پڑھنے کے بعد سے کھاناپینا حرام ہوجاتاہے، اور کوئی یہ سمجھتاتھا کہ رات کو جب تک آدمی جاگ رہاہو کھاپی سکتاہے...[78]

ترجمة.و لم يكن في البداية أمر واضح و نهي صريح عن مقاربة الرّجل زوجته ليالي رمضان ولكن النّاس يحسبونها أمرا لم يسمح به شرعا، مع ذلك كانوا قد يقاربونها أيضا؛ ظانّين أنّ عملهم هذا غير جائز أو(على الأقل) مكروه شرعا، وكأنّ هذه خيانة منهم بأنفسهم، وكانفي ذلك خطر أن تستمر العقلية المجرمة والنفسيّة الخاطئة في النّمو داخلهم، لذلك الله سبحانه وتعالى نبّهم على هذا أوّلا، و أباح لهم ذلك تاليا قائلا: «يجوز لكم أن تفعلوا ذلك.فلا تفعلوه و أنتم تظنّونه اثما، بل تمتّعوا من رخصة الله سبحانه وتعالى وافعلوه بطهارة النّفس و طمانينة الضّمير.....كان الناس في البداية في سوء التّفاهم تجاه ذلك(أي الأكل والشّرب ليالي رمضان) فيظنّ أحدهم أن تناول شيئ من الطّعام والشّراب بعد صلاة العشاء محظورشرعا، وآخرهم يحسب أن الشخص يجوز له أن يتناول من الطّعام والشراب أثناء ليالي رمضان مالم ينم،فإذا نام مرّة ثم استيقظ لا يجوز له ذ لك. و كانت هذه الأوامر حصيلة فهمهم الذّاتي(دون مستند إلى نصّ شرعي) وقد كانوا في كثير من أوقات يعانون من ذلك، فالآية رفعت أزاحت عنهم هذه الأ خطاء وحدّدت لهم أنّ الصّوم من طلوع الفجر إلى غروب الشّمس، و أنّه يجوز الأكل والشّرب والجماع من غروب الشّمس إلى طلوع الفجر.

76 القرطبي،أبوعبدالله، محمّد بن أحمد،الجامع لأحكام القرآن، تفسيرالآية 243 منسورةالبقرة، القاهرة: دارالكتب المصرية 1964م،ج1/ 154

77 السّيوطي، جلال الدّين، عبد الرّحمن، الاتقان في علوم القرآن، فصل، بيروت: دا رالكتاب العربي، سنة 1999م 288/2

78 المودودي،أبوالأعلى،تفهيم القرآن،تفسيرسورةالبقرة، لا هور، ترجمانالقرآن سنة 2000مج145/1

وقال الآ خرون: ابن مسعود(رضي الله عنه) ما كان يرى حاجة الكتابة في المصاحف، لعد م خوف النّسيان، لأنّ قلب كلّ مسلم يحفظه.[71]

الثّانية:

رغم هذه التّفاصيل وأقوال أهل العلم، لم يلتفت المودوي إليها، بل أصرّ على انكار قرآنيّة المعوّذتين من ابن مسعود (رضي الله عنه) وبذل جهده المستطاع فيه، قائلا: إنّ ردالحقائق التّاريخيّة المعتمدة دون مستند صحيح ليس من دأب أهل العلم. بالإ ضافة إلى ما قام بتخطئة صحابي جليل(رضي الله عنه) بكلمات لا يليق بأمثال المودودي، بجمع(تسنّح له) بين الرّوايتين، دون أن يبحث لقوله محملا صحيحا أو تأويلا. نعم نحن لا ندّعي العصمة لغير أنبياء الله ورسله(عليهم الصّلاة والسّلام)لكن ردّ جميع المحامل لأ قوال الصّحابة الكرام والتّعامل بهم بمثل هذه الأ ساليب الخشنة ليست من دأب أهل السنّة والجماعة؛ وأغرب من هذا أنّ المودودي يظهر غضبه على من لم يقبل منه هذا الأ سلوب و التعبير تجاه الصّحابة الكرام(رضي الله عنهم) بالإ ضافة إلى تحميل سيّد نا ابن مسعود(رضي الله عنه) مسئوليّة سورتين كاملتين من القرآن، قائلا: و إحداث ضجّات «إزدراء الصّحابة» حين مجرّد سماع كلمة «خطأ» والغلط» حول أمر لهم أمر غير جائز. لأنّكم تلاحظون هنا كيف ارتكب صحابيّ جليل عبد الله بن مسعود(رضي الله عنه) خطأ كبيرا تجاه السّورتين من القرآن الكريم، فلو أخطأ ذلك الصّحابي الجليل، ابن مسعود(رضي الله عنه) جاز أن يخطأ غيره أيضا، ويجوز لنا التفتيش عنهم للبحث العلمي، كما يسوغ لنا أن نقول: إنّه أخطأ عند ارتكاب أحد من الصّحابة خطأ أو أكثر؛ نعم؛ لكن لو يتعدّى أحد عن تخطئتهم بالقول إلى الطّعن فيهم والنّيل منهم يعدّ طاغية ومجرما.ومن ناحية أخرى أن جمعا من المحدّثين و المفسّرين قاموا بتخطئة ابن مسعود(رضي الله عنه) تجاه رأيه في المعوّذتين، لكن لم يجترأ أحد منهم على تكفيره (والعياذ بالله) بانكاره للسّورتين من القرآن.[72]

الثّالثة: لو ثبت انكار ابن مسعود(رضي الله عنه) لقرآنيّة المعوّذتين، وجازله ذلك، فماظنّك بمن يأتي بعده؟ هل يجوز لأحد أن هل يسمح لأي شخص آخر أن يتبع خطى سيّدنا ابن مسعود (رضي الله عنه) في هذا؟ وماذا سيكون حكمه الشّرعي إذا فعل ذلك؟ فإنّ يكفّر فماذا يقال في ابن مسعود(رضي الله عنه) صحابي جليل؟ وإن لم يكفّر، فهل هذا لايتسبّب لفتح باب انكار القرآن الكريم بمصراعيه؟

الرّابعة: ما أقرّه المودودي يؤثّر في إجماع الصّحابة الكرام(رضي الله عنهم) على كون القرآن منزّلا من الله تعالى، لأنّه كيف يتصوّر انعقاد إجماع الصحابة على أمرهامّ يخالفه أمثال ابن مسعود (رضي الله عنه).

وأمّا ما يذكر من تصحيح ابن حجر للرّوايات الّتي تدلّ على انكار ابن مسعود (رضي الله عنه) قرآنيّة المعوّ ذتين، قد نوقش من قبل العلماء، يقول اللّكهنوي: فنسبة انكار كونهما من القرآن إليه

71 الكوثري، زاهد، مقالات، القاهرة: المكتبة التوفيقيّة، سنة لم تكتب ص 33
72 المودودي،أبوالأعلى،تفهيم القرآن،تفسير المعوذ تين،لا هور: ترجمان القرآن، ج5/ 552،551

غلط فاحش ومن أسند الانكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الأ سانيد الصّحيحة بالإ جماع والمتلقّاة عند العلماء الكرام بل و الأمّة كلّها كافّة.[73]

بعض الآراء التّفسيريّة

1.الحروف المقطّعة والأ ستاذ المودودي

يقول المودودي في بداية سورة البقرة تعليقا على الحروف المقطّعة:

یہ حروف مقطعات قرآن مجید کی بعض سورتوں کے آغاز میں پائے جاتے ہیں، جس زمانہ میں قرآن مجید نازل ہوا ہے، اس دور کے اسالیب بیان میں اس کے طرح حروف مقطعات کا استعمال عام طور پر معروف تھا...-[74]

ترجمة. هذه الحروف (المقطّعة) تتواجد في اوائل بعض السّور القرآنية وكان استخدامها شائعا و معروفا حين نزول القرآن الكريم، كما أن الخطباء و يستخدمون هذا الأ سلوب في كلامهم، حتّى نجد لها أمثالا و نظائر في بقايا كلام الجاهلية.فكن تكن هذه لغزى لا يفهمها إلّا قائلها، بل السّامعون كانوا يعرفون عموما ما تعنيه، ولذلك لم يعترض أحد من المعارضين المعاصرين للنبّي(صلّى الله عليه وسلّم) قائلا: لماذا هذه الحروف الّتي تنطقها في بداية السّور مهملة لا تحمل معنى ؟ ولم ينقل إلينا أنّ أحدا من الصّحابة الكرام (رضي الله عنهم) سأل النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) عن معناها؛ ثمّ في وقت لاحق، عندما ترك الناس استخدامها كان من الصعب تحديد معناها للمفسّرين،والظّاهر أنّ الاسترشاد من القرآن الكريم ليس ينحصر على فهم معنى هذه الحروف، حتّى يقال بأن من لم يفهم معاني هذه الحروف سيبقى نقص في اهتداءه إلى الصّراط المستقيم، فلا يجب على العوام أن يرتبكوا في البحث عنها. تبنّى المودودي هنا رأيا أنّ الحروف المقطّعة و استخدامها لم يكن مجهولا لدى العرب حين نزول القرآن، بل كانت معروفة الا ستخدام لديهم، ولم يعزو هذه الفكرة إلى أي شخص آخر، ويرى كأنّ المودودي هو أبوعذره، بغضّ النّظر عن أدلة هذا القول، أنّ الحقيقة هذه كانت دعوى متوّرثّة و رأيا أبدعه حميد الدّين الفراهي لذلك[75]، كما أن الجمهور من المفسّرين على خلاف ذلك، مثلا يقول القرطبي: اختلف أهل التأويل في الحروف التي في أوائل السور، فقال الشعبي، وسفيان الثوري، وجماعة من المحدثين: هي: سرّ الله في القرآن، ولله في كل كتاب من كتبه سرّ، فهي من المتشابه الذي انفرد الله بعلمه، ولا نحبّ أن نتكلم فيها، ولكن نؤمن بها، وتمرّ كما جاءت، وروي هذا القول عن أبي بكر الصديق، وعليّ ابن أبي طالب، قال: وذكر أبو الليث

73 اللكهنوي، السّهالوي، عبد العلي، محمد بن نظام، فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، بيروت: دارالكتب العلميّة، سنة 2002م ج2/109
74 المودودي،أبوالأعلى،تفهيم القرآن،تفسير سورة البقرة، لاهور: ترجمان القرآن،سنة 2000م ج1/47
75 الإ صلاحي، أمين أحسن، تدبر قرآن، حروف مقطعات کے متعلق امام فراہی کا نقطہ نظر، لاهور: فاران فاونڈیشن، سنة 2009م ج1/ 83-84

ج.من المعلوم أن القراءات الثلاث ترجع إلى عدد من الصحابة، فقراءة أبي عمرو، ترجع بالسند إلى الصحابي الجليل أبي بن كعب، وترجع قراءة عاصم بالسند إلى الصحابيين الجليلين علي وابن مسعود (رضي الله عنهما) وترجع قراءة ابن عامر الشامي بالسند إلى الصحابيين الجليلين عثمان بن عفان وأبي الدرداء رضي الله عنهما.[66]

د. كان ابن مسعود(رضي الله عنه) يصلّى التّراويح في كلّ سنة، وكان الإمام يقرأهما ولم ينقل عن ابن مسعود الانكار عليه.[67]

وأمّا ما روى أحمدفي مسنده عن طريق عبدالرحمن بن يزيد النّخعي قول ابن مسعود (رض) إنّهما ليستا من كتاب الله.[68]

ه. ولو سلّمنا صحّة هذه الرّوايات فإنّها لا ترتفع عن درجة الآحاد، وقد تقرّر في كتب أصول الحديث أن الأخيار الآ حاد لا تقبل ولا تستدلّ بها إذا كانت معارضة للقطعيات والمتواتر.[69]

فماثبت عن سيّدنا ابن مسعود(رضي الله عنه) من قرآنيّة المعوّذتين قطعي ومتواتر، وما يدلّ على عكسها كلّها آحاد.

فالّذي يبقى هو السّؤال الوحيد لماذا عزا بعض الثّقات من الرّواة على نسبة شيء عديم الصواب إلى مثل الصحابي الجليلابن مسعود(رضي الله عنه)؟ فحمل العلماء له محامل، منها ما ذ كره ابن حجر في الفتح قائلا: لم ينكر بن مسعود كونهما من القرآن وإنما أنكر اثباتهما في المصحف فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئا الا إن كان النبي صلى الله عليه و سلم أذن في كتابته فيه وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك، قال فهذا تأويل منه وليس جحدا لكونهما قرآنا وهو تأويل حسن إلا أن الرواية الصحيحة الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك حيث جاء فيها ويقول أنهما ليستا من كتاب الله نعم يمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتمشى التأويل المذكور وقال غير القاضي لم يكن اختلاف بن مسعود مع غيره في قرآنيتهما وإنما كان في صفة من صفاتهما انتهى وغاية ما في هذا أنه أبهم ما بينه القاضي ...وقد استشكل هذا الموضع الفخر الرازي فقال إن قلنا إن كونهما من القرآن كان متواترا في عصر بن مسعود لزم تكفير من أنكرهما وأن قلنا إن كونهما من القرآن كان لم يتواتر في عصر بن مسعود لزم أن بعض القرآن لم يتواتر قال وهذه عقدة صعبة وأجيب باحتمال أنه كان متواترا في عصر بن مسعود لكن لم يتواتر عند بن مسعود فانحلت العقدة بعون الله تعالى.[70]

66 دمشقية، عبدالرحمن محمد سعيد، مقال شبهةأنعبدالله بن مسعود كان ينكر المعوذتين من المصحف والردعليها

67 الميرتهي، بدر عالم، البد ر الساري إلى فيض الباري للكشميري، محمّد أنورشاه، كتاب التفسير، باب سورة الناس، بيروت: دا رالكتب العلميّة، سنة 2005م ج5/467

68 الشّيباني، أحمد بن حنبل، مسند، حديث زر بن حبيش، بيروت: مؤسسة الرسالة، 129/5

69 العثماني، شبير أحمد، فتح الملهم، شرح الصحيح لمسلم، المقدمة، تتمّة البحث، كويت: دارالضّياء، سنة 2006م ج 1/ 51

70 العسقلا ني، ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري، كتا ب التفسير، باب تفسير قل أعوذ برب الفلق، بيروت: دارالمعرفة، سنة 1379 ه ج 8/ 743

الكريم قطعا ويقينا فإنّه قد أصاب فيما قال،إلّا أن موقفه من الصّحابي الجليل سيّد نا عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) وعباراته الخشنة، لنا عليه بعض من الملاحظات ووقفات نذكرها تاليا. **الأولى**: أصرّ المودودي، على إثبات انكار ابن مسعود(رضي الله عنه) قرآنيّة المعوّذتين و جلب عليه بخيله ورجله وردّ آراء جميع من يعارضه في هذا المجال. رغم أن الصّحيح من ابن مسعود (رضي الله عنه) عكسه.

وللعلماء في هذ الباب اتّجاهان.

الأوّل: إنّ ما ينسب إلى سيّدنا ابن مسعود ر(ضي الله عنه) من انكار قرآنيّة المعوّذتين لا يصحّ. وممّن ذهب إليه ابن حزم و النّووي والرّازي وغيرهم،مثلا يقول ابن حزم: هذا كذب علي ابن مسعود و موضوع؛ وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عن ابن مسعود وفيها الفاتحة والمعوّذتان.[63]

وقال النّووي: أجْمع الْمسْلمون على أنّ الْمعوّذتيْن والْفاتحة وسائر السّور الْمكْتوبة في الْمصْحف قرْآن وأنّ منْ جحد شيْئا منْه كفر وما نقل عنْ ابْن مسْعود في الْفاتحة والْمعوّذتيْن باطل ليْس بصحيح عنْه.[64]

والثّاني:وقد اعترف بعض من كبار أهل العلم بصحّة هذه المرويّات كابن حجر، ولكن نوقش رأيه كما سنذكر.إن شاء الله

يقول أهل الا تجاه الأوّل:إن نسبة انكار قرآنيّة المعوّذتين إلى صحابيّ جليل عبد الله بن مسعود(رضي الله عنه) لا يصحّ، وذلك لوجوه.

أ. قرآءة ابن مسعود(رضي الله عنه)الّذي تواتر إلينا نقلها عبرتلا مذته الكوفيّين، مثلا تلقّى عاصم عن كبار تلامذة ابن مسعود(رضي الله عنه) كأبي عبد الرّحمن السّلمي وزرّبن حبيش وأبي عمروالشّيباني(رضي الله عنهم) وتعلّم حمزة الكوفي عن علقمة و الأسود وابن وهب ومسروق وعاصم بن ضمرة والحارث(رضي الله عنهم) وكذلك قرآءات الكسائي وخلف تنتهي إلى ابن مسعود(رضي الله عنه) وهما(السّورتان) موجودتان في قراءته المروية عنه بطرق متواترة. بالإ ضافة إلى إجماع الأ مّة على أنّ أسانيد القراءات العشرة هي أقوى الأ سانيد و أصحّها، لأنّ الأمّة قد نقلتها كابر عن كابر وطبقة عن طبقة.[65]

ب. هذه الرّوايات الّتي تمّ نقلها كلّها معلولة، لأنّها تعارض القراءات المنقولة من ابن مسعود(رضي الله عنه) بالتّواتر، وإنكانت بعض منها صحيحة الإ سناد، لكن مجرّد صحّة السّند ليست فيها كفاية لقبول الحديث، بل يجب أن يكون خاليا عن العلّة والشّذوذ، فكم من رواية نقلت بأسانيد لا بأس بها، لكنّها لم تقبل لكونها معلولة بعلل أخرى.

63 النووي، أبو زكريا، يحي بن شرف، المجموع شرح المهذب، مسائل مهمة تتعلق بقراءة الفاتحة وغيرها، نقلا عن الظاهري، عليبنأحمد، بيروت، دارالفكر، ابن حزم، 386/3

64 نفس المصدر

65 الميرتهي، بدر عالم، البدر الساري إلى فيض الباري للكشميري، محمّد أنورشاه، كتاب التفسير، باب سورة الناس، بيروت: دارالكتب العلميّة، سنة 2005م ج5/467

4.قد ثبت عن النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) قراءتهما في الصّلاةو أمرالنّاسبقراء تهما فيها، وعلّمهاكسور القرآن الأخرى، وإليك بعض الأحاديث. واستمرّ المودودي بسرد الأحاديث، و أثبت بأن النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) قرأهمافي الصّلوات وأمر بقراء تهما. وفي نهاية المطاف قال: وهنا ينشأ سؤال كيف أخطأ فهم عبد الله بن مسعود(رضي الله عنه) وظنّ أن المعوّذتين ليستا من القرآن؟

والجواب يخرج بضمّ الرّوايتين.

أحدهما.أنّ عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) كان يقول: إنّماأمر النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) بالتّعوّذبهما. مااخرجه البخاري في صحيحه بأسا نيد عديدة،وأحمد في مسنده والحافظ أبو بكر الحميدي في مسنده وأبونعيم في مستخرجه والنّسائي في سننه عن زرّ بن حبيش(بألفاظ متقاربة) قال زرّ بن حبيش(رضي الله عنه): سألت أخاك أبيّ بن كعب(رضي الله عنه) إنّ أخاك عبد الله بن مسعود يقول كذا وكذا فماذا تقول فيه؟ فقال أبيّ: سألت رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) فقال لي: قيل لي «قل» فقلت «قل»، قال فنحن نقول كما قال رسول الله(صلّى الله عليه وسلّم). واستمرّ المودودي بذكر حديث المسند لأ حمد بنفس المفهوم وقال: بعد التّأمّل في هاتين الرّواتين يتّضح أنّ كلمة «قل «(المذكوزة في بداية السورة) هي الّتي تسبّبت لسوء التفاهم لابن مسعود (رضي الله عنه) حتّى ظنّ أن النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) قد أمر أن يقول «أعوذ بربّ الفلق و أعوذ بربّ النّاس» ولم ير ابن مسعود(رضي الله عنه) أن يسأل النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) احتياجا للسؤال حوله، بينما أبيّ بن كعب (رضي الله عنه) سأل النّبيّ (عليه الصلاة والسلام) حين وجد في قلبه سؤالا حوله، فأجاب النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) قائلا: إنّ جبريل(عليه السّلام) قال: قل فقلتأيضا، قل أعوذ بربّ الفلق. ونظيرذلك أن شخصا يأمرالآخر بالتّعوّذ قائلا له: قل أعوذ، فالمامورلاينقل كلمة «قل» بل يكتفي بقرآءة «أعوذ ولكن لوقام شخص بنقل رسالة حاكم ذوسلطة إلى آخر يأمره بتليغها إلى النّاس، دون أن ينفرد بها، ويقول فيها «قل أعوذ». فإذا يجب عليه أن يبلّغ تلك الرّسالة بتلك الألفاظ كماهي، ولا يجوز له أن يحذف منها شيئافبداية هاتين السّورتين بلفظة «قل» دليل واضح على أنّه وحي،الّذي أمر النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) بتبليغه كماهو وليس أمرايؤمربه... واسطرد قائلا حتّى قال: هنا لوتأمّل شخص يفهم أن جعل الصّحابة غير مخطئين، و إحداث ضجّات «إزدراء الصّحابة «حين مجرّد سماع كلمة» خطأ «والغلط» حول أمر لهم أمر غير جائز. لأنّكم تلا حظون هنا كيف ارتكب صحابيّ جليل عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) خطأ كبيرا تجاه السّورتين من القرآن الكريم. فلو أخطأ ذلك الصّحابي الجليل، ابن مسعود (رضي الله عنه) جاز أن يخطأ غيره أيضا. ويجوز لنا التفتيش عنهم للبحث العلمي، كما يسوغ لنا أن نقول: إنّه أخطأ عند ارتكاب أحد من الصّحابة خطأ أو أكثر، نعم؛ لكن لو يتعدّى أحد عن تخطئتهم بالقول إلى الطّعن فيهم والنّيل منهم يعدّ طاغية ومجرما.ومن ناحية أخرى أن جمعا من المحدّثين و المفسّرين قاموا بتخطئة ابن مسعود (رضي الله عنه) تجاه رأيه في المعوّذتين، لكن لم يجترأ أحد منهم على تكفيره (والعياذ بالله) بانكاره للسّورتين من القرآن. هذا ما ذكره المودودي في تفسيره، وسنقوم تاليا بتحليل منهجه و نقده علميّا. نتّفق مع المودودي فيما قرّرأن المعوّ ذتين من القرآن

کچھ غور کرے تو اس کی سمجھ میں یہ بات اچھی طرح سمجھ آسکتی ہے کہ صحابہ کرام کو بے خطا سمجھنا اور ان کی کسی بات کیلئے غلط کا لفظ سنتے ہی توہین صحابہ کا شور مچادینا کس قدر بے جاحرکت ہے ...[62]

خلاصة: والذي يستحق التّركيز عليه والإمعان فيه هو قرآنية هاتين السّورتين(المعوّذتين) هل ثبتت قرآنيتهما قطعا و يقينا أم فيه مساغ للشّك والا رتياب؟ وإنّما هذا السؤال لما نقل عن صحابي جليل القدر عبد الله بن مسعود(رضي الله عنه) أنه لم يكن يوافق على قرآنيّتهما حتّى أنّه قام بحذ فهما من مصحفه، وقد روى ذلك أحمد، والبزّار، والطبراني، وابن مردوية، و أبو يعلى و وعبد الله بن أحمد بن حنبل و والحميدي و أبو نعيم و ابن حبّان وغيرهم من المحدثين بأسانيد عديدة، أكثرها صحيحية، عن ابن مسعود(رضي الله عنه) وتقول هذه الرّوايات أنّه(رضي الله عنه)ليس فقط يسقطهمها من القرآن، بل كان يقول: لا تخلطوا بالقرآن ما ليس منه. إنّهما ليستا من القرآن، بل النبي(صلّى الله عليه وسلّم) أمر أن يتعوّذ بهما، و نقلت بعض الرّوايات الأخرى مع زيادة «وكان عبد الله(رضي الله عنه) لا يقرأهما في الصّلوات. لمثل هذه الرّوايات حصل لمعارضي الإ سلام فرصة لأثارة الشّبه حول القرآن الكريم، بأنّ القرآن (والعياذ بالله) غير آمن من التّحريف، لأنّه(وفقا لقول ابن مسعود، رضي الله عنه) هاتين السورتين لمّا تمّ إضافتهما إلى القرآن فلا ندري مدى مازيد عليه أو نقص منه. تفصّيا من هذا الا عتراض قام القاضي أبو بكر الباقلّاني و القاضي عياض بتأويل أن ابن مسعود(رضي الله عنه). لم يكن ينكر قرآنيّتهما، بل كان لا يتّفق مع كتابتهما في المصحف، لأنّ عنده لا يجوزثبتيت شيئ في المصحف إلا ما أذن النبي (صلىّ الله عليه وسلّم) بكتابته صريحا.ولكن هذا التّأويل ليس يصحّ، لأنّه قد ثبت بأسانيد صحيحة أنّه(رضي الله عنه) أنكر قرآنيّتهما. وهناك بعض العلماء مثل الإمام النّووي وابن حزم و الإمام فخرالدّين الرّازي أنكروا ذلك، وقالوا إنّ نسبة هذه الرّوايات إلى ابن مسعود باطلة و موضوعة. ولكن ردّ الحقائق التّاريخيّة المعتمدة بلامستند ليس من شأن أهل العلم. فالسّؤال يبقى على حاله إذا ماهو الجواب الصّحيح لطعن المعارضين المنبثقة من روايات ابن مسعود(رضي الله عنه)؟ فله أجوبة نذكرها بالترتيب.

1.قال الحافظ البزّار في مسنده بعد سرد هذه روايات ابن مسعود(رضي الله عنه):

كان ابن مسعود ينفرد برأيه هذا، ولم يوافق عليه أحد من الصّحابة (رضي الله عنهم)

2. إنّ هاتين السورتين قد كتبافي النّسخ الّتي أعدّها الخليفة الثّالث سيدنا عثمان الغني(رضي الله عنه) بإجماع الصّحابة كلّهم، ثمّ أرسلهاإلى مراكزالعالم الإسلامي.

3.قد تمّت كتابة هاتين السّورتين في المصحف الّذي أجمع العالم الإسلامي منذ عهد النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) إلى يومنا هذافرأي عبد الله ابن مسعود(رضي الله عنه) مع جلالة قدره، لايعارض مثل هذا الإجماع العظيم.

62 المودودي،أبوالأعلى،تفهيم القرآن،تفسيرالمعوذتين، لاهور: ترجمانالقرآن، سنة 2000م ج5/ص 552،551

يجب لصحّته أن لا يكون مخالفا للعقل، فإنّما يريدون بذلك مخالفته للعقل على وجه يستلزم محالا عقليّا، لا مجرّد أن يستبعده العقل مع قطع النّظر عما يدلّ على ثبوت المعجزات، فقد قال السّيوطي في تدريب الرّاوي: من جملة دلائل الوضع أن يكون مخالفا للعقل بحيث لا يقبل التأويل ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة ... أما المعارضة مع إمكان الجمع فلا.[52]

وقال السّخاوي في فتح المغيث: وكأن يكون مخالفا للعقل ضرورة أو استدلالا ولا يقبل تأويلا بحال نحو الإخبارعن الجمع بين الضدين وعن نفي الصانع وقدم الأجسام وما أشبه ذلك لأنه لا يجوز أن يرد الشرع بما ينافي مقتضى العقل.[53] انتهى.[54]

4.سيّد نا يوسف (عليه السّلام) والوزارة الماليّة المصريّة.

يقول المودودي: یہ محض وزیر مالیات کے منصب کا مطالبہ نہیں تھا، جیساکہ بعض لوگ سمجھتے ہیں، بلکہ یہ ڈکٹیٹر شپ کا مطالبہ تھا، اور اس کے نتیجے میں سیدنا یوسف علیہ السلام کو جوپوزیشن حاصل ہوئی وہ قریب قریب وہی پوزیشن تھی، جو اس وقت اٹلی میں مسولینی کو حاصل ہے...[55]

ترجمة: لم يكن ذلك مجرّد طلب الوزارة المالية فحسب، كما ظن بعض النّاس لكنه كان طلب الدّيكتاتوريّة، وكانت درجة السّلطة الّتي حصلت لسيّدنا يوسف قريبا من درجة مسوليني الّتي حصلت له في إيطاليا، مع فارق أن ملك إيطاليا ليس مسترشدا لموسوليني، بل مضطر لذلك جرّاء تأثير حزبه، والملك نفسهفي مصر كان محبّا لسيّدنا يوسف (عليه السّلام). وقد نوقش المودودي لأ جل هذه العبارة كثيرا، حيث استخدم كلمة «ديكتاتورية» لسلطة سيّدنا يوسف(عليه السّلام) مرّة، و شبّهه بمسوليني أخرى. وذلك إساءة االأدب في جناب نبي الله يوسف (عليه السّلام). ويمكن أن يقال في جوابه –رغم أنّ أسلوب المودودي وعباراته الخشنة و تعبيره ليس بمرضيّ عندنا ولايستحسن مثله، على أن رميه بإساءة الأدب في جناب نبي الله يوسف (عليه السّلام) وإخر اجه من الدّين، أو التّدليل على انكاره عصمة الأ نبياء(عليهم الصّلاة والسّلام)قد لاتفي بمتطلّبا ت العدالة، لأنّا(كمسلمين والحمد لله) أمرنا أن نكون شهداء بالقسط فيما كرهنا أو أحببنا، فيمكن أن يقال: إنّ المودودي أراد أن يبيّن أنّ سيّد نا يوسف(عليه السّلام) كانت لديه سلطة مطلقة وسيطرة كاملة على مصر، بما يمكّنه منحرّية

52 السّيوطي، أبو بكر، عبد الرّحمن، تدريب الرّاوي، الحادي والعشرون، الموضوع، رياض: دارطيبة، نوفمبر 2010 م276/1

53 السّخاوي، شمس الدّين، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، الموضوع، بيروت: دارالكتب العلمية سنة 1403ھ ج1/ 268

54 العثماني، محمد تقي، تكملة فتح الملهم، شرح صحيح المسلم، كتاب الأيمان، باب الا ستثناء، بيروت: دارإحياء التراث العربي، سنة 2006 م ج8 / 180

55 المودودي، أبو الأعلى، تفهيمات، حضرت يوسف كيمتعلق چند سوالات، لا هور، پاكستان: اسلامک پبلی كيشنز، سنة 1977م ج2/ 115

التصّرف والاختيارالكامل، بحيث لا يعارضه أحد فيما قضى وقرّر، ولم يكن شكل حكمه كوزارة مالية تكون حبيسة أوامر الملك فقط. كما صرّح بذ لك بنفسه في تفسيره.[56]

فاستخدم لذلك مصطلحا غربيا،»الدّ يكتاتورية الّذي معناه «الّسلطة المطلقة.» ففي الموسوعة البريطانية:

Encyclopadia Britannica Dictatorship, form of government in which one person or a small group possesses absolute power without effective constitutional limitations.[57]

يعني: الدّيكتاتورية، شكل من أشكال الحكم الذي يملك فيه شخص واحد أو مجموعة صغيرة سلطة مطلقة دون قيود دستورية فعّالة. فرغم أنّ كلمة «ديكتاتورية» تستخدم في السّلبيّات في العالم المعاصر، الّذي أصبح القالب الد يموقراطي الجمهوري، شكلا سائدا في أكثر دول العالم، من استعمالها في الإ يجابيات، إلّا أنّه يحمل معنى لا بأس به. فإذا يمكن أن يحمل كلام المودوديعلى تشبيه المحمود بالمذموم، وقد صرّح المحقّقون من أهل الفن أن تشبيه المحمود بالمذ موم لا بأس به عند ظهور وجه الشّبه[58]، فمثلا في الحديث المشهور» أحيانا في مثل صلصلة الجرس[59]، وقوله (عليه السّلام)

إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها[60]، وكذلك في حديث عائشة الصّديّقة(رضي الله عنها) قال حسّان بن ثابت(رضي الله عنه) لأسلنّك منهم كما تسلّ الشّعرة من العجين.[61]

5.موقف سيّدنا ابن مسعود(رضي الله عنه) من قرآنيّة المعوّذتين.

يقول المودودي في تفسيره حول قرآنيّة المعوّذتين:

ان میں اولین قابل توجہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا ان دونوں سورتوں کا قرآنی سورتیں ہونا قطعی طورپر ثابت ہے یا اس میں کسی شک کی گنجائش ہے...واستطرد قائلا:اس مقام پر اگر آدمی

56 المودودي، أبو الأ على، تفهيم القرآن، تفسير سورة يوسف،لا هور: ترجمان القرآن، سنة 2000م ج 2/ 410

57 Encyclopediaofbritanica, vol 5,6London 1823,

58 سليم الله خان، كشف الباري، شرح الصحيح للبخاري، بدء الوحي، كراتشي: مكتبة فاروقية، سنة 2010 م ج 1/ص 303 نقلا عن العثماني، شبير أحمد، فضل الباري، باب كيف كان بدء الوحي، عن 155/1

59 البخاري،أبو عبدالله،محمّد بن إسماعيل،الجامع الصّحيح، كتاب فضائل المدينة، باب بدؤ الوحي، مع شرحه فيض الباري، بيروت: دارإحياءالتراثالعربي، سنة 2006مج10/ص20

60 البخاري، أبو عبد الله، محمّد بن إسماعيل، الجامع الصّحيح، كتاب فضائل المدينة، باب اثم من كاد اهل المدينة، مع شرحه عمدة القاري، بيروت: دارإحياءالتراثالعربي، سنة 2006م ج10 /ص 240

61 نفس المصدر، كتاب المناقب، باب من أحب أن لا يسب نسبه.

أسانيد هذه الرّوايات فجلّها قويّة صحيحة، فلا يمكن الطّعن في صحّتها من حيث السّند. ولكن مضمون الحديث يعارض العقل صراحة، و يصرخ بكل شدّة أنه لم يقله النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) كما نقل عنه، بل الأغلب أنّه(عليه السّلام) ذكره تمثلا لترّهات اليهود و خرافاتهم، لكنّ السّامع قد أخطأ في فهمه ظانّا أنّه(عليه السّلام) حكاها كقصّة حقيقيّة. وليس محاولة إساغة مثل هذه الرّوايات من حلقوم النّاس على أساس صحّة أسانيده إلّا جعل النّاس أضحوكة و سخرية. لأنّ كل شخص منّا يمكن له أن يحسب ذلك أنّ الليالي الطويلة الشتوية بين العشاء ةفجرها لا تزيد عن عشر او اثني عشر ساعة، فلو أخذنا بالأقلّ من عدد الزّوجات المذكورة أعلاه يكون المعنى أنّ سليمان(عليه السّلام) قد قارب ستين نسوة في السّاعة دون تنفّس، لمدّة عشر او إحد ى عشرة ساعة. وهل ذلك يمكن عملا؟ وهل يمكن أنّ النّبي(صلّى الله عليه وسلّم) ذكرهذه الحكاية كقصّة حقيقيّة؟ أسلوب المودودي وسوء تعامله مع الحديث لا يحتاج إلى التعليق؛ وأجاد الشّيخ محمد تقي العثماني في الرّد على المودودي قائلا: «ولعمري لقد قفّ شعري واقشعرّ جلدي لكلامه في هذا الحديث، ومافتح فيه من باب النّقد الفوضوي على الأحاديث الصّحيحة، لا شكّ أن الأ حاديث لم تزل ولا تزال معرضا للنّقد العلمي السّليم ولكن لهذا النّقد أصولا و قواعد بسطها المحدّثون في كتب الأصول، ولئن ساغ لكن أحلّ أن يردّ الأحاديث الصّحيحة، على الرّ غم من صحّة إسنادها، وثقة رجالها لمحض أنّ معناه لا يوافق عقله لتزعزت بنيان الدّين، وانفتح باب التّحريف بمصراعية لكلّ من هبّ ودبّ، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العلىّ العظيم. وأمّا ذكره من حساب أوقات اللّيلة و أن الجماع بستّين امرأة لا يمكن في الوقت القليل فمد خول بوجوه.

الأوّل: أننا حققنا فيما مضى قريبا أنّه لم يثبت بالحديث عدد معيّن لنساء سليمان (عليه السّلام) و الظّاهر أنّ النبيّ(صلى الله عليه وسلّم) ذكر عددا يدلّ على الكثرة، فعبّر عنها بعض الرّواة بستّين و آخرون بتسعين أو أكثر، و أن الرّواة إنّما يهتمّون بحفظ أصل الحديث، وربّما لا يتثبتون في أجزائه وتفاصيله الّتي لا أثرلها على أصل الحديث. فمن أين لنا أن نفرض عددا معيّنا ثمّ نحاسب أوقات اللّيلة بحسابها؟

والثّاني: لو فرضنا عدد السّتّين صحيحا فمن أين استحال جماع ستّة نسوة في ساعة، فمن أين صار ذلك محالا عقليّا؟ حتّى يردّ به حديث صحيح؟ ولئن شرعنا نقيس قصص الأ نبياء (عليهم السلام) بمثل هذه الأ قيسة، لم يثبت معجزة ولا لغيرة كرامة، وكم ثبت للأ نبياء(عليهم السّلام) ولبعض الأ ولياء أنّهم فعلوا في الوقت القليل أمورا كثيرة لا يستطيعها الآ خرون في أضعاف ذلك الوقت؛ وقد حقّق بعض الفلاسفة؛ ومن قدمتهم مولانا الشّيخ محمّد قاسم النانوتوي(رحمه الله) مؤسّس دارالعلوم بديوبند أن للوقت طولا وعرضا، فالّذي نشاهده في عموم الأحوال هو طول الوقت، ومايذكر من وقوع الأفعال الكثيرة في الوقت القليل، فإنّما يقع ذلك في عرضه. وبالجملة فإنّ مجرّد استبعاد العقل بعض الأمور لا يكفي لردّ الأحاديث الصّحيحة، فإن المعجزات والكرامات كلّها أمور يستبعد ها العقل، ولكنّها ثابتة بلا ريب، و أمّا ما ذكره بعض الأ صوليّين من أنّ الحديث

الرائعة، لكنّه قد سلّم في غضون ذلك أنّإبراهيم (عليه السّلام) لم يكن على التّوحيد الخالص في بدء الأمر.

وهذا مخالف لإ جماع اهل السّنّة و الجماعة. فإنّ الجمهور من المحقّقين سلفا وخلفا اتفقوا على أنّه لا يجوز أن يأتي وقت على نبيّ من الأ نبياء (عليهم الصّلاة والسّلام) إلّا وهو موحّد بالله تعالى وعارف به، وبرئ من جميع شوائب الشّركو الكفرمنذ نعومة اظفاره، يقول: وأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها[47]، ويقول الآمدي:

فما كان منها كفرا فلا نعرف خلافا بين أرباب الشرائع في عصمتهم عنه.[48]، وقال الرّازي: اختلف الناس في عصمة الأنبياء عليهم السلام وضبط القول فيه.... أما اعتقادهم الكفر والضلال فإن ذلك غير جائز عند أكثر الأمة[49]، وفي روح المعاني: وزعم أنه عليه السلام قال ما قال إذ لم يكن عارفا بربه سبحانه والجهل حال الطفولية قبل قيام الحجة لا يضر ولا يعد ذلك كفرا مما لا يلتفت إليه أصلا، فقد قال المحققون: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه بريء.[50]

قصّة سيّدنا سليمان(عليه السّلام)في طوافه على نسائه.

يقول المودودي في تفسير الآية: ولقدْ فتنّا سليْمان وألْقيْنا علىٰ كرْسيّه جسدا ثمّ أناب.[ص 34]

تیسرا گروہ کہتاہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ایک روز قسم کھائی کہ آج رات میں اپنی ستر بیویوں کے پاس جاؤنگا،اور ہر ایک سے ایک مجاہد فی سبیل اللہ پیدا ہوگا، مگر یہ بات کہتے ہوئے انہوں نے ان شاء اللہ نہیں کہا ...[51]

ترجمة العبارة: وتقول جماعة ثالثة إنّ سليمان (عليه السلام) حلف يوما أنّه سيمرّ اللّيلة بسبعين زوجة له، تأتي كل واحدة منها بغلام فارس يجاهد في سبيل الله، لكنّه نسي أن يقول إن شاء الله، فلم تحمل إلّا أمرأة و هي جاءت بولد غيرتامّ، فألقته القابلة على كرسيّ سليمان.(عليه السّلام)، روى أبو هريرة (رضي الله عنه)هذا الحديث عن النبي (صلى الله عليه وسلم) والحديث قد أخرجه البخاري ومسلم وغيره من المحدّثين بطرق مختلفة، وقد اختلفت الروايات الّتي أخرجها البخاري في صحيحه، في بيان عدد النّسوة، من ستّين و سبعين وتسعين وتسع وتسعين إلى المائة. و أمّا

47 الإيجي، عضد الدين، عبد الرّحمن، كتاب المواقف، المقصد الخامس في عصمة الأنبياء عليهم السّلام، بيروت: دارالجيل، سنة 1997م ج3 /426

48 الآ مدي، أبو الحسن، علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، المسألة الخامسة اختلفوا في اشتمال القرآن، بيروت: دارالكتاب العربي، سنة 1404 ه ج225/1

49 الرّازي، فخرالدّين، محمّد بن عمر، مفاتيح الغيب، تفسير سورة البقرة، بيروت: دارالكتب العلميّة، سنة 2000م 7/3

50 الآلوسي، شهاب الدّين، محمود بن عبد الله، روح المعاني، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تفسير سورة الأنعام، بيروت: دارالكتب العلمية، سنة 1415 ه ج 188/4

51 المودودي،أبوالأعلى،تفهيم القرآن،تفسيرسورة ص، لا هور: ترجمان القرآن، سنة 2000م ج337/4

وآن من نعم الجنّة ...رغم هذا كلّه مّاجاءه الشّيطان في صورة الصّديق النّاصح العطوف، وأطمعه في حياة مرضيّة (وهي الحياة الّتي لا تفني و الملك الّذي لا يزول) لم يستطع آدم (عليه السّلام) أن يصمد في مقابلة تطميعه بل زلّ؛ رغم أنّه لم يقع أي تغيّر في إيمانه بالله تعالى ولم يتطرّق إليه أيّ شكّ تجاه وجوب أمره، لكنّه اعترته عاطفة طارئة الّتي تمّ حدوثها كأثر لتطميع الشّيطان، الّذي غلّب عليه الذّهول وسقط لضعف تمسّك النفس من مقام الطّاعة الرّفيع إلى قعر المعصية. ولا نحتاج إلى التعليق على هذا الأ سلوب، خصوصا كلماته الأخيرة «وسقط لضعف تمسّك النفس من مقام الطّاعة الرّفيع إلى قعر المعصية.» لا يجوز أن يستخدم مثلها تجاه نبي من أنبياء الله عليهم الصّلاة والسّلام.

2. **أسلوبه الخشن مع سيّدنا داؤد(عليه الصّلاة والسّلام)**

يقول المودودي في تفسير الآية»

يا داوود إنّا جعلْناك خليفة في الْأرْض فاحْكم بيْن النّاس بالْحقّ ولا تتّبع الْهوىٰ فيضلّك عن سبيل الله إنّ الّذين يضلّون عن سبيل الله لهمْ عذاب شديد بما نسوا يوْم الْحساب.»[ص 26]

یہ وہ تنبیہ ہے جو اس موقع پر اللہ تعالی نے توبہ قبول کرنے اور بلندی درجات کی بشارت دینے کے ساتھ ساتھ حضرت داؤد کو فرمائی اس سے یہ بات خود بخود ظاہر ہوجاتی ہے کہ جو فعل ان سے صادرہوا تھا اس کے اندر خواہش نفس کا کچھ دخل تھا، اس کا حاکمانہ اقتدار کے نامناسب استعمال سے بھی کوئی تعلق تھا، اور وہ کوئی ایسافعل تھا جو حق کے ساتھ حکومت کرنے والے کسی فرماں روا کو زیب نہ دیتاتھا...[45]

ترجمة العبارة: و هذا تنبيه من الله تعالى لداؤد(عليه السّلام) بعد تبشيره تعالى إيّاه بقبول تو بته و رفع درجاته.

و الّذي يظهر-بنفسه- خلال هذا كلّه أنّ الفعل الّذي تم صدوره من داؤد لم يخلو من هواه ورغبته النّفسانية، وكان له (لذلك الفعل) علاقة بسوء استخدام سلطته الحاكمة، و ذلك (الّذي ارتكبه داؤد عليه السّلام) كان عملا لم يكن يليق بشخص يحكم بالحق. والعبارة لا تحتاج إلى التعليق.

3. **سيّدنا إبراهيم** – عليه الصلوة والسلام **وعقيد التّوحيد.**

يقول المودودي في تفسير الآية: «فلمّا رأى الشّمْس بازغة قال هٰذا ربّي هٰذا أكْبر فلمّا أفلتْ قال يا قوْم إنّي بريء ممّا تشْركون.[الأنعام 78]. یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس

45 المودودي،أبوالأعلى،تفهيمالقرآن، تفسيرسورةالأ نعام، تفسير الآ ية 78، لا هور: ترجمان ا لقرآن،سنة 2000م ج1/32 7

ابتدائی تفکر کی کیفیت بیان کی گئی ہے، جو منصب نبوت پرسرفراز ہونے سے پہلے ان کیلئے حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ بنا، اس میں بتایاگیاہے کہ ایک صحیح الدماغ اور سلیم النظر انسان ...

واستطرد قائلا حتى قال: اس سلسلہ میں ایک اور سوال یہ بھی پیدا ہوتاہے - وہ یہ کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تارے کو دیکھ کر یہ کہا یہ میرا رب ہے اور جب چاند اور سورج کو دیکھ کر انہیں اپنا رب کہا، تو کیا اس وقت عارضی طور پر ہی سہی وہ شرک میں مبتلا نہ ہوگئے ...[46]

ترجمة: قد ذكرت هنا كيفيّة تفكير سيّدنا إبراهيم(عليه السّلام)المبكّر، قبل أن يتشرّف بمنصب النّبوّة الّذي تسبّب تاليا للوصول إلى حقيقة الأمر، وذكر كيف فازشخص، سليم الفكر والنّظر، الّذي فتح عينيه في بيئة مليئة بالشّرك ولم يتيسّرله تلقّي التّوحيد من أحد، بالوصول إلى الحق بعد مشاهدة الكائنات و آثارها، ففكّر فيها و واستدلّ بها استدلا لاصحيحا. وأمّابالنّسبة إلى ظروف قوم إبراهيم(عليه السّلام)المذكورة أعلاه نعرف أن سيدنا إبراهيم(عليه السلام)لمّا بلغ سنّ الرّشد رأى أن الشمس و القمر والنّجوم هي الّتي كان صيت ألوهيّتهم ذائعا؛ فبداية طلب إبراهيم عن الحق والبحث عنه بهذا السؤال «هل يمكن أن يكون شيئ من هذه إلها؟ – كان طبيعيّا. فركّز على التّفكير في هذا السؤال الرئيسي، ووصل إلى نتيجة أن هذه الأشياء الّتي تدعى لهم الألوهيّة وهي(بنفسها) تدور كالعبيد في دائرة نظام رصين و قانون محكم، ليس فيهم شائبة الأ لو هيّة، و إ نّما الإ له هو الله الوحيد الّذي خلقهم و جعلهم منقادين له بالإ طاعة ... واسطرد قائلا، حتّى قال: وهنا ينشأ سؤال آخر، وهو أن قول سيّدنا إبراهيم (عليه السّلام)للشمس والقمر والكوكب بعد رؤيتها: هذا ربّي؛ هل ابتلى بالشّرك وإن كان موقّتا؟

والجواب أن المعتبر هو الوجهة الّتي يولّيها طّالب الحقّ أثناء رحلته للبحث عنه والموضع الأخير النّهائي الّذي سيقيم فيه بعد الوصول إليه، دون تلك المواقف الّتي ينزل بها لفترة، فإنّ المواقف الّتي تتوسّط بين الحق وطالبه، يجب على كل طالب اجتيازها، و الوقوف بها يعدّ وقوف البحث والطّلب، لا وقوف الحكم والقضاء؛ و ذلك(النزول) أيضا للسّؤال و الاستفهام لا لبيان الحكم. فالطالب لويقول حين مروره بتلك المواقف: إنّه كذا، إنّه كذا، فليس يشعرذلك عن رأيه الحاسم وإنّما هو يتوخّى استفهام يعني «هل هذا الأ مر كذا ؟ وعند ما يجد الإجابة بالنّفي يتقدّم؛ فعدّ وقوفه الموقّت عند هذه المواقف ابتلاء موقّتا بالشّرك فكر خاطئ! هذه العبارة لا تحتاج إلى التعليق! كأنّ كلمات تتغيّأ عن ظنّه الخاطئ حول سيّدنا إبراهيم (عليه السّلام) حيث أنّه لم يكن موحّدا في أوّل الأمر، وإنّما و صل إليه بعد تفكيره و تدبّره في الكائنات و مشاهد تها، حين بلوغه الرّشد. فالمودودي و إن حاول التهرب والتفصّي في نهاية عبارته من ذلك السّؤال بكلماته الأ دبيّة

46 نفس المصدر

شخصيّة المؤلف ومكانته العلميّة الرّفيعة. والقصد منها هو تقديم جانب آخر وفتح أفق جديد للبحث والدّراسة للموضوع، وبيان ماتوصّلت إليه دراسة الباحث التّحليليّة. والله تعالى هو ولي التوفيق، وعليه التّكلان.

ب. نقد العبارات

لا يخفى على كل مسلم أنّ مكانة الأنبياء(عليهم الصّلاة والسّلام) الرّفيعة و قداسة شخصيتهم العالية في غنى عن الذّكر والبيان، وكفى لشرفهم أن الله تعالى خصّهم بوحيه وكلامه و رسالاته، وجعلهم ممثّلين له في تبليغ رسالته إلى خلقه، فلا يمكن لأي شخص أن ينال سعادة الدارين دون أن يؤمن بألئك النفوس الطاهرة الزّكيّة، ويصدّ قهم فيما جاءوا به، إجمالا وتفصيلا. إلى جانب أن فخامة قدرهم و جلالة منزلتهم تتطلّب منّا أن نكون حذرين للغاية في ذكر شيئ تجاههم، لأنه موضع تزلّ فيه الأ قلام و تنزلق فيه الأقدام؛ إلّا من رحمه العزيز العلّام.وقد يتسبّب التقصير و قليل من الإهمالتجاه هذه المنزلة الرّفيعة(والعياذ بالله)لزعزعة بنية الإيمان. أن تحبط أعمالكم و انتم لا تشعرون [الحجرات 2]

لكن من الأسف أن المودوديقد استخد مفي تفسيره بعض العبارات الخشنة والأساليب غير المرضيّة تجاه الأ نبياء (عليهم أفضل الصّلوات و أزكى التّسليمات) فأ صبحت محلّ النقاش في الأ وساط العلميّة، ففي هذا المبحث سنحاول أن نلقي الضّوء على تلك العبارات، كما أنّنا نتطرق إلى بعض مؤلّفاته غير تفهيم القرآن عند مساس الحاجة.

1. **المودودي ونبي الله آدم** (عليه السّلام)

يقول المودودي حول سيّدنا آدم (عليه الصّلاة والسّلام) في تفسير الآية(وعصىٰ آدم ربّه فغوىٰ)[طه121]:.یہاں اس بشری کمزوری کی حقیقت کو سمجھ لینا چاہیئے، جو آدم علیہ السلام سے ظہور میں آئی، اللہ تعالی کو وہ اپنا خالق اور رب جانتے تھے اور دل سے مانتے تھے، جنت میں ان کو جو آسائشیں حاصل تھیں ان کا تجربہ انہیں خود ہروقت ہورہاتھا...ان ساری باتوں کے باوجود جب شیطان نے ان کو ناصح مشفق اور خیر خواہ دوست کے بھیس میں آکر ایک بہتر حالت زندگی جاوداں اور سلطنت لازوال کا لالچ دیا، تو وہ اس کی تحریص کے مقابلہ میں نہ جم سکے اور پھسل گئے، حالانکہ اب بھی خدا پر ان کے عقیدے میں فرق نہ آیاتھا ...-[44]

ترجمة: من الجدير أن نفهم طبيعة ذ لك الضّعف البشري الّذي ظهر من آدم(عليه السّلام) كانا على معرفة تامّة و إيمان كامل بأن الله تعالى هو خالقهما وربّهما بالإ ضافة إلى التمتّع في كل حين

44 نفس المصدر السابق ذكره على الصفحة 15 والحاشية 50 ص 133

ومن المعلوم أن كلمة سواء هنا بمعني الوسط، يقولالطبري:

إلى سواء الْجحيم، إلى وسط الْجحيم.[35][الصّفّات 67]

11.الآية «ثمّ إنّ لهمْ عليْها لشوْبا منْ حميم. [الصّافات 68]

ترجم المودودي كلمة «شوب» بالماء الحميم السّاخن، فقال:

پھر اس پر پینے کیلئے ان کو کھولتا ہوا پانی لے گا-[36]، و استخدمت كلمة «boiling water» في ترجمته إلى الإ نجليزيّة[37]، بينما كلمة «شوب» معناها، الخلط، في اللّغة العربية يقول الرّاغب الأ صفهاني:

الشّوْب: الخلط. قال الله تعالى: لشوْبا منْ حميم.[الصافات67]، وسمّي العسل شوْبا، إمّا لكونه مزاجا للأشربة، وإمّا لما يختلط به من الشّمع. وقيل: ما عنده شوْب ولا روب، أي عسل ولبن[38]، وقال الطّبري: شوْبا، وهو الْخلْط منْ قوْل الْعرب: شاب فلان طعامه فهو يشوبه شوْبا وشيابا[39]، وقال القرطبي: لشوْبا منْ حميم» الشوب الخلط، والشب والشوب لغتان كالفقر والفقر والفتح أشهر. قال الفراء: شاب طعامه وشرابه إذا خلطهما بشيء يشوبهما شوبا وشيابة. فأخبر أنه يشاب لهم.[40]

12. قوله تعالى: ولنذيقنّهم مّنْ عذاب غليظ.[41]، ترجم المودوديكلمة غليظ «بالنّجس، كما في لغة أردو، فقال:

«اور ہم انہیں بڑے گندے عذاب کا مزا چکھائیں گے۔»[42]

ومن الغريب أن هذه الكلمة نفسها-كصفة للعذاب- جاءت في القرآن الكريم أربع مرات، في سورة سورة هود [58]و ابراهيم [17] ولقمان[24] و فصّلت[50]. فترجم المودودي في ثلاثة منها ب «الشّديد «وفي الإنجليزية ب»sever»-[43]، لكن في الأخيرة ترجمها بالنّجس. ولا يخفى أن كلمة غليظ لا يستخدم بمعنى النّجس. رغم أن مثل هذه العبارات ليست في قلّة، قد اكتفينا بالإشارة إلى بعض منها كنموذج معتقدا بأن مثل هذه الأخطاء(إن شاء الله)لا تؤثّر سلبا على

35 الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، تفسير الطبري، سورة الصافات، الآية 55 مصر: دارهجر، 2001م 59/21

36 نفس المصدر السابق ذكره على الحاشية 29 ص288

37 Maududidi, abul ala,tafheem ul Quran , english translatin , Ansari, Zfar , Ishaq , published , by Islamic foundation House, Leicester, United Kingdom, 1988.

38 الأ صفهاني، الرّاغب، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، بيروت: دارالعلم الشّامية، سنة 1412 ه ص469

39 نفس المصدر السابق المذكور في حاشية رقم 34 ص 546

40 نفس المصدر المذكور في حاشية 29 ص 81

41 حم السّجدة 50

42 المودودي،أبوالأعلى،تفهيمالقرآن،تفسيرسورةالنّساء، لا هور: ترجمان القرآن، ج1/468

43 Maududidi, abul ala,tafheem ul Quran , english translatin , Ansari, Zfar , Ishaq , published , by Islamic foundation House, Leicester, United Kingdom

تريد زينة الْحياة الدّنْيا نصب في موضع الحال. يعني أنك إن فعلت ذلك لم يكن إقدامك عليه إلا لرغبتك في زينة الحياة الدنيا.[21]

5.الآية من سورة الفرقان «انْظرْ كيْف ضربوا لك الْأمْثال فضلّوا فلا يسْتطيعون سبيلا. [الفرقان9]

ترجمها المودودي كلمة» ضرب الأ مثال '' ب'' بالحجج والدّلا ئل، فقال:

دیکھوکیسی کیسی عجیب حجتیں یہ لوگ تمہارے آگے پیش کررہے ہیں[22].

وفي ترجمته الإ نجليزية:

Just see what strange arguments they bring forward regarding yo.[23]

ولا يخفى أن كلمة ضرب المثل لا يتسخدم في معنى التّد ليل والاحتجاج، حتّى أنّ المؤلّف بنفسه لما ترجم هذه الآ ية في سورة الإ سراء ترجم بألفاظ مختلفة.[24]

6.الآ ية ذلك لنثبّت به فؤادك، ورتّلْناه ترْتيلا. [الفرقان 32]

ترجم المودودي الترتيل هنا بالترتيب الخاص في أجزاء مستقلّة، حيث قال:

ہم نے اس کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ الگ الگ اجزاء کی شکل دی ہے[25].

ولا يخفى أنّ الترتيل لا يستخدم في هذا المعنى، والله أعلم.

7. **الآية** ويعْبدون من دون اللّه ما لا ينفعهمْ ولا يضرّهمْ وكان الْكافر على ربّه ظهيرا.[الفرقان 55]

ترجمها المودودي ب''هذاالكافر أصبح مساعدا لكل متمرد على ربه، فقال بلغة أردو:

یہ کافر اپنے رب کے مقابلہ میں ہر باغی کا مددگار بناہواہے[26].

وفي ترجمته الإ نجليزية»

The disbeliever has become a helper of every rebel against his Lord.[27]

21 الرّازي، فخرالدّين، محمّد بن عمر، مفاتيح الغيب، تفسير سورة الكهف، الآية 28، بيروت: دارالكتب العلمية سنة 2000 م ج98/21، والبيضاوي ناصرالدّين،عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي، بيروت: دارلفكر، 474/3 وغيرهم.

22 المودودي،أبوالأعلى،تفهيمالقرآن،تفسيرسورةالنّساء،لاهور:ترجمانالقرآن، سنة 2000م ج438/3

23 Maududidi, abul ala,tafheem ul Quran , english translatin , Ansari, Zfar , Ishaq , published , by Islamic foundation House, Leicester, United Kingdom, 1988

24 نفس المصدر 621/3

25 نفس المصدر السابق ذكره ص 447

26 نفس المصدر السابق ذكره 459

27 Maududidi, abul ala,tafheem ul Quran , english translatin , Ansari, Zfar , Ishaq , published , by Islamic foundation House ,Leicester , United Kingdom , 1988

8.**الآية**يومئذ يصّد عون. [الروم 43]ترجمها المودودي ب:

اس دن لوگ پھٹ کر ایک دوسرے سے الگ الگ ہوجائیں گے[28].

فكلمة صدع و إن كان معناها الأصلي هو الانشقاق، لكن المراد هنا هو التفرّق، غير الإ نشقاق الّذي يأتي بمعنى " پھٹنا" فی اردو-(تخرق شيئ وتمزقه) واللهأعلم.

9.الآية قل نعم وأنْتمْ داخرون.[الصّافّات 18]

ترجم المدودودي كلمة» داخرون» ب»عاجزون ضدّ الله تعالى. فقال:

اور تم (خدا کے مقابلہ میں)بے بس ہو.[29]

واستخدمت لترجمتها» كلمة helpless- في الإ نجليزية، بمعنى العاجز، ومن لا عون له ولاقوة. يقول:

[30]Tell them: 'Yes; and you are utterly helpless (against Allah

بينما المفسّرون الآخرون يفسّرونه بالذّل و الصّغار، مثلا يقول القرطبي: ومعنى (وهمْ داخرون) أي خاضعون صاغرون. والدّ خور: الصّغار والذل. يقال: دحر الرجل (بالفتح) فهو داخر، وأدخره الله.[31]

وقال ابن عاشور: جملة في موضع الحال.والداخر:الصاغر الذليل،أي تبعثون بعث إهانة مؤذنة بتقريب العقاب لا بعث كرامة.[32]

10.**الآية** (خذوه فاعْتلوه إلى سواء الْجحيم)[الصّافّات 55].

ترجم المؤلّف كلمة سواء «بالقعروالعمق «قائلا: یہ کہ کر جوں ہی وہ جھکے گاتو جہنم کی گہرائی میں اس کو دیکھ لےگا[33]، وفي الإ نجليزية ترجمت كلمة «سواء «ب» depth"بمعنى القعر والعمق أيضا:

And will see him in the depths of Hell «[34]

28 المودودي،أبوالأعلى،تفهيمالقرآن،تفسيرسورةالنّساء، لا هور: ترجمانالقرآن،سنة 2000م ج761/3

29 المودودي، أبوالأعلى، تفهيم القرآن، تفسيرسورةالصافات، الآية 18، لا هور: ترجمان القرآن، سنة 2000م ج282/4

30 نفس المصدر السابق ذكره في حاشية 24

31 القرطبي، أبو عبد الله، محمّد بن أحمد، الجامع لأ حكام القرآن، تفسير سورة الصّافّات، الآ ية 18 القاهرة: دارالكتب المصرية 1964م ج111/10

32 ابن عاشور، التونسي، محمّد الطاهر، التّحرير والنحرير، تفسير سورة الصّافّات، الآية 18، بيروت:مؤسّسة التّاريخ العربي سنة 2000م ج19/23

33 المصدر السابق ذكره في حاشية 26 ص 288

34 Maududidi, abul ala, tafheem ul Quran, english translatin, Ansari, Zafar, Ishaq, published, by Islamic foundation House, Leicester, United Kingdom, 1988

بتحليلها و الا ستشهاد بها، وبيان زيفها، والرّد عليها إذا احتيجإليها، وبهذا يحمل تفسيره نوعا من طا بع المنهج الحواري المقارن،وقد أورد المؤلّف النّصوص من الكتاب المقدّس في تفسير مائة و ثلاث وسبعين آية.[10]حتّى من كثرة استشهاده بالكتاب المقدّ س، أنّ بعض من العلماء قد انتقدوا منهج المودودي نقدا جارحا وألّف في الهند كتاب مستقل يزيد عن مائتين و خمسين صفحة بعنوان «نماذج الثقة على الكتاب المقدس و عدم الثّقة بالحديث الشريف في تفهيم القرآن.»[11]

و.الرّد على النّظريات الحديثة المعارضة للدّين

ومن ميزات تفسير المودودي أنّه قام بالرّد على على الفتن الجديدة و التحدّيات المعاصرة، كالمادّية مثلا، إلى جانب ردوده القيّمة، و الكشف التّام عن زيغ تاويلات بعض الفرق الضّالّة، كالشّيعة، و القاديانيّة و منكري السّنّة النبويّة كمصدر للتّشريع الإ سلامي.

4.1.الانتقادات.

والّذي انتقد به المودودي في تفسيره ينقسم إلى ثلاثة أنواع كالتّالي.

الأوّل: ما انتقد في ترجمة النّص القرآني إلى أردو.

الثّاني: عباراته الخشنة تجاه الرّموز الدّينيّة.

لثّالث: نقد بعض آراءه التّفسيريّة.

فنبدأ بالأوّل.

الأوّل: ما انتقد في ترجمة النّص القرآني إلى أردو.

ادّعى المودودي في مقدمة تفسيره بأنه لم يجعل نفسه حبيس التّرجمة الحرفية، بل حاول نقل النّصّ القرآني من العربي المبين، إلى الأردو المبين لعدّة وجوه ذكرها[12]، وغالبا أنّ المودودي قد أثبت دعواه، لكننا نجده في بعض الأماكن أن ترجمة السّيد مودودي يتغيّأ عن نوع من القصور من مواكبة ادعائه كما سنذكرهاتاليا. علما بأنّ مثل هذه الأ خطاء حاشا أن تقدح في شخصية المؤلّف أو تنقص من شأنه إلّا أنّا أردنا كباحث محايد أن نبرز جميع الجوانب للمبحوث عنه.

1.**الآية**:(وجاءك في هٰذه الْحقّ ومؤعظة وذكْرىٰ للْمؤْمنين) [هود120]

ترجم المودودي كلمة ذكرى بـ''النّهضة و اليقظة، فقال:

10 گنگوہی، محمود حسن، قریشی، ساجد احمد،تفہیم القرآن میں احادیث شریفہ پر بد اعتمادی اور بائبل پر اعتماد، ملتان: کتب خانہ مجیدیہ، 1422ھ 3016-307

11 نفس المصدر

12 المودودي،أبوالأعلى، تفهيم القرآن،تفسيرسورةالنّساء،لاهور:ترجمانالقرآن، سنة 2000م ج، 6/1.

