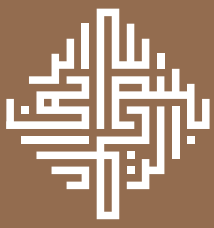
ISSN 2687-4547

المجلة العلمية المحكمة

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: 2 • العدد: 1 • سنة 2020/ 1441 هـ

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية



ISSN 2687-4547

المجلة العلمية المحكمة

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: 2 • العدد: 1 • سنة 2020/ 1441 هـ

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية : الدكتور فاتح قورت

مدير التحرير الكتابي : الدكتورة أليف آرسلان

مسؤول التمويل والتوزيع : أحمد بولوت

المحرر : الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

نائب المحرر : يوسف شاهين

المنسق : لقمان آرسلان

المتابعة : محمد أمين أويصال
ساواش أوزدمير

نوع النشر : مرة كل ستة أشهر نشر دوري

التواصل : المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة قسم المنشورات الدورية والمكتبات
في رئاسة الشؤون الدينية
الهاتف: 09 86 295 (312) 90+
الفاكس:92 61 295 (312) 90+
البريد الإلكتروني: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

التصميم الجرافيكي

والطباعة : شركة أكتاش للطباعة والنشر

حي إيواديك منطقة أوستيم الصناعية شارع -1514 رقم: 23-25 يني محلة/ أنقرة

الهاتف : 0312 353 65 44

البريد الإلكتروني : info@aktasmatbaacilik.com

الاشتراك: سعر المجلة العلمية العربية: 12.5 ليرة تركية
السعر السنوي للمجلة حال إرسالها إلى دور الإفتاء بشكل جماعي: 20 ليرة تركية
السعر السنوي للمجلة للاشتراكات العادية: 25 ليرة تركية
سعر المجلة العربية في حال الاشتراك من خارج الوطن:
دول الاتحاد الأوروبي: 10 يورو- السويد والدنمارك: 75 كورون دنماركي - سويسرا: 15 فرنك سويسري
أمريكا: 13 دولار- أستراليا: 15 دولار أسترالي

تاريخ الطباعة : أنقرة، يونيو 2020

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ	Dr. Fatih KURT
SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ	Dr. Elif ARSLAN
MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU	Ahmet BULUT
EDİTÖR	Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
EDİTÖR YARDIMCISI	Yusuf ŞAHİN
KOORDİNATÖR	Lokman ARSLAN
YAZI TAKİP	Muhammed Emin UYSAL Savaş ÖZDEMİR
YAYIN TÜRÜ	Altı Aylık, Süreli Yayın
İLETİŞİM	Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA Tel: (+90 312) 295 86 09 Faks: (+90 312) 295 61 92 E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr
ABONE İŞLERİ	Tel: (0312) 295 86 09-97 Faks: (0312) 295 61 92 E-Mail: dosim@diyanet.gov.tr
GRAFİK TASARIM	AKTAŞ MATBAACILIK OFSET
ABONE ŞARTLARI:	Yurt içi: Yıllık abone Ücreti 25 TL Yurt dışı yıllık: ABD Doları; 13, AB Ülkeleri Euro; 10, Avustralya Doları; 15, İsveç ve Danimarka Kronu; 75, İsviçre Frangı; 15
BASIM TARİHİ	Haziran 2020, ANKARA

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور علي آرباش
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين **أربكان**
الأستاذ الدكتور أحمد يامان، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز، كلية الشريعة في جامعة أنقرة
الأستاذ الدكتور لطف الله جبجي، كلية الشريعة في جامعة أرجياس
الأستاذ الدكتور محمد خليل تشيتشاك، كلية العلوم الإسلامية في جامعة يلدريم بيازيد في **أنقرة**
الأستاذ الدكتور موسى يلديز، كلية التربية في جامعة غازي
الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أغلو، كلية الشريعة في جامعة بايبورت
الأستاذ الدكتور عمر كارا، كلية الشريعة في جامعة أتاتورك
الأستاذ الدكتور عمر ترك أر، كلية الشريعة في جامعة مرمرة
الأستاذ الدكتور رجب ألب ياغل، كلية الشريعة في جامعة إسطنبول
الأستاذ الدكتور محمود تشينار، كلية الشريعة بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتور شهموز دمير، كلية الشريعة في جامعة غازي عنتاب
الأستاذ المشارك عبد المطلب آربا، كلية العلوم الإسلامية بجامعة صباح الدين زعيم في **إسطنبول**
الأستاذ المشارك أشرف ألتاش، كلية الآداب بجامعة مدنيات
الأستاذ المشارك فاضل أيغان، كلية الشريعة بجامعة سيرت
عضو الهيئة التدريسية حياتي تورغوت، كلية الشريعة بجامعة باموككالة
الأستاذ المشارك بهسيت قارصلي، كلية الشريعة بجامعة أكدنيز
الأستاذ المشارك عبد الناصر سوت، كلية الشريعة بجامعة بينكول
الدكتور باكير محمد علي

اللجنة القائمة على النشر:
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي
الأستاذ الدكتور أحمد يمان
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار
الدكتور فاتح قورت
الدكتورة أليف آرسلان
لقمان آرسلان
الدكتورة فاطمة بيراقدار قاراخان

لجنة التدقيق:
أحمد أغوز
أحمد ييلديز

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ali ERBAŞ

Prof. Dr. Huriye MARTI, Necmettin ERBAKAN Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin ERBAKAN Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi ilahiyat fakültesi.

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

Prof. Dr. Nasrullah Hacı MÜFTÜOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Doç. Dr. Abdülmuttalib ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Öğr. Gör. Hayati TURGUT, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Dr. Bekir Mehmet Ali

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Huriye MARTI

Prof. Dr. Ahmet YAMAN

Prof. Dr. Ousama EKHTIAR

Dr. Fatih KURT

Dr. Elif ARSLAN

Lokman ARSLAN

Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

İnceleme Komisyonu

Ahmet OĞUZ

Ahmet YILDIZ

Diyanet Arapça İlmi Dergi Yazım Kuralları

1. Araştırmanın içeriği bakımından yeni ve daha önce yayınlanmayan bir konu olması gerekmektedir.
2. Araştırmada dil, özenli ve doğru kullanılmalıdır, terimlerin seçiminde hassasiyet gözetilmelidir.
3. Makaleler, yazarın yayınlanmış bir eserinden yahut akademik bir tezden alıntılanan kesitler olmamalıdır.
4. Araştırma boyunca kullanılan kelimelerin adedi sekiz bini (8.000) geçmemelidir.
5. Araştırma başlığının tercümesini içeren ve yüz elli (150) ila üç yüz (300) kelime arasında bulunan Türkçe, İngilizce ve Arapça özler hazırlanarak makalelerin/araştırmaların içinde yayınlanmalıdır.
6. Yazı fontu olarak Traditional Naskh tercih edilmeli, araştırmaların metin gövdesi 14 puntoyla; dipnotlar ise 12 puntoyla yazılmalıdır.
7. Kaynakça araştırmanın sonuna yerleştirilmeli ve referans gösteriminde aşağıdaki sıralama uygulanmalıdır: Kitabın ismi: müellifin ismi, varsa muhakkikin ismi, yayınevi, yayın mekanı, baskı sayısı, basım tarihi

Örn: el-Kâmil fi'l-Luġati ve'l-Âdâb: Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, tahkik: Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü'r-Risâle, Lübnan, üçüncü baskı, h.1418-m.1997

الكامل في اللغة: أبو العباس محمد ابن يزيد المبرد، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة،
لبنان، الطبعة الثالثة، 1418 هـ/ 1997 م.

8. Her sayfanın alt kısmında numaralandırılmış bir biçimde dipnotlar sunulmalıdır. Dipnotlarda kaynak gösteriminde şu sıralama izlenmelidir:
   Yazarın ismi, kitabın ismi, cilt sayısı, sayfa sayısı.
   Örn: el-Kâmil fi'l-Luġati ve'l-Âdâb, 2/212.

   الكامل في اللغة، 212/2.

   Eserin adı, dipnotta italik/eğimli biçimde yazılmalıdır.
9. Araştırma yayınlanmadan ön değerlendirme sürecine tabi tutularak yayınlanmaya değer olup olmadığı tartışılır. Uygun görülmeyen çalışmaların; yazarlarına iadesi söz konusu değildir. Makalenin/incelemenin reddedilme sebepleri hakkında yazara bilgi verilmez.
10. Araştırmacılar, hazırladıkları çalışmaların yayınlanması için hakemlerin önerdiği/belirttiği değişiklikleri yerine getirmekle yükümlüdür.
11. Dergide yayınlanan araştırma ve incelemeler araştırmacı ve yazarların şahsi görüşlerini ifade eder, derginin resmi tutum ve kanaatini anlatmaz.

شروط النشر:

1- أن يكون البحث جديداً، ولم ينشر مضمونه من قبل.

2- أن يتسم البحث بسلامة اللغة ودقة التوثيق.

3- ألا يكون البحث جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور للكاتب.

4- ألا يزيد عدد كلمات البحث على 8 آلاف كلمة.

5- أن ترفق بالبحث ثلاثة ملخصات بالعربية والإنكليزية والتركية مع ترجمة العنوان، على ألا يتجاوز كل ملخص (200-150) كلمة.

- أربع كلمات مفتاحية دالة بعد الملخص.

6- نوع الخط: Traditional Naskh

- حجم الخط: 14 في المتن، 12 في الهامش

- تباعد الأسطر في المتن مفرد

- هوامش الصفحة: 2.5 سم

7- توضع قائمة (المصادر والمراجع) في آخر البحث مرتبة وفقاً للأصول المعتمدة على الترتيب التالي:

- اسم الكتاب: اسم المؤلف، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبع.

مثال:

الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرِّد، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1418هـ- 1997م.

8- توضع الحواشي مرقمة في أسفل كل صفحة وفق التوثيق التالي:

- اسم الكاتب، اسم الكتاب، رقم الجزء، الصفحة.

مثال: الكامل في اللغة والأدب، 2/212.

- عنوان الكتاب في الهامش يكتب بخط مائل.

9- يخضع البحث للتقويم السري لبيان صلاحيته للنشر، ولا يُعاد البحث إلى صاحبه إذا لم يُقبل، ولا تُقَدَّم أسباب رفضه إلى الباحث.

10- يتعهد الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكّمون لنشر المادة.

11- تُعبّر الأبحاثُ المنشورةُ في المجلة عن آراء أصحابها، لا عن رأي المجلة.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN 12
PROF. DR. OUSAMA EKHTIAR

İBN KEMAL PAŞA VE TEFSİR ANLAYIŞI 14
İBN KEMAL PAŞHA AND HIS INTERPRETATION UNDERSTANDING
PROF. DR. ENVER ARPA

İŞARİ TEFSİR ÜZERİNE ANALİTİK VE ELEŞTİREL BİR ARAŞTIRMA 46
ANALYTICAL CRITICAL STUDY OF INDICATIVE INTERPRETATION
PROF. DR. AHMET ÇELİK

KUR'ÂN'A GÖRE MUSA (A.S.) KISSASINDA STRATEJIK PLANLAMA 66
STRATEGIC PLANNING IN THE STORY OF "MOSES" AS MENTIONED IN THE HOLY QURAN
DR. ÖĞR. ÜYESİ MESUT CEVHER

YENİ DİNÎ HAREKETLER 90
NEW RELIGIOUS MOVEMENTS
DOÇ. DR. MUHAMMED KIZILGEÇİT
DR.ÖĞR.ÜYESİ MÜCAHİT ELHUT

İSLÂM DİNİNDEN ÇIKMANIN EVLENME AKDİNE ETKİSİ 102
THE EFFECT OF LEAVING ISLAMIC RELIGION ON MARRIAGE
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA GENÇ
ÖZEL DOKTORA ÖĞR. MUHAMMED DERVİŞ

ASIL MANASI DIŞINDA TÜRKÇEYE DÂHİL OLAN(GİREN)
ARAPÇA KELİMELERİN İNCELENMESİ 136
EXAMINATION ON THE ARABIC WORDS INCLUDED IN TURKISH OTHER THAN THEIR LITERAL MEANINGS
ÖĞR. GÖR. AYA NASR MOHAMMED ELKATREY

المحتويات

كلمة من المحرر 12
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

"ابن كمال باشا ونهجه في التفسير" 14
الأستاذ الدكتور أنور آربا

"دراسةٌ نقديةٌ تحليليّةٌ للتفسير الإشاري" 46
الأستاذ الدكتور أحمد جليك

"التخطيط الاستراتيجي في قصة موسى كما وردت في القرآن الكريم"..... 66
عضو هيئة التدريس الدكتور مسعود جوهر

"الأَسْبابُ النَّفْسِيّةُ لانْتِسَابِ الشَّبَابِ الْمُتَدَيِّنِينَ لِلْحَرَكَاتِ الدِّينِيةِ الجَدِيدَةِ" 90
الأستاذ المساعد الدكتور محمد كزيل كجيت، عضو هيئة التدريس الدكتور مجاهد الحوت

"أثر الردة في عقد النكاح" 102
عضو هيئة التدريس الدكتور مصطفى كنج
محمد الدرويش

"دراسة المفردات العربية التي دخلت في اللغة التركية بغير معانيها الأصلية".. 136
عضو هيئة التدريس آية نصر محمد القطري

أسامة اختيار
الأستاذ الدكتور

كلمة من المحرر

نعرض على السادة القراء الكرام المجلة العلمية العربية، أعدتها المديرية العامة للمنشورات الدينية، بمحتواها الثري المتضمن مجموعة متنوعة من المقالات.

المقالة الأولى في هذا العدد جاءت بعنوان "ابن كمال باشا ونهجه في التفسير" لكاتبها أنور آربا. حاول كاتبها تسليط الضوء على المبادئ والأسس التي اتبعها ورعاها أحدُ أعلام العلماء العثمانيين شيخ الإسلام ابن كمال باشا في تفسير القرآن.

المقالة الثانية لكاتبها أحمد جليك بعنوان "التفسير الإشاري – دراسة نقدية تحليلية" يتناول كاتبها الانقسامات الفكرية في إطار اختلاف طرق المفسرين ومناهجهم، ويبدي رأيه في منهج التفسير الإشاري.

المقالة الثالثة دراسة حملَت عنوان "التخطيط الاستراتيجي في قصة موسى كما وردت في القرآن الكريم" للباحث مسعود جوهر تناول فيها أسلوب بناء حياة تتماشى وأوامرَ الله تعالى، وتتحقق بالتزام مبادئ القرآن وقد حاول أن يبني وجهة نظره تأسيساً على قصة موسى (عليه السلام) في القرآن الكريم.

المقالة الرابعة دراسة مشتركة أعدّها الباحثان محمد كزيل كجيت ومجاهد الحوت، وهي بعنوان "الحركات الدينية الجديدة" استقصى فيها المؤلفان الأسباب النفسية لانضمام الشباب للتيارات الجديدة، وهم المجموعة المستهدفة لتلك الحركات التي ظهرت في العصر الحديث.

المقالة الخامسة للكاتبين مصطفى كنج ومحمد الدَّرويش، وهي بعنوان "أثر الردة في عقد النكاح" تناولا فيها أثرَ الخروج من الإسلام في عقد النكاح. وذكرَا فيها الأمورَ المتعلقة بالزواج، مثل العدة والطلاق والفسخ

والمهر والنفقة والرجعة، وأخضعها لسياق حال الردة من حيث الأحكام المتعلقة بها.

أما المقالة الأخيرة فجاءت تحت عنوان "دراسة المفردات العربية التي دخلت إلى اللغة التركية بغير معانيها الأصلية" وهي من إعداد آية نصر محمد الكتري. تناولت هذه المقالة تأثير اللغة العربية في اللغة التركية، ولاسيما بعض الكلمات العربية التي دخلت إلى اللغة التركية، ثم اكتسبت بعد ذلك معانيَ جديدةً غير معانيها الأصلية.

تلكم مقالات هذا العدد، وإننا لَنأملُ أن تفتح مجلتنا الأفق لقُرَّائنا الكرام في مجال البحث العلمي، وأن تثري معرفتهم.

ARPA, E. "İbn Kemal Paşa ve Tefsir Anlayışı" *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 2 (2020): 14-45

İBN KEMAL PAŞA VE TEFSİR ANLAYIŞI

İBN KEMAL PAŞHA AND HIS INTERPRETATION UNDERSTANDING

ENVER ARPA
PROF. DR.
ASBÜ / İSLÂMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ

Bu makalede İbn Kemal Paşa olarak meşhur olan Osmanlı dönemi alimlerinden Şeyhülislam Şemsettin Ahmed'in Kur'ân'ı tefsir ederken nasıl bir yaklaşım ortaya koyduğu, hangi ilkelere bağlı kaldığı konusu ele alınmıştır. Makalede bu amaçla önce onun kısaca bir hayat hikayesi, yetiştiği ortam, ilim tahsil ettiği hocaları, ilmi kişiliği ve eserleri üzerinde durularak sahip olduğu ilmi birikim ortaya konulmaya çalışılmış ve Tefsirle ilgili eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Kur'ân'ı tefsir ederken nasıl bir yöntem takip ettiği ele alınmış, tefsirinde başvurduğu dirayet ve rivayet tefsiri yöntemleriyle ilgili çabalarından örnekler verilmiştir. Sonra tatbik ettiği bu yöntem ve ortaya koyduğu bu çabalarla tefsir dünyasında edindiği yere işaret edilmiş ve tefsirinin başlıca özellikleri açıklanmıştır. İncelemede onun tefsirinin çığır sayılabilecek bir konumda olmamakla birlikte veciz ibareleri, eleştirel yaklaşımı, derin ilmi tetkikleri, istinbattaki dikkati ve ayetlerin manalarını açığa çıkarmadaki başarısıyla tefsir dünyasının önemli kaynaklarından biri olmayı hakettiği tespitinde bulunulmuştur. Cumhuriyet Diyanet İşleri Başkanlığı, bu geçmişi veya tarihi boyutu ile Türkiye'de dini kurumlara güven(ilirlik), derinlik, tecrübe ve birikim sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Kemal Paşa, Dirayet, Rivayet, Belağat.

ABSTRACT

In this article, one of the scholars of the Ottoman period, known as Ibn Kemal Pasha, discussed how Shaykh al-lslam Shemsettin Ahmad expressed his approach to commenting on the Quran and what principles he adhered to. For this purpose, we tried to put forward his knowledge about briefly a life story, environment he grew up, his proprietors whom he had collected science, his scientific personality and his works, and his works about Tafsir were detailed. Then, how he resorted to the method of commenting on the Qur'an was explained, and examples were given from his efforts concerning the method of exegesis and narration which he resorted to in his exegesis. Then, with this method he applied, he pointed to the place where he was given in the world of exegesis and the main features of his exegesis are listed. It has been found out that his exhortation deserves to be one of the most important sources of the world of exegesis, with his poetry being in a position to be considered a bre-akthrough, with the expressions of wisdom, critical approach, profound knowledge of science.

Keywords: İbn Kemal Pasha, Tafsir, Dirayet, Rivayet, Belagat.

أنور آربا "ابن كمال باشا ونهجه في التفسير"
المجلة العلمية المحكمة 2 (2020): 14-45

ابن كمال باشا ونهجه في التفسير

أنور آربا
الأستاذ الدكتور
جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية

الملخص

يتناول هذا المقال طريقة أحد أعلام العهد العثماني شيخ الإسلام شمس الدين أحمد المعروف بابن كمال باشا، في تفسير القرآن، والمبادئ التي تمسك بها. ويعرض المقال أولاً ، تاريخا موجزا لحياة ابن كمال باشا، متوقفا عند البيئة التي نشأ فيها، ومعلميه وشيوخه، وشخصيته وآثاره العلمية ويحاول إظهار حصيلته العلمية الواسعة ويعرف بتصانيفه في علم التفسير. ثم يتناول النهج الذي اتبعه ابن كمال باشا أثناء تفسير القرآن، ذاكرا أمثلة على جهوده فيما يتعلق بأساليب الدراية والرواية التي طبقها في تفسيره. ثم يحدد بالاستناد إلى هذه الطريقة التي اتبعها والجهود التي بذلها، مكانة ابن كمال في عالم التفسير ويشرح الخصائص الرئيسية لتفسيره. وخلص المقال إلى أن تفسيره مع أنه ليس في وضع يسمح له بأن يكون رائدًا إلا أنه يستحق أن يكون أحد المصادر المهمة في عالم التفسير لوجازة وجزالة ألفاظه، ونهجه النقدي ،وملاحظاته العلمية العميقة ، ودقته في الاستنباط ونجاحه في الكشف عن معاني الآيات.

الكلمات المفتاحية: التفسير، ابن كمال باشا، الدراية، الرواية، البلاغة.

المدخل:

بيّن الله سبحانه وتعالى الذي نزّل القرآن الكريم هاديا للناس سبيل الرشاد أنه حافظ لكتابه إلى الأبد قائلا : "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (9). ويتجلى ذلك الحفظ الإلهي بأشكال مختلفة. فمن يوم نزول أول الآيات من القرآن كان هناك الآلاف من العلماء الذين قرؤوه، وحفظوه، ونقلوه إلى الأجيال ساعين لفهمه، وكشف الحكمة الكامنة في آياته. وإن الأعمال وآثار الثمينة التي ظهرت نتيجة لجهود هؤلاء العلماء تستمر في توجيه الإنسانية.

ومن هؤلاء العلماء، العالم الموسوعي ابن كمال باشا، الذي شغل مناصب مهمة في الدولة العثمانية بما فيها المشيخة. كتب ابن كمال آثاراً قيّمة في العديد من المجالات، وفي مقدمتها التفسير. ويبلغ عدد الكتب العربية والفارسية والتركية المنسوبة لابن كمال باشا إلى المئات في حين أن القسم العربي منها يحتل الحيز الأكبر. وهذه الأثار، لم يجر على أغلبها التحقيق فلذلك لم يكن بالإمكان عرضها على القراء حتى الآن. ونحن عملنا أثناء وجودنا في الأردن خلال فترة الماجستير على جمع مخطوطات تفسير ابن كمال باشا في مكتبات تركيا وقمنا بتحقيقها بجهد جماعي وأثرينا المكتبات الإسلامية بهذا الكتاب القيم. وهذا التفسير، الذي وصل إلى سورة الصافات، طُبع في ثلاثة مجلدات في المملكة المغربية ولكنه غير مكتمل. وقد علمنا أن دار نشر في تركيا، تستعد لطباعة التفسير بشكل كامل.

هذا الكتاب المشهور بتفسير ابن كمال باشا، أثر قيم للغاية. يلفت فيه ابن كمال الانتباه حيث يحاول تفسير القرآن بالآراء النحوية والبلاغية ويكسب لأثره قيمة إضافية باعتراضاته على المفسر المعتزلي المعروف الزمخشري من جهة والمناقشات التي أجراها مع العلماء الآخرين ممن تبع أسلوب الزمخشري، وخاصة القاضي البيضاوي من جهة أخرى. يبدو هذا التفسير المليء بالقواعد النحوية والاستنباطات البلاغية المفيدة للغاية وكأنه بيان يشرح كيفية المناظرات العلمية الممتعة. تزين هذه الشخصية العلمية الجدلية الناقدة لابن كمال تفسيره من البداية إلى النهاية ويأخذ

القارئ إلى وسط جدالي عميق. ويمتلك تفسير ابن كمال باشا، الذي لم ينل بعد مكانته المستحقة في مجال العلوم بسبب نقص الأجزاء، محتوى يمكن أن يقدم مساهمات كبيرة في عالم التفسير.

وقد أُجري العديد من الدراسات التي تتناول الجوانب المختلفة لابن كمال باشا. ومع ذلك، لا يمكن القول إن الدراسات التي اهتمت بكونه مفسرا كافية. وأطروحة الدكتوراه، التي أعدها مصطفى كيليتش/كيليج في كلية الشريعة/الإلهيات في جامعة أتاتورك في عام 1981 تحت عنوان "ابن كمال باشا وطريقته في تفسيره–İbn Kemal Paşa ve Tefsirindeki Metodu –دراسة مهمة في هذا السياق. وعلى الرغم من أهميتها إلا أنها لم تنشر إلى الآن.

وقدم أورهان كارميش ورقة علمية موجزة تكونت من 4 صفحات بعنوان "الأساليب الجديدة التي قدمها ابن كمال باشا إلى علم التفسير "- Kemal Paşazade'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler

وذلك في ندوة ''شيخ الإسلام ابن كمال باشا –Şeyhülislâm İbn Kemal Paşa Sempozyumu'' التي عقدت في مدينة توكات/توقاد عام 1985 وقد وردت في هذه الورقة معلومات محدودة.

وتمثل ورقتنا العلمية التي عرضناها في ندوة القرآن التي نظمتها دار الفجر للنشر عام 2007 في دورتها العاشرة– X. Kur'ân Sempozyumu بمدينة توكات التركية، دراسة أخرى في السياق نفسه وقد جاءت هذه الورقة تحت عنوان: "شيخ الإسلام ابن كمال باشا وطريفته في التفسير" ''Şeyhülislâm Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı''-. على الرغم من وجود هذه الجهود، إلا أنها لم يتم جمعها وتحويلها إلى إصدار علمي يمكن أن يصل إلى شرائح كبيرة من الشعب. إن إظهار وكشف شخصية ابن كمال بالقدر الذي يستحقه، سوف يسد ثغرة في العلم. ولهذا الغرض حاولت هذه الدراسة أن تتناول حياة هذا العالم الرفيع القدر، والبيئة التي نشأ فيها، وأنشطته وآثاره العلمية وأوردت معلومات حول شخصيته العلمية التفسيرية بناءً على الطريقة التي اتبعها في تفسيره.