اور ایمان والوں نصیحت اور بیداری نصیب ہوئی.[13]

بينما المودودي ترجم هذه الكلمة في الآياتالأخرى بـ التّذكرة والموعظة[14]،كما في الترجمة الإ نجليزية أيضا ترجمت كلمة ذكرى؛ كالآخرين من المفسّرين[15]، بـ Reminder فقال:And an exhortation, and a reminder for the believers.[16]

2.الآية وإلَيْه يرْجع الأمْر كلّه فاعْبدْه وتوكّلْ عليْه وما ربّك بغافل عمّا تعْملون.[هود123]ترجم المؤلّف بـ'' اور سارا معا ملہ اسی طرف رجوع کیاجاتاہے.[17]

ولا يخفى على الناطقين بالأردو، ما في التعبير من السّقم اللّغوي.

3.الآ ية «ما لهم مّن دونه من وليّ ولا يشْرك في حكْمه أحدا. [الكهف 26]

ترجمها المودودي ب " زمين و آسمان کی مخلوقات کا کوئی خبر گیر اس کے سوا نہیں، اور وہ وپنی حکومت میں کسی کو شریک نہینکرتا.[18]

وفي ترجمة الترجمة الانجليزية يقول:

There is no other guardian of the creation in the heavens and the earth, and he does not associate anyone with Himself in His authority.[19]

يعني ليس ولي من دون الله للخلق الذي في السّماوات والأرض ... ولست أدري أي كلمة ترجمها المودودي ب «الخلق الّذي في السّماوات والأرض؟

4.سورة الكهف «واصْبرْ نفْسك مع الّذين يدْعون ربّهم بالْغداة والْعشيّ يريدون وجْهه ولا تعْد عيْناك عنْهمْ تريد زينة الْحياة الدّنْيا.[الكهف 28]

ترجمها المودودي بالا ستفهام، فقال:

کیا تم دنیا کي زینت پسند کرتے ہو؟[20]

خلافا للجمهور من المفسّرين، فإنهم جعلوا هذه الكلمة حالاَ، وهو الّذي يليق بسياق الآ ية، يقول الرّازي:

13 المودودی، ابوالاعلی، تفہیم القرآن، تفسیر سورۃ ہود، لا ہور:ترجمان القرآن، سنة 2000م374/2

14 المودودی،ابوالاعلی،تفہیم القرآن،تفسیرسورۃالانعام،لاہور: ترجمانالقرآن، سنة 2000م 386/1

15 Usmani,Muhammad Taqi ,English tranlation ,Quran kareem page368

16 Maududidi, abul ala,tafheem ul Quran , english translatin , Ansari, Zfar , Ishaq , published , by Islamic foundation House, Leicester, United Kingdom, 1988

17 نفس المصدر السابق ذكره في الحاشية 14

18 المودودی، أبوالاعلی، تفہیم القرآن، تفسیر سورہ الکہف، لاہور: ترجمان القرآن، سنة 2000م ج21/3

19 Maududidi, abul ala,tafheem ul Quran , english translatin , Ansari, Zfar , Ishaq , published , by Islamic foundation House, Leicester, United Kingdom, 1988,

20 المودودي،أبوالأعلى،تفهيمالقرآن،تفسيرسورةالنّساء،لاهور، ترجمانالقرآن،سنة 2000م ج22/3

ب. الا عتناء با لأماكن والبلاد.

إحدى ميزات تفسير المودودي أنّه يشير إلى الأماكن التي ورد ذكرها في قصص بعض الرّسل(عليهم الصّلاة والسّلام) فيأتي بخرائط والصّور لتلك الأماكن، حتّى تكون مفيدة لفهم مضمون تلك الآيات من ناحية، و فهم الواقع من أخرى. مثلا في تفسير سورة يوسف قدّم خريطة للأمكنة الّتي تتعلّق بها. علما بأن عدد هذه الخرائط تبلغ ثلاثا وأربعين خريطة، بالإ ضافة إلى رحلا ته الّتي استمرّت من سنة 1959م إلى 1960م إلى تلك الأمكنة لمشاهدتها، الّتي كان يهتمّ فيها زيارة العلماء والخبراء للتّاريخ والجغرافيا.[8]

ج.التر كيز على الرّ ؤية القرآنية.

الهدف الأساسي للمؤلف(كما ذكره بنفسه) هو تقديم القرآن الكريم كمدونة وقانون للحياة (Code of life)وهي الرّؤية القرآنية، لكن لعامة النّاس، ليس للعلماء ولا الباحثين، ولهذا السّبب نجده يكتفي بذكر ما يتعلّق بغرضه، ولا يتعرض للمباحث الدقيقة، من ناحية اللّغة و النحو والبلاغة وغيرها.

د.عدم التعرض لا ختلاف الآ راء.

لم يتعرض المؤلّف إلى اختلاف آراء المفسّرين إلّا أن يضطرّ إلى ذلك، و أمّا من ناحية الفقه فإنّ يقوم بذكر جميع آراء الفقهاء في المسائل الا جتهاديّة، دون أن يتعصّب أو يظهر ميله إلى أي جانب وقد يرجّح –نادرا- بعض الآ راء حسب ما توصّلت إليه دراسته. مثلا في تفسيرة سورة النّساء، الآية (أوْ لامسْتم النّساء فلمْ تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيّبا)[النّساء 43].

يذكر أقوال المجتهدين من الصّحابة والتّابعين والفقهاء(رضي الله عنهم) حيث قال: و أمّا الكلمة «اللّمس» فقد اختلف في بيان المراد منها، فحملها بعضهم على المجامعة كعلى المرتضى و ابن عباس، و أبي موسى الأ شعري و أبيّ بن كعب و سعيد بن جبير و الحسن البصري، وهذا الرّأي الّذي ذهب إليه أبوحنيفة وسفيان الثّوري(رضي الله عنهم). بينما ابن مسعود و ابن عمر وفي رواية عمرالفاروق، وهو الّذي اختاره الشافعي(رضي الله عنهم) حملوها على المس باليد حقيقة. وقال بعض أهل العلم لو مسّ أحدهما الآخر بالشّهوة ينقض الو ضوء، و إلّا لا، و هذا الّذي اختار مالك كطريق متوسط بين الأوّل والثّاني.[9]

ه.الا ستشهاد من الكتب السّماويّة السّابقة

يعدّ المودودي من المفسّرين القلا ل الّذ ين انتهجوا في تفاسير هم بالا ستشهاد من الكتب السّماويّة على صدق كتاب الله عزّوجلّ، فيقوم الشّيخ بنقل العبارات والقصص من كتبهم ثمّ يقوم

8 الحداد، محمد عاصم، سفرنامه أرض القرآن، لا هور: الفيصل ناشران و تاجران كتب، سنة 2003م ص227.
9 المودودي، أبو الأ على، تفهيم القرآن، تفسير سورة النّساء، لا هور: ترجمان القرآن، سنة 2000م ج1/356

المودودي في تفسيره «تفهيم القرآن» للدّ كتور الحافظ محمّد غياث، أستاذ المساعد في الجامعة الإ سلامية شيتاغونغ بنغلا ديش. والثّاني: «الأستاذ المودودي و منهجه في تفسير القرآن الكريم لأ ليف الدّين التّرابي قدّمه لنيل الماجستير من الجامعة أم القرى مكة المكرّمة، سنة 1403-1404ه. لكن كلّ من هذه المقالات – مع اختر امي لأصحابها-يرى عليها-إلى حدّ بالغ- طابع العاطفيّة و التّأثّر بالمودوديوكتبه، وهذ ا أكثر ما يحول بين الباحث و المبحوث عنه.

3.1.منهجه في تفسيره

انتهج المودودي في تفسيره منهجا علميّا وصفيّا، توثيقيا و تحليليّا، الّذي قد يرتقي في بعض الأحيان إلى المنهج الحواري، لكن قبل أن نبدأ بذكر منهجه، نودّ أن تقدّم خلا صة ما كتب المودودي نفسه في مقدّ مة تفسيره معربا عن غرض قيامه بتصنيفه قائلا: «وليس الهد ف من هذا التفسير حلّ مشكلة العلماء والمحقّقين و لا من تخرّج من العلوم العربية الإ سلامية و يريد التخصّص في التّفسير، لأنّ فيما صنّف من قبل كفاية لإ رواء غليلهم. بل الغرض من كتابته، هو تقديم الفهم الصحيح للعوام، الّذين ليس لديهم كفاية من العلوم العربية، ولا يسعهم الا ستفادة من ذخائر علوم القرآن، بحيث يسهل على القارئ الوصول إلى مراد القرآن الكريم حين قراء ة هذا التفسير على النحو الّذي يطلبه القرآن نفسه. ويجد حلّ بعض الارتباكات التي واجهها إلى جانب الإجابة عن الأ سئلة الّتي تنشأت له أثناء دراسته للقرآن الكريم.»[5]بعد هذه الكلمات القصيرة ننتقل إلى بيان منهج المودودي في تفسيره و خصائصه، وبإمكاننا أن نوجز منهجه في النقاط التّاليه:

أ.منهجه في مستهلّ السّور.

يتقدم المودودي في بداية كلّ سورة بعناية خاصّة باسمها و محتواها، فيأتي في مستهلّ كل سورة بخلا صة شاملة للسّورة و لما تحتوي عليها كمد خل إليها، يبحث فيها عن اسم السّورة و وسبب نزولها وزمانه، وقد يستند في ذلك إلى الرّ واية والدّراية أيضا، مثلا يقول في معرض سورة الفاتحة:

هذا الاسم مأخوذ من موقعه لأنها تقع في البداية، كمقدمة للقرآن الكريم[6]، ويقول في بداية سورة الأنعام: قد تمّ اختيار اسم هذه السّورة من آية من نفسها، حيث أبطلت فيها أفكار المشركين حول حلّ بعض الحيوانات وحرمتها، ثم أردف ذلك بسبب نزول السّورة و زمانها واسطرد قائلا حتّى قال: هذه أوّل سورة مكّية مفصّلة، الّتي سيقرأها القاري الكريم (لأنّ السّور قبلها كلّها أو جلّها كانت مد نية النزول) إذا يجدر بنا أن نلقي الضوءعلى خلفيّة تاريخيّة للسّور المكّيّة حتّى يسهل علينا فهم تفسير السّور الأ خرى المكّية وماسنشير إليها.[7]

5 المودودي، أبو الأ على، تفهيم القرآن، ديباجه، لا هور: ترجمان القرآن، سنة 2000م ج1/ 3-4
6 نفس المصدر ج1/ 42
7 نفس المصدر ج1/520-523

مؤلفاته

بلغ عدد مؤلفات المودودي (120) مصنفا ما بين كتاب ورسالة، ومن أبرز تلك المؤلفات:

1.الجهاد في الإسلام.

2.المسألة القأديانية، كشف فيه بإيجاز عن عقائد هذه الفرقة ومخططاته (ترجم بالعربية ''ما هي القاديانية'')

3.دين الحق (ترجم بالعربية)

4.مصدر قوة المسلم.

5.النشاطات التبشيرية في تركيا.

6.تفهيم القرآن – تفسيره للقرآن الكريم – في 6 مجلّدات

7.تفهيمات 5 حصص

8.رسائل ومسائل في5 حصص.

وفاته

في أبريل 1979م ساءت حالة أبي الأعلى الصحية بسبب علّة الكلى المزمنة وزادت عليها علّة في القلب، فسلم قيادة الجماعة إلى محمد طفيل وسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتلقّي العلاج حيث كان إبنه الثاني يعمل طبيبا، مواصلا نشاطه الفكري. ما أن توفي يوم 22 سبتمبر 1979 الموافق 1399هـ بعد عدة عمليات جراحية.[4]

2.1.الدّراسات السّابقة

و أما الدّراسات السّايقة، رغم أن فكر الأ ستاذ المودودي قد تكثّرت الكتابات حوله مد حا و قدحا، خصوصا بعض كتبه – كالمصطلحات الأ ربعة- قد فتحت بابا واسعا للنّقاش منذ إ صداره، وقد ازداد غليانه بعد بزوع الثّورات الشعبيّة في الوطن العربي تحت شعار «الربيع العربي» Arab sipring- لكن كلّها أو جلّها تحوم حول فكره السّياسي، كما أنّ هذه المناقشات الّتي ظهرت و انتشرت في عشية أو ضحاها، تتغيّأ عن خلفيّة خاصّة، و أمّا تفسيره تفهيم القرآنوإن كان قد نوقش كثيرا في الأ وساط العلميّة في الهند وباكستان، لكن قلّما وجّه إليه نقد جدّي أكاديمي في عالم العرب. على أن بعض مانوقش بها المودوي و تفسيره في ديار الهند وباكستان لا يختلف حالها عن النقد المتولّد في الآ ونة الأخيرة من فكريعكس طا بعا ولونا سياسيا خاصافي الوطن العربي؛ ولم أجد كتابا أو مقالة باللّغة العربية أو الإنجليزّية يتوخّى صاحبه تقييم تفسير المودودي إلّا بحثين، الأوّل: منهج السّيد أبي الأعلى

4 ملخص من الموسوعة الحرّة visited date , 13.04.2018

وهنا أودّ أن أشير إلى أمر آخر، هو أن الاختلاف العلمي و النّقد المعرفي أو إظهار نتيجة ما تو صّلت إليه الدّراسة - مالم ينبثق عن العناد و التّعصّب و سوء النّية- أمر معرفي مطلوب عقلا ونقلا،و لا يتجاوز ذلك عن كون صلصة ذات نكهات مختلفة وضعت على مائدة الطّعام، ليستمتع بها أصحاب الأ ذواق السّليمة، ولأ نّه في الحقيقة نوع من الجهاد في الذّب عن الله و رسوله ودينه، ومحاولة الوصول من السّاقط إلى المقبول، أو من الصّحيح إلى الأصح أو من الحسن إلى الأحسن؛ إلى جانب كونها سنة ورثتها الأمّة منذ خير القرون المفضّلة إلى يومنا هذا، وستستمرّ إلى يوم القيامة- إن شاء الله تعالى- والله من وراء النّيات.

و أخيرا –لا آخرا– أد عو الله سبحانه وتعالى أن يلهمني الرّشد و الصّواب، و أعوذ بالله من أكون محيفا على الأستاذ المرحوم أو على أي شخص غيره. وصلّى الله وسلّم على سيّد نا و مولانا محمّد و آله وصحبه أجمعين.

1.تعريف بالمودودي

ولد المودودي سنة 1903م يوم الجمعة بمدينة جيلى بورة القريبة من أورنج أباد في ولاية حيدر أباد بالهند في أسرة علمية دينيّة، ودرسعلى أبيه اللغة العربية والقرآن الكريم والحديث والفقه،ثم انتقلت أسرته إلى حيدر آباد والتحق بمدرسة دارالعلوم للشّيخ حميد الدين الفراهي لكن لم يستطع المودودي أن يديم الدراسة لوفات والده، فبدأيعمل في الصّحافة عام 1337 هـ. فأوّل جريدة عمل فيها المودودي كمدير، هو أخبار ''المدينة '' بجنور، ثم '' تاج '' الأ سبوعية، جبل بور ثم و الجمعية دلهي، وأخير قام بإ صدر مجلة ترجمان القرآن عام 1351هـ. والمجلة تصدر حتى يومنا هذا. ثمّ أسس الجماعة الإسلامية في الهند عام 1360هـ وقادها ثلاثين عاما ثم اعتزل الإمارة لأسباب صحية عام 1392هـ وتفرغ للكتابة والتأليف. اعتقل في باكستان ثلاث مرات وحكم عليه بالإعدام عام 1373هـ ثم خفّف حكم الإعدام إلى السجن مدى الحياة نتيجة لردود الفعل الغاضبة والاستنكار الذي واجهته الحكومة آنذاك ثم اضطرّوا بعد ذلك إلى إطلاق سراحه. كما تعرض المودودي لأكثر من محاولة اغتيال.

وفي عام 1399هـ منح جائزة الملك فيصل تقديرا لجهوده وتضحياته في خدمة الإسلام وتبرع بها لخدمة الإسلام أيضا. وهو أول من حصل على الجائزة أتى بعده أبو الحسن الندوي من الهند. أسس الجماعة الإسلامية في لاهور كان ظاهر هذه الجماعة هو الإصلاح الشامل لحياة المسلمين اليوم على أساس الفهم الصحيح النقي للإسلام مما ألصقه به الحاقدون من شوائب وأراد من خلال هذه الجماعة نشر أفكاره المقامة على الكتاب والسنة وانتخب أميرا لها في 3 شعبان عام 1360 هـ الموافق 26 أغسطس عام1941م.

MEVDUDİ'NİN *TEFSÎR*'İNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Öz

Mevdudi küresel çapta yankı uyandırmış ve yine kitaplari en geniş çapta okunan alimlerdendir. Özellikle Tefhimu'l-Kurân adındaki tefsiri başta üniversiteler olmak üzere hemen pekçok ilmi kutuphanede Mevdudi'nin bu tefsiri mevcuttur. Ancak başka bir açıdan Mevdudi, gerek Arap alimler nezdinde gerek acem alimler nezdinde ihtilafa sebep olan bazı maceralara ve mücadelelere dalmıştır ki bu meseleler ilmi çevrelerdeki münakaşaları tahrik etmiştir. Bu çalışma Mevdudi'nin tefsiri ve diğer kitaplarındaki metodunu ve mezkur ihtilaflı meselelerdeki yerini ibraz ve analiz etmekte konuları tarafsız bir incelemeyle ele almayı amaclamaktadır.

Anahtar Kelimeler: El-Mevdudi, Tafhim El-Kur'an, Tafhimat, Tarjuman El-Kur'an, Tefsir.

Makalenin Geliş Tarihi: 04.10.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 03.12.2018

المقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين و الصّلاة والسّلام على رسوله خاتم النبيّن، وعلى آله و صحبه أجمعين. وبعد: كان أبو الأعلى المودودي واحدا من تلك النخبة للعلماء البارزين الذين كانوا صرخة حق ضد الإ لحاد والعلمانية في شبه القارة، الهند وباكستان. وضحّوا في سبيل ذلك بنفوسهم و نفيسهم.

فإنه – كأقرانهم – قد قدّم خد مات رائعة وجليلة في الدّ فاع عن بيضة الإسلام في شتّى المجالات العلميّة، ولا سيّما ما أدّى المودودي من دوررائد في توصيل صوت الدّ ين، ورسالتها الأ بد ية إلى الدّوائر المثقّفة، ودارسي العلوم الحديثة ومدرّيسيهم؛ وحال بينهم وبين الإ لحاد والتشكيك الّذان يدبّان وراء ها عموما؛ أمر رائع يستحق أن يشكر عليه صاحبه؛

و مؤلفات المودودي كلّها أو جلّها و إن نالت شهرة عريضة وقبولا واسعا في شتّى بقاع الأ رض فترجم الكثير منها إلى عدة لغات عالميّة، يتجاوز عدد ها عن ست عشرة لغة، من بينها الإنجليزية، والعربية، والألمانية، والفرنسية، والهندية، والبنغالية، والتركية والسندية...، إلّا أن الموضوع الّذي نحن بصدده هو تفسيره تفهيم القرآن، الّذي ذاع صيته في العالم الإسلامي بحيث قلّما تخلو منه مكتبة علمية.

لكن من ناحية أخرى أن المودوي قد خاض في بعض المعارك والمغامرات العلمية، الّتي لم يكن هو من فرسا نها فجاء بأ شياء لا تحمد عواقبها، خصوصا أن ما استخدم بعض الأ ساليب والعبارات

تجاه الرّموز المقدّسة أنهالم ولن تليق بجناب أمثال المودودي أيضا، فضلا عن استخدامها تجاه ألئك النفوس الزكيّة، و الرموز المقدّسة و مكانتهم الرفيعة – الّتي لو نقول بكلمة إقبال:[1]

«هي أ ماكن مقدسة و رفيعة؛ ماكان لأمثال جنيد وبا يزيد،كبار أولياء الله – رحمهم الله –أن يد خلوها إلا حابسين أنفاسهم(تأدّباً و احتراما)فأ ثارت تلك العبارات جدلا وسيع النطاق في الأ وساط العلمية وجذبت إليها عناية العلماء نقدا وردّا.»

و لا يستبعد مثل هذا عن المثقفين الّذين كانت مكانتهم المعرفية، حصيلة جهودهم الذّ اتيّة على مايسمى ب (self- learning) أو التعلم الّذاتي. والّذين كانوا في تلقّي العلم أكثر تركيزا على تسامر الكتب و تصفّحها من مجالسة أهل العلم و الشيوخ و من لم تتيسر له مصاحبة العلماء والتّلمّذ عليهم لزمن طويل، و يرحم الله علماء هذه الأمّة كأمثال الشّاطبي وغيره.[2] حيث نبّهوا على هذه الخطورة بأساليبهم الرّشيدة و تو صياتهم الفريدة. لأن تضمن التوصل إلى إلى استنتاج صحيح من النصوص العربية، خصوصا في النصوص الدّ ينية لا يمكن بدون ملازمة الشيوخ و التحكم على العلوم الآلة.[3]

ومع هذا أرى – والله أعلم – أنّ قطع الصّلة –تماما– بالمودودي و كتبه والتغاضي عن جهوده المكثّفة، الّتي قدّمها لأ جل الدّين حسب ماتوصّل إليه فكرهه، و إساء ة الظّن به في كل حين و آن؛ أمر لا يتفق مع الشّريعة والقيم العلميّةو الأخلاقية، بل ينبغي أن نكون له ولغيره خصوصا لمن له علينا فضل في خد مة هذا الدين، منشرحة الصدر، مقدّرة وواعية، و أن نعامله – ويعامل بعضنا بعضا– في إطار «أخذ الصّفا و ترك الكدر»، فإن كلّ من يجري يكبو ويعثر، و كل يزل قلمه و تنزلق قدمه، وكل يؤخذ من قوله ويردّ إلا الرسول المعصوم ﷺ. وهذه الدّراسة ستنقسم إلى خمس نقاط كالتّالي:

1.المقدّمة

2.سيرة المودودي الوجيزة

3.الدّراسات السّابقة

4.منهجه في تفسيره

5.الانتقادات [أ.في ترجمة النّص القرآني إلى أردو/ ب. نقد العبارات].

1 إشارة إلى بيت الدكتور إقبال – بالفارسيّة:
ادبگاهيستزير آسمانازعرشنازكتر
نفسگمكردهميآيدجنيدوبايزيداينجا!

2 الشّا طبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، المقد مة الثانية عشرة، القاهرة: دار ابن عفان، سنة 1997م ج 47/1

3 وأجاد بعض المعاصرين قائلا:
من الجدير بالذكر أن الداراس لعلوم الشرعية يلاحظ أن حاكيميتها لا يمكن أن تنفك عن اللغة و العلوم العربية كالنحو والصرف والمجازعلم المعاني والبديع.(الرّواشدة، زياد عبد الرحمن، **علم دلا لة القرآن**، مدخل، عمان: سنة 2018م ص18)

مراجعة نقدية لتفسير المودودي

Muhammed Nezîr KHÂN*

ملخص

أبو الأ على المودودي من العلماء الذين يسمع دوّي صوتهم على مستوى العالم، و تقرأ كتبهم على أوسع نطاقه، خصوصا تفسيره تفهيم القرآن، فإنّه قلّما تخلو منه متكبة علمية في الجامعات او المدارس الإ سلا مية. وكان الهدف الأساسي من هذا التّفسير – كما أفاد بنفسه- هو تزويد العوّام من النّاس بالفهم الصّحيح للقرآن الكريم، و تطليعهم علىمتطلبات القرآن منهم في جميع مجالات حياتهم فردا و مجتمعا، دون إشغالهم في المباحث الفلسفيّة و الآراء التفسيرية؛ و المؤلّف يُرى - إلى حدّ كبير- موفّقاً في تحقيق ما أراد، حيث يشهد على ذلك إقبال عدد هائل من النّاس على قراء ته من ناحية، حيث تم نقل كتبه إلى أكثر من ست عشرة لغة، و أخرى، اختياره كمقرّر دراسيّ في المعاهد التّعليميّة على المستويات المختلفة، إلّا أن المودودي قد خاض في بعض المعارك والمغامرات العلميةالّتي أصبحت محل النّقاش بين العلماء البارزين عربا وعجما، وأثارت جدلا في الأوساط العلميّة؛وهذه الأوراق تتوخّى دراسة محايدة لمنهج المودوديفي تفسيره،وإبراز تلك المواضع وتحليلها.

الكلمات المفتاحية: المودودي، تفهيم القرآن، تفهيمات، ترجمان القرآن، التفسير.

A CRITICAL REVIEW OF MAWDUDI'S INTERPRETATION (TAFHEEM UL AL-QURAN)

Abstract

Maudoodi was awell-round Islamic scholar.For a long time, he defended Deen-e-Islam and replied logically to its enemies.His popularity can be imagined by the explanation of thousands pages which comprised on many books, and still it has been translated into more than 16 languages of the world.In the various part of the world,a lot of people are gaining benefits from his knowledgeable efforts.But from his pen certain rough explanatory writings had been committed very seriously which is not possible to get agreed to it by a impartial or unbiased critique. Briefly Maulana's commentaries are being reviewed thoroughly and critically.Its only sole purpose is to maintain the customary of scholars and critiques to carry on knowledge with difference ofopinion and logics and nothing else.Allah knows better about the intention.

Keywords: Al-Mawdudi, Tafheem al-Quran, Tafheemat, Tarjuman al-Quran, Tafseer.

* طالب الماجستير، للدّراسات الإسلامية، كلّية إلهيات، جامعة إسطنبول، mnazirk83@gmail.com،
orcid.org/0000-0003-2983-911X

KAYNAKÇA

Arslan, Şekib. *Seyyid Reşid Rıza ev İhâu Erbeîne Sene*. Dımeşk: Matbaatu İbn Zeydun, 1937.

Beyyumi, Recep Muhammed. *en-Nehdatü'l-İslâmiyye min Siyeri Alâmi'l-Muâsırîn*. B.y.: Dâru'l-Kalem, 1995.

Buhlufa Bedur. *Meâlimu't-Tecdîd fî Tefsîri'l-Menâr Muhammed Reşid Rıza* (Yüksek Lisans Tezi), Tilmisan: Câmiatü Ebu Bekr, 2015.

Ebu Reyye, Muhammed. "es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza". *Mecelletü'r-Risâle* 373 (1940).

Hacer, Muhammed Ahmed. *Menhecü Tefsîri'l-Menâr fi't-Tefsîr* (Doktora Tezi). Câmia Hartum, 2004.

İbn Aşur, Muhammed. *et-Tefsir ve Ricâluhu*. B.y.: 2015.

İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Ahmed Muhammed İbrahim. *Vefeyâtü'l-Ayân*. Beyrut: Daru Sadır, 1971.

Necat Abdülkerim. "Vekafât maa Muhammed Reşid Rıza". *Mecelletü'l-Vadi'l-İslâmî fî Suriye* 20. Basra Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ts.

Nevfel Habîb Abdullah. *Terâcim-i Ulemâ-i Trablus ve Üdebâuhâ*. Trablus: Mektebetü's-Sâih, 1984.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tarihu'l-Üstad el-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2006.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.

Şakir, Şefik. *Mevkıfü'l-Medreseti'l-Akliyye el-Hadîse mine'l-Hadîsi'ş-Şerîf: Dirâse Tatbîkıyye alâ Tefsîri'l-Menâr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1998.

Şirbasi, Ahmed. "el-Akl ve Tefsîru'l-Menâr". *Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî* 17 (2007).

Ziyad Halil Muhammed ed-Değâmin. "Menhecü't-Teâmül mea'l-Kur'ân fî Fikri'ş-Şeyh Muhammed Reşid Rızâ". *Mecelletü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye – Câmiatü'l-Kuveyt* 17/50 (2002).

في تفسير المنار، خاصة تفعيل القرآن الحكيم بحكمته في إنهاض الأمة الإسلامية، وعالج القضايا المعاصرة والنوازل الملحة في عصره عبر تحليل معاني الآيات وتطبيقها على الواقع.

وأصبح تفسير المنار مرجعا كبيرا لكل من يهتم بالتفاسير المعاصرة ودراستها، وبالتفاسير القديمة في آن واحد، لإن صاحب التفسير جمع مناهج القدامى والمعاصرين في التفسير، بما أن تفسير المنار خرج من قيود المناهج الخاصة حيث أنه يعد من التفاسير الحرة في استخدام آليات التفسير كلها، حيث أن الإمام استخدم من الآليات ما يمكن استخدامه في التفسير، من اللغة والصرف والنحو وعلوم البلاغة، وراجع في تفسير الآية إلى معظم التفاسير حتى يبحث مراد الله تعالى الحقيقي من تلك الآية.

ومن جانب آخر البيئات والظروف دفعت الإمام محمد رشيد رضا لإصدار هذا التفسير المبارك بهذا الأسلوب في هذا الصيت وفي هذا الطابع، وأعطى الإمام حق هذا التفسير حق زمان أهله، لإن عصره قد شاهد الأحداث والمتغيرات الهائلة سياسية واجتماعية ودينية من اختلال النظام في ذلك الوقت في العالم الإسلامي كله فلعب التفسير دورا عظيما في الحركات الإصلاحية والدعوية وفي إعادة الناس إلى القرآن الكريم والسنة.

الحق أنَّ السيد رشيد رضا قد استطاع بمناره المجاهد أن يَهدم هذه الأباطيل، وأن يعرض الإسلام قشيباً طريفاً، كما نسجه محمدٌ صلى الله عليه وسلم من هدي القرآن، وضياء العقل!، وإذا بلغ كاتب إسلامي هذا المبلغ في بيئته الجامدة وعصره المظلم، فقد فاز بتوفيق الله تعالى.

وأخيرا هنا عدد من التوصيات منّي:

1. قراءة تفسير المنار بعمق والاستفادة منه لكل من يتيسر له سواء كان من الباحثين المتخصصين أو من عامة المسلمين، لأن في التفسير علوما جمة سردها مؤلفها الإمام محمد رشيد رضا في بأسلوب رائع وبلغة سهلة، حيث يستفيد منه الجميع.

2. عدم التسرع بنقد محمد رشيد رضا في تقديمه العقل على النقل، بدليل أنه أتى بآراء الزمخشري صاحب الكشاف، وباجتهاداته الفكرية في بعض الآيات، وإلحاحه في مناقشة بعض الأحاديث النبوية، ذلك أنه بالغ في البحث عن الحقيقة والصواب، بدليل قوي خلال استشهاداته.

3. يوصى لكل من يأتي إلى المؤلفات ناقدا أو مرشحا النظر الدقيق في البيئات والظروف والأوضاع الاجتماعية التي أحاطت بالمؤلف، لأنها في كثير من الأحيان تؤثر في فحوى المؤلَّف الكتاب، فزمن الإمام محمد رشيد رضا مثلا؛ تروّجت فيه الحركات الإصلاحية وتأسيس الجمعيات السياسية والتعليمية ومشروعات المجلات المختلفة فاستغلّ الإمام بكل ما أتيحت له من الفرص في نشر العلم وتربية المجتمع الإسلامي بمختلف الآليات، مجلة المنار وتفسير المنار من تلك القبيلة.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابن خلكان، أبو العباس، أحمد، محمد، ابراهيم، وفيات الأعيان, تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، تاريخ النشر: 1971، بيروت، لبنان.
3. أبو الفداء أحمد بن طراد، «ترجمة السيد محمد رشيد رضا وفوائد من مؤلفيه»، ملتقى أهل التفسير، تاريخ التسجيل: 2013.03.11م.
4. أبو رية، محمد, «السيد محمد رشيد رضا»، مجلة الرسالة، العدد: 373، تاريخ النشر: 26/8/1940م، آخر التعديل: 11/5/2015م.
5. أرسلان، شكيب، «السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة»، مطبعة ابن زيدون، ط1، 1356هـ/ 1937م دمشق،سوريا.
6. الإمام بن عاشور, محمد طاهر، «التفسير ورجاله» سنة 1940، تاريخ التحرير والنشر: 2015 أغسطس11م.
7. بوحلوفة بدور، «معالم التجديد في تفسير المنار محمد رشيد رضا-نماذج تطبيقية»، رسالة الماجستير، جامعة أبو بكر بالقايد-تلمسان، 2015/2014م.
8. البيومي، رجب، محمد، النهضة الإسلامية من سير أعلام المعاصرين، دار القلم، سنة النشر: 1415 – 1995.
9. د. نجات عبد الكريم، «وقفات مع محمد رشيد رضا»، مجلة الوضع الاجتماعي في سورية، العدد العشرون، كليات الأدب، جامعة البصرة.
10. راعد جميل عكاشة، «محمد رشيد رضا وجهود الإصلاحي والعلمي»، نسخة إلكترونية من المكتبة الشاملة.
11. رضا محمد رشيد، «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»، الطبعة الثانية، دار الفضيلة، 2006م/1427ه، القاهرة، ممصر.
12. رضا، محمد رشيد، ومحمد عبده «تفسير المنار/تفسير القرآن الحكيم»، الطبعة الثانية 1366ه/1947م، دار المنار، القاهرة، مصر.
13. الزركلي، عبد المتعال الصعيدي، الأعلام -المجددون في الإسلام.
14. زياد خليل محمد الدغامين، «منهج التعامل مع القرآن في فكر الشيخ محمد رشيد رضا»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 50/17، تاريخ النشر: 2002م. جامعة الكويت: 05911.
15. السلطاني محمد رسن دمان, المحاضرات بعنوان: «الأوضاع السياسية قبيل الحرب العالمية الأولى» دروس عن طريق الإنترنت،:27/01/2013 .
16. الشرباصي، د. أحمد, «العقل وتفسير المنار»، مجلة الوعي الإسلامي، العدد: 17، تاريخ النشر: 1/2007.
17. شقير، شفيق، موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث الشريف: دراسة تطبيقية على تفسير المنار، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1419هـ/ 1998م)، 275. 408.
18. الشهري, عبد الرحمن، الناشر: حازم, محي الدين، «قراءة في منهج رشيد رضا في تفسير المنار وموقف النقاد منه»، ملتقى أهل التفسير، 2009.11.01م، تاريخ الزيارة: 2018.05.15م.
19. محمد حلمي عبد الوهاب، تفسير المنار في سابق التفاسير المعاصرة، مقال من موقع إسلام أون لاين، تاريخ التسجيل: 2017.09.03م.
20. مصطفى محمد الحسن، كتاب قراءة في مقدمة تفسير المنار، مقال، نسخة إلكترونية، 1427.12.27ه/2007م.
21. نوفل، حبيب، عبد الله، تراجم علماء طرابلس وأدباءها، مكتبة السائح، طرابلس 1984م.
22. هاجر محمد أحمد سبو، منهج تفسير المنار في التفسير، رسالة الدكتوراه، جامعة الخرطوم، يوليو، 2004م.

علمانية مقابل الحركة الدينية متأثرة بالمفاهيم الأوربية وانطبعت بالصبغة الأوربية.

وقام المثقفون العرب بتأسيس عدد من الجمعيات العربية لتقوم بنشر الثقافة واللغة العربية في بادئ الأمر كانت الجمعيات علنية وفي هذه الجمعيات إلى تأسيسي في الأستانة بين عام 1909-1915م، وكانت هذه المدرسة للفكر القومي ومنتدى لها وبقيت الجمعية حتى عام 1915م. ومن الجمعيات العلنية: «حزب اللامركزية الإدارية» الذي شكلته الجالية السورية بمصر عام 1912م، وكانت تطالب بتولي ولاية إدارة شؤونها الداخلية، وكان لهذا الحزب علاقات بالجمعيات المختلفة في العراق وسوريا. ويهدف الحزب إلى جميع العرب في سبيل تحقيق الحكم الذاتي وفي أواخر 1912م تأسست» جمعية بيروت الإصلاحية» وكانت تتفق من حيث الأهداف مع حزب اللامركزية وأكدت على أن تكون اللغة العربية هي اللغة الرسمية في الولايات العربية وأن يجند العرب في غير أيام الحرب في ولاياتهم.

وكان عامة المسلمين أثناء هذه الأحداث قد تعطشوا إلى من يرشدهم دينيا وفكريا في هذه التغيرات والتحولات من أمثال الأستاذ الإمام محمد عبده والتلميذ الفائق الإمام المتبحر محمد رشيد رضا إلى غير ذلك من العلماء الربانيين والمفكرين المثقفين الذين يعالجون أمراض الأمة الإسلامية من الناحية التعليمية والإصلاحية ودفع العدوان الاحتلالي على عقيدتها وروحها، حينما أصبحوا يتحيرون في دينهم بكثرة الشبهات التي أثاروها الغرب والشرق ضد الإسلام وذهاب قوة المناعة من كتلة المسلمين عموما، حتى علماء الأزهر آنذاك كانوا يرون التقليد الأمي طريقا لا محيد عنه، ويعدون آراء الفقهاء من المتأخرين أفضل من تفاسير القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة، وشاعت بينهم الخرافات من تقديس القبور وزيارتها وانتحال الكرامات لإصحابها والاستشفاء في قضاء المآرب ويملؤون دروس الوعظ بأمثال هذه الأباطيل، وأما النهوض بالأمة الإسلامية إلى المستوى اللاحق فمما لا يفكر فيه أحد من دون الهداية من العلماء.

حينما أصبحت الحالة في بلاد المسلمين كذلك أخرج الله تعالى للأمة الإسلامية العلماء الربانيين والمفكرين المجددين والسياسيين المحنكين، مثل أستاذ الأستاذ الإمام السيد جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده والإمام المفسر المبدع السيد محمد رشيد رضا. فسلسلة هؤلاء المصلحين قد أثمرت ثمارها في المجتمع الإسلامي في مختلف البلاد شرقا وغربا المجلات الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية، وأسست الجمعيات الدينية والسياسية، فأشرقت من خلال هذه الإمكانيات والفرص المنار رايات العلوم والإصلاح تفسير المنار وصاحبه الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله رحمه الله تعالى.

خاتمة

وبعد هذه الإطلالة على تفسير المنار لمحمد رشيد رضا التي تناولنا فيها التعريف بالمؤلف وجهوده التي قدّمها رحمه الله تعالى لأمته والتعريف بالتفسير ومميزاته ومناهجه والبيئة التي كتب الإمام محمد رشيد رضا تفسيره المنار فيها سياسية واجتماعية يتبين لنا أن الشيخ قد بذل جهدا كبيرا

مصر لازمه الأستاذ محمد عبده به حتى ترك دروسه في الأزهر، وقد أثرت أفكاره السياسية وانتشرت في البلاد العربية فعزم الإمام محمد رشيد رضا على تواصله في سنة 1314هـ-1896م، وكان بينه وبين الأفغاني مراسلات بدون تلقى به ولكن السيد الأفغاني توفي في هذه السنة، فاشتدت رغبة الإمام في الهجرة إلى مصر، للاتصال بوارث علمه وحكمته الشيخ محمد عبده فوصل محمد رشيد إلى الإسكندرية وقد اكتملت معارفه الأولية، ونذر نفسه للإصلاح، وذهب إلى القاهرة في اليوم التالي من وصوله إلى مصر، واتصل بالشيخ محمد عبده وأخبره بغرضه من الهجرة، وهي تلقى الحكمة عنه، فقربه الشيخ محمد عبده من مجلسه،»[80] ثم عرض على محمد عبده أن يبدأ في الإصلاح إلقاء دروس التفسير، وبعد إلحاح كبير منه وافق محمد عبده وبدأ في إلقاء دروس التفسير في الجامع الأزهر، وكان ذلك في غرة محرم سنة 1317هـ، وانتهى منها بوفاته في منتصف المحرم سنة 1323هـ.

وكانت رؤية السيد جمال الدين الأفغاني من جهوده الفكرية سياسيةً أكثر من التعليمية والإصلاحية، وأما رؤية الأستاذ الإمام محمد عبده تربوية وإصلاحية أكثر من السياسية، وفهم هذا واستغل وجمع من كلا الناحيتين في تحرّكاته وإنجازاته ونضج فيهما كعالم ديني متبحر، وسياسي حازق محنك وداعية ناجح وكاتب ترجمان أمته ومخطط المستقبل، فضلا عن أن أصبح لأفكار أستاذه محمد عبده، حيث يقول عنما قيل له أنه رجل سياسي سيضرك: «كيف أرضى بإبعاد صاحب المنار عني، وهو ترجمان أفكاري».[81]

ومن جانب آخر؛ ظهر في مختلف البلاد العربية أعلام نبلاء في عدة تخصصات، في الفكر السياسي عبد الرحمن الكواكبي، في الأدب الأمير شكيب أرسلان، في الحديث أحمد محمود شاكر، وفي الفقه وعلوم الحديث جمال الدين القاسمي، وأمثالهم كثيرون فربط الإمام لكل من هؤلاء صلته جيدا واستفاد منهم وأفاد لهم. رحمهم الله تعالى أجمعين.

4- المتفكر الفقيه عَرَفَ مجتمعَه جيدا

ومن جهة أخرى جاء التفسير في سياق المتغيرات والأحداث الهائلة التي مر بها العالم بأسره عموما، والمجتمعات الإسلامية بالخصوص، وأن مولد هذا التفسير جاء في زمن قد بدأت ظهور التغيرات السياسية والاجتماعية ولم يكن أثر الضغط الأوربي الاستعماري من قوى البريطانية الاستعماري وقوى الفرا نسا الاحتلالي يقل عن القوى الفكرية الداخلية العربية التي سرت مع الوعي العام في صياغة مختلف الاتجاهات الفكرية لمختلف الحركات السياسية العربية من الناحية الدينية والعلمانية والقومية. ففي الوقت الذي بلغ نضال الشعب العربي في مصر والمغرب العربي ذروته ضد الاستعمار الأوربي. وظهرت اليقظة الدينية التي تزعمها السيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده في توحيد الشعوب الإسلامية لتستطيع صد العدوان الأوربي. ثم نشأت حركة

80 رضا محمد رشيد، تاريخ الأستاذ الإمام. 1/998-999.
81 كتاب النهضة الإسلامية من سير أعلام المعاصرين، الجزء الأول صفحة 235.

وهنا عدة مراجع للإمام مثل الإمام الشاطبي وابن حجر العسقلاني والإمام الشوكاني وغيرهم من العلماء الكبار في تخصصات مختلفة في العلوم الشرعية، وهناك المراجع المتعددة التي رجع الإمام رحمه الله تعالى إليها من السيرة النبوية والمصادر اللغوية والنحوية والبلاغية وغيرها من العلوم، ولم يترك رحمه الله تعالى أي جهد فيما يمكن الاستفادة منه.

ثالثا: البيئة التي جاء تفسير المنار فيها

لو لاحظنا البيئة والظروف التي عاش الإمام محمد رشيد رضا وأصدر تفسير المنار وموقفه من التطورات الداخلية والخارجية التي شهدتها الدولة العثمانية على صعيد علاقاتها بأفراد رعيتها من العرب وسائر الأجناس لنعرف قدر هذا الإمام المجدد المكافح والداعية الإسلامي الغيور، وقد خاض رحمه الله تعالى في أغوار السياسية لعصره فجاهر برأيه في الخلافة وآل عثمان، وصدع الحق بلا خوف من لومة لائم، ويمكننا أن نعرض نضج هذه القوة الفكرية والعلمية في ثلاثة جوانب كالتالي:

1. تربية الأسرة أساس الإنجاز

نلاحظ مما تقدم أن أهم العوامل التي أثرت في شخصية الإمام محمد رشيد رضا وفكره تُعزى إلى بواكر نشأته وتربيته في بيت أهله، حيث كانت أسرته توصف بالأخلاق الفطرية الحميدة، فشبّ وترعرع على مكارم الأخلاق الفاضلة، ومن قيم أسرته لعلّه قد تمتع بقوة الشخصية واستقلال الرأي والثقة بالنفس، وقد تولد له ذلك من اعتزازه بعائلته وما شاهده في منزل والده من سلطة الوالد وقوتها، كما كان للإمام دروس دور فعال في حياة أساتذته يبعده من عثرات الطريق، وتشرّب من التربية الدينية عن طريق الصوفية كما وجّهه للإرشاد الديني والتصدي لنصيحة الناس.

2. ملازمة العلماء مؤثرة

لا شك أن العالم النابغ في علم هو محصول لعالم رباني نابغ آخر، وإن تصفحنا كتب التاريخ والتراجم والسير نجد القصص العجيبة لأصحاب العلوم والفنون والأفكار في العلاقة بين التلميذ والأستاذ، مثل أفلاطون وسقراط، والإمام أبي حنيفة وأصابه وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم الجوزية وأمثالهم كثير. فرابطة العلاقة بين الإمام محمد رشيد رضا وأساتذته كلهم من النماذج الأولية في ملازمة التلميذ للأستاذ في تلقى العلم والفضائل، فنتعرّف بها من خلال بيان هذه العلاقات لأبرزهم في عجالة:

أ- العلامة حسين الجسر[72]

72 ولد الشيخ حسين الجسر بطرابلس سنة 1261هـ، ونشأ يتيماً وتولى رعايته عمه الشيخ مصطفى الجسر، فقرأ القرآن (97وتعلم الخط ثم انتقل إلى حلقة الدروس العلمية فقرأ على الشيخين عبد القادر وعبد الرازق الرافعي، وقرأ مبادئ النحو والصرف واللغة ثم سافر إلى مصر ودخل الأزهر في سنة 1279هـ فانكب على التحصيل، وفاق أقرانه في جميع العلوم الدينية والعقلية واللغوية، واشتهر اسمه بين الأساتذة والطلاب في الأزهر ثم عاد

وقد كان الشيخ الجسر الأستاذ الأول لمحمد رشيد وتخرج على يديه في العلوم العربية والشرعية والعقلية ويقول محمد رشيد عنه: «أستاذي الأول ولا أعرف في الأزهر مثيلاً فيعلمه وعمله وسيرته".[73] ويصفه بأنه «كان له إلمام واسع بالعلوم العصرية، وكان كاتباً وشاعراً عصرياً يكتب وينظم في كل موضوع بعبارة سهلة، وكان له أسلوب خاص في التعليم غير أسلوب الأزهر يتحرى فيه السهولة في البيان، ويتجنب المناقشات اللفظية».[74] واستطرادات الحواشي وهي الأمور التي ميزته عن غيره ممن تلقى العلم في الأزهر.

ب- الشيخ محمود نشابة[75]

أخذ محمد رشيد على هذا الشيخ علم الحديث وفقه الشافعية، وقرأ عليه في أول الطلب «الأربعين النووية» وضبطها وأخذ بها إجازة كتابية ويصفه محمد رشيد بأنه «شيخ الشيوخ»، وعلامة الزمان في العلوم الأزهرية». وكان شيخ الشافعية والحنفية معاً. وكان الشيخ نشابة زاهداً معرضاً عن المظاهر الدنيوية وقد رثاه محمد رشيد بقصيدة مطولة.[76]

ج- الشيخ عبد الغني الرافعي[77]

وقد حضر رشيد على الشيخ الرافعي جانباً قليلاً من كتاب «نيل الأوطار» للشوكاني، ولكن رشيد استفاد كثيراً من معاشرة الشيخ في العلم والأدب والتصوف، وكان الشيخ الرافعي يعشق كتاب «إحياء علوم الدين» ويكثر مطالعة مواعظ الشيخ عبد القادر الجيلاني.[78]

د- الأستاذ الإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغاني[79]

كان الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى قد التقى بالشيخ محمد عبده في طرابلس في زيارتين قصيرتين له، فازداد إعجابه به، ورغب في الاتصال به وأستاذه الأفغاني، وعندما جاء الأفغاني إلى

إلى طرابلس واشتغل بالتعليم والإرشاد .وله عدة مؤلفات أشهرها «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية» وله مقالات في جريدة طرابلس. هذا وقد توفي في سنة 1327هـ. عبد الله حبيب نوفل، تراجم علماء طرابلس وأدباءها، مكتبة السائح، طرابلس 1984م، ص167-.172

73 رضا. رشيد، محمد. المنار والأزهر، ص . 174

74 المصدر السابق، ص. 141

75 نشأ بطرابلس وتعلم فيها ثم ذهب إلى الأزهر وأقام فيه متعلماً ومعلماً ثلاث ين سنة وحمل شهاداته بثمانية عشر علماً منه في الجبر والمقابلة. وعاد بعد ذلك إلى وطنه سنة 1266هـ وعلّم وأفاد كثيراً في العلوم الشرعية والعقلية. ومن تأليفه حاشية "متن البيقونية في مصطلح الحديث» وهي مطبوعة وغيرها. نوفل، تراجم عطاء طرابلس، ص 95.-94

76 محمد رشيد، المنار والأزهر، ص . 142

77 هو – كما يقول الأمير شكيب أرسلان-أحد أعلام الأسرة الرافعية الكريمة المشهورة بكثرة نوابغها، ولد بطرابلس الشام سنة 1272هـ وتعلم فيها ثم رحل إلى الأزهر، من مؤلفاته «ترصيع الجواهر الملكية»، «أسرار الاعتبار في التصوف» وله رسائل في فنون شتى ومجموعة من الفتاوي. شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، ابن زيدون، دمشق، ط1،1937م، ص40.محمد رشيد، المنار والأزهر، ص 142.

78 نوفل، تراجم علماء طرابلس، ص 83-86. وينظر هاجر محمد أحمد أبو شبو، منهج تفسير المنار، ص 37.

79 ترجمتهما سبقت في بداية البحث.

- تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل».
- مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية خاصة في محاربة البدع والخرافات.
- مؤلفات ابن القيم الجوزية.
- تفسير ابن كثير[58] «تفسير القرآن العظيم» ويعتبر من أعظم التفاسير بالمأثور بعد تفسير الطبري.
- مؤلفات الإمام السيوطي «الدر المنثور» و»الإتقان في علوم القرآن» و»تفسير الجلالين» ولباب النقول في أسباب نزول».
- تفسير شهاب الدين الآلوسي «روح المعاني للآلوسي».[59]

ب- المصادر والمراجع في الحديث

يعتبر الحديث من مصادر التفسير المعتبرة عند أهل العلم فقد بيّنت السنة النبوية كثيراً من القرآن معنى ولفظاً. وهي:

- صحيح البخاري: واسمه «الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه» لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري.[60]
- صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري.[61]
- سنن ابن ماجة: للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني.[62]
- سنن أبي داود: للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني.[63]

58 الدمشقي، إسماعيل بن عمر بن كثير بن زرع، ولد في دمشق سنة (701) هـ، أخذ عن ابن تيمية وقد نبغ في علوم كثيرة، 264) وله عدة مصنفات: «تفسير القرآن العظيم»، «البداية والنهاية في التاريخ» و»الباعث الحثيث في علوم الحديث» وغيرها.(ت774هـ).

59 م الألوسي. محمود بن عبد الله البغدادي الحنفي، مفتي بغداد وعالمها في القرن الثالث عشر الهجري، ولد سنة 1217هـ، له 289)
مؤلفات عديدة، «روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني» جمع فيه خلاصة كل التفاسير السابقة وآراء السلف وأقوال
الخلف (ت1270هـ). انظر ترجمته: الأعلام 53/8 -54.

60 هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الحافظ الإمام في الحديث ولد سنة 194هـ (ت256هـ) 297)
ينظر ترجمته: ابن خلكان: وفيات الأعيان 188/4، ابن العماد: شذرات الذهب، ص: 134/2.

61 النيسابوري، القشيري، أبو الحسن، مسلم بن الحجاج. ولد سنة 204هـ (ت 261هـ) انظر ترجمته الذهبي، تذكرة الحفاظ.

62 أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، ولد سنة 206هـ. (ت 273هـ) انظر ترجمته ابن خلكان: وفيات الأعيان:4/279 ابن العماد: شذرات الذهب 174/2.

63 السجستاني، سليمان بن الأشعث. ولد سنة 202هـ (ت 275هـ).

- سنن الترمذي: للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي.[64]
- سنن النسائي: للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي.[65]
- سنن الدار قطني: للإمام أبي الحسن على بن عمر الدار قطني.[66]
- سنن البيهقي: للإمام أبي بكر بن الحسين بن على البيهقي.[67]

ج- مصادره من كتب الفقه:

الاهتمام بالمسائل الفقهية يعد من الجوانب المهمة في التفسير اشتغل بها المفسرون قديماً وحديثاً. وقد حفل تفسير المنار بذكر الكثير من كتب الفقه وأصوله، ومعالجة العديد من القضايا الفقهية، وقد تردد أسماء كثيرة من الفقهاء الذين استفاد منهم كل من الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد إذ تأثرا بهم ونقلا عنهم، فمن هؤلاء:

- الإمام أبو حنيفة.[68]
- الإمام مالك.[69]
- الإمام الشافعي.[70]
- الإمام أحمد بن حنبل.[71]

فقد استفاد الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد من هؤلاء الأئمة كثيراً ونقلاً عنهم العديد من المسائل المختلفة، ولم يكونا يتقيدان بمذهب معين، فتارة يرجحان مذهب الشافعية، وتارة يرجحان المالكية.

64 الترمذي، أبو عيسى، محمد بن إدريس. الحافظ، المشهور ولد سنة 206هـ (ت 279هـ). ابن خلكان 274/4، ابن العماد: شذرات الذهب 174/2.

65 النسائي. أحمد بن شعيب، أبو عبد الرحمن، الحافظ من خراسان ولد سنة 215هـ.

66 أبو الحسن على بن عمر بن أحمد الدار قطني، الحافظ، كان عالماً فقهياً على مذهب الشافعي ولد سنة 306هـ،

67 أحمد بن الحسين على أبو بكر البيهقي، فقيه شافعي الأصول، من مصنفاته، «السنن الكبرى» و «السنن الصغرى» و «دلائل النبوة»، (ت 458هـ)، الزركلي، الأعلام 116/1

68 هو النعمان بن ثابت التميمي بالولاء، الكوفي، الإمام الأكبر، أصله من فارس، ونشأ بالكوفة ولد سنة 80هـ، ت150هـ) له مؤلفات منها: «المسند» في الحديث، «رسالة الفقه الأكبر»، ابن خلكان: وفيات الأعيان 163/2، الزركلي 96/8.:الأعلام

69 مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، إمام دار الهجرة، ولد بالمدينة سنة 93هـ، من مصنفاته «الموطأ»، «تفسير غريب القرآن» و «الوعظ» (ت 179هـ). الزركلي: الأعلام 258/5.

70 محمد بن إدريس بن العباس بن نافع الهاشمي القرشي المطلبي أبو عبد الله ولد في سنة 150هـ. له مؤلفات كثيرة منها: «الأم» في الفقه، «المسند» في الحديث و»الرسالة» في أصول الفقه. (ت204ه)، ابن كثير: البداية والنهاية 251/10، الزركلي 201/6. :الأعلام

71 أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، إمام المذهب الحنبلي، ولد في بغداد 164هـ. له مؤلفات كثيرة منها: '' (308المسند)، «الناسخ والمنسوخ» (ت241هـ). انظر ترجمته: ابن خلكان: وفيات الأعيان 217/1، الزركلي: الأعلام /230.

وخصوصاً كتب ابن حزم (ت 456هـ)، والغزالي(ت 505هـ)، وفخر الدين الرازي (ت 606هـ)، وابن تيمية (ت 728هـ)، وابن قيّم الجوزية (ت751 هـ)، وابن كثير(ت774هـ)، والشاطبي (ت 790هـ). كما أنه «رجع إلى خمسة وعشرين تفسيراً؛ لكي يجد تفسيراً مناسباً لآية:﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾(النساء: 43)».[49]

VII. واقعية المضامين، بأن قام بـ «ربط تفسير الآيات ومضمونها بواقع المسلمين ومشاكلهم السياسية والاجتماعية، واتخذ من تفسير الآيات وسيلة لتنبيه المسلمين، وتذكيرهم بالواجبات الملقاة على عاتقهم، وكثيراً ما كان يستفيد من هذا الربط، ويقوم بالانتقاد الشديد لمعظم علماء وشيوخ عصره الذين تمسكوا بالتقليد، وابتعدوا عن الاجتهاد، ولم يقوموا بدورهم في تذكير المسلمين، وربط حياتهم بالقرآن الكريم، والسنة الصحيحة».[50]

VIII. تلخيص الخلاصة لكل الوحدة، حيث كان حريصاً في نهاية تفسير كل سورة تقريباً على «كتابة خلاصة إجمالية لأحكامها، وقواعدها، ومقاصدها،»[51] يركّز فيها بشكل خاص على «السُنن الإلهية الكثيرة التي أوردها في ثنايا الآيات المفسَّرة،»[52] بحيث يمكننا القول: إنَّ استنباط السُنن الإلهية في الخلق والتكوين، وفي الاجتماع والعمران البشري، وشؤون الأمم من القرآن الكريم، من أهم وأبرز السِّمات والخصائص التي تميَّز تفسير المنار بها عن مختلف التفاسير الأخرى.

6-نقد التفسير ومواضعه

هذا التفسير لم يخلو من النقد، وإن كان له مميزات كثيرة ولطائف دقيقة لم يتطرق إليها من سبق من المفسرين، ولم يستوعب بها من لحق من العلماء، واسترشد منها الأمة الإسلامية في صحوتها الإسلامية فأما نقده غالبا ما يكون في تفعيل العقل في فهم الآيات فهناك بحث خاص في هذه الموضوع ذكرته في المقدمة –فقرة الدراسات السابقة- يمكن الرجوع إليه. من أبرز النقاط عند النقاد:

أ- الميول إلى الوهابية والسلفية التي ظهرت واضحة في تفسير المنار.

ب- إنكاره لكثير من الكرامات التي يدعيها شيوخ الطرق الصوفية، كما تصدى الشيخ الأزهري المتصوف يوسف الدجوي (ت 1946م) بحملة صحفية قوية ضد الإمام على صفحات مجلة الأزهر آنذاك «نور الإسلام»، واتهمه باتهامات خطيرة مثل: إنكار الملائكة والجن، وإنكار بعض المعجزات، رده بعض الأحاديث الصحيحة.

49 تحكيم الفكر والنظر في استخدام المنهج العلمي، مقال في نسخة إلكترونية من الإنترنت.

50 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 4/ 98، 318، دار الكتب العلمية، مصر، 1990م.

51 وصف رشيد رضا عمله هذا بأنه «أشق عمل في التفسير، ولم أسبق لمثله». أرسلان، شكيب، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، دمشق، مطبعة ابن زيدون، ط1، 1356هـ/ 1937م. وينظر تعليق عبد الرحمن الشهري في مقاله: «قراءة في منهج رشيد رضا في تفسير المنار وموقف النقاد منه»، الموقع الإلكتروني: ملتقى أهل التفسير، تاريخ النشر: 1/11/2009م.

52 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 9 / 559 -585، دار الكتب العلمية، مصر، 1990م.

ج- بعد أن ناقش الإمام مفهوم النبي والرسول لغة أتى باستشهادات من الكتب السابقة من التوراة والإنجيل والزبور لتعريفه اصطلاحا، وقال: «أن النبي عند أهل الكتاب يطلق على: الملهم الذي يخبر بشيء من أمور الغيب المستقبلة» وقال: «قيل معنى أصل مادته في العبرانية القديمة: المتكلم بصوت جهوري مطلقا، أو في الأمور التشريعية»، فعرض له بعض التهم مع أنه دحض مدعي النبوة بعد النبي عليه الصلاة والسلام.[53]

7-مصادر التفسير ومراجعها

رجع الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى أثناء تفسيره إلى كل ما يمكن الرجوع إليها من مصادر أهل السنة والجماعة، فيمكن خلاصتها في أربع:

أ- المصادر والمراجع في تفسير القرآن

- تفسير الطبري (310ه)؛ «جامع البيان في تأويل آي القرآن» لأبي جعفر محمد بن جرير يزيد الطبري.[54] كتابة تاريخ الوفاة بعد ذكر اسم العالم.

- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي.[55]

- تفسير الزمخشري «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، وهذا من أشهر التفاسير المعتزلة.[56]

- تفسير الرازي[57] «مفاتيح الغيب» قد عرف بـ «التفسير الكبير»، لأنه من أوسع التفاسير وأضخمها.

53 د. عكاشة. رائد جميل، محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، ص: 105. نسخة إلكترونية، جامعة آل البيت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهنا كتاب مطبوع للشيخ تامر محمد محمود متولي بعنوان: منهج محمد رشيد رضا في العقيدة يفصل المسألة تفصيلا.

54 الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد كان إماماً في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ، وله مصنفات 155 عديدة منها: «تاريخ الأمم والملوك» وكتاب في التفسير «جامع البيان في تأويل آي القرآن» واختلاف الفقهاء، تهذيب الآثار، وبعض كتبه مطبوع محقق متداول وربما كان بعضها مخطوطاً وربما ضاع بعضها (ت310هـ). ينظر ترجمته: ابن خلكان: وفيات الأعيان 4/191-192، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 2/162، الذهبي: تذكرة الحفاظ ص 710، الذهبي: ميزان الاعتدال 3/418.

55 أبو حامد محمد بن محمد أحمد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام، الطوسي، الفقيه، الشافعي، ولد بطوس 450هـ، صنف 169، في عدة فنون: «الوسيط»، «البسيط»، «إحياء علوم الدين» «أفت الفلاسفة»، «المستصفى من علم الأصول «وغيرها (ت505هـ). وينظر ترجمته: ابن خلكان: وفيات الأعيان 4/58-60، السبكي: طبقات الشافعية.

56 هو أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الإمام في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، ولد بزمخشري من خوارزم سنة 467هـ، له تصانيف كثيرة منها: «الكشاف في تفسير القرآن»، «أساس البلاغة»، «المفصل في النحو» و «الفائق في غريب الحديث». كان معتزلي الاعتقاد متظاهراً به، (ت 538هـ.) ينظر ترجمته: السيوطي، طبقات المفسرين 2/314، ابن خلكان: وفيات الأعيان 5/168 -173، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 4/121.

57 هو أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي الطبرستاني الأصل، الشافعي، المفسر، المتكلم، ولد سنة 543هـ، إمام وقته في 224) العلوم العقلية، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية، له عدة مصنفات منها «تفسير القرآن»، «مفاتيح الغيب»، «المحصول في علم الأصول»، «غاية العقول»، و «مناقب الشافعي» وغيرها (ت 606هـ). ينظر ترجمته: الداوودي، طبقات المفسرين 2/215-218، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 5/21-22، ابن خلكان: وفيات الأعيان 4/248 -252

ويظهر هذا التحوّل أيضا: من خلال كثرة نقولاته الطويلة أحيانا، من مصادر التفسير بالأثر، وبشكل خاص: التفسير الطبري والبغوي وابن كثير والسيوطي، وكذلك نقله من مصادر التفسير اللغوي، وبشكل خاص: تفسير الكشاف، بالإضافة إلى اعتماده على أمهات معاجم اللغة مثل لسان العرب لأبن المنظور ومقاييس اللغة لأبن فارس، فضلا عن اعتماده على معاجم ألفاظ القرآن الكريم، مثل: مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني.

5-مميزات التفسير

I. وثيقة الاستدلال في تفسير الآيات، وترتيب الأدلة في التفسير بحيث أن الإمام رحمه الله كان يلجأ في تفسيره إلى:

- للآيات الكريمة إلى القرآن الكريم نفسه أولاً، مؤكداً أنَّ «الآيات يفسِّر بعضها بعضاً إذا نحن أخذنا القرآن بجملته كما أُمرنا»،[41] وأمثال هذا كثير في أن تركيزه في وحدة الموضوعية بجمع آيات كثيرة تتعلق بالموضوع المعين ثم ربط بينها به وتحليلها بأسلوب متماسك، كتفسيره بداية سورة الفاتحة بجمع الآيات التي تذكر الحمد والثناء من السور كافتتاح سورة الأنعام وسورة الكهف وغيرهما.

-ثم كان يلجأ بعد ذلك كما صرح هو إلى «سنة رسول صلى الله عليه وسلم، وما جرى عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين في الصدر الأول،

-بأساليب لغة العرب، والأخذ بطرق اللغة العربية في دلالة الألفاظ، والتراكيب على المعاني.