1. نشأته وحياته

اسم المؤلف الحقيقي هو شمس الدين أحمد ويقال له ابن كمال باشا أو كمال باشا زاده، نسبة إلى جده من جهة الأب كمال باشا. [1]ولد شمس الدين أحمد عام 873ه. – 1468 م. [2] واختلفت المصادر في مسقط رأسه، وذكرت معظم المصادر أنه ولد في مدينة توكات (توقاد بالخط العثماني) بينما أفادت بعض المصادر أنه ولد في مدنية أدرنة. [3]

يقول المؤرخ عصمت بارماكسيز أوغلو İsmet Parmaksızoğlu، الذي جعل هذا العالم موضوعًا لدراسته: "إن ولادته كانت في مدنية توكات"،[4]

---

[1] انظر لترجمة ابن كمال الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، بيروت، دار الكتاب العربية، 266، تقي الدين عبد القادر الداري التميمي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، 1970، 1:409، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ت: جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، 1979، 2:118، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار المسيرة، 1979، 8:238، الطبعة الثانية، محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، الهند، مكتبة ندوة المعارف، 1967، 61، محمد ثريا، السجل العثماني السجل العثماني (Sicilli Osmani) ، إسطنبول، المطبعة الآمرة، 1308ه.، 1:197، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بغداد، مكتبة المثنى، 1951، 1:141، محد طاهر البرسوي Bursalı Mehmet Tahir Efendi" المؤلفون العثمانيون (Osmanlı Müellifleri)، إسطنبول، المطبعة الآمرة، 1333ه، 1:223، جميل بك، عقود الجوهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفا فمئة فأكثر، بيروت، المطبعة الأهلية، 1326ه، 217، شمس الدين محمد بن عبد الرحمان بن الغزي، ديوان الإسلام، ت: سيد حسن كسروي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990، 4:84، عمر رضى كحالة، معجم المؤلفين، بيروت، مكتبة المثنى، بدون تاريخ، 1:238، خير الدين الزركلي، الأعلام، الطبعة الرابعة، بيروت، دار العلم للملايين، 1979، 1:133، *İslâm Ansiklopedisi*, (M.E.B. 1955), 6:561; Abdulkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, (Ankara: Ayyıldız Mat. 1974), 17; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Üçok, 2. Baskı, (Ankara, 1992), 69.

[2] *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:561; Altınsu, *Osmanlı Şeyhulislamları*, 17; Mustafa Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislâm İbn Kemal*, (Sempozyum bildirileri) 2. Baskı, (Ankara: T.D.V.Y. 1989), 47.

[3] Süreyya, *Sicilli Osmanî*, 1:197; Altınsu, *Osmanlı Şeyhulislamları*, 17; *Fayda,* "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 47; Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları*, 69.

[4] Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 47.

في حين يرى كل من شرف الدين توران ومصطفى فايدا أن مسقط رأس ابن كمال هو مدنية أدرنة.[5]

والد ابن كمال هو سليمان شلبي أحد القادة المشهورين في عصره وقد تولى مناصب مهمة في الدولة العثمانية. حيث تم تعيينه قائدا لحرس أماسيا عام 1474/879 ثم اضطلع بإدارة وإمارة سنجق توكات (توقاد سنجق بكي) عام 1478/883. واستقر سليمان شلبي في إسطنبول بعد أن ترك هذه الوظيفة وتوفي هناك.[6]أما والدة ابن كمال فهي ابنة ابن كوبه لي، أحد أشهر علماء عهد السلطان محمد الفاتح.[7]

كان جد ابن كمال، كمال باشا، من رجال الدولة في عهد السلطان محمد الفاتح، وعُين مدرسًا للأمير بايزيد ، ابن السلطان الفاتح في 1465/870، ولذلك حصل على لقب "باشا."[8]

ينتمي ابن كمال من جهة الأب إلى عائلة تشتهر بالمهارات والقدرات العسكرية، بينما ينتسب من جهة الأم إلى أسرة معروفة في الوسط العلمي. فابن كمال قد كسب الميول العسكرية من والده والميول العلمية من أمه وأقربائه ودمجها في شخصيته. إلا أنه وربما لتغلب مهنة الأب على ذهنه، انضم في البداية إلى الجيش، وشارك في العديد من الحروب مع السلطان بايزيد خان الثاني.[9] وأثناء تلك الفترة مرت به حادثة غيرت نظرته للحياة وجعلته يترك الجيش ويتوجه نحو طلب ودراسة العلوم. وفقا لما رواه هو، كان في فترة بايزيد فارسا (سيباهي) شابا ضمن الجيش الذي نزل في بلوفديف – فيلبة عائدا من حملة في ألبانيا سنة 1492/897. وقد عقد اجتماع بحضرة قائد الجيش إبراهيم باشا وممن شارك في هذا الاجتماع، أورناس

5 Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 47.

6 *İslâm Ansiklopedisi,* M.E.B, 6:561; Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 49.

7 *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B, 6:562; Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 49.

8 *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B, 6:562; Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 49.

9 *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B, 6:562; Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 49.

زاده علي بك أحد الأبطال والقادة المشهورين. بينما يستمر الاجتماع، دخل ملا لطفي، أحد مدرسي بلوفديف، بخطوات متواضعة وجلس في مكان فوق علي بك دون أي اهتمام بالباشاوات والسادة والقادة فما منعه أحد من هذا الموقف. سأل ابن كمال أحد أصدقائه مندهشا بالمشهد:

من هو هذا الرجل الذي يجلس في مقعد يقع فوق الأمير أورناس زاده علي بك؟

– فقال له صديقه: هذا عالم يدعى ملا لطفي Molla Lütfî

– فقال ابن كمال: كم هو راتبه؟

– صديق ابن كمال: إنه ثلاثون درهم

– ابن كمال: كيف حصل على هذه المكانة المدهشة براتب ثلاثين درهم؟

– صديق ابن كمال: يكتسب العلماء شرفا وقدرا لا بحكم رواتبهم ولكن بمعرفتهم وعلمهم. لو كان قد جلس في مكان في الخلف، لما وافق الوزير أو الأمير على ذلك.

بدأ ابن كمال في التفكير في هذا الموضوع: مهما حاولت، فلا يمكنني الحصول على رتبة الأمير علي بك ، ولكن يمكنني الحصول على رتبة هذا الباحث إذا اجتهدت . بعد هذه المحاسبة ، ترك ابن كمال الجيش وأصبح من أهل العلم. [10]

عند وصوله إلى أدرنة بعد عودة الجيش من الحملة العسكرية، حضر دروس ملا لطفي الذي أثر فيه تأثيرا بالغا. [11] فقرأ ابن كمال الذي سبق له أن

[10] وقد وردت هذه القصة في جميع المصادر التي ترجمت لابن كمال، مثلا انظر: طاشكوبري زاده، الشقائق النعمانية، 266.

[11] ملا لطفي أو المولى لطفي كان من أكبر وأشهر علماء عصره وقد تولى التدريس في أكثر من مدرسة، أشاع خصومه الذين حسدوا منزلته العلمية المرموقة في حقه بعض الإشاعات ورموه بالزندقة والإلحاد، فحكم عليه بالزندقة بناء على ما روج من الاتهامات وأعدم سنة 900 ه، للاستزادة في ترجمته، انظر: الشقائق النعمانية، 169.

حصل على المعرفة العلمية الأساسية،[12] عند الملا لطفي شرح المطالع وحواشيه وتميز من رفاقه الطلاب الآخرين بسعة معلوماته وفطنته وقدرته على المحاكمة والاستنتاج.[13] تتفق المصادر التي تناولت حياة ابن كمال على أنه حصل على تعليم جيد في شبابه. رغم القول بوجود شيوخ آخرين أخذ عنهم ابن كمال دروسًا، إلا أن المصادر ذكرت أسماء هؤلاء العلماء: ملا لطفى، وملا مصلح الدين القسطلاني ، وملا خطيب زاده محي الدين محمد ، وملا معروف زاده سنان الدين يوسف ، وملا مؤيد زاده عبد الرحمن أفندي.[14]

انضم ابن كمال صاحب الفهم القوي والفطنة، إلى علماء عصره المميزين عقب تعليمه. يعبر تميمي عن هذه المسألة في كتابه "الطبقات السنية" بالجمل التالية: "دأب" وحصل وصرف أوقاته في تحصيل العلم ومذاكرته وإفادته واستفادته حتى فاق الأقران وصار إنسان عين الأعيان"[15]

أكمل ابن كمال، الذي تدرج في المراحل التعليمية بسرعة، تعليمه بعد أن أخذ دروسا عند أشهر العلماء في عصره في التفسير والأصول وغيرها من المجالات. يعبر طاشكوبري زاده عن المستوى العلمي الذي وصل إليه بالكلمات التالية: "وكان في العلم جبلا راسخا، وطودا شامِخا، وكان من مفردات الدنيا، ومنبعا للمعارف العليا."[16]

نتيجة لهذا المستوى العلمي الذي بلغه، أصبح ابن كمال رمزًا مهما في ميدان العلوم وأصبح مضرب مثل. فمثلا، تم كتابة هذا البيت على قبر المؤرخ الشهير جودت باشا، عندما توفي وقُورن بابن كمال من حيث حياته العلمية وقيمته في العلوم.

---

[12] جميل بك، عقود الجوهر، 217.
[13] طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، 226، الغزي، الكواكب السائرة، 2:107، جميل بك، عقود الجوهر، 217.
[14] ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 8:238، التميمي، الطبقات السنية، 1:410، جميل بك، عقود الجوهر، 217، البغدادي، هدية العارفين، 1:141
Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 17.
[15] التميمي، الطبقات السنية، 1:409.
[16] طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، 226.

كان ابن كمال عصرنا

يا حيف! ترك الحياة ... [17]

بولغ في منزلة ابن كمال لدرجة أُدعي بأن ابن كمال كان يصدر فتوى لكل من الناس والجن، ولهذا سمي بـ"مفتي الثقلين" كما لوحظ ذلك في بعض المصادر. [18]

تتلمذ على يد ابن كمال طلاب كثيرون لكونه مدرّسا يتنقل من مدرسة إلى مدرسة وسمي ب"المعلم الأول" بينما اتسم أبو السعود أشهر طلابه، بلقب "المعلم الثاني".[19] ذكر نوح الربابعة الذي حقق سورتي القاتحة والبقرة من تفسير ابن كمال وقدم تحقيقه كرسالة الماجستير أنه تمكن من التعرف على سبعة أشخاص أخذوا العلم عن ابن كمال من خلال مراجعته لترجمات العلماء في كتاب الشقائق النعمانية لطاشكبري زاده. [20] أما مصطفى كليتش فهو حدد عشرين شخصا من طلاب ابن كمال بمن فيهم أبو السعود، في دراسته"ابن كمال باشا وطريقته في تفسيره"[21]

اشتهر ابن كمال إلى جانب علمه الواسع بذكائه الحاد وإنتاجه الدقيق وأخلاقه الحميدة ولذلك فضله فئة من الناس قديما وحديثا على علماء كبار من أمثال التفتازاني والشريف الجرجاني[22] وأبو السعود، والسيوطي .

وقال صاحب الطبقات السنية التميمي: وكان -رحمه الله- في كثرة التأليف وسرعة التصنيف ووسع الاطلاع بكثير من العلوم في الديار الرومية

---

17 Şerafettin Turan, "İbn Kemal'in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi", *Şeyhülislâm İbn Kemal* (Sempozyum bildirileri), 2. Baskı, (Ankara: T.D.V.Y. 1989), 126.

18 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1:223; *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:566; Fayda, İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri, *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 52.

19 Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 29.

20 انظر: نوح الربابعة، تفسير ابن كمال باشا الفاتحة والبقرة، رسالة الماجستير (غير منشورة)، عمان، الجامعة الأردنية، 1992، 15.

21 Bk. Mustafa Kılıç, *İbn Kemal Paşa ve Tefsirindeki Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora tezi), (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1981), 74-81.

22 *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:565.

نظيرا للحافظ جلال الدين السيوطي في الديار المصرية وعندي أن ابن كمال باشا أدق نظرا من السيوطي، وأحسن فهما، وأكثر تصرفا، على أنّهما كانا جمال ذلك العصر، وفخر ذلك الدهر، ولم يخلف أحد منهما بعده مثله، رحمه الله تعالى"[23]

نرى أن رأي التميمي هذا، يجب أن نتعامل معه بحذر لأن السيوطي عالم قدم دراسات مهمة في العلوم الإسلامية عامة والحديث خاصة. فهو أدق وأعلم في الحديث وبالنظر إلى الأحاديث التي أوردها ابن كمال في تفسيره نجد أن معظمها أحاديث لا تصح حسب ضوابط علم الحديث فقد نقلها من الكشاف تفسير الزمخشري دون أن يقيمها ويبين صحتها أو ضعفها. [24]

وذهب إلى ما قلناه بعض العلماء كذلك فالعلامة أبو الحسنات عبد الحي اللكنوي (ت 1304هـ) قال معلقا على كلام التميمي: "أقول: هو إن كان مساويا للسيوطي في سعة الاطلاع في الأدب والأصول، لكن لا يساويه في فنون الحديث، فالسيوطي أوسع نظرا، وأدق فكرا في هذه الفنون منه، بل من جميع معاصريه، وأظن أنه لم يوجد مثله بعده، وأما صاحب الترجمة فبضاعته في الحديث مزجاة، كما لا يخفى على من طالع تصانيفهما، فشتان ما بينهما كتفاوت السماء والأرض وما بينهما"[25].

يقارن أورهان كارميش ابن كمال مع تلميذه أبو السعود الذي اكتسب شهرة أكبر في عالم التفسير، من أجل الإشارة إلى مكانته في مجال التفسير، قائلاً: "يمكننا القول بأن له خاصية مهمة للغاية تجذب الانتباه. إنه مؤلف عثماني من نوع فريد وقد لا نبالغ إذا فضلناه على تلميذه أبي السعود، وذلك لقدرته على التعبير عن غرض وهدف القرآن بأيسر وأبلغ الأساليب، ونزعته للنقد واهتمامه بالتراكيب اللغوية. ففي هذا الصدد قد لا نخطئ إذا

---

[23] التميمي، الطبقات السنية، 1:412.

[24] لقد كنا أثبتنا ضعف معظم الأحاديث التي وردت في القسم الذي حققناه من تفسيره خلال إعدادنا لرسالة الماجستير، انظر: أنور آربا، تفسير ابن كمال باشا سور هود ويوسف والرعد، رسالة الماجستير (غير منشورة) عمان، الجامعة الأردنية، 1994.

[25] اللكنوي، الفوائد البهية ص22.

اعتبرناه من أكبر المفسرين في الحقبة العثمانية أو أكبرهم وإن لم يكن من أهم المفسرين على مدى تاريخ التفسير العام".[26]

بفضل هذه المكانة العلمية الرفيعة التي وصل إليها، جذب ابن كمال انتباه واهتمام الحكام فكلف بأداء وظائف مختلفة وعلى رأس هذه الوظائف، المشيخة[27] التي هي أعلى المناصب الدينية في الدولة. أمر السلطان بايزيد عندما أُخبر بمزاياه, بتعيينه مدرسا في "مدرسة علي بك" وطلب منه أن يكتب تاريخا عثمانيا باللغة التركية ليكون نظيرا وشبيها لكتاب إدريس البتليسي المكتوب باللغة الفارسية في تاريخ الدولة العثمانية والمسمى "هشت بهيشت". بدأ ابن كمال بكتابة تاريخه الشهير بناءً على ذلك الطلب. [28]

تقلد ابن كمال التدريس في مدرسة إسحاق باشا بمدينة أسكوب عام 917هـ - 1511م وبعد سنة من هذا التعيين، انتقل إلى المدرسة الحلبية في أدرنة ثم واصل التعليم والتدريس في أدرنة نفسها حيث عمل في المدارس ذات الشرف الثلاث (أوج شرفه لي مدرسه لر) فبعد فترة صار أستاذا في المدارس الثمانية المشهورة (الصحن الثماني) في إسطنبول وتلا ذلك عودته لأدرنة مدرسا عند مدرسة السلطان بايزيد أرقى وأهم مدرسة في عموم الدولة العثمانية آنذاك.[29]

---

26 Orhan Karmış, "Kemal Paşazade'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler", *Şeyhülislâm İbn Kemal*, (Sempozyum bildirileri) 2. Baskı, (Ankara: T.D.V.Y. 1989), 143.

27 ظهر مصطلح شيخ الإسلام في القرن الرابع للهجرة للتعبير عن بلوغ العلماء إلى المستويات العلمية العالية وأطلق هذا الاسم على الفقهاء أولا، فيما توسع استخدامه لاحقا ليشمل المشاهير من المفتين. أما في مستوى الدولة العثمانية فقد استخدمت هذه التسمية لوصف مفتي العاصمة إسطنبول وأصبحت تعبر عن المسؤول الديني الأكبر في البلاد بشأن الإفتاء، والمشيخة الإسلامية التي تعني منصب شيخ الإسلام استمرت في الوجود كالجهة المختصة بالإفتاء والإجابة على المسائل الدينية حتى العهد الجمهوري، تم إلغاؤها سنة 1922 م. أنظر: *Dairetu'l-meârifi'l-İslâmiyye*, (İran, t.y.), 13:471; *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 11:4

28 *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:563; Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhülislâm İbn Kemal*, 50.

29 *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:563; Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve

ثم جاء تعيينه على قضاء أدرنة وبعد ذلك عين في منصب قاضي عسكر الأناضول وفي هذه الفترة رافق السلطان سليم في حملته المشهورة على مصر كقاضي عسكر. [30]

يعرض حدث مهم وقع في هذه الحرب مدى أهمية ابن كمال ومكانته المرموقة عند السلطان والإدارة العثمانية . كان ابن كمال في مقدمة الجيش مع السلطان سليم الأول عند رجوع الجيش من مصر بينما يزحف الجيش تعثر حصان ابن كمال وتطاير الطين من تحت قدميه وتلوث رداء السلطان فحزن ابن كمال اثر ذلك حزنا بالغا وطمأنه السلطان بعد أن لاحظ مدى أسفه قائلا: :إن الطين الذي يتطاير من تحت قدمي حصان العلماء لهو زينة ومن بواعث الفخر. " وأوصى بتغطية هذا الرداء الملطخ بالطين على الطبقة الخارجية لقبره بعد موته . [31]

وعُين ابن كمال في دار الحديث بمدينة أدرنة مدرسا بعد إنهاء عمله في قضاء العسكر – الأناضول عام 925–1529 وثم تقلد التدريس في مدرسة السلطان بايزيد مرة ثانية، وشارك في العديد من الحروب برفقة السلطان سليمان القانوني[32] وعقب وفاة سلفه الشيخ علي أفندي الجمالي المعروف ب"الزنبيل لي" تولى المشيخة في الدولة العثمانية وكان تاسع شيوخ الإسلام عام 932–1525. [33] وظل في هذا المنصب في بقية حياته، وخاض حربا ضروسا ضد ما اعتبره الفساد والبدع والضلال بقلمه ولسانه وفتاواه متمتعا بصفته الجهة الرسمية الدينة في الدولة. مع أن ابن كمال كان يتبع المذهب الحنفي[34] إلا أنه كان يرجح أحيانا أقوال المذاهب

Eserleri" *Şeyhulislam İbn Kemal*, 50.

30 *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:563; Altınsu, *Osmanlı Şeyhulislamları*, 18.

31 Altınsu, *Osmanlı Şeyhulislamları*, 18; Fayda, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri" *Şeyhulislam İbn Kemal*, 50.

32 *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:563-564.

33 Bk. Süreyya, *Sicilli Osmanî*, 1:197; Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 18; *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:563-564.

34 التميمي، الطبقات السنية، 1:410، ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، 8:238، البغدادي، هدية العارفين، 1:141.

غيرالحنفية ويفضلهاعلى أقوال المذهب.[35] وقد أجرى ابن كمال الذي يتبنى النهج السني في المواضيع العقدية وخصوصا بعد توليه منصب المشيخة، صراعا كبيرا ضد من يراه ضالا من الفرق، ولا سيما الشيعة، حيث وقف منهم موقفا صارما وحكم بزندقتهم وإلحادهم وأفتى بقتلهم أي بقتل المحاربين منهم.[36] وواصل في كتبه ووآثاره النهج نفسه وكما ردّ على المعتزلة وغيرهم ممن يعده من المبتدعة في مواطن في تفسيره كلما اقتضى الأمر ذلك، فقد ألف آثارا مستقلة بغرض الدفاع عن العقيدة التي ينتسب إليها ومن جملة الآثار التي تدل على صراعه العقدي الآتي:[37]

رسالة في تقرير أن القرآن العظيم كلام الله القديم

رسالة في الرد على من قال بخلق القرآن

رسالة في أن ما يصدر عنه تعالى إنما يصدر بالقدرة والاختيار

رسالة في تكفير الروافض

رسالة في بيان الفرق الضالة

رسالة في الجبر والقدر

توفي ابن كمال بعد حياة حافلة بالخدمات العسكرية وبجمع المعارف وطلب العلم، والتأليف والكفاح العلمي، في إسطنبول يوم الجمعة، في تاريخ 16.4.1534 م. (2 شوال 940 هجري)، وبعد صلاة الجنازة التي أقيمت في مسجد الفاتح، ودفن في زاوية محمود شلبي بمقبرة بوابة أدرنة.

وقد وردت معلومات طريفة في كتاب عقود الجوهر عن حياة ووفاة ابن كمال، يبيّن صاحب الكتاب أنه لما توفي ابن كمال، قيل فيه "ارتحل العلم بالكمال" وكُتب على قبره "هذا مقام أحمد" وعلى كفنه "هي آخر اللباس" وهاتان الجملتان توافقان تاريخ وفاته وفق حساب الجمل. ويقول

[35] للاستزادة انظر: تحسين أحمد، تفسير ابن كمال باشا سورتي التوبة ويونس، رسالة الماجستير (غير منشورة) رسالة الماجستير، عمان، الجامعة الأردنية، 1994، 37.

[36] Sabri Hizmetli, "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazade'nin Görüşleri", *Şeyhülislâm İbn Kemal* (Sempozyum bildirileri) 2. Baskı, (Ankara: T.D.V.Y. 1989), 111.

[37] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 59.

كان ابن كمال يدعو دائما قائلا: "يا أحد نجّنا مما نخاف" وهذه الجملة أيضا توافق تاريخ وفاته بذلك الحساب. [38]

لا ريب أن ابن كمال حقق تطلعاته التي فكر بها حينما غادر الجيش أو طبقة السيفية والتحق بأهل العلم أو بتعبير آخر الطبقة العلمية من خلال المكانة العلمية التي حصل عليها والصيت الذي اكتسبه والآثار والمؤلفات القيمة التي خلّفها.

2. **الشخصية العلمية والآثار**

ابن كمال عالم موسوعي وشخصية كتب آثارا في معظم العلوم الإسلامية، وله كتب قيمة في مجالات شتى مثل التفسير والحديث والفقه، والأصول، والكلام، والفلسفة، والأدب، واللغة، والنحو، والبلاغة، والطبقات والسير. لم يكتب ابن كمال باشا كتبا موسعة ومفصلة على الرغم من أنه كان لديه معرفة موسوعية كبيرة جدًا. ولكن بشكل عام تطرق إلى النقاط التي انزلق فيها العلماء والفلاسفة ، وإلى المواقف الصعبة والمعقدة للغاية، وتناولها دائمًا بطريقة وجيزة ومفيدة للغاية رغم تعقدها وصعوبتها. [39] لهذا، كانت معظم كتبه على هيئة رسائل صغيرة تتناول مواضيع مختلفة. اختلفت المصادر التي ترجمت له في تحديد عدد آثاره لكثرة رسائله. ومع ذلك ، فإن أكثر هذه المصادر تتفق على أن ابن كمال صنف أكثر من 300 كتاب[40]، أما جميل بك صاحب عقود الجوهر فهو سرد في كتابه جميع أعمال ابن كمال أبجديًا ووصل إلى 216 كتاب. [41]

أجرى نيهال آتسيز، آخر الدراسات الشاملة عن تصانيف ابن كمال. حدد آتسيز 209 كتابا له في مكتبات إسطنبول، وكان 19 من هذه الكتب

---

[38] جميل بك، عقود الجوهر، 218.

[39] Muhammed Şerif, "Dr. Muhammed Şerif'in Konuşması", *Şeyhülislâm İbn Kemal* (Sempozyum bildirileri) 2. Baskı, (Ankara: T.D.V.Y. 1989), 22.

[40] اللكنوي، الفوائد البهية، 12؛
Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1:223; *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., 6:564; Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 20.

[41] جميل بك، عقود الجوهر، 218-226.