II. ربط معاني الآيات ب «سُنن الله في خلقه»،[42] وهذا هو الالتزام بالمنطق الداخلي المتماسك، والمنسجم للنص القرآني، والاعتصام بعواصم الأثر والخبر الصحيح، ومقتضيات العقل السليم من خلال تحكيم سنن الله تعالى العاملة في الكون والتاريخ، واعتبارها إحدى مرجعيات، ومعايير التفسير السليم. مثل ما توقف الإمام محمد عبده أمام الآية القرآنية الكريمة: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾، {البقرة: 213 }، من أجل أن يبرز جوانب «السنن الإلهية» المستفاد منها، حيث قال: «أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر الآية وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتحدوا؟ وكيف تفرقوا؟ ... أجمل القرآن الكلام عن الأمم، وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السماوات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عمّن أحاط بكل شيء علما، ... ويعلق الإمام محمد رشيد رضا على ذلك بالقول في الهامش: «كتب الأستاذ الإمام، رحمه الله تعالى، تفسيرا لهذه الآية، جاء فيه بما لا يوجد في كتاب».[43] وهذا دليل للفقرة السابقة واللاحقة، من تركيزه في الوحدة الموضوعية وترابطها وربط الحاضر إلى زمن نزول الوحي وواقعيتها فهما وتطبيقا.

41 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 259/2، دار الكتب العلمية، مصر، 1990م.
42 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 167/6، دار الكتب العلمية، مصر، 1990م.
43 عبد الوهاب، محمد حلمي، السنن الإلهية في مشروع الإمام محمد عبده التجديدي، مقال في نسخة إلكترونية. موقع أون لاين Islam online. https://islamonline.net/22105.

III. رعاية الترابط بين الموضوعات وربط المناسبة بين الوحدتين، لأن الإمام رحمه الله كان حريصاً جدا في بداية تفسير كل مجموعة من الآيات الكريمة، أن يربط هذه الآيات ربطاً منطقياً محكماً بمجموعة الآيات التي تسبقها، أو بموضوع السورة الرئيسي الذي تتحدث عنه مجمل آيات السورة، وبذلك عمل رشيد رضا على إبراز الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، والسياق الواحد الذي يؤلف بين آياتها.[44]

IV. التركيز على وحدة الموضوع في تقسيم وحدات الآيات وتحليل القضايا، فكان رحمه الله تعالى حريصاً عندما تتعرض الآية التي يفسّرها لقضيةٍ ما، أن يسرد ويحلّل بشكل موجز معظم الآيات الكريمة الأخرى التي تتحدث عن القضية نفسها، وبذلك يكون رضا من أوائل من تنبَّه لأهمية التفسير الموضوعي للقرآن الكريم في العصر الحديث.

V. توثيق المعلومات وربط الحاضر إلى زمن نزول الآيات في فهمها باعتماده أسباب النزول، وذلك أنه رحمه الله تعالى كان معنياً «بذكر أسباب النزول وتمحيص الروايات الواردة فيها، كما كان مهتماً بذكر القراءات القرآنية عند وجودها»،[45] كما كان حريصاً أيضاً على «ذكر الأحاديث النبوية التي تدور في فلك الآية أو الآيات التي يفسرها، ولم يغفل عند ذكره هذه الأحاديث، عن التعليق عليها، ونقد أسانيدها، وتمحيص رواتها، هذا فضلاً عن تخريجها، وعَزْوها إلى مصادر الحديث المعتمدة.[46]

VI. رونق الكلام ودقة التعبير والجمل وعدم التطويل والحشو، بأن «لم يتوسَّع في نقل أقوال النحاة، وعلماء البلاغة في إعراب الآيات القرآنية الكريمة، ووجوه البلاغة فيها إلا ما كان منهما ضرورياً لبيان معنى الآيات، وجمال الأسلوب القرآني، ودقة التعبير فيها»،[47] وكان هدفه من هذا «الاقتصاد هو ألاَّ يشغل القارئ عن وجوه الهداية، والإصلاح في معاني الآيات المفسرة، وهي مقصده الأول من التفسير، كما كان ذلك مقصود شيخه محمد عبده من تفسير القرآن».[48]

وبشكل عام، فإنَّ رشيد رضا لم يكن يُكثر النقل عن العلماء السابقين في المجلدات الأولى من تفسيره، ولكنه وابتداءً من المجلد السابع، بدأ يُكثر، وينقل بإسهاب من الكتب والتفاسير السابقة،

44 ينظر على سبيل المثال تقريره لارتباط آية الدَيْن الطويلة بما سبقها من آيات الحثّ على الصدقة وتحريم الربا في آخر سورة البقرة، تفسير المنار، 118/3-119. وانظر أيضاً،122/4، 123، 256، 257، 434 ـ 435.عبد الرحمن الشهري، المقال: «قراءة في منهج رشيد رضا في تفسير المنار وموقف النقاد منه»، الموقع الإلكتروني: ملتقى أهل التفسير، تاريخ النشر: 1/11/2009م.
45 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 167/1، 248/3، دار الكتب العلمية، مصر، 1990م.
46 ينظر على سبيل المثال، تفسير المنار، 3 /82 -91. وينظر أيضاً، شقير، شفيق، موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث الشريف: دراسة تطبيقية على تفسير المنار، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1419هـ/ 1998م)، 275ـ 408.
47 محمد رشيد رضا، تفسير المنار 10 /524، دار الكتب العلمية، مصر، 1990م.
48 ينظر تعليق عبد الرحمن الشهري في مقاله: «قراءة في منهج رشيد رضا في تفسير المنار وموقف النقاد منه»، الموقع الإلكتروني: ملتقى أهل التفسير، تاريخ النشر: 1/11/2009م.

اتباع خطة تفصيلية موحدة يلتزم بها في كل ما يفسره، ولكنه رحمه الله تعالى حاول استخدام وسائل التفسير من النكت الفنية لاستخراج الحِكَمِ القرآنية بها بشكل إجمالي، حيث أنه يقول: «فعُلِمَ مما ذكرنا أن التفسير قسمان:

أ- جاف مبعد عن الله وعن كتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، وهذا لا ينبغي أن يسمى تفسيرا، وإنما هو ضرب من التمرين في الفنون كالنحو والمعاني وغيرهما.

ب- التفسير الذي قلنا: إنه يجب على الناس-على أنه فرض كفاية-هو الذي يستجمع تلك الشروط لأجل أن تستعمل لغايتها، وهو ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام، ليتحقق فيه معنى قوله: (هدى ورحمة) ونحوهما من الأوصاف.[36]

وخرج من القيود في منهج التفسير بحيث أنه يوصف بالمأثور مرة ويوصف بالمعقول تارة أخرى، فالمقصد الحقيقي وراء كل تلك الشروط والفنون هو الاهتداء بالقرآن، كما يقول رحمه الله تعالى: «قال الأستاذ الإمام يقصد به شيخه محمد عبده: وهذا هو الغرض الذي أرمي إليه في قراءة التفسير».[37]

فيتضح من خلال هذه العجالة: أن الإمام محمد رشيد رضا في مبدأ الأمر يتابع أستاذه الإمام محمد عبده في دروسه التي يلقيها على جمهور من الطلبة والمثقفين المصريين في الجامع الأزهر، وكان الشيخ يدون خلاصة أفكار الدروس في مذكراته الخاصة، ثم يحرر هذه المذكرات، ويضيف عليها من كتب التفسير الأخرى، ومن أفكاره الخاصة به، ويعرضه على شيخه محمد عبده ليأخذ الموافقة عليه، ثم ينشرها في مجلة المنار.

إن الإمام ليس مستقلا في منهجه، بل يجمع بين ما عنده وما يأخذ من شيخه، وخاصة بعد أن بدأ بنشر تفسيره على صفحات مجلته التي يقرأها جمهورٌ عريض من المسلمين في معظم بلاد العالم الإسلامي آنذاك، فرض على رشيد رضا أن يستجيب أكثر لحاجات هذه الجماهير العريضة المتعطشة للهداية، والثقة بالدين وأحكامه بأكثر مما فعل عبده، وقد تجلَّت هذه الاستجابة في مظاهر عدة، أهمها ازدياد حضور النزعة الإصلاحية في التفسير، التي ازدادت وضوحاً وجلاءً من خلال الفصول الإصلاحية الاستطرادية الكثيرة التي كتبها رشيد، وأدرجها في تفسيره دون أن تكون هناك دائماً حاجة واضحة لذكرها في المواضع التي ذُكرت فيها في التفسير.

الفترة التي استقل وانفرد المؤلف بمنهجه وأسلوبه في التفسير، وهذا بعد وفاة أستاذه الشيخ محمد عبده. ففي هذه الفترة توسع منهجه إلى أنه يفسر الآيات وما يتعلق بها من السنة الصحيحة،

36 المرجع السابق.
37 المرجع السابق.

في تفسير السنة من ناحية حكمها وتحقيق مفرداتها أو الجمل اللغوية، والمسائل الخلافية بين العلماء، والإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة.[38]

يمكن لنا من كلامه هذا: أن الإمام قام بعد استقلاله بالعمل بتضييق فسحة حرية النظر اللغوي، والعقلي المستقل التي كان يمنحها شيخه محمد عبده لنفسه أثناء تفسيره لصالح توسيع دائرة الاستناد على النصوص الشريعة: قرآنا أوسنة، وعلى أقوال السلف، بالإضافة إلى زيادة الاعتماد على تفريع الفقهي، والتوسع الكلامي اللغوي.

3- مواقع الاختلاف بينه وبين شيخه محمد عبده في التفسير

يمكن لنا أن نلخصها في النقاط التالية:

أ- أن شيخه محمد عبده كان منهجه يتوسع فيما قصّر فيه المفسرون وغفلوا عنه، ويختصر ما برزوا فيه من مباحث الألفاظ، والإعراب، ونكت البلاغة، وفي الروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على فهمها الآياتُ، ويستند في ذلك على عبارة تفسير الجلالين الذي هو أوجز التفاسير، فكان يقرأ عبارته فيقرّها أو ينتقد منها ما يراه منتقدا، ثم يتكلم في الآية أو الآيات التي نزلت بمعنى واحد، بما فتح الله عليه مما فيه هدية أو عبرة.[39]

ب- كان رشيد رضا يدوّن أهم ما يسمعه من الشيخ في مذكرات خاصة في أثناء الدروس عنده، ثم يبدأ بنشر ما كان يجمعه، ولم يكتف بالنقل عن شيخه، وتدوين أفكاره وآراءه في أثناء حياته فقط، بل كان يضيف زيادات كثيرة إلى كل ذلك، وميّز أقواله عن أقوال شيخه بقوله: «وأقول»، «وأنا أقول»، «وأنا أزيد» في معظم الأحيان.[40]

يبدو من خلال هذا أن التفسير قد انتشر إلى آفاق العالم الإسلامي بعد وفاة شيخه محمد عبده وازداد عدد القارئين به فأحس الإمام رشيد رضا حاجة جمهور المسلمين، واستجاب حاجاتهم المتعطشة للهداية والثقة بالدين وأحكامه بأكثر مما فعله أستاذه محمد عبده. وقد ظهرت هذه الاستجابة في عدة مظاهر، منها:

- اعتماده أسلوبا في الكتابة بعيدا عن لغة التجريد والتنظير والمصطلحات والمفاهيم الدقيقة التي تعلو عن مستوى عامة قرائه، وفي المقابل سعى إلى مراعاة السهولة والجمال في التعبير.

- ازدياد حضور النزعة الإصلاحية في التفسير، التي ازداد وضوحا وجلاء من خلال الفصول الإصلاحية الاستطرادية الكثيرة.

38 رضا، رشيد، محمد. مقدمة المجلد الأول، ص: 16 بتصرف بسيط.
39 رضا، رشيد، محمد. مقدمة المجلد الأول، ص: 16 بتصرف بسيط.
40 تفسير المنار وموقف النقاد منه. وينظر إلى قول الإمام في المقدمة نفسه 16/1، دار الكتب العلمية، مصر، 1990م.

وسألخص هنا أهم ما ارتكز المؤلف عليه في هذا التفسير في أربع نقاط جمعا واستفادة من تلك المراجع في السطور التالية:

1- توصيف إجمالي للتفسير

أصل هذا التفسير دروس شفهية بدأها الشيخ محمد عبده في غرة محرم 1317ه باقتراح أستاذه الإمام محمد رشيد رضا وإلحاحه بعد مجيئه إلى القاهرة، واستمرت هذه الدروس حتى عام 1323ه وتوقف عند الآية 125 من سورة النساء، وكان يحررها الشيخ محمد رشيد رضا وينشرها في مجلته «المنار» ولذلك سمي التفسير ب تفسير المنار وإلا فاسم التفسير تفسير القرآن الحكيم.

وقد واصله الشيخ محمد رشيد رضا بعد وفاة أستاذه محمد عبده وكتب بنفسه، وتغيّر أسلوبه تدريجيا واقترب من أصول التفسير، أكثر وكان يقول الشيخ رحمه الله تعالى معبرا عن أسباب هذا التغير: «وإنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه رحمه الله بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيرا لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة...»[30]، وبلغ به الآية 101، أي؛ قول الله تعالى: ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلّمتني من تأويل الأحاديث، فاطر السماوات والأرض، أنت وليي في الدنيا والآخرة، توفني مسلما وألحقني بالصالحين﴾(يوسف:101) ثم توفي، فأكمل سورة يوسف تلميذه محمد بهجت البيطار.[31]

2- وصف التفسير

يصفه المؤلف رحمه الله تعالى بأنه: «هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول، الذي يبين حكم التشريع وسنن الله تعالى في الكون والإنسان، وكون القرآن هداية للبشر في كل زمان ومكان، ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر، وعرضوا عليهم ما كان عليه سلفهم المعتصمون بحبلها، مراعى فيه السهولة في التعبير، متجنبا مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامة، ولا يستغني عنه الخاصة؛ وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الأستاذ الإمام محمد عبده، رضي الله تعالى عنه.»[32]

منهجه في التفسير

يقول الإمام طاهر بن عاشور رحمه الله تعالى عنه فيه: «إن تفسير المنار في جملته يعتبر تفسيرا ذا منهج مطرد، وأفكار متناسقة، وهذا المنهج المطرد قد يقع الاتجاه إليه من مسالك البحوث الأصلية النظرية أحيانا، وقد يقع الاتجاه إليه من مسالك النقول الأثرية تارات أخرى. فإذا وصلت

30 محمد رشيد رضا، مقدمة تفسير المنار، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، تاريخ النشر: 1990م.
31 العلامة المشهور محمد بهجت البيطار أحد أبرز وأشهر تلاميذ الشيخ جمال الدين القاسمي، ولد عام 1894م بدمشق، وتوفي 1396 جمادي الأولى 30ه/1976مايو29م.
32 المرجع السابق، بتصرف بسيط.

هذه المسالك أو تلك بمحرر التفسير إلى المنهج المخطط للسير، التزمه واستقام عليه، حتى يصل منه إلى نتائج البحث أخرى عند آيات أخرى على ذلك المنهج نفسه، فبرزت من مجموع ذلك الوحدة التي جعلت من تفسير المنار مداد روح النهضة الإسلامية الحديثة وقوام التفكير الإسلامي المجدد، في هذا القرن الرابع عشر،[33]» عقب مقارنته منهج المؤلف رحمه الله تعالى ما قبل تغيير أسلوبه وما بعده.

وأما في تفسير الآيات العقدية؛ لم يكن الإمام رحمه الله تعالى حاسماً منذ البداية في موقفه إزاء تفسير الآيات الكريمة المتعلقة بالله تعالى وصفاته، وأمور الغيب بشكل عام، حيث كان «يتأرجح بين موقفي السلف والخلف، أي بين موقف التنزيه مع التفويض من غير تعطيل ولا تمثيل ولا تأويل، وبين موقف التنزيه مع التأويل فيما يتعلق في تفسير هذه الآيات الكريمة، حتى حسم موقفه بوضوح إزاء هذه القضايا بسبب إقباله الكبير على قراءة كتب أئمة الفكر السلفي، وعلى رأسهم ابن تيمية، وتَبَنيه لموقفهم بشكل كامل، مع الاحتفاظ لنفسه بذكر بعض تأويلات محمد عبده، وعلماء الخلف، وتأويلات خاصة به أحياناً، بسبب اقتناعه بضرورة هذه التأويلات في إقناع أصحاب الثقافة المادية والفلسفية الذين لا يقبلون التسليم بأمور الغيب كما وردت النصوص بها دون تأويل يُزيل التعارض الظاهري بينها، وبين العقل.»[34]

فهو مؤمن إيماناً تاماً بمنهج السلف في تفسير آيات الغيب، إلا أنه قدّم بعض التنازلات، عن قناعةٍ وإدراكٍ منه لِما يفعل، حيث يقول رحمه الله تعالى: «وينبغي أن تعلم أيها القارئ المؤمن أنَّ من الخير لك أن تطمئن قلباً بمذهب السلف، ولا تحفل بغيره، فإن لم يطمئن قلبك إلا بتأويلٍ يرضاه أسلوب اللغة العربية، فلا حرج عليك، فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، والذي عليك قبل كل شيء أن توقن بأن كلام الله كله حق، وألا تؤول شيئاً منه بسوء قصد، والتفسير الموافق للغة العرب لا يُسمى تأويلاً، وإنما يجب معه تنزيه الخالق، وعدم تشبيه عالم الغيب بعالم الشهادة من كل وجه».[35]

في هذا المجال إرضاءً لنزعته الإصلاحية التي قضت عليه هنا بسرد بعض التأويلات من أجل أن يكسب أنصاراً جدداً للإسلام من بين قُرائه من ذوي الثقافة العصرية، ومن أبناء المؤسسات التعليمية الحديثة الذين بدأوا يهيمنون على مقاليد الحياة السياسية والثقافية في عصره.

أسلوب محمد رشيد رضا في تفسير المنار إذا تتبعنا تفسير المنار بدقة نحن لا نستطع أن نقرر -بشكل قاطع-أن للشيخ أسلوبا موحّدا اتبعه في كامل تفسيره، لأنه فسّر ما فسّر في مدة تزيد على ثلاثين عاما ما بين (1317ه/1899) و(1354ه/1935م)، وهذه مدة تمنع على الأرجح أي مفسر من

33 الإمام محمد طاهر بن عاشور، في «التفسير ورجاله» سنة 1940، تاريخ التحرير والنشر: 2015 أغسطس11م.
34 ينظر تعليق عبد الرحمن الشهري في مقاله: «قراءة في منهج رشيد رضا في تفسير المنار وموقف النقاد منه»، الموقع الإلكتروني: ملتقى أهل التفسير، تاريخ النشر: 1/11/2009م.
35 رضا، رشيد، محمد. تفسير المنار، 1/ 252. 253.

كان للشيخ محمد رشيد رضا الكثير من الجهود الإصلاحية في المجتمع، والتي حاول من خلالها إصلاح أحوال الأمة الإسلامية وإخراجها مما هي فيه من ضياع الهوية والتخلف الفكري والتعليمي والديني والسياسي، والتبعية والإعجاب بالحضارة الغربية إلى حد التقليد الأعمى والافتتان بها بوحي القرآن والسنة الصحيحة ومنهج السلف الصالح. ويمكن استخلاص أبرز جهوده في إصلاح ونهضة الأمة في ثلاث نقاط، وهي:

أ. الإصلاح التعليمي:

كان الشيخ محمد رشيد رضا حريصاً جداً على إصلاح التعليم في مصر لاسيما التعليم الديني المتمثل بالأزهر آنذاك، فكتب الكثير من المقالات في مجلة المنار ينتقد فيها الوضع التعليمي في مصر، ويحاول إصلاح مناهج التدريس والتعليم في الأزهر من خلال مقالاته وكتاباته في مجلته المنار بطريقة النقد تارة ويشير إلى طرق الإصلاح والتطويرية تارة أخرى، ويخاطب المجتمع الإسلامي قائلا: «من العار على مصر أن تكون على سبقها البلاد العربية كلها إلى التعليم العصري خالية من مدرسة كلية للعلوم العالية بجميع فروعها، تغنيهم عن الأجنبية الخالية من لغتهم ومن التربية المحلّية التي تليق بهم المدارس»،[27] وكتب أيضا الكثير من المقالات التي ينتقد فيها التعليم بالأزهر والذي كان في مصر في ذلك الوقت.

ب-الإصلاح الديني:

كان للشيخ محمد رشيد رضا أيضا جهود واضحة في محاولة إصلاح الواقع الديني للمسلمين في مصر والعالم الإسلامي من خلال مجلته المنار، والتي كان ينادي من خلالها المسلمين بالتمسك في دينهم والاعتصام بسنة نبيهم-صلى الله عليه وسلم-، لقد كان ينادي بوجوب تصفية العقيدة الإسلامية من البدع والخرافات والشرك، وتعظيم القبور والتوسل بها.

ولقد انبرى الشيخ رشيد رضا من خلال مقالاته في مجلة المنار بالدفاع عن الشريعة الإسلامية وبيان محاسنها، وأنها صالحة لكل زمان ومكان، وكان يقوم بالرد على كثير من الشبهات والافتراءات التي تحاول الطعن في الإسلام والتقليل من شأنه، والتي كان يثيرها المستشرقون تارة ومن تأثر بالثقافة الغربية من أبناء المسلمين تارة.

ت-الإصلاح السياسي:

كان للشيخ محمد رشيد رضا بالإضافة إلى جهوده في الإصلاح الديني والتعليمي نشاط سياسي بارز، وهو قلما نجده في شيوخ الدين وأهل العلم، وبخاصة في بداية الأمر كان منصبا على تضييق الفجوة التي بدأت تتسع بين العرب والترك، والعمل على تشجيع العناصر التي تكونت من الدولة العثمانية تحت شعار العثمانية على رغم كثرة الأخطاء التي ارتكبها الحكم العثماني، من كلامه

27 المرجع السابق.

في هذا الموضوع: «إذا سقطت نبقى نحن المسلون كاليهود، وأن اليهود عندهم شيء يخافون عليه، يحفظون به مصالحهم وحاجتهم وهو المال، ونحن لا يبقى عندنا شيء.»[28] والكلام يعرّف الشيخ أنه سياسي فوق سياسة عصره ويرى أبعادا سياسيا وتاريخا لمستقبل المسلمين، كأنه يقدّر ما سيحدث بعد قرن أو قرنين، وكما يشهد رحمه الله تعالى معنا أوضاء المسلمين اليوم.

عمل تحت شعار سلطان الدين واستمرار الخلافة الإسلامية التي ترمي إلى استمرار سلطة الإسلام الدينية والسياسية، وعمل على تقوية الرابطة العثمانية على أنها وثيقة العلاقة بالعقيدة والدين، فلذلك لم يكن غريبا أن يعتز بعثمانيته وان يمتدح الدولة بحيث يقول متحدثا عن الأسباب التي دفعته مجلة المنار: «عثمانية المشرب، حميدية اللهجة، تحامي عن الدولة العلية بحق»،[29] لأنه يرى في ذلك استجابة لمشاعره الإسلامية ولحضور الدولة السياسي.

وكان يكتب الكثير من المقالات السياسية في مجلته المنار والتي حاول من خلالها إيضاح المخاطر التي تحيط بالعالم الإسلامي والعربي، ويبيّن فيها الأحوال السياسية في العالم، والتي تدل على حنكة سياسية قلما نجدها عند علماء المسلمين، فكان يكتب ويحلل الأوضاع السياسية، ويدل على هذا مما حدث بينه وبين الحكام العثمانيين ومنعهم نشر العدد الثاني في لبنان والشام، مع أنه يحب الدولة العثمانيين دون حكامهم آنذاك، مواقفه ومقالاته على غاية العمق بحيث لو قرأها إنسان لا يعرفه لقال إنه رجل مختص بالسياسة وتحليلها.

رحم الله الإمام محمد رشيد رضا منشئ المنار، ومفسر القرآن الحكيم. فقد خدم أمته داعياً إلى الله ومدافعاً عن دين الله ومرشداً إلى ما ينفع الناس على بصيرة. أفنى في ذلك أربعين عاماً صابراً ثابتاً شأن الراسخين في العلم والمؤمنين، لا تأخذه في الحق لومة لائم، غير هياب ولا وجل على كثرة ما كاد له الحاسدون والدجالون والملحدون بضروب الأذى ولم ينالوا منه منالاً لأن ﴿اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾(يوسف:52)، فلا ينفذه ولا يسدده، وَ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾(الحج:38).

ثانيا: التعرف مع تفسير المنار

إن من الواضح أن هذا التفسير يمثل مرحلة جديدة في التفسير المتأخر صدوره، ولا بد من قراءته لكل من يريد فهم القرآن بحكمته ومقاصده، ومراد الله تعالى بتنزيله، بل يمكن الاستفادة منه لكل من يهتم بأصول التفاسير المعاصرة والتعمّق فيها، ويعد هذا التفسير مرجعا للباحثين المتخصصين ويستفيد منه كل من يلقي إليه النظرة من عامة المسلمين، وقد كُتبت عنه دراسات ومقالات كثيرة، وأكثرها مطبوعة، أشرت إليها في المقدمة في فقرة «الدراسات السابقة»، يمكن الرجوع إليها.

28 عبد الكريم، نجات. وقفات مع محمد رشيد رضا، ص: 126، وينظر إلى الكتاب: العرب الترك في العصر الدستوري، ل برو.

29 مجلة المنار، افتتاحية من العدد الأول.

والتمكن من علوم القرآن الكريم والسنة والخبرة والمعرفة بأحوال زمانه الذي عاش فيه منزلة ما يتخيل أنها لا تتاح لأحد بعده إلا بعد زمن طويل، أو بعبارة أخرى يُخرجٌ الله تعالى للأمة الإسلامية مثله في كل جيل عددا معدودا فقط.»[19]

3-البلاد التي عاش محمد رشيد رضا فيها:

عاش رحمه الله تعالى في لبنان وسوريا ومصر، وزار الأستانة[20] والهند والحجاز وأوروبا وأقطار الخليج، حينما ارتحل إلى مصر وهو عالم مفكر وكاتب متبصر، فصحب الأستاذ الإمام محمد عبده صحبة العالم الصغير للعالم الكبير، فيا سعادة العالم في صحبة العلماء.

4-ميدانه العملي:

يمكن لنا أن نختصر نشاطه العملي كالتالي:

أ- عمل في مدينة طرابلس بالتدريس والوعظ والتبشير بآرائه الإصلاحية، وكتابة المقالات في جريدة طرابلس، ومارس التدريس في الجامع الكبير، وفي جامع البشوية في بيروت.

ب- أصدر في القاهرة مجلة «المنار» للرد على المتحاملين على الإسلام، وصدر العدد الأول في مارس 1897م/1315ه، وكانت خطوة متأثرة بسابقتها «العروة الوثقى» التي عدها بمثابة الأستاذ الثاني له.[21]

ج- حاول إنشاء مدرسة الدعوة والإرشاد بهدف الإصلاح الديني والاجتماعي في الأستانة، غير أن المحاولة فشلت وعاد إلى القاهرة، وأنشأ المدرسة فيها وتخرجت فيها أول دفعة عام 1912م، إلا أنه اضطر لإغلاقها مع بدايات الحرب العالمية الأولى.[22]

د- أنشا في مصر مع بعض العثمانيين «جمعية الشورى العثمانية»، وتولى رئاستها، وأسس لها فروعا في أقطار مختلفة، ألقى عدة خطب في منتديات سياسية وثقافية واجتماعية حاثا أهالي الشام على دعم الحكومة العثمانية الجديدة والمشاركة في الإصلاح السياسي، وكانت الجمعية تنشر منشوراتها باللغة العربية والتركية.[23]

هـ- أصدرت الجمعية جريدة تحمل اسمها 1907م، وشارك في عدد من المؤتمرات العربية الإسلامية، وكانت له علاقة بزعماء الإصلاح في أقطار الوطن العربي، وقد كان عضوا في الحزب الاتحاد السوري، وأحد قادة حزب اللامركزية الإدارية، وقد واجه حكم الإعدام بسبب انتمائه إلى

19 أبو الفداء أحمد بن طراد، ترجمة السيد محمد رشيد رضا وفوائد من مؤلفيه (مجلة المنار ـ تفسير المنار) متجدد1434/04/29 -2013/03/11.

20 عاصمة قازاقستان اليوم، أما في ذلك الزمان مدينة من مدن تركستان.

21 المرجع السابق.

22 المرجع السابق.

23 راعد جميل عكاشة، محمد رشيد رضا وجهود الإصلاحي والعلمي، ص: 222-223.

هذا الحزب. وكان من أنصار مذهب محمد بن عبد الوهاب الديني، كما كان عضوا مشاركا في الوفد السوري الفلسطيني إلى جنيف سنة 1921م، وعضوا في اللجنة السياسية في القاهرة سنة 1925م، وكان يعد الضلع الثالث بعد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده.[24]

5-ميدانه العلمي:

كان له عدة مؤلفات ورسائل ومقالات في مختلف المجالات حسب حاجة المسلمين آنذاك، ونشر معظمها في مطبعة المنار، فمنها:

أ- «تفسير القرآن الكريم»، المشهور بتفسير المنار الذي نحن في سدده، وصدر في ثلاثة عشر مجلدا، في عام 1324ه/1906م، ومن المعلوم أن الشيخ توفي قبل إتمامه التفسير وقد بلغ إلى سورة اليوسف.

ب- «محاورات المصلح والمقلد»، طبع في مطبعة المنار-مصر1907م.

ج- «الوهابيون والحجاز»، من مطبعة المنار – مصر-1350ه/1925م.

د- «تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده وخلاصة سيرة جمال الدين الأفغاني» وهو ثلاثة مجلدات، من مطبعة المنار، 1350ه/1931م.

ه- «نداء الجنس اللطيف يوم المولد النبوي الشريف»، مطبعة المنار 1351ه/1932م.

و- «حقوق النساء في الإسلام»، مطبعة المنار 1351ه/1932م.

ز- «الأزهر والمنار» مطبعة المنار، 1353ه//1934م.

ح- «الإمام علي ابن أبي طالب» طبع في مطبعة البابي الحلبي-مصر 1939م.

ط- «أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني: تحقيق وشرح وتعليق.

إضافة إلى ذلك أن هناك عدة خطب ومقالات في موضوعات متنوعة، ورسائل مع الأفغاني[25] وغيره، نشر معظمها في مجلة المنار، وكثر شعره في رثاء أعلام عصره، وآراءه الإصلاحية في الدين والدنيا.[26]

6-جهوده الإصلاحية والعقدية

24 محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفة-بيروت، ط2، د.ت 51/1، 49/11.

25 23 يقول الشيخ: توجهت نفسي بتأثير «العروة الوثقى» إلى الهجرة إلى السيد جمال الدين الأفغاني والتلقي عنه، وكان قد جاء إلى الأستانة فكتبت إليه بترجمتي ورغبتي في صحبته وانه لا يصدن عنها لإلا إقامته في الأستانة... الخ.

26 أبو الفداء أحمد بن طراد، ترجمة السيد محمد رشيد رضا وفوائد من مؤلفيه (مجلة المنار ـ تفسير المنار) متجدد 1434/04/29 -2013/03/11، جمعتها بهذا الترتيب مستفيدا من مقالة الشيخ هذه.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى: مقدمة وثلاثة ثلاث نقاط وخاتمة. فالمقدمة هي تمهيد إجمالي للبحث، وأما في النقطة الأولى: سأتناول سيرة المؤلف وجهوده العلمية ونشاطه وتأثيره في المجتمع الذي عاش فيه المؤلف، وفي النقطة الثانية: أصف التفسير وأتناول ببيان منهج المؤلف فيه ومزاياه وآراءه العلمية وبعض مراجعه التي راجع إليه، وأما في النقطة الثالثة: أعرض البيئات والظروف التي احتفت المجتمع الإسلامي آنذاك وجاء المؤلف بهذا التفسير فيه، ثم تأتي الخاتمة بخلاصة أهم مرتكزات البحث مع ذكر بعض التوصيات.

أولا: نبذة من حياة الإمام محمد رشيد رضا

تمهيد:

سيرة الشيخ العلامة الإمام العالم مشهورة بين عامة المسلمين، ومع ذلك الوقوف عليها يثير الوجدان ويعلق القلوب لمعرفة المزيد منه، لأن شخصيته تختلف عن بقية الشخصيات في عصره حتى يومنا هذا، لذلك نقطع من جملة حياته ما كان يهمنا التعرّف عليه قبل أن نتخطى إلى تفسيره الذي كان منارا في علوم القرآن والتفسير، وفي توسعه لبعض المواد الفرعية في العلوم الشرعية مثل مقاصد الشريعة وعلم السنن الكونية والربانية وسد الذرائع وفتحها. وكان قد عصفت تجارب الدنيا بالشيخ حتى بان له الطريق، فبدأ يبحث الحق عن دليله ويجاهد من أجل تبليغ دعوة الناس إلى الإسلام الحق، والمناقشة مع البدعة ونشر ما يعتقده أنه الحق، ودرس ورحل ليعكف عند من ينير له الطريق ويوضح له آفاق المعرفة بالدليل، فحياته من مولده إلى وفاته محشوة بالمعارف والتجارب في خدمة القرآن الحكيم ونشر دين الإسلام والدفاع عنه، فإليك ببعض اللمحات من حياته:

1-نسبه ونشأته

هو الإمام العلامة المفسر المشهور بصاحب المنار السيد الإمام محمد رشيد بنعلي رضا محمد شمس الدين بن منلا علي خليفة القلمون، البغدادي الأصل،[3] الحسيني النسب[4] يتصل نسبه إلى الإمام علي ابن أبي طالب على حسب ما قال رحمه الله تعالى عن نفسه «جدنا المرتضى عليه السلام،»[5] ويقول: «جدنا الحسيني عليه السلام.»[6] ويقول: «جدنا الإمام جعفر الصادق عليه السلام».[7] أما والدة رشيد فاسمها فاطمة وتنسب إلى البيت النبوي من جهة الأب والأم، فيقول محمد رشيد

3 ينظر في نسبه إلى: الزركلي، الأعلام 361/6، عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص539.
4 رضا. رشيد، محمد. مجلة المنار 73/32.
5 رضا، رشيد، محمد. مجلة المنار 132/13.
6 المرجع السابق 78/15.
7 رضا، رشيد، محمد. تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، دار المعرفة-بيروت، ط 2، د. ت 51/1، 49/11.

عنها: «فاطمة أم رشيد حسنية الأب والأم»،[8] ويعتقد أن «أحد أجداده قد قدم شط الفرات ولعله من ماردين، واختار الإقامة في قلمون»[9]وقد ترجم محمد رشيد لنفسه ترجمة حافلة في كتاب «المنار والأزهر»[10] اعتمدت عليها في ترجمتها له مع بعض ما كتب عنه في الكتب الأخرى.

يمكن الاقتصار هنا على هذه السطور التي لخصتها من عدة مراجع:

2-مكان المولد والنشأة والتعليم:

ولد بقلمون من أعمال طرابلس الشام سنة 1282ه/1865م، ونشأ فيها، وتلقى تعليمه الأولي في الكتاب في قريته وقرأ القرآن الكريم والخط والقواعد والحساب وتهيأ لدخول المدرسة الرشيدية،[11] ثم التحق بالمدرسة الرشيدية الابتدائية في طرابلس، فدرس الصرف والنحو والحساب ومبادئ علوم الجغرافيا والعقائد وفقه العبادات واللغة التركية والعربية ولكن التدريس فيها باللغة التركية،[12] لمدة عام واحد، ثم انتقل إلى المدرسة الوطنية الإسلامية التي كان مؤسسها الشيخ حسن الجسر[13] عام 1882م، وفيها عمره حوالي سبعة عشر عاما، فدرس العربية والتركية والفرنسية، وتعلم المنطق الرياضيات والفلسفة والطبيعة، ونال شهادة منها، وأجازه شيخه حسن الجسر، ثم أخذ الحديث والفقه الشافعي عن الفقيه محمد نشابة،[14] ودرس على يد العلامة عبدالغني الرافعي،[15] ودرس عليه نيل الأوطار للشوكاني، واستفاد كثيرا من معاشرته في العلم والأدب والتصوف،([16]) وتلقى عن شيخه محمد القاوقجي[17] كتابه في الأحاديث المسلسلة، وعن طريقه درس أصول التصوف والترقي في منازل المعرفة.

ثم بعد ذلك سافر إلى مصر في عام 1898م/1315ه، واتصل بالشيخ محمد عبده، والتحق بالأزهر عام 1899، وتابع فيه دروسه، لأنه «كانت بلاد الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد شهدت الخروج الكثير من أبنائها مع أنها قد شهدت نهضة علمية وأدبية ساهمت في تنوير الأذهان والتشجيع على طلب العلم بحرية أكبر خارجها، ورحيلهم إما إلى مصر وإما إلى أوروبا وتركيا بأسباب عوامل سياسية وغيرها»،[18] وبلغ رحمه الله تعالى أثناء هذه المراحل من الفقه الديني

8 رضا، رشيد، محمد، مجلة المنار 73/32.
9 نجات. د.عبد الكريم، وقفات مع محمد رشيد رضا، ص123.
10 رضا، رشيد، محمد. المنار والأزهر، مطبعة المنار، ط 1،1353هـ / 133 -195، وهذا هي الفنون التي ازدهرت في 88) العصر الحديث ويعرف عند الغربيين بـ Biography-Auto.
11 كانت في قلمون عدة مدارس يسمى ب «الرشيدية».
12 محمد رشيد رضا، المنار والأزهر، ص: 136.
13 حسن الجسر الطرابلسي، عاش خلال عام (1845-1908م).
14 الشيخ محمود ابن الشيخ محمد بن الشيخ عبد الدايم درس في الأزهر إحدى عشر سنة، وتوفي عند ثمانين من عمره، عام 1889م.
15 الشيخ عبد الغني الرافعي، فقيه حنفي صوفي، ولد في طرابلس-لبنان، ورحل إلى بلاد الشام ومصر وإسطنبول، وولي الإفتاء طرابلس، ثم قضاء صنعاء وتعز – اليمن، وجمع بين علوم الشرع والتصوف والأدب.
16 نجات عبد الكريم، وقفات مع محمد رشيد رضا، ص: 125.
17 شمس الدين محمد القاوقوجي/ القاوشمي الشهير بأبي المحاسن، فوفي عام 1888م.
18 نجات عبد الكريم، وقفات مع محمد رشيد رضا، ص: 126.

قدّم الإمام رحمه تعالى فكرة التجديد في الآيات القرآنية في تفسيره الحكيم، ودعا إلى تحريك عقول الناس في فهمها بحيث يقول: «جَاءَ الْقُرْآنُ يُلِحُّ أَشَدَّ الْإِلْحَاحِ بِالنَّظَرِ الْعَقْلِيِّ، وَالتَّفَكُّرِ وَالتَّدَبُّرِ وَالتَّذَكُّرِ، فَلَا تَقْرَأُ مِنْهُ قَلِيلًا إِلَّا وَتَرَاهُ يَعْرِضُ عَلَيْكَ الْأَكْوَانَ، وَيَأْمُرُكَ بِالنَّظَرِ فِيهَا وَاسْتِخْرَاجِ أَسْرَارِهَا، وَاسْتِجْلَاءِ حُكْمِ اتِّفَاقِهَا وَاخْتِلَافِهَا»،[1] بحكمة القرآن حيث سمّى تفسيره ب «تفسير القرآن الحكيم» الذي كان من أكثر الأسماء تكرارا لله عز وجلّ وللقرآن الكريم، واشتهر فيما بعد ب «تفسير المنار» نسبة للمجلة التي نشره فيها مؤلفاته العلمية، التي كان لها أثر في حركة الإصلاح الدينية التي أنتجت فيما بعد أمثال حسن البنا وسيد قطب وأبي الأعلى المودودي.

فيعد هذا التفسير امتدادا لما كان عليه الشيخ محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني في المنهج من خلال مجلة «العروة الوثقى»، وصار هذا التفسير مرجعية من يهتم بإسهام المجتمع الإسلامي من جانب الإصلاح الديني والتربوي والفكري والتجديد في كتاباته وأبحاثه، وكثير من المؤلفين والباحثين ألف حول هذا التفسير كتبا ورسائل ومقالات اكتنازا مما خلّفه الإمام للأمة من التوجيهات القيمة والإشارات. ومن أسباب اختياري لهذا الموضوع؛ توسّع الإمام في تحليل الآيات من نواحي عدّة، وفتح باب تجديد أساليب التفسير لمن يأتي بعده، وعلاقاته العريضة من علماء الأمة وقادة الحركات الإسلامية وعلاقاته لهؤلاء العظماء، وأيضا؛ لفت نظري اتصاله الملم بالشيخ ثابت عبد الباقي داملا قائد ثورة التركستان الإسلامية في وطني الغريبة تركستان الشرقية وحرصي على الذكرى للأمة أن الشعب الأويغور المسلم المظطهد جزء منها قديما وحديثا وليس للصين إلا الاحتلال الغاشم عليه، وهذا من خلال المراسلة بين قائد هذا الشعب وهذا المفسر المتبحر، ونشره المقالة عن خلاصة جهاد التركستانيين في مجلته المنار.[2]

وأنا في هذا المقام سألخص جهود هؤلاء السابقين وموقع هذا التفسير القيم عند الأمة الإسلامية والبيئة التي جاء الإمام بهذا التفسير كعرض رسالة اتصالية، وخلاصة أهم النقاط من منهجه الذي سار رحمه الله تعالى عليه من خلال استقرائي له بالتقسيم التالي:

1- مرسل الرسالة: الإمام محمد رشيد رضا.

2- الرسالة: تفسير القرآن الحكيم/تفسير المنار.

3- المرسل إليهم: المجتمع العربي في عصر الإمام خصوصا، والأمة الإسلامية عموما.

أهمية الموضوع:

1 رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، المجلد الأول، ص: 208، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1410هـ ـ 1990م، 1/ 208.

2 المرجع السابق، ينظر إلى: المقال «روسية ومسلمو تركستان». م 15 (1912) ص 210-212: 256-259.
«نظام التعليم الجديد في تركستان». أمينة شمس الدينوا. م 15 (1912) ص 391-394.
«انقلاب التركستان الشرقي»، ثابت بن عبد الباقي. م 33 (1933) ص 621-624.

الأهمية العلمية:

1- بيان الظروف السياسية والبيئة الاجتماعية التي عاش فيها الإمام محمد رشيد رضا.

2- توضيح جهود الإمام محمد رشيد رضا وإسهاماته العلمية في إثراء المكتبة الإسلامية.

3- الاستفادة من منهج الإمام وآراءه في تفسير كتاب الله تعالى.

الأهمية العملية:

1- محاولة ربط التفسير بواقع الأمة المعاصر.

2- الوقوف على المنهج الذي سلكه المؤلف في تفسيره.

3- التوسع في علم التفسير ومناهجه المعاصرة والكشف عنها.

أهداف الدراسة:

1- التعريف بالإمام ومكانته في مجال علم التفسير وبقية العلوم وتأثيره في إصلاح المجتمع الإسلامي، والإعلام بمكانة تفسير المنار وأثره في الصحوة الإسلامية.

2- بيان مميزات تفسير المنار ونقائصه وموضع النقد فيه.، والتعرّف على البيئات والظروف التي صدر فيها هذا التفسير.

الدراسات السابقة:

يوجد كثير من المساهمين في هذا المجال العلمي حول هذا التفسير بكتابات ورسائل ومن أهمها:

1- منهج تفسير المنار في التفسير، رسالة الدكتوراه في جامعة الخرطوم، 2004م، للباحثة هاجر محمد أحمد شبو، وقد تناولت الرسالة ثلاثة فصول، الفصل الأول في سيرة الإمامين بالتفاصيل، والفصل الثاني تحدث في مصادر التفسير، وأما في الفصل الثالث تكلم في المدرسة المنارية في التفسير واستفدت منه.

2- معالم التجديد في تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، رسالة الماجستير للباحث بو حلوفة بدور، هذه الرسالة أيضا ركز فيما أبدع الإمام، من الأساليب والمناهج التي لم يسبق بها من قبله من المفسرين.

3- منهج التعامل مع القرآن في فكر الشيخ رشيد رضا، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، لزياد خليل محمد الدغامين، حاول الباحث كشف منهج المؤلف في ناحية اجتهاده في بيان مقاصد القرآن وتحديد أهدافه عن طريق الوعظ، وانتقده بعشوائية مراجعته.

4- د. أحمد الشرباصي، العقل وتفسير المنار، مجلة الوعي الإسلامي، نوقش فيه مسألة صفة الجنة ومساواة في الإيمان بين شخصين، وخلاص.

masters with Mr. Abdulhammid Han ben a good relationship among. This relationship provided the author information for solving the nation's overall situation and has created hardship and have at the same time the opportunity to understand and predict the state of the community. This research was concluded with three chapters and one result. The presentation of the author, the introduction of Tafsir, and the general situations of the period in which Tafsir was written. Finally, the summary of the important information in the research and the recommendations of the researcher are given.

Key Words: Tafsir Al-Manar, Rashid Riza, Reformation, Innovation, Policy.

MUHAMMED REŞİD RIZA VE EL-MENAR ADLI TEFSİRİ (ANALİTİK ARAŞTIRMA)

Öz

Tefsiru'l-Menar ve onun yazarı Muhammed Reşid Rıza İslam ümmetinin bir asır önceki döneminden günümüze kadar durumunu öğrenmede önemli bir kaynaktır. Yazarın hayatı ve onun ilmi çabaları gericilik ve düşünce durgunluğuna karşı yüksek bir uyanıklık ve kalkınma atmosferi yaratmıştır. Yazar bu tefsirinde İslami toplulukların gelişmesine oldukça fazla katkı sağlamıştır. Müslümanların güç ve onuru ancak Kuran-Sünnet yoluyla elde edebileceklerini vurgulamıştır. Bu araştırma, yazarın kişisel hayatını, çeşitli alanlardaki çabalarını, ümmete olan faydalarını ve iştirak ettiği sosyal ve siyasi hareketleri konu edinmektedir. Diğer yandan Tefsiru'l-Menar'ın yöntem ve üslup açısından İslam ümmetinin kalkınmasına nasıl bir yenilik getirdiğini tanıtmaya da önem gösterilmiştir. Raeşid Rıza'nın Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh ile yakın ilişkisi olduğu bilinmektedir. Bu ilişki yazarın ümmetin genel durumları ve sıkıntılarını çözmesine yönelik bilgi sağlamış ve muasır toplulukların vaziyetlerini anlama ve tahminde bulunmaya fırsatı yaratmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsiru'l-Menar, Reşid Rıza, Reform, Yenileme, Politika.

Makalenin Geliş Tarihi: 07.11.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 06.12.2018

تقديم:

منذ أن شرّف الله (سبحانه وتعالى) هذه الأمة بتنزيله كتابه الحكيم (القرآن الكريم) على نبيه الصادق الأمين ورسوله المبعوث رحمة للعالمين عليه الصلاة والسلام؛ قد كان بوصلة الهداية والنجاح للناس أجمعين، وقد تحركت به القلوب النائمة وافتتحت به نوافذها واستنارت به آفاق الدنيا وانشرحت به صدور من اهتدى، وهذا النبي الأكرم (عليه الصلاة والسلام) كان يتحمل مسؤولية التبليغ به ويمثل نفسه للقرآن في الناس، حيث أن هيّأه الله سبحانه لحمل هذه الرسالة العظيمة بدءا من إصلاح قلبه وشرح صدره به، كما قال الله تعالى:﴿ألم نشرح لك صدرك، ووضعنا عنك وزرك﴾(الانشراح:1-2)،وهذا خطاب الله يوجَّهُه الله تعالى للنَّبي (صلى الله عليه وسلم) في بداية نزول الوحي إليه لتجهيزه بالحكمة والإصلاح الداخلي لتبليغ الرسالة، وقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم) يؤديها بشرحها لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين بأفعاله وأقواله، وبقيامه وجلوسه، ووقفاته وسكناته، وهم يتلقّوه منه فيطبّقوه في حياتهم كأنهم قرآن حيَّ يمشي بين الناس.

ولم يزل القرآن (الحكيم) من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت ومكان من بداية نزوله عليه حتى زماننا هذا عزيزا حكيما، يعز به من لجأ إليه ويصير حكيما من أوتي نصيبه من حكمته، والعلماء الوارثون لرسول الله صلى الله عليه وسلم يشرحونه بدستوريته الخالدة للبشرية بما يحتويه من أسرار ربانية ولطائف عجيبة لا تنتهي، ويوضحون معانيها بأساليب عدة ممّا ألهمهم الله تعالى في بيان مراده سبحانه وتعالى من تنزيل كتابه الحق المبين.

فمعرفة حقائق هذا الكتاب الحكيم وحِكَمه ومقاصده والتبحر في معانيه هي غاية كل باحث يريد أن يستكشف من مكوناته التي لا تنضب، ولذلك جاءت نصوص القرآن صالحة لكل زمان ومكان، التي هي إحدى خصائص الشريعة الغراء، فالتطور الذي شهده هذا العصر وتجدّد حياة الناس اقتضت أن يكون هذا التجديد موافقا لتلك الخاصية، شاملا لكل المجالات في علم العقيدة والفقه والتفسير، فشرع الإسلام التجديد ودعا إليه وفق ضوابط يرتكز عليها، حتى تكون عملية التجديد صائبة في تفسير كتاب الله عز وجل، فهذه الحركة التجديدية في مجال التفسير ليست بالأمر السهل، بل تحتاج إلى علماء جهابذة يملكون آليات الفهم وقوة الاستنباط.

ظهر في القرن التاسع عشر بعض العلماء المجددين مثل: السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلميذه الإمام محمد رشيد رضا، فرفعوا راية الإصلاح والتجديد في الدعوة والتعليم والتربية استجابة لمقتضيات العصر ومتطلباته وحاجة المسلمين الماسة للعودة إلى القرآن الكريم الذي أصبح من الضرورة التجديد في التفسير، فجاء محمد رشيد رضا بهذه الضرورة في حينها، وحرص على إيجاد الحل لمشكلة التخلّف والرجوع عند المسلمين العرب أولا، ثم عامة المسلمين في المجتمعات الإسلامية من كتاب الله عز وجل، ووقف به ضد الغرب الحاقد الذي كان يسعى إلى إرجاع المسلمين إلى الخلف ثم يرميهم بالتخلف، وقاومهم به وبحكمته.

محمد رشيد رضا وتفسيره المنار (بحث تحليلي)

Muhammed Emin NURMUHAMMED*

ملخص البحث:

تفسير المنار ومؤلفه محمد رشيد رضا من أهم المراجع التي يُرجَعُ إليه في مراجعة أحوال الأمة الإسلامية قبل قرن حتى يومنا هذا، وبما أن حياة المؤلف وجهوده العلمية هي ثورة ضخمة وانقلاب إصلاحي على التخلف وجمود الفكر، وصرخة إلى اليقظة والصحوة، وقد بذل فيه المؤلف جهداً عظيما لإصلاح المجتمعات الإسلامية، وغرس من خلاله في قلوب المسلمين قوة وعزة لا تتحقق إلا بالقرآن والسنة.

إن هذا البحث يهدف إلى التعرّف على المؤلف مع بيان شخصيته وجهوده المتعددة ومؤهلاته وإسهاماته في مجتمعه، ودوره في الحركات الإصلاحية التي عاصَرَها علمية أو سياسية، وإلى التعرف على تفسير المنار منهجا وأسلوبا، والذي ساهم في بعث الأمة على المشهد الحضاري، حيث إن المؤلف كان على علاقة وطيدة بفكر زعماء الإصلاح من أمثال السيد جمال الدين الأفغاني، والأستاذ محمد عبده، مما جعله عالما بمناهج الإصلاح الهادفة إلى معالجة هموم الأمة وقضاياها، وفرضيات الأوضاع والظروف في كل مستوياتها، وجاء هذا البحث في ثلاث نقاط وخاتمة: تعريف المؤلف، تعريف التفسير، تعريف الأوضاع في ذلك الوقت، ثم تأتي الخاتمة بذكر أهم النتائج وبعض التوصيات.

الكلمات المفتاحية: تفسير المنار، رشيد رضا، الإصلاح، التجديد، السياسة.

MUHAMMED RESHED RIZA AND HIS WORK TAFSEER AL-MANAR (ANALYTICAL RESEARCH)

Abstract

Tafsir Al- Manar and its author Muhammed Reshed Riza is an important resource in learning the Islamic Ummah ever since the previous period. The reason is that the author's life and his systematic efforts had built up a strong atmosphere, a high vigilance against the idea of stagnation and development .Writer contributed much to the development of the Islamic community in this commentary. It emphasized that they (Muslims) would be able to get those powers and honors through Quran and Sunnah. This research aims to introduce the author's personal life, his efforts in various fields and his benefits, and the social and political movements. On the other hand in the terms of method and style of Tafsir Al- Manar, to introduce how Islamic Ummah can be seen that bring innovation to the development shown in importance. The author also because of the innovative and reform leaders in the honorable Cemalettin Afgani and the

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslami Araştırmalar Anabilim Dalı öğrencisi, wapadar777@gmail.com, orcid.org/0000-0003-4212-7459

Rawashdeh, Ziyad. "Osmanlı Taraftarı Siyâsî Bir Tefsir Örneği: Abdulvehhab et-Tıtvânî'nin "Nusratu'l-İslâm" Adlı Eseri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012): 147-168.

Rawashdeh, Ziyad. *İlmü Delâleti'l-Kurân – Menheciyyetü't-Tahlîli'd-Delâlî fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Amman: Dâru Künûzi'l-Marife, 2018.

Razi, Ahmed b. Faris. *Mucemu Mekâyîsi'l-Luga*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.

Razi, Fahruddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990.

Tabbara, Affîf. *Rûhu'd-Dîni'l-İslâmî*. Beyrut: eş-Şirketü'l-Âmme, h. 1389.

Taberi, Süleyman b. Ahmed. *el-Mucemu's-Sağîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.

Taîmât, Hani Süleyman. *Hukûki'l-İnsân ve Hurriyyâtihi'l-Esâsiyye*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 2001.

Zebidi, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. B.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

KAYNAKÇA

Acûz, Ahmed Muhiddîn. *Menâhicü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye.* Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.

Ali, Haydar İbrahim. *et-Teyyârâti'l-İslâmiyye ve Kaziyyetü't-Dimukrâtiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1996.

Avde, Abdülkadir. *el-İslâm ve Evdâuna's-Siyâsiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Ebu Faris, Muhammed. *en-Nizâmu's-Siyasi fi'l-İslâm*. Amman: Dâru'l-Furkân, 1986.

Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsi. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1920.

Endelüsi, Ahmed b. Muhammed. *Ikdü'l-Ferîd*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

Gazzali, Muhammed. *el-İslâm ve'l-İstibdâtü's-Siyâsî*. Mısır: Dâu Nehda, 2015.

Halidi, Ömer. *Nizâmu'ş-Şura fi'l-İslâm*. Amman: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, h. 1406.

Haşimi, Ahmed b. İbrahim. *Cevâhiru'l-Edeb fî Edebiyyât ve İnşâi Lügati'l-Arab*. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, ts.

Herevî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekr. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.

Hüveydi, Fehmi. *el-İslâm ve'd-Dimukrâtiyye*. Kahire: Merkezü'l-Ehrâm, 1993.

Isfahani, Ragıb el-Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

Isfahani, Ragıb el-Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Kufi. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'Rüşd, h. 1409.

İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hişam, Abdülmelik el-Meâfiri. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babi, 1955.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

İbn Manzur, Cemal. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1993.

İbnü'l-Ezrak, Muhammed b. Ali. *Bedâi's-Suluk fî Tabâi'i'l-Müluk*. Irak: Vüzâretü'l-İ'lâm, ts.

İbnü'l-Mevsılî, Muhammed b. Muhammed. *Hüsnü's-Sülûk el-Hâfız Devleti'l-Müluk*. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.

Kevakibi, Abdurrahman b. Ahmed. *Tabâiu'l-İstibdâd ve Mesâdiru'l-İstibad*. Haleb: el-Matbaatü'l-Asriyye, ts.

Kureşi, Ebu Salim Muhammed b. Talha. *Ikdu'l-Ferîd li'l-Meliki's-Saîd*. Kahire: Matbaatu'l-Vatan, 1306.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kuzâî, Muhammed b. Sellâme. *Müsnedü'ş-Şihâb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Maverdi, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mehdî, Hüseyin b. Muhammed. *eş-Şura fi'ş-Şeriati'l-İslâmiyye.* San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 2007.

27_ القرشي النصيبي، أبو سالم محمد بن طلحة (المتوفى: 652ه)، **العقد الفريد للملك السعيد**، القاهرة: مطبعة الوطن 1306هـ.

28_ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (المتوفى: 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي**، القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش.

29_ القضاعي، محمد بن سلامة بن جعفر، (المتوفى: 454هـ) **مسند الشهاب**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1407هـ/1986م.

30_ الكَوَاكِبِي، عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود (المتوفى: 1320هـ) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، حلب: المطبعة العصرية، د.ت.

31_ الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: 450هـ) **تفسير الماوردي = النكت والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم.

32_ المهدي، حسين بن محمد، **الشورى في الشريعة الإسلامة دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية**، صنعاء: مكتبة الإرشاد، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م.

33_ الموسوعة العربية https://www.arab-ency.com

34_ الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى (المتوفى: 1362هـ) **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب**، بيروت: مؤسسة المعارف، د.ت. أشرفت على تحقيقه وتصحيحه: لجنة من الجامعيين.

35_ الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري (المتوفى: 370هـ) **تهذيب اللغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 2001م، المحقق: محمد عوض مرعب.

36_ هويدي، فهمي، **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993م.

37_ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (المتوفى: 807هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، القاهرة: مكتبة القدسي، 1414هـ/1994م، المحقق: حسام الدين القدسي.

38- Alrawashdeh, Ziad, "Osmanlı Taraftarı Siyâsî Bir Tefsir Örneği: Abdulvehhab et-Tıtvânî'nin "Nusratu'l-İslâm" Adlı Eseri", *İ*stanbul *Ü*niversitesi *İ*lahiyat Fakültesi Dergisi 27 (2012): 147-168.

لم تكن الشُّورى التي حرص النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم على تطبيقها نتاجا لتجارب بشريَّة أو تطبيقا لنظريَّات وضعها فلاسفة أو مفكرون، وإنما كانت تطبيقا لدعوة القرآن إليها، حيث تولَّى القرآن بيانها ليس فقط بنصٍّ قانونيٍّ ملزم وحسب، وإنما بعرض المسألة من القاعدة حتى أعلى الهرم السياسي، فبيَّن أنَّ القاعدة الجماهيريَّة تمارس الشُّورى في شؤون حياتها اليوميَّة، وضرب لذلك مثلا بتشاور الزَّوجين إن أرادا فصالا، ومعلوم أنَّ جوَّ الانفصال غالبا ما يكون مشحونا بالتَّوترات والخصومات التي تدع مجالا للتَّشاور، لكنَّ الآية نصَّت على ضرورة التَّشاور حتى في أمور قد لا يخطر التَّشاور فيها على بال أحد، ولا شكَّ أن ذلك يعطي انطباعا للمرء بأنَّه لا مندوحة عن الشُّورى مهما كان الحال.

ولمَّا أمر الله تعالى وليَّ الأمر بالشُّورى، لم يقتصر على إصدار الأمر مجرَّدا عن الأمثلة، فذكر أمثلة حيَّة للشُّورى، كضربه المثل في ملكة سبأ وحرصها على مشاورة أهل الرأي من قومها، حيث كانت مشاورة حقيقيَّة أرادت من خلالها الوصول إلى الرأي الصواب، بينما ذكر مشورة فرعون للملأ من حوله على أنَّها مشورة صوريَّة مخادعة لم يبتغ فرعون من خلالها الوصول إلى الرأي الحقِّ بل أراد تأييدا لتوجُّهه المبنيِّ على التَّعسف والقمع.

لقد سلَّطت هذه الدِّراسة الضَّوء على الشُّورى كحكم شرعيٍّ نصَّ عليه القرآن وضرب عليه الأمثلة لتكون أسلوب حياة للمسلمين لا يمكن انسلاخهم عنها. إنَّ ما أصاب المسلمين من المصائب عبر تاريخهم ـلا سيما في العصور المتأخرةـ كان لابتعادهم عن الشُّورى كمنهج إلهيٍّ قرره القرآن الكريم، وإنَّ حالة الاستبداد التي نراها جاثمة على صدور المسلمين اليوم هي نتيجة حتميَّة لغياب وعي جماعيٍّ بضرورة تنفيذ الأمر الإلهي بالشُّورى.

لذلك كلِّه أجد لزما دعوة النَّاس من جديد للأخذ بهذا المبدأ العظيم، ابتداء من تعاملنا مع أهلنا ودوائرنا المحيطة، لأنَّ الشُّورى ثقافة قبل أن تكون حُكما ملزما، لذلك أوصي أولياء الأمور من الآباء والأمهات والمعلمين ومدراء الدوائر الرسميَّة والخاصَّة إلى إعمال مبدأ الشورى حتى يصبح ثقافة عامَّة، فإن وصلنا إلى هذه الدَّرجة من الوعي فلا بدَّ أنَّه سيفرز حكَّاما متشبِّعين بثقافة الشُّورى، فيمارسونها كخُلق أصيل قبل أن تكون قانونا ملزما، فإن أعظم الاستقامة ما كان نابعا من إيمان الشخص وليس تلك الناجمة عن المراقبة والمتابعة والإلزام، وهنا لا أقلل من أهمية أن تنصَّ دساتير المسلمين على الشُّورى وإنما أردت التَّنبيه على أنَّ النَّصَّ القانونيَّ لا يفيد شيئا دون الإيمان بجدواه. ومن ينظر إلى دساتير البلدان التي يسود فيها الرأي الواحد يجدها تنصُّ على الشُّورى كمبدأ عمل لازم، وتدعو للانتخابات، وتفرز تلك الانتخابات ممثلين عن الأمة يملؤون المجالس النيابيَّة، لكنَّهم في الحقيقة لا يُستشارون ولا يُشيرون وإن فعلوا ذلك صورة.

قائمة المصادر:

1_ ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد الكوفي، **المصنف**، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى 1409هـ.

2_ ابن الأزرق، محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، (المتوفى: 896هـ) **بدائع السلك في طبائع الملك**، العراق: وزارة الإعلام، الطبعة الأولى، د.ت. المحقق: د. علي سامي النشار.

3_ ابن حنبل، أحمد (المتوفى: 241هـ) **مسند أحمد**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421ه/2001م، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون.

4_ ابن هشام، عبد الملك المعافري (المتوفى: 213هـ) **السيرة النبوية**، مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1375هـ/1955م، عدد الأجزاء: 2، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي.

5_ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (المتوفى: 774هـ). **البداية والنهاية**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م، المحقق: علي شيري.

6_ ابن منظور، جمال بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثانية، 1413هـ/1993م.

7_ ابن الموصلي، محمد بن محمد بن عبد الكريم (المتوفى: 774هـ). **حسن السلوك الحافظ دولة الملوك**، الرياض: دار الوطن، د.ت. المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد.

8_ أبو فارس، محمد: **النظام السياسي في الإسلام**، عمَّان: دار الفرقان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

9_ الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1400هـ/1980م

10_ الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، دمشق: دار القلم الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م. تحقيق: صفوان عدنان داوودي.

11_ الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف (المتوفى: 745هـ) **البحر المحيط في التفسير**، بيروت: دار الفكر، 1420هـ، المحقق: صدقي محمد جميل.

12_ الأندلسي، أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، بيروت: طبعة دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، د.ت.

13_ الخالدي، عمر، **نظام الشورى في الإسلام**، عمَّان: مكتبة الرسالة الحديثة، الطبعة الأولى، 1406هـ.

14_ الخليفي، محمد هلال، **جذور الاستبداد في الحياة العربية المعاصرة (مقالة)**، الجزيرة نت .http://www aljazeera.net (صلة: 09.11.2018)

15_ الرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (المتوفى: 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، دمشق: دار الفكر، 1399هـ/1979م المحقق: عبد السلام محمد هارون.

16_ رضا، محمد رشيد (المتوفى: 1354هـ) **القرآن الحكيم تفسير (تفسير المنار)**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

17_ الرواشدة، زياد عبد الرحمن، علم دلالة القرآن: منهجية التحليل الدلالي في تفسير القرآن، عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2018م 1439ه

18_ الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (المتوفى: 1205هـ) **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية، د.ت. المحقق: مجموعة من المحققين.

19_ طبارة، عفيف، **روح الدين الإسلامي**، بيروت: الشركة العامة للطباعة، الطبعة الثانية، 1389هـ.

20_ الطبري، سليمان بن احمد بن أيوب، **المعجم الصغير**، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1405هـ/1985م.

21_ الطعيمات، هاني سليمان، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**، بيروت: دار الشروق للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى 2001م.