كتبت باللغة التركية، و7 منها بالفارسية، و183 باللغة العربية ، وصنفها وفقًا لمواضيعها. فآثاره العربية موزعة على المواضيع التالية:

- 12 في القرآن والتفسير
- 8 في الحديث
- 43 في مجال الفقه الإسلامي
- 50 في مجال الفلسفة والكلام
- 22 في الأدب
- 8 في مجال المنطق
- 2 في التصوف
- 2 في الأخلاق
- 7 حول القضايا الموسوعية
- 21 في اللغة العربية
- 2 في اللغة الفارسية
- 6 في مواضيع مختلفة

مؤلفاته باللغة التركية الديوان، يوسف وزليخة، ترجمة قصيدة البُردة، تواريخ آل عثمان، وكتاب نيغارستان الذي ألفه باللغة الفارسية، جديرة بالذكر هنا. ومن بين هذه المؤلفات، يُعد كتاب تواريخ آل عثمان مصدرًا بالغ الأهمية ويغطي الفترة من تأسيس الدولة العثمانية (699 هجري) إلى 933 هجري.

وقد تم نشر عدد قليل جدا من مؤلفات ابن كمال. و بقدر ما استطعنا من تحديده، فؤلفاته التي نشرت، كالتالية:

-ديوانه، وقد نُشر من قِبل أحمد جَودَتْ باشا عام 1313 في إسطنبول.

- 36 رسالة له، تحت اسم "رسائل ابن كمال" في إسطنبول عامَ 1316 بواسطة أحمد جودت باشا أيضًا.

-مفرِّج الكروب (1268)

-الرواية المميّزة (1296)

-رسالة في أوصاف أم الكتاب (1264)

-تغيير التنقيح (1308)

-شرح حديث أربعين

-غلط العوام (1289)

-الفلاح شرح المراح (1304)

-رسالة في بيان الوجود (ترجم إلى اللغة التركية ثم طبع)

-لَيْلى ومجنون

-تفسير سورة الملك

-التنبيه على غلط الجاهل والنبيه

-رسالة في الجبر والاختيار

-تغريب الكلمات الأعجمية

أمّا بعض كتبه المهمة التي لم تنشر بعد، فكالتالي:

-معجم فتاوى ابن كمال باشا

-شرح الهداية

-شرح صحيح البخاري

-ترجمة النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة

-مجمع البحرين

3. **أعماله ومؤلفاته في مجال التفسير**

بما أن تحقيقنا هذا يدور حول نهج ابن كمال في التفسير، فسيكون من المفيد ذكر أعماله في مجال التفسير أيضًا. وبقدر ما استطعنا أن نجمع من

مصادر مختلفة،[42] فإن أعمال ابن كمال فيما يتعلق بالقرآن وتفسيره هي **كما يلي**:

-تفسير القرآن

-إيجاز القرآن

-تفسير سورة الأنعام (لابد أنه تفسير لسورة الأنعام الماخوذ من تفسيره للقرآن)

-تفسير آية الكرسي

-تفسير سورة الملك

-تفسير سورة عمّ (سورة النّبأ)

-حاشية على الكشاف (لم تكتمل)

-حاشية تفسير البيضاوي

-حاشية شرح المفتاح (شرح المفتاح، مؤلفه شريف الجرجاني)

-رسالة في تفسير قوله تعالى "لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ"

-رسالة في تسمية آية الكرسي سيدة الآيات

-رسالة في معنى السنة الواردة في مواضع من القرآن

-رسالة في تحقيق أن القرآن معجز

-شرح العشر في معشر الحشر (رسالة في تفسير عشر آية حول الحشر)

-رسالة في علم القراءات

-رسالة في أسماء السُّوَر

-رسالة في المغيبات الخمس

-رسالةٌ في التفسير

[42] انظر: مثلا، جميل العظم،عقود الجوهر، 218-226؛ بورسه لي، المؤلفون العثمانيون، 1:223 كليتش، ابن كمال باشا ومنهجه في تفسيره، 201-206.

4. منهجه التفسيري

يعرف العلماء مصطلح التفسير بطرق مختلفة.[43] وعلى الرغم من أن الكلمات المختارة تختلف عن بعضها البعض، إلا أن كل هذه التعريفات تجتمع على قاسم مشترك وهو: أن التفسير هو الكشف عن مراد الله تعالى في القرآن. ومع ذلك، فإن الكشف عن هذا المراد الإلهي في القرآن يتطلب الكثير من الجهود. لهذا السبب يجب معرفة أسباب نزول الآيات، والحكمة الكامنة في ترتيب في الآيات والسور، والمحكم والمتشابه؛ والناسخ والمنسوخ (إن كان يقبله)، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسر، ويجب معرفة الآيات التي تحتوي على الأحكام والأخبار والحلالِ والحرام والأمرِ أو النهي، وما إلى ذلك من أمور عدة. نحن هنا سنحاول أن نكشف عن المنهج الذي اتبعه ابن كمال لكي تظهر الرسالة الإلهية، وما هي المصادر والعلماء الذين استفاد منهم؛ باختصار سنحاول أن نكشف نظرته إلى التفسير.

1.4. مصادر التفسير

لقد قام ابن كمال بمراجعة العديد من المصادر خلال تفسيره للقرآن. ولكنه لم يذكر المصادر التي قام بمراجعتها على عادة معظم العلماء القدامى. ومع ذلك، فإنه عندما يجد أصغر فرصة في تفسيره، يخوض في مناقشات مع المفسرين المشهورين مثل الزمخشري والقاضي البيضاوي دون ذكر أسمائهم؛ وحاول الرد عليهم. وبهذا، فإن آثار الكشاف للزمخشري وأنوار التنزيل للبيضاوي تظهر بوضوح في تفسيره. ولن يكون من المبالغة أن نقول: إن هذين التفسيرين هما مصدران أساسيان قد اعتمد عليهما في تفسيره. ومع ذلك، نعتقد أيضًا أنه من الضروري التوصل إلى الاستنتاج التالي: ابن كمال أصلي تمامًا في رُفوضه لهذين المصدرين، وعادة ما تتكون استنتاجاته من معلوماته الخاصة. بقدر ما تمكنّا من تحديده نتيجة التحقيقات التي أجريناها، فإن ابن كمال في خلال محاولته للرد على هذين المصدرين – خاصة في القضايا المتعلقة بالبلاغة – لم يقم بالنقل من أي

[43] للبحث عن تعريفات مختلفة لكلمة التفسير، انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، الطبعة الثانية، (1976)، 1:14.

مصدر؛ والتعليقات التي يذكرها غالبا ما تكون تعليقاته الخاصة به. وهذه التوضيحات لابن كمال حول المسائل البلاغية مهمة للغاية.

بالإضافة إلى هذين المصدرين الرئيسيين ، يظهر أيضًا أنه استفاد في بعض الأحيان دون الإشارة إليه من كتاب البحر المحيط لأبي حيّان في المناقشات النحوية من أجل الرد على منافسيه.

يمكننا أن نسرد مصادر التفسير التي استفاد منها ابن كمال في تفسيره، بناءً على ما ذكرنا في القسم الذي حققنا فيه وما وصل إليه الباحثان مصطفى كليتش وتحسين أحمد في أطروحتيهما في مرحلة الدكتوراه والماجستير اللتين أشرنا إليهما سابقا، كما يلي:

1. الفرّاء: معاني القرآن،
2. أبو عبيدة: مجاز القرآن،
3. الطبري: جامع البيان،
4. الزجاج: معاني القرآن،
5. الواحدي: أسباب النزول،
6. الماتروديّ: تفسير الماتروديّ،
7. الطوسي: التِّبيان،
8. الراغب الأصفهاني: المفردات،
9. البغوي: تفسير البغوي،
10. الزمخشري: الكشاف،
11. ابن عطية: المحرر الوجيز،
12. الرازي: التفسير الكبير،
13. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،
14. البيضاوي: أنوار التنزيل،
15. أبو حيان: البحر المحيط،

16. النسفي: تفسير النسفي،

17. التفتازاني: حاشية تفتازاني،

18. الثّعالبي: تفسير الثعالبي.

أما في موضوع الأحاديث، بقدر ما شاهدنا، فإن ابن كمال قد نقل الأحاديث كما هي في كتب التفسير. لأن جميع الأحاديث المذكورة تقريبًا في الفصل الذي حققنا فيه المسألة هي الأحاديث المذكورة في تفسير البيضاوي والزمخشري وبنفس العبارات. يُذكر فقط مرة واحدة اسم البخاري[44] ومرة واحدة اسم المُستدرك للحاكم[45]. ولسنا متأكدين من أن ابن كمال هل راجع المصدرين المذكورين لأجل الأحاديث التي ذكرها في هذين الموضعين، أم لا. لأنه، في الرّواية التي اسندها إلى البخاري في أثناء تفسيره لجملة " وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا " في الآية 110 من سورة يوسف، يقول: قال ابن عبّاس" وظنوا حين ضعفوا وغلبوا أنهم قد اخلفوا ما وعدهم من النصر. وقال: كانوا بشرا". ومع ذلك، إلا أن اسم ابن عباس لم يذكر على الإطلاق في حين ذِكر الكلمات التي تأتي بهذا المعنى في البخاري.[46] وأيضا، في الحديث الذي يذكره تنويها إلى الحاكم، لا تتطابق العبارات التي ذكرها ابن كمال مع العبارات التي ذكرها الحاكم.[47] ربما ذكر ابن كمال هذه الروايات أخْذًا من مصادر أخرى. وينبغي ألا يُستغرب كثيرا من هذا الوضع ويجب تقييمه في إطار المفهوم العلمي للعصور القديمة. لأن أغلب العلماء القدامى قاموا بأفعال مثل هذه وأظهروا مواقف مشابهة، وهذا أمر ليس فيه عُجاب. ويبدو أن ابن كمال نتيجة للمفهوم نفسه على الرغم من أنه ذكر قراءات مختلفة في تفسيره، إلا أنه لم يشر أو يُنوّه إلى أي مصدر. إن أكثر المصادر التي استخدامها ابن كمال في موضوع الأحاديث والقراءات على حد سواء، هي كتابَي التفسير للزمخشري وللبيضاوي. أما

---

44 انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 223.

45 انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 160.

46 لتحقيق رواية البخاري والحديث المذكور، انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 223.

47 للحصول على معلومات تفصيلية حول هذا الموضوع، انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 59.

في مسألة اللغة، يتضح أن ابن كمال قد قام بمراجعة بالمصادر والمراجع الأصلية شخصياً. لأن معظم الأسماء التي ذكرها في المسائل اللغوية لم نتمكن من العثور عليها في المصادر المذكورة. والأسماء هي:

1. خليل بن أحمد،
2. سيبويه،
3. الأزهري،
4. الأصمعي،
5. السُّهَيلي،
6. الكسائي.

لم يذكر اسم أي مصدر وفي المسائل الفقهية في القسم الذي قمنا بتحقيقه، لأنه لم يتم ذكر أي مسألة فقهية فيه. وقال أيضا زملائي تحسين أحمد ونوح ربابعة اللذان قاما بتحقيق السور الأخرى، إن ابن كمال لم يذكر اسم أي مصدر أثناء ذكر المسائل الفقهية ، وأنه كان يناقش القضايا معتمدا على علمه.[48]

وأخيرًا، بحسب ما رأيناه في القصائد التي ذكرها، فإن ابن كمال نقلها من كتب التفسير.

4.2. طريقته في التفسير

إن وصف طريقة ابن كمال في التفسير بالتفاصيل يتجاوز حدود كتابةٍ بحجم المقالة، كما هو معلوم عند الناس. لذلك سيتم تحديد وشرح الطريقة التي اتبعها ابن كمال في تفسيره للقرآن. يعتبر تفسير ابن كمال من التفاسير الجامعة لأنواع التفسير بالرواية والتفسير بالدراية. لذا سوف نبحث عن كيفية إدراكه لِكِلَا النوعين من التفسير وكيف استخدمهما. سنبدأ بحثنا بطريقته في التفسير بالدراية، حيث إن التفسير بالدراية هو الجانب المرجّح والمسيطر في تفسيره بشكل رئيسي.

[48] أحمد، تفسير ابن كمال باشا سورتَي التوبة ويونس، 8؛ ربابعة، تفسير ابن كمال باشا، 30.

4.2.1. طريقته في التفسير بالدراية

يعرَّف التفسير بالدراية بأنه تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسّر لكلام العرب، ومعرفة الألفاظ العربية والبلاغة، ومعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات أو العلوم التي يحتاج إليها.[49] الطريقة المهيمنة والمسيطرة على تفسير ابن كمال هي طريقة التفسير بالدراية. ويمكن أن نذكر جهوده في هذا المجال على النحو التالي:

1. يحاول ابن كمال تفسير الآيات بتقسيمها إلى أجزاء كما يفعل معظم المفسرين. هدفه الرئيسي في تفسيره هو شرح الآيات والتراكيب التي يصعب فهمها. لهذا السبب، يتناول الآية مقسَّمة على شكل أجزاء ويشرح الكلمات والتراكيب المبهمة فيها. أولًا، يستفيد من المصادر كالشعر والبلاغة والأمثال وما إلى ذلك، معتمدا على كتب اللغة ويعطي معنى الكلمة في المعجم ويشرح كيفية اشتقاقها. لهذا ، يذكر الآراء التي تروى عن أهل اللغة حول ذلك التركيب، ويرجح بين الأقوال بإخضاعها للنقد. مثلًا في شرحه لآية " وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ" (الرعد 13/3) يقول بأن كلمة الرّواسي مشتقة من "الرُّسُو" وهي بمعنى " ثبات الأشياء الثقيلة وبقاؤها في مكانها" وبعد هذا الشرح وإيضاح المعنى يذكر الآراء الواردة حول الموضوع، ويقوم بتقييم المسألة قائلا: "والتحقيق أن "فاعل" يجمع على "فواعل" إذا كان لغير الآدميين على ما نص عليه الجوهري حيث قال: إن "فواعل" جمع "فاعلة" نحو " ضَارِبَةٌ وضَوَارِبُ" أو جمع "فاعل" إذا كانت صفة للمؤنث مثل "حائض وحوائض" أو ما كان لغير الآدميين مثل "جمل بازل وجمال بوازل وحائط وحوائط"، فأما مذكر ما يعقل فلم يجمع عليه إلا "فوارس وهوالك ونواكس". وبهذا التفصيل تبين فساد ماقيل: "رواسي" جمع "راسية" والتاء للتانيث على أنها صفة أجبل للمبالغة".[50]

---

[49] الذهبي، التفسير والمفسرون، 1:255، إسماعيل جرّاح أوغلو، تاريخ التفسير، (أنقرة، منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 1988)، 2:236.

[50] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، -232 233.

2. بعد الكشف عن معنى الكلمات، يتوجه إلى إظهار جمال ولطائف أسلوب البيان في ذلك القسم وفي تلك الكلمات. هذا الجانب هو من أهم ملامح تفسير ابن كمال. وحقق ذلك ابن كمال بأسلوب ماهر. وقد منحت له جهوده في هذا الموضوع المكانة التي يستحقها في عالم التفسير. قال عقب تفسيره لآية " فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ " (هود 14/11): "وفي تغيير مقتضى الاستفهام بـ"هل" والعدول عن الفعل إلى الجملة وسبك "مسلمون" من "تسلمون" إيذان لطلب دوام الإسلام وقوة الثبات في الدين..." .[51]

3. أحيانا يذكر إعراب الكلمات لكي تُفهم جيدًا. وغالبا ما يكتفي ابن كمال بذكر الرأي الذي يفضله ويرجحه على الآراء الأخرى، في الحالات التي يجد فيها صعوبة في اتخاذ القرار وترجيح أحد الآراء، فإنه يترك الخيار للقارئ من خلال إبداء جميع الآراء المطروحة. فعلى سبيل المثال، عندما يحلل تركيب جملة" بَادِيَ الرَّأْيِ "(هود 27/11) يقول: إنه منصوب على الظرفية وعامله مقدر وهو فعل "اِتبعوك"، ولا يذكر أي آراء أخرى، في حين أن سمين الحلبي يذكر سبع آراء حول إعراب هذا التركيب.[52] وفي المقابل يذكر جميع أوجه الإعراب في الآية" أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللّهَ" (هود 2/11)، ولم يقم بأي ترجيح أو اختيار بين الآراء.[53]

4. أثناء تفسيره ، يتناول المسائل الكلامية ويحاول أن يكشف وجهة نظر أهل السنة من خلال هذه المسائل. إن مِن أحد الأشياء التي بذل ابن كمال أقصى جهده لأجلها هو دحض الآراء الاِعتزالية التي قال بها الزمخشري المعتزلي في تفسيره المسمى بالكشاف. فمثلا يقول في تفسير آية "إِنَّ اللّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ" : "لا لعدم القدرة عليه لأن ما يتعلق به الوعد كان ممكنا وبتعلقه لم ينقلب ممتنعا لاستحالة الانقلاب. وكل ممكن داخل تحت قدرته تعالى بل لأن الخلف لا يليق بشأنه تعالى". [54]

---

[51] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 46.

[52] السمين الحلبي، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الحرات، (دمشق: دار الكلام، 1408 هـ)، 6: 313-310.

[53] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 35.

[54] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 262.

5. إن ابن كمال، الذي بذل جهدًا في أن يكون منظَّمًا ومرتبًا في تفسيره، يحاول ألّا يقع في التكرار في المواضيع أو التراكيب التي تناولها من قبلُ ويقول: "قد سبق تفسيره في سورة كذا وكذا"، أو يبين ذلك بعبارات أخرى.[55]

4.2.2. طريقته في التفسير بالرواية/التفسير بالمأثور

يُعَرَّف التفسير بالرواية بأنه تفسير الآيات بما ورد في القرآن الكريم أو السنة المشرّفة أو ورد في كلام الصحابة أو التابعين.[56] وعلى الرغم من أن جانب التفسير بالدراية يبدو مهيمنًا في شرح ابن كمال، إلا أن التفسير بالرواية والمأثور يشكّل أيضًا جزءًا مهما من تفسيره وله مكانة ملحوظة. يمكن تلخيص جهوده التفسيرية في هذا المجال على النحو التالي:

1. عندما يفسر ابن كمال آية ما -خاصة حين الرد على خصومه- يرجع إلى القرآن ويستخدمه في المقام الأول، يعني أنه يشير إلى الآيات الأُخَر بأقوال مثل "كما مر في آيةٍ أخرى"[57] ، "كما في الآية ..."[58] أو "هذه الآية المذكورة في سورة كذا تنقض وتدمغ هذه الفكرة"[59]. عندما نلقي نظرة على قائمة الآيات التي كان يستشهد ويستدل بها ابن كمال ، يُلاحظ بوضوح مدى الأهمية التي يوليها لهذا الموضوع.

2. لقد استفاد ابن كمال من الأحاديث عند تفسيره للآيات على النحو التالي: تارة، إذا كان هناك كلام وارد من النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه يفسر التركيبة (تركيبة الجمل) المذكورة في الآية بكلام النبي عليه الصلاة والسلام. فمثلًا، عند شرح كلمة "رَعد" في الآية "وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ" (الرعد 13/13) يقول: "عن ابن عباس رضى الله عنه: سُئل النبي صلى الله

---

55 انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 130.
56 إسماعيل جرّاح أوغلو،أصول التفسير، الطبعة: 11، (أنقرة: منشوات وقف الديانة التركي، 1997)، 228.
57 انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 90، 97.
58 انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 129، 149.
59 انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 113، 153.

عليه وسلم عن الرعد فقال: "مَلَكٌ مُوَكَّلٌ بِالسَّحَابِ مَعَهُ مَخَارِيقُ مِنْ نَارٍ يَسُوقُ بِهَا السَّحَابَ".[60]

وتارة أخرى، يستخدم الحديث كمسند لتأييد المعنى الذي يختاره. على سبيل المثال، يقول عند تفسيره لآية "هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ" (هود 78/11): أراد الله سبحانه وتعالى أن يبين بهذا على وجه المبالغة أنّ النسوة نظيفات. وإلّا فلا تفضيل ثَمَّة يُذكر هنا كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم:" اللهُ أَعْلَى وأجلُّ" ردّا على قول أبا سفيان: "أُعْلُ هُبَلُ".[61]

ومن أجل تجسيد طريقته في استخدام الأحاديث، نود أن نعطي المثال الثاني من شرحه لآية "وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا" (يوسف 26/12). عندما يتحدث ابن كمال عن "الشاهد" المذكور في الآية، يقول بعد إبداء رأيه: "وما قيل أنه كان رجلا حكيما يَرُدّه ما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه "تكلم أربعة وهم صغار: ابن ماشطة فرعون وشاهد يوسف وصاحب جريج وعيسى".[62]

3. إن ابن كمال عادة ما يفسر الآيات بعلمه. ومع ذلك، إذا كان هناك جدل حول الآية أو التركيبة (تركيبة الجمل) التي يفسرها، وإن كانت هناك أقوال وردت من الصحابة والتابعين غير الآيات والأحاديث، فإنه يذكرها أيضًا بعدما يبين رأيه الخاص، ويقَيّمُها. والأمر اللافت للانتباه هنا هو: أن ابن كمال إنْ سَلَّم بالقول الذي يذكره وقَبِله، هتف باسم الصحابة أو التابعيّ.[63] وإذا اختلف مع هذا الرأي يذكره من غير بيان صاحب هذا الرأي، كأن يقول: "يقال..." ، "يُروى...". فمثلا، في الآية "لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ" (يوسف 24/12)، يقول عند كلامه عن البرهان (الدليل) الذي يُذكر بأن يوسف عليه السلام قد رآه: "يفهم من ظاهر الآية أن يوسف عليه السلام، تجنب وانتهى عن الفعل الذي قصده ونوى القيام به، بعدما رأى بعض الأشياء"؛ "لقد ظهر وبدا له يعقوب عليه السلام" ويطرح أقوال أخرى

[60] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 244.
[61] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 96.
[62] للوصول إلى تخريج هذا الحديث، انظر: ربا، تفسير ابن كمال باشا، 160 – 161.
[63] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 38، 114.

مشابهة. هذه الأشياء المذكورة ليست صحيحة.[64] لأن مثل هذا الموقف يظهر أنه قارب القيام بذلك الفعل وأوشك أن يقع فيه ولم يَفِ بموجبات مسؤوليته. وإذا كان هذا هو الحال، فلم يكن يستحق يوسف عليه السلام الثناء على العمل الذي تخلى عنه بهذا الشكل. حيث أن الله سبحانه وتعالى أشاد به ومدحه في نفس الآية بقوله " إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ". لذلك، فالأنسب هو أن نأخذ كلمة "الرؤية" بمعنى المعرفة والعلم. أما معنى كلمة "البرهان" المذكور في الآية: هو إظهار الله سبحانه وتعالى له عدم مشروعية وحرمة هذا العمل.[65]

4. يحاول في معظم الأحيان عقب تفسيره الآيات إيضاح وبيان القراءات التي رُوِيت حول تلك الآية دون ذكر صاحبها قائلا: "قُرئ..."، سواء كانت شاذة أو صحيحة. مع ذلك، وقد يحدث أحيانًا أنه لا يذكر حتى بعض القراءات الصحيحة ويستغني عنها. فعلى سبيل المثال، في آية " أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا " (هود 87/11) اختار ورجح القراءة التي يقرأ فيها كلمة "صلاتك" على صيغة الجمع "صلواتك" وأعطى المعنى وفق هذه القراءة لم يشر أبدًا إلى وجه الإفراد الذي هو من قراءة عاصم. وبقدر ما يفهم من هذه الآية ومن أعماله في الكثير من المَواطن الأخرى[66]، أن ابن كمال لم يلتزم بقراءة معينة ويفضل الاختيار والترجيح من بينها.

5. في بعض الأحيان عندما يشرح الآيات، يذكر أحد الروايات التي رويت حول أسباب/سبب نزولها، دون إجراء أي تقييم لصحته. هذا يدل على أنه فضل ورجح هذه الرواية من بين الروايات. على سبيل المثال، في تفسير الآية "أَلا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ" (هود 5/11)، يأخذ الرواية التي رويت عن ابن عباس والتي تفيد بأن هذه الآية نزلت في أخنث بن شُريك ولا يلتفت إلى الروايات التي رواها البخاري حول أسباب نزول هذه الآية.[67]

---

64 هذه الآراء المذكورة مروية من الصحابة والتابعين مثل ابن عباس، وسعيد بن جبير، وحسن، والضحاك. وذكر ابن كمال هذه الآراء من غير تسمية أسماء صاحبها لأنه لا يوافق هذه الآراء.

65 انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 158.

66 انظر: مثلا، آربا، تفسير ابن كمال باشا، 36، 87.

67 انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 38.

6. أما الإسرائيليات يكاد لا يذكرها أبدًا بسبب الطريقة القصيرة والموجزة التي يتبعها. مثال على ذلك، عند شرح سورة يوسف على عكس معظم كتب التفاسير الأخرى فإنه لا يذكر الإسرائيليات، ويقول: بإمكان الذين يريدون البحث عن الروايات الإسرائيلية، الرجوع إلى كتب التفاسير الأخرى التي تتناول هذا الموضوع. [68] على الرغم من هذه العناية والحرص، فقد ذكر ابن كمال أيضًا الروايات الإسرائيلية إلى حد ما. بَيد أنه يرويها بصيغ التمريض مثل "قيل ..." ، "رُوي..."، ويتجنب أن ينسبها إلى نفسه.[69]

5. قيمة تفسير ابن كمال

كما ذكرنا بمناسبات عدة أثناء بحثنا وتحقيقنا، عندما نفحص هذا التفسير بدقة وعناية، بامكاننا ملاحظة ومشاهدة العديد من الميزات التي تزيد من قيمته. ويمكننا سرد هذه الميزات على النحو التالي:

1. إنّ أسلوب ابن كمال واضح للغاية وجميل ومتّزن. يخلو من الاطناب والاطالة المملة، كما أنه بعيد عن الاختصار المخل بالمعنى. يمكن عده من المتون الموجزة والمختصرة من حيث الأسلوب التعبيري الذي اختاره في الإفصاح عن مرامه. وبهذا الأسلوب، هدف ابن كمال إلى جعل التفسير مهيأ ومُتاحا لاستفادة الجميع وخاصة طلاب العلم.