22_ العجوز، أحمد محيي الدين، **مناهج الشريعة الإسلامية**، بيروت: مكتبة المعارف، 1401هـ/1981م.

23_ علي، حيدر ابراهيم، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1996م.

24_ عودة، عبد القادر (المتوفى: 1373هـ) **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، بيروت: مؤسسة الرسالة الطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ/1981م.

25_ الغزالي، محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي**، مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة 11، 2015م، تحقيق محمد خالد العقيق.

26_ فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (المتوفى: 606هـ) **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثالثة 1420هـ.

ب_ الاستبداد يقتل القدرات ويمنع الإبداع، لأنَّ أساس الابداع حريّة التَّفكير وإمكانيّة التنفيذ؛ فإن علمنا أنَّ الاستبداد يقف حائلا دونهما تبيَّن صعوبة أو استحالة أن تحصل نهضة أو تقدم في المجتمعات التي يحكمها المستبدون، بل إن التراجع والتخلف هو نصيبها.

ت_ الشعوب التي يحكمها المستبدون تبدأ نظرتها للوطن كأنه ملك خاص للمستبدين، لأنّ المستبدين زرعوا في خلدها أن الوطن للحاكم وليس لهم، وبالتالي تفقد الانتماء لوطنها ويخف الباعث للدفاع عنه في حال تعرضه للخطر، لأنَّهم لا يشعرون بأنَّهم مسؤولون تجاهه، وهذا ما يفسِّر سهولة سقوط البلدان التي يحكمها المستبدون تحت احتلال أو سيطرة القوى الأجنبية.

ث_ استبداد الحاكم متلازم مع فقدان الشرعيّة الدَّاخلية، الأمر الذي يدفعه للبحث عن شرعيّة بديلة يجدها غالبا من دول أخرى قد تكون على عداء تاريخي مع دولته، فيصبح قراره مرتهنا بهم؛ فلا يقدم على خطوة دون موافقة مباشرة أو غير مباشرة من تلك الدول التي يكتسب شرعية وجوه منها. وهذا ما يفسر قدرة هذه الدول على تحريك الناس ضد الحاكم المستبد عندما تريد.

سادسا: علاقة الشُّورى بالديمقراطية

الراجح أنَّ كلمة الدِّيمقراطية يونانيّة الأصل مركبّة من كلمتين (Demos) وتعني «عامة الناس» و (Kratia) وتعني «حكم» وبدمج الكلتين تصبح (Democratia) «الديمقراطية» وتعني من الناحية اللغوية «حكم الشعب أو حكم الشعب لنفسه» فالديمقراطية ليست بشريعة أو قانون حكم، بل وسيلة لتنظيم مسألة الحكم، حيث يكون اختيار الحاكم حقًّا حصريًّا للشَّعب، يكون بموجبه مسؤولا بمقتضى الاختيار الشعبي ومستمدًّا صلاحيّة حكمه منهم «فهي لم تأت لتحديد أحكام شرعية أو فقهية، بل لتنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين وتأكيد الحريَّات الأساسية وحقوق الإنسان بحسب رؤيتها وتاريخها»[43] لذلك يصحُّ أن يوصف بها أي مجتمع يعتمدها كأسلوب في تداول السُّلطة بشكل سلمي بغضِّ النَّظر عن الدِّين الذي تدين به أو القانون العام الذي تحتكمُ إليه.

ويمكنني المقارنة بين الشُّورى والدِّيمقراطيّة بالنِّقاط التَّاليّة:

1_الشُّورى تشبه الدِّيمقراطيّة من حيث المبدأ والهدف المتمثِّلان باختيار الشَّعب للحاكم واعتباره مسؤولا أمام شعبه، إلا أنهما تختلفان في المرجعيّة المؤصِّلة، فنجد مرجعيّة الدِّيمقراطيّة تستند إلى ما توصَّل إليه الإنسان في سعيه نحو الأفضل، فهي نظامٌ بشريٌّ خاضع للتَّطور سلبا أو إيجابا. بينما الشُّورى فهي قضيَّة شرعيَّة مرجعيَّتُها القرآن والسنَّة، لذلك لا تخضع للمزاج البشريّ بحيث يأخذ بها أو يتركها متى يشاء: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (يوسف: 40)

43 علي، حيدر ابراهيم، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م. ص 144.

2_الحريَّات والحقوق التي تكفلها الشُّورى مقيَّدة بضوابط من الشَّريعة نفسها، أمَّا في الديموقراطية فهذه الحقوق قد تكون مطلقة لا يحدُّها إلا ضابط عدم الإضرار بالغير، أو القانون.

3_الشُّورى مبناها الرأي لا العدد، فالمعتبر فيها صوابيَّة الرَّأي، والمطلوب من أهل الشورى اعتماد الرأي الصَّواب طالما ظهرت حجُّته، أما الأغلبيَّة فمعتبرة عندما لا يظهر البرهان على رأي معين.

أمَّا الديمقراطية فمبناها العدد مطلقا، بغضِّ النَّظر عن قوة الرَّأي، إذ يُعتقد أنَّ الأغلبيَّة تمتلك الحقيقة أو ما يقاربها، فهي بذاتها دليلٌ على صحَّة الرَّأي وصدق التَّوجه.

يتبيَّن مما سبق أنَّ الديمقراطية في الأصل ليست بدين أو قانون عام، وإنما هي وسلية لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لكنها ارتبطت عرفا بالأنظمة الوضعيَّة، وهذا الربط لا يؤثر في حقيقتها، بدليل أنَّ هناك أهل أديان ومذاهبَ شتَّى يتبنون الديمقراطية، وهذا دليلٌ على أنَّها لا تربط بفكر معين أو عقيدة ما، بل تصلح أن تُعتمد في كلِّ بلدٍ بغضِّ النَّظر عن دينه ومنهجه.

وبالتالي فإن كان فهمنا للديمقراطية يقابل الشُّورى فلا حرج من إعمالها في واقع مجتمعاتنا؛ لأنَّه لا مشاحَّة في الاصطلاح، أما تمرير قوانين الكفر إلى بلدان المسلمين تحت مسمَّى الديمقراطية فمرفوض. يقول فهمي هويدي: «الديمقراطية التي نقبلها ونعتبرها مقابلا للشورى، أو ترجمة معاصرة لها، هي تلك التي لا تحلُّ حراما ولا تحرِّم حلالا»[44]

الخاتمة:

بعد هذا العرض لفقه الشُّورى في القرآن الكريم، تبيَّن بوضوح أنَّ الشُّورى مطلب شرعيّ في الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة على حدٍّ سواء، ذلك أنَّ الله تعالى وصف المؤمنين بأنَّ أمرهم شورى بينهم، فلا يستبدُّ أحد منهم برأي، ولا يعمل على إسكات الآخرين ممن لهم علاقة به سواء في البيت أو مكان العمل أو أيّ مكان يلزم فيه التَّلاقي والتَّفاعل. وبالرُّغم من كون الشُّورى لازمة في آحاد الأمة إلا أنَّ لزومها للحاكم أشدُّ وآكد، لأنَّ قراراته لا تقتصر عليه أو على دائرته الضَّيِّقة فحسب، بل تمسُّ الصَّالح العام، لذلك وجدنا القرآن الكريم يوجِّه أمرا للنَّبيّ _وهو المؤيَّد بالوحي_ بضرورة مشاورة أصحابه، لأنَّه لا مندوحة عن الشُّورى مهما بلغت درجة الحاكم من العلم والمعرفة، وليكون قدوة للحكَّام من بعده، وقد وجدناه _عليه الصلاة والسلام_ أكثر النَّاس مشورة حتى إنّه كان يستشير أزواجه في المسائل العامَّة فضلا عن استشارته لأهل الرأي من أصحابه رضوان الله عليهم.

لقد كان للشُّورى دور بارز في نجاح دولة المسلمين الأولى، حيث كانت أول نموذج سياسيّ متكامل الأركان يمارس الشُّورى نهجا يستند إلى مبدأ إلهيّ الالتزام به واجب وليس نافلة، فكانوا بحقٍّ ظاهرةً تاريخيَّة تستحقُّ الدِّراسة والتَّأمُّل والاستفادة منها.

44 هويدي، فهمي، **الإسلام والديمقراطية**، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993م. ص 37.

وقد صارت المشورة ديدناً للرعيل الأول من الصحابة حتى حرصوا عليها وعلّموها. فقد روي عن الإمام علي رضي الله عنه، «أنَّه ذكر في المشورة سبع خصال: استنباط الصَّواب، واكتساب الرَّأي، والتَّحصُّن من السقطة، والتَّحرُّز من الملامة، والنَّجاة من النَّدامة، وإلفة القلوب، واتباع الأثر»[37]

وجاء في جواهر الأدب أن بيهس الكلبي قال:

عقل الفتى ليس يغني عن مشاورةٍ ... كحدَّة السَّيف لا تغني عن البطل

إن المشاور إما صائبٌ غرضاً ... أو مخطئٌ غير منسوبٍ إلى الخطل[38]

وَقَالَ الشاعر[39]:

إن اللبيب إذا تفرق أمره ... فتق الْأُمُور مناظرا ومشاورا

وأخو الْجَهَالَة يستبد بِرَأْيِهِ ... فتراه يعتسفُ الْأُمُورَ مخاطرا

قال الراغب الأصفهاني: قيل إن الأحمق من قطعه العُجب عن الاستشارة، والاستبداد عن الاستخارة، فالرأي الواحد كالسجيل، والرأيان كالخيطين، والثلاثة إصرار لا ينقض[40]

إن إعمال مبدأ الشورى يمنع استبداد الحكَّام، ويدفع احتمال جورهم على الناس، كما أنَّه يجعل من مسألة الحكم مسؤولية مشتركة بين الحاكم والمحكوم، فهي تذكر الحكَّام بأنهم موظفون لخدمة الشعب وليس الشعب خادما لهم.

2_نتائج عدم الاحتكام لمبدأ الشورى

عدم الاحتكام إلى مبدأ الشورى يسمى الاستبدادُ. والاستبدادُ لغةً هو: غرور المرء برأيه، والأنفة عن قبول النّصيحة، أو الاستقلال في الرّأي وفي الحقوق المشتركة. ويُراد به عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصّةً؛ لأنّها أعظم مظاهر أضراره التي جعلتْ الإنسان أشقى ذوي الحياة. وأما تحكّم النّفس على العقل، وتحكُّم الأب والأستاذ والزّوج، ورؤساء بعض الأديان، وبعض الشركات، وبعض الطّبقات؛ فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة.

والاستبداد في اصطلاح السّياسيين هو: تَصَرُّف فرد أو جمع في حقوق قوم بالإرادة وبلا خوف تبعة، وهناك كلمات تذكر ويراد بها الاستبداد مثل: استعباد، واعتساف، وتسلُّط، وتحكُّم. وفي مقابلتها كلمات: مساواة، وحسّ مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة. ويستعملون في مقام صفة (مستبدّ)

37 القرشي النصيبي، أبو سالم محمد بن طلحة (المتوفى: 652ه)، **العقد الفريد للملك السعيد**، القاهرة: مطبعة الوطن 1306هـ. ص 42.

38 الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى (المتوفى: 1362هـ) **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب**، بيروت: مؤسسة المعارف، د.ت. أشرفت على تحقيقه وتصحيحه: لجنة من الجامعيين. ج 2، ص 432.

39 مَحْمُود الْوراق هو محمود بن الحسن، (وقيل: ابن الحسين)، أبو الحسن، الورّاق، النَّخّاس، البغدادي. أحد الشعراء الموالي في العصر العباسي الأول. توفي بعد سنة 220هـ/ 835م. **الموسوعة العربية** https://www.arab-ency.com

40 الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1400هـ/1980م. ص 192.

كلمات: جبّار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق. وفي مقابلة (حكومة مستبدّة) كلمات: عادلة، ومسؤولة، ومقيّدة، ودستورية. ويستعملون في مقام وصف الرّعية (المستَبَدّ عليهم) كلمات: أسرى، ومستصغرين، وبؤساء، ومستنبتين، وفي مقابلتها: أحرار، وأباة، وأحياء، وأعزّاء.

فالاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً، التي تتصرّف في شؤون الرّعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محقَّقَين. وتفسير ذلك هو كون الحكومة إمّا هي غير مُكلّفة بتطبيق تصرُّفها على شّريعة، أو على أمثلة تقليدية، أو على إرادة الأمّة، وهذه حالة الحكومات المُطلقة. أو هي مقيّدة بنوع من ذلك، ولكنّها تملك بنفوذها إبطال قوّة القيد بما تهوى[41].

والاستبداد باعتباره من ظواهر الاجتماع السياسي لا يولد اعتباطا ولا يتراكم جزافا، وإنما تحكمه مجموعة معقدة ومتشابكة من الأسباب والشروط والظروف، يتداخل فيه الذاتي والموضوعي، والداخلي والخارجي، والاقتصادي والثقافي. فهو ثمرة مجموعة مركبة من القوى والبواعث المختلفة في طبيعتها، المتفاوتة في درجة تأثيرها، المتشكلة بظروف المكان والزمان.[42]

ينقل القرآن الحالة البائسة لقوم فرعون الذين استخفهم فأطاعوه بقوله تعالى:

{فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ. فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ. فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ} (الزخرف: 56)

{وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ. إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ. يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ. وَأُتْبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ} (هود: 96_99) هلاك قوم فرعون كان بسبب استبداد فرعون وقبول قومه بشرائط استبداده وإذعانهم له وخلوهم من الاعتراض عليه، وفي الآيات توجيهٌ للأمّة أنَّ لا تقبل الاستبداد وأن تكافح في سبيل منعه، وإلا فإن العاقبة السيئة في انتظارهم.

ويمكنني تلخيص مساوئ الاستبداد السياسي بالنقاط التالية:

أ_ أنَّه يصنع الشعب المدجَّن الذي يقنع بما يهب له الحاكم «فضلا منه وإحسانا» فالشعوب المدجّنة التي ترزح تحت حكم المستبدّين تفتقد لعناصر الكرامة الأساسيَّة التي أدناها أن يكون الإنسان حرًّا كما خلقه الله تعالى. وتصبح المسلَّماتٌ كالحقوق والواجبات والعقد الاجتماعي بين الحاكم والشعب من المجهولات التي يخشونها. وربما يقترب المفتونون بالحكام المستبدين من وصفهم بأوصاف العصمة وتشبيههم بالأنبياء أو أعظم من ذلك، وعليه تصبح المعايير كلُّها تابعةً لهوى المستبد وأعوانه.

41 الكَوَاكِبي، عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود (المتوفى: 1320هـ) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، حلب: المطبعة العصرية، د.ت.ص 17_18.

42 الخليفي، محمد هلال، **جذور الاستبداد في الحياة العربية المعاصرة (مقالة)**، الجزيرة نت .http://www aljazeera.net

7_ سَلَامَته من غائلة الْحَسَد؛ لِأَن الْحَسَد يبعث أهل الْمحبَّة على البغضة وَذَوي الْوَلَايَة على الْبعد والفرقة وَحِينَئِذٍ يتَعَمَّد ضرك بِجَمِيعِ الْوُجُوه الَّتِي تتقيها على نَفسك وَتَكون دَاعِيَة إِلَى فَسَاد رَأْيك

رابعا: نطاق الشورى

الشورى في الإسلام مقيَّدة بنصوص التشريع الإسلامي وروحه، فما جاء فيه نصٌ فقد قضى فيه النَّصُّ وخرج من اختصاص البشر فلا يمكن أن يكون محلًّا للشورى، إلا أن تكون الشورى مقصودًا منها التنفيذ؛ أي تنفيذ ما جاء به النَّص، ففي هذه الحالة تجوز الشورى بشرط أن لا يخرج التَّنفيذ عن معنى النَّص وروح التشريع. وأما ما لم يرد فيه نصٌّ فكلُّه محلٌ للشُّورى، وللمسلمين أن ينتهوا منه إلى ما يرون من رأي، فإن رأت جماعتهم رأيًا وجب تنفيذ هذا الرأي بشرط أن لا يخرج الرأي على مبادئ الإسلام العامة وروحه التشريعية[31]. يقول الله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا} (الأحزاب: 36).

فالشورى تكون في الأمور التي تتفاوت العقول في إدراكها ووزن ما يرتبط بها من نفع أو ضرر، وما ينتج عنها من نتائج دقيقة أو جليلة، وفي الشؤون التي يصحُّ للجماعة أن تختار ما تميل إليه من بين آراء عديدة، ويخرج من نطاقها الحقائق العلمية وقواعد الدين فإذا قال الوحي كلمته في قضية فيجب قبوله من غير توقف[32]

والتشاور لا يقتصر على المسائل العامة، بل إنَّه مطلوب حتى بين الأزواج، فالقرآن يعطي المثال في المشاورة بين الزوجين فيما يخص انفصالهما: {فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ} (البقرة: 233) وفي الآية إرشاد إلى أن يكون الانفصال بين الزَّوجين نتيجة قناعة تتبلور من خلال التَّشاور بين الزَّوجين، لا أن يكون نتيجة قرارات أحاديَّة متسرِّعة خالية من مراجعة القرار والتَّشاور فيه.

ومن ينظر في سيرة النَّبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه يظهر له أنَّ نطاق الشورى يكون في دائرتين اثنتين، الأولى: الأمور الدنيوية التي لا نصَّ فيها. والثانية: الأمور التي فيها نصوص لكنَّها تحتاج إلى تنفيذ، ولأنَّ طرائق التنفيذ قد تختلف، فتكون المشورة حينئذ حول الطريقة المثلى لتَّنفيذ.

ومثال الأولى: لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم مصالحة عيينة بن حصن الفزاري والحارث بن عوف المري، حين حصره الأحزاب في الخندق على أن يعطيهم ثلث ثمار المدينة، ويرجعا بمن معهما من غطفان عنه، استشار سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، فقالا له: يا رسول الله أمرا تحبُّه

31 انظر عودة، عبد القادر (المتوفى: 1373هـ) **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، بيروت: مؤسسة الرسالة الطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ/1981م. ص 96.

32 الغزالي، محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي**، مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة 11، 2015م، تحقيق محمد خالد العقيق. ص 53.

فنصنعه أم شيئا أمرك الله به لا بدَّ لنا من العمل به أم شيئا تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، فأشارا عليه ألا يعطيهما فلم يعطهما شيئا[33].

ومثال الثانية: لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم منزله ببدر قال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل؟ أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدَّمه ولا نتأخَّر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، قال: إن هذا ليس لنا بمنزل، فانهض بالناس، حتى نأتي أدنى منزل من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القُلَب (الآبار)، ونبني لك حوضا فنملؤه ماء، ثم نقاتل الناس، فنشرب ولا يشربون. فقال صلى الله عليه وسلم: لقد أشرت بالرأي[34].

لم يشاور النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه حول مشروعيَّة الجهاد، لأنَّه قد تقرَّر بالنَّص، وإنما شاورهم في طرائق التنفيذ، وقد كان لآرائهم فضلٌ في حسم المعركة لصالح المسلمين.

خامسا: النتائج المترتبة على الشورى وجودا وعدما

1_ الآثار الإيجابية المترتِّبة على ممارسة الشُّورى

لا يصلح أمر الحاكم والمحكومين إلا بالتَّعاون التَّام بينهم، ولا يمكن أن يتمَّ التَّعاون بينهم إلا بإعمال مبدأ الشورى الذي بموجبه يتوصل الحاكم إلى الرأي الصواب الذي يراعي مصالح الناس ويبتعد عما يهيُّجهم، وذلك أنَّ أهل الشورى هم ممثلوا الأمة العالمون بحالها وبما يصلح عليه أمرها، فإن اتخذ الحاكم القرار الذي قدمه أهل الشورى أصبح ذاك القرار كأنه قرار الناس كلهم، ولا شك أن ذلك أدعى أن يلتزم الناس به ويدافعوا عنه. لذلك كان نبينا صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه في الأمر كله بناء على أمر الله إياه بالمشاورة.

روى سهل بن سعد الساعدي عن النبي صلى الله عليه وسلم: (ما شقي قط عبد بمشورة، وما سعد باستغناء رأي)[35]

وفي الحديث بيان أن سعادة المجتمع لا تتحق إلا بالشورى، أما الاستبداد بالرأي فلا يجلب سوى البؤس والشقاء.

ويؤكد نبيُّنا على هذا المعنى بقوله في حديث آخر: (ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار)[36]

33 أخرجه ابن إسحاق في السيرة من حديث الزهري مرسلا. انظر ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (المتوفى: 774هـ). **البداية والنهاية**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م، المحقق: علي شيري. ج 4، ص 104-105.

34 ابن هشام، عبد الملك المعافري (المتوفى: 213هـ) **السيرة النبوية**، مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1375هـ/1955م، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. ج 2، ص 620 . نقله عن ابن إسحاق بإسناد فيه انقطاع.

35 القضاعي، محمد بن سلامة بن جعفر، (المتوفى: 454هـ) **مسند الشهاب**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1407هـ/1986م. ج 2، ص 6 حديث (773).

36 الطبري، سليمان بن احمد بن أيوب، **المعجم الصغير**، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1405هـ/1985م. ج 2، ص 175 حديث (980). **ومسند الشهاب** القضاعي، مصدر سابق، ج 2، ص 7، حديث (774)

وعن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو كنت مؤمِّرا أحدا دون مشورة المؤمنين، لأمَّرت ابن أم عبد»[20] [21]

وقد ورد نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الانفراد بالرأي. فعَنْ عَلِيٍّ قَالَ: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ نَزَلَ بِنَا أَمْرٌ لَيْسَ فِيهِ بَيَانُ أَمْرٍ وَلَا نَهْيٍ، فَمَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: «شَاوِرُوا [فِيهِ] الْفُقَهَاءَ وَالْعَابِدِينَ، وَلَا تَمْضُوا فِيهِ رَأْيَ خَاصَّةٍ»[22]

ولما كان عمر بن الخطاب على فراش الموت بعد طعنه أوصى الستة الذين اختارهم[23] للنظر فيمن يخلفه بقوله «تَشَاوَرُوا ثَلَاثًا، قَالُوا: مَنْ نُشَاوِرُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: شَاوِرُوا الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ، وَسَرَاةَ مَنْ هُنَا مِنَ الْأَجْنَادِ»[24]

إن الأدلة من القرآن تقتضي إلزاميّة الشورى كما جاء في الأمر الوارد للنبي بالمشورة، وغيرُ النبي من الحكام أحوج إليها. فإن تبيَّن هذا، فالحاكم الذي وجبت عليه الشُّورى يجب عليه أن يلتزم نتيجتها التي ينتهي إليها رأي أكثر المشيرين، وأنَّه لا دليل يصحُّ الاستناد إليه في تأييد من ذهب إلى أنَّ الشورى معلمة وليست ملزمة، وإنما الذي تدلُّ عليه الأدلة جميعاً من فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه أنَّ الشورى متى انتهت إلى رأي وجب على الإمام أو الحاكم تنفيذه، ومن الجدير بالإشارة إليه أن فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة أحد لقتال المشركين خارج المدينة واضح الدلالة على هذه القاعدة وعلى قاعدة التزام رأي الأكثرية ولو خالف رأي الحاكم أو رأي غيره من أولي الرأي[25]

وقد وضّح كثير من العلماء أنَّ لفظ المشورة يطلقُ على أخذ الرأي الملزم الذي يجب على رئيس الدولة أن يلتزم به[26]

ثالثا: أهل الشورى

يقصد بأهل الشورى أهل العلم والمعرفة والخبرة الذين يمكنهم الإدلاء بالرأي السَّديد فيما يُستشارون به. فالشُّورى التي أوجبها الله -سبحانه- لا يُفهم منها أنَّها لمجموع أفراد الأمة أو الأكثرية المطلقة

20 ابن أم عبد: هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

21 ابن حنبل، أحمد (المتوفى: 241هـ) **مسند أحمد**، بيروت: مؤسسة الرسالة الطبعة، الطبعة الأولى، 1421ه/2001م، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. مسند علي بن أبي طالب، رقم الحديث (566)، ج 2، ص10.

22 الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (المتوفى: 807هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، القاهرة: مكتبة القدسي، 1414هـ/1994م، المحقق: حسام الدين القدسي. رقم الحديث (834)، ج 1، ص 178، وقال الهيثمي بعد أن روى الحديث: رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ، وَرِجَالُهُ مُوَثَّقُونَ مِنْ أَهْلِ الصَّحِيحِ.

23 الستة الذين اختارهم عمر رضي الله عنه للنظر فيمن يخلفه هم: عُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، وَطَلْحَةُ، وَالزُّبَيْرُ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ. انظر **المصدر السابق**، ج 9، ص 75.

24 انظر **المصدر السابق**، ج 9، ص 75، وهذا جزء من رواية مطولة عن ابن عمر برقم (14463)

25 انظر **النظام السياسي في الإسلام**، مصدر سابق، ص 198-199.

26 انظر الخالدي، عمر، **نظام الشورى في الإسلام**، عمَّان: مكتبة الرسالة الحديثة، الطبعة الأولى، 1406هـ. ص 76.

فيها، وإنما لأهل الحلِّ والعقد قاصرة على عليّة القوم من ذوي العقول الراجحة والكفاءات العلمية المتخصصة، وهم زعماؤها ورؤساؤها وعلماؤها العالمون بشريعتها ومصالحها السياسية والاجتماعية والقضائية والإدارية[27]. وذلك أنَّ تلمُّس الحقَّ يكون في مظانِّه، ولا يكون ذلك في كلِّ فرد، بل يقتصر على العلماء ووجوه القوم من أهل الرِّيادة والخبرة، وهؤلاء قلَّة في النَّاس، يقول الله تعالى لنبيه: {وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ} (الأنعام 116/6)

وقد كَانَ مجْلِس عمر رضي الله عنه مغتصًّا من الْقُرَّاء شُبَّانا كَانُوا أَو كهولا، وَرُبمَا اسشارهم فَيَقُول: لَا يمْنَع أحدكُم أَن يُشِير برَأْيِهِ، فَإِن الْعلم لَيْسَ على قدر السن، وَلَكِن الله يَضَعهُ حَيْثُ شَاءَ[28]

وقد ذكر أهل العلم شروطا لأهل الشورى أجملها كما يلي[29]:

1_ الْعقل الْكَامِل بطول التجربة مَعَ الفطنة والذكاء، لَأن الْحمق الْجَاهِل إِذا اسْتَشرَته زَاد فِي لبسك وَأدْخل عَلَيْك التَّخْلِيط فِي رَأْيك وَلم يقم بحقيق نصحك. ففي أمور الدين يجب أن يكون المستشار عالماً دينياً، وقلَّ ما يكون ذلك إلا في عاقل. وفي أمور الدنيا أن يكون عاقلاً مجرَّباً وادّاً في المستشير[30].

2_ الدّين وَالتَّقوى لقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَاعَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ} (آل عمران: 118)

3_ الْمحبَّة الحاملة على خلوص النَّصِيحَة؛ لِأَنَّهُ إِذا كَانَ كَذَلِك أمنت من غشه واجتهد لَك فِي نصحه وَنظر فِي أَمرك بِجَمِيعِ أَجزَاء قلبه.

4_ الْبَرَاءَة مِمَّا لَهُ فِي الأمر المستشار فِيهِ من هوى يساعده وغرض يَقْصِدهُ؛ لِأَن الْأَغْرَاض جاذبة والهوى مَا دَار، والرأي إِذا عَارضه الْهوى وجاذبته الْأَغْرَاض فسد، وَفِيه قيل:

وَقد تحكم الْأَيَّام من كَانَ جَاهِلا ... ويُردي الْهوى ذَا الرَّأْي وَهُوَ لَبِيب

ويُحمد فِي الأمر الْفَتى وَهُوَ مُخطئ ... ويعذلُ فِي الْإِحْسَان وَهُوَ مُصِيب

5_ الْجمع بَين الْعلم بالمستشار فِيهِ وَالْعَمَل بِهِ؛ وبذلك يكون قد جمع العلم مع التجربة.

6_ كتمان السِّرّ الَّذِي يطلع عَلَيْهِ عِنْد استشارته؛ لِأَنَّهُ إِذا أطلع على رَأْيك بعض أصدقائه أَو غَيرهم من جُلَسَائِهِ أخبر كلُّ صديق صديقَه وفاءَ كلُّ جليس إِلَى جليسه حَتَّى يصل أَمرك إِلَى عَدوك ويتصل رَأْيك بِأَهْل بغضك فيبتغون الغوائل ويفسدون الرَّأْي قبل إِحْكَامه.

27 طبارة، عفيف، **روح الدين الإسلامي**، بيروت: الشركة العامة للطباعة، الطبعة الثانية، 1389هـ. ص 303.

28 ابن الموصلي، محمد بن محمد بن عبد الكريم (المتوفى: 774هـ). **حسن السلوك الحافظ دولة الملوك**، الرياض: دار الوطن، د.ت. عدد الأجزاء: 1. المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد. ص 76.

29 ابن الأزرق، محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، (المتوفى: 896هـ) **بدائع السلك في طبائع الملك**، العراق: وزارة الإعلام، الطبعة الأولى، د.ت. المحقق: علي سامي النشار. باب المستشار، 309_314

30 انظر **تفسير القرطبي**، مصدر سابق، ج 4، ص 251.

إِنْ لَمْ يَبْذُلُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَدِمَاءَهُمْ دُونَهَا لَمْ يَكُنْ لَهَا طَاقَةٌ بِمُقَاوَمَةِ عَدُوِّهَا، وَإِنْ لَمْ يَجْتَمِعْ أَمْرُهُمْ وَحَزْمُهُمْ وَجِدُّهُمْ كَانَ ذَلِكَ عَوْنًا لِعَدُوِّهِمْ عَلَيْهِمْ، وَإِنْ لَمْ تَخْتَبِرْ مَا عِنْدَهُمْ، وَتَعْلَمْ قدر عزمهم لم تكن على بصيرة مِنْ أَمْرِهِمْ، وَرُبَّمَا كَانَ فِي اسْتِبْدَادِهَا بِرَأْيِهَا وَهَنٌ فِي طَاعَتِهَا، وَدَخِيلَةٌ فِي تَقْدِيرِ أَمْرِهِمْ، وَكَانَ فِي مُشَاوَرَتِهِمْ وَأَخْذِ رَأْيِهِمْ عَوْنٌ عَلَى مَا تُرِيدُهُ مِنْ قُوَّةِ شَوْكَتِهِمْ، وَشِدَّةِ مُدَافَعَتِهِمْ، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِمْ فِي جَوَابِهِمْ: (نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ) أما قولهم (وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ) سَلَّمُوا الْأَمْرَ إِلَى نَظَرِهَا مَعَ مَا أَظْهَرُوا لَهَا مِنَ الْقُوَّةِ وَالْبَأْسِ وَالشِّدَّةِ[16].

كما نقل القرآن مشاورة ملك مصر في شأن رؤيا رآها فقال: {يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ} (يوسف: 43) وقد اجتهد الملك في استشارة القوم في تأويل رؤياه حتى وصل خبرها إلى يوسف عليه السلام في سجنه، حيث أوّلها له، وكان من نتيجة أخذ الملك بتأويل يوسف أن دفع عن نفسه وقومه هلاكا محتَّما، وكان ذلك بفضل حرصه على الشُّورى.

ب_ الشُّورى الشكليّة للطُّغاة

من أبرز الأمثلة القرآنية على الشُّورى الصوريَّة ما جاء في حقّ فرعون حينما جاءه موسى يدعوه إلى توحيد الله تعالى: {قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ. قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ. يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ} (الشعراء: 37)

مشورة فرعون لمن حوله هي مشورة صوريَّة أراد من خلالها أن يوافقوه على رأيه. فقد حكم على موسى بأنَّه ساحرٌ عليم، ثمَّ أخبر بأنَّ موسى يريد أن يخرجهم من أرضهم، وهو بذلك يحرّض على موسى علانية، وكأنَّه يطلب من القوم أن يجدوا له مخرجا لمعضلة موسى، فاقترحوا عليه أن يأتوه بكل ساحر عليم ليلقّنوا موسى درسا في السِّحر يردعه عن مواصلة طريقه. لقد أخطأ القوم في تشخيص حالة موسى لأنَّ فرعون حين استشارهم لم يشرح المشكلة بشكل متجرد، ولم ينتظر منهم الرَّأي الصَّواب، بل انتظر منهم ما يؤيّد توجُّهه، فكانت النَّتيجة أن فشل السَّحرة أمام موسى وأعلنوا إسلامهم وانقيادهم لأمر الله تعالى، وذلك لمَّا علموا استحالة أن يكون ما أتى به موسى سحرا. وهكذا أسهم المستشارون بتضييق الخناق على فرعون حتى إنه فقد أي أمل بالتَّخلُّص من موسى، يظهر هذا المأزق في تفلُّته لقتل موسى كما أخبر بذلك قوله تعالى {وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ} (غافر: 26)

فرعون يعلم يقينا نبوة موسى وأنَّه رسول الله، وهذا سبب عدم إقدامه على قتله، لأنَّه يعلم أنَّ قتل النَّبي لا يمرُّ دون أن يتلبسه عذاب الله، فكان لجوؤه إلى الملأ يعبّر عن تلك المخاوف، أمَّا الملأ فلم ينصحه أحدٌ منهم بما ينجيه من تلك المخاوف؛ أي استجابته لدعوة موسى، كما أنَّهم لم يشيروا عليه بقتل موسى؛ لأنَّهم يعلمون ما علمه فرعون من أنَّه رسول الله. وهذا مفهوم من قوله

16 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (المتوفى: 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي**، القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ج 13، ص195.

تعالى {فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ. وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ} (النمل: 13_14)

3_ إلزامية الشورى

يُثار الجدل الفقهي حول مسألة إلزامية الشورى، بين قائل بأنها ملزمة للحاكم وبين قائل بأنها معلمة غير ملزمة، لكنَّ المتمعّن في النُّصوص ذات العلاقة من القرآن والسنة يدرك أنَّ الشورى _بالمعنى السياسي للكلمة_ ملزمةٌ للحاكم، فالقرآن يأمر النَّبيَّ بالمشاورة، وقد وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم يعمل بها ثم يعمل برأي الأغلبية حتى لو خالفت رأيه الشخصي، وذلك في المسائل العامة التي لا نصَّ فيها.

ويمكننا أن نستدلَّ على وجوب الشورى وإلزاميتها بعدة أدلة من الكتاب والسنة من ذلك قوله تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} (آل عمران: 159)، وهذه الصيغة (وَشَاوِرْهُمْ) صيغة أمر، والأمر يفيد الوجوب إلا بقرينة تصرفه إلى الندب، ولا قرينة هنا إلا تلك التي تؤكد أنَّه للوجوب. يقول الفخر الرازي في التفسير الكبير «ظاهر الأمر للوجوب فقوله: وشاورهم يقتضي الوجوب»[17]

ويقول أبو حيان في البحر المحيط: «وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى الْمُشَاوَرَةِ وَتَخْمِيرِ الرَّأْيِ وَتَنْقِيحِهِ، وَالْفِكْرِ فِيهِ. وَإِنَّ ذَلِكَ مَطْلُوبٌ شَرْعًا خِلَافًا لِمَا كَانَ عَلَيْهِ بَعْضُ الْعَرَبِ مِنْ تَرْكِ الْمَشُورَةِ، وَمِنَ الِاسْتِبْدَادِ بِرَأْيِهِ مِنْ غَيْرِ فِكْرٍ فِي عَاقِبَةٍ، كَمَا قَالَ:

إِذَا هَمَّ أَلْقَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزْمَهُ ... وَنَكَّبَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِبًا

وَلَمْ يَسْتَشِرْ فِي رَأْيِهِ غَيْرَ نَفْسِهِ ... وَلَمْ يَرْضَ إِلَّا قَائِمَ السَّيْفِ صَاحِبَا»[18]

ويقول محمد رشيد رضا في تفسير المنار: «وشاورهم في الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية، أي دُمْ على المشاورة وواظب عليها، كما فعلت قبل الحرب في هذه الوقعة (غزوة أحد) وإن أخطئوا الرأي فيها فإن الخير كل الخير في تربيتهم على العمل بالمشاورة دون العمل برأي الرئيس وإن كان صوابا، لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم إن أقاموا هذا الركن العظيم (المشاورة) فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر، والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر»[19].

17 فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (المتوفى: 606هـ) **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثالثة 1420هـ. ج 9، ص410.

18 الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف (المتوفى: 745هـ) **البحر المحيط في التفسير**، بيروت: دار الفكر، 1420هـ، المحقق: صدقي محمد جميل. ج 3، ص 410.

19 رضا، محمد رشيد (المتوفى: 1354هـ) **القرآن الحكيم تفسير (تفسير المنار)**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م. ج 4، ص 163.

عنه، بل عليه أن يُظهر دائما حرصه عليها في كلِّ أمره، وهو بذلك يكون كما وصف الله تعالى المؤمنين.

وقد جاءت عبارة {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} متوسطةٌ بين الصَّلاة والزكاة، لتدلَّ بشكل صريح على ضرورة المداومة عليها كما يداوم على الصلاة والزكاة، وقد جاء الأمر بطبيعة الخبر والمدح وهو أعظم من الأمر الصريح عند البيانيين من علماء اللغة الذين قرَّروا أنَّ طُرق الأمر الحتمي في اللغة تصل إلى ثمانية وعشرين وجهاً[10].

وقد جاءت المتعاطفات في الآية {وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهم يُنْفِقُونَ} كتفسير لما قبلها {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ} إذ إنَّ هذه الأمور الثلاثة تدلّ على أنَّ العبد استجاب لربِّه، لأنَّ مقتضى الاستجابة العملُ وليس الادعاء، فكانت الشُّورى واحدة من التَّطبيقات التي تدلُّ على استجابة المسلم لأمر الله تعالى وتسليمه له.

ولمَّا كان الحكام هم أحوج الناس إلى الشورى، فقد أمر الله تعالى نبيَّه بها بصفته رئيسا لجماعة المسلمين بقوله {فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمرِ} (آل عمران: 159). وإن كانت الشُّورى أمرا لازما للنَّبيّ المؤيَّد بالوحي فهي لغيره من الحكام والمسؤولين آكد وأولى، خاصة أنَّهم يميلون إلى التَّفرُّد بالرَّأي والتَّسلُّط في المقام، فكان الأمر الخاصُّ لهم مدعاةً لجعل مبدأ الشُّورى نصب أعينهم فلا يحيدون عنه، ولأن الأمر الصادر من الحكام إن خلا من المشورة فإنه يحمل معنى الإكراه، ومعلوم أنه لا خير في أمر يمضي به، لذا كان النبي يكره خروج المنافقين معه للغزو[11].

ولا يأمر الله تعالى بأمر إلا وفيه الخير، ولا ينهى عن شيء إلا وفيه الشر، لذلك ورد في الحديث: (ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم)[12] .

وقد جاء في العقد الفريد:

الــرأي كالليــل مســوداً جــوانبــه ... والليــل لا ينجــلي إلا بإصــباح

فاضمم مصابيح آراء الرجال إلى ... مصباح رأيك تزدد ضوء مصباح[13]

2_ الشورى الحقيقية والشورى الصورية

10 المهدي، حسين بن محمد، **الشورى في الشريعة الإسلامة دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية**، صنعاء: مكتبة الإرشاد، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م. ص (9-10)

11 انظر، الرواشدة، زياد عبد الرحمن، **علم دلالة القرآن: منهجية التحليل الدلالي في تفسير القرآن**، عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2018م 1439ه، ص .75

12 ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد الكوفي، **المصنف**، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى 1409هـ. حديث (258)، ج 1، ص100.

13 الأندلسي، أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، بيروت: طبعة دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، د.ت. ج 1، ص 60

العقل لا يرفض المبادئ والأفكار الحسنة، بل يستحسنها ويتمسَّك بها، لكنَّ القلب الذي ينقلب نحو المصالح والرغبات والأمنيات له توجه آخر، وبقدر ما يحتكم الإنسان إلى منطق العقل كلَّما كان أقرب إلى الفطرة، وكلما غلب القلبُ غلبت عليه الشقاوة والانحراف، لذلك كانت دعوة القرآن دائما تخاطب العقل وتحفِّز التفكير، في المقابل ذم اتباع الأهواء والجنوح نحو نزعات النفس ورغبات القلب.

ولما كانت الشورى مبدأ عظيما يقبله العقل وتدعو إليه الفطرة السليمة حرص عليه المؤمنون بجوهره وماهيته، في المقابل حرص الأشقياء على صورته دون جوهره، وقد وجدنا الطغاة من الحكام يحاولون أن يظهروا بمظهر المشاور في كل عصر، لذلك كان من المفيد أن نوضح الفرق بين الشورى الحقيقية والشورى الصورية.

وقد نادى في التحاكم إلى الشورى كثير من المفسرين في القرن العشرين؛ خصوصاً في فترة السلطان عبد الحميد الثاني، ومن المفسرين الذين أفردوا تفسيرا كاملاً حول مسألة رؤية القرآن الكريم للسياسة والشورى والحكم الإمام القاضي المفسر المغربي التطواني؛ إذ قال في تفسيره: بنسب، فالسلمون بخير مادامت إدارة دولتهم بأيديهم سواء أكان الالكم أموياً أم عباسياً أم عثمانياً، فل فرق بي من يحكم مادامت الكومة تكم بكتاب ال تعالى وتُمحَكّم شوريوعته. ويورى أنه ليجموز لي مسلم كان أن يقف أمام سياسة الدولة الوعثمانوية. ومون يحارب الدولة العثمانية يكون بذلك يسعى لهدم دولة اللفة السلمية. ويشير إلى ذلك عند تفيسيره لقوله تعالى: {ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الوت}(البقرة: 243)[14].

أ_ الشورى الحقيقية

قد ذكر القرآن أمثلة حيَّة للشُّورى تحلَّى بها ملوكٌ أوصلتهم إلى جادَّة الصَّواب بالرُّغم من كونهم غير مسلمين، ومن ذلك ما جاء في قصة ملكة سبأ:

{يَا أَيُّهَا المَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ. إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.أَلا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ. قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونِ} (النمل: 29_32)

يقول القرطبي في تفسيره: فِي هَذِهِ الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ[15] الْمُشَاوَرَةِ. فَهَذِهِ بِلْقِيسُ امْرَأَةٌ جَاهِلِيَّةٌ كَانَتْ تَعْبُدُ الشَّمْسَ: «قالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونِ» لِتَخْتَبِرَ عَزْمَهُمْ عَلَى مُقَاوَمَةِ عَدُوِّهِمْ، وَحَزْمَهُمْ فِيمَا يُقِيمُ أَمْرَهُمْ، وَإِمْضَائَهُمْ عَلَى الطَّاعَةِ لَهَا، بِعِلْمِهَا بِأَنَّهُمْ

14 Ziyad Alrawashdeh, “Osmanlı Taraftarı Siyâsî Bir Tefsir Örneği: Abdulvehhab et-Tıtvânî’nin “Nusratu’l-İslâm” Adlı Eseri”, *İ*stanbul *Ü*niversitesi *İ*lahiyat Fakültesi Dergisi 27 (2012): 164.

15 يقصد أنها تقود إلى الأمر الصحيح.

أولا: تعريف الشورى

1. تعريف الشورى لغة:

الشورى من (شَوَرَ) الشِّينُ وَالْوَاوُ وَالرَّاءُ أَصْلَانِ مُطَّرِدَانِ، الْأَوَّلُ مِنْهُمَا إِبْدَاءُ شَيْءٍ وَإِظْهَارُهُ وَعَرْضُهُ، وَالْآخَرُ أَخْذُ شَيْءٍ. فَالْأَوَّلُ قَوْلُهُمْ: شُرْتُ [الدَّابَّةَ] شَوْرًا، إِذَا عَرَضْتَهَا. وَالْمَكَانُ الَّذِي يُعْرَضُ فِيهِ الدَّوَابُّ هُوَ الْمِشْوَارُ. قَالَ بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ: مِنْ هَذَا الْبَابِ شَاوَرْتُ فُلَانًا فِي أَمْرِي. وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ شَوْرِ الْعَسَلِ، فَكَأَنَّ الْمُسْتَشِيرَ يَأْخُذُ الرَّأْيَ مِنْ غَيْرِهِ[1]. يُقال: شارَ العَسَلَ يَشُورُه شَوْراً، وشِيَاراً، وشِيَارَةً، ومَشَاراً، ومَشَارَةً: اسْتَخْرَجَهُ من الوَقْبَةِ واجْتَناهُ من خَلاَيَاهُ ومَوَاضِعِه[2].

وأَشار عَلَيْهِ بأَمْرِ كَذَا: أَمَرَه بِهِ. وهيَ الشُّورَى والمَشُورَة، وَتَقُولُ مِنْهُ: شَاوَرْتُه فِي الأَمر واسْتشرته بِمَعْنًى. وَفُلَانٌ خَيِّرٌ شَيِّرٌ أَي يصلُح لِلْمُشاورَة. وشاوَرَه مُشاوَرَة وشِوَاراً واسْتَشاره: طَلَب مِنْهُ المَشُورَة[3]

ويمكنني تلخيص ما أورده أصحاب اللغة في معنى الشورى كما يلي: طلب الآراء وتقليبها وإظهارها والأخذ بها. ومن خلال تلك المعاني يمكنني تعريف الشورى اصطلاحاً بالآتي:

2. تعريف الشورى اصطلاحاً:

الشُّورى بالمعنى السياسي للكلمة: هي تبادل الآراء حول مسائل متعلَّقة بالشأن العام بقصد اتخاذ القرار المناسب المُلزم للسُّلطة التَّنفيذية.

يقول الراغب الأصفهاني: الشورى: الأمر الذي يتشاور فيه. والتشاور والمشاورة والمشورة: استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض، من قولهم: شرت العسل: إذا اتخذته من موضعه[4]، ويقال استشار أمره، إذا تبين واستنار[5].

وهناك من التعريفات ما يشمل المصطلح ببعده الاجتماعي والسياسي على حدٍ سواء، وأكتفي بذكر بعضها كما يلي:

يعرفها أحمد محيي الدين العجوز بقوله: «هي تبادل الآراء في أمر من الأمور لمعرفة أصوبها وأصلحها لأجل اعتماده والعمل به»[6].

1 الرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (المتوفى: 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، دمشق: دار الفكر، 1399هـ/1979م المحقق: عبد السلام محمد هارون، مادة شور،ج 3، ص 227

2 الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (المتوفى: 1205هـ) **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية، د.ت. المحقق: مجموعة من المحققين، مادة شور، ج 12، ص 252

3 ابن منظور، جمال بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثانية، 1413هـ/1993م، مادة شور، ج 4، ص 437

4 الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، دمشق: دار القلم الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. مادة شور

5 الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري (المتوفى: 370هـ) **تهذيب اللغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 2001م، المحقق: محمد عوض مرعب، ج 11/ ص277.

6 العجوز، أحمد محيي الدين، **مناهج الشريعة الإسلامية**، بيروت: مكتبة المعارف، 1401هـ/1981م. ج 2، ص 128.

ويعرفها محمد عبد القادر أبو فارس بقوله: «الشورى تعني تقليب الآراء المختلفة ووجهات النَّظر المطروحة في قضيَّة من القضايا واختبارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل به لكي تتحقق أحسن النتائج»[7].

وعرفها الدكتور هاني الطعيمات قائلاً: «الشُّورى استطلاع رأي الأمَّة أو من ينوب عنها في أمر من الأمور العامَّة المتعلِّقة بها بهدف التَّوصل فيها إلى الرأي الأقرب إلى الصَّواب الموافق لأحكام الشَّرع تمهيداً لاتخاذ القرار المناسب في موضوعه»[8].

ثانيا: مشروعيَّة الشورى وأهميتها

1_ دعوة القرآن الكريم للشورى

في القرآن الكريم سورة كاملة باسم «الشورى» وقد ذكرت الكلمة في الآية 42 من السورة، حيث تخبر الآية أنَّ الشُّورى صفةٌ أساسيَّة للمجتمع المسلم، كما ذكرت في الآية 233 من سورة البقرة «وتشاور» وهي في سياق تشاور الزوجين في إرضاع الطفل، وفي الآية 159 من سورة آل عمران «وشاورهم» وفيها أمرٌ للنبي بمشاورة أصحابه في الأمر.

بناء على الحقائق أعلاه فإنَّه لا يمكن أن نتصور مجتمعا مسلما لا تكون الشورى ركيزة أساسيَّة في حياته الاجتماعية والسياسيَّة، حتى إنَّ الله تعالى قد ذكرها في عداد الصلاة والزكاة، بقوله: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهم يُنْفِقُونَ} (الشورى: 42)

وقد ذكر الماروردي أربعة أوجه لتفسير قوله تعالى {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} «أحدها: أنهم كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم إليهم إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ثم عملواْ عليه فمدحهم الله تعالى به. الثاني: يعني أنهم لانقيادهم إلى الرأي في أمورهم متفقون لا يختلفون فمدحوا على اتفاق كلمتهم. قال الحسن: ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم. الثالث: هو تشاورهم حين سمعوا بظهور رسول الله صلى الله عليه وسلم وورود النقباء إليهم حتى اجتمع رأيهم في دار أبي أيوب على الإيمان به والنصرة له. الرابع: أنهم يتشاورون فيما يعرض لهم فلا يستأثر بعضهم بخير دون بعض»[9]

والحقُّ أنَّ مدلول الآية يستغرقُ كلَّ الوجوه التي ذكرها الماوردي، خصوصا أنَّه ذكرها متعلَّقة بأحداث معيَّنة، والنَّصُّ القرآنيُّ أعمقُ من أن يتعلَّق بحادثة معيَّنة أو سبب نزول، فعموم اللفظ مقدَّمٌ على خصوص السَّبب، لذلك فإنَّ الآية تقرِّر أنَّ الشُّورى سمةٌ أساسيَّة للمسلم لا ينبغي أن تفترق

7 أبو فارس، محمد: **النظام السياسي في الإسلام**، عمَّان: دار الفرقان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م. ص 79.

8 الطعيمات، هاني سليمان، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**، بيروت: دار الشروق للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى 2001م. ص 225.

9 الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: 450هـ) **تفسير الماوردي = النكت والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. ج 5، ص 206

KUR'AN-I KERİM'DE ŞÛRÂ KAVRAMI

Öz

Bu çalışma şûra kavramını bir Kur'ânî terim olarak ele alarak, Müslümanların siyasi hayatlarının genel çerçevesini/özelliklerini belirliyor. Müslüman toplumun hayatındaki şûra'nın önemini, şura ilkesinin/prensibinin/esasının onların yönetildikleri demokrasi gibi yönetimlerde sahip olması gereken niteliği ele alıyor. Öyle ki şûra, ilahi bir vahiy niteliğindedir, daha sonradan insanlar tarafından icat edilmiş vazî bir durum değildir. Bu çalışma aynı zamanda hakikî bir şura ile göstermelik/şekilci şûra arasındaki farklara değiniyor. Çünkü gerçek anlamda şû'rayı kabul etmeyen kişi hakiki şûra'ya değil de, insanların gözlerine toprak atarak örtercesine bir suret niteliğindeki şûra'ya sarılacaktır. Gerçek anlamda şûra ise iyi bir yönetimin değerlerine bağlı olmakla mümkündür. Bu çalışma aynı zamanda şûra'nın önemini ve gerekliliğini ele almaktadır. Bu çerçevede ehl-i şûra'nın kimler olduğunu, şûranın çerçeve ve sınırlarını, şûra neticesindeki olumlu sonuçları ve kendisinin uygulanmadığı durumdaki olumsuz sonuçlar incelenmektedir. Buna ilaveten bu konuda tamamlayıcı olması açısından, bu çalışmada şûra ile demokrasi arasında mukayese yapılmakta ve mukayese neticesinde ortaya çıkan çeşitli benzerlik ve farklılıklara yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Fıkıh, Şûrâ, Ehl-i Şura, Demokrasi.

Makalenin Geliş Tarihi: 12.09.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 12.11.2018

المقدمة:

الشُّورى من المصطلحات الفقهيَّة القرآنيَّة المهمَّة التي ينبغي الاعتناء بها ودراستها وتعميمُ العمل بها؛ لما لها من أثر يجعل المسلم إنسانا متفاعلا مع محيطه ومبتعدا عن التَّعنت بالرَّأي والرفض للآراء التي تخالفه. وإن كانت الشَّورى مطلبا أساسيًا في حياة المسلمين، إلا أنَّها أشدُّ لزوما عندما يتعلَّق الأمرُ بإدارة شؤون العامة، لذلك اقترن المصطلح بالسياسة الشَّرعيَّة، ولا غرو أنَّ الشُّورى تُعدُّ العمود الفقريّ لنظام الحكم حسب التَّصور الإسلامي.

موضوع البحث: هذا البحث يسلِّط الضَّوء على الشَّورى كمصطلح قرآني يرسم ملامح الحياة السياسيَّة للمسلمين بوصفة ركيزة أساسيَّة في نظامهم، لذا سأتناول فيه أهميَّة الشورى في حياة المسلمين، وضرورة تفعيل هذا المبدأ من جديد باعتباره متفوِّقا على الأنظمة التي تشبهه بالصورة كالديمقراطيَّة؛ لأنَّه تنزيلٌ إلهيٌّ وليس وضعا بشريا، كما تناولت الفرق بين الشُّورى الحقيقيَّة والشُّورى الصُّوريَّة، لأنّ الحكَّام المستبدِّين يحرصون على صورة الشُّورى وليس على حقيقتها؛ ذرًا للرَّماد في

العيون وإيهاما منهم أنَّهم يلتزمون قيمَ الحكم الرَّشيد. وتحدَّثت أيضا عن إلزاميّة الشُّورى، وبيان من هم أهلُها، ونطاقها، والنتائج الإيجابيَّة المترتَّبة على ممارستها، ونتائج عدم الاحتكام إليها. وتتميما للفائدة رأيت أن أعقد مقارنة بين الشُّورى والدِّيمقراطيَّة، وأظهرت أوجه التَّشابه والاختلاف بينهما.

أهداف البحث: زيادة الوعي بأهميَّة الشورى، وأنَّها مطلبٌ شرعي إلزاميٌّ لا يصحُّ إهماله أو تصوُّر الحياة الإسلاميَّة بدونه، وإظهار أن مستند مشروعيَّته القرآن الكريم، وأنَّ الصُّورة العمليَّة لما دعا إليه القرآن قد ظهرت بممارسة النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم والخلفاء الرَّاشدين من بعده. وأنَّ التزام مبدأ الشُّورى في الحكم علاجٌ لكثير من المشاكل الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وأنَّها كفيلةٌ بتغيير شاملٍ لواقع أمتِّنا المضطرب. عسى أن يكون هذا البحث حافزا للباحثين وطلاب العلم لأن يهتموا بهذه القضيَّة ويجعلوا منها موضوعا للبحث والنِّقاش العام، ليتشكَّل الوعي الجمعي بضرورة بناء نظام سياسيٍّ يعتمد مبدأ الشُّورى كأساسٍ فيه.

أهمية البحث: تكمن أهميَّة البحث في حاجة الأمة الإسلامية للعمل بمبدأ الشُّورى، إذ إن العمل بها مغيَّبٌ بسبب انتشار الحكم غير الرَّشيد في كثير من بلدان المسلمين، واعتمادها على أنظمة هجينة لا تنسجم مع التَّصور الإسلامي لنظام الحكم، فهذا البحث وأمثاله تُسهم في نشر الوعي بأهميَّة الشُّورى وضرورة أن تُعتمد كمبدأ أصيل للمسلمين سواء في حياتهم الاجتماعيَّة أو السياسيَّة.

الدراسات السابقة: تناول العديد من العلماء موضوع الشورى في كتبهم المتعلَّقة بالسياسة الشرعية أو المقالات ذات الطابع الفقهي السياسي، لكنَّه لم يكن تناولا بقدر أهمية هذا الموضوع، فلو نظرنا إلى اهتمام الفقهاء بموضوع الطَّهارة مثلا لرأيناه يفوق اهتمامهم بقضية الشورى بمرات كثيرة، ومع ذلك فقد تركوا من الأثر ما يمكن الاستفادة منه والبناء عليه، ومن تلك الكتب: كتاب الأحكام السلطانية للماوردي وكتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، وغياث الأمم للجويني، والسياسة الشرعية لابن تيمية، وقد اهتم العلماء المعاصرون أكثر من السَّابقين بهذا الموضوع فتناوله بعضهم بتوسعٍ أكبر ضمن كتاباتهم في السياسة الشَّرعية، ككتاب النِّظام السياسي في الإسلام لمحمد أبو فارس، والإسلام وأوضاعنا السياسيَّة لعبد القادر عودة، والإسلام والاستبداد السياسي لمحمد الغزالي، والتيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية لحيدر إبراهيم علي، والإسلام والديمقراطية لفهمي هويدي، كما أفرد بعضهم الموضوع بكتاب مستقل كما فعل عمر الخالدي في كتابه نظام الشورى في الإسلام.

وما يميِّز هذا البحث انطلاقه بأساسه وفروعه من القرآن الكريم، فكان دراسة فقهيَّة قرآنيَّة لموضوع الشُّورى ابتعدت فيها قدر الإمكان عن ذكر الخلافات الفقهية أو السرد التاريخي لقضية الشورى مركِّزا على الموضوع كمبدأ قرآنيٍّ ومطلبٍ شرعيٍّ يحتاج تطبيقا عمليًا.

منهجيَّة البحث: سأسلك في بحثي هذا المنهج الاستقرائي التحليلي، بإيراد الآيات المتعلقة وعزوها إلى سورها، وإبراز المناسبات فيما بينها، وذكر الأحكام المستفادة منها، وتخريج الأحاديث الواردة، وتوثيق الأقوال المنسوبة إلى أهل العلم من مصادرها.

فقه الشورى في القرآن الكريم

Jamal NAJIM*

الملخص:

هذا البحث يسلِّط الضَّوء على الشُّورى كمصطلح قرآني يحدد ملامح الحياة السياسيَّة للمسلمين، وقد تناول أهميَّة الشورى في حياتهم، وضرورة تفعيل هذا المبدأ من جديد باعتباره متفوّقا على الأنظمة التي تشبهه بالصورة كالديمقراطيَّة؛ ذلك أنَّه تنزيلٌ إلهيٌّ وليس وضعا بشريا، كما يتناول الفرق بين الشُّورى الحقيقيَّة والشُّورى الصُّوريَّة، لأنّ رافضي الشورى بصورتها الحقيقية يحرصون على صورة الشُّورى وليس على حقيقتها؛ ذرًّا للرَّماد في العيون وإيهاما منهم أنَّهم يلتزمون قيمَ الحكم الرَّشيد. ويتناول أيضا أهمية الشُّورى وإلزاميَّتها، ويبيّن من هم أهلُها، ونطاقها، والنتائج الإيجابيَّة المترتِّبة على ممارستها، ونتائج عدم الاحتكام إليها. وتتميما للفائدة يعقد مقارنة بين الشُّورى والدِّيمقراطيَّة، وقد ظهرت من خلال هذه المقارنة أوجه التَّشابه والاختلاف بينهما.

كلمات المفتاحية: التفسير، القرأن، الفقه، الشورى، اهل الشورى، ديمقراطيَّة.

JURISPRUDENCE OF SHURA IN THE HOLY QURAN

Abstract

This research shares insight on the concept of Shura as a Qur'anic principle and system that defines the political life of the Muslim people. The research deals with the importance of Shura in the lives of Muslims and the need to revive this principle as one which outperforms the superficially similar other systems, i.e. democracy, given that it is a heavenly and not a mundane principle. Further, the research deals with the difference between real and false Shura, because those who refuse Shura in its real form are keen to respect the image and not the essence of Shura. In other words, these people claim that they are abiding by the principle of Shura and good governance, but in reality they are not. The research addresses the importance and the imperative nature of Shura, its advocates and its scope, as well as the consequences of honoring or failing to honor this principle. Finally, the research draws a comparison between Shura and democracy and the similarities and differences between them.

Key Words: Tafseer, Qur'an, Jurisprudence, Shura, Ahl al-Shura, Democracy.

* طالب دكتوراة في قسم الفقه الإسلامي بجامعة أولوداغ - بورصة، najimj74@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-2097-3649

İzzet, Muhammed Derveze, *Tefsiru'l hadis*, Kahire: Daru İhya-u Kutubu'l- Arabiyye, 1963.
Kasimi, Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Said b. Kasım, *Mehasin et-tevil* (Tahkik: Muhammed Basil Uyun es-Suud), Beyrut: Dar Kutubu'l İlmiyye, 1997.
Kattan, Menna', *Mebahis fi ulumu'l-kur'an*, Dimeşk: Muessetu Risale, 2009.
Kellaî, Ebu rebî Süleyman b. Musa, *İktifa fi megazi rasulullahi ve sulasetu'l hulefa* (Tahkik: Muhammed Kemaleddin İzzeddin Ali), Beyrut: Daru Alem el-Kutub, 1997
Kurtubi, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Cami'ul ahkamu'l kur'an*, Kahire: Daru Kutub Mısriyye, 1964.
Makati, Sultan b. Kuveyzi b. Atik, *Sire nebeviyye min hilali tefsir es- sa'lebi min senetu'l ûla ile niheyetu es-senetu'l er-rabiâ min hicre*, (Master Tezi, 2009), Camiatu Ummu'l-Kura, Mekke.
Maverdi, Ebu Hasen Ali b. Muhammed Habib, *Nuket ve Uyun*, Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, Tarihsiz.
Nebravi, Fethiyye Abdulfettah, *İlmi tarih dirase fi menahicu'l-bahs*, Kahire: Mektebetu'l- el- Camiî el-Hadis, 1993.
Nur, Yasir b. Ahmed, *Masadır sire nebeviyye beyne muhaddisin ve muârrihin*, Suudiyye: Davratu Salise Ceizatu Nayif Ali Suud el-Alemiyye ve Dırasatu'l- İslamiyye Muasıra, 2007.
Razi, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Omar b. Hasan, *Mefatihu'l – Gayb*, Beyrut: Daru İhya Turasi, 1420.
Razi, Zeyneddin Ebu Abdullah Muhammed Bekr, *Muhtar es-sıhah*, Beyrut: Mektebu'l Asriyye, 1999.
Salebi, Ebu ıshak Ahmed b. Muhammed İbrahim, *el-Keşf ve Beyan an tefsiri kur'an* (Tahkik: Muhammed. b. Aşur), Beyrut: Daru ihya Turasu'l Arabi, 2002.
Sehavi, Şemsettin Ebu'l Hayr Muhammed Abdurrahman, *Makasudu'l-hasane fi beyanu kesiru mın ehadisı muştehira ala elsineti* (Tahkik: Muhammed Osman), Beyrut: Daru Kutub Arabi, 1985.
Seleme, Muhammed Yusri, *Masadır sireti nebeviyye ve mukaddimetu fi tedvini sire*, Kahire: Dar en-Nedvi, 2010.
Sezgin, Fuat, *Tarih-i turasi'l-arabi*, Suudiyye: Camiatu Melik Suud, 1991.
Suyuti, Abdurrahman Abubekir Celaleddin**,** *İtkan fi ulumu'l – kuran* (Muhammed Ebu Fazl), Mısır: Heyetü'l Mısrıyyeti lil-Kutub, 1974.
Suyuti, Abdurrahman Abubekir Celaleddin**,** *ed-Durar el münteşire fi ehadisi el-muştehira* (Tahkik: Muhammed Lütfi Sabbağ), Rıyad: Imadı Şuûnu el-Mektebet, Camiatu Melik es-Suud, Tarihsiz.
Taberi, Muhammed b. Cerir, *Cami'ul-beyan fi te'vili kur'an* (Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir), Naşir: Müessetu Risale, 2000.
Tantavi, Muhammed Seyyid, *Tefsir el-Vasit li'l-kuran kerim*, Kahire: Daru Nahda, 1997.
Tayyar, Müsaid Süleyman, *Mefhu'm-tefsir ve istinbat ve tedebbür ve müfessir*, Suudiyye: Daru İbn Cevzi, 2006.
Vahidi, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Tefsiru'l- basit*, Suudiyye: Imadatu'l el-Bahsu Ilmi, Camiatu Imam Muhammed b. Suud İslamiyye, 2009.
Vahidi, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbab- nüzul kur'an* (Tahkik: Isameddin Humaydan), Dimam: Daru Salah, 1992.
Vakidi, Muhammed b. Omar b. Vakid es-Sehmi Eslami, *Megazî*, Beyrut: Daru Alemi, 1989.
Zebidi, Muahmmed b. Muhammed b. Abdurrezzak, *Tacu'l-arus*, Daru Hidaye
Zehebi, Muhammed Huseyn, *Tefsir ve müfessirin*, Kahire: Mektebetu Vehbe, Tarihsiz
Zurkani, Muhammed Abdulazim, *Menahil irfan fi ulum'l –kur'an* (Tahkik: Fevvaz Ahmed Zümreli), Beyrut: Dar Kutubu'l- Arabi, 1995.