2. يمكن القول بأنه امتنع إلى حد كبير عن الإسرائيليات التي توجد في معظم كتب التفسير وتُشاهد بشكل صارخ. وبالنسبة له، فإن القصص التي يذكرها القرآن بشأن أهل الكتاب كافية لنا. لا فائدة من الخوض في التفاصيل التي لم يحتاج القرآن إلى شرحها وبيانها. لسنا مجبرين على تصديق أو تكذيب أهل الكتاب في الأمور التي لا تُعرف هل هي صحيحة أم هي مجرد خرافة. ومع ذلك، فقد يُعرف أنهم عادة يختلقون أخبارًا كاذبة ويسندونها إلى الله ويستخدمونها في مصلحتهم. لذلك، فإن الطريق الأسلم هو الابتعاد عنهم والاكتفاء في هذه الأمور بما قاله الله تعالى وأخبره لنا.

[68] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 146.
[69] انظر: آربا، تفسير ابن كمال باشا، 80.

3. تتجلى الشخصية الناقدة لابن كمال في هذا التفسير بشكل واضح. ولم يعتبر كل ما قيل بأنه غير منازَع وأنه لايُناقَش. بل أخذ الأقوال الواردة من العلماء، وقام بتقييمها، وناقش ما عدّه خطأ، وقدم مبرراته. ستُرى هذه المسألة بوضوح عند قراءة فصل من تفسيره. لأنه من الممكن العثور على التعبيرات التالية تقريبًا في كل صفحة من تفسيره:

-ومن وهَم... فقد وهَم...

-وأما ما قيل... فيرده ...

-كذا قيل... والذي عندي...

-ومن قال... فلم يدري...

من القضايا التي يجب أن تُلقى بالتقدير هي أن ابن كمال يدخل أحيانًا في مناقشات علمية في نفس الآية مع أكثر من شخص واحد. وبهذا، فإنه يهدف إلى القضاء على جميع الاحتمالات التي يجدها خاطئة، وإلى الكشف عن رأيه وإثبات صحته في النهاية.

4. والنقطة الأخرى الجديرة بالتقدير في تفسير ابن كمال هي مَريرَته وجهوده لحل المسائل البلاغية بحَذاقته وموهبته. لقد كشف بمهارة عن جمال التركيب في الآيات ودقة فن البلاغة التي تشير إلى إعجاز القرآن. وبرأينا، لن يكون من المبالغة القول بأنه قد بَز الكثير من العلماء وسبقهم في هذا الصدد. لأنه في كثير من القضايا تحدَّث عن المسائل التي لم يتطرق إليها أحد من قبل. هذا مؤشر واضح على مدى إتقانه للغة العربية كما هو الحال في العديد من المجالات الأخرى.

5. إن مدح وثناء العديد من العلماء حول دراية ابن كمال وموهبته وتفسيره يشير أيضًا إلى قيمة هذا الكتاب.

الخاتمة

إنّ ابن كمال باشا الذي تولى مهام المشيخة الإسلامية (شيخ وعالم بمثابة مستشار السلطان في الدولة العثمانية)، هو أحد العلماء الموسوعيين الذين قاموا بالعديد من الأعمال في الكثير من مجالات العلوم وكتبوا العديد

من المؤلفات. تحتوي النسخة التي وصلت إلينا من تفسير ابن كمال الذي لديه العديد من المؤلفات القيمة في مجال التفسير، الأجزاء حتى سورة الصافات. يتميز هذا التفسير الذي يجمع بين كلا من أنواع التفسير بالرواية/ بالمأثور والتفسير بالدراية، بالتعليقات النحوية (عِلم اللغة) والبلاغية بشكل رئيسي. لقد حاول ابن كمال الكشف عن المعنى من خلال إظهار وإيضاح جمال التراكيب اللغوية ودقائق فن البلاغة في الآيات، ببراعة. ابن كمال ، الذي يتمتع بشخصية جدلية، من ناحيةٍ وجه انتقاداته للمفسر العتزلي الشهير الزمخشري أثناء تفسيره للآيات، من ناحية أخرى، شارك أيضًا في مناقشات مناظرات مختلفة مع علماء آخرين يتبعون طريقة الزمخشري، وعلى رأسهم القاضي البيضاوي. كانت هذه المناقشات العلمية، والاستنتاجات النحوية والبلاغية المفيدة للغاية هي الخصائص التي جعلت تفسير ابن كمال مهمًا. ويبدو تفسيره بمثابة بيان للمناقشات والمناظرات العلمية الذي يتمتع بها القارئ ويُسعده. فالذي يقوم بإخضاع تفسير ابن كمال الذي فضل إفادة مرامه بطريقة قصيرة وموجزة، لقراءة متأنية ومتمعنة بدقة لن يتواجه مع أي تفصيل غير لازم فيه وسيجد أن كل جملة تم اختيارها بعناية. على الرغم من أنها لا تحظى بالمكانة التي يستحقها في المحيط العلمي إلى الآن لأنه غير مكتمل، إلا أن تفسير ابن كمال باشا يمتلك محتوًى يمكن أن يسهم بمساهمات هامة لعالم التفسير. ومع أن تفسيره ليس في وضع يمكن اعتباره قد شقّ طريقا جديدا في مجاله، إلا أنه أحد المصادر المهمة لعالم التفسير بعباراته الموجزة ونهجه النقدي وبدراساته العلمية العميقة وعنايته ونجاحه وبتوفّقه في الاستنباط.

المصادر والمراجع

أحمد، تحسين. تفسير ابن كمال باشا سورتَي التوبة ويونس. (أطروحة ماجستير غير منشورة)، عمّان: جامعة الأردن، 1994.

ألتين سُو، عبد القادر. شيوخ الإسلام العثمانيون. أنقرة: مطبعة أَي يلديز، 1974.

آربا، أنور. تفسير ابن كمال سور هود ويوسف والرعد، (أطروحة ماجستير غير منشورة)، عمّان: جامعة الأردن، 1994.

بابينغر، فرانز. الكُتَّاب ومؤلفاتهم في تاريخ العثمانيين، الترجمة: جشكون أجاق. الطبعة الثانية. أنقرة، 1992.

البغدادي، إسماعيل باشا. هداية العارفين أسماء المؤلفين وأسرار المصنفين. بغداد: مكتبة المثنّى، 1951.

بورسه لي، محمد طاهر. المؤلفون العثمانيون، إسطنبول: مطبعة آمرة، 1333 هـ.

جميل العظم. عقود الجوهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفا فأكثر. بيروت: المطبعة الأهلية، 1326 هـ.

جرّاح أوغلو، إسماعيل. تاريخ التفسير. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 1988.

جرّاح أوغلو، إسماعيل. تاريخ التفسير. الطبعة 11. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 1997.

دائرة المعارف الإسلامية، إيران، بدون تاريخ.

...

الغُزِّي، نجم الدين محمد بن محمد. الكواكب السائرة. تحقيق: جبرائيل سليمان جَبور. مكان الطباعة غير معروف دار الآفاق الجديدة، 1979.

الحلبي، السمين. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق: أحمد محمد الحرّات. دمشق: دار القلم، 1408 هـ.

Hizmetli, Sabri. "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazade'nin Görüşleri". Şeyhulislam İbn Kemal (Sempozyum bildirileri) 2. Baskı. Ankara: T.D.V.Y. 1989.

ابن الغُزّي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. ديوان الإسلام. تحقيق: سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

ابن العماد الحنبلي. شذرة الذهب في أخبار من ذهب. الطبعة الثانية. بيروت: دار المسيرة، 1979.

الموسوعة الإسلامية. وزارة التربية الوطنية. 1955.

Karmış, Orhan. "Kemal Paşazade'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler". Şeyhülislâm İbn Kemal (Sempozyum bildirileri) 2. Baskı. Ankara: T.D.V.Y. 1989.

كحّالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: مكتبة المثنّى. بدون تاريخ.

Kılıç, Mustafa. İbn Kemal Paşa ve Tefsirindeki Metodu. (Yayınlanmamış Doktora tezi) Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1981.

اللّكنَوي، محمد عبد الحي بن محمد. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. الهند: مكتبة ندوة المعارف، 1967.

ربابعة، نوح. تفسير ابن كمال باشا سورتَي الفاتحة والبقرة. (أطروحة ماجستير غير منشورة)، عمّان: جامعة الأردن، 1992.

سُريّا، محمد. سِجل عثماني. إسطنبول: مطبعة آمرة، 1308 هـ.

شريف، محمد. (خطاب الدكتور محمد شريف). شيخ الإسلام ابن كمال (بيان الندوة). الطبعة الثانية. منشورات وقف الديانة التركي، 1989.

طاشكبري زادة، أحمد مصطفى. الشقائق النُّعمانيّة في علماء الدولة العثمانية. بيروت: دار الكتب العربية، 1975.

تميمي، تقي الدين بن عبد القاد الداري. الطبقات السنية في تراجم الحنفية. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحُلي. القاهرة، 1970.

Turan, Şerafettin. "İbn Kemal'in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi". Şeyhülislâm İbn Kemal (Sempozyum bildirileri) 2. Baskı. (Ankara: T.D.V.Y. 1989).

الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون. الطبعة الثانية. مكان الطباعة غير معروف، 1976.

الزِّركلي، خير الدين. الأعلام. الطبعة 4. دار العلم للملايين، 1979.

ÇELİK, A. "İşari Tefsir Üzerine Analitik ve Eleştirel Bir Araştırma" *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 2 (2020): 46-65

İŞARİ TEFSİR ÜZERİNE ANALİTİK VE ELEŞTİREL BİR ARAŞTIRMA

ANALYTICAL CRITICAL STUDY OF INDICATIVE INTERPRETATION

AHMET ÇELİK
PROF. DR.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Müfessirlerin Kur'ân tefsirinde bir takım sebeplerle ihtilafa düştüklerinde şüphe yoktur. Bu durum olumlu ve olumsuz birçok yorumlar ortaya çıkarmıştır. İslâm ümmetinin geçmişini ve çağdaş durumunu dikkatlice incelediğimizde İslâm'ın yayıldığı hemen her bölgede, gruplaşma, fırkalara ayrılma ve bölünme hallerini bir tarafa bıraksak da bu ayrışmaların İslâm ümmetine çok pahalıya mal olduğu ve çokça can aldığı kanlı çarpışmalar ve fikri yönden çatışmalara neden olduğunu görmekteyiz. Netice diğer milletlere ayak uyduramama ve onların gerisinde kalma olmuştur. Elinizde olan bu (kısa) araştırma, bu farklı yorumlardan kaynaklanan ve İslâm ümmetinin tarihi sürecinde çekmekte olduğu birçok sıkıntıya yol açan olumsuz etkilerini vurgulamanın yanında, Arap dil kurallarına bağlı kalan müfessirler ile, onları dikkate almadan yorum yapan Ehl-i tasavvuf Kur'ân yorumcuları arasındaki farklı tefsirleri ve sonuçlarını işlemeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşari Tefsir, yorum, ihitilaf, etki.

ABSTRACT

There is no doubt that the interpreters differed in their interpretations of the Qur'an, Just as this difference has its causes, it also has many effects, Some positive and many negative, Even if we look at the reality of the contemporary Islamic nation, we find that there is almost no place where Islam spread from a conflict ranging from intellectual conflict to bloody clashes that cost the Islamic nation a lot of people's lives, In addition to this differentiation and fragmentation , The result is underdevelopment behind other nations, The present study will examine briefly the main reasons for the difference between the interpreters enrolled in the rules of the Arabic language and Sufi interpreters who interpret the Koran without controls, in addition to the negative effects that resulted from this hermeneutics, which suffered the Islamic nation.

Keywords: Interpretation, Adumbrative interpretation, hermeneutics, analytical, difference, effect.

أحمد جليك "دراسةٌ نقديةٌ تحليليّةٌ للتفسير الإشاري"
المجلة العلمية المحكمة 2 (2020): 46-65

دراسةٌ نقديةٌ تحليليّةٌ للتفسير الإشاري

أحمد جليك
الأستاذ الدكتور
جامعة أتاتورك – كلية الإلهيات

الملخص

مما لا شك فيه أن المفسرين اختلفوا في تفسيراتهم للقرآن، وكما أن لهذا الاختلاف أسبابه، كذلك نتج عنه آثار كثيرة، بعضها إيجابي وبعضها الآخر سلبي، ولو أمعنا النظر في ماضي الأمة الإسلامية وواقعها المعاصر لوجدنا أنها تكاد لا تخلو بقعة انتشر فيها الإسلام من صراعات بدءا من الصراع الفكري ووصولا إلى التصادم الدموي الذي يكلف الأمة الإسلامية الكثير من الأرواح ناهيك عن التفرقة والتشرذم، والنتيجة دون شك هي التخلف عن ركب الأمم الأخرى. وستبحث هذه الدراسة المختصرة أهم أسباب الاختلاف بين المفسرين المقيدين بقواعد اللغة العربية ومفسري أهل التصوف الذين يطلقون العنان في التفسير دون ضوابط، بالإضافة إلى إلقاء الضوء على الآثار السلبية التي نتجت عن هذه التأويلات وعدد من المشكلات التي عانتها وما زالت تعاني منها الأمة الإسلامية في مسيرتها التاريخية.

الكلمات المفتاحية: تفسير، تفسير إشاري، تأويل، تحليل، اختلاف، تأثير.

مقدمة:

مما لا شكَّ فيه أن الجيل الأوّل من الصحابة، كانوا حريصين جدًّا على تفسير القرآنِ وفهمِه والعمل به؛ إذ إنّهم لم يكونوا يقرؤونه أو يفسّرونه إثراءً لثقافتهم أو تطاولاً على من دونهم أو تغلبًا على من فوقهم؛ إذن فالقرآن بالنسبة لهم دستورُ حياتهم ومنهجُها، فلا غرور في ذلك؛ لأنّه قد أُنزل لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة. ومن هذا المنطلق لم يكنِ الصّحابة يفسرون القرآن دون دليلٍ شرعيّ أو نقلٍ صحيح، فمواقفُ أبي بكرٍ وعمرَ الحسَّاسة من تفسير القرآن تُعلِّمنا كيف يجب أن يُفسر القرآن، كما روى شعبة عن سليمان عن عبد الله بن مرة عن أبي معمر قال: قال أبو بكر الصديق: (أيُّ أرض تقلُّني وأيُّ سماءٍ تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لم أعلم).[1]

وقال أبو عبيد أيضاً: حدّثنا يزيد، عن حميد عن أنس: أنَّ عمرَ بنَ الخطاب قرأ على المنبر: (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) فقال: ما الأبُّ؟ فقال: هذه الفاكهةُ قد عرفناها، فما الأبُّ؟ ثمّ رجع إلى نفسه فقال: إنَّ هذا لهو التكلُّفُ يا عمر!.[2] وقال سعيد بن المسيب: بينما عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال: يا أيها الناس، ما تقولون في قول الله عز وجل: "أو يأخذُهم على تخوُّف" فسكت الناس، فقال شيخ من بني هذيل: هي لغتُنا يا أمير المؤمنين، التخوف التنقص[3]، فبناءً على ذلك نستطيعُ أن نقول: إنه لايجوز الحديثُ عن تفسير القرآن من غير دليلٍ قاطعٍ ونقلٍ صحيح. إذن هناك طريقةٌ مثاليةٌ للرعيل الأوّل للتأويل والتفسير وهي كيفية فهمهم كلمات القرآن اِنطلاقًا من تقيُّدهم بمنهج التأويل الذي تضمنه الكتاب.

---

1 ابن أبي شيبة ابو بكر عبد الله ، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد الرياض 1409، 6: 136 .

2 ابن كثير أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي، تفسير ابن كثير، ، دار الفكر ، بيروت1981، 1 :6 .

3 القرطبي أبو عبد الله محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن ، بلا تاريخ 10: 110 .

1 -**أهمية الدراسة:**

خاضَ المسلمون عَبر تاريخهم الطويل رحلةَ طويلة لتأويل القرآن، فتوجه بعضهم بقصدٍ أو بدون قصدٍ إلى إطلاق تفسير القرآن دون مرجعٍ صحيح، بل غالبًا ما يكون مرجعُهم، حسَّهم وظنّهم .ولضخامة الموضوع ولتحذير المسلمين من الوقوع في المأزق، علينا أن نوضح أهمية هذا الأمر وعظمَتَه، وأنّ تأويل وتفسير القرآن شأنُه عظيمٌ وكأنّه توقيعٌ عن الله جل وعلا. وهو نوعٌ من أنواع تبليغ الدين للناس؛ لأنّ هذا الكتاب هو مرجعُ أصلِ الدين الإسلامي. فالقرآن حذّر من أن يتقوَّل أحدٌ على الله سبحانه وتعالى بقوله :{ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [الأعراف: 33]

وقال جل وعلا أيضًا: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ} [النحل: 116] لأن المفسر مسؤولٌ عن تفسيره وتأويله وعن كلِّ ما يقدِّم للأمة عن القرآن، فكلُّ عِلم له قواعدُه وأسسُه وضوابطُه، وعلى المفسِّر أن يلتزم بها؛ لأنه لا يملك حريةً مطلقةً في تأويل آيات القرآن، كما أنَّ الطّبيب يجب أن يلتزم بقواعد الطبّ. عندما يتحدَّث عنه ويعالج مرضاه. فإذا نظرنا إلى هذا الموضوع عبر مسيرة التاريخ الإسلامي، فيمكن لنا أن نقول: إنَّ هناك انزلاقات وانحرافات عن روح القرآن، وذلك بعد امتداد الفتوحات الإسلامية التي انتشرت في العالم شرقًا وغربًا وبعد أن اعتنقت الإسلام أممٌ عربيةٌ وغيرعربيةٍ، ودخلوا في دين الله أفواجًا، فهؤلاء حملوا أفكارهم القديمة ورواسبَها في قلوبهم، وحاول كثيرٌ منهم مزجَها بعقيدتهم الجديدة التي لا تشوبه أي شائبةٍ، ومنهم من تعلم الدين وأصبح عالمًا ومفسِّرًا وفقيهًا ومحدِّثًا، وربما بعضهم قرأ القرآن وأوّله وفسّره كما يفسر أي كتاب من الكتب.

ونرى بعضهم لم يلتزم بضوابطَ علميةٍ في تفسير القرآن ظنًّا منه أنّ كلَّ واحدٍ يستطيع أن يفسِّر كتاب الله دون مراجعةِ مدلولاتِ اللُّغة والروايات الصحيحة. ووجد هؤلاء أرضيةً خِصبةً في تفسير القرآن وميدانًا شاسعًا

لمن يريد أن يُنطِق القرآن خدمةً لطائفته أو مذهبه أو عقيدته أو إضفاءَ للشرعية على نزعته السياسية والعقائدية. وهؤلاء يُعلون مكانة القرآن ومنزلته ويحفظونه في صدورهم وقلوبهم ولكن القرآن بالنسبة لهم كتابٌ مفعَمٌ بالألغاز والأسرار التي لا يفهمها إلا بعضُ من كشف لهم خزائن وأسرار العلوم والحقائق .هذه الأفكارُ جعلت الأمة تنقسم فيما بينها حتى في عهد الصحابة، كما في خروج الخوارج على الأمة وهذا الخروج ليس ببعيدٍ عنا فكرًا وعقيدةً .

وما يحدث الآن في سورية والعراق وفي بلاد إسلامية أخرى ما هو إلا نتاجُ الأفكار المنحرفة التي جعلت الأمة تعاني من الويلات حتى يومنا هذا. وسببت هذه الأفكار، التناحر والتقاتل فيما بين المسلمين بذرائع مثل أن الوعي الإسلامي أو الفهم القرآني لهذه الفرقة أفضل وأكمل وأقوى من تلك، وترى الفرق أنها أَوْلى بأن ينضوي الآخرون تحت رايتها لتحقيق الأهداف المنشودة لها. فتحول القرآنَ من كتابٍ مخدومٍ إلى كتابٍ خادمٍ يخدم مصالح تلك الطوائف والفرق والمذاهب. ونتيجةً لهذه التأويلات فُتح البابُ على مصراعيه ليدخل فيه الطالح والجاهل بالدين الإسلامي ، وأصبحتِ التأويلات الباطنة تُستغل من قِبَل أُناس لديهم مآربُ خاصةً وعامةً، وفي هذا الإطار ينتقد الآلوسي(1802–1854) محي الدين بن عربي (1164–1240) الذي يُعتبر شيخ الصوفية ومؤسس نظرية وحدة الوجود في تفسيره روح المعاني الذي يعُده بعض الباحثين[4] من أهم كتب التفسير الإشاري وهو في الحقيقة غير ذلك[5] حيث يقول " قالت الوجودية من الصوفية عند تفسير قوله تعالى (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ }[الإسراء: 23] : "إنه تعالى سبق قضاؤه أن لا يُعبد سواه فكل عابد إنما يَعبد الله سبحانه

[4] الزرقاني محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان دار إحياء الكتب العربية بيروت، بلا تاريخ ، 2 :552.

[5] خلال دراستنا على التفسير المذكور في رسالة الدكتوراه تحت عنوان"روح المعاني من حيث التفسير الإشاري" تبين لنا أنه من التفاسير بالرأي يحتوي آراء صوفية غالبيتها الساحقة ليست للآلوسي وإنما نقلها من الصوفية الأوائل ولكنه لم يذكر كثيرا من مراجعها

من حيث يدري ومن حيث لا يدري ... وهو الشيخ يعني ابن عربي قد فتح باباً في هذا المطلب لا يُسد إلى أن يأتي أمر الله عز وجل"[6].

فهذه التأويلات لم تقف عند هذا الحد وإنما استغلها الانتهازيون ترويجًا وتسويقا لأفكارهم الضالة والمضلة فمثلاً حول هذا الموضوع يحكي الشيخ الآلوسي قصةً سمعها بأذنيه ممن يعتنقون هذه الأفكار قائلاً: "ومن ذلك كتب كثيرٍ من الصوفية قدّس الله تعالى أسرارهم، فإنه قد هدى بها آرباب القلوب الصافية، وضلَّ بها الكثير، حتى تركوا الصلاة، واتبعوا الشهوات، وعطَّلوا الشرائع، واستحلُّوا المحرَّمات، وزعموا والعياذُ بالله أنّ ذلك هو الذي يقتضيه القول بوحدة الوجود التي هي معتقد القوم نفعنا الله تعالى بفتوحاتهم، وقد نقل لي -والقول للآلوسي- عن بعض من أضلَّه الله تعالى بالاشتغال بكتب القوم ممن لم يقف على حقيقة الحال أنه لا فرق بين أن يُدخل الرجل أصبعه في فمه وبين أن يُدخل ذكره في فرجٍ محرَّم؛ لأنَّ الكلَّ واحدٌ، وكذا لا فرق بين أن يتزوَّج أجنبيةً وبين أن يتزوج أمَّه أو بنته أو أخته، وهذا كفر صريحٌ عافانا الله تعالى والمسلمين منه"[7].

ونفهم مما سبق أنّ التأويل الفاسد المخالفَ للكتاب والسنة، يفضى إلى تمزُّق وتشتت الأمة فيما بينها، إذ يتمُّ استغلال التأويلات الفاسدة من قبل الفِرَق الإسلامية وغير الإسلامية من أجل ترويج أفكارهم الباطلة والضالة معتمدةً على نصوص القرآن الكريم بما يوافقُ ويلائم توجهاتهم العقائدية والسياسية في الاستدلال للتمويه على الجهلة وأصحاب الهوى، وهذا هو التأويل الذي جعل الأمَّةَ الإسلامية ثلاثًا وسبعين فرقة. وكم جنى هذا التأويل الفاسدُ على الدين وعلى أهله من جنايةٍ، فقُتِلَ الخليفة الثالث عثمان بالتأويلات الفاسدة، وكذلك ما جرى في حربي الجمل وصفين ومقتل الحسين رضي الله عنه كان بسبب التأويلات الفاسدة، وما خرجت الخوارج واعتزلتِ المعتزلة ورفضتِ الروافض إلا بالتأويل الفاسد[8]،

---

6 الآلوسي ، شهاب الدين أبو الثناء محمود ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ، دار الفكر ، بيروت بلا تاريخ 15: 125.

7 ألآلوسي ، المرجع السابق، 7:7.

8 ابن أبي العز ، علي بن علي بن محمد الحنفي ، شرح الطحاوية في العقيدة السلفية تحقيق أحمد محمد شاكر رياض 139 136 .

وخطر هذه التأويلات لم يقف عند هذا الحد، فصدرت فتاوى عبر التاريخ وفي يومنا هذا، تستبيح دماءَ المسلمين الزكية انطلاقا من هذه التأويلات، وهذا ما نلمسه في بعض الدول العربية التي تعيش ما يسمى بالربيع العربي. وفي هذا السياق يقول ابن تيمية: "إنَّ كثيرًا من الفرق الإسلامية تعتمد على القرآن لترويج أفكارها التي تتبناها و تسعى للحصول على دعمه بأفكارٍ مسبقةٍ غيرَ آبهين بما إذا كان سياق الكلام وسباقه يسمح بذلك أم لا، وأصبح هذا الأمر شغلَهم الشَّاغل في عَرْض عقائدهم على القرآن لتصحيحها"[9].

ونفهم مما ينقل المستشرق الشهير إيجناس جولدتسيهر في كتابه مذاهب "التفسير الإسلامي" أنَّ المشكلة ليست محصورةً في الأمة الإسلامية فحسب، وإنما هي موجودةٌ عند النصارى، حيث يقول العالم اللاهوتي التابع للكنيسة الحديثة بيتر فرنقلس " كل اِمرء يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس ، وكلُّ اِمرءٍ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه ". وكلُّ تيار بارز لعب دورًا عبر التاريخ الإسلامي اِتَّجه إلى تصحيح نفسه على النص القرآني المقدس وإلى اتخاذه سندًا قويًّا ومتينًا على موافقته للإسلام ومطابقته لما جاء به الرسول (صلى)؛ لأنّه يدرك جيّدًا أنَّه بهذا وحدَه يستطيع أن يحظى بالقَبُول والمكانة وسط هذا النظام الديني[10]

فنلاحظ مما سبق أنَّ هذه التفسيرات والتأويلات الخاطئة وأحيانا المغرضة والمضلة تشكل عقبةً كبيرةً ومعضلةً جسيمة أمام حضاراتٍ ذاتِ كتبٍ سماوية. وخير مثالٍ على ذلك ما وقع بين المسيحيين الكاثوليك و المسيحيين البروتستانت من حروبٍ دمويةٍ وقتلٍ ودمارٍ؛ وذلك كلُّه بسبب التعصب المذهبى الذي أكل الأخضر واليابس، ولكن نستطيع أن نقول: إنَّ الغرب خرج من هذه الورطة الى حد ما مستفيدًا من قِيَمِه المادية. إذن يجب أن نفكِّر في هذا الموضوع مليا، ثمَّ نطرح السؤال التالي على أنفسنا: هل نحن اليوم نستطيع الخروج بقيمنا المادية والمعنوية من أزمةِ هذه

[9] ابن تيمية، أحمد تقي الدين أبو العباس، صفات الله وأصول التفسير ، تحقيق محمد زينهم ، القاهرة، 1992،6 63

[10] إيجناس جولدتسيهر ، مذاهب التفسير الإسلامي، تعريب: الدكتور عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، تاريخ 1955، 4 .

التأويلات المنحرفة التي تكبل أيدي وأرجل الأمة أمام أعدائها المتربصين بها والمتصيدين في الماء العَكِر دائمًا محاولين إحراج الأمة أمام أمم أخرى أو إضعافها؟

ومن حقنا أن نتساءل أيضًا: لماذا وصلنا إلى هذه النقطة المأساوية التي نترنح فيها؟ الجواب لأنّنا فقدنا قَيَمَنا التسامحية والتعايش المشترك الموجود أصلاً في صميم ديننا السمح، وهناك أسئلةٌ أخرى مهمة ربما تطرح نفسها في هذا الموضوع: هل نحن المسلمين نستطيع أن نخرج من هذه الأزمة أو الأزمات التي لا تقبل الرأي الآخر، بل لا تعترف بالحياة للمسلمين أنفسهم ناهيك عن غير المسلمين؟ وهنا بيت القصيد، نعتقد أننا نستطيع أن نتجاوز هذه الأزمة بمبادئنا السمحة وأخلاقنا الحميدة وذلك بأن نعلمها لأبنائنا وللأجيال القادمة . يجب ألا يُفهم مما سبق أننا ضد التأويل ؛ كلا .. نحن نؤمن بأنه لا إبداع ولا ابتكار إلا بالتأويل، نحن ضد التقليد الأعمى الذي لا يأتي بشيءٍ جديد يخدم مصالح الأمة الإسلامية ، إذن نحن مع التأويل القابل للتطبيق وللتطور الذي يخدم اللحظة والمستقبل، لأنَّ التأويل منهج المبدعين وطريقهم إلى قطف ثمار الحضارات من دون شقوة التعمل غير النافع والإعمال غير المنتج. وهكذا حادت الأمة عن كيمياء الإبداع مذ ناهضت التأويل وأحاطت بها دائرة السوء من كل جانب[11]

2 - أهم المشكلات التي تواجها الفرق التي تنحرف عن ظاهر اللغة عند نآرقلا ريسفت

لقد أبلى علماؤنا الأفاضل (رحمهم الله) بلاءً حسنا في تفسير القرآن وتأويله، حيث بذلوا كل غال وثمين في سبيلهما، فمثلا نراهم يقفون عند كل آية وحتى عند كل كلمة مستشهدين بأبياتٍ من الشعر ومن النثر ومستدلين بكلِّ كلمةٍ على معنىً يفسِّر الكلمة القرآنية ويوافق روح القرآن، فعلى سبيل المثال عندما نطالع كتاب الطبري الذي يعتبر نموذجا على التفسير بالمأثور وتفسير الرازي الذي يُعد مثالا من التفسير بالرأي، نرى أنهما مفعمان بأبيات وأقوال من الشعر ومن النثر العربي لتفسير الآية أو

[11] إدريس هاني، أزمة نص، أم أزمة تأويل؟ http://www.hespress.com/?browser=view&EgyxpID

الآيات. ولماذا كل هذه الجهود في تفسير القرآن؟ طبعا للحيلولة دون وقوع خطأ في تفسير القرآن؛ لأنه كتاب الله سبحانه وتعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

3- ما موقف الصوفية من هذا التأويل؟

إن الباحث الذي يمعن النظر في كتب الصوفية ومن حذا حذوهم من الشيعة والباطنية، يرى جليًا أن هناك تخبطا في تفسير القرآن وتأويله؛ حيث إنهم يتناقلون ويتبادلون التفسيرات والتأويلات الباطنة فيما بينهم، ثم يقولون هذا ما فتحه الله على فلان من معاني الآيات، وكذلك الذي يدقّق النظر في هذه التأويلات، يرى أن هناك تجاوزاتٍ وخُروقات في قواعد التفسير وضوابطها، ومن ثمَّ فإنَّ القارئَ لا يستطيع أن يميز بين السقيم والصحيح من هذه التفسيرات فيتخبط فيها تخبطاً وربما يُحبَط لأنه لا يستطيع أن يفهمها ناهيك عن العمل بها، والقرآن أُنزل للتطبيق لا لِلَيِّ عنق الكلمات لتتناسب مع الحالة المذهبية والعقائدية والمزاجية، فعند القيام بهذه التأويلات لا نجد للغة العربية حضورًا فيها؛ بمعنى أنه لا يُراعي أصحابها غالبا قواعد النحو والصرف والبلاغة، وبالتالي يبتعدون عن رسالة القرآن التي تتجلى في أحكامها وقصصها وعبرها ومواعظها. فمثلا الإمام الغزالي يعترض على بعض تأويلات الصوفية معتبًرا أنّها شطحاتٌ غيرُ مفهومةٍ وفيها عباراتٌ هائلةٌ وليس وراءها طائلٌ قائلًا "...صَرْفُ الألفاظ عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الأفهام فائدة كدأب الباطنية في التأويلات فهذا أيضا حرام وضرره عظيم فإن الألفاظ إذا صُرِفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصامٍ فيه بنقلٍ عن صاحب الشرع ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليلِ العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ وسقط به منفعة كلام الله وكلام رسوله، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لايُوثق به، والباطنُ لاضبط له بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوهٍ شتّى وهذا أيضًا من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنما قصدُ أصحابها الإغرابُ؛ لأنَّ النفوس مائلةٌ إلى الغريب ومستلِّذَةٌ له وبهذا الطريق تواصل الباطنية هدم الشريعة كاملة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم. ومثال أهل الطامات قولُ بعضهم في تأويل قوله تعالى: { اذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ

طَغَىٰ } [النازعات، 7] أنه إشارةٌ إلى القلب وقال هو المراد بفرعون وهو الطاغي على كل إنسان. وفي قوله تعالى { وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ} [القصص: 31] أي ما يتوكأ عليه ويعتمده بما سوى الله عز وجل فينبغي أن يلقيه وفي قوله (ص) "تسحروا فإن في السحر بركة" أراد به الاستغفار في الأسحار وأمثال ذلك حتى يحرِّفوا القرآن من أوّله إلى آخره عن ظاهره وعن تفسيره المنقول عن ابن عباس وسائر العلماء. وبعضُ هذه التأويلات يُعلم بطلانُها قطعًا كتنزيل فرعون على القلب فإن فرعون شخص محسوس تواتر إلينا النقل بوجوده ودعوة موسى له وكأبي جهل وأبي لهب وغيرهم من الكفار وليس من جنس الشياطين والملائكة مما لم يُدرك بالحس، حيث يتطرق التأويل الى الفاظه وكذا حمل السحور على الاستغفار، فإنه صلى الله عليه وسلم كان يتناول الطعام ويقول: "تسحروا"[12] وهلموا إلى الغذاء المبارك [13]فهذه أمور، تُدرك بالتواتر والحس بطلانها نقلًا وبعضها يعلم بغالب الظن وذلك في الأمور التي لا يتعلَّق بها الإحساس، فكل ذلك حرامٌ وضلالة وإفساد للدين على الخلق ولم يُنقل شيء من ذلك عن الصحابة ولا عن التابعين ولا عن الحسن البصري الصوفي المشهور المعتبر عند جميع المسلمين مع انكبابه على دعوة الخلق ووعظهم فلا يظهر لقوله صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار". [14]

فلنتساءل إذن من صميم قلوبنا : هل هناك حاجة للتفسير الإشاري؟ القرآن كتاب جامع يشمل جميع نواحي حياة الإنسان. حيث إنه يقدِّم حلولاً جذريّةً لمشاكل الناس، وقد تكون هذه الحلول مفصلَّةً في حين ومجملة في حين آخر والقرآن بأوامره ونواهيه، أراد أن يبني مجتمعًا إنسانيًا يسوده العدل الاجتماعي والرخاء والوئام والأخلاق الحميدة، وتحدَّث عنها وحضَّ عليها، وتحدَّث عن تزكية النفوس(الشمس 9،10) وحث عليها، وتحدث عن المعاملات المحرمة حيث إنه حرم التعامل بالربا وحلَّل البيع

---

12 البخاري ، محمد بن إسماعيل ، الجامع الصحيح ، دار إبن كثير ، بيروت 1987،)صوم 20) .

13 أحمد بن حنبل ، مسند ، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1002 4: 127.

14 الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، دار المعرفة بيروت لبنان بلا تاريخ 1: 37.

والشراء البقرة (275–276) يعني أنه لم يترك صغيرةً ولا كبيرةً إلا وبيَّنها للناس جميعًا مؤمنيهم وكافريهم، وسكت عن تفاصيل بعض الأمور يحتاج إليها الناس فبيّنها النبي صلى الله عليه وسلم. فالجيل الأول فهم القرآن الكريم على هذا النمط وعلى هذا الأسلوب الصحيح وعمل بمقتضاه، فإذا استشكل عليهم آيةٌ من آياته استفسروا من النبي صلى الله عليه وسلم عنها فلم تنقل إلينا رواية صحيحةٌ منه أنه فسّر القرآن بغير ظاهره. نعم في القرآن مُحكَمٌ متشابه والمحكم معناه ظاهر وبيّن، لكنَّ المتشابه ليس كذلك فلم يبيّنه النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لم يُسأل عنه ولو سُئل لبيَّنه ولم يحتج فيه الناس الى تأويل المتشابه في تلك الحقبة من التاريخ. فهؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم جميعًا فهموا هذا القرآن بظاهره وعملوا به، ثمَّ نشروه في أرجاء المعمورة فضحوا في سبيله بكلِّ غالٍ وثمينٍ؛ ليصل الدين الإسلامي إلى كلِّ بقعة من بقاع الأرض وإلى قلب كلِّ إنسانٍ فحقَّقوا هذه الأمنية خلال فترةٍ قصيرةٍ، فلم يحتاجوا إلى تأويلاتٍ أخرى أو إلى منابع أخرى فهم اِستقوا من منبع القرآن فقط. وبتعبيرٍ آخر وأدق: إنهم اِكتفوا بالقرآن ولم يلجؤوا إلى طُرقٍ أخرى { إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ } [الإسراء:9]

لكن ما الذي حدث بعد ذلك؟ لقدِ اختلفت مناهج التفسير واتجاهاتُه وحتى فهم القرآن عند الأجيال المتعاقبة وفقا لانتماءاتهم المذهبية، وبالتالي اختلفت نظرتهم إلى القرآن الذي لم يؤيد تلك الفِرق لا صراحة ولا ضمنا، حتى نستطيع أن نقول: إن القرآن لم يمدح أيَّ شخص باسمه دون الأنبياء وبعض من أنعم الله عليهم . لكنَّ الذي يقرأ كتب تلك الفرق يظن أن القرآن نزل ليمدح فرقته ويشِيدها ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ من الفرق الإسلامية حاول أن يبني أفكاره على القرآن لترويج أفكاره لتحظى بالقَبول لدى بيآتهم ومجتمعاتهم التي يعيشون فيها. ونتيجة لذلك فتحوا الأبواب على مصراعيها ليدخل فيها من يريد أن يُخضع القرآن لمذهبه أو لعقيدته. فهل نستطيع أن ندرج التفسير الإشاري أو الرمزي أو العرفاني الذي يقوم بتأويل كثير من الآيات طبقا للآراء الصوفية ضمن هذا السياق؛ لأنَّه لونٌ من ألوان فهم القرآن الكريم والتفاعل مع آياته، في حين أن المكتبات الإسلامية حافلة بكتب التفسير للصوفية؟ أو هل نستطيع أن نعتبر هذه التأويلاتِ منسجمةً مع روح القرآن؟

ومن كل هذا و ذاك فهل يمكن تطبيق هذه التفسيرات والعمل بها على أرض الواقع ؟ صحيح أن الصوفية كباقي التيارات الإسلامية تسعى وراء تحقيق أهدافٍ ساميةٍ وهي اجتناب المنهيات، وتربية النفس وتطهير القلب من الأخلاق السيئة، وتحليته بالأخلاق الحسنة إذن نحن هنا لا ننكر فضل المتصوفة في نشر الإسلام في أرجاء العالم وصحيحٌ أيضا أنهم ساهموا مساهمةً كبيرةً في نشر القرآن إلى العامة حتى الآن، لكنَّ القرآنَ يقول: إنه جاء تِبيانًا لكلِّ شيءٍ، فهل نجد في القرآن حسب التفسيرات الصوفية أجوبةً شافية عن أكثر المعضلات التي ابتُلي بها العصر؟ إذن نحتاج إلى قراءةٍ جديدةٍ للقرآن بمعنى أنَّ القرآن يعاني من حصارٍ؛ لأنه لم يعُد قادرًا على النطق في عصرنا، وهذا لا يقتضي منا سوى الرجوع إلى المنابع بعقلٍ حرٍّ. ما أحوجنا إلى ذلك العقل الفعال الذي يحقِّق نقلةَ العقل المسلم من هذا الضياع المعرفي إلى مرحلة العقل الفاعل المنتج. وحينما يتم تحرير النص ضمن ضوابط وشروط وفقا لسلامة المنهج يتحرر معه العقل، ويتحرر معه العالم الإسلامي. وهذا لا يمكن تحققه إلا إذا حررنا القرآن من جملة المفاهيم و الأفكار، التي أصبحت أشبه ما تكون بأقفال على الفكر. أقفال تحول دون تفتق القرآن عن إضاءاته لهذا العصر[15] لكن هنا سؤال يطرح نفسه فهل يقودنا التحرير المطلق تجاه النص القرآني الى الفوضى التأويلي أو التفسيري؟ يجب ان ننتبه إلى هذه النقطة لأنها نقطة محورية ربما تؤدي إلى عواقب وخيمة لاتحمد عقباها.

4 – **شروط قبول التفسير الإشاري:**

من السهل جدًّا أن يجدَ متصوفة الإسلام وغيرهم من الفرق أدلةً مترائيةً تدعم أفكارهم؛ ولذا لجؤوا إلى أساليب أخرى لتفسير الآيات على مذاهبهم. فحاولوا دائمًا أن يجدوا سبيلاً للتوفيق بين أفكارٍ جديدةٍ لدى المتصوفة وبين نصٍّ مقدَّسٍ لا يتحمَّل هذه الأفكار وأصبح مجال التفسير مجالًا خصبًا للفِرَق التي تريد أن تدعِّم آراءها بالقرآن دون أن تلتزم بضوابط التفسير وأصوله.[16] ومن هذا المنطلق وضع علماء التفسير شروطًا وقواعد

15 إدريس هاني، الموقع السابق .

16 ايجناس جولدتسيهر ، المرجع السابق ، هامش الصفحة ، 203 .

وضوابط لقَبول التفسير الإشاري للحيلولة دون أن يخوض فيه الناس بعلمٍ أو بغير علمٍ ، بقصدٍ أو بدون قصد قائلين: إذا توفّرت هذه الشروط، وليس للتفسير ما ينافيه أو يعارضه من الأدلة الشرعية، جاز الأخذ به أو تركه. وهذه الشروط هي:

1. المعنى الإشاري يجب ألّا يناقض معنى الآية الظاهر.

2. أن يكون المعنى الموضوع للآية صحيحًا في نفسه.

3. أن يكون في اللفظ الجديد الذي أتى به المفسّر مشعرًا بالمعنى اللفظي القرآني

4. أن يكون بين التفسير الإشاري وبين المعنى الظاهر للآية تلازم وارتباطٌ

5. ألّا يكون له معارضٌ شرعيٌّ أو عقليٌّ.

6. ألَّا يكونَ التأويلُ بعيدًا لا يحتمله اللفظ فيه تلبيسٌ على أفهام الناس.

وأضاف الزرقاني إلى تلك الشروط الستة شرطًا سابعًا وهو ألّا يدّعي المفسِّر أنّه المراد وحده دون الظاهر[17].

يبدو أنَّ هذه الشروط منطقيةٌ ومعقولةٌ فالمشكلة ليست في ذلك وإنما المشكلة هل هناك تفسير إشاريٌّ واحدٌ يستوفي هذه الشروط؟ خلال دراستي لكتب القوم لم أعثر على تفسير صوفيّ واحد ملتزم بها تماما، فربما هناك تأويلاتٌ متَّفقة مع هذه الشروط لكَنَّ أكثرها غير منسجمة ومتناغمة معها، ثم إنَّ هذه الشروط وُضِعت لقَبول هذا النوع من التفسير بمعنى عدم رفضه، ولا يعني أنه يجب اِتباعه والأخذ به؛ لأنه من قبيل الوجدانيات، والوجدانيات لا تقوم على دليل نظري . مهما كان الحال فإن التفسير الإشاري ولو استوفى هذه الشروط، فإنه مخالفٌ لما كان عليه السلف؛ لأنَّ فيه تشددًا وغموضا في تفسير القرآن، إذ أنه لا يستند إلى الكتاب والسنة وقواعد لغة العرب من حيث علمي النحو والصرف.

[17] الزرقاني، 2:58.

5 - معنى الظاهر والباطن

هذان المصطلحان القرآنيان فضفاضان كغيرهما من بعض المصطلحات الأخرى؛ بحيث يمكن أن يُتلاعب بهما وبغيرهما لدعم وتأييد الفرق سياسيًّا واِجتماعيًّا، حيث إنَّ جميع الفرق الإسلامية تجد ضالتها في تفسير وتأويل مثل تلك المصطلحات على سبيل المثال لا الحصر، فإن الشيعي عندما يقرأ قول الله سبحانه وتعالى { وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ } يستطيع أن يفسّره على أنها تدل على مذهب الشيعة دون الرجوع إلى أسباب النزول وغيرها من قواعد التفسير الأخرى. وهناك أيضاً فرقةُ البهائية الضالة تتلاعب بالمصطلحات القرآنية.[18]وفرقة الصوفية أيضًا تعتمد أساسًا على أنَّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا، وتقصد بالظاهر الشريعة وبالباطن الحقيقة، وعلم الشريعة علم المجاهدة، وعلم الحقيقة علم الهداية، وعلم الشريعة علم الآداب وعلم الحقيقة وعلم الأحوال، وعلم الشريعة يعلمه علماء الشريعة وعلم الحقيقة يعلمه العلماء بالله. ويقول سهل بن عبد الله التسترى في تفسيره، وهو أول ما ظهر للصوفية من تفسير للقرآن: (ما من آية في القرآن إلا ولها أربعةُ معانٍ، ظاهرٌ وباطنٌ وحدٌّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد حلالها وحرامها، والمطلع إشرافُ القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل، فالعلم الظاهر علمٌ عامٌّ، والفهم لباطنه والمراد به خاص) إنَّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا، وأن الظاهر للعوام والباطن لا يدركه إلا الخواص وإدراك الخواص مستمد من فيضٍ إلهيّ ينير بصائرهم، ويكشف لهم على زعمهم عن معارف لدنية مباشرة، قد لا تتحقق لغيرهم من العلماء المفسرين ألأجلاء. فرغم هذه النصوص التي يتمسك بها الصوفية لتبرير موقفهم من تفسير القرآن، إلا أنَّهم لم يفسروا جميع الآيات بتفسيراتٍ صوفيةٍ إشارية؛ لأنَّ مثلَ هذه التأويلات ستؤدي في نهاية المطاف الى تعطيل آيات القرآن؛ ولأنه غيرُ ممكنٍ تفسيرُ آياتِ الحدود بتأويلاتٍ إشاريةٍ؛ لأنَّ هذه ستفضي في نهاية المطافِ إلى إلغاء أحكام القرآن، وهذا لا تقبله إلا الفرق الضالة المنحرفة عن الإسلام مثل الباطنية والإسماعيلية وغلاة الشيعة ومن حذا

[18] انظر بالتفصيل حول الموضوع الى قرآءة في الوثائق البهائية بنت الشاطئ ، عائشة عبد الرحمن، مصر،1986، 334، 253-254 .

حذوهم. إذن نستطيع أن نقول إن هذه التأويلات ليستْ تفسيرًا عمومًا وليست تفسيرًا مباشرًا للقرآن، بل هي تفسيرٌ يهدف إلى تزكية النفوس وتطهير القلوب والحثّ على التحلي بالأخلاق الفاضلة. إذا كان الأمر كذلك فإن قول التستري السابق لتعريف الظاهر والباطن يبقى معطَّلًا ولاغيًا، فهناك أمرٌ مهمٌّ ألا وهو أن الصوفية لم يؤوّلوا القرآنَ آيةً آية أو سورةً سورة بتأويلاتٍ إشاريةٍ؛ إذن ماذا نسمي ما يقوم به الصوفية من هذه التأويلات، ربما نستطيعُ أن نقولَ إنه تفنُّنٌ في كلمات القرآن، وليس تفسيرا. نعتقد أن هناك أمرًا مهمًّا يجب التطرق إليه وهو أنَّ الصوفية عندما يجدون تعارضًا وتضاربًا بين ما يأتون به من تأويلاتٍ وألفاظٍ للقرآن كثيرا ما يلجؤون إلى مبرّرات قد لا تُقنع كثيرًا القرّاء، حيث يقولون " لا يطالع كتبنا من لا يفهمون مقولتنا ولا يصل إلى مستوانا، فهنا نسأل الذي يصل إلى مستواهم لماذا يقرأ كتب هؤلاء القوم؟ إذن هناك لغزٌ وغموضٌ وراء التأويلات الإشارية ربما الأمة بغنى عنها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه التأويلات لم تكن مقتصرة على أهل التصوف فحسب بل تعدتها إلى المفسرين العظام، فعلى سبيل المثال لا الحصر نرى أن المفسر الرازي عندما يتحدث عن تفسير سورة الفاتحة يخوض في تأويلات لا تناسب مقامه حيث ينتقده الآلوسي قائلا "ولمولانا العلامة فخر الدين الرازي في هذا المقام كلام ليس له في التحقيق أدنى إلمام حيث جعل سبب إسقاط هذه الحروف أنها مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الثبور والجيم أول حرف من جهنم والخاء يشعر بالخزي والزاي والشين من الزفير والشهيق ، وأيضا الزاي تدل على الزقوم والشين تدل على الشقاء والظاء أول الظل في قوله تعالى: (انطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ) [المرسلات : 30] ، وأيضا تدل على لظى والفاء على الفراق ، ثم قال فإن قالوا : لا حرف من الحروف إلا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فتقول الفائدة فيه أنه قال في صفة جهنم (لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ) [الحجر :44] ثم إنه تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع في جهنم انتهى، ولا يخفى ما فيه وجوابه لا ينفعه

ولا يغنيه إذ لقائل أن يقول فلتسقط الذال والواو، والنون والحاء والعين والميم والغين إذ الواو من الويل والذال من الذلة والنون من النار والحاء من الحميم والعين من العذاب والميم من المهاد والغين من الغواشي والآيات ظاهرة والكل في أهل النار وتكون الفائدة في إسقاطها كالفائدة في إسقاط تلك من غير فرق أصلا على أن في كلامه رحمه الله تعالى غير ذلك بل ومع تسليم سلامته مما قيل أو يقال لا أرتضيه للفخر وهو السيد الذي غدا سعد الملة وحجة الإسلام وناصرا أهله "[19]

خاتمة البحث

خاض المسلمون كغيرهم من الأمم عبر تاريخهم الطويل رحلة طويلة في التأويل، وربما تفننوا في ذلك فوصلوا إلى حدودٍ مبالغٍ فيها لا تقبلُها مدلولاتُ اللُّغة ظنًّا منهم أنهم يخدمون الإسلام، لكنهم أساؤوا إليه من حيث يدرون أو لا يدرون؛ لأنَّ التأويلاتِ الخارجةَ عن إطار الكتاب والسنة واللُّغة لم تنفع هذه الأمة، بل جلبت لها ويلاتٍ كثيرةً بدءً من الخوارج مرورًا بالشيعة ووصولًا إلى الصوفية وألقت عصاها في عقول المنظمات التي تنشَطُ حاليًّا في بعض البلدان الإسلامية.