Kaynakça

Askalani, Ebu Fazl Ahmed b. Ali Hacer, *Kavlu'l- müsedded fi zebbi an müsned imam ahmed*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1981.

Ibn Adi, Ebu Ahmed Curcani, *Kamil fi duafâ rical* (Tahkik: Adil Ahmed Abdulmevcud – Ali Muhammed Meûz), Beyrut: Daru Kutubul İlmiyye, 1997.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib Endulisi, *Muharreru'l – veciz fi tefsiri kitabi'l aziz*, Beyrut: Daru Kutubul İlmiyye, 1422h.

Bağdadi, Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit**,** *Camiûl ahlak'u – ravi ve edeb'u – sami* (Tahkik: Mahmud tahhan), Riyad: Mektebetu Maarif, Tarihsiz.

Begavi, Ebu Muhammed Hasan b. Mesud, *Meâlim tenzil*, Suudiyye: Daru taybe, 1997.

Bekri, Muhammed Enver b. Muhammed Ali, *Masadur telakki sire nebeviyye ve inayetu bihe abra'l-kurun salesetu'l – ula*, Suudiyye-Medine: Macmau Melik Fahd, 2004.

Cabiri, Muahmmed Abid, *Fehmu'l – kur'an hakim*, Beyrut: Merkez Dirasatu'l Vahdetu'l Arabiyyeti, 2016.

Ibn Cevzi, Cemaleddin Ebu Ferec Abdurrahman**,** *Zadu'l- mesir fi tefsir*, Beyrut: 1433h.

İbn Cüzey, İbn Ebu Kasım, *Teshil ulumu'l et-tenzil* (Tahkik: Abdullah Halidi), Beyrut: Daru Erkam, 1426h.

Eyub, Hasan Muhammed, *Hadis fi ulumu'l kur'an ve hadis*, İskenderiyye: Daru Selam, 2004.

Ibn Faris, Ebu Hasan Ahmed, *Mu'cemul- makayusul lügat* (Tahkik: Abdusselam Harun), Beyrut: Daru'l Fikir, 1979.

Fayruzabadi, Muciddün Ebu Tahir b. Yakup, *Kamusu'l-muhit*, Beyrut: Muessetu'l-Risale, 2005.

Haci, Muhammed Omar, *Mevsu'atu tefsir kable ahd tedvin*, Dımeşk: Daru Kalem, 2004.

Halidi, Salahaddin Fettah, *Ta'rifu darisine bimenahicu'l müfessirin*, Dımeşk: Daru Kalem, 2008.

Hazin, Alaaddin Ali b. Muhammed, *Lübab te'vil fi maa'nil tenzil*, Beyrut: Daru Fikr

Hermûs, Abdurrazzak, *Masadır sire nebeviyye beyne muhaddisin ve muârrihin*, Mağrib: Davratu Salise Ceizatu Nayif Ali Suud el-Alemiyye ve Dırasatu'l-İslamiyye Muasıra, 2007.

Hişam, Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub Hımyeri, *es-Sire nebeviyye* (Tahkik: Taha Abdurrauf Said), Beyrut: Daru Cil, 1990.

Humaydan, Isam b. Abdulmuhsin, Sire nebeviyye mın hilali ehammu tefasir, *Mecelletu Hikme***,** Suudiyye, 2003.

Ibn İshak, Muhammed b. Yesar Matlabî, *Sireti ıbn ıshak* (Tahkik: Suheyl Zekkar), Beyrut: Dar-u el-Fikr, 1978.

Ibn Manzur, Muahmmed b. Mukrim Ali, *Lisanu'l – arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1414h.

Ibn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed, *Tabakâtu'l- kübra* (Tahkik: Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut: Daru Kutubul İlmiyye, 1990.

Ibn Seyyid Nas, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Uyunu'l eser fi fünunu megazi ve şemail ve sire* (Talik: İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut: Daru Kalem, 1993.

Ibn Teymiyye, Takiyuddin Ebu Abbas Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmu'ul Fetâva*, Suudi Arabistan-Medine: Melik Fahd Mushaf-ı Şerif Basım, 1995.

İbn Kesir, Ebul Fide İsmail b. Omar, *Bidaye ve nihaye* (Tahkik: Abdullah Turki), Suudiyye: Daru Hicr, 1997.

İbn Kesir, Ebul Fide İsmail b. Omar, *Tefsir-i ibn kesir* (Tahkik: Şuayb Arnavûti, Muhammed Mustafa Han), Dımeşk: Daru Risale Alemiyye, 2010.

İbrahim, Muhammed Yusri, *Muessetu buhus ve dirasat ılmiyye*, Nahve tecdid menhec ılmî fi sireti nebeviyye kamile, Fas-Mağrib, 2016

31. الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (المحقق: فواز أحمد زمرلي)، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1995.

32. السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد (المتوفى: 902هـ)، ط1، 1م، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، (المحقق: محمد عثمان، دار الكتاب العربي – بيروت، 1985.

33. سلامة، محمد يسري، **مصادر السيرة النبوية ومقدمة في تدوين السيرة**، ط: 1، القاهرة: دار الندوي، 2010.

34. **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ندوة العناية بالسنة والسيرة النبوية (2)، مجمع طباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004.

35. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (المتوفى: 911هـ)، **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض.

36. الطبري، محمد بن جرير (المتوفى: 310هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، (المحقق: أحمد محمد شاكر)، ط1، الناشر: مؤسسة الرسالة، 2000.

37. طنطاوي، محمد سيد (ت: 1431ه.)، **الوسيط للقرآن الكريم**، ط1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.

38. الطيار، مساعد سليمان، **مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر**، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1427 ه.

39. عزت، محمد دروزة، **التفسير الحديث**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1963.

40. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي حجر (ت: 852هـ)، **القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد**،، ط1، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1401ه.

41. فؤاد، سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – جامعة الملك سعود، 1991.

42. الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، **القاموس المحيط**، ط8، 1م، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005.

43. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق (المتوفى: 1332هـ)، **محاسن التأويل**، 9م، (المحقق: محمد باسل عيون السود)، ط1، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، 1418ه.

44. القرطبي، أبو عبدالله، أحمد بن محمد (ت:671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، ط2، 20م، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964.

45. القطان، مناع، **مباحث في علوم القرآن**، دمشق–سوريا: مؤسسة الرسالة الناشرون، 2009.

46. الكلاعي، أبي الربيع سليمان بن موسى (المتوفي: 634ه)، **الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، (التحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي)، ط1، 4م، دار عالم الكتب، 1997، بيروت–لبنان.

47. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري البغدادي (ت: 450هـ)، **النكت والعيون**، دار الكتب العلمية، بيروت.

48. المقاطي، سلطان بن غويزي بن عتيق، **السيرة النبوية من خلال التفسير الثعلبي (ت: 428ه.) من السنة الأولى حتى نهاية السنة الرابعة من الهجرة**، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة، السعودية، 2009.

49. النبراوي، فتحية عبد الفتاح، **علم التاريخ دراسة في مناهج البحث**،(ط1)، القاهرة: المكتب الجامعي الحديث، 1993.

50. نور، ياسر بن أحمد، **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين**، المغرب: الدورة الثالثة: جائزة نايف آل سعود العلمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، 2007.

51. هرموس، عبد الرزاق، **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين**، المغرب: الدورة الثالثة: جائزة نايف آل سعود العلمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، 2007.

52. هشام، ابن عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، (ت: 213)، **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1990.

53. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، (468هـ)، **التَّفْسِيرُ البَسِيْط**، ط1،، عمادة البحث العلمي – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430ه.

54. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله، (ت: 207هـ)، **المغازي**، ط2،، الناشر: دار الأعلمي – بيروت، 1989.

الكتب باللغة التركية

Koç, Mehmet Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (İbn Ebi Hatim Örneğinde) ("ابن أبي حاتم نموجاً")(جهود المفسرين الأوائل على حسب الأسانيد), *Kitabiyat*, Ankara, 2003.

2. المقصود بالتفسير بالمأثور هو ما كان معتمداً على النقل والرواية في بيان مراد الله تعالى، فيدخل فيه التفسير النبوي، وتفسير الصحابة، واختلف الباحثون في إدخال تفسير القرآن بالقرآن وتفسير التابعين في مفهوم هذا المصطلح.

3. العلاقة بين علم السيرة النبوية وعلم التفسير بالمأثور علاقةٌ وطيدةٌ، هي علاقة وثيقة من حيث يخدم كلٌّ منهما الآخر، وذلك أن السيرة النبوية هي جزءٌ لا يتجزأ من التفسير المأثور، بحيث لا يمكن للمفسّر الاستغناء عنه بحالٍ من الأحوال لمعرفة ملابسات التنزيل، ولذا نجد الكثير من الروايات التاريخية في كتب التفسير كأسباب النزول، وقصص السيرة النبوية، وما أشبه ذلك.

4. تظهر أوجه خدمة السيرة النبوية للتفسير عند المفسرين في تفسير أحداث السيرة النبوية، على تفاوت بينها في مقدار كل وجه من الوجوه منها، وذلك أنها تضمنت: تفصيل المجمل، وتخصيص العام وتحديد المراد باللفظ، وبيان المُشكلِ، وقد ذكرت لذلك أمثلةً تطبيقية.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

1. إبراهيم، محمد يسري، المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في السيرة النبوية، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، **نحو تجديد منهجي العلم في السيرة النبوية الكاملة**، فاس-مغرب، 2016.
2. ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي (المتوفى: 151هـ)، **سيرة ابن إسحاق**، ط1، 1م، (تحقيق: سهيل زكار) دار الفكر – بيروت، 1978.
3. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت: 597هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط1، 4م، دار الكتاب العربي – بيروت، 1422.
4. ابن الفارس، أبو الحسين أحمد، (ت: 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، (تحقيق: عبدالسلام هارون)، دار الفكر، بيروت، 1979م.
5. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (المتوفى: 728هـ)، **مجموع الفتاوى**، 35م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.
6. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي (المتوفى: 230هـ)، **الطبقات الكبرى**، (تحقيق: محمد عبد القادر عطا) ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
7. ابن سيد الناس، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد(المتوفى: 734هـ)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، (تعليق: إبراهيم محمد رمضان) ط1، دار القلم – بيروت، 1993.
8. ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني (المتوفى: 365هـ)، ط1، **الكامل في ضعفاء الرجال**، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض)، الكتب العلمية - بيروت-لبنان، 1997.
9. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت: 542هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، (تحقيق: عبد السلام عبد الشافي)، ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1422.
10. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: 774)، **تفسير ابن كثير**، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد أنس مصطفى الخن)، ط1، دار الرسالة العالمية، دمشق، 2010.
11. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت: 711هـ)، **لسان العرب**، ط3، دار صادر، بيروت، 1414 ه.
12. السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
13. الواحدي، **أسباب نزول القرآن**، تحقيق: عصام الحميدان، 2ط، دار الإصلاح – الدمام، 1992.
14. أيوب، حسن محمد، **الحديث في علوم القرآن والحديث**، ط2، دار السلام، الإسكندرية، 2004.
15. ابن كثير، **البداية والنهاية**، ط1، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997.
16. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب (المتوفى: 463هـ)، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، (المحقق: د. محمود الطحان)، الرياض: مكتبة المعارف.
17. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت:510هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997.
18. البكري، محمد أنور بن محمد علي، **مصادر تلقي السيرة النبوية والعناية بها عبر القرون الثلاثة الأولى**، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، 2004.
19. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم، (ت: 427هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، (تحقيق: محمد بن عاشور)، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002م.
20. جابري، محمد عابد، **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، 6ط، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016.
21. ابن جزي، ابن أبو القاسم، محمد بن أحمد (ت: 741هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: عبد الله الخالدي، ط1، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1416ه،
22. الحاجي، محمد عمر، **موسوعة التفسير قبل عهد التدوين**، ط1، دمشق: دار المكتبى، 2007.
23. حمادة، فاروق، **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**، ط:2، دمشق: دار القلم، 2004.
24. الحميدان، عصام بن عبد المحسن، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، مجلة الحكمة، مجلد\العدد: 27(ع)، السعدية، 2003.
25. الخازن، علاء الدين علي بن محمد (ت:1280)، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، دار الفكر، بيروت، 1979.
26. الخالدي، صلاح عبد الفتاح، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، 3ط، دمشق: دار القلم، 2008.
27. الذهبي، محمد حسين (ت: 1398هـ)، **التفسير والمفسرون**، مكتبة وهبة، القاهرة.
28. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت: 666هـ)، **مختار الصحاح**، ط5، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، 1999.
29. الرازي، فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي(المتوفى: 606هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط3،، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1420ه.
30. الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، الناشر: دار الهداية.

بين الصفا والمروة ما ظننت أن عليه برحاً، قالت: فاتل علي، فتلوت عليها: (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) فقال: لو كان كما تقول كان: فلا جناح عليه ألا تطوف بهما، فقالت: لو كان كما تقول كان: فلا جناح عليه ألا يطوف بهما، وإنما نزلت هذه الآية في أناس من قريش كانوا يحرمون لمناة ولا يحل في دينهم أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما أسلموا قالوا لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم: إنا كنا نحرم لمناة فلا يحل لنا في ديننا أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزل الله عز وجل الآية: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) فقالت: عائشة: هما من شعائر الله، فما أتم حج من لم يطف بهما.»[78].

وذكر ابن كثير بعض التفاصيل التاريخية التي تُسهل الفهم الصحيح لهذه الآية وتُزيل الإشكال في فهمها، حيث يقول: «وذكر ابن إسحاق في كتاب السيرة أن إسافا ونائلة كانا بشرين، فزنيا داخل الكعبة فمسخا حجرين فنصبتهما قُريش تجاه الكعبة ليعتبر بهما الناس، فلما طال عهدهما عبدا، ثم حولا إلى الصفا والمروة، فنصبا هنالك، فكان من طاف بالصفا والمروة يستلمهما.»[79]

وبمثل هذا القول قال غير واحد من المفسرين كالطبري[80]، ابن الجوزي[81]، الثعلبي[82]، ابن عطية[83] وغيرهم.

فيلاحظ من هذه الرواية أن بعض المسلمين كانوا يتحرجون من السعي بين الصفا والمروة ؛ لأن السعي كان من شعائرهم في الجاهلية فقد كانوا يحرمون لمناة، ثم يسعون بينهما ليتمسحوا بصنمين عليهما، وهم لا يريدون أن يعملوا في الإسلام شيئا مما كان من أمر الجاهلية.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبإعانته وتوفيقه تنتهي الأمور،والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين، وبعد؛ فقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

1. أن المقصود بالسيرة النبوية هي جميع ما نقل إلينا من الوقائع والأحوال والمشاهد والهيئات النبوية، مما رواه لنا الصحابة الذي عايشوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاصروا زمن النبوة وزول الوحي الكريم.

78 ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي (المتوفى: 151هـ)، **سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)**، ط1، 1م، (تحقيق: سهيل زكار) بيروت: دار الفكر، 1978، 1ج، ص: 99.

79 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: 774)، **تفسير ابن كثير**، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد أنس مصطفى الخن)، ط1، 9م، دمشق: دار الرسالة العالمية،، 2010، ج1، ص 470.

80 الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 3ج، 237.

81 ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت: 597هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط1، 4م، بيروت: دار الكتاب العربي، 1422، 1ج، ص: 125.

82 الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم(ت: 427هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، (تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور)، ط1، 10م، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2002، 2ج، ص: 27.

83 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت: 542هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، ط1، 6م، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422، 1ج، ص: 230.

لكن اختُلف في المراد بالناس في قوله: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ)على وجه الخصوص، وذُكِر فيه ثلاثة أقوال: أحدها: المراد بالناس، وهو عبد القيس في القصة الأولى، قاله ابن إسحاق[72]. والثاني: أن المراد به نعيم مسعود الأشجعي في القصة الثانية. ذكره الواقدي في المغازي[73] وابن سعد في طبقات[74] ونقل هذا القول غير واحد من المفسرين كالماوردي، والثعلبي. والثالث: أن المراد به المنافقون، وهو قول السدي[75].

والناس الثاني في قوله: (إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ)يعني أبا سفيان وأصحابه من رؤساء المشركين عند أكثر المفسرين[76].

(ج): إزالة الإشكال من الآية

قوله تعالى: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ)[البقرة: 158].

قال سيد طنطاوي في تفسير هذه الآية: '' إن بعض الذين يقرءون هذه الآية قد يشكل عليهم فهمها وذلك لأن قوله تعالى: (إِنَّ الصفا والمروة مِن شَعَآئِرِ الله) يدل على أن الطواف بهما مطلوب شرعاً طلبا أقل درجاته الندب، وقوله تعالى: (فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا) يقتضي رفع الإثم عن المتطوف بهما، والتعبير برفع الإثم عن الشيء يأتي في مقام الدالة على إباحته، وإذن فما الأمر الداعي إلى أن يقال في هذه الشعيرة: لا إثم على من يفعلها بعد التصريح بأنها من شعائر الله؟ ''[77].

ولا شك أنّ هذه الآية لا تُفهم إلا بالرجوع إلى السيرة النبوية ومروياتها فيما يتعلّق باعتقاد المجتمع العربي في عصر الجاهلية، فإن هذا يحلّ الإشكال الذي عرض لبعض الأفهام، وهو أن السعي بي الصفا والمروة واجبٌ، لكن ورد في الآية بلفظ (لا جناح) وهو لا يفيد إلا رفع الحرج عن الذين يسعون بين الصفا والمروة، قال محمد بن إسحاق في سيرته: «نا أحمد نا يونس عن هشام بن عروة عن أبيه، في هذه الآية: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ)، فقلت لعائشة: لو أن إنسانا حج فلم يطف

2002م، 3ج، ص: 210، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت:510هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997، ج3، ص210، القرطبي، أبو عبدالله، أحمد بن محمد (ت:671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**،، ط2، 20م، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964، 4ج، ص: 279.

72 ابن هشام، **سيرة ابن هشام**،4ج، ص: 77.

73 الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله، (ت: 207هـ)، **المغازي**، ط2، 3م، بيروت: دار الأعلمي، 1989، 1ج، ص: 151، 327، 389.

74 ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي (المتوفى: 230هـ)، **الطبقات الكبرى**، (تحقيق: محمد عبد القادر عطا) ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990، 2ج، ص: 55.

75 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري البغدادي (ت: 450هـ)، **النكت والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1ج، ص: 438.

76 الرازي، فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي(المتوفى: 606هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط3، 32م، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420ه، 1ج، ص: 453.

77 طنطاوي، محمد سيد (المتوفى: 1431ه.)، **الوسيط للقرآن الكريم**، ط1، 15م، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة، 1997، 1ج، ص: 320.

(2): الدراسة التطبيقية من كتب التفسير

تعدَّدت أوجه بيان السيرة النبوية للقرآن الكريم، فكان منها تفصيل المجمل، وتخصيص العام وتحديد المراد باللفظ، وغيرها، وتوضيح ذلك من خلال ما يلي:

(أ): بيانُ المجمل:

وردت بعض أحداث السيرة النبوية مجملةً في القرآن الكريم، ومفصلة في كتب السير والمغازي، ولذلك، فإن روايات السيرة النبوية تفصل المجمل الوارد في القرآن الكريم من تلك الروايات، [65]، ومن الأمثلة الموضحة لهذا الوجه، بيان السيرة النبوية لما أجمل في قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ)[البقرة: 217]

فقد ذكر القاسمي في تفسيره ملخصًا لبيان المجمل في هذه الآية حيث قال ما نصه: «وملخص ما ذكره الإمام ابن القيم في (**زاد المعاد**) وابن هشام في (**السيرة**) في الكلام على هذه السرية ونزول هذه الآية: أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعث عبد الله بن جحش الأسديّ إلى نخلة في رجب على رأس سبعة عشر شهرًا من الهجرة في اثني عشر رجلا من المهاجرين، كل اثنين يعتقبان على بعير، فوصلوا إلى بطن نخلة يرصدون عيرًا لقريش، وفي هذه السرية سمي عبد الله بن جحش أمير المؤمنين... فلما كان في أثناء الطريق أضل سعد بن أبي وقاص وعتبة بن غزوان بعيرًا لهما كانا يتعقبانه، فتخلفا في طلبه، فبَعُد عبد الله بن جحش حتى نزل بنخلة، فمرت به عير لقريش تحمل زبيبا وأدما وتجارة. فيها عمرو بن الحضرميّ، وعثمان ونوفل ابنا عبد الله بن المغيرة، والحكم بن كيسان مولى بني المغيرة. فتشاور المسلمون، وقالوا: نحن في آخر يوم من رجب لئن تركتم القوم هذه الليلة ليدخلن الحرم فليمتنعن منكم به، ولئن قتلتموهم لتقتلنهم في الشهر الحرام! فتردد القوم وهابوا الإقدام عليهم، ثم شجعوا أنفسهم عليهم، وأجمعوا على مقاتلتهم، فرمى أحدهم عمرو بن الحضرميّ فقتله، وأسروا عثمان والحكم، وأفلت نوفل فأعجزهم، ثم أقبل عبد الله بن جحش وأصحابه بالعير والأسيرين حتى قدموا على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقد عزلوا من ذلك الخمس وهو أول خُمس كان في الإسلام، وأول قتيل في الإسلام، وأول أسيرين في الإسلام فأنكر رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ما فعلوه، واشتد تعييب قريش وإنكارهم ذلك. وزعموا أنهم قد وجدوا مقالا فقالوا: قل أحلّ محمد الشهر الحرام! واشتد ذلك على المسلمين حتى أنزل الله تعالى: (يسألونك عن الشهر الحرام)»[66].

65 حميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم كتب التفسير**، ص: 11.

66 القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق (المتوفى: 1332هـ)، **محاسن التأويل**، 9م، (المحقق: محمد باسل عيون السود)، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ، 2ج، ص: 102؛ الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، (468هـ)، **التَّفْسِيرُ البَسِيْط**، ط1، 25م، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430، 4ج، ص: 137.

ومن ذلك بيان المجمل في قوله تعالى: (الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ)[آل عمران: 172]، حيث بينت السيرة النبوية أن القرح هنا هو الجراحات التي أصابت المسلمين في أحد فقد ذكر الطبري: «عن ابن إسحاق، قال: فقال الله تبارك وتعالى: { الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ والرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ ما أصابهُمُ القَرْحُ }: أي الجراح، وهم الذين ساروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الغد من يوم أُحد إلى حمراء الأسد على ما بهم من ألم الجراح.»[67].

(ب): تخصيص اللفظ العام أو تحديد دلالة اللفظ

ومن أمثلة العام المراد به الخصوص ما جاء عند تفسير قوله تعالى: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ} [آل عمران: 173]، حيث ذكر المفسرون روايتين[68] في تفسير الآية الكريم، الأولى: نقلها القاسمي في تفسيره، عن ابن هشام أنه قال: «ولما ثنى معبد أبا سفيان ومن معه، كما تقدم، مر بأبي سفيان ركب من عبد القيس، فقال: أين تريدون؟ قالوا: نريد المدينة، قال: ولم ؟ قالوا: نريد الميرة، قال: فهل أنتم مبلغون عني محمدا رسالة أرسلكم بها إليه، وأحمل لكم هذه غدا زبيبا بعكاظ إذا وافيتمونا ؟ قالوا: نعم، قال: فإذا وافيتموه فأخبروه أنا قد جمعنا المسير إليه والى أصحابه لنستأصل بقيتهم، فمر الركب برسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو بحمراء الأسد، فأخبروه بالذي قال أبو سفيان وأصحابه، فقالوا: حسبنا الله ونعم الوكيل، فأنزل الله تعالى في ذلك»[69].

والثانية: «أن أبا سفيان قائد قريش هتف متواعدا مع النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ والمسلمين ليوم آخر يلتقون فيه في بدر في السنة المقبلة، وأجابه المسلمون بأمر النبي بالموافقة وهذا مما اعتاده العرب في حروبهم فلما جاء الموعد خرج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على رأس فريق من أصحابه حتى بلغ بدرا فلم يجدوا قريشا وشهدوا سوق بدر وكان لهم فيها ربح تجاري عظيم وعادوا ولم يلقوا كيدا أو سوءا»[70].

فالظاهر من الرواية سواء أكانت الأولى أم الثانية، أن لفظ (الناس) في الآية عام لكن المراد به الخصوص، وهذا ما ذكره غير واحد من المفسرين، فمثلاً قال الخازن: «فيكون اللفظ عاماً أريد به الخاص وإنما جاز إطلاق لفظ الناس على الإنسان الواحد لأن ذلك الواحد إذا فعل فعلاً أو قال قولاً ورضي به غيره حسن إضافة ذلك الفعل والقول إلى الجماعة وإن كان الفاعل واحداً»[71].

67 الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى: 310هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**،(المحقق: أحمد محمد شاكر)، 24م، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000، 7ج، ص: 401.

68 ينظر: الطبري، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، 7ج، 404-412؛ الخازن، علاء الدين علي بن محمد (ت:1280)، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، 7م، بيروت: دار الفكر، 1979، 1ج، ص: 453-455.

69 القاسمي، **محاسن التأويل**، 2ج، ص: 460.

70 ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد (ت: 741هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: عبد الله الخالدي، ط1، 2م، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416ه، 1ج، ص: 122، دروزة، **التفسير الحديث**، 7ج، ص: 270.

71 الخازن، **تفسير الخازن**، 1ج، ص: 453، وينظر: الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم، (ت: 427هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: محمد بن عاشور، ط1، 10م، بيروت: دار إحياء التراث العربي،

(ب): أسباب النزول: والقارئ لكتاب السيرة النبوية لابن هشام يجد انه أورد كثيراً من روايات أسباب النزول، كالآيات التي نزلت في وفد نصارى نجران من سورة آل عمران[60]، والآيات التي نزل بسبب سؤال قريش النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن بعض أخبار السابقين وعن الروح[61]، وسبب نزول سورة الضحى[62]، ولا شك أن أسباب النزول من التفسير ـ الثابتة بالرواية الصحيحة ـ من التفسير بالمأثور، وقد اعتمد الواحدي في جمع أسباب النزول على السيرة النبوية في معرفة أسباب النزول، ومن أمثلة ذلك ما ذكره في سبب نزول قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...} [الأنفال: 36]، حيث قال: «وقال محمد بن إسحاق عن رجاله: لما أصيبت قريش يوم بدر فرجع فلهم إلى مكة ورجع أبو سفيان بعيره، مشى عبد الله بن أبي ربيعة وعكرمة بن أبي جهل وصفوان ابن أمية في رجال من قريش أصيب آباؤهم وأبناؤهم وإخوانهم ببدر، فكلموا أبا سفيان بن حرب ومن كانت له في تلك العير تجارة، فقالوا: يا معشر قريش إن محمدا قد وتركم وقتل خياركم، فأعينونا بهذا المال الذي أفلت على حربه لعلنا ندرك منه ثأرا بمن أصيب منا، ففعلوا، فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية.»[63].

(ج): الناسخ والمنسوخ: ومن ذلك ما جاء في سيرة ابن هشام، حيث ذكر قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ)[الأنفال: 65] ثم قال: لما نزلت هذه الآية اشتد على المسلمين وأعظموا أن يقاتل عشرون مئتين ومئة ألفا فخف الله عنهم فنسختها الآية الأخرى {الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ} [الأنفال: 66]. قال: ”فكانوا إذا كانوا نصف عدوهم لم ينبغ لهم أن يفروا منهم، وإذا كانوا دون ذلك لم يجب عليهم قتالهم، وجاز لهم أن يتحوزوا عنهم.“[64].

60 قال ابن إسحاق وقدم على رسول الله r وفد نصارى نجران ستون راكبا فيهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم وفي الأربعة عشر منهم ثلاثة نفر إليهم يؤول أمرهم العاقب أمير القوم وذو رأيهم وصاحب مشورتهم والذي لا يصدرون إلا عن رأيه واسمه عبد المسيح والسيد لهم ثمالهم وصاحب رحلهم ومجتمعهم واسمه الأيهم وأبو حارثة بن علقمة أحد بني بكر بن وائل أسقفهم وحبرهم وإمامهم وصاحب مدراسهم.». ينظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، 3ج، ص: 112].

61 «قال ابن إسحاق حدثني عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين المكي عن شهر بن حوشب الأشعري أن نفرا من أحبار يهود جاءوا رسول الله (ﷺ) فقالوا يا محمد أخبرنا عن أربع نسألك عنهن فإن فعلت ذلك اتبعناك وصدقناك وآمنا بك قال: فقال لهم رسول الله (ﷺ):عليكم بذلك عهد الله وميثاقه لئن أنا أخبرتكم بذلك لتصدقني». قالوا: نعم. قال: «فاسألوا عما بدا لكم» .... قالوا فأخبرنا عن الروح قال أنشدكم بالله وبأيامه عند بني إسرائيل هل تعلمونه جبريل وهو الذ يأتيني قالوا اللهم نعم ولكنه يا محمد لنا عدو وهو ملك إنما يأتي بالشدة وبسفك الدماء ولولا ذلك لاتبعناك قال فأنز الله تعالى فيهم: (**قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**)[**البقرة**: 97] .ينظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، 3ج، ص: 79-80].

62 «قال ابن إسحاق ثم فتر الوحي عن رسول الله r فترة من ذلك حتى شق ذلك عليه فأحزنه فجاءه جبريل بسورة الضحى يقسم له ربه وهو الذي أكرمه بما أكرمه به ما ودعه وما قلاه فقال تعالى (**وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى**)[الضحى: 1 - 3] .ينظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، 2ج، ص: 80].

63 الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري (المتوفى: 468هـ)، **أسباب نزول القرآن**،(المحقق: عصام بن عبد المحسن الحميدان)، 2ط، 4م، الدمام: دار الإصلاح، 1992، 1ج، ص: 59.

64 ابن هشام، **السيرة النبوية**، 3ج، ص: 230-231.

وأخيراً، هناك بعض التفاصيل التي يرويها مصنفو السيرة لا يهتم به المفسرون مثال ذلك الاهتمام بالأثار المادية ومنها: وصف النعال ومدحها إلى غير ذلك[56]. وبالمقابل فإن من عادة المفسرين أنهم لا يلتفتون إلى الروايات إلا إذا شعروا بارتباطها بالآية، ومن أجل ذلك هم لا يعتنون بالروايات التي لا تخدم تفسير الآية.

والجدول الآتي يبين العلاقة بين السيرة والتفسير بالمأثور:

النقاط المشتركة بينهما	النقاط المختلفة فيهما
كلٌّ منهما مصدرٌ للآخر	طريقة عرض الروايات
التعامل مع الروايات	الناحية الموضوعية

ثالثاً: دراسة تطبيقية

(1): الدراسة التطبيقية من كتب السيرة

والأمثلة الدالة على وجود التفسير في كتب السيرة النبوية، وتُبين إفادة المفسرين منها كثيرة، ومتعددة، منها على سبيل المثال:

(أ): بيان ما أبهم في القرآن الكريم، ومن ذلك:

1. قوله تعالى: «{الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ} [القصص: 52] «في وفد النجاشي، وذلك أول زمن الإسلام. رواه ابن إسحاق عن الزهري: «ويقال إن النفر من النصارى من أهل نجران فالله أعلم.» [57].

2. قوله تعالى: {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ} [التوبة: 107]، حيث توضح روايات السيرة أنهم قوم أبي عامر الفاسق، وهم اثنا عشر رجلاً سماهم ابن إسحاق في سيرته بقوله: ”وكان الذين بنوه أثنى عشر رجلا خزام بن خالد من بني عبيد بن زيد أحد بني عمرو بن عوف...“ [58].

3. قوله سبحانه: {إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا} [الفتح: 1]، حيث توضح السيرة وقت هذا الفتح، ومكانه، وتفصيلاته [59].

وفي هذه الأمثلة دلالة واضحة على أهمية السيرة النبوية في بيان مبهمات القرآن الكريم. لذا يمكن القول بأن روايات السيرة النبوية من مصادر علم المبهمات، ولذلك اعتمد المفسرون عليها عند توضيح مبهمات في كتاب الله تعالى.

56 ينظر: الزكاف، **السيرة النبوية الكاملة الشاملة في القرآن**، ص: 84.

57 ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، (المتوفى: 213)، **السيرة النبوية**، 6م، (تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد)، بيروت: دار الجيل، 1990، 2ج، ص: 237.

58 ابن هشام، **السيرة النبوية**، 5ج، ص: 212.

59 ينظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، 4ج، ص: 285-294.

(2): جوانب الاختلاف بينهما

(أ): طريقة عرض الروايات

لا شكّ لكل علم منهج خاص، وطريقة مختلفة في التعامل مع الروايات، وهذا أمر طبيعي؛ فلكل علم خصوصيته، وأهدافه، وموضوعاته، واختلاف المنهج والطريقة في نقل الرواية ناتج عن ذلك.

وعند النظر إلى العلاقة بين السيرة النبوية والتفسير بالمأثور من حيث منهمج العلماء وطريقتهم في عرض الروايات يلاحظ أن ثمة تشابه بين علماء السيرة وعلماء التفسير في نقل الروايات وإيرادها، إلا أن هناك فرقاً مهماً بينهما من حيث طريقة عرض الأحداث؛ فأحداث السيرة، النبوية تُعرض بتسلسل زمني مع مراعاة إبراز الأسباب والنتيجة، وعرض القصة كاملة، أما في التفسير فتُعرض على شكل تعليقات وشروح على آيات القرآن الكريم حسب ورودها[52].

وهذا راجعٌ إلى منهج القرآن الكريم في عرض أحداث السيرة النبوية، حيث ذكر ما فيه عبرة وعظة أو تشريع من أحداث السيرة، والمفسِّر في الأعم الأغلب لا يتوسع في ذكر تفاصيل تلك الأحداث وإنما يقتصر على ما يتصل بالجانب التفسيري.

(ب): الناحية الموضوعية

تختلف كتب السيرة عن كتب التفسير بالمأثور من الناحية الموضوعية من حيث أن كتب المغازي والسيرة النبوية تركز على حياة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ الشخصية، وشمائله، وخصائصه، وغزواته، وعلاقته السياسة بالقبائل والدول. وكذلك تتضمن كتب السيرة تفسير الآيات المتعلقة بالأحداث التي مرّ بها النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فنجد في كتب السير والمغازي الحديث عن نسب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وآبائه، وتجارته، والهجرة إلى الحبشة، وغزوة بدر الأولى، ومؤتة، والطائف، ودومة الجندل، وذات السلاسل، وغيرها مما لم يُذكر في القرآن الكريم[53].

يقول دروزة في مقدمة تفسيره: «ونريد أن نستدرك بأننا لا نعني أن القرآن قد احتوى جميع صور السيرة النبوية والبيئة النبوية وأحداثها، أو أن ما احتواه منها قد جاء قصدا لها بالذات. فهناك من دون ريب أحداث وصور كثيرة من البيئة والسيرة النبوية لم ترد في القرآن.» [54].

في حين أن كتب التفسير تابعة للقرآن الكريم، والمفسر إنما يتعرض للحوادث التي تذكر في القرآن الكريم. ولم ينظر إلى أحداث السيرة النبوية التي لم يتناولها القرآن الكريم. ومن ناحية أخرى، فإن كتب التفسير بالمأثور تمتاز عن كتب السيرة بأنها تروي ما يتعلق بخصائص النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وحياته الخاصة، ودعوته، مما لا نجده في كتب السيرة محل الدراسة[55].

52 ينظر: الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 73.
53 ينظر: الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 126.
54 عزت، محمد دروزة، **التفسير الحديث**، 10م، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1963، 1ج، ص: 35.
55 ينظر: الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 75.

ويقول الذهبي في سياق حديثه عن التفسير بالمأثور في دوري الرواية والتدوين: «ثم وُجِد بعد هذا أقوام دوَّنوا التفسير المأثور بدون أن يذكروا أسانيدهم في ذلك، وأكثروا من نقل الأقوال فى تفاسيرهم بدون تفرقة بين الصحيح والعليل، مما جعل الناظر في هذه الكتب لا يركن لما جاء فيها، لجواز أن يكون من قبيل الموضوع المختلق، وهو كثير في التفسير»[46]. وبنحو هذا قال الزقاني من قبل[47].

وقد وجه غير واحد من العلماء النقد إلى المفسرين وأصحاب المغازي والسير في تعاملهم مع الروايات، وعدم الالتزام بقواعد المحدثين في قبولها وردها، يقول الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241ه.): «ثلاثة ليس لها أصل: المغازي والملاحم والتفسير.»[48]، ونُقل عن الإمام الشافعي قوله: «لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث»[49]. وفي القولين دلالة على ما يحويه التفسير بالمأثور من روايات ضعيفة ومصطنعة، ومرد ذلك لأسباب عديدة منها: أغراض الزنادقة، وأهواء القصاص والزهاد والمتصوفة، والخلافات المذهبية والسياسة [50].

يظهر مما سبق أن السير والمغازي والتفسير بالمأثور يشتركان بالتسامح والتساهل في نقل الروايات، ولا يعني هذا أن كل الروايات المذكورة في تلك الكتب ضعيفة أو غير صحيحة، بل هناك روايات في كتب السيرة والتفسير بالمأثور على شرط الشيخين، غير أن حذف الإسناد أدى إلى ضعف الاعتماد على المأثور في الجانبين.

ولعلّ مما تحسن الإشارة إليه هنا والتأكيد عليه أن التساهل في جانب الفضائل ونحوها، أما التشدد فكان في أصول الدين، والحلال والحرام[51]، لكن يبقى المعول عليه في قبول روايات السير والتفسير كونها صحيحة أو حسنة.

46 الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 1ج، ص: 133.
47 الزرقاني، **مناهل العرفان**، 2ج، ص: 28.
48 ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني (المتوفى: 365ه)، ط1، **الكامل في ضعفاء الرجال**، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض)، بيروت-لبنان: الكتب العلمية، 1997، 1ج، ص: 212؛ البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، 2ج، ص: 162؛ السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد (المتوفى: 902ه)، ط1، 1م، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، (تحقيق: محمد عثمان)، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985، 1ج، ص: 746؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (المتوفى: 911ه)، **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، (تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ)، الرياض: عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود،، ص: 225.
49 ينظر: نور، **مصادر السيرة النبوية**، ص: 40-41.
50 ينظر: الزرقاني، **مناهل العرفان**، ج2، ص: 21؛ الذهبي، **التفسير والمفسرون**،ج1، ص: 116-117.
51 ينظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت: 852ه)، **القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد**، 1م، ط1، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1401ه، ص: 11؛ أيوب، حسن محمد، **الحديث في علوم القرآن والحديث**، ط2، الإسكندرية: دار السلام، 2004، ص: 222.

وقد ذكر الدكتور عصام بن عبد المحسن – في دراسة علمية له– أن كثيراً من مرويات أصحاب السير والمغازي مذكورة في تفسير الطبري وتفسير ابن أبي حاتم، ومن هذه الروايات رواية عروة بن الزبير(ت: 93ه)، ومحمد بن إسحاق(ت: 151ه)، وعاصم بن عمر (ت: 120ه)، وابن شهاب الزهري (ت: 124ه.)، وأبي إسحاق السبيعي (ت: 127ه)، ويزيد بن رومان الأسدي (ت: 130ه)، وموسى بن عقبة (ت: 141ه)، سليمان بن طرخان (ت: 143ه)، معمر بن راشد (ت: 154ه)، ويحي بن سعيد بن أبان الأموي (ت: 194ه)، ومحمد بن سعد (ت: 230ه)، مع بيان مواضع تلك المرويات، ونوعها، ومقدار ما تضمنته كتب التفسير المشهورة من مباحث السيرة النبوية[36].

وأما عن اعتبار التفسير بالمأثور مصدرًا من مصادر السيرة النبوية؛ فقد تضمنت آيات قرآنية أحداثًا من السيرة النبوية، ولا شك أن المفسِّر لتلك الآيات يورد عند تفسيره أقوالاً مأثورة، وعلى هذا فإن الكاتب في السيرة النبوية لا يستغني عن الرجوع إلى كتب التفسير بالمأثور لنقل تلك الأحداث أو بعضها، فهذا ابن كثير ـ مثلاً ـ تحدث عن بعض أحداث السيرة في كتابه البداية والنهاية، وقد صرح قائلاً: «وقد تكلمنا عليها بطولها مبسوطة في كتابنا التفسير» [37].

وإذا كانت أحداث السيرة النبوية ترد في القرآن الكريم مجملة، ومُقتصرة على موضع العبرة والعظة، كان الرجوع إلى كتب التفسير ضرورة لا بدّ منها، لأن المفسرين هم أهل التخصص، وقد بينوا المجمل، وقيدوا المطلق، وربطوا بين الثابت من الروايات المأثورة والكشف عن مراد الله تعالى في كتابه[38].

إن كتب التفسير بالمأثور تخدم السيرة النبوية ؛ ففيها توثيق لروايات أحداث تاريخية حدثت في عهد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بل هي زاخرة بمرويات رجالات السيرة ورواتها المعتبرين، ومن أهم تلك الكتب: تفسير الإمام الطبري، وابن أبي حاتم الرازي، وغيرهما.

وعلى هذا يمكن القول إن كثيرًا من مرويات وأخبار السيرة النبوية، محفوظة في كتب التفسير بالمأثور وبالتالي يمكن مقارنتها بكتب السيرة المسندة[39]، وعدها مصدراً تاريخياً معتبراً للسيرة النبوية، ولعلّ هذا ما دفع بعض المعاصرين إلى دراسة السيرة النبوية من خلال كتب التفسير بالمأثور[40]، وفي هذا دلالة واضحة على غزارة المادة التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية في تلك الكتب.

36 ينظر: الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 140-192.

37 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: 774هـ.)، **البداية والنهاية**، ط1، 21م، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1997، 5ج، ص: 538.

38 ينظر: المقاطي، سلطان بن غويزي بن عتيق، **السيرة النبوية من خلال التفسير الثعلبي (ت: 428ه.) من السنة الأولى حتى نهاية السنة الرابعة من الهجرة**، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة، 2009، السعودية، ص: 8.

39 ينظر: إبراهيم، محمد يسري، **المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في السيرة النبوية**، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، نحو تجديد منهجي العلم في السيرة النبوية الكاملة، فاس-مغرب، 2016، ص: 57؛ نور، **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين**، ص: 39؛ الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 35، 64.

40 ذكرت في المقدمة الدرسات العلمية التي تناولت السيرة النبوية من خلال كتب التفسير.

(ب): التعامل مع الروايات

وكان التفسير والسيرة النبوية في البداية من ضمن علم الحديث، وكانت روايات كل منها منثورة في أبواب مختلفة من كتب الحديث في المراحل الأولى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت الروايات تؤخذ وفق قواعد علم الحديث.

ولما استقل كل منهما بالتأليف عن الآخر، وأصبح كل منهما علمًا قائمًا بذاته، صار لكلٍ منهجه وطريقة الخاصة، وبدأ كل من المؤرخين والمفسرين بتأليف الكتب كل بحسب تخصصه ومنهجه وطريقته، ومن هنا بدأ التغير في التعامل مع الروايات يظهر المحدثين، وبين المفسرين، وبين المؤرخين، حيث تساهل أصحاب السيرة في التعامل مع الروايات، بينما التزم المحدثون الضوابط المعتمدة في نقل الروايات.

وأما في التفسير فقد ظهرت الروايات الضعيفة في كتب التفسير، وظهر عدم الاهتمام بصحة الرواية فيما لا يتصل بالأحكام والعقيدة[41]، فعلى سبيل التمثيل أورد ابن أبي حاتم في تفسيره روايات لرواة مجروحين[42]، وأخرى لمجهولين [43]، ومما يؤكد هذا قول الذهبي: «ويُلاحَظ أن ابن جرير ومَنْ على شاكلته ـ وإن نقلوا تفاسيرهم بالإسناد ـ توسَّعوا في النقل وأكثروا منه، حتى استفاض وشمل ما ليس موثوقاً به»[44].

ولم يقف المفسرون في مسألة التعامل مع الروايات إلى هذا الحد، بل استمرّ وصل الأمر الى حذف أسانيد الروايات التفسيرية، يقول الإمام السيوطي بعد ذكر جماعة ممن يذكرون التفسير بالأسانيد كابن جرير وابن أبي حاتم وغيرهما: «ثم ألف في التفسير خلائق فاختصروا الأسانيد ونقلوا الأقوال تترى فدخل من هنا الدخيل، والتبس الصحيح بالعليل، ثم صار كل من يسنح له قول يورده، ومن يخطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك عنه من يجيء بعده ظانا أن له أصلا، غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح، ومن يرجع إليهم في التفسير، حتى رأيت من حكى في تفسير قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ} نحو عشرة أقوال، وتفسيرها باليهود والنصارى هو الوارد عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وجميع التابعين وأتباعهم، حتى قال ابن أبي حاتم: لا أعلم في ذلك اختلافا بين المفسرين.»[45].

41 Koç, Mehmet Akif, *"İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (İbn Ebi Hatim Örneğinde)"* **(جهود المفسرين الأوائل على حسب الأسانيد "ابن أبي حاتم نموجاً")** (2003), Kitabiyat, Ankara, s. 101

42 Koç, *"Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri"* **(جهود المفسرين الأوائل على حسب الأسان)**, s: 147.

43 Koç, *"Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri"* **(جهود المفسرين الأوائل على حسبالأسانيد)**, s: 155.

44 الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 1ج، ص: 113.

45 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،(المتوفى: 911هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، 4م، (تحقيق: محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب)، السعودية: دار النشر: مجمع الملك فهد،1974، 4ج، ص: 24.

(1): **النقاط المشتركة بينهما**

(أ): **كلٌّ منهما مصدرٌ للآخر**

تُعد السيرة النبوية مصدرًا من مصادر التفسير بالمأثور، وكذلك التفسير بالمأثور يُعد مصدرًا من مصادر السيرة النبوية؛ أما عن السيرة النبوية باعتبارها من مصادر التفسير بالمأثور فإن كتب السيرة تتحدث عن التفاصيل المتعلقة بالغزوات والأحداث التي ذُكرت في القرآن الكريم، لأن من أغراض كتب السيرة توثيق الأحداث والواقع، فمثلاً ذكر القرآن الكريم غزوة بدر الكبرى، وأشار إلى بعض أحداثها، ولم يذكر كثيراً من تفصيلاتها، كعدد المسلمين والمشركين، وتحسُّس النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ الأخبار عن قريش قبل الغزوة، واستشارة الصحابة، وإلقاء المشركين في القليب[30]، وهذه التفصيلات لها صلة وثيقة بفهم الآيات وتفسيرها، وقد أخذها لمفسرون من كتب السيرة النبوية، وفي هذا دلالة على أهمية دراسة السيرة النبوية في فهم كثير من آيات القرآن الكريم؛ ولعلّ اهتمام الصحابة في تعلم المغازي والسير إشارة إلى ذلك[31]، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن كتب المغازي والسير تضيف أحداثاً لا توجد في كتب التفسير، ولذلك عدّ الأستاذ الدكتور سيزكين سيرة ابن إسحاق أقدم تفسير قرآني موجود حتى الآن، وأنه يقدّم لنا ما لا يقدّمه أي كتاب في التفسير[32]. وذلك من خلال ما يفسّره من آيات القرآن الكريم التي ترد في مناسبتها التاريخية. وأنه فسّر كثيراً من آيات القرآن الكريم، ومنها مائة آية من سورة البقرة، ونحو مائة آية من سورة آل عمران، ونحو مائة آية من سورة التوبة، وبعض السور كاملة، كسورة النصر. وأكثر ما تناوله ابن أسحاق من الآيات القرآنية تفسيراً وأسباب نزول[33].

ومن المعروف بداهة أنّ سيرة ابن إسحاق ليست من كتب التفسير، ولكن فيها تفسير لآيات القرآنية متعلقة بالسيرة النبوية في أماكن ورودها إما باجتهاد من ابن اسحق، أو بروايات أسندها إلى الصحابة والتابعين[34].

ومما يدل على أن كتب السيرة النبوية مصدراً للتفسير بالمأثور اعتماد المفسرين على كثير من الروايات التي ذُكرت في كتب السيرة النبوية، ومن ذلك مثلاً: تفسير الطبري، وتفسير ابن أبي حاتم يعود مؤلفاها في توثيق رواياتهم عن السيرة النبوية إلى علماء التاريخ والمغازي، فكانت تلك الكتب من المصادر الرئيسة لكتب التفسير[35]. وهذا يدل على ثقتهم بهم واعتماد أقوالهم، ويدل أيضاً على جلالة قدر هؤلاء العلماء الذين يعتمد عليهم أمثال الطبري وابن أبي حاتم.

30 ينظر: الحميدان، عصام بن عبدالمحسن، السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير، **ندوة العناية بالسنة والسيرة النبوية** (2)، مجمع طباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004، ص: 73.

31 البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب (المتوفى: 463هـ)، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، (التحقيق: د. محمود الطحان)، 2م، الرياض: مكتبة المعارف، 2ج، ص: 252.

32 انظر: فؤاد، سزكين، **تاريخ التراث العربي**، 10م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - جامعة الملك سعود، 1991، 1ج، ص: 58.

33 ينظر: الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 159.

34 ينظر: الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 141، 161.

35 ينظر: الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 162-163.

ينقسم التفسير باعتبار مصدره وطريق الوصول إليه إلى التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي[25]، والذي يتصل بموضوع الدراسة هو النوع الأول وهو أول ما دوّن من التفسير[26].

ثانياً: العلاقة بين التفسير بالمأثور والسيرة النبوية:

إنّ العلاقة بين التفسير بالمأثور والسيرة النبوية هي علاقة وثيقة، حيث يخدم كلٌّ منهما الآخر، وذلك أن المفسّر ينظرُ في المصادر التاريخية عند تفسير آيات السيرة النبوية[27]، وينظر المؤرّخ في تفسير القرآن الكريم عند الحديث عن السيرة النبوية. ونتيجة هذه العلاقة يمكن القول بأن السيرة النبوية هي جزءٌ لا يتجزأ من التفسير المأثور، بحيث لا يمكن للمفسّر الاستغناء عنها بحالٍ من الأحوال لمعرفة ملابسات التنزيل، ولذا نجد الكثير من الروايات التاريخية في كتب التفسير كأسباب النزول، وقصص السيرة النبوية، والعكس صحيح؛ فهناك الكثير من الآيات القرآنية المتعلقة بأحداث تاريخية في كتب السيرة النبوية. فهي علاقة متقابلة بين كتب السيرة النبوية وكتب التفسير بالمأثور.

وقد وُصِفت العلاقة بين السيرة النبوية والتفسير بالمأثور بالعلاقة الحميمية، يقول الجابري: ''إننا نشعر بالتوفيق في قراءة القرآن بالسيرة وقراءة السيرة بالقرآن[28]. وهو يسمى هذه القراءة بالقراءة المزدوجة.

ومن جوانب الاتفاق بين السيرة النبوية والتفسير بالمأثور من حيث النشأة بأن الكتابة فيهما بدأت في عهد الصحابة ـ رضي الله عنهم، فكما أن التفسير كان يكتب على يد الصحابة، كذلك المغازي والسيرة كان يكتبها بعض الصحابة، كما نقل ذلك المؤرخون[29]. الأمر الذي يؤكد بأنها كلًا منهما -أي: السيرة والتفسير بالمأثور- يعتمد على الرواية، سواء أكان ذلك من جانب الوصول إليها، أم كان من جانب حفظها، أم كان من جانب نقلها، أم كان من جانب قيمتها العلمية، أم كان من جانب الحكم عليها من حيث الصحة أو عدمها، وغير ذلك مما يتصل بالرواية.

وعلى الرغم من السمات المشتركة بينهما، إلا أن هناك فرقاً مهماً بينهما من حيث المنهج والكتابة في كل منهما، ويمكن إيضاح العلاقة بين السيرة النبوية والتفسير بالمأثور بشيء من التفصيل وعلى النحو الآتي:

25 ينظر: الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، 2ج، ص: 12.

26 ينظر: الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 1ج، ص: 112؛ نور، ياسر بن أحمد، **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين**، المغرب: الدورة الثالثة: جائزة نايف آل سعود العلمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، 2007، ص: 33.

27 لابد من الإشارة أن كتب التفسير تتفاوت فيما بينها في نقل بعض الروايات التاريخية عن رواة السيرة. مثلا فقد روى ابن أبي حاتم خبر الهجرة، وتخبير أزواج النبي(ﷺ) وحجة الوداع عن رواة السيرة لم يروها الطبري عنهم. ومن جانب أخرى، روى الطبري عن رواة السيرة خبر سرية عبد الله بن جحش، ومسجد قباء، والأحزاب، والمجادلة، وحنين وما أشبه ذلك، ولم يروها ابن أبي حاتم عنهم. ينظر: الحميدان، عصام بن عبد المحسن، السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير، **مجلة الحكمة**، مجلد\العدد: 27(ع)، 2003، السعدية، ص: 75.

28 ينظر: جابري، محمد عابد (2016)، **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، 6ط، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، 1ج، ص: 15.

29 ينظر: الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 1ج، ص: 76؛ الحميدان، **السيرة النبوية من خلال أهم التفاسير**، ص: 75-76.

وعلى هذه الأنواع الأربعة الرئيسة يدور التفسير بالمأثور، لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا المصطلح لم يكن معروفاً عند العلماء السابقين بهذه الاسم، وإنما أُطلِق عليها أحسن طرق التفسير[20].

(ب): نشأة كتابة التفسير بالمأثور:

لا شك بأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ هو المبين الأول لفهم القرآن، قال تعالى: **(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)** [سورة: النحل، 44]، وقد بين الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ للصحابة ما احتاج إلى بيان من معاني القرآن ولم يكن البيان النبوي شاملاً لكل آية من آياته، ولا لكل ولا لكل لفظة من ألفاظه، لكنه فسر القرآن تفسيرًا عمليًا، وطبقه في واقع الحياة[21].

وكان التفسير بداية يعتمد على الرواية والنقل؛ فالصحابة يروون عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ويروي بعضهم عن بعض، ويروي عنهم من جاء بعدهم من التابعين[22]. وبعد عصر التابعين كان التفسير فرعاً من فروع علم الحديث، ولم يتخذ شكلًا منظمًا بل كانت التفسيرات تُرْوى منثورة لآيات متفرقة. من غير ترتيب وتسلسل لآيات القرآن وسوره، ولم تكن شاملة للقرآن كله.

وما أن جاء القرن الثالث الهجري حتى انفصل التفسير عن الحديث، وألفت فيه تفاسير جمعت أقوالاً للصحابة والتابعين، كتفسير سفيان بن عيينة (ت: 198ه)، و وكيع بن الجراح (ت: 197ه)، وعبد الرزاق بن الهمام (ت: 211ه)، وغيرهم؛ وهؤلاء كانوا من أئمة الحديث[23].

ومن بعدهم جاءت موسوعات من الكتب المؤلفة في التفسير، جمعت كل ما وقع لأصحابها من التفسير المروى عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأصحابه وتابعيهم، كتفسير الإمام الطبري (ت: 310ه)، وأبو بكر بن المنذر النيسابوري (ت: 318ه)، وابن أبي حاتم المتوفى (ت: 327ه)، وأبو الشيخ بن حبان (ت: 369 ه)، وغيرهم. وهذه التفاسير مروية بالإسناد إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وإلى الصحابة والتابعين، وأتباع التابعين مع الترجيح أحيانًا فيما يُروى من آراء، واستنباط بعض الأحكام، والإعراب عند الحاجة، كما فعل الإمام الطبري في تفسيره[24].

20 وقد وردت هذه الأنواع الأربعة تحت موضوع (أحسن طرق التفسير) فهي عند ابن تيمية (طرق) وليست (مأثوراً). ينظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، (ت: 728ه)، **مقدمة في أصول التفسير**، بيروت، لبنان: دار مكتبة الحياة، 1980، ص: 39.

21 ذهب ابن تيمية إلى القول بأن النبي(ﷺ) فسّر القرآن كله، ولعله أراد بذلك تفسير القرآن عمليًا، وتطبيقه على أرض الواقع، كتفسير آيات الصلاة بأدائها، إذ لو فسر النبي(ﷺ) القرآن كاملاً لوصل إلينا. للمزيد ينظر: الحاجي، محمد عمر، **موسوعة التفسير قبل عهد التدوين**، دمشق: دار المكتبي، 2007، ط1، ص: 186].

22 ينظر: الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 1ج، ص: 104.

23 الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، 2ج، ص: 25؛ الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 1ج، ص: 113.

24 ينظر: القطان، مناع، **مباحث في علوم القرآن**، دمشق-سوريا: مؤسسة الرسالة الناشرون، 2009، ص: 151-152.

وله في الإصلاح عدة تعريفات، منها التعريف الذي يقول: «هو علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»[14]. وهذا التعريف على وجازته إلا أنه جامع مانع دال على المقصود.

وأما التفسير بالمأثور: فقد عرفه الزرقاني بقوله: «هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بيانا لمراد الله تعالى من كتابه»[15].

وعرفه الذهبي بقوله: «هو ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما نُقِل عن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وما نُقِل عن التابعين، من كل ما هو بيان وتوضح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم»[16].

وقد علل لدخول تفسير التابعي في المأثور بما مفاده: إن كتب التفسير المأثور كتفسير الإمام الطبري وغيره لم تقتصر على ما ذكر مما روي عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما روي عن الصحابة، بل ضمنت ذلك ما نقل عن التابعين في التفسير.»[17].

وقد اعتُرِض على هذين التعريف، وذُكر أنهما غير جامعين ولا مانعين؛ لأن الأول لم يدخل فيه تفسير التابعين، والثاني لم يدخل فيه تفسير أتباع التابعين، وكلاهما أدخل تفسير القرآن بالقرآن، وليس هو من قبيل المنقول حتى يكون طريقُه الأثر، بل هو داخلٌ ضمن تفسير من فسر به، وكلمة مأثور يندرج تحتها ما أُثر عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أو عن السلفِ، أو الصحابةِ، أو عن التابعين، وأدخلت كذلك أقوال تابعي التابعي[18]. يقول الدكتور صلاح الخالدي: «تفسير القرآن بالقرآن ليس تفسيراً بالمأثور، لأنّ المفسر في هذه الخطوة يفسرُ كلام الله بكلام الله، وليس بكلام البشر من صحابة وتابعين؛ أي: لا يعتمدُ على البحث والنقل، ولا يتحرى صحةَ ما ينقل، لأنّ القرآن محفوظ ثابت، لا يحتاج إلى تخريج وتصحيح، فالتخريج والتصحيح والتحرّي والحرص صفة ملازمة للأقوال المأثورة في التفسير، والقرآن لا يحتاج إلى كلّ هذا. فهو ليس من التفسير بالمأثور»[19].

وبناء على ما سبق يمكن القول بأن التفسير بالمأثور هو تفسير القرآن بالثابت من السنة النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم.

14 الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (المحقق: فواز أحمد زمرلي)، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1995، 2ج، ص: 3.

15 ينظر: الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القران**، 2ج، ص: 12.

16 محمد حسين الذهبي،(ت: 1398ه)، **التفسير والمفسرون**، القاهرة: مكتبة وهبه، ج1، ص 112.

17 ينظر: الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 1ج، ص: 112.

18 ينظر: الطيار، مساعد سليمان، **مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر**، السعودية: دار ابن الجوزي، ط2، 1427 هـ، ص33، وله: **مقالات فى علوم القرآن والتفسير**، ط 2، الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 1ج، ص: 348.

19 الخالدي، صلاح عبد الفتاح، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، 3ط، دمشق: دار القلم، 2008، ص: 148.

ويقول ابن سيد الناس (المتوفى: 734هـ) في مقدمة عيون الأثر: «وضمنتها كثيرًا مما انتهى إليّ من نسب سيدنا ونبينا محمد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومولده، ورضاعه، وفصاله، وإقامته في بني سعد، وما عرض له هنالك من شق الصدر وغيره، ومنشأه، وكفالة عبد المطلب جده إياه إلى أن مات، وانتقاله إلى كفالة عمه أبي طالب بعد ذلك، وسفره إلى الشام، ورجوعه منه، وما وقع له في ذلك السفر من إظلال الغمامة إياه، وأخبار الكهان والرهبان عن نبوته، وتزويجه خديجة عليها السلام، ومبدأ البعث والنبوة، ونزول الوحي، وذكر قوم من السابقين الأولين في الدخول في الإسلام، وما كان من الهجرتين إلى أرض الحبشة، وانشقاق القمر، وما عرض له بمكة من الحصار بالشعب، وأمر الصحيفة، وخروجه إلى الطائف، ورجوعه بعد ذلك إلى مكة، وذكر العقبة، وبدء إسلام الأنصار، والإسراء والمعراج، وفرض الصلاة، وأخبار الهجرة إلى المدينة، ودخوله عليه السلام المدينة ونزوله حيث نزل، وبناء المسجد، واتخاذ المنبر، وحنين الجذع، ومغازيه وسيره وبعوثه، وما نزل من الوحي في ذلك، وعمره، وكتبه إلى الملوك، وإسلام الوفود، وحجة الوداع، ووفاته صلّى الله عليه وسلّم، وغير ذلك.»[6].

وعلى ما تقدم يمكن تعريف السيرة النبوية بأنها كل ما يتعلق بحياة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وصفاته الخلقية والخلقية، من موله حتى وفاته.

ولا شك أن حياته ـ صلى الله عليه وسلم ـ تشمل مولده، ونشأته، وبعثته، ومعجزاته، ودعوته، وغزواته وسراياه ونحو ذلك مما يتصل بحياته وبتطبيقاته العملية للقرآن الكريم سواء أكان ذلك في مكة المكرمة أم في المدينة المنورة.

(ب): نشأة كتابة السيرة النبوية وتطورها

يمكنُنا القولُ إنَّ البداية الأولى لرواية السيرة النبوية عند المسلمين تعودُ إلى عصر الصحابة، فعلى الرغم من أنه لم تصِل إلينا كتاباتٌ مدونةٌ عنهم مباشرةً إلا أن رواياتهم وأفكارهم قد وصلت إلينا عبر الرواة الكثيرين من تلاميذهم. ومن أبرزهم الذي اهتموا بالسيرة النبوية عبد الله بن عباس (ت: 68ه) رضي الله عنهم. وظهرت كتابة السيرة النبوية واضحة عند أبناء الصحابة الكرام رضي الله عنهم والتابعين لهم، وهم يسألون آباءهم عن مشاهدهم مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وذكرياتهم عنها، لأن هؤلاء الأبناء كانوا يعتزون بسابقة آبائهم أو بمواقفهم المشرفة إلى جانب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ [7].

6 ابن سيد الناس، محمد السير محمد بن محمد بن أحمد(المتوفى: 734هـ)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسي**ر، (تعليق: إبراهيم محمد رمضان) ط1، 2م، بيروت: دار القلم –1993، 1ج، ص: 10.

7 ينظر: النبراوي، فتحية عبد الفتاح، **علم التاريخ دراسة في مناهج البحث**،(ط1)، القاهرة: المكتب الجامعي الحديث، 1993، ص109، حمادة، فاروق، **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**، ط:2، دمشق: دار القلم، 2004، ص: 46.

وقد نشأت هذه المرويات أول ما نشأت أحاديث في مجالس خاصة، وكانت تدار حول مغازي رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيسأل بعض الولاة، أو الأعيان في الأمصار الكبرى، عالماً ممن اشتهر بالحفظ والرواية: كيف كانت غزوة بدر؟ ومن هم الذين استشهدوا في هذه الغزوة؟ أو ما عددهم؟ فيحدثُ القوم بما يعلم من ذلك، مسنداً الحديث إلى من أفاده إياه من الصحابة ـرضي الله عنهم[8].

بعد هذه البداية في تسجيل الوقائع التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية، مرت كتابة السيرة النبوية بالعديد من الأطوار، تدرجت خلالها إلى أن استقلت، وأصبح لها كيانها الخاص، لكل مرحلة مترابطة متشابكة؛ ففي طور التقييد والتدوين كانت مختلطة مع الحديث النبوي، أغلبها يتناقله الرواة مشافهة، وعن طريق كتابة بعض الوقائع متفرقة، وكانوا يعولون على النقل والسماع.