وها نحن اليوم نجني ثمار تلك التأويلات في عالمنا الإسلامي في سوريا والعراق وغيرهما من أرجاء العالم الإسلامي . صحيحٌ أن هناك تأويلاتٍ صوفيةً ربما منسجمةً مع روح القرآن، لكنَّ إطلاق العنان في مثلها تجعلنا نقبل تأويلات الفرق الأخرى مثل الشيعة والبهائية وغيرهما، وبهذا تصبح هناك فوضى في التأويل وفي التفسير وخاصةً إن كانت الفُرقة قويةً ولها شوكةٌ ونفوذٌ ومالٌ يصبح ضررها أشد وأسوأ كتأويلات الشيعة التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من عقيدتهم، والتي تستغِل هذه الآراء لترسيخ مذهبهم في البلاد السنية مستغلين تشتت وتفرّق أهل السنة وضعفهم سياسيًّا واقتصاديًّا. إنَّ التأويل الإشاري وإن كان يعتمد على ما وراء العبارة الظاهرية إلا أنه أحيانا يلجأ الى ما نقل من الآثار على النحو المذكور في التفسير بالمأثور أو التفسير بالرأي بالطريقة الاستنباطية، وخاصةً عندما يشعر الصوفية أنفسهم في مأزق التأويل بحيث لا يستطيعون الخروج منه

[19] ألآلوسي، 37:1 .

بسبب تأويلاتهم البعيدة عن روح القرآن. تلجأ التفسيراتُ الصوفية كثيرًا إلى المعاني والمصطلحات التي تخدم طريقتَهم وتكشف عن أساليبهم وتجربتهم، لا سيما أنّهم يسوقون الآياتِ كشواهد ودلائل لهذه الرموز والمصطلحات. فمهما سيقت من الشروطِ لقَبول التفسير الإشاري، فإنَّ هناك في كتب الصوفية معاني وألغاز لا يمكن تقبلها إلا بصعوبة، أو يلتمس لها وجهًا تحمل عليه بمشقة، بالإضافة إلى أنَّ هناك معاني تُشْكِلُ على القراء قد تصل في بعض الأحيان إلى الكفر والزندقة. كما أنه لا يمكنُ أن نقول إن هذه التفسيرات ملتزمةٌ بقواعد اللغة العربية التي أُنزل بها القرآن وإنها تتحرى ثبوتَ الأحاديث أو تراعي الأسانيد التي هي أصلٌ في قَبول الأحاديث أو رفضها. وكذلك فإن هذه التفسيرات لم تخلُ من فكرٍ باطنيّ وشيعي. وللخروج من فوضى التأويل وأزمته هو ربما يتحقق من خلال الخطوات التالية:

1. الالتزام بالخطوط العامة لعمليات تأويل النص القرآني التي وضعها العلماء وفقا لقواعد اللغة العربية لأن القرآن الكريم أحال في فهمه على اللغة العربية (بلسان عربي مبين) واللغة لها قانونها.

2. إيجاد مؤسسة دينية تحول دون إطلاق العنان في تفسير القرآن لأنه في غياب هذه المؤسسة يقوم كل طرف بتفسير القرآن وتأويله كما يشاء. ولانبالغ إذا قلنا إن وجود مؤسسة دينية ربما لا تكفي في ظل أنظمة فاسدة لأنها ستنتج تاويلاً فاسدا أقرب الى الفساد منه إلى الصواب .

3. القرآن يدعو إلى التدبر وهو يتحقق لمن يلتزم بقواعد اللغة العربية .. وهذا لا يؤدي إلى فوضى التفسير! فهناك فرق كبير بين عمق التدبر وفوضى التأويل.

المراجع والمصادر

ابن أبي العز ، علي بن علي بن محمد الحنفي، شرح الطحاوية في العقيدة السلفية تحقيق أحمد محمد شاكر رياض 1396.

ابن أبي شيبة ابوبكر عبد الله، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد الرياض، 1409 ه.

ابن تيمية أحمد تقي الدين، صفات الله وأصول التفسير، تحقيق محمد زينهم ، القاهرة 1992.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي، دار الفكر، بيروت1981.

أحمد بن حنبل ، مسند ، إسطنبول ، 1985.

إدريس هاني، أزمة نص أم أزمة تأويل؟ http://www.hespress.com/?browser=view&EgyxpID

الآلوسي شهاب الدين أبو الثناء محمود روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر،بيروت بلا تاريخ.

ايجناس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، تعريب: الدكتور عبد الحليم النجار مكتبة الخانجي بمصر، تاريخ، 1955.

البخاري ، محمد بن إسماعيل ، الجامع الصحيح ، دار إبن كثير ، بيروت 1987 .

بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، قرآئة في الوثائق البهائية مصر 1986.

الزرقاني محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان ، دار إحياء الكتب العربية بيروت، بلا تاريخ.

الغزالي أبو حامد إحياء علوم الدين ، دار المعرفة لبنان بلا تاريخ.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, el-Musned, İstanbul: 1985.

Bint'u-Şati Aişe Abdurrahman, Kırae fi'l-Vesaik el-Bhaiyye, Mısır: 1986.

El-Âlûsi Şihabuddin Ebu's-Sena Mahmud, Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kurani'l-Azim ve's-Sebu'l-Mesani, Beyrut: Daru' - Fikr, ts.

El-Buhari, Muhammed b. İsmail, el-Camiu's-Sahih,Beyrut: Daru İbn Kesir: 1986.

El-Gazali Ebu Hamid, İhyau Ulûmiddin, Dâru'l-Marife, Lubnan, ts.

Ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azim, Menahilu'l-İrfan,Beyrut: Daru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, ts.

Goldziher Ignác, Mezahibu't-Tefsir el-İslâmi (Çev. Abdulhalim en-Neccar), Mektebetu'l-Hanci, Mısır: 1955.

İbn Ebi Şeybe Ebubekr Abdullah, el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Asar, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd: 1409 H.

İbn Ebi'l-Iz Ali b. Ali Muhmmed el-Hanafi, Şerhu't-Tahaviye fi'l-Akide es-Selefiyye Thk. Muhammed Şakir, Riyad: 1396 H.

İbn Kesir Ebu'l-Fida İsmail el-Kurşi, ed-Dımeşki, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

İbn Teymiye Ahmed Tekiyyuddin, Sıfatullah ve Usulü't-Tefsir, Tahkik Muhammed Zeyenhum, el-Kahire: 1992.

İdris Hani, Ezmetu Nas em Ezmetu Tevil, http://www.hespress.com/?browser=view&EgyxpID

CEVHER, M. "Kur'ân'a Göre Musa (A.S.) Kıssasında Stratejik Planlama" *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şu'uni'd-Diniyyeti'l-Turkiyye* 2 (2020): 66-89

KUR'ÂN'A GÖRE MUSA (A.S.) KISSASINDA STRATEJIK PLANLAMA

STRATEGIC PLANNING IN THE STORY OF "MOSES" AS MENTIONED IN THE HOLY QURAN

MESUT CEVHER
DR. ÖĞR. ÜYESİ
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ / İSLÂMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ

Planlanmayan her iş başarısızlığa mahkûmdur. Kendi yaşamları için planlama yapmayan kişi ve toplumların, başkalarının planlarının bir parçası olacaklarına şüphe yoktur. Kur'ân kendisine uyulmak için insana gönderilmiştir. Yeryüzünde Allah'ın emirlerine göre bir medeniyet inşa etmek için onun yöntemine uygun davranmak gerekir. Kur'ân insanlığa göstermiş olduğu bu stratejik ilkeleri öğrenmek ve uygulamak, onun gönderiliş amacına uygun davranmaktır. Bu nedenle bu çalışma, Musa (a.s) Kıssasının stratejik planlama yönünü inceler. Çünkü dünyada ilerleme kaydetmek ve ahirette Allah'ın rızasını kazanmak için bu stratejik planlama unsurlarını bilmek ve uygulamak kaçınılmazıdır.

Anahtar Kelimeler: Stratejik Planlama, Musa (a.s) Kıssası, Kur'ân-ı Kerim, Yönetme.

ABSTRACT

Unplanned work is definitely doomed to failure. The person or the society that does not plan for his life becomes a part of the plans of others and the Holy Quran came so that people live and work with it and so that they build the civilization upon the approach of god thus it must contain lessons about strategic planning and this study will reveal the aspects of planning in the story of "Moses" since it is important to learn these lessons and to apply them in our lives in order to achieve advancement and prosperity in life and to win the blessing of god in the afterlife.

The study will use the descriptive analytical methodology so that it collects the information and then classifies it in a scientific way according to research points. After that the study will analyze the information to be able to reach the facts scientifically. Moreover, the study will depend on the Holy Quran and consider the original exegesis (interpretation) books as references. In addition, the study will not overlook modern interpretations and academic studies. It will also be as a new door for researchers in the field of Holy Quran and its sciences since it addresses a very new subject that needs studying and scrutiny as it serves a vital aspect in the life of all humanity and not just a religious study for those who are Muslims.

Keywords: Strategic planning, The story of Moses, Holy Quran, Leadership.

مسعود جوهر "التخطيط الاستراتيجي في قصة موسى كما وردت في القرآن الكريم"
المجلة العلمية المحكمة 2 (2020): 66-89

التخطيط الاستراتيجي في قصة موسى كما وردت في القرآن الكريم

مسعود جوهر
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة كريك قلعة/ كلية العلوم الإسلامية

الملخص

إن العمل الذي لا يخطط له عمل، محكوم عليه بالفشل. وإن الإنسان أو المجتمع الذي لا يخطط لحياته هو جزء من مخططات الآخرين، وقد جاء القرآن ليحيا به الناس، ويبني الحضارة في الأرض وفق سنة الله؛ ولذلك لابد أن يحتوي دروسا في التخطيط الاستراتيجي، وسوف تقوم هذه الدراسة بالكشف عن جوانب التخطيط في قصة موسى، لأن من الضروري أن نتعلمها، ونطبقها في حياتنا؛ لنحقق التقدم والرقي في الدنيا، ونفوز برضوان الله في الآخرة.

وإن الذي يتدبر القرآن الكريم عامة، والآيات المتعلقة بقصة موسى عليه السلام خاصة ليجد شواهد هذا التخطيط، فلم يكن عبثا أن يولد موسى عليه السلام في تلك الظروف العصيبة، كما لم تكن أحداث القصة منذ ملاحقة جند فرعون لهذا الرضيع وحتى إعلان الدعوة لم تكن خبط عشواء، وليس صدفة أن يربى في بيت فرعون، بل هي الصناعة الربانية، أو تدبير من يدبر الكون، وهذا هو التخطيط الذي تقوم الدراسة بتحليله وعرض نتائجه.

وحين نتناول هذا الجانب التخطيطي في القصص القرآني فإننا لا نعتني بسرد الأحداث، بل نحاول تحليلها، والوقوف على الهدف الذي أوردها القرآن من أجله.

وسوف تعتمد الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، بحيث تجمع المعلومات، ثم تصنفها بشكل علمي حسب المباحث، ثم تقوم بتحليلها، وذلك بغرض الوصول إلى الحقائق بشكل علمي. وسوف تعتمد الدراسة كذلك على القرآن الكريم، وتتخذ كتب التفسير الأصيلة مراجع

لها، ولن تغفل التفاسير والدراسات الأكاديمية الحديثة. وستكون هذه الدراسة بمثابة باب جديد للباحثين في مجال القرآن الكريم وعلومه، لأنها تطرق موضوعا بكرا، يحتاج إلى الدراسة والتدقيق، لأنه يخدم مجالا حيويا في حياة البشرية جمعاء، وليس مجرد دراسة دينية لمن يعتنقون الإسلام.

تمهيد:

تمثل قصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم نموذجا من نماذج صراع الحق مع الباطل، وفيها تفاصيل لهذا الصراع، كما تبين استعداد كل طرف ليفوز على عدوه، ورغم أن الحق يسانده الخالق تعالى فإنه يعد العدة، ورغم قدرته عز وجل أن يقول للشيء كن فيكون فإنه يسلح المدافعين عن الحق بالأسلحة التي تناسب التحدي. فمن يدير الصراع على الأرض هم جند الله الذين أراد لهم الهداية، ولكنه طلب منهم التضحية وبذل النفس والنفيس، وهو لم يتركهم وحدهم يواجهون عدوه، بل تعهدهم بالتربية، وسلحهم بالعلم، ومكنهم من أسباب النصر، وأرشدهم إليها، وتركهم يجربون ويخطئون، ثم صوب خطأهم ، وقوم معوجهم، ليكونوا أهلا للرسالة، وحملة للأمانة.

ولعلنا نتساءل هنا: لماذا لم ينصر الله أهل الحق بجند من عنده مباشرة؟ ولماذا تركهم يعانون من ويلات العذاب على يد فرعون وجنوده؟ ولماذا أمد فرعون بالقوة ؟

إنها سنة الله في تربية الأمم التي تتبنى الحق وتدافع عنه. فلا بد من التضحية في سبيل المعتقدات، {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا ...[1]}، ولا بد من التطبيق العملي لما يعتقدون، وبهذا تسمو الفكرة، وينضج معتنقوها، ويخلصون في خدمتها، فتكون النتيجة الحتمية صلاح الناس، وإصلاح الأرض، وانحصار الفساد، وعمارة الأرض وفق سنة فاطرها، ثم إن الحياة الدنيا اختبار لا بد لمن يدعي الإيمان أن يجتازه.

[1] البقرة: 214/2.

وحين نحلّق في سماء الجو القرآني للقصة نجدها تتمركز في محورين أساسيين:

الأول: محور الخيرأو الحق، ويمثله موسى وهارون عليهما السلام ومن معهما من المؤمنين.

الثاني: محور الشرأو الباطل، ويمثله فرعون ومن حوله من الفاسدين المفسدين.

ورغم أن إرادة الله هي إصلاح الأرض ونصر الحق، إلا أنه يرشد أهل الحق إلى وسائل النجاح، ويهيء لهم أسباب النصر، ولكنه يريد منهم أن يأخذوا بالأسباب، ويعدوا العدة في مقاومة الشر، ولذلك كان الأمر القرآني {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ ...[2]}. وقد تنوع تفسير القوة في الآية؛ ففسرها بعض المفسرين على أنها القتل للأعداء[3]، وفسرها صاحب الإرشاد على أنها كل ما يتقوى به في الحرب[4]. والخطاب فيه تكليف لعامة المؤمنين، فإذا قاموا بواجبهم وعملوا ما في وسعهم حالفهم النصر، وتحقق وعد الله لهم بالتمكين {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...[5]}. والآية واضحة في لفظها، صريحة في بيانها، ففيها وعد للمؤمنين الذين يعملون الصالحات بالتمكين في الأرض، وترسيخ قواعد دينهم، وفيها إخبار بالغيب من الله تعالى، وقد تحقق وعده وثبت إعجاز كلامه[6]. والإيمان الذي اشترطته الآية للتمكين يشمل جميع مناشط الحياة، ويستغرق كل حركات المسلم، فهو يتحرك وفق أصوله، ويعمل بشروطه، وينهض بواجباته. والتمكين هنا هو تمكين للإعمار وإقامة الحضارات، وليس تمكين للهدم والتجاوزات، وهو تمكين للعدل، وليس تمكينا للظلم، ولذلك تحقق التمكين للأمة الإسلامية في عهد النبوة؛ لأن المجتمع المسلم حقق شرطي الإيمان والعمل الصالح،

2 الأنفال: 60.
3 ابن أبي زَمَنِين (2002م)، 2: 184، 185، ابن كثير (1999م)، 4: 80.
4 أبو السعود (بدون تاريخ)، 2: 32.
5 النور: 55.
6 الواحدي، (1430 هـ)،6: 26.

واستمر في عهد الخلفاء الراشدين لاستمرارهم على العهد. أما حين حل بالأمة ما حل بعدهم، وغيّر المجتمع المسلم ما في نفسه، غيّر اللهُ حالهم[7].

ولهذا فإن ما يجدر بأمة نزل القرآن لإحيائها أن تتدارسه، وتستنبط منه ما يصلح حياتها، ويساعدها في تحقيق المهمة الأصيلة لها، ألا وهي إعمار الأرض، وبناء الحضارة، ونفع الإنسانية والكون الذي نحيا فيه. وهذه الدراسة خطوة في تلمس ما يفيد لهذا الغرض، ويساعد على القيام به.

الكلمات المفتاحية: التخطيط الاستراتيجي, قصة موسى, القرآن الكريم, الإدارة.

الدراسة:

في محاولة لفهم الدرس التخطيطي الذي يلهمنا القرآن الكريم إياه، جمعت الدراسة أهم الجوانب التخطيطية التي يمكن أن نتعلمها من قصة موسى عليه السلام في المباحث التالية:

المبحث الأول: دراسة الميدان:

تتبين أهمية هذه الدراسة الميدانية من خلال ما يسرده النص القرآني عن فرعون وطغيانه، وما قام به من ظلم وتنكيل. فمن لايعرف طبيعة الميدان فلن يستطيع مواجهة الأعداء، ولن يرى المنافسين، وسيعجز عن كسب تأييد المؤيدين، وستفقد قضيته قيمتها، وتكون الخسارة نهايتها. ولذلك، فإن دراسة الميدان وفهمه أساس النجاح في كل عمل، مهما كانت طبيعته، ومهما اختلفت غايته.

ومن أهم ما يكشفه النص القرآني الحركة الاستباقية التي قام بها فرعون. فعندما علم أن ملكه سوف ينهدم على يد غلام يولد في بني إسرائيل، أمر بقتل جميع الأطفال الذكور، وهي محاولة يائسة منه للحفاظ على الملك، فهو يحطم مستقبل شعبه. وفي الحقيقة يدمر بذلك ملكه، لكن هذا هو منهج الطغاة الظالمين في كل عصر، ينظرون تحت أقدامهم،

[7] قطب، سيد، (1987 م)، 4: 2582، 2529.

ويدمرون الأخضر واليابس لتحقيق أطماعهم، ولا يبالون إذا قتلوا الأبرياء، ولا يتحملون الناصحين والشرفاء، فهم بعيدون كل البعد عن سعة الأفق، يحكم عليهم قصر نظرهم بالفشل، وهم لا يشعرون.

ثم يكشف النص أعمال المخابرات والتعقب التي تديرها إدارة فرعون، فهم يتحسسون الأخبار، وبمجرد معرفة أن المولود ذكر تأتي القوات المكلفة بالقتل، فتقوم بدورها المرسوم، ويسوغ لها المسوغون ما ترتكبه من جرائم، فهي تدافع عن الدولة التي حصرت في شكل الطاغية، أو تحارب الفساد والتفرقة من وجهة نظر الطبقة الحاكمة. فليس بمستغرب إذن أن تصل الوقاحة ذروتها، ويبلغ الرعب الذي تملك فرعون مبلغه. حينها يعلن فرعون أن موسى يريد نشر الفساد في الأرض {وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ[8]}، وليس بمستغرب أن تجد حماقة القوم تسوقهم إلى تحريض فرعون على موسى وهارون، ووصفهما بالفساد[9].

المبحث الثاني: تربية القيادة المناسبة للمجتمع :

لا شك أن القيادة الناجحة لها الدور الأبرز في تغيير المجتمعات، ولذلك نجد في قصة موسى أن النص القرآني بين أهميتها في عبارة بليغة وجيزة. فندرك منذ اللحظة الأولى أن الله تعهد بتربية موسى عليه السلام منذ نعومة أظافره، وأنه هو الذي يرعاه في كل لحظة[10]. فنحن نعرف أن عين الله لا تنام، فإذا كانت الصناعة على عين الله فهذا يعني استمرار المتابعة، ودوام الرعاية والعناية، ثم إن عدم إسناد مهمة العناية لأحد من البشر لَيُوحي بخطورة المرحلة. ومن هذا يمكن أن تتعلم القيادةُ المسلمة أنّ متابعة الأمور المهمة ينبغي أن تباشرها القيادة الحكيمة بنفسها، حتى لا تدع مجالا للخطأ، ولكي لا يبنى على أساس خاطئ، ولا يفيد الندم عندما يتم اكتشافه.

8 غافر: 26.
9 الخطيب (1970م)، 12/ 1218.
10 Gündüzöz, Soner (2004), 283.

وفي قصة موسى عليه السلام نجد التعهد الرباني له يبدأ قبل ولادته، فيهيء له المناخ المناسب لحمايته من بطش فرعون، ثم يتعهده الله تعالى في كل حركة وسكنة، فلا يغيب عن عين الله لحظة[11]. كما لخص القرآن هذا في قوله تعالى: {...وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي[12]}، ثم يهيء له أسباب النجاة حينما تتعرض حياته للخطر، فيكون الوحي لأمه: {أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ...[13]}، وعندما يصل إلى بيت فرعون يلقي عليه المحبة، لتكون وسيلة لحمايته، كما ستكون وسيلة لتربيته أفضل من أي تربية يمكن أن ينالها أقرانه، فيترعرع في بيت الملك، ويحاط بكل أنواع الحب والرعاية. ويكفينا دلالة على هذا الحب والرعاية ما حكاه القرآن على لسان امرأة فرعون من قولها: فقد قرت عينها به، ولم تكتف بذلك لنفسها، فجعلته قرة عين للملك، ولم يعترض على ذلك فرعون الطاغية؛ فقد وقع أسيرا في محبة موسى التي ألقاها الله عليه[14].

وتبدأ رحلة البحث عن مُرضِعة لموسى، ولكن العناية الإلهية جعلته يمتنع عن الرضاعة من غير أمه، وهو ما بينه الأسلوب القرآني في قوله تعالى: {وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ[15]}. هذه إذن هي الإرادة والتخطيط الرباني، أن يمتنع موسى عن الرضاعة؛ فتتلهف عائلة فرعون للعثور على المرضعة التي يقبلها، ويشتد طلبهم لها، فيصل خبر ذلك إلى أخته التي كانت أمها أمرتها بتعقب أثره، ويستمر التعهد الرباني لموسى عليه السلام[16]. ومن الحكمة أن أخته حين عرضت عليهم هذا شَكُّوا في أمرها وأمره، فسألوها: وكيف تعرفين ذلك؟ فقالت: هم يفعلون ذلك ابتغاء مرضاة الملك وطلبا لعطائه[17].

11 الزمخشري (1407هـ)، 3/ 63.
12 طه: 39.
13 طه: 39.
14 ابن عاشور (1984)، 16/ 217.
15 القصص: 12.
16 الصابوني (1981 م)، 2/ 7، السيوطي، (1997م)، 508.
17 الصابوني، (1946 م)، 20/ 40 .

المبحث الثالث: وضع الخطط وفق الدراسة الميدانية:

نجد نموذج التخطيط الاستراتيجي هنا واضحا، حيث إن الحق تعالى لو أراد لأهلك فرعون وجنوده من اللحظة الأولى، ولكنه يُعَلّم القيادة المسلمة أن عليها وَضْعَ الخطط والأخذ بكل أسباب العلم. والخطة هنا تناسب البيئة التي وضعت لها، وترتقي إلى مستوى الحدث، فالصراع بين أعتى قوى الظلم والطغيان والحق المتمثل في موسى الرضيع. ولا يخفى على عاقل أن موازين القوى في هذا الصراع -على المستوى الدنيوي- بيد فرعون، وأن موسى الذي يمثل الحق لا يتحمل ريح هذا الصراع. فلا بد هنا من تدخل العناية الربانية، ولا بد من خطة تنقذ مستقبل الداعين إلى الحق.