ثم تطور الأمر في مرحلة التدوين حيث جمعَ الرُّواةُ الأخبارَ المتفرِّقةَ لواقعةٍ واحدةٍ بأسانيدها، وقد اعتمدوا في ذلك على الصحابة المشاركين في الأحداثِ أو أبنائهم، وفي هذه المرحلة بدأ الاستقلال الفعلي للسيرة النبوية عن الحديث النبوي[9]. وكان عروةُ بنُ الزبير (ت: 93ه) أوّلَ من صنفَ المغازي، أي: ميزها وأفردها بعد أن كانت مختلطة بغيرها من الأحاديث والآثار، وابن شهاب الزهري (ت: 124ه) أوّل من دونها، أي: جمعها في ترتيب واضح ونسق شاملٍ[10].

ثم جاءت مرحلة التصنيف والتأليف، حيث تجلى منهج أهل السير واضحاً بيناً مع ظهور ابن إسحاق (ت: 151ه) الذي استفاد من سابقيه، وطور كتابة السيرة النبوية بإرسائه لقواعد جديدة في التأليف. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن أغلب المصنفات الأولى في السيرة النبوية اعتمد أصحابها على الروايات المنقولة بطريقة الإسناد في بطون مؤلفاتهم[11].

(2): معنى التفسير بالمأثور ونشأة الكتابة فيه

(أ): معنى التفسير في اللغة والاصطلاح

التفسير لغة: من فسر وهذه المادة تدور حول الكشف والبيان، قال ابن فارس: «(الفاء والسين والراء) كلمة واحدة تدلُّ على بيانِ شيءٍ وإيضاحِه، من ذلك الفَسْرُ، يقال: فَسَرْتُ الشَّيءَ وفسَّرتُه»[12]. وقال ابن منظور: «الفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطّى» [13].

8 ينظر: البكري، محمد أنور بن محمد علي، **مصادر تلقي السيرة النبوية والعناية بها عبر القرون الثلاثة الأولى**، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، 2004، ص: 42.

9 ينظر: هرموس، **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين**، ص: 117.

10 ينظر: سلامة، محمد يسري، **مصادر السيرة النبوية ومقدمة في تدوين السيرة**، ط: 1، القاهرة: دار الندوي، 2010، ص: 63-64.

11 ينظر: هرموس، **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين**، ص: 117.

12 ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 4ج، ص: 504.

13 ابن منظور، **لسان العرب**، 5ج، ص: 55.

بين كتب السيرة والمغازي وكتب التفسير المأثور من حيث كونهما مصدران أصليان في تفصيل الموضوعات المختلفة والاستفادة المتبادلة بينهما. وأورد الآيات القرآنية المتعلقة بالسيرة النبوية على بحسب الموضوعات المختلفة، والآيات القرآنية مع الدراسات في كتب السير والمغازي: مغازي عروة بن الزبير، وسيرة ابن إسحاق، ومغازي الواقدي. وتناول كتب التفسير للسيرة النبوية: تفسير الطبري، تفسير ابن أبي حاتم، تفسير ابن كثير. ثم عقد المقارنة بين كتب السيرة النبوية وكتب التفسير من عدة نواحي: الناحية التوثيقية، والناحية الموضوعية، والناحية التاريخية.

3. رياض هاشم، هادي (2009)، **منهج المفسرين في كتابة السيرة النبوية: الطبري نموذجا**، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الموصل، المجلد/العدد: مج 3, ع5، العراق. سلطت هذه الدراسة الضوء علي دور علماء التفسير في كتابة السيرة النبوية، وقد استندت على عرض أولي لمفهوم تفسير القرآن الكريم تلا ذلك عرضًا تاريخيا لأقدم المفسرين بحسب زمن الوفاة. فجاء في مقدمتهم الإمام الطبري ثم السمرقندي، ثم القرطبي، ثم الرازي، وانتهى بابن كثير.

4. بحث: د. الزبيدي، كاصد ياسر (1981)، **الدارسات القرآنية في السيرة النبوية لابن هشام**، آداب الرافدين، المجلد: 13، العراق.

والفرق بين هذه الدراسة والدارسات السابقة أن هذا الدراسة تنحصر في بيان العلاقة بين السيرة النبوية والتفسير بالمأثور، ولا تتعرض لبيان منهج المفسرين في إيراد أحداث السيرة النبوية، ولا مجرد جمع أحداث السيرة التي وردت في كتب التفسير، أو العكس.

خطة البحث: اقتضت طبيعة هذا الدراسة أن تقسم على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها مشكلة الدراسة، وأهميتها، وأهدافها، والدراسات السباقة، والمنهج المتبع فيها.

أولاً: معنى السيرة النبوية والتفسير بالمأثور.

ثانياً: العلاقة بين التفسير والسيرة النبوية.

ثالثاً: دراسة تطبيقية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

أولاً: معنى السيرة النبوية والتفسير بالمأثور

قبل الولوج إلى تفصيلات هذا البحث وتفريعاته، لا بد بيان المراد بكلٍ من السيرة النبوية، والتفسير بالمأثور، وذلك من خلال المطلبين الآتيين:

(1): معنى السيرة النبوية ونشأة الكتابة فيها

(أ): معنى السيرة لغة واصطلاحًا:

السيرة في اللغة من سير، وهذه المادة تدل في أصل الوضع على الذهاب والجريان، قال ابن فارس: (السين والياء والراء) أصلٌ يدلُّ على مضيٍ وجَرَيان"[1]. يقال: سار يسير سيرًا، ومَسِيراً، وذلك يكونُ ليلاً ونهاراً[2]. ويتفرع عن المعنى الأصلي معانٍ أخرى، منها: الطَّريقة في الشيء، يقال: سار الوالي في رعيته سيرة حسنة. والهيئة والحالة، ومنه قوله تعالى: (**سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى**)[طه: 21]. وإذا استعمل بصيغة الجمع سير دل على أخبار الأولين[3]. ومنها السنة؛ لأنها تسير وتجري. ما شاع وانتشر، يُقال له: سار الكلام بين الناس. ويُقال: هذا مَثَلٌ سائرٌ، وقد سَيرَ فلانٌ أَمثالاً سائرة في الناس وسائِرُ الناس جَمِيعُهم[4]. ثم غلب لفظ السيرة على تاريخ بعض الأشخاص، لشهرتهم أو مكانتهم.

يتضح ممّا سبقَ أن لفظة "السيرة" يُطلق في اللغة ويراد منه: الطريقة، والسنة، والحالة التي يكون عليها الإنسان،، وما شاع وانتشر، وأخبار الأولين. وبهذا يمكن القول أن السيرة النبوية لغة ما يُضاف إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الطريقة والسنة والحالة والهيئة وأخبار الأوائل.

وأما اصطلاحاً:

يتضح من خلال الرجوع إلى المؤلفات في السيرة النبوية القديمة منها والحديثة أن السيرة النبوية هي حياة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ منذ ولادته إلى حين وفاته، ويتأكد هذا من خلال عبارات بعض أصحاب المصنفات في هذا الفن، فمثلاً يقول الكلاعي (المتوفي: 634ه): «وهذا كتاب ذهبت فيه إلى إيقاع الإقناع، وإمتاع النفوس والأسماع، وذكر نسبه، ومولده، وصفته، ومبعثه، وكثير من خصائصه، وأعلام نبوته ومغازيه، وأيامه من لدن مولده إلى أن استأثر الله به، وقبض روحه الطيبة»[5].

1 ابن الفارس، أبو الحسين أحمد، (ت: 395ه)، **معجم مقاييس اللغة**، (تحقيق: عبدالسلام هارون)، بيروت: دار الفكر، 1979م، ج3، ص: 120.

2 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت: 711ه)، **لسان العرب**، ط3، 15م، بيروت: دار صادر، 1414 ه، مادة: «سير»، 4ج، ص: 389؛ الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (المتوفى: 666ه)، **مختار الصحاح**، ط5، 1م، بيروت: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، 1999، ص: 59؛ الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817ه)، **القاموس المحيط**، ط8، 1م، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005، ص: 412.

3 الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت: 1205ه)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مصر: دار الهداية، 12ج، ص: 117 -119.

4 ابن منظور، **لسان العرب**، 4ج، ص: 389 – 390.

5 الكلاعي، أبي الربيع سليمان بن موسى (المتوفي: 634ه)، **الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، (التحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي)، ط1، 4م، بيروت-لبنان: دار عالم الكتب، 1997، 1ج، ص: 6.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، حمدًا يوافي نعمه ويكافئ مزيده ويدفع عنا البلاء والنقم، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، أنزل كتابه الكريم بالحجة الدامغة والبرهان الناصع، تبيانًا لكل شيءٍ وشفاءً لما في الصدور وهدىً ورحمةً للمؤمنين، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله صلوات الله وسلامه عليه، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، فبلغ الرسالة وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، أما بعد:

فإن من المقرر عند علماء التفسير وعلوم القرآن أن أول ما ينبغي الرجوع إليه في تفسير القرآن الكريم هو القرآن الكريم نفسه، ذلك أن القرآن الكريم يفصل ما أجمل، ويقيد ما أطلق، ويبين ما أبهم.

وأما المرحلة الثانية للتفسير بعد النظر في القرآن نفسه، الرجوع إلى السنة النبوية، فالنبي صلى الله عليه وسلم كان مبيناً لأحكام الله تعالى فقد قيد المطلق، وخصص العام، وبين الناسخ والمنسوخ، كما قال الله تعالى: {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} (سورة النحل:44)

ولما كانت السيرة النبوية تشتمل على الهدي العام للنبي صلى الله عليه وسلم الذي أمرنا باتباعه، ففيها: أقواله وأفعاله، وتقريراته، وهي مظهر عملي تطبيقي للقرآن الكريم. ومن هنا كانت السيرة النبوية أمثل تفسير لكتاب الله العظيم مما يعين على فهمه وإدراك مقاصده السامية وحكمه الجليلة، وكان العلم بها ومعرفتها مما لا يستغني عنه علماء الشريعة عامة، وعلماء التفسير خاصة. ولما كانت السيرة بهذه المثابة و الأهمية في تفسير القرآن الكريم، كان الصحابة يتعلمون المغازي والسير كما يتعلمون سور القرآن الكريم.

وقد اعتمد المفسرون المتقدمون والمعاصرون في تفسيرهم لكثير من آيات القرآن الكريم على روايات السيرة النبوية، ووقفوا عندها شارحين ومفسرين ومرجحين. ومن أبرز اتجاهات التفسير الذين يهتمون بروايات السيرة النبوية الاتجاه الأثري، أو ما يسمى التفسير بالمأثور. ومن هنا جاء فكرة دراسة هذا الموضوع، وتتلخص مشكلتها بالإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما علاقة السيرة النبوية بالتفسير بالمأثور؟ ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الآتية:

1. ما المراد بكل من السيرة النبوية والتفسير بالمأثور ؟
2. ما العلاقة بين التفسير بالمأثور والسيرة النبوية؟
3. ما أوجه العلاقة بين السيرة النبوية والتفسير بالمأثور؟

أهمية الدراسة: تظهر أهمية هذه الدراسة من خلال ما يلي:

1. إن بيان العلاقة الوطيدة بين علمي السيرة النبوية والتفسير بالمأثور اللذين يتجلّى فيهما الاعتماد على النقل والرواية بشكل كبير، وإبراز دورهما في الكشف عن مراد الله تعالى في كتابه الكريم يفيد طلبة العلم عامة وطلبة علم التفسير خاصة.

2. إن هذا الموضوع لم يحظ ـ فيما بحثنا ـ بدراسة علمية متكاملة في هذا المجال، ولذلك يُتوقع أن تقدم هذه الدراسة للمكتبة الإسلامية إضافة علمية ولو يسيرة في هذا المجال.

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. بيان المراد بكل من السيرة النبوية والتفسير بالمأثور.
2. بيان علاقة علم السيرة النبوية بالتفسير بالمأثور.
3. إبراز أوجه العلاقة بين السيرة النبوية والتفسير بالمأثور.

منهجية البحث: اقتضت طبيعة هذه الدراسة اتباع المناهج الآتية:

1. المنهج الاستقرائي: من خلال استقراء كتب التفسير ذات العلاقة للوقوف على الأمثلة التي تبين استفادة المفسرين من علم السيرة النبوية.
2. المنهج التحليلي الاستنباطي: من خلال تحليل استفادة المفسرين من علم السيرة النبوية، للوقوف على أوجه علاقة علم السيرة النبوية بالتفسير.

الدراسات السابقة: لم يحظ هذا الموضوع ـ فيما بحثنا ـ بدراسة علمية مستقلة، ولكن وقفنا على دراسات على موضوعات لها صلة بهذه الدراسة، وهي:

1. بحث: د. الحميدان، عصام بن عبد المحسن، (2003)، **من مصادر التفسير: السيرة النبوية**، مجلة الحكمة، المجلد/العدد: 27، السعودية. وقد تناول الآيات القرآنية المتعلقة بالسيرة النبوية، وكتب التفسير التي تناولت عن السيرة النبوية، ثم عقد مقارنة بين كتب السيرة النبوية وكتب التفسير: (تفسير الطبري وتفسير ابن أبي حاتم نموذجاً). فتعرض لمجالات تفسير السيرة النبوية للقرآن الكريم التي أشار إليها أهل السير، وأثر كتب السيرة النبوية في تفسير الطبري وتفسير ابن أبي حاتم، وبيان مراجع الطبري في روايات السيرة النبوية ومراجع ابن أبي حاتم في تفسيرهما. ثم ذكر باختصار أوجه تفسير السيرة النبوية للقرآن الكريم من جهة، وضوابط التفسير بالسيرة النبوية من جهة أخرى.

2. بحث د. الحميدان، عصام بن عبد المحسن، (2010)، **السيرة النبوية من خلال أهم كتب التفسير**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، السعودية. وهو بحث مقدم في ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية عام 1425هـ. وتناول فيه العلاقة

السيرة النبوية والتفسير بالمأثور(دراسة منهجية تطبيقية)

Aykut KAYA*-Dr. Abdullah Ahmad AL-ZYOUT**

الملخص:

هذه الدراسة سلطت الضوء على بيان العلاقة بين عِلمي السيرة النبوية والتفسير بالمأثور. وذلك بهدف علم السيرة وعلم التفسير بالمأثور، وتوضيح كيفية العلاقة بينهما من حيث جوانب الاشتراك. كالتعامل مع الروايات، وكون كل منهما مصدراً للآخر. ومن حيث جوانب الاختلاف بينهما كطريقة عرض الروايات، ومجالات الموضوع، وقد توصلت إلى عدة نتائج من أبرزها عمق العلاقة بين السيرة النبوية وبين التفسير بالمأثور، واعتماد كل منهما على الآخر.

الكلمات الدالة: التفسير، السيرة، التفسير بالمأثور، العلاقة بين السيرة والتفسير.

SIRA AND TAFSIR BI-AL-MA'THUR (EXEGESIS BASED ON NARRATIONS) - (STUDY OF METHODOLOGY AND APPLIED)

Abstract:

This study sheds light on the relationship between the two sciences, the Sira and Tafsir bi-al-ma'thur. this study has a goal to analyzing Sira and Tafsir bi-al-ma'thur and then explaning how the two sciences are related in terms of the common points between them, such as dealing with the narratives and the fact that each is a source of the other, and in terms of the different aspects in them, such as the presentation of narratives and subject areas. Finally, I reached a conclusion which is there is strong relationship between Sira and Tafsir bi-al-ma'thur, both of them based on each other.

Keywords: Tafseer, Sira, Tafsir bi-al-ma'thur, The Relationship Between Sira an Tafsir.

SİYER VE TEFSİR (METODOLOJİK VE UYGULAMALI ARAŞTIRMA)

Öz:

Bu çalışma Rivayet tefsiri ile Sire arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Şöyle ki; bu iki ilmin rivayetlere yaklaşımı ve birbirlerine kaynaklık etmesi itibariyle ortak yönlerini belirtmekte, aynı zamanda rivayetleri aktarma şekli ve konu kapsamı gibi farklılık gösterdiği alanları da açıklamaktadır. Sonuç olarak iki ilmin arasında sıkı ilişkinin olduğu ve birbirlerine kaynaklık vazifesi gördüğü belirtilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Siyer, Rivayet Tefsiri, Siyer ve Rivayet Tefsiri İlişkisi.

Makalenin Geliş Tarihi: 03.08.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 06.11.2018

* Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Öğrencisi, Amman, Ürdün, yakupsami@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3333-757X

** Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ve Kur'an İlimleri Öğretim Üyesi, Amman, Ürdün, dr.alzyuot@gmail.com, orcid.org/0000-0001-7107-1576

Suyuti, Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İklil fi'stinbati't-tenzil*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Cami'ul-beyan fi te'vili Kur'an* (Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir), Naşir: Müessetu Risale, 2000.

Tantavi, Muhammed Seyyid, *Tefsir el-Vasit li'l-kuran kerim*, Kahire: Daru Nahda, 1997.

Zebidi, Muahmmed b. Muhammed b. Abdurrezzak, *Tacu'l-arus*, Daru Hidaye

Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an hakaikit-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhi't-te'vil*, (Tahkik: Abdürrezzak el-Mehdi), Beyrut: Dar İhyai't-Türas, 1997.

Zuhayli, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsirü'l-münir*, Dımaşk: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1428

Ibn Manzur, Muahmmed b. Mukrim Ali, *Lisanu'l – arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1993.
İbn Seyyide, Ebu Hasan Ali b. İsmail, *Muhkem ve muhit azam*, Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 2000.
Ibn Teymiyye, Takiyuddin Ebu Abbas Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmu'ul Fetâva*, Suudi Arabistan-Medine: Melik Fahd Mushaf-ı Şerif Basım, 1995.
İzzet, Muhammed Derveze, *Tefsiru'l hadis*, Kahire: Daru İhya-u Kutubu'l- Arabiyye, 1963.
Karamani, Mahmud b. Hamza b. Nasr, *Garaibü't-tefsir ve Acaibü't-te'vil*, Beyrut: Müessese Ulumi'l-Kur'an
Kasimi, Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Said b. Kasım, *Mehasin et-tevil* (Tahkik: Muhammed Basil Uyun es-Suud), Beyrut: Dar Kutubu'l İlmiyye, 1997.
Kurtubi, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Cami'ul ahkamu'l Kur'an*, Kahire: Daru Kutub Mısriyye, 1964.
Kutub, Seyyid, *Fi zilali'l-kur'an*, Daru'ş-şuruk,
Maverdi, Ebu Hasen Ali b. Muhammed Habib, *en-Nuket vel-uyun*, Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, Tarihsiz.
Menavi, Abdürrauf b. Tacü'l-Arifin b. Ali, *et-Tevkif ala mehammati't-tearif*, Kahire: Alemü'l-kütüb, 1990
Merağı, Ahmed b. Mustafa, *Tefsirü'l-merağı*, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babeli el-Halebi, 1946
Nahas, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, *Meani'l-Kur'an*, Mekke: Camiatü ümmü'l-Kura, 1409.
Nesefi, Ebü'l-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Medarikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, Tahkik: Mervan Muhammed eş-Şiar, Beyrut: Darü'n-Nefais, 2007
Nisaburi el-Kummi, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyn, *Reğaraibü'l-Kuran ve reğaibü'l-furkan*, Tahkik: Zekeriyya umeyran, Beyrut: Darul'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996
Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed, *Tefsirü'r-Ragıb el-İsfehani*, (Tahkik: Adil b. Ali eş-Şiddi), Riyad: Dar'ul Vatan, 2003
Râgıb el-İsfahânî, Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1999
Razi, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Omar b. Hasan, *Mefatihu'l – Gayb*, Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 2000.
Rıza, Muhammed Reşid b. Ali, *Tefsirü'l-kur'ani'l-hakim* (Tefsirü'l-Menar), 1990
Ṣa'râvî, Muhammed Mütevelli, *Tefsirü'ş-ṣa'râvî, metabı' ahbarı'l-yevm*, 1997
Sa'di, Abdurrahman b. Nasır, *Teysirü'l-kerimü'r-rahman*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000
Sabuni, Muhammed Ali, *Ravaiu'l-Beyan fi tefsir ayati'l-ahkam*, Dımaşk: Mektebetü'l-Gazali, 1980
Said Havva, *el-Esas fi't-tefsir*, Kahire: Daru's-Selam, 1424.
Salebi, Ebu ıshak Ahmed b. Muhammed İbrahim, *el-Keşf ve Beyan an tefsiri Kur'an* (Tahkik: Muhammed. b. Aşur), Beyrut: Daru ihya Turasu'l Arabi, 2002.
Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsirü's-sem'ânî*, Riyad: Daru'l-Vatan, 1997
Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, Tahkik: Ahmet Muhammed el-Harrat, Dımaşk: Daru'l-Kalem
Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadir*, Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1414

Kaynakça

Amidi, Ali b. Muhammed, *İhkam fi usul ahkam* (Tahkik: Seyyid Cemal), Beyrut: Daru Kutub Arabiyye, 1984.
Begavi, Ebu Muhammed hüsetiyin b. Mesud, *Meâlim tenzil*, Suudiyye: Daru taybe, 1997.
Beydavi, Abdullah b. Omar, *Envar et-tenzil ve esraru te'vil* (Tahkik: Muhammed Maraşlı), Beyrut: Daru İhya Turas Arabi, Tarihsiz.
Bikaî, İbrahim b. Omar b. Hasan, *Nazm dürer fi tenasub Ayat ve suver*, Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 1995.
Cürcani, Zekeriya b. Mahmud b. Ahmed, *Hudu el-enika ve tarifat dakika* (Tahkik: Mazin Mubarek), Beyrut: Daru Fikrul Muasır, Tarihsiz.
Demagani, Hüseyin b. Ali, *Islah vucuh ve nazair fi Kur'an Kerim* (Tahkik: Abdulaziz Seyyidul Ehli), Darul İlm lil-Melayin, Tarihsiz.
Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *Bahru'l muhit fi tefsir* (Adil Abdulmevcud ve Diğerleri), Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 2001.
Ebu Hilal Askeri, Hasan b. Abdullah, *Vucuh ve nazair sekafiye diniyye*, Kahire, Tarihsiz.
Ebu Suud, Muhammed b. Imadi, *İrşad akl selim ile mezeya Kur'an Kerim*, Beyrut: Daru İhyau Turas Arabi, Tarihsiz.
Ebu Zehra, Muhammed, *Zehra et-tefasir*, Beyrut: Daru Fikr Arabi, 1974.
Elusi, Ebu fazl Mahmud Bağdadi, *Ruhu'l meani fi tefsir Kur'an azim ve seb'ul mesani*, Beyrut: Daru İhya Turas Arabi, 1992.
Hakim Neysaburi, Muhammed b. Abdullah, *Mustedrek ala sahiheyn* (Tahkik: Mustafa Ata), Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 1990.
Hatib, Abdulkerim Yunus, *Tefsir Kur'an lil-Kur'an*, Kahire: Daru Fikr Arabi, Tarihsiz.
Hazin, Alaaddin Ali b. Muhammed, *Lübabü't- Te'vil fi maa'ni't-Tenzil*, Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 2004.
İbn Adil, Ebu Hafs Omar b. Ali, *Lubab fi ulumu'l kitab* (Tahkik: Adil Abdulmevcud ve Ali Muavvid), Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 1998.
İbn Arabi, Muhammed b. Abdullah İşbilî, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 2003.
İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tahrir ve tenvir*, Tunus: Daru Tunusiyye, 1984.
İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib Endulisi, *Muharreru'l – veciz fi tefsiri kitabi'l aziz*, Beyrut: Daru Kutubul İlmiyye, 2001.
Ibn Cevzi, Cemaleddin Ebu Ferec Abdurrahman, *Nüzhatü el-âyan navazir fi ilmi vucuh ve nazair* (Tahkik: Muhammed Abdulkerim), Beyrut: Müessetu Risale, Tarihsiz.
Ibn Cevzi, Cemaleddin Ebu Ferec Abdurrahman**,** *Zadu'l- mesir fi tefsir*, Beyrut: Daru Kutub Arabi, 2012.
İbn Ebi Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İdris, *Tefsir ibn ebi hatim*, Suudiyye: Mektebetu Nizzar Mustafa el-Baz, 1998.
Ibn Faris, Ebu Hasan Ahmed, *Mu'cemul- makayusul lügat* (Tahkik: Abdusselam Harun), Beyrut: Daru'l Fikir, 1979.
İbn Hacer, Ahmed b. Ali Askalani, *Telhis el-habir fi tahrici ehadîs er-râfiî el-kebir*, Beyrut: Daru Kutub İlmiyye, 1989.
İbn Kesir, Ebul Fide İsmail b. Omar**,** *Tefsir Kur'an azim*, Beyrut: Müessetu Kutub Sakafiyye, 1996.
İbn Manzur, Ebubekir Muhammed İbrahim, *Tefsir ibn munzir*, Medine: Daru'l Me'sur, 2002.

المراجع

1. ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، **تفسير ابن المنذر**، المدينة النبوية: دار المآثر، ط1، 2002م.
2. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، **تفسير ابن أبي حاتم**، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط3،1419هـ.
3. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عبد الكريم،مؤسسة الرسالة، بيروت.
4. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1،1422هـ.
5. ابن العربي، محمد بن عبد الله الاشبيلي، **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.
6. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م.
7. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989م.
8. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،2000م.
9. ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي، **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1)، 1998م.
10. ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، 1984م.
11. ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ، (4/481-482).
12. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر،1979م.
13. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط5، 1996م.
14. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د. ت.
15. أبو السعود، محمد بن العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي ـ د. ت.
16. أبو حيان، محمد بن يوسف، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،2001م.
17. أبو زهرة، محمد، زهرة التفاسير، بيروت: دار الفكر العربي، 1974م.
18. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، **الوجوه والنظائر الثقافة الدينية**، القاهرة، ط1.
19. الآلوسي، أبو الفضل محمود البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992م.
20. الإمام الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
21. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ.
22. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل**، دار طيبة للنشر والتوزيع ط4، 1997م.
23. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.
24. البيضاوي، عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
25. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، **الكشف والبيان**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
26. الجرجاني، زكريا بن محمد بن أحمد، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق:. مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر.
27. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، كتاب الحدود،1990م.

28. الخازن، علاء الدين علي بن محمد، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، 2004م.
29. الخطيب، عبد الكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
30. الدامغاني، الحسين بن محمد، **إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين.
31. دروزة، محمد عزت، **التفسير الحديث**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.
32. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،2000م.
33. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق ودراسة: عادل بن علي الشِّدِي، الرياض: دار الوطن، 2003م، (3/ 1143).
34. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، بيروت: دار المعرفة. ط1999،2م.
35. رضا، محمد رشيد بن علي، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1990م.
36. الزبيدي، محمّد بن محمّد الحسيني، **تاج العروس**، تحقيق: مجموعة من العلماء، دار الهداية.
37. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1428هـ.
38. الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1997م.
39. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير الكريم الرحمن**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
40. سعيد حوى، الأساس في التفسير، القاهرة: دار السلام، ط6، 1424هـ.
41. السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد، **تفسير السمعاني**، الرياض: دار الوطن، ط1، 1997م.
42. السمين الحلبي، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم، د. ت.
43. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **الإكليل في استنباط التنزيل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م.
44. الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، 1997م.
45. الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير**، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1414هـ.
46. الصابوني، محمد علي، **روائع البيان في تفسير آيات الأحكام**، دمشق: مكتبة الغزالي، ط3،1980م.
47. طنطاوي، حمد سيد، التفسير الوسيط، القاهرة: دار نهضة ط1997،1م.
48. القاسمي، محمد جمال الدين، **محاسن التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.
49. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 2003م.
50. قطب، سيد، في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق ـ، ط17، د. ت.
51. الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، غرائب التفسير وعجائب التأويل، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، د. ت.
52. الماوردي، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب المصري، **النكت والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م.
53. المراغي، أحمد بن مصطفى، **تفسير المراغي**، مصر: مكتبة مصطفى البابلي الحلبي، ط1، 1946م.
54. المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، القاهرة: عالم الكتب، ط 1، 1990م.
55. النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، **معاني القرآن**، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1409هـ.
56. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق: مروان محمد الشعار، بيروت: دار النفائس، 2007م.
57. النيسابوري القمي، نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق: زكريا عميران، بيروت: دار الكتب علمية، ط1996،1م.

وقال المراغي معقبًا على هذا الحديث بعد أن أورده في سياق تفسيره للآية:«ومن هذا تعلم أن السبيل كان مُجملاً فبينه الحديث وخصص عموم آية الجلد الآتية في سورة النور:(**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ**) [النور:2].»[81]

ثمّ إذا كان المراد من قوله:(**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**) السحاقيات ـ كما زعمتم ـ فما تفسيركم لهذا الحديث، وكيف نعملُ به؟!

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبإعانته وتوفيقه تنتهي الأمور، والصلاة والسلام على نبي الرحمة المبعوث للناس أجمعين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين، فبعد الانتهاء من هذه الدراسة لا يسعنا إلا أن نضع أبرز ما توصلت إليه من النتائج، وذلك في النقاط الآتية:

1. إن الفاحشة في اللغة تدل في أصل الوضع على القبح والشناعة، وهي في الاصطلاح اسم جامع لكُل ما يُخالف الشرع ، ويأباه العقل السليم، وينْفِرُ عنه الطبع المستقيم من الاقوال والأفعال.

2. وردت مادة (فحش) ومشتقاتها في القرآن الكريم أربعًا وعشرين مرة، في مواضع متعددة، وسياقات مختلفة، وقد تعددت أقوال المفسرين في بيان دلالات هذه المادة في الاستعمال القرآني، وما ذكروه لا يخرج عن المعنى الأصلي للكلمة إلا أن لها معانٍ تتفرع عن المعنى الأصلي، وذلك بحسب السياق الذي وردت فيه.

3. تعددت آراء المفسرين في تفسير للفظ الفاحشة في هذا السياق، وانقسموا إلى فريقين رئيسين: فريق قال بأن المراد منها الزنا، وهم جمهور المفسرين، وفريق خالف الجمهور وقال بأنها السّحاق واللواط، وهو الشذوذ الجنسي في المصطلح المعاصر.

4. إن القول المُختار المؤيد بالأدلة الراجحة والبراهين الواضحة ما عليه جمهور المفسرين من السلف والخلف؛ وهو أن المراد من الفاحشة الواردة في آيتي الحبس والإيذاء هو الزنا وليس الشذوذ الجنسي.

5. إن أول مَنْ فسر الفاحشة في الآيتين بالشذوذ الجنسي هو أبو مسلم الأصفهاني المعتزلي، أما ما نُسِبَ إلى مجاهد ـ رحمه الله ـ فلم يثبت عنه أنه حمل الاسم الموصول (اللاتي) على السحاقيات من النساء، والاسم الموصول(اللَّذَانَ) على اتيان الرَّجلُ الرَّجلَ، بل إن عبارته صريحة في أنّ الأول في الزانيات، وأن الثاني في الرجلان الزانيان، وسبب ما نُسَبَ إليه هو الفهم الخاطئ لعبارته.

81 البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (2/ 226).

6. إن عقوبة الحبس التي جاءت في قوله تعالى: [**فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ** } كانت مَمْدُودة إِلَى غَايَةٍ تنتهي إليها، وغير معمولٍ به باتفاق الجمهور، وأما عقوبة الأذى التي جاءت في قوله تعالى: [**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا**} فلا تتعارض مع إقامة الحدِّ على الزانيين؛ لأن فيه إيذاء جسدي، وإيذاء نفسي وهذا مما يُحقق الغاية من تشريع هذه العقوبة، ويتناسب مع بشاعة الجريمة.

7. إن الحديث الصيح الثابت عن النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ: ''خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ''، مُبيّن لما أُجمِلَ في قوله تعالى:(**أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**) وليس ناسخًا للآية الكريمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

ومما يؤكد أنه كان يقصد الزنا وليس السحاق ولا إتيان الرّجلُ الرجلَ ما أخرجه البيهقي في سننه عن ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، فِي قَوْلِهِ: (**فَآذُوهُمَا**) [النساء: 16] يَعْنِي: «سَبًّا، ثُمَّ نَسَخْتَهَا».(**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**)[73]، وقد قال شيخ الاسلام ابن تيمية عن تفسير ابن أبي نجيح عن مجاهد:«ليس بأيدي أهل التفسير كتاب في التفسير أصح من تفسير ابن أبي نجيح عن مجاهد، إلا أن يكون نظيره في الصحة، ثم معه ما يصدقه.»[74]

ومن صراحة العبارة، وصحة التفسير نُقرر ـ ونحن مطمئنين ـ أن مجاهد لم يكن يقصد مما قاله إلا الزنا.

وهذا ما فهمه غير واحدٍ من المفسرين من قول مجاهد، فعلى سبيل المثال ذكر ابن العربي المالكي أن للمفسرين من المراد بقوله تعالى:(**وَاَللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا**) عدة أقوال، ونسَبَ القول الثالث منها إلى مجاهد ثم رجحه، ونص عبارته:«الثالث: أنها عامة في أبكار الرِّجال وثيبهم، قاله مجاهد»، ثم عقب قائلاً: «والصواب مع مجاهد.»[75]

مما تقدم يظهر بوضوح أن هذا القول الذي قاله أبو مسلم ومن تابعه لم يقل به أحدٌ من الصحابة ولا التابعين، وقد صرح الراغب الأصفهاني بأن هذا الرأي عدول عن سنن السلف[76]، وهذا ما أكده الآلوسي بقوله: «وزيف هذا القول بأنه لم يقل به أحد»[77]؛ أي: من السلف. والذي حملهم على مخالفة هذا الرأي الذي رجحنا إنما هو الفهم الخاطئ لكلام مجاهد، وإنكار بعضهم النَّسخ.

– قال المخالفون: الحديث الذي استدل به الجمهور يُفضي إلى نسخ القرآن بخبر الوَاحِدِ، وإنَّهُ غير جائز[78].

والجواب: إن هذا الحديث غير ناسخ للآية، وإنما هو مُبيّنٌ لما أُجمِلَ فيها؛ فالسبيل في الآية مجملٌ، والنبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بيَّن هذا الإجمال بقوله: «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ.» [79]

قال البقاعي: «فالحديث مبين لما أجمل في الآية من ذكر السبيل.»[80]

73 البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب العقوبات في المعاصي، حديث رقم (17359)، (8/ 210).
74 ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م، (17/ 409).
75 ابن العربي المالكي، أحكام القرآن، (1/ -464 465).
76 الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: عادل بن علي الشِّدِي، الرياض: دار الوطن، 2003م، (3/ 1143).
77 الآلوسي، روح المعاني، (4/ 236).
78 الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، (9/ 187)، ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب،(6/ 240).
79 الحديث رواه مسلم، وسبق تخريجه.
80 المراغي، تفسير المراغي، (4/ 206).

والثالث: أخرج الحاكم بسنده عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم أنه قال:"مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ"[66]. فهذا الحديث دالٌّ على أن عقوبة من يأتي هذه الفِعْلَة القبيحة هو القتل، وفي هذا دلالة على أن الفاحشة في الآتين هي الزنا؛ لأن الحديث إما أن يكون ناسخًا للآية، وهذا يُلزم أصحاب الرأي الآخر القول بالنسخ، وقد أنكروه، أو يكون حُكمًا ابتدائيًا وهو الصحيح، ولذلك كان هذا الحديث أحد أدلة القائلين بأن عقوبة اللواط هي القتل، قال الصابوني: «نقل بعض الحنابلة إجماع الصحابة على أن الحد في اللواط القتل»[67]، ثم أورد أدلتهم، وأولها هذا الحديث، وهذا ما ذكره السايس من قبله، وتمام عبارته: «ولا نعلم خلافًا بين الفقهاء في أن السحاق لم يُشرع فيه إلا التعزير.»[68]

والرابع: الاجابة عن الاعتراضات التي أوردها الفريق الآخر على هذا الرأي الذي رجحنا، وذلك على النحو الآتي:

– لما قال الجمهور هذا قول لم يقله أحد من المفسرين المتقدمين فكان باطلاً، قال المخالفون: هذا الإجماع ممنوع، فلقد قال بهذا القول مجاهد وهو من أكابر المفسرين[69].

الجواب: لم أجد ـ فيما بحثت ـ رواية عن مجاهد تحمل الاسم الموصول (اللاتي) على السحاقيات من النساء، ولا رواية تحمل الاسم الموصول(اللَّذَانَ) على اتيان الرَّجلُ الرَّجلَ؛ بل وجدت خلاف ذلك، فقد صرَّح بأن المراد من الفاحشة في الآتين الزنا؛ أما عن الاسم الموصول (اللاتي)، فقد أخرج الإمام الطبري، وابن أبي حاتم، وابن المنذر، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله:(**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ**) قال: الزنا، كان أمر بحبسهن حين يشهد عليهن أربعة حتى يمتن، (**أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**)، والسبيل الحد.»[70]

وأما عن الاسم الموصول (اللَّذَانَ)، فقد أخرج الإمام الطبري عن ابن جريج، عن مجاهد: «(**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ**) قال: الرجلان الفاعلان، لا يَكْنى.» [71]

ومراده من الرجلان هنا الزانيان ـ البكر والثيب ـ، وهذا ما نصَّ عليه مجاهد في رواية أخرى عنه، فقد أخرج الإمام الطبري عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله: (**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ**)«، الزانيان.»[72]

66 الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، كتاب الحدود،1990م، حديث رقم (8047)، (4/ 395)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وله شاهد.
67 الصابوني، محمد علي، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، دمشق: مكتبة الغزالي، ط1980،3م، (2/42).
68 السايس، تفسير آيات الأحكام، (541).
69 الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، (9/ 187)، ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب،(6/ 240).
70 الإمام الطبري، جامع البيان،(8/ 74)، ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، تفسير ابن أبي حاتم، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1419،3ه، (3/ 893)، ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، تفسير ابن المنذر، المدينة النبوية: دار المآثر، ط1، 2002م، (2/599).
71 الإمام الطبري، جامع البيان، (8/ 82).
72 الإمام الطبري، جامع البيان، (8/ 82).

أضف إلى ذلك أن هذا التفسير يُخالف التفسير النبوي؛ ذلكم أن السبيل في الآية مجملٌ، وقد بيّن النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ هذا الإجمال بقوله: «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ»[63]. والأخذ بالتفسير النبوي الثابت واجبٌ، والعدول عنه غير جائز ولا مقبول.

هـ. الاستدلال بحديث: «إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ، وَإِذَا أَتَت الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَان».

هذا الحديث لا يصح الاستدلال به؛ لأن اسناده غير صحيح، فقد أخرجه البيهقي في سننه وعقب عليه بقوله: «محمد بن عبدالرحمن هذا لا أعرفه، مُنْكَرٌ بِهَذَا الْإِسْنَادِ»[64].

وقال ابن حجر العسقلاني:«فيه محمد بن عبد الرحمن الْقُشَيْرِيُّ، كَذَّبَهُ أبو حاتم، ورواه أبو الفتح الْأَزْدِيُّ في الضُّعَفَاءِ، وَالطَّبَرَانِيُّ في الكبير من وجه آخر عن أبي موسى، وَفِيهِ بِشْرُ بن الفضل الْبَجَلِيُّ وهو مَجْهُولٌ.»[65]

وعلى فرض التسليم بصحة الحديث، وصحة الاستدلال به فيلزم منه أن تكون عقوبة إتيان الرَّجُلُ الرَّجُلَ وعقوبة إتيان المرأةُ المرأةَ نفس عقوبة الزنا سواءً بسواء، وتكون آية سورة النور قد استوفت هذه الأصناف الثلاثة، وهذا القول لم يقل به أحد؛ لأن العُرْف واللغة يفرّقان بين الزنا وإتيان الرَّجُلُ الرَّجُلَ وإتيان المرأةُ المرأةَ، وبهذا يبطل الاستدلال بهذا الحديث على ما ذهبوا إليه.

2. الرأي الراجح ومؤيداته

بعد النظر في الرأي الأول والقائلين به وأدلتهم، وبعد النظر في الرأي الثاني والقائلين به، ومناقشة أدلتهم يرى الباحثان ـ والله أعلم بمراده ـ أن رأي القائلين بأن الفاحشة في الآيتين هو الزنا وليس الشذوذ الجنسي هو الأرجح، وأن عقوبة الحبس غير معمول بها، وأما الأذى الذي جاء في قوله تعالى: [**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا**} فإنها لا تتعارض مع إقامة الحدِّ على الزانيين، لأن الله تعالى يقول: [**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**} [النور:2]، ولا شك أن إقامة الحدِّ على الزانيين فيه إيذاء جسدي لكلٍّ منهما، وفيه أيضًا إيذاء نفسي وذلك من خلال التشهير وشهود عذابهما طائفة من أهل الإيمان.

ويؤيد هذا الترجيح عدة أمور:

أولها: نقض أدلة الرأي الآخر. كما تقدم عند الحديث عن مناقشة أدلتهم.

والثاني: الأدلة التي استند إليها القائلون بهذا الرأي الراجح.

63 الحديث رواه مسلم، وسبق تخريجه.

64 البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب حد اللواط، حديث رقم (17033)،(8/406).

65 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989م، (4/159).

في مناقشة منكري النَّسخ، وأقام لإثباته من البراهين العقلية والنقلية الواضحة التي لا يتسع المقام لذكرها[62].

هذا عن إثبات النّسخ، أما ما يتعلق بنسخ الحكم في الآيتين فذكرنا ـ فيما سبق ـ أن جمهور المفسرين اختلفوا في ذلك، فمنهم من قال بأن هذا الحكم كان في أول الإسلام ثم نُسخ، وذهب آخرون إلى هذا الحكم مُحْكَم غير منسوخ؛ لأنه لم يكن دائمًا، بل مقرون بما يشعر بأنه حكم مؤجل سيرتفع بانقطاع أمده، وذكرت أن القرطبي نسب هذا القول إلى المحقِّقين المتأخِّرين من الأصوليين، وأن النَّسخ لا يكون إلا بين القولين المتعارضين اللَّذين لا يمكن الجمع بينهما، وأن إطلاق المتقدمين النّسخ على مثل هذا تجوز.

وخلصنا إلى أن الحبس الذي جاء في قوله تعالى: [**فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ** } سواء أكان منسوخًا أم كان مَمْدُودًا إِلَى غَايَةٍ ينتهي إليها ـ وهو الأرجح ـ غير معمولٍ به باتفاق الجمهور، وأن الأذى الذي جاء في قوله تعالى: [**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا**} مُحْكَمٌ ؛ لأنه لا يتعارض مع إقامة الحدِّ على الزانيين، ويُستأنس لهذا بقوله تعالى: [**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**} [النور:2]؛ لأن إقامة الحدِّ فيه إيذاء جسدي، ويُحدِثه الجلد أو الرجم، وفيه إيذاء نفسي وذلك من خلال التشهير وشهود عذابهما طائفة من أهل الإيمان، وهذا مما يُحقق الغاية من تشريع هذه العقوبة، ويتناسب مع بشاعة هذه الجريمة.

ج. دعوى تفسير الفاحشة بالزنا يؤدي إلى تكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين ليست في محلها؛ لأن التكرار المزعوم يندفع بحمل الاسم الموصول (اللَّذَانَ) على صنفين من الرجال: وهما المحصنين، وغير المحصنين، أو على صنفين مختلفين هما الزانية والزاني البِكران، بطريق التغليب، وعلى الوجهين يكون الصنف المذكور في الآية الأولى غير الصنف المذكور في الآية الثانية، زد على ذلك أن العقوبة في الآية الأولى وهي الحبس، غير العقوبة في الآية الثانية وهي الإيذاء، وعلى هذا لا مكان لدعوى التكرار.

د. ما ادعوه من تفسير السبيل في قوله:[**أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً** } بتسهيل الله لها قضاء الشَّهوة بطريق النِّكاح، فإن سبيل قضاء الشهوة بطريق النكاح سهل مُيسر، وهذا السبيل المُيسر لا يختص بمرتكبة فاحشة دون غيرها، ولو لم يكن هذا السبيل مُيسرًا لما دعا القرآن الكريم إليه ورغَّب فيه النساء والرجال على حدٍّ سواء، وذلك من أجل ألا يقع أيٌّ منهما في فاحشة الزنا.

ثُمّ إنَ لازم تفسيرهم هذا أحدُ أمرين: إما أن يكون المقصود غير المتزوجات من النساء، وإما أن يكون شاملاً للمتزوجات وغيرهنَّ؛ أما على الأول فهو تخصيصٌ بغير دليلٍ ولا قرينةٍ، وأما على الثاني فلا يتحددُ منه سبيل اللواتي يأتين الفاحشة ممن سهل الله لهنَّ قضاء الشهوة بطريق النكاح!

62 الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3/ 127) وما بعدها.

وأما عن (**اللَّذَانَ**) وأن التغليب خلاف الأصل فأجاب علامة الرافدين المحقق الآلوسي عن هذا الاستدلال بقوله:«وما ذكر من أن التغليب خلاف الأصل مُسَلَّم لكنه في القرآن العظيم أكثر من أن يُحصى، واعتباره في (**مِنْكُمْ**) تبع لاعتباره في (**اللَّذَانَ**)، وذكر مثله قبل بلا تغليبٍ فيه ربَّما يؤيد اعتبار التغليب فيه ليغاير الأول فيكون لذكره بعده أتمّ فائدة، ألا ترى كيف أسقط من الآية الثانية الاستشهاد مع اشتراطه إجماعًا اكتفاءً بما ذكر في الآية الأولى لاتحاد الاستشهادين في المسألتين؟»[57]

وقد تقدم أن جمهور المفسرين اختلفوا في المعنى المراد من (**اللَّذَانَ**) في هذا السياق، فلماذا الاقتصار على رأي واحدٍ، والتعقيب عليه بأنه خلاف الأصل، مع تجاهل الآراء الأخرى ؟ فالنّحاس ردَّ هذا القول، وقال ـ فيما نقله القرطبي عنه:«تغليب المؤنث على المذكر بعيد، لأنه لا يخرج الشيء إلى المجاز ومعناه صحيح في الحقيقة»[58]، ومع ذلك رجح أنها في الرِّجال خاصة، وأن لفظ التثنية لبيان من أُحصِنَ ولم يُحصن منهم، ولم يُخالف ما عليه جمهور المفسرين.

وقد وافق ابن عاشور النَّحاس فيما اختاره، وجوز اطلاق (**اللَّذَانَ**) على الرجال والنساء من باب التغليب، ونصّ عبارته: «قوله: (**وَاللذانِ يَأْتِيانِها**) فهو مقتض نوعين من الذكور فإنه تثنية (الذي) وهو اسم موصول للمذكر، وقد قوبل به اسم موصول النساء الذي في قوله: (**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ**) ولا شك أنّ المراد بـ (**اللَّذَانَ**) صنفان من الرجال: وهما صنف المحصنين، وصنف غير المحصنين منهم، وبذلك فسره ابن عباس في رواية مجاهد، وهو الوجه في تفسير الآية، وبه يتقوم معنى بين غير متداخل ولا مكرر. ووجه الإشعار بصنفي الزناة من الرجال التحرز من التماس العذر فيه لغير المحصنين، ويجوز أن يكون أطلق على صنفين مختلفين أي الرجال والنساء على طريقة التغليب الذي يكثر في مثله، وهو تفسير السدي وقتادة.»[59]

وبعد أن ذكر الفرق بين الوجهين قال: «وعلى كلا الوجهين يستفاد استواء المُحصن وغير المُحصن من الصنفين في كلتا العقوبتين؛ فأما الرجال فبدلالة تثنية اسم الموصول المراد بها صنفان اثنان، وأما النساء فبدلالة عموم صيغة نسائكم.»[60]

ب. زعمهم الاحتياج إلى التزام النَّسخ، مبني على انكار النَّسخ، والذي تزعمه أبو مسلم الأصفهاني ـ فيما نُسِب إليه ـ وقد ردَّ غير واحدٍ من العلماء هذا القول، وأثبتوا وقوع النَّسخ، قال الآمدي:«اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً، وعلى وقوعه شرعًا، ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الاصفهاني فإنَّه منع من ذلك شرعًا، وجوزه عقلاً.»[61] وقد أطال الآمدي

57 الألوسي، روح المعاني، (4/ 237).
58 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5/87).
59 ابن عاشور، التحرير والتنوير، (4/ 272-271).
60 ابن عاشور، التحرير والتنوير، (4/ 272).
61 الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1404ه، (3/ 127).

3. نسخ الآيتين وإحكامهما عند أصحاب هذا الرأي.

نُسب إلى أبي مسلم الأصفهاني القول بإنكاره النسخ مطلقًا، وذكر غير واحدٍ من المفسرين أن هذا هو الأصل الذي اعتمده فيما ذهب إليه، فمثلاً قال الكرماني: «بناه ـ يعني أبو مسلم ـ على أصل فاسد؛ لأنه زعم أن لا ناسخ في القرآن ولا منسوخ.»[53] وقال أبو حيان:» بناه أبو مسلم على أصل له وهو يرى أنه ليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ.»[54]

وهذا هو الأساس الذي اعتمده عبدالكريم الخطيب فيما ذهب إليه، وعبارته في ذلك:«ونحن ـ على رأينا بألا نسخ في القرآن ـ نرى أن هاتين الآيتين محكمتين وأنهما تنشئان أحكامًا لمن يأتون الفاحشة ـ من الرجال والنساء ـ غير ما تضمنته آية النور من حكم الزانية والزاني.»[55]

وعلى هذا فأصحاب هذا الرأي يرون أن هاتين الآيتين غير منسوختين بل هما محكمتان، باستثناء الإمام السيوطي الذي ذكر القول بالنسخ والقول بالإحكام ولم يرجح بينهما[56]، وصاحب الظلال الذي صرح بأن الحكم في الآيتين قد تغير ولكنه لم يستخدم مصطلح النَّسخ.

خامسًا: المناقشة والترجيح

بعد عرض أقوال المفسرين في المراد من الفاحشة في الآيتين وذكر الأدلة التي استند إليها كل من الفريقين، لا بد من مناقشة الأقوال وعرضها على ميزان النقد العلمي بُغية الوصول إلى الرأي الراجح، والذي نراه أوفق بسياق الآيات، ولا بد من الاشارة إلى أننا سنناقش أدلة الفريق الثاني حسب ترتيبها، أما الرأي الأول فقد ظهر لنا أنه الراجح، وسنأتي بما يدل على ذلك.

1. مناقشة أدلة القائلين بأن المراد من الفاحشة الشذوذ الجنسي:

أ. دعوى أن الاسم الموصول (**اللَاتِي**) مخصوص بالنساء، و(**اللَّذَانَ**) تثنية الذكور، وهو مخصوص بالرجال، أما عن (**اللَاتِي**) فهو وإن كان خاصّا بالنساء إلا أنه يخلو من الدلالة على أن المراد به هنا السحاقيات منهنَّ، بل إن التعبير بلفظ الجمع يدل على خلاف ذلك، وقد ذكرنا فيما سبق أن الإمام السيوطي قال:«لو أريد بالآية الأولى السحاق لأتى بصيغة الاثنتين»؛ فالسيوطي استدل على دفع هذا الدليل بمجيء الاسم الموصول بلفظ الجمع، هذا من جانب، ولعلَّ في اشتراط أربعة شهود لإثبات الفاحشة المذكورة دلالة على أن المراد النساء اللاتي يزنين وليس السحاقيات؛ لأن هذه الشهادة خاصة بالزنا من جانب آخر.

53 الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، غرائب التفسير وعجائب التأويل، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، د. ت، (1/287).
54 أبو حيان، البحر المحيط،(3/ 204)
55 عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (2/ 718).
56 ينظر: الإمام السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، (83).

وردَّ الشعراوي على الذين يقول بأن هذه المسألة خاصة بعملية بين رجل وامرأة، بقوله: «إن كلمة [**وَاللَّاتِي**] هذه اسم موصول لجماعة الإناث، أما إذا كان هذا بين ذَكَرٍ وَذَكَر ففي هذه الحالة يقول الحق: [**واللذان يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَآ إِنَّ الله كَانَ تَوَّاباً رَّحِيماً**]،الآية هنا تختص بلقاء رجل مع رجل، ولذلك تكون المسألة الأولى تخص المرأة مع المرأة.»[50]

وذكر صاحب تفسير الظلال أن قوله تعالى: {**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ** ...} في بيان حكم الزانيات، ثم ذكر أن عزل الفاحشات من النسوة، وإيذاء الرجال، الذين يأتون الفاحشة الشاذة، ويعملون عمل قوم لوط، كان في أول الأمر، ثم تغيّر العقاب فيما بعد، وأصبح حكم الزنا كما ورد في آية سورة النور، وهو الجلد وكما جاءت به السنة أيضًا، وهو الرجم. ثم يُتابع حديثه فيقول: «والأوضح أن المقصود بقوله تعالى: {**وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ** } هما الرجلان يأتيان الفاحشة الشاذة. وهو قول مجاهد»، ثم يعقب قائلاً: «وقد عدلت هذه العقوبة كذلك ـ فيما بعد.»[51]

وعلى هذا فصاحب الظلال وإن كان يرى أن الاسم الموصول {**وَاللَّاتِي**} في الزانيات، وأن الاسم الموصول {**وَاللَّذانِ**} فيما يكون بين الرجل والرجل من فاحشة إلا أنه ذهب إلى أن الحكم الذي جاء في الآتين قد تغير بعد ذلك وأُصبح كما ورد في آية سورة النور، ويبقى السؤال لماذا عبر عن هذا بالتغيير ولم يطلق عبارة النسخ ؟! فلعلها إشارة منه إلى أن هذا من باب التدرج في تطهير المجتمع من الفاحشة، وليس من الناسخ والمنسوخ.

2. **معاني الأسماء الموصولة (اللّاتي) و(اللّذان) في الآيتين عند اصحاب هذا الرأي.**

تمسك أصحاب هذا الرأي بما يعزز مذهبهم من معاني الأسماء الموصولة الواردة، بل وجعلوها دليلاً على رأيهم وحجة لقولهم، فقالوا: إن الاسم الموصول (اللَاتِي) جاء خاصًا بالنِّساء، وأن الاسم الموصول (اللَّذَانَ) وخصوص بالرِّجال، وجاء في تثنيته للدَّلالة على إتيان الرَّجلِ الرَّجلَ، وهذا أول دليل لأبي مسلم كما تقدم، وقال عبدالكريم الخطيب: «إن هذه الآية خاصة بالنساء، إذ كان النصّ فيها صريحًا بهنَّ، وذلك بالإشارة إليهنَّ باسم الاشارة المؤنث: (اللاتي) ... أما الآية الثانية فهي خاصة بالرجال إذ كانت الإشارة فيها إلى المذكر، (اللذان).» [52] وهذا دليل الشعراوي كما ظهر في قوله الذي تقدم ذكره.

وأشرنا فيما تقدم إلى أن الإمام السيوطي لم يأخذ بقول من قال: الاسم الموصول (اللَاتِي) مخصوص بالنِّساء والمراد اتيان المرأة المرأة، بل رَدَّه بقوله: «ولو أريد بالآية الأولى السحاق لأتى بصيغة الاثنتين كما في الثانية»؛ إي: لأتى الاسم الموصول (اللَاتِي) بصيغة الاثنين وليس بصيغة الجمع.

50 الشعراوي، تفسير الشعراوي، (4/ 2056).
51 ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، (1/ 554)، (1/ 598 600-).
52 عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (2/ 719).

للإتيان بصيغة التثنية في [**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا**] وما بعده، ومن قال إنه أراد الزاني والزانية فهو مردود **بتبيينه** ذلك بمن المتصلة بضمير الرجال وباشتراكهما في الأذى والتوبة والإعراض، وذلك مخصوص بالرجال لذكر ما يتعلق بالنساء أولاً وهو الحبس، ولو أريد بالآية الأولى السحاق لأتى بصيغة الاثنتين كما في الثانية، ولو أريد بالثانية الزناة من الرجال لأتى بصيغة الجمع كما في الأولى.»[45]

وأما عن المفسرين المُحدَثين فقد أخذ غير واحدٍ منهم بما ذهب إليه أبو مسلم واعتمد أدلته، فهذا صاحب تفسير المنار يقول بعد كلام طويل:«وهذا ما اختاره أبو مسلم، وتخصيصه الفاحشة في هذه الآية بِاللِّوَاطِ الذي هو استمتاع الرجل بالرجل، والفاحشة فيما قبلها بالسّحاق الذي هو استمتاع المرأة بالمرأة هو المناسب لجعل تلك خَاصَّةً بالنساء، وهذه خَاصَّةً بالذكور، فهذا مرجع لفظي يدعمه مَرْجِعٌ مَعْنَوِيٌّ، وهو كون القرآن عليه ناطقًا بعقوبة الفواحش الثلاث، وكون هاتين الآيتين محكمتين، والإحكام أولى من النسخ حتى عند الجمهور القائلين به.[46] وقد ذكر أن هذا الرأي هو الحقّ في موضع، وأنه هو الراجح في موضع آخر[47].

وهذا عبد الكريم الخطيب يصرح بمخالفته رأي جمهور الفقهاء والمفسرين، فيقول ـ بعد كلام ـ ما نصّه: «إن الآيتين السابقتين صريحتان، في أن الأولى منهما في شأن النساء، وأن الآية الثانية في شأن الرجال، خاصة، وليس بين النساء والنساء إلا (السحاق)، كما أنه ليس بين الرجال إلّا (اللواط).

وعلى هذا، فإننا ـ إذ خالفنا ما كاد ينعقد إجماع الفقهاء والمفسرين ـ نرى أن قوله تعالى[**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ**] هو لبيان الحكم في جريمة (السحاق) التي تكون بين المرأة والمرأة.. وأن هذا الحكم هو ما بينه الله سبحانه وتعالى في قوله: [**فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ، أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**]؛ أي: يؤذين بالحبس في البيوت، بعد أن تثبت عليهن الجريمة بشهادة أربعة من الرجال، دون النساء، كما يتبيّن ذلك في قوله تعالى: [**فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ**] ؛ أي: أربعة منكم أيها الرجال.

وأما قوله تعالى: [**وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما. الآية**] فهو خاص بجريمة اللواط، بين الرجل والرجل، والحكم هنا هو أخذهما بالأذى، الجسدي، أو النفسي، وذلك بعد أن يشهد عليهما أربع شهود، على نحو ما في (السحاق).» [48]

وممن أخذ بهذا الرأي محمد متولي الشعراوي، فقال:«{**واللاتي**} اسم موصول لجماعة الإناث، وأنا أرى أن ذلك خاص باكتفاء المرأة بالمرأة.»[49]

45 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإكليل في استنباط التنزيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م، (83).
46 رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1990م، (4/358).
47 ينظر: رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (4/ 360)، (8/ 461).
48 الخطيب، عبد الكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت، (2/ 721).
49 الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، 1997م، (4/ 2056)

أما عن المفسرين القدامى فقد نُسِبَ هذا القول إلى التابعي مجاهد، فمثلا قال النحاس:«زعم مجاهد أن قوله: **[وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ}** أنها كانت خاصة على النساء دون الرجال والتي بعدها على الرجال خاصة وهي:**[وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا}**.»[42] وذكرنا فيما تقدم أن أبا حيان نَسَبَ هذا القول إلى مجاهد.

ثم يأتي أبو مسلم الأصفهاني ـ فيما نُسِب إليه ـ على رأس القائلين بهذا القول من المفسرين القدامى، فذهب إلى أن [**وَاللَاتِى}** النساء السحاقيات، وعقوبتهنّ الحبس إلى الموت، وأن [**اللَّذَانِ}** الرجلان من أهل اللواط، وعقوبتهما الأذى بالقول والفعل، وجعل آية سورة النور خاصة بالزنا بين الرجل والمرأة، وعقوبته في البكر الجلد، وفي المُحصَن الرجم، واستدل لرأيه بأدلة:

أولها: إن قوله: [**وَاللَاتِى يَأْتِينَ الْفَاحِشَة** } مخصوص بالنساء، وقوله: **[وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ}** مخصوص بالرجال لأن قوله **[وَاللَّذَانَ}** تثنية الذكور، قال: ولا يصحُّ أن يقال: أراد بقوله: **[وَاللَّذَانَ}** الذكر والأنثى إلا أنه غلب لفظ المذكر لأنه أفرد ذكر النساء من قبل.

والثاني: أنه على هذا التقدير تبقي كلّ آية على إحكامها، فلا ينسخ منها شيء.

والثالث: إنه على هذا المعنى لا يكون في الآيتين تكرار، أمّا على القول الآخر فتكون الآيتان في الزنا فيفضي إلى تكرار الشيء في الموضع الواحد مرتين.

والرابع: إن القائلين بأن هذه الآية نزلت في الزنا فسروا قوله:[**أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً** } بالرّجم، والجلد والتغريب، وهذا لا يصحُّ؛ لأنَّ هذه الأشياء تكون عليهنّ لا لهُنَّ، قال تعالى:[**لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ** }**[البقرة**: 286] وأما نحن فنفسّرُ السَّبيل بتسهيل الله لها طريق النِّكاح.

والخامس: قول النبي ـ صلى الله عليه وسلم: «إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ، وَإِذَا أَتَت الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فَهُمَا زَانِيَتَان»[43].

وممن اختار هذا الرأي من المفسرين القدامى أبو حيان، ونص عبارته: «والذي يقتضيه ظاهر اللفظ هو قول مجاهد وغيره: أن **[وَاللَاتِي}** مختص بالنساء، وهو عام أحصنت أو لم تحصن، وإن **[وَاللَّذَانَ}** مختص بالذكور، وهو عام في المحصن وغير المحصن؛ فعقوبة النساء الحبس، وعقوبة الرجال الأذى، ويكون هاتان الآيتان وآية النور قد استوفت أصناف الزناة، ويؤيد هذا الظاهر قوله: [**مِنْ نِسَائِكُمْ** }، وقوله: **[مِنكُمْ}**.»[44] وبهذا خالف أبو حيان إجماع المفسرين الذي ذكره.

وقد وافق الإمام السيوطي أصحاب هذا الرأي في المراد من (**اللَّذَانَ**) وخالفهم في المراد من (**اللَاتِي**) فقال ما نصه: «وعندي أن الآية الأولى في الزنا لذكرهنَّ بلفظ الجمع، والثانية في اللواط

42 النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، معاني القرآن، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1409،1هـ، (2/ 40).
43 الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، (9/ 187)، ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب،(6/ 240)، أبو حيان، البحر المحيط، (3/204)، السايس، تفسير آيات الأحكام، (242)، والحديث سيأتي تخريجه عند مناقشة هذه الأدلة.
44 أبو حيان، البحر المحيط، (3/ 204).

القول الثاني: أنه مُحْكَم غير منسوخ، لأنه لم يكن دائمًا، بل كان مَمْدُودًا إِلَى غَايَةٍ ينتهي إليها، بدليل قوله تعالى: [**حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلا}**، قال القرطبي وغيره: «وهذا نحو قوله تعالى: **[ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ}** [البقرة: 187]، فإذا جاء اللَّيْلُ ارتفع حكمُ الصِّيام لانتهاء غايته لا لنسخه، هذا قول المحقّقين المتأخّرين من الأصوليين، فإنَّ النَّسخ إنَّمَا يكون بين القولين المتعارضين اللَّذين لا يمكن الجمع بينهما ... وإطلاق المتقدمين النّسخ على مثل هذا تجوز»[39].

وقال السعدي: «هذه الآية ليست منسوخة، وإنما هي مغياة إلى ذلك الوقت، فكان الأمر في أول الإسلام كذلك حتى جعل الله لهن سبيلا؛ وهو رجم المحصن وجلد غير المحصن.»[40]

ونقل الخازن عن أبي سلمان الخطابي قوله: «لم يحصل النسخ في هذه الآية، وذلك لأن قوله تعالى: **[فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا}** يدل على إمساكهن في البيوت ممدودًا إلى غاية أن يجعل الله لهنَّ سبيلاً، وأنَّ ذلك السبيل كان مُجملاً فلما قال ـ صلّى الله عليه وسلّم: (خُذُوا عَنِّي، فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً) صار هذا الحديث بيانا لتلك الآية المجملة لا ناسخا لها.»[41]

وعلى ما سبق يمكن القول بأن الحبس الذي جاء في قوله تعالى: [**فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ** } سواء أكان منسوخًا أم كان مَمْدُودًا إِلَى غَايَةٍ ينتهي إليها ـ وهو الأرجح ـ غير معمولٍ به باتفاق الجمهور، وأما الأذى الذي جاء في قوله تعالى: [**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا}** فهو مُحْكَمٌ ؛ لأنه لا يتعارض مع إقامة الحدّ على الزانيين، ويُستأنس لهذا بقوله تعالى: **[وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ}** [النور: 2]، ففي إقامة الحدِّ عليهما إيذاء جسدي، وفي شهود عذابهما والتشهير بهما إيذاء نفسي، وهذا مما يُحقق الغاية من تشريع هذه العقوبة، ويتناسب مع بشاعة هذه الجريمة.

رابعًا: القول بأن معنى الفاحشة هو الشذوذ الجنسي

1. **أصحاب هذا الرأي من المفسرين القدامى والمحدثين:**

ظهر من الاستقراء أن بعض المفسرين القدامى والمحدثين خالفوا جماهير المفسرين من السلف والخلف وقالوا بأن المراد من الفاحشة في الآيتين هو الشذوذ الجنسي أو ما يُعبَّر عنه بالمثلية في المصطلح المعاصر؛ فالمراد من قوله تعالى: **[وَاللَاتِى يَأْتِينَ الْفَاحِشَة}** السحاقيات ؛ وهو اكتفاء المرأة بالمرأة، والمراد من قوله تعالى: [**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا}** اكتفاء الرجل بالرجل؛

39 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5/85)، وينظر: ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب (6/ 244)، والشوكاني، فتح القدير، (1/ 504).
40 السعدي، تيسير الكريم الرحمن، (171).
41 الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، (1/ -353 354)، والحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حدُّ الزنا، حديث رقم (1690)، 3/1316.

واحدٍ منهم في هذا الشأن هو الدلالة على أن الزنا جريمة متناهية في القبح، فمثلاً قال أبو حيان: «وأطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح»[28].

وقد تقدم القول بأن لفظ الفاحشة يدل في أصل الوضع على قُبحٍ في شيء وشَناعة، وكلُّ شيء جاوَزَ قَدرَه فهو فاحش؛ ولا يكون ذلك إلاّ فيما يُتَكَرَّه ولا شك أن الزنا قُبح خارج عن حدّه، وأصحاب الفِطَر السليمة تُنكره وتتكرهه، وفي هذا دلالة على أن صاحب هذه الفِعلة قد جاوز قدره فأصبح فاحشًا قبيحًا، وفي هذا تنفير لأصحاب العقول السليمة من قُربان الزنا، ومن النزول إلى هذه الدرجة الوضيعة، قال تعالى: **[وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا]** [الإسراء: 32]، فهو تعبير قرآني يُثير فِي النفس شعور النَّفرة من هذه الفعلة القبيحة.

وعن اطلاق الفاحشة على الزنا وعدم اطلاقها على الكفر والقتل مع أنهما أقبح منه أجاب الفخر الرازي فقال: «إنَّ القُوَى المدَبرة لقوى الإنسان ثلاثة: القُوَى النّاطقة، والقوَّةُ الغضبية، والقوّة الشَّهوانيةُ، ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما، وفساد القوة الغضبية هو القتل وما يشبهه، وأخس هذه القوى الثلاثة القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها أخس أنواع الفساد فلهذا السبب خُصَّ هذا العمل بالفاحشة.»[29] وهذا ما نقله ابن عادل، وزاد فذكر وجهًا آخر مفاده: أن الكفر لا يستحقه الكافر من نفسه ولا يعتقده قُبحًا، بل يعتقده صوابًا، والشجاعة يُقْدِمُ عليها من يراها حسنةً، وأمَّا الزِّنَا ففاعله يعلمُ قُبْحَهُ ويُقْدِمُ عَلَيْهِ وَيُوَافِق على فحشه[30].

3. معاني الأسماء الموصولة (اللّاتي) و(اللّذان) في الآيتين عند اصحاب هذا الرأي.

وقد تناول أصحاب هذا الرأي الأسماء الموصولة بالبيان والتوجيه، أما البيان فقد بينوا دلالة هذين الاسمين في أصل الوضع، فقالوا عن (اللَّاتِي): اسم جمع (التي) الذي يراد منه المؤنث المفرد، يقول ابن عطية:«(**وَاللَّاتِي**) اسم جمع التي، وتجمع أيضا على (اللواتي)، ويقال: اللائي بالياء».[31]، وقال الخازن: «(وَاللَّاتِي) هو جمع (التي)، وهي كلمة يُخبر بها عن المؤنثة خاصة»[32].

وقال السمين الحلبي: «اللاتي: جمع (التي) في المعنى لا في اللفظ؛ لأنَّ هذه صيغٌ موضوعةٌ للتثنية والجمع، وليست بتثنية ولا جمع حقيقةً.»[33] وذكر محمد السايس أن (اللَّاتِي) تستعمل في جمع مَنْ يعقل، وأن (التي) تُستعمل في جمع ما لا يعقل من المؤنث على القول المختار[34].

28 أبو حيان، البحر المحيط،(3/ 204)، وينظر مثلًا: الزمخشري، الكشاف، (1/487)، الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، (9/186)، ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، (6/239)، المراغي، تفسير المراغي، (4/205).
29 الرازي، مفاتيح الغيب،(9/187).
30 ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب،(6/ 239).
31 ابن عطية، المحرر الوجيز،(2/ 21).
32 الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل (1/ 353)
33 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم، د. ت، (3/616).
34 السايس، تفسير آيات الأحكام، (240).

وقالوا: المقصود هنا النساء إذا زنين، أما الاسم الموصول الثاني (**اللَّذَانِ**) فذكروا أنه تثنية (الذي)، وَجَمْعُهُ (**الَّذِينَ**)، ويُخْبَرُ به عن المذكَّر خاصة، ثم اختلفوا في المعنى المراد به هنا على أقوال أوردها الشوكاني في تفسيره:

أحدها: الزاني والزانية تغليبًا. والثاني: الرجال خاصة، وجاء بلفظ التثنية لبيان صنفي الرجال، من أحصن ومن لم يحصن، وعقوبتهم الأذى، واختار هذا النحاس، ورواه عن ابن عباس، ورواه القرطبي عن مجاهد وغيره، واستحسنه. والثالث: أنه في البكرين من الرجال والنساء، وهو مروي عن السدي، وقتادة، وغيرهما، ورجحه الطبري، وضعفه النحاس، وقال: تغليب المؤنث على المذكر بعيد، وقال ابن عطية: إن معنى هذا القول تام إلا أن لفظ الآية يقلق عنه. والرابع: أنه كان الإمساك للمرأة الزانية دون الرجل، فَخُصَّتِ المرأة بالذكر في الإمساك، ثم جمعا في الإيذاء[35].

واختلافهم على هذا النحو راجعٌ إلى انعدام الدليل على التخصيص في الآيتين؛ الأولى بكذا والثانية بكذا، إذ لا يوجد مُخصِّص يدلُّ عليه النَّص ذاته، أو تدل عليه نصوص أخرى خارجة عنه، ولذلك يمكن القول بأنها محتملة.

4. نسخ الآية وإحكامها عند أصحاب هذا الرأي:

واختلف أصحاب هذا الرأي في الحكم الذي جاء في الآيتين أمنسوخ هو أم محكم؟ على قولين:

القول الأول: أن هذا الحكم كان في أول الإسلام ثم نُسخ، قال ابن عطية: «أجمع العلماء على أن هاتين الآيتين منسوختان بآية الجلد في سورة النور ... وأما الحبس فمنسوخ بإجماع.»[36]

وقال ابن الجوزي: «ولا يختلف العلماء في نسخ هذين الحكمين عن الزانيين أعني الحبس والأذى،»[37] وبنحو هذا قال ابن كثير، وذكر الذين قالوا به من السلف، ونصُّ عبارته: «كان الحكم في ابتداء الإسلام أن المرأة إذا زنت فثبت زناها بالبينة العادلة، حبست في بيت فلا تمكن من الخروج منه إلى أن تموت؛ ولهذا قال: **[فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلا]** ؛ فالسبيل الذي جعله الله هو الناسخ لذلك، قال ابن عباس: كان الحكم كذلك، حتى أنزل الله سورة النور فنسخها بالجلد، أو الرجم، وكذا روي عن عكرمة، وسعيد بن جبير، والحسن، وعطاء الخراساني، وأبي صالح، وقتادة، وزيد بن أسلم، والضحاك: أنها منسوخة، وهو أمر متفق عليه.»[38]

35 الشوكاني، فتح القدير للشوكاني، (1/ 504). وينظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، (1/ 382)، الماوردي، النكت والعيون، (1/ 462–463)، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،(5/ 87)،.
36 ابن عطية، المحرر الوجيز،(2/ 22).
37 ابن الجوزي، نواسخ القرآن، (121)، وينظر له: زاد المسير في علم التفسير، (1/ 382).
38 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (2/ 233).

ثالثًا: القول بأن معنى الفاحشة هو الزنا.

1. أصحاب هذا الرأي من المفسرين القدامى والمحدثين:

ظهر من خلال الاستقراء أن جمهور المفسرين ذهبوا إلى أن المراد بالفاحشة الواردة في الآتين الزنا الذي يكون بين الرجل والمرأة، فعلى سبيل المثال قال الإمام الطبري:«**واللاتي يأتين الفاحشة** والنساء اللاتي يأتين بالزنا، أي يزنين **[من نسائكم]**، وهن محصنات ذوات أزواج أو غير ذوات أزواج»[15] ثم ساق أقوال القائلين بهذا المعنى كابن عبّاس ـ رضي الله عنهما. ومجاهد، وقتادة، وعطاء بن أبي رباح، وعبد الله بن كثير، والسُّدِّي، والضَّحَّاك[16]. وقال ابن الجوزي:«والفاحشة: الزنا في قول الجماعة»[17].

وليس هذا فحسب بل نقل غير واحدٍ من المفسرين الإجماع على أن الفاحشة هنا هي الزنا، فمثلاً قال الفخر الرازي: «وأجمعوا على أن الفاحشة ههنا الزنا»[18]، وبمثل هذا قال الخازن[19]، والنيسابوري[20]، وابن عادل[21].

وقال أبو حيان:«الفاحشة هنا الزنا بإجماع من المفسرين، إلا ما نُقل عن مجاهد وتبعه أبو مسلم في أن المراد به المساحقة[22] ـ ولكنه خالف الإجماع واختار قولًا آخر كما سيأتي ـ وذكر المحقق علاّمة الرافدين أن هذا هو المراد على الصحيح، ونص عبارته:«الفاحشة ما اشتدَّ قبحه، واستُعملت كثيرًا في الزنا؛ لأنه من أقبح القبائح، وهو المراد هنا على الصحيح»[23].

والقائلون بهذا القول من المفسرين المتقدمين كثيرون أذكر منهم على سبيل المثال: أبو الليث السمرقندي، والماوردي، والسمعاني، والبغوي، والزمخشري، وابن عطية الأندلسي، والقرطبي، والبيضاوي، والنسفي، وابن كثير، والثعالبي، والخطيب الشربيني، وأبو السعود، والشوكاني[24].

15 الإمام الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، (8/73).

16 ينظر: الإمام الطبري، جامع البيان، (8/73)، وما بعدها.

17 ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1422،1ه، (1/ 381).

18 الفخر الرازي، مفاتيح الغيب،(9/186).

19 ينظر: الخازن، علاء الدين علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2004،4 م، (1/ 353).

20 ينظر: النيسابوري القمي، نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميران، بيروت: دار الكتب علمية ـ ط1996،1م، (2/372).

21 ابن عادل، في علوم الكتاب، (6/239).

22 أبو حيان، البحر المحيط، (3/204).

23 الآلوسي، أبو الفضل محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992م، (4/324).

24 ينظر: السمرقندي، بحر العلوم،(1/ 313)، الماوردي، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب المصري، النكت والعيون، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م، (1/ 462)، السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد، تفسير السمعاني، الرياض: دار الوطن، ط1، 1997م، (1/401)، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، دار طيبة للنشر والتوزيع ط4، 1997م، (2/ 181)، الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث،

هذا عن المفسرين القدامى أما عن المُحدثين فقد أظهر الاستقراء أن الأعم الأغلب تابع ما قاله سلفهم، وأذكر منهم: القاسمي، والمراغي، والسعدي، وابن عاشور، ومحمد أبو زهرة، وسيد طنطاوي، والسايس، والزحيلي، وأبو بكر الجزائري، وسعيد حوى، وغيرهم[25].

واستدل أصحاب هذا الرأي بالسنة النبوية، وباختلاف الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في أحكام اللواط، وبيان ذلك:

اولاً: روى الإمام مسلم بسنده عن عبادة ابن الصامت أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ»[26]. فهذا الحديث دالٌ على أن هذه الآية نازلة في حقِّ الزُّنَاةِ.

ثانيًا: إنّ الصحابة اختلفوا في حكم اللِّواط، ولم يتمسّك أحد منهم بهذه الآية، فعدم تمسكهم بها مع شدَّةِ احتياجهم إلى آية تدلُّ على هذا الحكم من أقوى الدَّلائل على أنَّ هذه الآية ليست في اللواط.

ثالثًا: إن جعل الحبس في البيت عقوبة السحاق مما لا معنى له؛ لأنه مما لا يتوقف على الخروج كالزنا فلو كان المراد السحاقيات لكانت العقوبة لهن عدم اختلاط بعضهن ببعض، فلما كانت العقوبة هي الحبس دل ذلك على أن المراد بـ **واللاتي يأتين الفاحشة** الزانيات[27].

2. وجه تسمية الزنا بـ (الفاحشة) عند أصحاب هذا الرأي.

لم يغفل أصحاب هذا الرأي عن ذكر الزنا باسمه في القرآن الكريم، وعدم ذكره باسمه هنا أمر يلفت الانتباه، ولذلك اجتهدوا في بيان سر التعبير القرآني عن الزنا بلفظ الفاحشة، ومما ذكره غير

ط1، 1997م، (1/487)، ابن عطية، المحرر الوجيز، (2/21)، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5/83)، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،(2/65)، النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: مروان محمد الشعار، بيروت: دار النفائس، 2007م، (1/340)، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط5، 1996م، (2/233)، الثعالبي، الجواهر الحسان، (2/181)، الشربيني، السراج المنير، (1/288)، أبو السعود، محمد بن العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، بيروت: دار إحياء التراث العربي ـ د. ت، (2/154)، الشوكاني، فتح القدير، (1/504).

25 ينظر: القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418ه، (3/ 48)، المراغي، تفسير المراغي، (4/205)، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، (171)، ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، (4/269)، أبو زهرة، محمد، زهرة التفاسير، بيروت: دار الفكر العربي،1974م،(3/1609)، طنطاوي، حمد سيد، التفسير الوسيط، القاهرة: دار نهضة ط1997،1م، (3/80)، السايس، تفسير آيات الأحكام،(241)، الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط1428،2ه، (4/290)، دروزة، محمد عزت، التفسير الحديث، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت، (8/48)، الجزائري، أيسر التفاسير، (2/72)، سعيد حوى، الأساس في التفسير، القاهرة: دار السلام، ط6، 1424ه، (2/ 1016).

26 صحيح الإمام مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا، حديث رقم (1690)، (3/ 1316).

27 ينظر مثلاً: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب،(9/ 187)، أبو حيان، البحر المحيط، (3/ 204)، ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، (6/ 241)، النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، (2/ 373)، الآلوسي، روح المعاني، (4/236).

14] ذكر حالة من حالات تجاوز حدوده، ونوعًا من أنواع معصيته ومخالفة أمرة، وبيَّن العقوبة الدّنيويّة لهذا النوع من المخالفين لحدوده.

وقد اختلفت أقوال العلماء والمفسرين في تحديد المعنى المراد من الفاحشة، فذهب كثيرون إلى أنها الزنا، ثم اختلفوا في المراد من الأسماء الموصولة (اللّاتي) و(اللّذان) في الآيتين، وذهب آخرون إلى أن المراد بالفاحشة في الآية الأولى السّحاق ـ اكتفاء المرأة بالمرأة ـ والمراد بها في الآية الثانية اللواط ـ اكتفاء الرجل بالرجل ـ وفيما يلي عرض تفصيلي لهذه الآراء جميعًا، ومناقشتها، ثم بيان الراجح منها.

ثانيًا: دلالات لفظ الفاحشة

1. الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفاحشة

الفاحشة في اللغة مأخوذة من الفعل الثلاثي (فحش)، وهذه المادة تدل في أصل الوضع على قُبْح شيء وشناعته، قال ابن فارس: (الفاء والحاء والشين) كلمةٌ تدلُّ على قُبحٍ في شيء وشَناعة. من ذلك الفحْش والفَحْشاء والفاحشة. يقولون: كلُّ شيء جاوَزَ قَدرَه فهو فاحش؛ ولا يكون ذلك إلاّ فيما يُتَكَرَّه. ويقولون: الفاحش: البخيل، وهذا على الاتِّساع، والبخلُ أقبحُ خِصال المرء.»[6]

وجاء في معجمات اللغة: الفُحْش والفَحْشاءُ والفاحِشةُ القبيحُ مِنَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ، والفَحْشاءُ: اسْمُ الْفَاحِشَةِ، وَرَجُلٌ فاحِشٌ: ذُو فُحْش وخَنا مِنْ قَوْلٍ وَفِعْلٍ، وأَفْحَشَ الرَّجُلُ: قَالَ قَوْلًا فَاحِشًا، والمُتَفَحِّشُ الَّذِي يتكلَّفُ سَبَّ النَّاسِ ويتعمَّدُه، والَّذِي يأْتي بِالْفَاحِشَةِ المَنْهيّ عَنْهَا.

وَالْفَاحِشَةِ: كُلُّ مَا يَشتد قُبْحُه مِنَ الذُّنوبِ وَالْمَعَاصِي، وكلُّ خَصْلة قبيحةٍ، فَهِيَ فاحشةٌ مِنَ الأَقوال والأَفعال. وكلُّ أَمر لَا يَكُونُ مُوَافِقًا للحقِّ والقَدْر، فَهُوَ فاحشةٌ، وكُلُّ مَا نَهَى اللهُ عَزَّ وجَلَّ عَنْه فهو فَاحِشَةٌ، وقد يكون الفُحْشُ بِمَعْنَى الزِّيَادَةِ وَالْكَثْرَةِ.[7]

وكلُّ ذلك لا يخرج عن الدلالة التي أفادتها هذه المادة في أصل وضعها؛ وهي القبح والشناعة، ولا شك أن ذلك ينتج عن مخالفة الشّرع، ومجاوزة القدر المأذون فيه.

وأما الفاحشة في الاصطلاح فذُكِر لها عدَّة دلالات، منها:

أولها: «ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال.»[8]

6 ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر،1979م، (4/ 478).

7 ينظر مثلا: ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2000،1م، (3/ 114)، ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت: دار صادر، د. ت، (6/325 326-)، الزبيدي، محمّد بن محمّد الحسيني، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من العلماء، دار الهداية، (17/297- 268).

8 الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، بيروت: دار المعرفة. ط1999،2م (626).

والثاني: «ما ينفِر عنه الطبعُ السليم ويستنقِصُه العقلُ المستقيم.»[9]

والثالث: «ما يكرهه الطبع من رذائل الأعمال الظاهرة كما ينكره العقل ويستخبثه الشرع، فيتفق في حكمه آيات الله الثلاث من الشرع والعقل والطبع.»[10]

وهذه الدلالات الاصطلاحية للفاحشة وإن اختلفت الفاظها إلا أنها متقاربة، ولا تخرج عن الدلالة اللغوية العامة للكلمة، وعلى هذا يمكن القول بأن الفاحشة اسم جامع لكُل ما لم يأذن به الشرع ، ويأباه العقل السليم، وينْفِرُ عنه الطبع المستقيم من الاقوال والأفعال.

2. استعمال لفظ الفاحشة في القرآن الكريم ودلالته

وردت مادة (فحش) ومشتقاتها في القرآن الكريم أربعًا وعشرين مرة[11]، في سياقات مختلفة، وقد تعددت أقوال المفسرين في بيان دلالات هذه المادة في الاستعمال القرآني، فنسب غير واحدٍ من المفسرين إلى مقاتل قوله:«كلُّ ما في القرآن من ذكر الفحشاء، فإنَّه الزِّنا، إلاَّ قوله: { **الشيطان يَعِدُكُمُ الفقر وَيَأْمُرُكُم بالفحشآء**} [البقرة: 368] فإنَّه مَنْعُ الزكاة،»[12] ونقل ابن عطية عن بعض الناس قولهم: «الفاحشة إذا وردت معرفة فهي الزنا واللواط، وإذا وردت منكرة فهي المعاصي،»[13] وذكر أصحاب الوجوه والنظائر أن الفاحشة في القرآن على أربعة أوجه: الأول: ما حرم أهل الشرك في الجاهلية. والثاني: الزنا. والثالث: إتيان الرجال في أدبارهم. والرابع: النشوز[14]. ومع أن المعاني السابقة لا تخرج عن المعنى الأصلي للفظ الفاحشة إلا أن له معانٍ تتفرع عن هذا المعنى الأصلي، وذلك بحسب السياق الذي ورد فيه، وهو؛ أي: السياق مما يُعين على بيان دلالته وتقريب المعنى المراد منه، وليس من غرض هذا البحث تحديد دلالات هذا اللفظ حيثما ورد في القرآن الكريم.

9 البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، (3/ 10)، الجرجاني، زكريا بن محمد بن أحمد الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق:. مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، (212)، المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، التوقيف على مهمات التعاريف، القاهرة: عالم الكتب، ط 1، 1990م، (257).

10 البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور،(1/ 306)، المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، (257).

11 ينظر: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (220).

12 ينظر مثلًا: الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، (2/39)، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (2/210)، ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1)، 1998م، (3/156).

13 ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ، (482-4/481)، (5/ 323).

14 ينظر: أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، الوجوه والنظائر، القاهرة: الثقافة الدينية، ط2007،1م، (370)، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت، (466- 467)، الدامغاني، الحسين بن محمد، إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، بيروت: دار العلم للملايين، د. ت، (351- 352).

تحليلا وتدليلاً، مع أننا وجدنا للمفسرين عند تفسيرهم للآتين أقوالاً مبثوثة في تفاسيرهم لها صلة بهذا الموضوع، ولذلك نرجوا أن نقدم إضافة علمية ولو يسيرة في هذا المجال.

وأما عن المنهج، فقد تطلبت طبيعة هذه الدراسة اعتماد **المنهج الاستقرائي**، وذلك لاستقراء كتب التفسير لجمع أقوال المفسرين وأدلتهم، **والمنهج المقارن**، وذلك لعرض الآراء المتعددة في المسألة، **والمنهج النقدي**، وذلك لدراسة مضامين الآراء وأدلتها ونقدها.

هذا؛ وقد اجتهدنا أن نستقرئَ أقوال المفسرين في الآيتين موضوع البحث، ولم نلتزم استقراء المفسرين القائلين بهما؛ فإنهم من القدامى والمحدثين لا يكادون يُحصونَ عددًا، وغاية هذا البحث الموازنة والمقارنة بين الأقوال بصرف النظر عن القائلين، بُغية الوصول إلى القول الراجح في تفسيرهما.

واقضت طبيعة هذه الدراسة العلمية أن تُقسم على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها سبب اختيار الموضوع، وأهدافه، وأهميته، ومنهجنا فيه.

أولاً: بين يدي الآيتين.

ثانيًا: دلالات لفظ الفاحشة.

ثالثًا: القول بأن معنى الفاحشة هو الزنا.

رابعًا: القول بأن معنى الفاحشة هو الشذوذ الجنسي

خامسًا: المناقشة والترجيح.

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج.

أولاً: بين يدي الآيتين

1. التعريف بسورة النساء

سورة النساء هي السّورة الرابعة في ترتيب المصحف جاءت بعد سورة (آل عمران) وقبل سورة (المائدة)، وهي أطول سورة مدنية بعد سورة (البقرة)، وتشترك هذه السورة مع أخواتها من السور المدنية في علاج بعض المشكلات والقضايا الاجتماعية ووضع حلول مناسبة لها، وكذلك في تنظيم أحوال المجتمع الإسلامي الجديد وتطهير نفوس أفراده، وهي أيضًا تنفرد بالحديث عن قضايا لم ترد في السور المدنية الأخرى مثل: تعدد الزوجات، وأحكام المواريث، والبيان المفصل للمحرّمات من النساء، وسميت سورة النساء لكثرة ما ورد فيها من الأحكام التي تتعلق بهنَّ بدرجة لم توجد في غيرها من السور، وقد تضمنت هذه الأحكام إنصاف الأنثى، والإحسان إليها سواء

أكانت ابنة أَم كانت يتيمة أَم كانت زوجة أَم كانت أُمًا، هذا من جهة ومن جهة أخرى تضمنت إصلاحها، وزجرها عن المعاصي التي توقع صاحبها في الدمار والبوار...

وقد تحدث غير واحدٍ من المفسرين المتقدمين والمحدثين عن مقاصد هذه السورة وموضوعاتها، ولكن يبقى لصاحب الظلال ـ من بين أولئك ـ نظرة عميقة شمولية لمحور هذه السورة وشخصيتها الخاصة، فهو يرى أن المحور الذي تدور عليه هذه السورة وهدفها هو بناء الجماعة المسلمة وحمايتها، وإرساء قواعد المجتمع الإسلامي وحفظه وصيانته.([3])

وآيتا «الحبس والايذاء» هما الآيتان الخامسة عشرة والسادسة عشرة من هذه السورة المباركة؛ فأما آية الحبس فهي قوله تعالى: **[وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا]** [النساء: 15]، وأما آية الإيذاء فهي قوله تعالى: **[وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا]** [النساء: 16]، وقد جاء هذا الاطلاق من ورود عقوبة الحبس في الآية الأولى، وعقوبة الايذاء في الآية الثانية.

2. مناسبة الآيتين لما قبلها:

ذكر غير واحدٍ من المفسرين ـ أنه بعد أن أمر الله تعالى بالإحسان إلى النساء في الآيات السابقة وإيصال صَدُقَاتِهِنَّ إليهنَّ وتوريثهن، ذكر في هاتين الآيتين التغليظ عليهنَّ فيما يأتينه من الفاحشة؛ لئلا يُتوهم أن من بالإحسان إليهنّ ترك إقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهنَّ في أنواع المفاسد والمهالك،([4])وزارد أبو حيان على ذلك فقال:«لمّا ذكر سبحانه وتعالى حدوده وأشار بتلك إلى جميع ما وقع من أول السورة إلى موضع الإشارة، فكان في مبدأ السورة التحصن بالتزويج، وإباحة ما أباح من نكاح أربع لمن باح ذلك، استطرد بعد ذلك إلى حكم من خالف ما أمر الله به من النكاح من الزواني، وأفردهن بالذكر أولاً، لأنهن على ما قيل أدخل في باب الشهوة من الرجال.»([5])

ولما كان الكشف عن أسرار ترتيب الآيات، وبيان وجه اتصالها بما قبلها مسألة اجتهادية نقول: لما بين الله حدوده، وذَكَرَ العقوبة الأُخرويَّة لمن عَصَاهُ، وَجَاوَزَ حُدُوده ـ وذلك في قوله تعالى: (**تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ)** [النساء: 13،

3 ينظر: قطب، سيد، في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق ،ط17، 1/ 555ـ 570.

4 ينظر مثلاً: الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،2000م، 9/ 186، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 2003م، 5/ 82، البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م، (2/225)، الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1414هـ، المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، مصر: مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ط1، 1946م، (4/ 204).

5 أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،2001م، (3/ 204).

liberately. Then, the study illustrates the preponderant saying with enough obvious evidences. It delivers the objections that are against the preponderant saying mansion. This study lead to many results; some of them are that the preponderant saying declares that the “obscenity” in this context means adultery. Althabet’s interpretation for the relative noun “Allathan” means the beeches men. This doesn’t mean committing adultery between men and then no prison as a punishment; because it. Was extended ino purpose. For the harmong punishment, it doesn’t contradict with applying the punishment upon fornicators, then the way was generic and “Alhadith Alsahih” has illustated it already.

Key Words: Qur’aan, Comparative Interpretation, Interpretation, Meaning of the word obscene, Fahishah Concept.

HAPS VE EZA BAĞLAMINDA FUHUŞ KAVRAMININ MANASI VE MÜFESSİRLERİN BU KONUDAKİ GÖRÜŞLERİ

Öz:

Bu çalışma Hapsetme ve cezalandırma -Nisa suresindeki 15 ve 16 ayetlerdir- bağlamında fuhşun manası konusunda müfessirlerin görüşlerini ele almaktadır. Burada hedeflenen ise tercih edilen görüşe ulaşma ve bunu delillerle desteklemektir. Bunun yanında farklı grupların delillerini de zikretmektedir. Bu çalışmada modern ve klasik tefsirleri tarayıp tercih edilen görüşü delilleriyle belirttikten sonra bu konudaki itirazlara cevaplar verdik. Çalışmada varılan sonuçlar şu şekildedir; en önemlisi bu siyakta ‘fahişe’ ile kastedilenin zina olduğu ortaya çıkmıştır ve ‘ellezeni’ ile kastedilen ise zina eden iki erkek manasındadır erkeğin erkeğe olan ilgisi manasında değildir ve hapsetme cezası ile amel edilmemiştir çünkü hedeflenen gayeye ulaştırmamaktadır. Eziyet etme cezasına gelince iki zinakâra had cezası uygulamak ile çelişmemektedir, bu konu sahih hadis kitaplarıyla açıklanmıştır.

Anahtar kelimeler: Kur’ân, Karşılaştırmalı Tefsir, Tefsir, Fahişe Lafzının Delaleti, Fahişe Kavramı.

Makalenin Geliş Tarihi: 06.09.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 05.11.2018

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الحمد الذي نهى عن قُرب الفواحش، فقال عزَّ من قائل:(**وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**) [الأنعام:151]، والصلاة والسلام على نبي العِفَّة والطُّهر سيدنا محمدٍ، أُنزِلَ القرآن على قلبه (**تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**)، اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وعلى مَن سار على نهجهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد؛

فقد اشتملت آيات الكتاب المُبارك على أنظمة وتشريعات تُنظم حياة البشر في شؤون حياتهم كلّها، وتُحقِّق لهم السعادة في الدنيا والآخرة، وتحفظ كيان المجتمع من الوقوع في الانحراف والضياع، ومن هذه التشريعات تشريع العقوبات التي تكبح جماح مَنْ تجاوز حدود الله تعالى بالتعدي على أعراض الناس، وتردع كلَّ مَن تُسوِّل له نفسه في الاعتداء على الآخرين بأي شكل من أشكال الاعتداء. وقد تعددت الآيات القرآنية المتعلقة بهذا النوع من التشريعات، فمنها آيتا الحبس والايذاء؛ وهي قوله تعالى:(**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا**)[النساء:15،16].

ومن شأن المفسرين أن يختلفوا في تفسيرهم لآية قرآنية، وتتعدد أقوالهم فيها، أو تتباين آراؤهم في تحديد المراد من كلمة قرآنية ... وهاتان الآيتان من الآيات التي أُشكل معناها، واختلف المفسرون قديمًا وحديثًا في التفسير التفصيلي لها، قال ابن العربي المالكي: «هذه معضلة في الآيات لم أجد من يعرفها، ولعلَّ الله أن يُعِينَ على علمها.([1]) وقال ابن عاشور: «مَوْقِعُ هذه الآية في هذه السَّورةِ مُعْضِلٌ، وافْتِتَاحُهَا بواو العطفِ أَعْضَلُ، لِاقْتِضَائِهِ اتصالها بِكَلَامٍ قَبْلَهَا»([2]).

وهذا مما أنتج **مشكلة بحثية** ودفع لدراسة الآيتين الكريمتين دراسة نقدية مقارنة، **بهدف** الوقوف على دلالة لفظ الفاحشة في هذا السياق من جهة، وعرض أقوال المفسرين ـ القدامى والمحدثين ـ وأدلتهم في تفسير الآيتين من جهة ثانية، والوصول إلى **رأي** مختار بعد المناقشة والنقد والفحص والتمحيص من جهة ثالثة.

وتبرز **أهمية هذا الموضوع** من خلال الاسهام في الكشف عن دلالة لفظ الفاحشة في هذا السياق، للرد على الذين يلهثون وراء الأقوال الشاذة، لإظهارها، والدعوة إلى التمسك بها دون غيرها، مما يُفيد طلبة العلم عامة، وطلبة العلم الشرعي خاصة، هذا أولاً، وأما ثانيًا فإننا لم نجد ـ في حدود ما بحثنا ـ دراسة علمية تفسيرية مستقرئة على منهج أهل التفسير تعرض الآراء وتناقشها

1 ابن العربي، محمد بن عبد الله الاشبيلي، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م، (1/ 457).
2 ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، (4/ 269).

آراء المفسرين في معنى الفاحشة الواردة في آيتي الحبس والايذاء

(دراسة نقدية مقارنة)

Dr. Abdullah Ahmad AL-ZYOUT*
Dr. Abdulmevla AL-ZYOUT**

ملخص

تتناول هذه الدراسة آراء المفسرين في معنى الفاحشة الواردة في آيتي الحبس والايذاء ـ وهما الآيتان الخامسة عشرة والسادسة عشرة من سورة النساء ـ بهدف الوصول إلى القول الراجح، المؤيد بالبراهين الواضحة، والمشفوع بمناقشة أدلة الفريق الآخر.

وقد عمدت هذه الدراسة إلى استقراء الأقوال التفسيرية القديمة والحديثة، فعرضتها ودرست أدلتها دراسة متأنية، ثم بينت القول الرأي الراجح بالأدلة الواضحة، ودَفَعت الاعتراضات الواردة على هذا الرأي الراجح.

وقد خلصت هذه الدراسة إلى عدة نتائج، من أبرزها: أن الراجح في معنى الفاحشة في هذا السياق هو الزنا، وأن الثابت عن مجاهد ـ رحمه الله ـ في تفسيره للاسم الموصول (اللذان) الرجلان الزانيان، وليس إتيان الرَّجلُ الرَّجلَ، وأن عقوبة الحبس غير معمول بها؛ لأنها كانت ممدودة إلى غاية، وأما عقوبة الأذى فلا تتعارض مع إقامة الحدِّ على الزانيين، وأن السبيل كان مُجملاً وقد بينه الحديث النبوي الصحيح.

الكلمات الدالة: التفسير المقارن، التفسير، دلالة لفظ الفاحشة.

EXEGETES' OPINIONS IN THE MEANING OF *AL-FAHISHAH* MENTIONED IN Q4: 15, 16 (CRITICAL COMPARATIVE STUDY)

Abstract

This study examines the opinions of the exegetes in the meaning of verse 15 and 16 to reach the right opinion supported by clear evidence. Additionally, the current study discusses the evidence of other opinions.

This study shows the opinions of the holy Qur'aan interpretors about the meaning of the word "obscenity" which comes during two verses; one is "the imprisonment Ayah" and the second is" the harming Ayah"_those two verses are the fifteenth and sixteenth in Al-nis'aa Sura_ with a view to reach the preponderant saying which is supported by obvious evidences and the other team's evidences. This study aim to induce the old and new interpretative sayings, it shows them and studies its evidence de-

* Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ve Kur'an İlimleri Öğretim Üyesi, Amman, Ürdün, dr.alzyuot@gmail.com, orcid.org/0000-0001-7107-1576.

** Öğretmen (Kuran ve Tefsir Araştırmacısı), Ürdün Milli Eğitim Bakanlığı, Amman, Ürdün, zuoot1989@gmail.com

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârulfünûn Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs". *Türk Tarih Kurumu, Belleten* 54/210 (Ankara 1990): 699-738.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârulfünûn Tarihçesine Giriş (II) - İkinci Teşebbüs: Dârulfünûn-ı Sultani", *Türk Tarih Kurumu, Belleten* 57/218 (Ankara 1993): 201-239.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 521-525. Ankara: 1993.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*. İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010.

Mardin, Ebül'ula. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, II-III. Cilt (1966).

Öcal, Mustafa. "Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesinin Öğretim Süresi Ders Programı ve Mezuniyet Belgesi Örnekleri". 183-205. İstanbul: *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri*, 2010.

Öklem, Necdet. *Atatürk Döneminde Darülfunun Reformu*. Bornova: Ege Üniversitesi Matbaası, 1973.

Selçuk, Mustafa. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Meclis Zabıtları". 207-214. İstanbul: *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri*, 2010.

Sofuoğlu, Mehmed. *Tefsîre Giriş.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Şamlı, Ali Osman. *Manastırlı İsmail Hakkı'nın Tefsirciliği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Unat, Faik Reşit. *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

Yavuz, Salih Sabri. "Manastırlı İsmâil Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27: 563-567. Ankara: 2003.

Yıldız, Sâkıb. "Bergamalı Cevdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5: 495. Ankara: 1992.

مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي، **أحكام شهر الصيام**، درسعادة، 1309.
مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي، **تفسير سورة يس**، إسطنبول، 1897.
يَاوُوزْ، صَالِح صَابْرِي؛ مادة «مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي»، **الموسوعة الإسلامية التركية (وقف الديانة التركي)**، أَنْقَرَة، 2003.
يِلْدِيزْ، صَافِتْ؛ مادة «بَرْغَامَالِي جَوْدَتْ»، **الموسوعة الإسلامية التركية (وقف الديانة التركي)**، أنقرة، 1992.

Kaynakça

Arslan, Ali. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (Haziran 2007): 9-36.

Arslan, Ali. "İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi'nin İkinci Defa Kuruluşu: Medreselerin Yüksek Kısmından Darülfünun İlahiyat Fakültesine Geçiş". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu* (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri, 93-103. İstanbul: 2010.

Arslan, Ali. *Darülfünun'dan Üniversite'ye*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Ayhan, Halis. "İlâhiyat Fakültesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22: 70-72, Ankara: 2000.

Aynî, Mehmet Ali. *Daru'l-fünûn (üniversite) Tarihi*. hazırlayan: Metin Hasırcı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Birinci, Ali. Tarihin Gölgesinde *Meşâhir-i Meçhuleden Birkaç Zât*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Cerîde-i İlmiyye, Sene: 2, Sayı: 15, Ramazan 1333.

Ceride-i İlmiyye: Islah-ı Medaris'e Dair Nüsha-i Fevka'l-âde, 27 Eylül 1330.

Çalışkan, Muhammed Selman. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Tefsir ve Tefsir Tarihi Müderrislerinden Manisalızâde Hafız Mustafa Şevket Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", 287-306. İstanbul, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu* (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri, 2010.

Çankaya, Mücellidoğlu Ali. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler: Mülkiye Şeref Kitabı*. Ankara: Mars Matbaası, 1969.

Dölen, Emre. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darülfünun'da İlâhiyat Öğretimi". 105-123. İstanbul: *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu* (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri, 2010.

Er, Hamit. *İstanbul Darülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*. İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1993.

Er, Hamit. *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi I-II*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.

Gökkır, Bilal-Asri Safinaz. "Kur'an ve Tefsir Öğretiminde Gelenek ve Batılılaşmanın İzleri Osmanlı Medrese ve Darülfununları". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 2/6 (Güz 2005): 121-140.

Güngör, Mevlüt. "İstanbul Dârulfünûn İlahiyat Fakültesinin İlk Tefsir Hocası Bergamalı Ahmed Cevdet Bey". 365-384. İstanbul: *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri*, 2010.

Hatiboğlu, M. Tahir. *Türkiye Üniversite Tarihi.* Ankara: Selvi Yayınevi, 1998.

المصادر:

آتَاىْ، حسين؛ **التعليم العالي عند العثمانية**، إسطنبول، مطبعة دركاه، 1983.
إحسان أُوغْلُو، أكمل الدين؛ مادة «دار الفنون»، **الموسوعة الإسلامية التركية (وقف الديانة التركي)**، أَنْقَرَة، 1993.
إحسان أُوغْلُو، أكمل الدين؛ «مدخل في تاريخ دار الفنون (2) – في محاولة ثانية: دار الفنون السلطانية»، **مؤسسة تاريخ الترك – بَلَّتَنْ**، ج: 57، العدد: 218، أنقرة، 1993.
إحسان أُوغْلُو، أكمل الدين؛ «مدخل في تاريخ دار الفنون: محاولتان أوليتان»، **مؤسسة تاريخ الترك – بَلَّتَنْ**، الجلد: 54، العدد: 210، أنقرة 1990.
إحسان أُوغْلُو، أكمل الدين؛ **دار الفنون: بؤرة حداثة الثقافة في الدولة العثمانية**، إسطنبول، مركز دراسات إسلام تاريخ الثقافة والحضارة، 2010.
أَرْ، حميد؛ **الأساتذة والكُتّاب المجموعة لكلية الإلهيات دار الفنون إسطنبول**، إسطنبول، مركز دراسات العلوم الاجتماعية، 1993.
أَرْ، حميد؛ **مدارس دار الخلافة أثناء انتقال من المدرسة إلى المكتب**، إسطنبول، مطبعة رغبة، 2003.
آرْسْلَانْ، علي؛ «التأسيس الثاني لدار الفنون إسطنبول كلية الإلهيات: انتقال المدارس من القيم العالي إلى كلية الإلهيات دار الفنون»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18–19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010.
أَرْسْلَانْ، علي؛ «إنشاء مجلس كلية الإلهيات في دار الفون و ضباطها الأوائل (1911–1912)»، **مجلة تعليم القيم**، ج: 5، العدد: 13، حزيران 2007.
آرْسْلَانْ، علي؛ **من دار الفنون إلى الجامعة**، إسطنبول، منشورات بيت الكتاب، 1995.
أَرْقِنْ، عثمان؛ **تاريخ تعاليم الترك**، إسطنبول، مطبعة الأثر، 1977.
أوجَالْ، مصطفى؛ «فترة تدريس كلية الإلهيات بدار الفنون ومنهجها وأمثلة على شهادة التخرج»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18–19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010.
أُوكْلَمْ، نَجْدَتْ؛ **إصلاح دار الفنون في زمن أتا ترك**، بَوْرْنُوَا، مطبعة جامعة أَفَه، 1973.
آيْهَانْ، خالص؛ مادة «كلية الإلهيات»، **الموسوعة الإسلامية التركية (وقف الديانة التركي)**، أَنْقَرَة، 2000.
بَرْغَامَالِي جَوْدَتْ، **تاريخ التفسير**، إسطنبول، مطبعة دار الفنون، 1924/1340.
بِرِنْجِي، علي؛ **عدة أشخاص من مجهولي المشاهير**، إسطنبول، مطبعة دركاه، 2001.
بِلْمَنْ، عمر نَاصُوحِي؛ **تاريخ التفسير الكبير و طبقات المفسرين**، إسطنبول، منشورات روضة، 2008.
جَالِشْكَانْ، محمد سَلْمَان؛ «المؤلفات والسيرة الذاتية لمانسالي زاده حافظ شوكت أفندي من مدرسي 'التفسير وتاريخ التفسير' في دار الفنون»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18–19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010.
جَانْكَايَا، مُجَلِّدْ أُوغْلُو علي؛ **تاريخ الملكية الجديدة والملكيون: كتاب شرف الملكية**، أنقرة، مطبعة مَارْش، 1969.
الجريدة العلمية: النسخة فوق العادة في إصلاح المدارس، 27 أيلول 1330.
الجريدة العلمية، السنة: 2، العدد: 15، رمضان 1333.
خطيب أُوغْلُو، م. طاهر؛ **تاريخ جامعات تركيا**، أنقرة، مطبعة سَلْوِي، 1998.
دُولَن، أَمْرَه؛ «تعليم العلوم الإسلامية في دار الفنون من العثمانية إلى الجمهورية»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18–19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010.
سَلْجُوقْ، مصطفى؛ «ضباط مجلس دار الفنون كلية الإلهيات»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18–19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010.
شَامْلِي، علي عثمان؛ **مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي مفسرا** (رسالة الماجستير غير مطبوع)، إزمير. الجامعة دوقوز أيلول – معهد العلوم الاجتمائية، 2016.
صُوفُو أُوغْلُو، مَحْمَدْ؛ **مدخل في التفسير**، إسطنبول، منشورات جَاغْرِي، 1981.
عُنَاتْ، فَائِقْ رشيد؛ **النظر التاريخي إلى توسع النظام التعليمي التركي**، أنقرة، مطبعة التعليم الأهلي، 1964.
عَيْنِي، مَحْمَدْ عَلِي؛ **تاريخ دار الفنون (الجامعة)**، إعداد: مَتِين حاصِرْجِي، إسطنبول، منشورات بينار، 1995.
قُونُقْوزْ، مَوْلُود؛ «أول مدرس التفسير في دار الفنون كلية الإلهيات بَرْغَامَالِي أَحْمَد جَوْدَتْ»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18–19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010.
كُوكْكِرْ، بلال وعَصْرِي، صَافِينَازْ؛ «أثر التقاليد العرف والتغريب في تعليم القرآن وتفسيره المدارس العثمانية و دار الفنون»، **مجلة الفكر الديني**، السنة: 2، العدد: 6، 2005.
مَارْدِنْ، أبو العُلَا؛ **دروس الحضور**، إسطنبول، مطبعة إسماعيل آكْقُونْ، 1966.
مصطفى شَوْكَتْ؛ **خلاصة الفرائض**، درسعادة، مطبعة نجم الاستقلال، 1331.

إلا أن كَرَجِي سَعِيد درّس التفسير في السنة الأولى من إنشاءها فقط. وفي كلية الإلهيات دار الفنون إسطنبول بين 1924-1933 درّس التفسير فيها بَرْغَامَالِي أَحْمَد جَوْدَتْ (1872-1926) في البداية، ثم بعد ذلك؛ واصله آسِتَانَلِي مصطفى شَوْكَتْ (1878-1951) إلى أن تم إغلاق الكلية. وبعد إغلاق الكلية في عام 1933 مع دار الفنون انتقل مصطفى شَوْكَتْ إلى «معهد الدراسات الإسلامية» الذي لم يكن لديه طالب والذي يتبع إلى كلية الأدب بجامعة إسطنبول، ثم أغلق هذا المعهد في عام 1941.

حصلنا على معرفة محتوى دروس التفسير في دار الفنون مع تقارير (ملاحظات) دروس التفسير التي نُشرت في ذلك الوقت، وحصلنا أيضا على إمكانية مقارنتها مع دروس التفسير الحالية. وهذه التقارير هي أيضا أول التفسير الأكاديمي بالتركية. وأن الطالب الذي تلقى تعليمه الديني في دار الفنون ونشئته من مدرسة يدل على أن مستوى نظام الدروس كان مرتفعا جدا، وهذا المستوى من طلاب الدراسات العليا الذين درسوا اللغة العربية والفارسية ودرسوا العلوم الإيجابية، وخضعوا لتعليم جاد في العلوم الدينية مفهوم من الاختبار وفحص المسئولية للقبول في دار الفنون، ويلاحظ هذا المستوى أيضًا عندما ننظر إلى ملاحظات دروس التفسير.

لوحظ أن السور المختارة في دروس التفسير قد تمت باللغة التركية باستفادة من التفاسير المختلفة، يشرح المحاضر الدرس بالالتزام بالملاحظات التي أعدها أو يُقرِء الطلبة بصوت عال الملاحظات المناسبة باتجاه المنهج الدراسي لتلك الفترة، وفي سياق الروايات في الدروس يُنظر إلى اتجاهات المفاهيم للقرآن الكريم بالنظر إلى يومنا هذا من بيئة أسباب نزول الآيات، علاوة على ذلك؛ فإن حقيقة أن ذكر الأحداث الجارية في سياق الآيات تساعد على فهم وشرح ما يقوله القرآن اليوم، في هذا الصدد؛ يمكن اعتبار دروس التفسير على أنها مقررات أكاديمية حيث لم تعد اللغة العربية مجالًا للتطبيق، وأنها تأسيس لارتباط الآيات بحياتنا اليومية بشكل مكثف، ومن ناحية أخرى؛ مع التنوير الذي عاشه الغرب وتأثير إعادة كتابة تاريخه في القرن التاسع عشر من جديد؛ يُرى أن قراءات تاريخ العلوم تنعكس على دروس التفسير. وتناولت الدروس التي عرفت بـ«تاريخ التفسير» تعريف التفسير وأقسامه، وأدبيات التفسير الذي ازداد بشكل مكثف في العملية التاريخية تم تناوله بصورة إيضاح طبقات المفسرين، بالإضافة إلى الهيكل التنظيمي والأداء لدار الفنون يمكن القول: إن المنهج الدراسي لدرس التفسير قد استمر في كليات الإلهيات مع بعض التغييرات حتى يومنا هذا.

تتعلق بالأمور الاجتماعية والأخلاق من سورة البقرة في الفصلين الشتاء والصيف في مدة ساعتين في الأسبوع في درس «التفسير وتاريخ التفسير» في العام الدراسي 1930-1931.[72]

الخاتمة:

لوحظ أن نوقش تقاليد المدارس الدينية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر في الدولة العثمانية إلى جانب حركات التغريب، كما لوحظ إنشاء مؤسسات للتعليم العالي كبديل للمدرسة، وتمثلت هذه المؤسسة المسماة بـ«دار الفنون» متأثرة بنموذج الجامعة الأوروبية الغربية حيث فصلت عن تقاليد المدرسة. كانت هناك ثلاث محاولات فاشلة لفتحها من 1845 إلى 1881، وافتتحت دار الفنون الأولى التي استمرت مع تنظيمها الإداري والعلمي من قبل السلطان عبد الحميد الثاني، وظهر فرع باسم «العلوم العالية الدينية» من فروع دار الفنون الشَّاهَانَه كأول فرع فيه التعليم الديني العالي وإن لم يوجد فرع فيه التعليم الديني قبل هذا. ولوحظ حماية هذا الفرع حتى عام 1933 مع بعض التغيرات في الاسم باستثناء ما بين عام 1914-1924.

وكان لدروس التفسير مكانا في جميع فروع التعليم الدينية في دار الفنون، يمكن القول: أن دروس التفسير التي قدمت في دار الفنون هي دوام لدروس التفسير التي تدرس في المدارس، واصلت دار الفنون عبر تاريخها تقديم التعليم الديني في حين افتتاحها وإغلاقها، ولكن استمر وجود تلك المدارس حتى نهاية الدولة العثمانية. في هذا الصدد؛ يشهد على وجود كل من دار الفنون والمدارس في آن واحد ومن المعروف أنهما تؤثر على بعضها البعض من حيث المناهج الدراسية، على سبيل المثال: في البداية؛ كان تدريس التفسير في المدارس من خلال المؤلفات في التفسير، وتم تحديد المنهج الدراسي وفقا لمحتوى هذه المؤلفات، وأما في الفترات الأخيرة؛ تخلى عن أسلوب التدريس من خلال الكتب مستوحاة من الغرب، وعُلم أن دروس التفسير المقدمة في دور الفنون كانت في عدة موضوعات يحددها أستاذ الدرس بدلاً من صفحات المؤلفات، ويمكننا أن نقول أيضا: استوحت المدارس من دار الفنون التي افتتحت عام 1900 بخصوص التقرير خلال موضوعات الدرس، وهذا على حسب ما عُرف من أن تخلّى دروس التفسير في المدارس عن التدريس عبر المؤلفات كان في الإصلاحات عام 1911.

لوحظ أن درس التفسير قرر في دار الفنون الشَّاهَانَه (العلوم العالية الدينية)، دار الفنون العثمانية (العلوم الشريعة) ودار الفنون إسطنبول (كلية الإلهيات)، قُرر الدرس في ثلاث ساعات أسبوعيا، وفي السنوات الأخيرة بدار الفنون إسطنبول خفض إلى ساعتين. درّس دروس التفسير مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي (1846-1912) في دار الفنون الشَّاهَانَه إلى أن أغلقت في عام 1908، وواصل هو أيضا دروس التفسير في دار الفنون العثمانية خلال بقاء فرع «العلوم الشريعة» بين 1908-1914،

72 أَرْ، **الأساتذة والكُتّاب المجموعة لكلية الإلهيات دار الفنون إسطنبول**، ص: 25.

عندما تأسست كلية الإلهيات كان بَرْغَامَالِي أَحْمَد جَوْدَتْ أول مدرس في «التفسير وتاريخ التفسير»، ولما توفي بَرْغَامَالِي في 30 يناير 1926[64] تعين الحافظ (حافظ القرآن) مصطفى شَوْكَتْ أَفَنْدِي من مدرسي كلية الحقوق في 25 مارس 1926 كمدرس رسمي لهذا الدرس.[65] عندما أغلقت كلية الإلهيات في إصلاح الجامعات عام 1933 تعين مصطفى شوكت كأستاذ (Ordinaryus) في «قسم (كُرْسِي) تاريخ التفسير» في «معهد الدراسات الإسلامية» الذي افتتح تحت كلية الآداب بعد كلية اللإلهيات.[66] وتركت مفتوحة في 1 يونيو 1934 بسبب الضرورات المالية وإلغاء أو توحيد بعض الكراسي، وتقاعد مصطفى شَوْكَتْ عام 1936 الذي علق بنصف المعاش اعتبارا من هذا التاريخ.[67]

يجب علينا الإفادة أننا لم نحصل على أي ملاحظة دراسية لنستفيد منها في تثبيت محتوى دروس التفسير في كلية الإلهيات بعد عام 1926، من الواضح أن مؤلفات مصطفى شَوْكَتْ التي وصلت حتى يومنا هذا هي في الفقه في الغالب، ونعلم أنه كتب «ترجمة سورة الفاتحة وبعض السور» و«مقايسة بين القاضي البيضاوي وأبي السعود» في التفسير، ومع ذلك؛ لم نعثر على هذين الكتابين بالرغم على كل جهودنا في ذلك، ويمكن التقدير أنه كتب كتابه «ترجمة سورة الفاتحة وبعض السور»[68] لتدريس «معاني القرآن الكريم» الذي يدرّسه ثلاث ساعات أسبوعيا في السنة السادسة من الفرع التالي (ثانوية) في مدرسة دار الخلافة، ولم يذكر هذا مصطفى شَوْكَتْ في سيرته الذاتية في عام 1925، فبهذا؛ إنه ألف الكتاب بعد عام 1925 أو لم يذكر في سيرته الذاتية في عام 1925.[69] ومن المحتمل القوي أن الكتاب كان مقدما إلى دروس التفسير التي يدرسه في دار الفنون، لأن ما يذكره مَحْمَدْ صُوفُو أُوغْلُو في كتابه «مدخل في التفسير» من أن كتاب مقايسة بين القاضي البيضاوي وأبي السعود من حيث علوّ مستوى العلم فيه،[70] ويقوي هذا الفرض أن مصطفى شَوْكَتْ لم يذكر عندما يكتب سيرته الذاتية 1925 أنه ألفه أثناء تدريسه في كلية الإلهيات،[71] ومن ناحية أخرى؛ يلاحظ أن ذكرت بعض المعلومات في المصادر؛ تفسير سورة الفاتحة وبعض الآيات التي

64 علي بِرِنْجِي، **عدة أشخاص من مجهولي المشاهير**، إسطنبول، مطبعة دركاه، 2001، ص: 73-74.

65 صورة القرار بتاريخ 25 مارس 1926، رئاسة الشؤون الدينية، أرشيف سجلّ، رقم الملف: 1923-0544؛ عيني، ص: 74.

66 نَجْدَتْ أُوكْلَمْ، **إصلاح دار الفنون في زمن آتاتُرْكْ**، بَرْنُوَا، مطبعة جامعة أَفَه، 1973، ص: 61.

67 مخطوط مديرية شؤون الشخص-وزارة المعارف تاريخ 1951 ورقم السجل 732/22، رئاسة الشؤون الدينية، أرشيف سجل، رقم الملف: 1923-0544، مخطوط مديرية التدريس العالي العام لوكالة المعارف وتاريخ 13.6.1934 و رقم 509، رئاسة الشؤون الدينية، أرشيف سجل، الرقم: 1923-0544.

68 مَارْدِنْ، ج: 2-3، ص: 319.

69 الجريدة العلمية، السنة: 2، العدد: 15، رمضان 1333، ص: 136.

70 مَحْمَدْ صُوفُو أُوغْلُو، **مدخل في التفسير**، إسطنبول، منشورات جَاغْرِي، 1981، ص: 329، ذكر في الهامش 56: «مؤلفات مانسالي زاده مصطفى شوكت كانت عددها ست، أحدهم: مقايسة بين القاضي البيضاوي وأبي السعود». وغير هذا: ماردن، ج: 2-3، ص: 319؛ جانكايا، ج: 2، ص: 1057.

71 سيرته الذاتية التي كتبها في عام 1925/1341، رئاسة الشؤون الدينية، أرشيف سجل، رقم الملف: 0544-1923.

بعد متنها مباشرة، ولم يخرج من منهج تفسير الآيات بالآيات وذكر الأحاديث ذات الصلة بها، ومن الملاحظ أن التحليلات اللغوية ذكرت تحت عنوان مستقل وأسباب نزول الآيات كذلك.

كما هو المفهوم أن السيد جَوْدَتْ اتبع أسلوب التفسير من بداية القرآن في الفصل الأول، ولكن رجح تفسير سورة الحجرات والصف في الفصل الثاني في كلة، ولوحظ أن الأسلوب المتبع في كلا الفصلين أن تُفسر السور المختارة من قبل الأستاذ المدرس لا عن قراءة أي كتاب في التفسير، ومعلوم أن دروس التفسير كانت باللغة التركية وملاحظات التقارير التي كتبت فيها باللغة التركية كذلك، واقتبس بَرْغَامَالِي في كتابه اشعار العربية والفارسية، وهذا يدل على أن العلماء العثمانيين اهتموا باللغة الفارسية بجانب اللغة العربية وكذلك الطلاب كان مستواهم على قدر الفهم أمثال هذه الاقتباسات.

٢ - آسِتَانَلِي مصطفى شَوْكَتْ (1878-1915) ودرس التفسير

مصطفى شَوْكَتْ هو ابن محمد أَمِين أَفَنْدِي من مَغْنِيسَا (هي مدينة من مدن تركيا)، وُلد في عام 1878 في إسطنبول، ولهذا كان يعرف بـ«مَغْنِيسَالِي زَادَه مصطفى شَوْكَتْ»، وعرف أيضا؛ بـ«إِسْطَنْبُولِي»، وبعد قانون اللقب اخذ لقب «يُونْتْ» واستخدم باسم «مصطفى يُونْتْ».[61] وفّق الحصول على إجازة جَارْشَنْبَالِي أحمد أَفَنْدِي حيث واصل درسه في جامع (مسجد) بَايَزِيدْ من الدروس العامة، وأكمل دار المعلمين أثناء هذا، وتخرّج من فرع العلموم العالية الدينية لدار الفنون الشَّاهَانَه بدرجة الأولى من الطلبة في عام 1904.[62]

تولى مصطفى شَوْكَتْ على التدريس في مدرسة القضاة، مدرسة الواعظين، مدرسة الأمة والخطباء، مدرسة الإرشاد ومدرسة السليمانية مع دوام وظيفته التدريس في جامع الفاتح سنوات، وعرف في عام 1908 كمعلم في مكتب الملكية (درس المجلة)، وفي مكتب الحقوق 1910 (درس أحكام الوصايا والفرائض). توفى مصطفى شَوْكَتْ الذي تم تعيينه كمحاور في «دروس الحُضُور» (دروس التفسير التي تعقد في حضرة السلاطين العثمانيين في شهر رمضان) (عام 1916) في إسطنبول عام 1951. من مؤلفاته: «ترجمة سورة الفاتحة وبعض السور»، «مقايسة بين القاضي البيضاوي وأبي السعود»، «خلاصة الفرائض»، «رسالة الفرائض» و«كتاب النفقات».[63]

61 ورقة السيرة الذاتية لمصطفى شوكت في جمادي الآخر عام 1329، رئاسة الشؤون الدينية، أرشيف سجل، رقم الملف: 1923-0544؛ الجريدة العلمية: النسخة فوق العادة في إصلاح المدارس، 27 أيلول 1330، ص: 264؛ مُجَلِّدْ أُوغْلُو علي جَانْكَايَا، **تاريخ الملكية الجديدة والملكيون: كتاب شرف الملكية**، أنقرة، مطبعة مَارْش، 1969، ج: 2، ص: 1056؛ أبو العلا مَارْدِنْ، **دروس الحضور**، إسطنبول، مطبعة إسماعيل آكْقُونْ، 1966، ج: 2-3، ص: 317؛ ينظر: رسالة مصطفى شوكت أفندى التي كتبها إلى رئاسة الشؤون الدينية، رئاسة الشؤون الدينية، أرشيف سجل، رقم سجلّ الملف: 1923-0544.

62 صورة الشهادة من فرع «الرشدية» لدار المعلمين، تاريخ: 19 ربيع الأخير 1319، رئاسة الشؤون الدينية، أرشيف سجل، الرقم: 1923-0544؛ صورة رؤوس التخرج في 11 أوغسطس 1321 (24 أوغسطس 1905)، رئاسة الشؤون الدينية، أرشيف سجل، الرقم: 1923-0544.

63 ينظر: المعلومات التي تتعلق بحياة مصطفى شوكت، محمد سلمان جالشكان، «المؤلفات والسيرة الذاتية لمانسالي زاده حافظ شوكت أفندي من مدرسي 'التفسير وتاريخ التفسير' في دار الفنون»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18-19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010، ص: 287-306.

عندما ننظر إلى كتابه المسمى بـ«تاريخ التفسير» الذي طبع في عام 1927 بعد وفاة بَرْغَامَالِي في مطبعة أَحْمَد كَامِل من قبل جمعية الطلاب كلية الإلهيات لدار الفنون سيظهر أن كانت محتويات هذا الأثر متناسبةٌ بعناوين الدروس في وثيقة المناهج الدراسية للسيد جَوْدَتْ، ويلاحظ من عدم وجود مقدمة للكتاب أن هذا الكتاب تَكوّنَ من ملاحظات المحاضرات والدروس بإطلاق، والعناوين الفرعية للكتاب هي مصدر مهم للكشف عن المناهج الدراسية، وكان ينقسم محتوى الأثر إلى عناوين فرعية ومقالات يعكس أسلوبًا منهجيًا، لذلك؛ يمكن القول أن دروس التفسير دُرِّسَ بشكل منهجي.

نُشر هذا الأثر في البداية بواسطة «مجلة المَحْفَل» الشهرية للطَّاهِر المَوْلَوِي كأجزاء متفرقة، ومن الواضح أن الأثر استمر نشره في هذه المجلة أثناء دخوله محاضرات التفسير في كلية الإلهيات.[55]

يمكن القول: إن أثر بَرْغَامَالِي الذي يسمى بـ«تارخ التفسير» قد أَثّر في عُمَر النَّصُوحِي بِلْمَنْ صاحب الكتاب المسمى «تاريخ التفسير الكبير وطبقات المفسرين»، لأن بَرْغَامَالِي ذكر في أثره بعض المعلومات الضرورية تتعلق بعلم التفسير قبل أن يمر بقسم «طبقات المفسرين»، لوحظ أن بِلْمَنْ اتبع هذا الأصول، بالإضافة إلى ذلك؛ ذكر بِلْمَنْ أنه اطّلع على أثر بَرْغَامَالِي.[56]

لوحظ أن طبعة الأثر في عام 1924/1340 باسمه هذه «تاريخ التفسير» أن تألف العمل من الملاحظات التي كتبها بَرْغَامَالِي بخط يده في تقاريره الشخصية لدروس التفسير وتاريخ التفسير.[57] ومع ذلك؛ هناك بعض الأخطاء والنقائص في أشكال الغلاف أثناء تجليده وتنسيقه،[58] وحسب عبارات في تحت الصفحات (فُورْمَه) علم أن هذا الأثر متشكل من «تاريخ التفسير» و«التفسير الشريف». ولا يوجد في الأثر سوى طبقات التفسير من دروس «تاريخ التفسير»، ونظن أن العناوين الأخرى في الأثر «تاريخ التفسير» الذي تبع في عام 1927 طبعت مستقلة بوحدها، لأن طبعة 1924 تبدأ بالبيان «الخاتمة: في بيان طبقات التفسير» يوضح هذا البيان أن هناك عناوين أخرى.

يحتوي الكتاب أيضًا على تفسير مفصل لسورة الفاتحة وللآيات الستة عشر الأولى من سورة البقرة (حوالي 200 صفحة)،[59] لذلك؛ يتداخل هذا الوضع مع بيان وثيقة السيد جَوْدَتْ بأنه سيفسر الجزء الأول في دورة المناهج الدراسية الصيفية، نحن نعتقد أن هذه الملاحظات التي ذكرت في

55 قونقور، ص: 367، 381.