وكانت الخطة أنه إذا ألم الخطر بموسى أن تقوم أمه بما تملك من الأسباب المادية. وأول ما تقوم به هو أن ترضعه، ثم تضعه في الماء، ثم يصل موسى إلى قصر فرعون، فيربى هناك، ويتعلم ما يؤهله للقيادة من المهارات الدنيوية، كما يتعلم من فنون القتال ما يمكنه من الدفاع عن دعوته، ويتعلم من فنون الخطاب ما يتمكن به من هزيمة الأجهزة الإعلامية الفرعونية مجتمعة، ثم تبدأ مرحلة الصراع بين الحق والباطل على المستوى الواقعي، فيصدح موسى بالدعوة، ويؤمن به من آمن، وهو في هذه المرحلة محمي بالحب الذي ألقاه الله عليه، ثم يغادر الديار بسبب الخوف من بطش فرعون، ثم يستجمع موسى قواه ويعود لمواجهة الباطل في عقر داره من جديد، فيحدث الصدام المتوقع، وتجهز دولة الباطل أسلحتها، وتحدد وسيلة الحرب التي تتقنها، ألا وهي السحر، ثم يظهر الله الحق والباطل، فيؤمن الناس، ثم تبدأ مرحلة الابتلاء والتمحيص، وتتوالى نقم أهل الباطل، ثم يكتب الله لدعوته النصر، فيغرق فرعون وجنوده[18].

المبحث الرابع: تطبيق الخطط الاستراتيجية:

ويأتي دور التطبيق للخطة، فتجد النظرية الطريق إلى الحياة، وعندما يبدأ جيش الباطل بالزحف تجاه أهل الحق يبدأ التطبيق العملي، فأوحى الله إلى أم موسى: {وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ

18. Kara, Necati. (1998), 230 .

فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ[19]}. والأمر هنا بما تقدر عليه من أفعال، وما تتطلبه عاطفة الأمومة، ثم تقوم بما لا تستطيع الأم القيام به إلا بمشقة، أي تتخلى عن وليدها، وحتى لو كان التخلي ظاهريا -كما سنرى- فليس بالأمر الهين على الأم، ثم تقوم بعمل هو بمقاييس البشر وهو تعريض فلذة كبدها للخطر، حيث ستلقيه في اليم. ومهما قيل عن التدابير التي يمكن أن تتخذها الأم كي لا يغرق وليدها، فإن العاطفة تمنعها من فعل ذلك، ولكن هذا هو السبيل الأضمن لحمايته؛ فأينما خبأته أمه في البر فسيصل إليه الجند المأمورون بقتله، وسوف تكون هذه هي نهاية المشروع الدفاعي للحق. ولا يخطر على بالهم أن أُمًّا سوف تلقي بطفلها وحيدا في اليم[20].

ثم تتدخل العناية الإلهية بأن تجعله يصل في أمان إلى قصر فرعون. وهل يمكن أن يكون وصوله إليه نجاة؟ نعم، إن وصوله كان نجاة له، فقد ألقى الله محبة منه على موسى، ففرحت به امرأة فرعون، وكان أول ما قالت للملك: {...قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا...[21]}، فتح الله له القلوب المغلقة[22]. وهنا يتبين جانب من جوانب دلالة قول الحق: {...وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي[23]}، فقد جعل فرعون الذي قتل أطفال القبط (بني إسرائيل) حتى لا يظهر النبي المنتظر منهم هو من يربيه. نعم، جعله يربي في ملكه من سيهدم دولة الباطل، وينشئ دولة الحق التي قضى فرعون عمره في حربها.

المبحث الخامس: متابعة التنفيذ وتصحيح الأخطاء:

ومن أهم العناصر في نجاح التخطيط المتابعةُ الجيدة في مرحلة التنفيذ، وتعديل المسار قبل الوقوع في الخطأ؛ لأن الإدارة الحكيمة يجب أن تتوقع جوانب القصور وفق المعطيات، وتستشرف الأخطاء المحتملة، وتضع العلاج المناسب، ويجب أن يكون كل هذا قبل وقوع الخطأ. ونتعلم هذا

19 القصص: 7.
20 أبو حيان (1420 هـ)، 8/ 286.
21 القصص: 9 .
22 أبو زهرة (1987)، 9/ 4725.
23 طه: 39.

الدرس مما حدث حينما أمر الله أمَّ موسى أن تلقي بوليدها في البحر، ولأن علم الله بفطرتها سابقٌ للحدث، فقد علم الله أن أُمومتها يمكن أن تتغلب على عقلها، وفي حال حدوث ذلك ستفشي أمر موسى، وتعرض المشروع الدفاعي للحق كله للخطر. وهنا تتدخل العناية الربانية، فتربط على قلبها، فتجعلها في اطمئنان، وتحتفظ بسِرّية المشروع الضعيف، وتحجب الرياح العاتية عن شمعة الحق، كي لا تنطفئ.

ومثال آخر على ذلك، أن الحق سبحانه يعلم الخوف الفطري في نفس موسى، ويعلم أنه سيواجه أمهر الخلق في عالم السحر، وسوف يرتبط الفوز أو الخسران بالحالة النفسية له، وبقدر ثبوته على الحق سيكون تأثيره في نفوس مخاطبيه. ولو ترك الله موسى يرى أحبال السحرة كالأفاعي المتحركة دون تدريب لَوَلَّى مهزوما، ولخسرت القضية مناصريها، وَلَازْداد أهل الطغيان طغيانا؛ ولذلك جاء دور الإعداد والتربية في تلافي هذا الخلل المحتمل الوقوع، فكان خطاب الحق له: {وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى * قَالَ أَلْقِهَا يَامُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى * قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى * وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى * لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى * اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى[24]}. وقد اضطررنا هنا لذكر الآيات دون الاكتفاء بالإشارة إليها لأنها تشرح الفكرة التي نتناولها في هذا المقام شرحا وافيا، وتبين كيف تمت عملية التدريب لموسى عليه السلام بشكل واضح. وأول ما يلفت النظر هنا أن التدريب تم مباشرة من قبل الحق سبحانه وتعالى دون وسيط، وهو ما يبين أهميته التي يوليها الله له، وتجعلنا نتعلم أن المهام الصعبة لابد أن تعدّ قياداتها بشكل دقيق، وتعلمنا حتمية أن يكون التدريب لهذه العناصر على أعلى مستوى، أو بعبارة أخرى لا بد أن يكون التدرب على مستوى المنصب الذي نريد إسناده لهذه القيادات في المستقبل، كما تعلمنا أن كل هذا يجب أن يراعي متطلبات البيئة ومقتضيات العمل. فاختيار العصا لتكون وسيلة تعليمية هنا ليس عبثا، وتحولها إلى حية تسعى ليس اعتباطا، بل هو يتناسب

[24] طه: 17-24.

مع بيئة المخاطبين الذين برعوا في السحر، ولأن هؤلاء السحرة هم الوسيلة الإعلامية المتاحة لفرعون فلن يتردد في استخدامها، وسوف يكون التحدي مبنيا على ما برع فيه القوم[25].

ولو تخيلنا أن فرعون جمع الناس، وجاء بأمهر السحرة، وحفزهم بكل المحفزات، ثم جاء موسى دون تدريب سابق، فواجه أحبال السحرة التي تبدو له ثعابين ضخمة، فامتلك الرعبُ موسى، فولى هاربا ولم يعقب، لو تخيلنا ذلك يحدث أمام الناس، تُرى هل كانوا سيؤمنون ويتبعون موسى عليه السلام؟ أم كانوا سيتبعون السحرة الذين يعبدون فرعون ودنياه؟ والإجابة حتما أنهم كانوا سيتبعون السحرة، ولذا ستكون النتيجة الحتمية فشل دعوة موسى، واستعلاء الفساد في الأرض، وهذا ما لا يريده صاحب الدعوة[26].

فإذا علمنا أن المهمة كانت صعبة للغاية، وأن سحرة فرعون كانوا من أمهر الناس في السحر، وإذا عرفنا أن موسى- رغم هذا التدريب الذي لا يدانيه تدريب- خاف عندما رأى سحر السحرة، وأوشك على الفشل لولا تدخل العناية الإلهية بالوحي لتثبيته، إذا علمنا كل ذلك فهل يمكن أن نتوقع النجاح لعمل لم يخطط له، وهل يمكن أن ننتظر من قائد لم يحنك بالتدريب ولم يجرب بالمواقف المختلفة، هل نتوقع له النجاح؟

ولا يغيب عنا هنا أن القصص القرآني جاء ليخدم الهدف الأساسي للقرآن الكريم ورسالته، فلا يمكن أن نتخيل أن هذا القصص الذي يكاد يمثل نصف آي القرآن الكريم يشط عن الهدف أو يحيد عنه[27]، بل يستخدم القرآن الكريم القصص بأسوب يحقق الغرض، ويصل إلى الهدف بشكل لطيف، وهو ما لا يمكن أن يقوم به غيره من الأساليب.

وهذا هو الموقف كما حكاه القرآن الكريم لنا: {قَالُوا يَامُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى * قَالَ بَلْ أَلْقُوا ... * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى * وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ

[25] القشيري، (2000م)، 2/-450 452)، القرطبي، (1964م)، 11/ 186-190)، المظهري، (1412 هـ)، 6/-133 135.

[26] الماوردي، (بدون تاريخ)، 3/ 339.

[27] ŞENGÜL, İdris. (1996), 63 .

مَاصَنَعُوا ...[28]}، فإننا نرى موسى يعرض على السحرة الإيمان، ويدعوهم إلى البعد عن الاختلاق على الله. وبسبب حسن الدعوة وحسن العرض يتأثر السحرة، ويوشكون أن يؤمنوا قبل أن يستعرضوا، ولكن ميل بعضهم إلى الدنيا يمنعهم، فيرفضون العرض الإيماني، ويشرعون في الدفاع عن الباطل، وبسبب مهارتهم يخاف موسى الخوف الفطري، أو يخاف أن يفتتن الناس بالسحرة قبل أن يلقي عصاه، وهنا تتدخل العناية الإلهية لتثبيته، وتبشره بالنصر؛ فيثبت، ويتحقق وعد الله[29].

ومهما احترزت الإدارة الحكيمة من الأخطاء فهي واقعة، لأن العنصر البشري لا بد له من الخطأ، ولكن المهم في هذه الحالة هو تصحيح الأخطاء فور وقوعها، وهذا ما حدث خلال قصة موسى في النص القرآني، فقد اعترف موسى بخطأه حينما وكز عدوه الذي كان يقتتل مع أحد أنصاره، والتعبير القرآني بالوكز يوحي أن موسى لم يرد قتل عدوه، ولكنه أراد رده، فلما قضى عليه بسبب الوكز اعترف على الفور أن هذا خطأ، وأنه من عمل الشيطان؛ فقال: {... فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ[30]}، وقد تعلم موسى الدرس، بعد مقتل الإسرائيلي الأول {فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُبِينٌ[31]}، فكان بيانه للإسرائيلي بأنه ضال مضل واضح الضلال، وفيه بيان الندم على قتل القبطي الأول كما وجهه معظم المفسرين[32]، ولأنه يريد أن يترك أنصاره يظلمون دون أن يدافع عنهم، فلما أراد أن يعاقب المعتدي المحارب خاف الخصم، ووجد أن السبيل إلى النجاة هو تذكير موسى بالهدف الذي بعث من أجله فقال: {...يَامُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ

---

[28] طه: 65- 69.

[29] ابن لطف الله (1992 م)، 8/ 250- 253، الإستانبولي (2002 م)، 5/-401 407، الجصاص (1405هـ)، 5/ 52-54، ابن عجيبة (2002 م)، 3/-398 402.

[30] القصص: 15.

[31] القصص: 18.

[32] الشعراوي(1997 م)، 10900، 10901، العاني (1965 م)، 2: 359، 360، البغوي (1997 م)، 6/ 189) السعدي (1970م)، 316.

نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ}[33].

وقد تعلم موسى بهذه المواقف المتكررة الصبر وكظم الغيظ، فحينما رجع من موعده مع ربه ووجد أن دعوته كلها في مهب الريح تملكه الغضب، ولكن غضبه هنا كان لله، ولم يكن غضبا شخصيا نابعا عن نقص، أو نفعيا ناتجا عن خسارة أو فوات نفع، ورغم عظم المصيبة فقد عاقب أخاه بأن عاتبه {... وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ[34]} ولما نبهه أخوه تركه، فقد سيطر على غضبه؛ فقال: {قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ[35]}، وتأتي بعد ذلك مرحلة جديدة، يتعلم فيها موسى من الخضر أنواعا أخرى من الصبر، مما يصقله صقلا.

المبحث السادس: الحصاد نتيجة للغرس:

ومن أهم جوانب التخطيط الاستراتيجي أن يبني من أراد السكنى، ويزرع ويغرس من أراد أن يأكل ويستظل، فلا بد من الاستثمار لضمان المستقبل، وفي قصة موسى عليه السلام نجد نموذجا للاستثمار غاية في الرقي، فهو يقدم الخير لمن يعرف ولمن لا يعرف، ولا ينتظر جزاء ما قدم ولا يطلبه، فعندما وجد ابنتي شعيب عليه السلام – وهو لا يعرفهما- قد جاءتا تسقيان الغنم، ولكنهما انزوتا بعيدا عن الماء، أدرك بفطنته أن هناك ظرفا غير اعتيادي قد أجبرهما على ذلك[36]، فسألهما: {مَا خَطْبُكُمَا} تحسس ليعرف حقيقة الأمر، ويتأكد قبل أن يتدخل، فلما {قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ[37]} فقد شرحتا له سبب امتناعهما عن مزاحمة الرعاة، وبينتا له الظرف الاجتماعي الذي أجبرهما على القيام بهذه المهمة الصعبة، سقى لهما، ولم ينتهزها فرصة يتجاذب فيها أطراف

33 القصص: 19.
34 الأعراف:150.
35 الأعراف:151.
36 الطبري (2000 م)، 19/ 555.
37 القصص:23.

الحديث، ولم يطلب أجرا[38]، بل {تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ[39]}، هكذا بالتعبير القرآني تولى إلى الظل، وكان شيئا لم يكن، ثم يحمد الله على نعمه، ويسأله من فضله.

ومع أن موسى لم يكن يطلب الدنيا بما فعل، فإن هذا لا ينفي أن ما غرسه أثمر أفضل الثمار، فكان سببا في أن يلتحق بشعيب عليه السلام، فيجد عنده الأمن والأمان، ويفوز بالسكنى والاطمئنان، ويتعلم من مدرسة النبوة ما لم يتعلمه في قصر فرعون، وهو ما يحتاج إليه كل نبي من شرف الغاية وجميل الطباع؛ فقد أبلغت البنتان والدهما ما حدث معهما، وزادت إحداهما فوصفت أخلاقه ونبله وقوته {قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَاأَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ[40]}. وعرضت هنا لأبيها برغبتها في الزواج منه، ففهم أبوها طلبها، فقال لموسى: { إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ إِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ[41]}.

هكذا جعلتنا الآية نعيش المشهد وكأننا نرى الفتاة العفيفة الخجولة بأم أعيننا. نعم، نراها مقبلة يكسوها الحياء، ويزينها الوقار، نراها تنسب الدعوة لأبيها مع أنها هي صاحبة الدعوة في الحقيقة، وتربط الأمر بالأجر مقابل ما قام به من عمل، تحرك أمام أعيننا[42]، فتقول: {فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ...[43]}. فترى الآية الكريمة ترسم الصورة وكأنها مشهد يمثل أمام أعيننا، نرى الفتاة العفيفة الخجولة تمشي وقد كساها الحياء، وغطاها الأدب الجم الذي نالته في بيت النبوة، فتبلغه دعوة أبيها له، ويدخل موسى على شعيب فيربح الأمن

38 الزحيلي (1422 هـ)، 20/ 71،72، الناصري (1985م)، 4/ 500- 504، الشعراوي، (1997م)،10903 – 10907.
39 القصص: 24.
40 القصص: 26.
41 القصص: 27.
42 الماتريدي (2005 م)، 8/ 161، 162.
43 القصص: 25.

أول ما يربح، فقد قص قصته عليه فكان جوابه: {... لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ[44]}.

ويحقق موسى أكبر الأهداف الاستراتيجية بفضل الله ثم بفضل ما قدم من معروف؛ فيتزوج سليلة العفاف، ويرتبط اسمه بشرف النبوة، فيؤسس اللبنة الأولى في مرحلة حياته الجديدة، كل هذا دون أن يتكلف شيئا. وقد يقول قائل: إنه دفع سنوات عمره مهرا لزوجته، وذلك وفق بنود العقد المبرم مع أبيها. وحقيقة الأمر لوتفحصنا سنجد أن موسى كان ينبغي أن يدفع مصروفا باهظا مقابل مجرد الإقامة مع شعيب. فلو قسنا هذا بما يتكلفه طالب يريد تعلم لغة غربية (جديدة) اليوم لعرفنا عظم الفضل الذي غمره به شعيب، وخصوصا إذا نال شرف السكن مع عائلة مثقفة، ناهيك أن تكون العائلة قريبة من القصر الملكي أو الرئاسي. ولو رفعنا سقف التوقعات فقلنا إن الطالب سيسكن في القصر الملكي أو الرئاسي، ويتعلم على يد أفضل علماء الدولة، ترى كم تكون التكلفة المالية؟ وكم تكون التنازلات التي سيقدمها للفوز بمثل هذا المقعد التعليمي؟ نعم، لقد فاز موسى بأشرف مقعد للتعليم في أشرف بيت. وأما عمله الذي قام به فلا يعدو أن يكون عملا تدريبيا تربويا، يؤهله لتحمل المسؤوليات التي ستلقى على عاتقه، فمعظم الأنبياء قاموا برعي الغنم؛ ليتعلموا الصبر بشكل عملي من خلال هذه المهنة. وكأننا اليوم ندرب معلم المستقبل ونرشده ونؤهله، فهل يحق له طلب الأجر مقابل هذا التدريب الذي نقدمه له؟

نعم، لقد استثمر موسى فربح البيع، ففاز بالسكن والأمن والتعليم والزوجة، فاز بكل هذا دون عناء أو مشقة، فقد كان من بنود العقد أن لا تكون فيه مشقة {...وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ[45]}،ولم يتحقق له ذلك إلا بفضل ما قدم من استثمار، وما زرع من شجر ليحصد الثمر.

ومن أهم ما يلفت النظر هنا في النص القرآني التعبير الدقيق عن العواطف، فقد صور لنا المشهد وكأننا كنا نعيشه، وجعلنا ننتقل إلى الساحة

[44] القصص: 25.
[45] القصص: 27.

وكأننا نحيا المشهد، ولم يجعلنا مجرد مشاهدين له. ورغم جمال العبارة القرآنية ودقة التصوير فإنها لاتخدش الحياء، ولا تعكر صفاء الذوق، ولا تهبط هبوط بعض الشعراء والكتاب في مثل هذا الموقف، بل جعلتنا نرتقي برقي الأسلوب، ونرتشف عذب العفاف في القول والعمل.

المبحث السابع: الدفاع والدعوة بالتي هي أحسن من أهم وسائل النصر

إن أهم عوامل النجاح أن يكون الداعية لَيِّنًا، وأن يدعو بالحكمة والموعظة الحسنة؛ لأن ذلك هو مفتاح القلوب الذي لا يفتحها غيره. ومهما كان المدعو إلى الخير والحق غاية في الفساد، ومهما كان علَما في الظلم والاستبداد فإن الداعي لا ينبغي أن يحيد عن هذا الصراط الذي أمر به رب العباد، وهذا واضح وضوح الشمس في قصة موسى عليه السلام. فإن فرعون كان أطغى مَن على وجه البسيطة؛ فقد اعتدى على حقوق العباد، فأزهق أرواح الأبرياء، وسجن وعذب من لايتسحق ذلك، بل وتمادى في صلفه حتى ادعى لنفسه الألوهية والربوبية. ورغم كل هذا فقد أمر الله موسى وهارون، فقال: {اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى[46]}. فالدعوة باللين تفتح أبواب القلوب الموصدة، وتعيد النفوس اليائسة إلى حظيرة الإيمان[47].

ولقد حاول فرعون استدراج موسى ليذم أجداد الحاضرين، فسأله: { قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَامُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى * قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى[48]}. أراد فرعون أن يقول موسى إنهم كفار في النار، أو إنهم سفهاء ماتوا على غير التوحيد، أو يتلفظ بغير ذلك مما قد يثير الشك حول دعوته، ولكن فراسة الداعية، وما تلقاه من تربية وتقويم عصمته من الزلل، فجاء رده كما: {قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى[49]}.

---

46 طه: 43، 44.

47 النسفي (2005)، 366/2 ، الجزائري (2003م)، 350/3، الثعلبي، (2005 م)، 6/ 243، الخازن (1415 هـ)، 3/ 205.

48 طه: 49- 51.

49 طه: 52.

وحين جمع فرعون السحرة جيش دفاعه الأول، وأعد سلاحه الفتاك، وظن أن له الغلبة لا محالة، حمل موسى حملته بحسن الخطاب، وحذرهم من عاقبة الافتراء على الله رب الآرباب، وذكرهم بعقوبته سوء العذاب، فحذرهم تحذير المخلص المشفق، فقال: {... وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى[50]}. وكانت النتيجة أقوى من السحر في نفوس السحرة، وعمل بيانه فيهم عمل سحرهم في الناس، فانقسموا فيما بينهم قبل النّزال، وحاروا كيف يدفعون أثر هذا الخطاب عنهم { فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُمْ ... * قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ ... * فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا ...[51]}، ولكن هذا الخطاب البليغ والنصح الخالص سرعان ما أثمر. فلما رأى السحرة الحق، واطلعوا على المعجزة بأعينهم رسخ إيمانهم، ورغم أنهم كانوا يجابهون موسى طلبا للدنيا مع فرعون فقد صاروا يضحون بالنفس والنفيس من أجل الحق. فلما هددهم فرعون و{قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ... * قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا ...[52]}.

المبحث الثامن: المحافظة على المكتسبات أمرٌ مهم

من الأقوال المشهورة: "من السهل الوصول إلى القمة، ولكن من الصعب المحافظة عليها". وهذه هي طبيعة الأشياء، فكما قال الشاعر:

لكل شيء إذا ما تم نقصان فلا يغرنَّ بطيب العيش إنسان

وهذه هي كذلك طبيعة الدعوات جميعا، عندما تتخطى مراحل الابتلاء والمجابهة، وتصل إلى مرحلة التمكين تبدأ عوامل الضعف تدب في أوصالها، ولهذا فهي بحاجة إلى من يجددها، وينفض عنها غبار الدخيل عليها بين الحين والحين. ولهذا السبب يحاول كل نبي تعهد أتباعه، فيصحح أخطاءهم، ويقوّم اعوجاجهم، ويترك فيهم من الميراث ما يجنبهم هذه المنعطفات. وهنا نجد هذا الدرس بارزا فيما وقع من الفتنة لقوم

[50] طه: 61.
[51] طه: 62- 64.
[52] طه: 71- 73.

موسى بعد نجاتهم من فرعون، فقد كان ما عايشوه من إغراق لفرعون وجنوده كفيلا أن يلتزموا التوحيد ما عاشوا، ولكنهم بمجرد أن غمرهم الله بنعمة الأمن، وأنقذهم من العذاب والهلاك انحرفوا عن جادة الحق، ومالوا إلى ترف السفاهات التي وجدوا الناس عليها، فطلبوا الباطل [53]، وقالوا ما حكاه القرآن في قوله تعالى: {وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَامُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ[54]}، عبدوا ما صنعه السامري فأضلهم.

ومن خلال هذه القصة يعلمنا القرآن الكريم أن على من يخطط لحياة الأمم أن يضع خططا للحفاظ على ما تحققه الأمة من مكتسبات، وذلك بمقاومة عوامل الفساد التي تدب عند تحقيق الأهداف، كما ينبغي له أن يضع أهدافا جديدة تجتمع عليها الجماهير، وتتعاون في تحقيقها، وأن لا يتركها فريسة لنشوة النصر، أو عرضة للصراع على المنافع والمصالح.

الخاتمة:

بينت الدراسة من خلال قصة موسى عليه السلام جوانب التخطيط الاستراتيجي التي أبرزتها. فكأنها تقول للقارئ تعلَّم كيف تخطط للأمور المهمة؛ فرغم أن قدرة الله لا تدانيها قدرة، ورغم أنه لو قال للشيء كن سيكون لا محالة فإنه يدبر ويخطط -إن صح التعبير- ويضع عوامل النجاح وفق نواميس الخلق، فينقذ نبيه من القتل وهو رضيع، ويعلم أمه خطة النجاة، بل ويتابع التنفيذ خطوة بخطوة، ويتدخل بشكل مباشر في تصحيح الأخطاء المحتملة قبل وقوعها، مثلما فعل مع أم موسى حين أوشكت أن تفضح أمر وليدها الذي أراد الله له النجاة، فأمرها أن تقذفه في اليم، فلولا أنه ثبت قلبها وطمأنها أنه لن يرده إليها فقط، بل سيجعله من الصالحين، وهذا غاية كل أمٍّ لوليدها.

كما بينت الدراسة كيف تم تنفيذ بقية الخطة، حيث هيأ الله لنبيه أسباب النجاة، وفق طبيعة الأشياء، فلم يخطر على بال فرعون أن الطفل الذي يربيه

[53] دروزة، (1987 م)، 2: 447- 452، شحاتة، (1999م)، 3: 1547- 1577، طنطاوي، (2006)، 134.
[54] الأعراف: 138.

في بيته هو نهاية ملكه، وسبب هلاكه، فجيش الدولة كلها لخدمته، وبدلا من أن يقتله كما قتل غيره من أطفال بني إسرائيل أصبح هو من يرعاه، ويتولى أمر تربيته، وكل ذلك بسبب ما ألقاه الله على موسى من المحبة، فجعل فرعون يراه قرة عينه.