56 عمر نَاصُوحِي بِلْمَنْ، **تاريخ التفسير الكبير و طبقات المفسرين**، إسطنبول، منشورات روضة، 2008، ج: 1، ص: 180.

57 هذا الأثر من مطبعة جمعية الطلبة لكلية الإلهيات دار الفنون (إسطنبول، مطبعة دار الفنون، 1340). وجد مسجّلا في غلاف الأثر «شوكت أفندي من مدرسي تاريخ التفسير المقرر في دار الفنون».

58 ظهر أن أقسام «التفسير الشريف» و«تاريخ التفسير» جاءت في رؤوس الصفحة وليس في وسطا لصفحة، وقطع بعض الجمل من وسطها ويبدأ القسم المقطوع في منتصف الجملة الأخرى التي تبدأ من جديد، وعندما يبدأ تجليده حدث الخطأ في التجليد أو عندما يجلد بقيت بعض الأشكال خارخ الغلاف. إن استمرار أرقام الصفحات بالترتيب الصحيح يدل على أنه تم ترقيم صفحات العمل لاحقًا. تلاحظ حقيقة أن كتابة الملاحظة «تأتي السطور التالية بعد ترجمة القاضي» في الصفحة 139 تدل على أن هذه الملاحظات لم تتم إنهاءها لإخراج الكتاب حاليا وجاءت للفحص فقط، ولوحظ أن الملاحظات المذكورة حوفظ في المكان نفسه في طبعة 1927.

59 يتوافق قسم التفسير مع الصفحات 17-64، 113-128، 145-288 بسبب الخطأ في سلسلة النموذج أثناء تجليد الكتاب. ينظر: بَرْغَامَالِي، **تاريخ التفسير**، إسطنبول، مطبعة دار الفنون، 1924/1340.

مصادر السيد جَوْدَتْ هو «التفسير الشريف» نفسه أو جزء من هذا الكتاب، كمايعزز هذه الفكرة أيضًا؛ إيقاع تسجيل «التفسير الشريف» في تحت الصفحات للكتاب.[60] يوضح بيان السيد جَوْدَتْ بأنه سوف يعالج تفسير الأجزاء 2 و 3 و 4 في فترة الشتاء، وأنه كان يخطط لكتابة هذا الكتاب بطريقة تتناسب مع مسار الدروس شيئا فشيئا.

بالإضافة إلى الوثيقة التي قدمها بَرْغَامَالِي مما يتعلق بالمناهج الدراسية للدروس؛ كتابة الفصل الدراسي (سُومَسْتْرَه) 1-2 في تحت الصفحات توضح أن «التفسير» الذي يصل إلى 200 صفحة و«تاريخ التفسير» الذي يصل إلى 150 صفحة قررتا في الصف الأول من كلية الإلهيات، ومن الممكن أن نقول: لو وضعت المعلومات بعين الاعتبار حيث كان درس التفسير ساعة في الأسبوع ودرس تاريخ التفسير ساعتين في الأسبوع؛ اتبعت المناهج الدراسية المكثفة في الدورات.

كتاب «تفسير سورة الحجرات» الذي طبع 1925/1341 لأَحْمَد جَوْدَتْ بَرْغَامَالِي أيضا تشكّل من تقارير الدروس التي تدرس في كلية الإلهيات، وكان في غلاف الكتاب «من منشورات جمعية الطلبة الإلهيات لدار الفنون – الجمهورية التركية» وذكّر فيه «تقريرات جَوْدَتْ أَفَنْدِي – من دروس الفصل الدراسي (سُومَسْتْرَه) الثالث من السنة الثانية»، صدر الكتاب منقحا في 64 صفحة من جهة محمد رَاشِد كَسْكِينْ أُوغْلُو وهو من طلبة كلية الإلهيات، ابتدأ الكتاب بمقدمته في خمس صفحات، يلاحظ أن الكتاب يعرض المآلي (ترجمة الآيات) مباشرة بعد نصوص الآيات، ونوقشت الآيات رواية ودراية، واستفيد كثيرا من أسباب النزول، ولوحظ أن تفسر الآيات بالآيات مع ذكر الآيات الأخرى من القرآن عندما دعت إليه الحاجة، واستفيد أيضا من الحديث الشريف، ونوقش الكلمات التي تحتاج للإيضاح في فصل مستقل، وتشمل مصادر التفسير ابن عباس، عبد الله بن مسعود، عبد الله بن عمر، أنس بن مالك، ضحّاك، البخاري، مسلم، الغزّالي، فخر الدين الرازي، ابن كثير وأبو السعود.

يلاحظ أن هناك تفسير آخر من تقرير دروس التفسير للبَرْغَامَالِي يسمى بـ«تفسير سورة الصف»، طبع الكتاب مع كتاب «تفسير سورة الحجرات» من جهة مطبعة طلبة دار الفنون في السنة نفسها 1925/1341، وإن لم يذكر اسم الطالب الذي حقق (تبيض) هذا الأثر فيه نحن نقدر أن الذي حقق هذا الكتاب هو الذي حقق «تفسير سورة الحجرات» وهو يشابهه كثيرا في الخط اليدوي، وهو محمد رَاشِد كَسْكِينْ أُوغْلُو، ويمكن القول: إن الدروس كانت مليئة مكثفة من خلال النظر إلى أن تثبيت تفسير سورة الحجرات في 64 صفحة مع هذا الأثر في 16 صفحة الذي احتوى تفسير الآية الأولى من سورة الصف ولم يكتمل بعد في فصل دراسي واحد. واستناداً إلى حقيقة أن تفسير الآية الأولى من سورة الصف لم يكتمل في 16 صفحة؛ يمكن القول: إن الكتاب كتب بمزيد من التفاصيل أكثر بالنسبة إلى تفسير سورة الحجرات. ويشير عدم مقدمة في الكتاب إلى أن بَرْغَامَالِي لم ينتهي من تعليقات التقرير للكتاب التي تتعلق بتفسير سورة الصف. ومن حيث منهجية التفسير؛ لوحظ أن الكتاب قد بدأ مآل (ترجمة) الآيات

60 ينظر: بَرْغَامَالِي، **تاريخ التفسير**، إسطنبول، مطبعة دار الفنون، 1924/1340، ص: 161، 209، 225، 241، 257.

ساعات في الأسبوع {يوم الاثنين والخميس (9:00-9:55) و يوم الخميس (13:40-14:35)} إلى ساعتين {يوم الاثنين والخميس (9:00-9:55)} في السنة الدراسية 1930-1931.[52]

كان أول مدرس التفسير هو بَرْغَامَالِي أَحْمَد جَوْدَتْ، وعندما توفي بَرْغَامَالِي في عام 1926 لوحظ أن آسِتَانَلِي مصطفى شَوْكَتْ واصل في دروس التفسير حتى تم إغلاق كلية الإلهيات في عام 1933.

١ - بَرْغَامَالِي أَحْمَد جَوْدَتْ (1872-1926) ودرس التفسير

ولد في ذي الحجة 1290/يناير 1873 في قرية آلِيبَيْلِي من بَرْغَامَا (هى حاليا في مدينة إِزْمِير - تركيا)، ووالده حسين عَشْقِي هو من جَمِشْكَزَكْ التابعة في الأصل لمدينة تُونْجَلِي (اسمها الأخرى هى دَرْسِم - تركيا)، عندما أكمل أحمد جَوْدَتْ تعليمه الابتدائي في بَرْغَامَا جاء إلى إسطنبول وهو في الثالثة عشرة من عمره، وحينما يكمل دراسته العليا في مدرسة آيَا صُوفْيَا حصل على إجازة من أَيِنْلِي إبراهيم أَفَنْدِي (1896)، وأدّى وظائف كثيرة؛ حيث قام الأستاذ بتدريس «الأدب العربي» في«القسم العالي» من مدرسة دار الخلافة، وتدريس «أصول الحديث» في مدرسة المتخصصين وتدريس «التفسير» في مدرسة السليمانية، وواصل مُقَرِّرا في «دروس الحُضُور» (دروس التفسير التي تعقد في حضرة السلاطين العثمانيين في شهر رمضان) بين عام 1922-1920، ولقب بـ«مدرس التفسير وتاريخ التفسير» مع افتتاح كلية الإلهيات ضمن دار الفنون في أول مايو من 1924. توفي 1926 في بيته بكَادِيكُوي، ووجد مؤلفات للبَرْغَامَالِي -الذي يعرف اللغة العربية والفارسية جيدا- منها: «ترجمة أدب الدنيا والدين»، «وظائف الإنسانية»، «توضيح المتشابهات»، «تاريخ التفسير»، «التفسير الشريف»، «تفسير سورة الصف» و«تفسير سورة الحجرات».[53]

نحن نتعلم محتويات دروس التفسير التي عملها جَوْدَتْ بَرْغَامَالِي في التفسير على الوجه الأصح بوسيلة وثيقة منهجه الدراسي التي قدمها إلى كلية الإلهيات، ذُكر في هذه الوثيقة وقع عليها السيد جَوْدَتْ أن يدرس الجزء الأول من القرآن الكريم في دروس التفسير في برامج الفصل الصيفي، وفي درس «تاريخ التفسير» في الفصل نفسه أعلن تدريس هذه العناون؛ جمع القرآن الكريم، إعجاز القرآن، تأويل النصوص، أقسام الرواية والدراية للتفسير، كيف بدأ التفسير؟، والاختلافات الأولى و قرن الأصحاب. وفي درس التفسير في فصل الشتاء من نفس السنة أعلن تدريس الجزء الثاني والثالث والرابع من القرآن الكريم، وأعلن في درس تاريخ التفسير أن يدرّس بعنوان؛ عصر التابعين وطبقات المفسرين.[54]

52 دولن، ص: 121، 122؛ حميد أر، **الأساتذة والكُتّاب المجموعة لكلية الإلهيات دار الفنون إسطنبول**، إسطنبول، مركز دراسات العلوم الاجتماعية، 1993، ص: 12-13، 17، 25.

53 مَوْلُود قُونْقُوْرْ، «أول مدرس التفسير في دار الفنون كلية الإلهيات بَرْغَامَالِي أَحْمَد جَوْدَتْ»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18-19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010، ص: 365-366؛ صَاقِبْ يِلْدِيزْ، مادة «بَرْغَامَالِي جَوْدَتْ»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 5، ص: 495؛ آرسلان، «تأسيس دار الفنون إسطنبول كلية الإلهيات في المرة الثانية»، ص: 94.

54 ينظر: أوراق المركزي الخصوصي لكلية الإلهيات دار الفنون إسطنبول، أوراق المسودة، بعنوان «درس التفسير و تاريخ التفسير».

كل من «التفسير الشريف» و«الحديث» و«الفقه» و«المعلومات الحقوقية» و«الفرائض» و«البلاغة» و«المكالمة العربية والفارسية» و«علم الكلام» و«المنطق» و«التاريخ العام» و«الكيمياء» و«اللغلة الإنجليزية» و«اللغة الفرنسية» و«الطبقات» و«الهيئة» لدخولهم في كلية الإلهيات،[46] فلذلك؛كان يُلاحظ أن الطلاب القادمين من المدارس إلى كلية الإلهيات قد أكملوا العربية وحصلوا على المستوى العالي، على الأقل تعلموا واحدة من لغات الغرب، وكان لديهم البيانات الشخصية الإيجابية بحصول التعليم المتميز.[47]

يمكن ملاحظة أن التوجه إلى كلية الإلهيات قد تقلل مع مرور الوقت، وانخفض عدد الطلاب من 284 في عام 1924 إلى 205 في عام 1925، وإلى 167 في عام 1926، وإلى 53 في عام 1927، ففي عام 1932، تم تسجيل 20 طالبا، وكان عدد الذين تخرجوا من افتتاح الكلية حتى إغلاقها في عام 1933 56 فقط.[48] يمكن القول: أن فرص العمل المحدودة للطلاب الذين تخرجوا من الكلية لها تأثير كبير في هذا الانخفاض، وعبّر الأستاذ ألبرت مالشه (Albert Malche) -الذي دُعي من سويسرا لتحقيق دار الفنون إسطنبول- عن هذا الموقف بكلماته: «إن التدريس في الظروف المحرومة عن الحياة والمستقبل كاسر لنشاط الطلاب».[49]

ولوحظ أن كلية الإلهيات التي واصلت تعليمها حتى إغلاق دار الفنون في عام 1933 احتلت محاضرة التفسير فيها، من أول لحظة افتتحت الكلية كان درس التفسير كشكل «التفسير وتاريخ التفسير» على حسب النظام لدار الفنون إسطنبول،[50] على الرغم من أن اسم دورة التفسير ذُكر باسم «التفسير وتاريخ التفسير» وانقسام الدورة إلى درسين منفصلين باسم: «التفسير» و«تاريخ التفسير»، على سبيل المثال؛ اتضح في الدورة الأولى من البرنامج تحديد موعد الدرس الأول للتفسير يوم السبت قبل الظهر و بعد الظهر يوم الثلاثاء، ودرس «تاريخ التفسير» في الدرس الثاني بعد ظهر يوم الاربعاء.[51]

لوحظ أن درس التفسير بدا كمظهر «التفسير وتاريخ التفسير» في السنة الدراسية 1926-1925، وكان تدريس هذه الدورة ثلاث ساعات في الأسبوع لمدة ستة فصول دراسية من فصول السنة الدراسية، وكانت دورات التفسير والحديث إلزامية وباقية الدورات الأخرى اختيارية، ولوحظ تخفيض دورات «التفسير وتاريخ التفسير» في السنة الدراسية 1930-1929 التي كانت ثلاث

46 آرسلان، «تأسيس دار الفنون إسطنبول كلية الإلهيات في المرة الثانية»، ص: 98-99، 102-103.

47 مصطفى أُوجَال، «فترة تدريس كلية الإلهيات بدار الفنون ومنهجها وأمثلة على شهادة التخرج»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18-19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010، ص: 186.

48 دولن، ص: 123.

49 ينظر: أوجال، ص: 189-190. السبب في هذا الانخفاض: أن معظم الطلاب الذين انتقلوا إلى كلية الإلهيات هم يدرسون نهارا على خلاف المدرسة السليمانية والصحن اللتان يدرس فيهما الطلاب ليلا، فاضطروا إلى العودة إلى بلادهم لتدارك معيشتهم، ومع ذلك فقدحاولت إدارة هيئة التدريس تقديم منح دراسية من الوزارة هذاالطالب. ينظر: آرسلان، «تأسيس دار الفنون إسطنبول كلية الإلهيات في المرة الثانية»، ص: 101.

50 دولن، ص: 120.

51 آرسلان، «تأسيس دار الفنون إسطنبول كلية الإلهيات في المرة الثانية»، ص: 101.

و«الفلسفة»، و«علم أخلاق الشريعة والسير» و«الفقه». ولوحظ أيضا في هذه الفترة أن غُيّر اسم «دار الفنون العثمانية» إلى «دار الفنون دَرْسَعَادَة» أو «دار الفنون إسطنبول»، واسم فرع «العلوم العالية الدينية» إلى فرع «العلوم الشريعة»، وتعينت مدة الدراسة السنوية والفصلية، لكن بقي توزيع المواد إلى ساعات وأيام الأسابيع لمجلس المعلمين للفروع، وقرّر درس «التفسير الشريف» و«الحديث الشريف» كل واحد منهما يدرّس ثمانية فصول (سُومَشْتْرَه) في ضمن مجموعة «التفسير والحديث»، ويرى أن تقسيم درس التفسير إلى قسمين أحدهما: التفسير العمومي والآخر: التفسير التطبيقي.[39]

لوحظ أن مجموعة التفسير والحديث يوجدا معا في الاختبارات وكان إجراء تقييم الاختبارات لفصول التفسير من قبل لجنة مؤلفة من المدرسين في دورات التفسير الشريف والحديث الشريف، يُسأل الطالب خمسة أسئلة ويجب حصول خمسة درجة من عشرة على الأقل لاجتياز الدورة.[40]

كان القبول في فرع العلوم الشرعية في هذه الفترة بالفحص (بالامتحان) مع إمكانية القبول في بعض فروع دار الفنون بلا شيء، والسبب في ذلك هو قلة الحصة وكثرة الطلب، على الرغم من المدرسة التي تم تدريسها لمدة 12 أو 14 سنة فإن الرغبة على فرع العلوم الشرعية تثير الدهشة.[41]

عندما يُنظر إلى برامج دروس الفرع ظهر أسماء المعلمين الذين يدرّسون التفسير هم كَرَجِي سَعِيد ومَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي.

١- كَرَجِي سَعِيد ودرس التفسير

لوحظ أن مدرّس التفسير في دار الفنون العثمانية هو إِسْمَاعِيل حَقِّي الذي يدرّس التفسير في دار الفنون الشَّاهَانَه، وكان مَنَاسْتِرْلِي قد أجرى درس التفسير حتى أن توفي عام 1912، ولكن وُجد سِجِلّ يفيد أن كَرَجِي سَعِيد دخل في درس «التفسير الشريف» (ثلاث ساعات أسبوعيا) من فصول السنة الأولى في عام التعليم 1908-1909 (دخل مَنَاسْتِرْلِي في فصول الثانية والثالثة والرابعة). ولم نعثر على أي معلومات لكَرَجِي سَعِيد.[42]

٢- مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي (1846-1912) ودرس التفسير

من المعروف أن مَنَاسْتِرْلِي -وهو الأستاذ الوحيد في دروس التفسير الشريف في فرع العلوم العالية الدينية لدار الفنون الشَّاهَانَه- قد دخل في دروس التفسير في دار الفنون التي غُير اسمها إلى دار الفنون العثمانية مع تعديل النظام الدستوري الثاني، ومع ذلك؛ في السنة الأولى من تأسيس دار

39 للعثور على معلومات برامج الدرس المفصلة ينظر: إحسان أوغلو، **دار الفنون**، ج: 1، ص: 238؛ آرسلان، «دار الفنون كلية الإلهيات»، ص: 14؛ خالص آيْهَانْ، مادة «كلية الإلهيات»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 22، ص: 70؛ دولن، ص: 111-114.

40 دولن، ص: 115.

41 كوككر-عصري، ص: 138.

42 إحسان أوغلو، **دار الفنون**، ج: 1، ص: 215.

الفنون العثمانية (1908-1909) لوحظ أن دخل كَرَجِي سَعِيد في دروس التفسير الشريف وفي العام نفسه دخل مَنَاسْتِرْلِي في هذه الدروس من الفصول الثانية والثالثة والرابعة، فلذلك يمكن القول: أن مَنَاسْتِرْلِي قام أيضا بتدريس دروس التفسير في هذه المؤسسة من عام 1908 حتى وفاته في عام 1912، ولم نتمكن من العثور على مذكرة محاضرةٍ مطبوعة تتطابق مع هذه الفترة، ولكن نظن أن مَنَاسْتِرْلِي استفاد في دار الفنون العثمانية من تقاريره في ملاحظات دروس التفسير في مكتب الملكية كما نفترض بأنه استفاد منها في دار الفنون الشَّاهَانَه.

بعد وفاة مَنَاسْتِرْلِي وقعت حروب البَلْقَان بين 1912-1913 ووقف التعليم في دار الفنون، ومن المعروف أن فرع العلوم الشريعة بدأ إعادة التعليم في 2 مارس 1329 (15 مارس 1913)، واجتهد لتكميل المناهج الدراسية دون عطلة خلال أشهر الصيف، ومع ذلك؛ لم نتمكن من العثور على معلومات تدل على من دخل في محاضرات التفسير في هذه الفترة؟ بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى في عام 1914 واحتفاظ السجلات التعليمية وتدهور الإدارية جزئيا، وعلى كل حال أُغلق فرع العلوم الشريعة في عام 1914.[43]

ج - دار الفنون إسطنبول – كلية الإلهيات (1924-1933)

تم إخراج التعليم الديني العالي من دائرة دار الفنون بعد إغلاق فرع العلوم الشريعة لدار الفنون إسطنبول في عام 1914، ومع ذلك أُدرج مرة أخرى لهدف «تدريب المتخصصين المتقدمين في علوم الدين» في هيكل دار الفنون في عام 1924، كان يلاحظ أن هذه المؤسسة التعليمية الدينية العالية التي سميت كلية الإلهيات ظلت موجودة مع وجود دار الفنون إسطنبول حتى عام 1933.[44] ولوحظ أن معهد البحوث الإسلامية الذي افتتح في عام 1933 في هيكل جامعة إسطنبول ولم يكن لديه طالب قد احتل مكان هذه الكلية.[45]

تم ترحيل طلاب مدرسة الصَّحْن والمدرسة السليمانية ومدرسة الإرشاد (قسم الواعظين) إلى كلية الإلهيات بدون امتحان في نتيجة إلغاء المدارس بقانون «توحيد التدريسات» (1924)، ومن المعروف أن طلاب مدرسة «الابتداء الداخل» قد دخلوا في الاختبار، وفي هذا الصدد؛ هذه الكلية التي مرت على توجهات مكثّفة قبلت 241 طالبا للمستوى الأول و24 طالبا للمستوى الثاني و25 طالبا للمستوى الثالث، من المعروف أن هؤلاء الطلاب جاؤوا من أماكن مختلفة على رأسها إسطنبول وأَنْقَرَة وبُورْصَة، ويمكن القول: أن التراكم العلمي ملحوظ لهؤلاء الطلاب، لأن معظمهم أتوا من المدارس، ومن ناحية أخرى؛ يجب على طلبة «الابتداء الداخل» نجاحهم في دروس

43 سلجوق، ص: 211-212.

44 علي آرسلان، «التأسيس الثاني لدار الفنون إسطنبول كلية الإلهيات: انتقال المدارس من القيم العالي إلى كلية الإلهيات دار الفنون»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18-19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010، ص: 93؛ دولن، ص: 119.

45 آيهان، مادة «كلية الإلهيات»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 22، ص: 71؛ إحسان أوغلو، مادة «دار الفنون»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 8، ص: 525.

علاوة على ذلك؛ وعندما يفسر الآيات توسع في الرسالة في الحالات التي ينقض الصيام ويجب الكفارة فيها، ومع أنه يذكر الأحكام حسب المذهب الحنفي يتناول آراء الشافعية وأهل الظاهر أحيانا، ويُرى في الرسالة بعض الاعتراضات على المعتزلة وبعض التوضيحات المتعلقة بالعقائد.[34]

الكتاب الثاني الذي يساعد على فهم محتوى درس التفسير هو «تفسير السورة يس»، وهو تقريرات دروس التفسير التي تدرس في مكتب الملكية الشَّاهَانَه للمَنَاسْتِرْلِي التي تم تحقيقها وتهذيبها من قبل طالبه محمد شَوْكَتْ،[35] فسّرت سورة يس باللغة التركية تفصيلا في مائة وإحدى عشر صفحة، وذكر في خاتمتها أنهاطبعت في منتصف رمضان من عام 1897/1314.[36]

ابتدأ تفسير سورة يس الذي كان على مستوى علمي ومتقدم عندما يقاس على «أحكام شهر الصيام» بمقدمة في ست صفحات تحتوي الأحاديث المتعلقة بفضائل السورة يس، وكان يسرد متن الآية المتعلقة ومحتواها قبل الشروع بتفسير آية، وكان يرى في عموم التفسير أنه اتبع بأسلوب تقدير السؤال المقدّر والجواب عليه ويوضح البيان بالتفصيل إن دعت الحاجة إليه بعنوان: النكتة، التنبيه، والبلاغة، وغير هذا؛ أشير إلى نقاط التفسير المهمة بعنوان فرعية كـ: تفسير الألفاظ، إيضاح المقام، فائدة، استفادة، إيضاح وفوائد، تفصيل القصة، استطراد، لاحقة، بيان، تحليل، توضيح، واستفاد باستشهاد الأشعار والروايات الإسرائلية أحيانا. ابن عباس، الحسن البصري، البيضاوي، فخر الدين الرازي، أبو السعود، الغزالي والسكاكي يعد من بعض مراجع هذا التفسير.

ب - دار الفنون العثمانية (إسطنبول/دار الفنون دَرْسَعَادَة) فرع العلوم الشرعية (1908-1914)

تغير اسم «دار الفنون الشَّاهَانَه» إلى «دار الفنون العثمانية» مع إعلان الملكية الدستورية الثاني (1908)، وألغي تحديد العدد لقبلول الطلاب، ويمكن أن يعد هذا تكامل لدار الفنون.[37] وكان يوجد درس التفسير الشريف في فرع العلوم العالية الدينية (1908-1912) من دار الفنون العثمانية، من المعروف أن هذه الدورة تدرس ثلاث ساعات في الأسبوع في كل فصل.[38]

في عام 1913 كانت محاولة لإعداد برنامج مختلف في دار الفنون، كل فرع مقسم إلى مجموعات دروسه، كانت خمسة أقسام في فرع 'العلوم الشريعة' «التفسير والحديث»، و«الكلام»،

34 مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي، **أحكام شهر الصيام**، درسعادة، 1309.

35 هذا الملاحظ ذكر في منشور في 1898/1316. ينظر: علي عثمان شَائِلِي، **مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي مفسرا** (رسالة الماجستير غير مطبوع)، إزمير. الجامعة دوقوز أيلول - معهد العلوم الاجتمائية، 2016، ص: 37.

36 مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي، **تفسير سورة يس**، إسطنبول، 1897، ص: 110.

37 أرقن، ج: 1-2، ص: 556؛ آرسلان، **من دار الفنون إلى الجامعة**، ص: 55-56؛ دولن، ص: 110.

38 عيني، ص: 62؛ أكمل الدين إحسان أوغلو، **دار الفنون: بؤرة حداثة الثقافة في الدولة العثمانية**، إسطنبول، مركز دراسات إسلام تاريخ الثقافة والحضارة، 2010، ج: 1، ص: 213-214؛ أرشيف العثمانية، MF.MKT، الرقم: 40/1170-1؛ آرسلان، **من دار الفنون إلى الجامعة**، ص: 62. وكانت دار الفنون في مقابل الجامعة، والفرع في مقابل الكلية قبل دار الفنون الشَّاهَانَه. وفي دار الفنون العثمانية فُضّل كلمة «الكلية» بدل «فرع/شعبة»، وكلمة «القسم» في مقابل «التخصص». ينظر: آرسلان، «دار الفنون كلية الإلهيات»، ص: 13.

ذي القعدة من عام 1324هـ/عام 1912م في منزله بساحل قَلْعَة الأَنَاضُول، ودفن في مقبرة مسجد الفاتح، وكان يعرف اللغة العربية والفرنسية والبلغارية، ومن مؤلفاته الرائدة: «موائد الإنعام في براهين عقائد الإسلام»، «مواهب الرحمن»، «الرسالة الحميدية»، «شرح القصيدة النونية»، «وسائل الفلاح في مسائل النكاح»، «تلخيص الكلام في براهين عقائد الإسلام»، و«الحق والحقيقة».[30]

لم نعثر على أي تقرير مخطوط أو مطبوع يتعلق بدروس «التفسير الشرف» التي دخلها مَنَاسْتِرْلِي في فرع العلوم العالية الدينية من بداية تأسيس دار الفنون الشَّاهَانَه في عام 1900 حتى وفاته في عام 1912، ومع ذلك؛ وجد هناك محاضرتان من محاضرات التفسير الذي يتعلق بما درّسه سابقا في مكتب الملكية الشَّاهَانَه (تعيينه في عام 1892/1309)، وواصل تدريسهما عندما وظّف بتدريس التفسير في دار الفنون الشَّاهَانَه.[31] على الرغم من أن هاتين المحاضرتين للمَنَاسْتِرْلِي وإن لم تكونا على قدر يملأ فترة 12 عامًا حول دروس دار الفنون نستطيع أن نقدّر استفادة دروس التفسير في دار الفنون من ملاحظات هاتين المحاضرتين مع عدم توفر أي ملاحظات أو تعليقات تتعلق بدروس دار الفنون.

أول عمل لهذه المحاضرات هو الرسالة المسماة بـ«أحكام شهر الصيام» التي صُنفت في مكتب الملكية الشَّاهَانَه وهو تشكّل من الملاحظات التي قدمها المحاضرون حول تفسير آيات صيام رمضان، ونحن نفهمه من الإفادة «هذه الرسالة تتكون من دروسنا التي تتعلق برمضان الشريف في الملكية الشَّاهَانَه» في بداية الرسالة،[32] وفي الرسالة أدرجت تفاسير الآيات (البقرة 183-186) المتعلقة بصيام رمضان (ص 2-101)، والأحاديث والتعليقات المتعلقة بفضائل شهر رمضان وصيامه (ص 101-128). نُشرت هذه الرسالة في جريدة «ترجمان الحقيقة» متفرقة متسلسة، وجمعت في كتاب بـ 128 صفحة طبعت عام 1892/1309 في إسطنبول.[33]

لوحظ في الرسالة أن كان التفسير تفسيرا مفصلا يتعلق بالصيام باللغة التركية وبالنقل من التفاسير المعتبرة والاتباع بمناهج التفسير التقليدية (الكلاسيكية)، وتناقشت الآيات جزءا جزءا بذكر ترجمتها ثم مرت بتحليل الكلمات (الاسم والفعل والحرف)، تطرق إلى معان جديدة حينما أُخذت التفاسير المختلفة بعين الاعتبار، من الملاحظ أن المؤلف قام بتحليل لغوي مفصل في رسالته، وكان يقتبس كثيرا من البيضاوي ويتناول أيضا من تفسير الزمخشري، فخر الدين الرازي، أبي السعود والتفتازاني، واستفاد في تفسير الآيات بالأحاديث الشريفة، أسباب النزول والروايات الإسرائلية.

30 ياووز، مادة «مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 27، ص: 563-564؛ مجلة سبيل الرشاد، العدد: 41-223، ص: 269.

31 مجلة سبيل الرشاد، العدد: 41-223، ص: 269؛ مصطفى سلجوق، «ضباط مجلس دار الفنون كلية الإلهيات»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18-19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010، ص: 211.

32 بالإضافة إلى ذلك؛ يحتوي غلاف الرسالة المعلومات التالية: «يتضمن كثيرا من الحقائق القرآنية والحكمة الدينية الذي يتعلق برمضان الشريف».

33 ياووز، مادة «مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 27، ص: 564.

درس التفسير المطبوعة يمكننا أن نقول: بالنظر لهذه المقررات نجد إنها اصبحت بأسلوب كتابي بعد أن كانت بأسلوب خطابي. ويظهر في هذه الحالة تدقيقات الطلبة على مُقَرَّرِ المدرس بتبييضها –إن كان المدرس لا يُقَرِّأُ مَقَرَّرَه للطلبة–،[23] من المعروف أن الملاحظات سجلت من قبل طالب أو أكثر الذين شاركوا الدرس بإذن من معلمه، على سبيل المثال؛ كتب على غلاف الدورات المحاضرات التي ألقاها مصطفى شَوْكَتْ في فرع الحقوق وهو آخر معلم التفسير في دار الفنون: «هذه التقرير القيم لحضرت المحترم معلم 'الوصايا والفرائض' في فرع الحقوق لـ'دار الفنون العثمانية' شَوْكَتْ أَفَنْدِي، طبع بإذن المعلم المحترم، نشر هذا التقرير دِيمِتْرِى و سِيمْبَاتْ –طالبان في فرع الحقوق–».[24] على الرغم من أن طباعة مذكرات المحاضرات الشخصية للمدرس تبدو وكأنها عمل كان الطلاب قد أعدوه شخصيًا لإعداد الاختبار، كان هناك أيضًا التزام إداري للمحاضر لكتابة الملاحظات وإعطائها للطلاب. وفي الواقع؛ تم القرار في أحد اجتماعات المعلمين في فرع العلوم العالية الدينية في عام 1912: على أن الأسئلة تطرح على الطلاب بقرعة حسب أرقام الصفحات التي درست في «التفسير الشريف» ويُسأل الطلبة بهذا الشكل، وذكرت الشكاوى في السنة السابقة في أحد الاجتماعات حول: عدم حضور معلم «حكمة التشريع» حَسَن فَهْمِي وضعف المحاضرة، والمعلم أنه قام بترتيب وتحرير نموذج واحد فقط (حوالي 16 صفحة) منذ بداية السنة.[25] ومن الملاحظ أن في نسخ المخطوطات طبعت باستخدام تقنية طباعة الـ(شَابُوغْرَافْ)، وكذلك النسخ المطبوعة السابقة طبعت كمطبعة مرتبة بشكل مرتب ومتواصل كالمخطوطة الأصل.[26]

دروس التفسير المدروسة في دار الفنون

أ - فرع العلوم العالية الدينية لدار الفنون الشَّاهَانَه (1900-1908)

من الملاحظ أن أول دار الفنون كمؤسسة ومستدامة قد افتُتح في بداية القرن العشرين، وتم افتتاح دار الفنون الشَّاهَانَه لمناسبة الاحتفال بالذكرى السنوية الخامسة والعشرين لصعود عبد الحميد الثاني إلى العرش، وكان من ضمن دار الفنون الشَّاهَانَه فرع العلوم العالية الدينية الذي يقبل

23 عندما ننظر في موضوع دراستنا إلى مخطوطات مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي (صالح صابري ياووز، مادة «مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي»، الموسوعة الإسلامية التركية، ج: 27، ص: 564)، و أَحْمَد جَوْدَتْ بَرْغَامَالِي (أوراق المركزي الخصوصي لكلية الإلهيات دار الفنون إسطنبول، أوراق المسودة، بعنوان «درس التفسير و تاريخ التفسير») وتقارير الدرس عند آسِتَانَلِي مصطفى شوكت («المكتبة الشعبية مَغْنِيسَا»، الرقم: 15/8379) اتضح أن تقارير الدرس المطبوعة نقحت/حققت من جهة شخص آخر.

24 ينظر: مصطفى شوكت، **خلاصة الفرائض**، درسعادة، مطبعة نجم الاستقلال، 1331، ص: 1.

25 آرسلان، **دار الفنون كلية الإلهيات**، ص: 26-27. على حسب المخطوطات التي كتبها بَرْغَامَالِي بيد نفسه أن كتابة تقارير الدرس المطبوعة هي آخر وظيفة في دار الفنون. ينظر: بَرْغَامَالِي جَوْدَتْ، **تاريخ التفسير**، إسطنبول، مطبعة دار الفنون، 1340.

26 يأتي كمثال على طبع تقارير المخطوطات بطبع شابوغراف «تفسير سورة الحجرات» لبَرْغَامَالِي أحمد جوكت الذي طبع عام 1927، وبمطبعة ترتيب الحروف «تاريخ التفسير» الذي طبع عام 1925.

طلابه بالاختبار ويدرسه تعليما نهاريا في مدة أربع سنوات.[27] ولوحظ أن الحصة المخصصة لمقعد ثلاثين طالب اكتملت في فرع العلوم العالية الدينية من السنة الدراسية الأولى، وكان من المعروف أن الطلاب الأوائل بدأوا تعليمهم في الفصول الدراسية في مبنى مكتب المُلْكِيَّة (مدرسة العلوم السياسية).[28]

وكان في فرع العلوم العالية الدينية محاضرة باسم «التفسير الشريف»، وألقيت محاضرة التفسير الشريف لجميع الصفوف في البرنامج الأسبوعي تستغرق ثلاث ساعات في الأسبوع بحيث يكون التفسير أكثر دروس في البرنامج الدراسية، ومع ذلك؛ عندما يفكر في المناهج الدراسية الواسعة للتفسير يمكن القول إن فرع العلوم العالية الدّينية أعطى معلومات سطحية وثقافة عامة حول علم التفسير،[29] ويعرف أن مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي قد درّس هذا الدرس حتى إغلاق دار الفنون الشَّاهَانَه في عام 1908.

مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي (1846-1912) ودرس التفسير

ولد إِسْمَاعِيل حَقِّي في مَنَاسْتِرْ (مَنَاسْتِرْلِي: النسبة الى ولاية مَنَاسْتِرْ/بِيتُولاَ التي هى حاليا في مَقْدُونْيَا) عام 1846/1263 وكان في الأصل من قُونْيَة (تركيا) لأن جده استقر في مَنَاسْتِرْ، والده سَانْجَكْتَارْ يُوزْبَاشِي (رتبة عسكرية) إبراهيم، بعد تعليمه الابتدائي في مَنَاسْتِرْ ذهب إلى إسطنبول ووفّق على حصول الشهادة في تحصيل العلم من مصطفى شَوْكَتْ وتِكْوَشْلِي يُوسُف ضِيَاء، وقد شغل بالوعظ في مساجد دُولْمَا بَاهْجَه وَالِدَة سُلْطَان، السليمانية، سلطان أحمد، وآيَا صُوفْيَا. على وجه الخصوص؛ كان لديه جماعة كبيرة تتابع وعظه في مسجد آيَا صُوفْيَا، وكان يذكر أنه شغل بتدريس رُشْدِيَّة أيوب العسكري (عربية)، مكتب الحقوق (الفقه)، مُهَنْدِسْهَانَه بَرّي هُمَايُنْ (كلية الهندسة الحربية البرية العثمانية) مع الطب العسكري (عقائد)، مكتب المُلْكِيَّة الشَّاهَانَه (تفسير، حديث، كلام) ومدرسة الواعظين (تفسير). وافتتاح دار الفنون شَاهَانَه بدأ بتدريس دروس «التفسير الشريف» في دار الفنون بالإضافة إلى وظيفته في مكتب الملكية الشَّاهَانَه، من المعروف أنه انتخب رئيسا لمجلس المعلمين من فرع العلوم العالية الدينية في العام الذي توفي فيه، توفي مَنَاسْتِرْلِي في

27 عيني، ص: 59؛ آرسلان، **دار الفنون كلية الإلهيات**، ص: 11؛ دولن، ص: 107.

28 إحسان أوغلو، مادة «دار الفنون»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 8، ص: 524. وعلى حسب النظام المعدل يقبل الطلاب الذين تخرجوا من مكتب الملكية، مكتب الحقوق، ومكتب الطبية ودار المعلمين العالية في الفروع التي يختارونها بدون اختبار حسب أمنياتهم. كان عشرة مقاعد من مكتب الحقوق من هؤلاء الثلاثين للفرع، والباقون العشرون يقبل بالمسابقة في التسجيل. ينظر: علي آرسلان، **من دار الفنون إلى الجامعة**، إسطنبول، منشورات بيت الكتاب، 1995، ص: 52؛ دولن، ص: 108.

29 دولن، ص: 108،109. صورة شهادة التخرج التي حصلها آسِتَانَلِي مصطفى شوكت في أوغسطس11 من عام 1321/ أوغسطس24 من عام 1905، وثائق مسجلة لوزارة الشؤون الدينية المسجلة بالرقم: 1923-0544؛ سجلات العثمانية، MF.MKT (وزارة المعارف - مكتب القلم) 44/706-1؛ Y.PRK.MF (معروضات وزارة المعارف - يلدز الأوراق المتفرقة)، 54/4-2.

الأولى وفقا لقانون «نظام الإصلاح المدارس» الذي لم ينفذ وقتا طويلا.[12] وتنقسم هذه المدارس الدينية التي تضم 12 عامًا من التعليم إلى قسمين أساسيين: أحدهما «التالي» والآخر «العالي»، وتشكّل الفرع التالي الذي كانت مدة تعليمه أربع سنوات من القسم «الأول» و قسم «الثاني»، ووجد «معاني القرآن الكريم» في دروس السنة الثانية والثالثة والرابعة للقسم الثاني، وكان يوجد درس «التفسير الشريف» في السنة الثانية والثالثة والرابعة في الفرع العالي الذي كانت مدة الدراسة أربع سنوات،[13] وفي لائحة هذا النظام لا يرى ذكر دورات التفسير مع الكتب التي سيتم تدريسها في الدورة، ومع لوائح هذا النظام نفسها أُلقيت محاضرات «التفسير الشريف» في «مدرسة الواعظين» و«مدرسة الأئمة والخطباء» التي افتتحت لتدريب المرشحين لهذه المجالات، و ثبت درس التفسير على مكانه عندما تم دمج هاتان المدرستان تحت عنوان: «مدرسة الإرشاد».[14] ولوحظ أن يُدرّس «علم الناسخ والمنسوخ» (ساعة في الأسبوع) و«علم أسباب النزول» (ساعة في الأسبوع في الفصل الأول فقط) و«أصول التفسير» (ساعة في الأسبوع) و«التفسير (العام)» (ست ساعات في الأسبوع) و«طبقات القراء والمفسرين» (ساعتين في الأسبوع) في فرع «التفسير والحديث» لـ«مدرسة المتخصصين» (فترة التدريب سنتين) التي أسست بعد قانون «نظام الإصلاح المدارس».[15]

بعد سنة واحدة (عام 1915) غير درس «معاني القرآن الكريم» الذي يدرس ثلاث ساعات في السنة السادسة والسابعة وأربع ساعات في السنة الثامنة في الفصل الثاني من القسم التالي بدرس «التفسير» الذي يدرس ثلاث ساعات في السنة السابعة وساعتين في السنة الثامنة. وأضاف درس «التفسير الشريف» في القسم العالي من السنة الأولى، وعليه يتم تدريس أربع ساعات للتفسير في الأسبوع لكل الصفوف،[16] وسمي درس التفسير بـ«التفسير» في القسم التالي وأما في القسم العالي بـ«التفسير الشريف»، قد يشير إطلاق مصطلح «التفسير الشريف» دروس التفسير وحواشيها التي كانت تدرس آنذاك، و إن قيد مصطلح «التفسير» يشير على دروس علوم القرآن، وتعتبر هذه الدروس (علوم القرآن) التي تُدرس قبل شروع التفسير مبادرة واقتراباً بالنهج الحديث في الوقت الحاضر.[17] وبعد إصلاحات شيخ الإسلام موسى كَاظِم أَفَنْدِي في عام 1917 كان يحتوي درس التفسير في مدرسة صَحْن تحت اسم «تفسير الشريف» ساعة في الأسبوع، وفي فرع «التفسير والحديث» في المدرسة السليمانية يدرس «التفسير الشريف» ثلاث ساعات في الأسبوع و«طبقات القراء والمفسرين» ساعة في الأسبوع (وتحتوي مفردات هذا الفرع على المواد الأخرى: «الحديث الشريف»، «أصول الحديث» و«نقد الرجال»).[18]

12 حميد أر، **مدارس دار الخلافة أثناء انتقال من المدرسة إلى المكتب**، إسطنبول، مطعة رغبة، 2003، ص: 41، 45.
13 آتاي، ص: 260-264؛ دولن، ص: 117.
14 أرقن ج: 1-2، ص: 160-164.
15 آتاي، ص: 266.
16 المرجع السابق، ص: 263-266.
17 كوكر-عصري، ص: 130-131.
18 آتاي، ص: 286-291.

تم آخر التعديل للمدارس من قبل المجلس النواب الكبرى (البرلمان التركي) في عام 1921، وفقا لهذا التعديل الذي يسمى بـ«نظام المدارس العلمية» تتكون المدارس -التي تم إجراء التعليم لمدة ست سنوات- من قسمين: القسم الأول والقسم الثاني. تدريس التفسير كان مقررا لمدة خمس ساعات في الأسبوع في العامين الأخيرين (الصف الحادي عشر والثاني عشر) تحت اسم «التفسير والحديث» من «القسم الثاني»،[19] ولا يعلم كيف تم تقسيم هاتين المادتين في درس واحد، من الواضح أن تأثير الظروف التاريخية الصعبة أمر عظيم في إعداد هذا البرنامج الذي يساوي سنوات النضال الوطني.

هناك تشابُهٌ في أسماء الدروس وساعات دروس التفسير بين المدارس ودار الفنون، ويمكن القول: إن برامج إصلاح المدارس بعد عام 1900 قد تأثرت من دار الفنون التي أنشأت فرعا من التعليم الديني العالي أول مرة، وتأثر كل منهما بعضهما البعض في الترتيبات التي اتخذت في هاتين المؤسستين، فإن تخلي كل منهما عن المنهج المتشكل حول الكتاب في الفترة الأولى هو مثال على تشابه إعادة التنظيم في اتجاههما. وليس من الواضح: أن دار الفنون هل هي من «القسم العالي» من تلك المدارس أم هي مماثلة لـ«قسم المتخصصين»؟، في تصريح رسمي أعلن في عام 1846 أن دار الفنون هي مؤسسة ثالثة في التدريب والتعليم فوق الرُّشْدِيَّة (المستوى المتوسط)،[20] بالإضافة إلى ذلك؛ مع النظام الإصلاحي عام 1914 نُقل فرع «العلوم العالية الدينية» الذي أغلق بدمج مدارس إسطنبول وجمع باسم «دار الخلافة العالية» إلى القسم العالي من مدارس «دار الخلافة العالية»[21]، بهذا الإصلاحات 1914 تم إغلاق فرع «العلوم الشريعة» لدار الفنون بعد افتتاح «مدرسة المتخصصين» (سميت بعد ذلك بـ«سليمانية») لعدم الحاجة إليه، لأنها توفر تعليم هذه العلوم بنفس مستوى «مدرسة المتخصصين».[22]

لوحظ أن «دار الفنون الشَّاهَانَه» (1900-1908) أتاحت أول مرة للتعليم الديني العالي في فرع خاص، ثم قُرّر هذا الفرع نفسه الذي يساوي في الزمن الدستوري (الثاني) بأسماء مختلفة في «دار الفنون العثمانية» (1908-1914) و «دار الفنون إسطنبول» (1924-1933). كان درس التفسير موجود في جميع فروع دار الفنون التي تعطي التعليم الديني العالي، وعلم أن تدريس التفسير مع تحديد اسمه في برامج الدروس لدار الفنون قد تُرِك إلى المعلم أو المدرس، ملاحظات المعلم هي المساعدة الأكثر أهمية في تحديد الموضوعات التي يتم شرحها للطلاب وكيفية تدريس المقرر في الدروس.

من الملاحظ أن مساق الملاحظات التي يسجلها الطلاب أثناء المحاضرات أومتابعة ملاحظات المعلم التي يجهزها أصبحت كتابة لطيفة منقحة بشكل متميز، ومع ذلك؛ عندما ننظر إلى تقارير

19 المرجع السابق، ص: 322-327.
20 فَائِكْ رشيد عُنَاتْ، **النظر التاريخي إلى توسع النظام التعليمي التركي**، أنقرة، مطبعة التعليم الأهلي، 1964، ص: 90-91.
21 أكمل الدين إحسان أوغلو، مادة «دار الفنون»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 8، ص: 524.
22 عيني، ص: 71.

ولوحظ أن التعليم في الدولة العثمانية كان من خلال الكتاب حتى الفترة الأخيرة. في هذا النوع من المنهج التعليمي يرتبط المنهج بمحتوى الكتاب المدرس ارتباطًا وثيقًا، وكان يدرس في المدارس تفسير الواحدي في مادة التفسير حتى الفترة الأولى من السلطان محمد الفاتح (محمد الثاني) ثم غير بدله إلى تفسير البيضاوي في المرحلة الأخيرة، ويلاحظ أن «مدارس صَحْن» التي أنشئت للتعليم العالي خلال فترة محمد الفاتح كانت تُدرّس فيها «كشاف» للزمخشري،[6] وفي فترة السلطان سليمان القانوني درس تفسير البيضاوي (سورة البقرة) في مادة التفسير في مدارس صَحْن، ودرس الكشاف بشرح الجرجاني في مدرسة «آلْتُمِشْلِي (بمعنى 'ذو الستين' كان يأخذ المدرسون في هناك ستين درهما لكل يوم)».[7]

دُرّس تفسير القاضي (أنوار التنزيل) في الصف العاشر من المدرسة نهاية أول إصلاح مهم مقترح في تعليم المدرسة ودروس التفسير في عام 1897،[8] ودُرّس هذا التفسير في الصفوف التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر وفقا لنظام المدرسة العلمية الذي كان أول إصلاح رسمي في المدارس من عام 1910. غيّر التعليم المدرسي في البرنامج التي أعدها أَشْرَف زَادَه محمد شَوْكَتِي في عام 1911، حيث انقسم التعليم إلى المتوسط والعالي وازداد الفصل الدراسي من اثنا عشرة إلى أربع عشرة سنة، يتكون المتوسط من «رُشْدِيَّة» ثلاث سنوات و«إِعْدَادِيَّة» خمس سنوات، وقرر في القسم العالي الذي كانت مدته ست سنوات: فرع «العلوم الشريعة» و فرع «الفقه» مع فرع «الحِكْمَة» و فرع «اللسان (اللغات)» التي كانت مدة تعليمه خمس سنوات، وانقسمت تخصوصات قسم العلوم الشرعية إلى: التفسير والحديث وعلم الكلام، وَاَخْلَاق الإسلام، وكان يدرس في قسم التفسير: التفسير (رواية ودراية)، علم القراءة، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ وطبقات المفسرين (تاريخ التفسير).[9] مع هذا البرنامج ابتدأ تدريس علم التفسير كعلم مستقل للمرة الأولى، ويلاحظ في هذه الفترة أيضا؛ أسلوب التعليم الحديث؛ وذلك بتدريس التفسير حسب الموضوعات، وليس على حسب كتب التفسير.[10]

ولوحظ أن أول تعليم الدين العالي خارج المدرسة كان في «العلوم العالية الدينية» وهي فرع لمؤسسة دار الفنون التي أسست عام 1900، ومع ذلك؛ فإن هذه المؤسسة التي تهدف إلى توفير التعليم الديني الحديث لم يتم قبولها في المجتمع العثماني، وكذلك تم إغلاق هذا الفرع (العلوم العالية الدينية) مع فتح «مدرسة المتخصصين» و«مدرسة القُضاة» بنظام إصلاح المدارس الذي أعلن من قبل مُصْطَفَى خَيْرِي أَفَنْدِي،[11] و غيرت أسماء المدارس إلى «دار الخلافة العالية» عقب الحرب العالمية

6 آتاي، ص: 87.
7 المرجع السابق، ص: 95-96.
8 المصدر السابق، ص: 210-212.
9 المصدر السابق، ص: 231-241.
10 بلال كوككر وصافيناز عصري، «أثر التقاليد العرف والتغريب في تعليم القرآن وتفسيره المدارس العثمانية و دار الفنون»، **مجلة الفكر الديني**، السنة: 2، العدد: 6، 2005، ص: 127.
11 عيني، ص: 71؛ دولن، ص: 116.

وكانت المبادرة الثالثة لفتح دار الفنون في عام 1874 تحت اسم «دار الفنون السلطانية» في «مكتبة غَلَطَة سَرَاي السُّلْطَانِي (مدرسة غَلَطَة سَرَاي الثانوية)»، وليس لدينا أي معلومات عن وجود هذه المؤسسة بعد عام 1881، التي افتتحت وأخفيت عن الناس و لم يتم تسجيل أي قيد للطلبة غير طلبة مدرسة غَلَطَة سَرَاي الثانوية.[3]

ويظهر أنه لم يكن لدور الفنون الثلاث فرع للإلهيات، وأن العلوم الإسلامية تدرس في المدارس فقط.[4] أما الرابعة التي نجحت في التعليم العالي ومنحت الفرص لتعليم العلوم الإسلامية (العلوم العالية الدينية) على مستوى عال في فرع خاص أنشأت عام 1900 باسم «دار الفنون الشَّاهَانَه (الملكية)»، وهذا الفرع عطل من دار الفنون في الإصلاحات التي أجريت عام 1914، أما قد تكرر تفعيله وتواصل دوره من عام 1924 إلى 1933. في هذا الصدد؛ يمكن القول بأن المدارس الدينية لديها صراع كبير ضد المؤسسات الحديثة خاصة في مجال التعليم الديني، وأنها حافظت وجودها باعتبارها المؤسسة الوحيدة التي تعطي التعليم الديني حتى نهاية الدولة العثمانية، وهذا الصراع باستثناء فرع «العلوم العالية الدينية/العلوم الشرعية» بين 1900-1914.[5] ففي الإصلاحات التي أجريت في عام 1933 غُيّرت «دار الفنون إسطنبول» (1924-1933) إلى «جامعة إسطنبول»، ولم يكن لقسم كلية الإلهيات مكان بين الكليات الأخرى.

يلاحظ من خلال مناهج تدريس كل من «دار الفنون الشَّاهَانَه (الملكية)»، «دار الفنون العثمانية» و «دار الفنون إسطنبول» مع اختلاف أسماء هذه الفروع (العلوم العالية الدينية، العلوم الشريعة، إلهيات) أن هناك توجد مادة التفسير في برنامجها. قبل الشروع في تحليل محاضرات التفسير في دور الفنون الثلاث هذه سيكون من المناسب إعطاء بعض المعلومات حول كيفية حدوث هذه الدورات في تقليد المدرسة التي تم بناؤها.

توارث العثمانيون المدرسة من السلاجقة كما في العديد من المؤسسات الأخرى، ومن الملاحظ أن محاولات تشكيل المؤسسات التعليمية في النمط الغربي بدأت مع التنظيمات لتلك المدارس واستمرت حتى قانون «توحيد التدريسات» (1924). في هذه العملية خلال إجراء سلسلة من الإصلاحات ترجع إلى المنظمة أو التعليم، فإن دورة مادة التفسير التي تدرس في المدارس قد تعرضت لتغيير الأسماء والمناهج التي تدرس من خلالها.

3 عثمان أَرْقِنْ، **تاريخ تعاليم الترك**، إسطنبول، مطبعة الأثر، 1977، ج: 1-2، ص: 708؛ خطيب أوغلو، ص: 29؛ أكمل الدين إحسان أوغلو، «مدخل في تاريخ دار الفنون (2) - في محاولة ثانية: دار الفنون السلطانية»، **مؤسسة تاريخ الترك - بَلَّتَنْ**، ج: 57، العدد: 218، أنقرة، 1993، ص: 206، 231-232؛ مادة «دار الفنون»، **الموسوعة الإسلامية التركية**، ج: 8، ص: 523.
4 يذكر ان لم يكن فرع لكلية الطب لوجود مكتبة الطب حينئذ، ينظر: أرسلان، «دار الفنون كلية الإلهيات»، ص: 11؛ إحسان أوغلو، مدخل في تاريخ دارالفنون (2)، ص: 230. من المجموعات التي تدرس في دار الفنون العثمانية: «إلهيات وأدبيات»، «علم الحقوق»، «العلوم الطبيعية والرياضية» ولكن المجموعات هذه لم تكن في دار الفنون العثمانية حينئذ ولم يدرس أي درس تتعلق بالإلهيات آنذاك. ينظر: دُولَنْ، ص: 105.
5 أرسلان، «دار الفنون كلية الإلهيات»، ص: 9-10. وإن فتح مدرسة القضاة للحفاظ على قوة المدرسة في الإدارة يدل على أنها في حالة حرب مع مؤسسات تعليمية حديثة. ينظر: حسين آتَاىْ، **التعليم العالي عند العثمانية**، إسطنبول، مطبعة دركاه، 1983، ص: 302-307.

curriculum, and the weekly course hour is determined as three. Manastirli Ismail Hakki, Kereci Said, Bergamalı Ahmed Cevdet and Asitaneli Mustafa Şevket were the teachers who entered the course of Tafseer in dār-al-funūns. In the Tafseer courses, various surahs were interpreted in Turkish by the teacher with the use of tafseer books and the aspects facing the present were mentioned. The subjects related to the history of tafseer were given by following the tabakāt method. In addition, information about the books of tafseer was told.

Keywords: Tafseer, Tafseer Course, Dār-al-funūn, Madrasah, Ottoman, Turkish Republic.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E GEÇİŞ DÖNEMİNDE DÂRULFÜNÛN'DA TEFSİR DERSLERİ

Öz

Osmanlı'daki batılılaşma hareketleri ile birlikte medreseler tartışılmaya başlanmış ve medreseye alternatif bir yüksek eğitim kurumunun tesisine 19. asrın son çeyreğinde girişilmiştir. 1845'ten 1881'e kadar üç başarısız dârulfünûn (üniversite) girişimi olmuştur. Teşkilat ve ilmi yapısı itibariyle süreklilik arzeden ilk dârulfünûn 1900'de açılan Dârulfünûn-ı Şâhâne'dir. Bu dârulfünûn aynı zamanda dini eğitim veren bir şubeyi (Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye) de bünyesinde barındıran ilk dârulfünûndur. Benzer bir şubeye yer veren diğer dârulfünûnlar Dârulfünûn-ı Osmânî ve İstanbul Dârulfünûnu'dur. Tüm bu şubelerin ders programında Tefsir dersinin yer aldığı, haftalık ders saatinin ise üç olarak belirlendiği görülmektedir. Manastırlı İsmail Hakkı, Kereci Said, Bergamalı Ahmed Cevdet ve Âsitâneli Mustafa Şevket dârulfünûnlarda tefsir dersini veren hocalardır. Tefsir derslerinde, seçilen herhangi bir sûre muhtelif tefsirlerden istifade ile hoca tarafından Türkçe olarak yorumlanmakta günümüze bakan yönleri ile ele alınmaktaydı. Tefsir tarihine müteallik konular ise tabakat usûlü takip edilerek literatür bilgisi ile verilmekteydi.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Dersi, Darulfünun, Medrese, Osmanlı, Türkiye.

Makalenin Geliş Tarihi: 03.10.2018; Makalenin Yayıma Kabul Tarihi: 05.12.2018

المقدمة:

تناقشت تقاليد المدرسة العثمانية بشكل مكثف مع حركات التغريب في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ومن أجل مواكبة ظروف تلك الفترة سعيت إلى عدد من الإصلاحات تهدف إلى إعطاء شكل جديد لتلك المدارس. بالإضافة إلى ذلك تزامنت هذه التغيرات مع فترات السلطان عبدالمجيد وعبد العزيز وبدأ إنشاء مؤسسة للتعليم العالي على النمط الغربي كبديل للمدرسة ولتقديم التعليم العالي. وكانت مؤسسة التعليم العالي هذه التي سميت «دار الفنون» خرجت من تقاليد المدارس الدينية، اخذة نموذج الجامعات الأوروبية.

من الواضح أن مبادرة فتح مؤسسة للتعليم العالي تسمى «دار الفنون» بدأت في عام 1845. وتم قرار بناء مبنى منفصل على الأرض في وسط مسجد آيا صُوفُيَا ومسجد السلطان أحمد وتم افتتاح هذه «دار الفنون» في عام 1851. وأما التعليم والدراسة بدأت في عام 1863 في شكل محاضرات مفتوحة للشعب عامة. وفي وقت لاحق حوّل المبنى الذي خصص لدار الفنون إلى الوزارة المالية لكونه كبير الحجم، وتم نقل المبنى إلى قَصْر نُورِي بَاشَا. بالإضافة إلى نقص في الموارد المالية والطلاب انتهى هذه دار الفنون الأولى باحتراق القصر بكافة بضائعه ووثائقه، ومن ثم تم إغلاقها في عام 1865.[1]

بعد أول محاولة فاشلة أعيد فتح دار الفنون للمرة الثانية تحت اسم «دار الفنون العثمانية» في عام 1869. في عام 1869، بدأ التدريس في محاضرات للعامة كالمحاضرة الليلية (مساء) قبل الافتتاح الرسمي، ويبدو أن هذه المبادرة لم تبق طويلة الأجل أيضا. يذكر أن هناك تأثيراً جزئياً لمؤتمر يعقده جَمَال الدّين الأَفْغَانِي في إغلاق دار الفنون العثمانية هذه، في عام 1870 رمضان دعي الأفغاني لإحدى المؤتمرات التي نظمت في دار الفنون العثمانية، وكان هو في إسطنبول في ذلك الوقت، عندما ذكر الأفغاني أثناء محاضرته بما معناه: «أن النبوة كانت نوعًا من الفن». تم فصل مدير دار الفنون العثمانية تَحْسِين أَفَنْدِي من منصبه، ومع ذلك استمر التدريس ولكن في عام 1873 تم إغلاق صحيفة دار الفنون الثانية.[2]

1 مَحْمَدْ عَلِي عَيْنِي، **تاريخ دار الفنون (الجامعة)**، إعداد: مَتِين حاصِرْجِي، إسطنبول، منشورات بينار، 1995، ص: 36-37؛ أكمل الدين إحسان أُوغْلُو، «مدخل في تاريخ دار الفنون: محاولتان أوليتان»، **مؤسسة تاريخ الترك – بَلَّتِنْ**، الجلد: 54، العدد: 210، أنقرة 1990، ص: 710-712؛ م. طاهر خطيب أُوغْلُو، **تاريخ جامعات تركيا**، أنقرة، مطبعة سَلْوِي، 1998، ص: 15-20؛ أَمْرَه دُولَن، «تعليم العلوم الإسلامية في دار الفنون من العثمانية إلى الجمهورية»، **كتاب بحوث المؤتمر دار الفنون كلية الإلهيات** (18-19 **نوفمبر** 2009)، إسطنبول، 2010، ص: 105.

2 إحسان أوغلو، «مدخل في تاريخ دار الفنون: محاولتان أوليتان»، ص: 727-730، 736؛ مادة «دار الفنون»، **الموسوعة الإسلامية التركية (وقف الديانة التركي)**، ج: 8، ص: 522-523؛ علي أرسلان، «إنشاء مجلس كلية الإلهيات في دار الفون و ضباطها الأوائل (1911-1912)»، **مجلة تعليم القيم**، ج: 5، العدد: 13، حزيران 2007، ص:11؛ دولن، ص: 105.

دروس التفسير بـ«دار الفنون» في الفترة الانتقالية بين الدولة العثمانية والجمهورية التركية

Muhammed Selman ÇALIŞKAN*

ملخص:

بدأت مناقشة المدارس الدينية مع حركات التغريب في الدولة العثمانية وتم البدء في إنشاء مؤسسة تعليمية عالية بديلة للمدارس في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وكانت هناك ثلاث محاولات من 1845م حتي 1881م فشلت في تأسيس «دَار الفُنُون» (الجامعة). كانت «دار الفنون الشَّاهَانَه (الملكية)» دار الفنون الأولى التي أسست في عام 1900م، وكانت مستمرة من حيث التنظيم والهيكل العلمي، هذه الدار أيضا هي دار الفنون الأولى التي تشمل فرعًا يوفر التعليم الديني «العلوم العالية الدينية». وهنا دار الفنون الأخرى التي لديها فرع مماثل هي؛ «دار الفنون العثمانية» و«دار الفنون إسطنبول». ومن الملاحظ أن جميع هذه الفروع لها دورة للتفسير في المناهج الدراسية، وتم تحديد ساعة الدورة الأسبوعية على أنها ثلاثة ساعات. مَنَاسْتِرْلِي إِسْمَاعِيل حَقِّي، وكَرَجِي سَعِيد، وبَرْغَامَالِي أَحْمَد جَوْدَتْ وآسِتَانَلِي مَصْطَفى شَوْكَتْ هم المعلمون الذين ألقوا محاضرات عن التفسير. أخذ المعلمون في دروس التفسير بعين الاعتبار السور والآيات المختارة وتفسيرها باللغة التركية وكانوا يستفيدون بكتب مختلفة في التفسير ويلقون الضوء في التوجه نحو منهج التفسير الحالي. وأعقب الموضوعات المتعلقة بتاريخ التفسير على حسب أصول الطبقات مع أسماء التفاسير.

الكلمات المفتاحية: التفسير، دروس التفسير، دار الفنون، الجامعة، المدرسة، العثمانية، الجمهورية التركية.

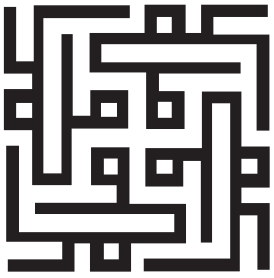
TAFSEER COURSES AT THE DĀR-AL-FUNŪN IN THE TRANSITION PERIOD FROM THE OTTOMAN EMPIRE TO THE TURKISH REPUBLIC

Abstract

Along with the westernization movements in the Ottoman Empire, madrasahs were discussed and the establishment of an alternative higher education institution to the madrasa was initiated in the last quarter of the 19th century. There were three attempts to establish dār-al-funūn (university) from 1845 to 1881 but failed. Dār-al-funūn Shāhānah (monarchy, royalty) was the first dār-al-funūn in 1900, which was continuous in terms of organization and scientific structure. This dār-al-funūn is also the first dār-al-funūn which also includes a shu'bah (faculty) that provides religious education (Ulūm-ı Āliye-i Dīniyye). The other dār-al-funūns which have a similar faculty are Dār-al-funūn-ı Osmānī (Ottoman) and Istanbul Dār-al-funūn. It is seen that all of these faculties have Tafseer course in the

* الدكتور، في قسم التفسير – كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول، تركيا، mscaliskan@istanbul.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6287-7738

مجلة العلوم الإسلامية



Çorum Çağrı Eğitim Vakfı

Yıl 14, Cilt 14, Sayı 1, Bahar 2019