ووفق نواميس الحياة أعاد الله موسى لأمه، فجعل الله أخته تتبعه، وتبلغ أخباره لأمه المفطورة القلب، ثم حرم المراضع على موسى، فاضطرب قصر فرعون، وتسابق المخلصون للملك في العثور على مرضعة يرضى عنها ولي العهد، حتى ذاع الخبر، واغتنمت أخته الفرصة فقالت لهم: ألا أخبركم بأهل بيت يحبونه ويخلصون له، ويقومون على رعايته لكم؟ فأسلم أهل القصر المتلهفون إلى إنقاذ حبيبهم موسى إلى أمه، لينعم بحنانها، وتقر عينها بقربه بعد فقد.

كما تناولت الدراسة كيفية إعداد الحق تعالى لموسى، وكيف كانت تربيته في كل مراحلها تربية تتناسب مع المهمة الصعبة التي أعده الله لها، كيف ظهرت نتائجها في صراعه مع الباطل. فبرز أدب النبوة في مجادلة الخصوم بالتي هي أحسن، وظهرت قوة موسى في موطنها عندما يحتدم الصراع، فكتب الله لدعوته النصر والغلبة، وهزم فرعون وجنوده شر هزيمة، حتى صار عبرة للناس إلى يوم الدين.

ثم خلصت الدراسة إلى أهم الدروس التي ينبغي أن يتعلمها المسلم من هذه القصة في جوانب التخطيط والإدارة، وأنه لاينبغي أن ننتظر النصر لمجرد أننا على الحق، بل علينا أن نأخذ بكل أسباب العلم، ونتلمس النصر في تحقيق نواميس الخلق. فإن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة، بل علينا حسن السعي، وحسن القصد، وعلينا أن نعد، ونخطط، ونتابع، ونصحح الأخطاء، ونقيم النتائج لنصل إلى الهدف المنشود، فلسنا أقوى من الخالق المعبود.

ثبت المصادر والمراجع

ابن أبي زَمَنِين، محمد بن عبد الله. (2002م)، "تفسير القرآن العزيز". تحقيق: بن عكاشة، حسين، الكنز، محمد بن مصطفى. الفاروق الحديثة: القاهرة، مصر.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997م)، "التحرير والتنوير"، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، تونس.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. (1996م)، ''تفسير العز بن عبد السلام (تفسير القرآن)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس. (2002 م)، '' البحر المديد''، دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. (1999م)، " تفسير القرآن العظيم" تحقيق: سلامة، سامي بن محمد. دار طيبة للنشر والتوزيع: القاهرة، مصر.

ابن لطف الله، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي الحسيني البخاري القِنَّوجي. (1992م)، ''فتحُ البيان في مقاصد القرآن''، المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا، بَيروت، لبنان.

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد. (بدون تاريخ)، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم" دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. (1420هـ)، ''تفسير البحر المحيط'' تحقيق: جميل، صدقي محمد. دار الفكر، بيروت، لبنان.

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى. (1980م)، ''زهرة التفاسير''، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الخلوتي. (2002م)، "تفسير روح البيان"، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، مصر.

البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود. (1997م) ، "معالم التنزيل"، تحقيق: النمر، محمد عبد الله، ضميرية، عثمان جمعة، الحرش، سليمان مسلم، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد إبراهيم. (2005م)، "الكشف والبيان في تفسير القرآن" ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر. (2003م)، ''أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير''، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

الجصاص، أحمد بن علي الرازي أبو بكر. (1405هـ)، "أحكام القرآن"، تحقيق: قمحاوي، محمد الصادق، دار إحياء التراث العربي – بيروت، لبنان.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن. (1415هـ)، ''لباب التأويل في معاني التنزيل''، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الخطيب، عبد الكريم يونس. (1970م)، ''التفسير القرآني للقرآن''، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي. (1407هـ)، ''الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل''، تحقيق: المهدي، عبد الرزاق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى. (1422هـ)، ''التفسير الوسيط''، دار الفكر، دمشق، سوريا.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (1423هـ)، ''تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان'' تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. (المتوفى: 756هـ). ''الدر المصون في علوم الكتاب المكنون''، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط. دار القلم، بيروت، لبنان.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. (1997م)، ''تفسير الجلالين''، دار الحديث، القاهرة، مصر.

الشعراوي، محمد متولي. (1997م)، ''تفسير الشعراوي (الخواطر)''، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر.

الصابوني، محمد علي. (1993م)، ''صفوة التفاسير''، دار التراث العربي، القاهرة، مصر.

الطبري، محمد بن جرير. (2000م)، ''جامع البيان في تأويل القرآن'' تحقيق: شاكر، أحمد محمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

العاني، عبد القادر بن ملّا حويش السيد محمود آل غازي. (1965م)، ''بيان المعاني''، مطبعة الترقي، دمشق، سوريا.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين. (1964م)، ''الجامع لأحكام القرآن''، تحقيق: البردوني، أحمد ، أطفيش، إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك. (بدون)، ''لطائف الإشارات (تفسير القشيري)'' تحقيق: البسيوني، إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر .

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود. (2005م)، ''تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)''، تحقيق: باسلوم، مجدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. (بدون)، ''تفسير الماوردي (النكت والعيون)'' تحقيق: عبد الرحيم، السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

المراغي، أحمد بن مصطفى. (1946م)، '' تفسير المراغي''، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، مصر.

المظهري، محمد ثناء الله. (1412هـ)، ''التفسير المظهري''، تحقيق: التونسي، غلام نبي، مكتبة الرشدية، باكستان.

الناصري، محمد المكي. (1985م)، ''التيسير في أحاديث التفسير''، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفي، تحقيق: مروان محمد الشعار دار النفائس ـ بيروت 2005.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري، الشافعي. (1430هـ)، ''التَّفْسِيرُ البَسِيْط'' عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية.

دروزة، محمد عزت. (1383هـ)، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.

رشيد رضا، محمد بن علي. (1990م)، "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.

شحاتة، عبدالله. (1999م)، '' تفسير القرآن الكريم''، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

طنطاوي، محمد سيد.(2006م)، '' القرآن الكريم والتفسير الميسر''، طبعة وزارة التربية والتعليم المصرية، القاهرة، مصر.

قطب، سيد. (1987م)، "في ظلال القرآن"، دار الشروق، بيروت، لبنان.

Gündüzöz, Soner. (2004), *"Musa Kıssasının Paradigmatik Yapısı"*, *Ekev*, sayı: 19, Bahar, Türkiye.

Şengül, İdris. (1996), "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri" *Diyanet İlmî Dergi*. Ci U: 32/4. Ekim-Kasım-Aralık 1996, Türkiye.

Kara, Necati. (1998) *"Kur'ân'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler"* Seha Neşriyat, Türkiye.

KIZILGEÇİT, M., ELHUT, M. "Yeni Dinî Hareketler" *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 2 (2020): 90-100

YENİ DİNÎ HAREKETLER
NEW RELIGIOUS MOVEMENTS

MUHAMMED KIZILGEÇİT
DOÇ.DR.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MÜCAHİT ELHUT
DR. ÖĞR. ÜYESİ
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ / İSLÂMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ

Yeni Dini Hareketler, moderniteye karşı bir protesto şeklinde nitelenmektedir. YDH'ler, oldukça çeşitli ve renkli bir görünüm arz etmektedir. Bazıları teolojik olarak oldukça tutucu; bazıları radikal bir biçimde yenilikçidir. Bir kısmı geleneksel dinler içerisinden ortaya çıkarken diğer bir kısmı eklektik ve senkretik bir görünüm sergilemektedir. Bu hareketlerin çoğunun hedef kitlesi gençler olduğu için bu tür dini hareketler "gençlik dinleri/tarikatları" olarak da tanımlanmaktadır. Bununla birlikte yapı ve dış görünüm olarak ele alındığında ise, YDH'leri çağdaş dünyadaki özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırları kaldırma sebebi olarak kavramsallaştırmak da mümkündür. Bu makalede bireyin YDH'lere katılımının psikolojik nedenleri açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yeni dini hareketler, psikoloji, din, sekülerleşme, yabancılaşma.

ABSTRACT

New Religious Movements are characterized as a protest against modernity. New Religious Movements blend with modern, anti-modern, sometimes even post-modern elements. These include both elements of adaptation to modernity and elements of resistance to it. The new religious movements are quite diverse and colorful. Some are theoretically highly conservative, but some of them are radically innovative. Some of them emerge from traditional religions, while others show a eclectic and syncretic appearance. Since their target majority is young people, such Religious movements are also defined as "youth religions / sects". However, it is also possible to conceptualize New Religious Movements as the reason for removing the boundaries between private and public spaces in the modern world. In this article, psychological reasons of the individual's participation in NRM will be explained.

Keywords: New religious movements, psychology, religion, secularization, alienation.

الأَسْبابُ النَّفْسِيّةُ لانْتِسَابِ الشَّبَابِ الْمُتَدَيِّنِينَ لِلْحَرَكَاتِ الدِّينِيةِ الجَدِيدَةِ

محمد قزيل قجيت
الأستاذ مساعد الدكتور
جامعة أتاتورك/كلية الإلهيات

مجاهد الحوت
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة آغري إبراهيم تشتشن/ كلية العلوم الإسلامية

الملخص

إن الحركات الدينية الجديدة جاءت كردة فعل على الحداثة واحتجاجا عليها ولهذه الحركات أشكال متنوّعة ومختلفة. بعض هذه الحركات متعصّبة ومحافظة دينيا، وبعضها ميّالة للتّحديث بشكل جذري. كما أن بعض هذه الحركات كانت معتمدة على الديانات السماوية التي تتبع لها كاليهودية أو النصرانية أو الدّيانات الوضعية كالديانة الهندية ونحوها، والبعض الآخر حاولت المزج بين الديانات المختلفة والخروج بخليط من الأفكار متشكّل من مجموع أفكار الديانات المختلفة؛ ومع هذا إذا أردنا النظر إلى هذه الحركات من حيث التأسيس والهيكلية الخارجية فأننا نجد أن (NRM) تحمل فكر إزالة الحدود والتقاليد الحاكمة لكل من الشخص والمؤسسات، وبمعنى آخر إزالة كل ما يحد الإنسان على صعيده الشخصي أو المؤسسي والسماح بالاندماج التام فيما بينهما. ويا تُرَى هل الانتساب إلى NRM هو نجاح استراتيجي للحركات الدينية الجديدة؟ أو هو من متطلبات الحياة العصرية للفرد في الوقت الراهن؟ أم أنه نتيجة البحث عن المجال الذي يجد فيه نفسه؟ أم أنه بمحاولة انقاذ نفسه أصلاها بلهيب الحلقة المفرغة، وفي هذه المقالة سيتم شرح الأسباب النفسية المؤثرة في الانتساب إلى هذه الحركات الدينية والتي يمكن ايجازها بما يلي: الحرمان، الاغتراب (الشعور بالغربة والعزلة)، الرغبة في إشغال الفكر بالمسائل الدينية، عدم معرفة الفرد بماهية شخصيته، والمرور بأزمات شخصية.

أو تجربة العيش بنموذج العقل بلا مأوى، والتي بدورها تدعو الفرد إلى السير نحو الحداثة وربط وجوده على خلاف ما اصطلح عليه في السابق أنه مقدس، وإدراكه ذلك بطريقة علمانية.

هكذا يمكن ملاحظة أن الفرد ينظر إلى وجوده وحياته وفق الطريقة الغربية بشكل عقلاني، ولكن حين يجابه المشاكل الكبيرة التي تواجهه يمكن أن يشعر بأنه كإنسان غربي ضمن حياته في الكون والمجتمع بلا مأوى وبلا صوت يسمعه للآخرين، وبعدم وجود من يلجأ إليه، ولذلك يجد نفسه راغبا في التوجه إلى الحركات الدينية الجديدة لشعوره بأنها المجال الذي يبحث عنه تجاه الأحاسيس السابقة التي تروي ذلك الشعور لديه.

وفي هذه الدراسة سيتم التطرق إلى العلاقة بين الحركات الدينية الجديدة والعوامل النفسية والشخصية الإنسانية، من ناحية توضيحية تحليلية، ومحاولة إيجاد حلول ولو وفق إطار ضيق، ووجوب النظرة بشكل مختلف ومتطور مع نظرة الإنسان العصري إلى وجوده واتجاهات اعتقاداته وآثارها.

الكلمات المفتاحية: الحركات الدينية الجديدة-علم النفس-الدين-اللادينية-التغرب.

تمهيد:

تركز العديد من البحوث المهمة التي تدرس الحركات الدينية الجديدة (NRM) والتي تجرى في الغرب على النواحي التالية: الدخول في الدين والخروج منه، والتنوع الديني في المجتمع، وانتهاء الأديان والمدنيات، والعودة بالمقدسات القديمة وما شابهه. وظهر مع ظهور الحركات الدينية الجديدة ظهور اعتقادات وعبادات مختلفة وكذا أساليب عيش وقيم مختلفة. ونتج عن ذلك تجديد في التفكير الشخصي والتجارب الدينية المختلفة لدى الشخص وكذا تنوع وتغير في ماهية التدين لدى الشخص؛ وهذا الوضع يدعو علماء النفس إلى البحث فيه (Köse, 2014: 7; Kirman, 2014: 13.)

أما بالنسبة لعلماء الاجتماع فإنهم يعتبرون الحركات الدينية الجديدة من مظاهر الثقافة وعلم الاجتماع، وبالنسبة لبعض علماء النفس فإنهم يعتبرون الحركات الدينية الجديدة نوعا من الأمراض العقلية "النفسية"، وبالنسبة لعلماء الدين فإنهم يعتبرون "NRM" نوعا من الخروج عن الصراط المستقيم وجنوحا إلى التصبؤ "الكفر بالدين"؛ لذا يمكن القول اعتمادا على الاختلاف في وجهات النظر المتعلقة بولادة الحركات الدينية الجديدة أنها في محيط مختلط جدا وليس من السهل شرحه وإبرازه من وجهة نظر واحدة (Saliba, 2014: 91.)

وكذا فهم الانتساب إلى هذه الحركات الدينية الجديدة صعب جدا، لأنه سلاح ذو حدين يحمل في طياته فوائد ومضارّ، فمن فوائد هذا الانتساب: أنه يسهّل الاستقرار -ولو جزئيا- الديني والروحي والاجتماعي لدى الشخص، وكذا يكسب لدى بعض الأشخاص معنى للحياة ولو كان لفترة محدودة، وفي مقابل أضراره فإنه يمس أعمق نقطة في حياة الإنسان "التي تؤثر تأثيرا عميقا في حياة الإنسان" والتي ربما تسبب ضغطا نفسيا عميقا لديه، والتي ربما تفقد الإنسان ذاته "إنسانيته" والتي بدورها تستدعي الفوضى في المجتمع (Kızılgeçit, 2018, 8.)

خلال النَّصف الأخير من القرن الحالي ازدادت الدّراسات حول الحركات الدّينية الجديدة (NRM) بشكل ملحوظ ولكنّها لم تكن مقتصرة على علم النّفس بل تخطّته إلى علمي الاجتماع والدّراسات الدّينية أيضا. ودقّقت هذه الدّراسات في الحركات الدينية من حيث المنتسبين إليها والتّاركين لها أو الذين لا يزالون ضمن هذه الحركات، كما حاولت هذه الدّراسات النّظر في أحوال المنتسبين أو المفارقين لها على حدّ سواء والنظر كذلك في التّأثيرات الذّهنية والعاطفيّة وكذا محاولات غسيل الأدمغة. علاوة على ذلك أخذت الحركات الدينية مساحة لا يستهان بها في العناوين الرّئيسية في الصّحف والمجلّات من حيث كونها حالة صحّيّة للمجتمعِ أو تشكّل تهديدا له (Kızılgeçit, 2018,7.)

إن العديد من هذه الحركات خلال فترة وجودها كانت تتصف بإحدى صفتين على نقيض بعضهما البعض إما أن تكون متعصّبة أو محافظة دينيا،

أو تكون ميّالة للتّحديث والحداثة بشكل جذري. وبعض هذه الحركات معتمدة على الديانات السماوية العالمية التي لها أتباع، كاليهودية أو النصرانية أو الدّيانات الوضعية كالهندية ونحوها، والبعض الآخر حاولت المزج بين الديانات المختلفة والخروج بخليط من الأفكار متشكّل من مجموع أفكار الديانات المختلفة. (Chryssides 2012: xi; Turan & Sancar, 2014: 11)

وكانت هذه الحركات الدينية واسعة الانتشار في أمريكا وأوربّا ولكن في المقابل كان وجود بعضها ذات الأصول الآسيوية والإفريقية وأمريكا الجنوبية وإن لم تكن بذات حجم الانتشار عن سابقتها التي في الغرب، لكنّها بدأت في الانتشار في العهد الأخير ولا تزال. وكذلك كانت بعض هذه الحركات تكبر وتنتشر ويزيد عدد المنتسبين إليها بشكل واسع بينما كان البعض الآخر مقصورا على فئة معيّنة أو يمكن وصفها بالحركات الدينية الخفيّة، وبناء عليه اندثر البعض منها أو ضعفت فاعليته متأثرا بما مرّ من الأسباب المتعلقة بكثرة أو قلة الانتشار، وببعض الخصوصيات الأخرى المتعلقة بهذا الموضوع فإنّ البحث والتّدقيق في هذه الحركات لاقى صعوبة كبيرة (Chryssides, 2012, s.xi.)

الحركات الدينية في غالبها استهدفت الفئة الشّبابيّة والتي أعمارها تتراوح بين 15–25، وبما أنّ هذه الحركات كانت تستهدف الفئة الشبابية ولذلك يمكن تعريفها بأنّها " أديان الشباب–أو طرائقهم"، ومن أجل تحقيق ذلك الهدف أعني "جذب الشباب" فقد قامت هذه الحركات بإعداد الكثيرِ من الخطط والمشاريع التي تعينها على كسب هذه الفئة والسيطرة عليها. حركة Sahaja Yoga مثلا، قامت من أجل تطوير قدرات الشباب وتعليمهم بإنشاء العديد من المدارس المختلفة في كلّ من إيطاليا والهند وكندا وغيرها، وهذه المدارس على وجه الخصوص تقدّم لأصحاب الأعمار الصغيرة ما يقارب سنة كاملةً من التعليم المكثّف. وكذا حركة دينية أخرى تُعرفُ باسم أولاد الإله "The Children of God" وبمشروع اسمه الوصول إلى الشّباب"Youth Reach" قامت بتنظيم العديد من الفعاليات من أجل كسب الشباب. هذه الحركة قامت في المملكة المتحدة ومنتسبيها من

شباب لندن والعديد من المدن الأخرى والتي قامت على سبيل المثال بتنظيم عروض مسرحية في شوارع وأزقّة المدينة. وكذا حركة أبناء الإله السابقة اتّبعت الخطوات أو خطوات شبيهة من أجل حصول الشباب على معرفة أفضل بالحياة كما تدّعي (Turan, 2018, 298.)

هل الالتحاق بالحركات الدينية نجاح استراتيجيّ لها فقط؟ أم هي فرصة قدّمت لمعرفة الحياة في العصر الحديث؟ أو هو معنى وتفسير بديل وجد بين يديّ الباحثين عن معنى الحياة؟ أو هو حلقة مفرغة تحمل في طيّاتها الألم لكن لا يستطيع من أدمن عليها الانخلاع من ربقها؟ وفي هذا البحث سيتمّ البحث عن الأسباب الدافعة للدخول في مثل هذه الحركات الدينية من الناحية النفسية والوصول إلى نتيجة في ذلك، ومن هذا التوجه يمكن استنتاج بعض الأسباب الرئيسية للدخول في إحدى الحركات الدينية الجديدة والتي هي: البؤس (الحرمان)، والاغتراب، والميل إلى شغل العقل في الشؤون الدينية، وشكّ الفرد في شخصيته، والوقوع في الاكتئاب الشخصيّ. ونهاية الأشخاص الذين ينتسبون إلى الحركات الدينية الجديدة غالبا ما يكون بسبب نقص في صحتهم العقلية والروحية. (Saliba, 2014, s.82; Saliba, 2003: 78) يمكن أن يقال هذه الأفكار نشرت من قبل (APA) ومن ثم ظهرت إلى العلن.

معظم التجمعات الدينية الخفية والعلنية تشكلت من أصحاب البشرة البيضاء من الطبقة المتوسطة من الشباب في المجتمع وهم في غالب الأحيان يعانون من الوحدة النفسية والاكتئاب والقلق من المستقبل المجهول. الميالون إلى عدم الارتباط، ومحتاجون إلى الشفقة والحنان، ولا يستطيعون تأمين الشعور الذي يحتاجون إليه، وهم بحاجة إلى قوة خارجية لمعرفة قيمتهم الشخصية، وكذا معرفة انتماءهم الشخصي وحياتهم. وهم أعداء لمن يقوم بكسر خواطرهم والاعتداء على حساسيتهم الشديدة والذين لا يعرفون قيمتهم في الحياة. وهم كذلك غير قادرين على التمتع بالحرية الكاملة.

يمكن أن نصنف من يقع في **الفقر-القلة** (Saliba, 2003: 79; Köse, 2004: 412). سواء كانوا أشخاصا او مجموعات ضمن خمسة أصناف:

النقص الاقتصادي: النقص الناشئ عن توزيع الناتج العام في مجتمع ما، والنقص يرى واضحا إذا كان الشخص يرى نفسه تحت الخط العام للمعيشة في المجتمع الذي هو فيه.

النقص الاجتماعي: إذا كان الشخص يشعر بأنه أقل مستوى من غيره من ناحية التقدير والمكانة والمشاركة الاجتماعية وما شابهها، أو لأحد هذه الأسباب يعيش بصفة غير مقبولة من البيئة المحيطة به.

النقص في أحد الأعضاء (**النقص الفسيولوجي**): تتضمن النقص الذهني أو الحركي، وهذا الشخص يشعر بعدم الاندماج في المجتمع لنقص عضوي أو ذهني.

النقص في الأخلاق: الشخص يعتقد أن القيم الاجتماعية السائدة ليس لديها قدرة على تنظيم حياته، ويشعر بأن عليه أن يجد بدائل جديدة (Köse, 2004: 412)

النقص الروحي: الشخص إذا كان في وضع مادي جيد بحيث تخلو حياته من المشاكل وبالرغم من ذلك لا يستطيع العيش بسعادة وهدوء معنويا، ويأتي الحرمان الروحي في الغالب بعد حرمان اجتماعي شديد والاحساس بعدم القدرة على إيجاد حلول.

من خلال توضيح معنى **التغرب** / **الغربة**/ الذي كان له أهمية بظهور الحركات الدينية الجديدة، والذي يمكن اختصاره وفق العبارة التالية: "في بعض المجتمعات المعاصرة كان لها السبب في جبر الناس على الاغتراب بانطلاقها من التمدن، والحركات الدينية الجديدة تحاول إزاحة الجبرية على الاغتراب الواقعة من قبل المدينة وبذلك كان لها شعارا في الأهمية. (Karaca, 2014: 37; Cevizci, 1999: 906; Sezen, 2002: 93; Ünal, 2011: 165; Turan, Yahya, 2017)

ظهرت في الغرب في مجالي الاقتصاد والسياسة فكرة الفردية بشكل حاد، وبدأت رياح الحرية غير المقيدة لدى الأشخاص تهب، وحلت مكان الأفكار الدينية أفكارٌ بديلة مثل التوجه إلى الموسيقى والرسم والشعر والأدب وأمثالها من الفنون التي تسمح للشخص بالتعبير عن ذاته. وقلّ

الإيمان بالآخرة وضعُف الاعتقاد بالجنة والنار. بالاعتماد على قول Davine يمكن أن نعرّف "سياسة المعارضة مع الدين" الانتقال من فكر المسؤولية إلى فكر الاختيار (الحرية المطلقة الغير مسؤولة)

(Davine, 1990: 455.)

إن كثيرا من الشباب الذين تربوا في حياة غير آمنة دينيا وأخلاقيا يمكن أن يعيشوا إحساس فقدان الشعور بالهوية الشخصية وينقصهم الشعور بتتابع التاريخ الطبيعي. وهم بدون توقف يسعون لتغيير مناهج حياتهم وسلوكياتهم. وهم يطبقون أنواعا مختلفة من التجارب الحياتية التي تغير هوياتهم دراماتيكيا في وقت قصير.

(Bell, 2014: 233; Rııs, 2006:202.)

الصفة العامة للملتزمين بأداء العبادة تظهر لنا حالة المتدين **عديم العاطفة** المتغرب عن نفسه ومجتمعه، المعقد شخصيا، الباحث عن الدين منذ زمن طويل. بناء على قول Barker في حق المنتسبين للحركات الدينية الجديدة يمكن أن يكون جوابا لما مر أعلاه: المنتسبين للحركات الجديدة وضعهم، يختلف من شخص لآخر ومن جنس لآخر حسب وضعه الاجتماعي وغيره من الميزات، فالانتساب للحركات الدينية الجديدة يستمد قيمته لدى الشخص من وجود إمكانيات تطور اتجاهه وهدفه في الحياة وأمله في النجاة وانتمائه للوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه وفرصة لتنظيم علاقته مع خالقه وهذا يجب ان يكون فرصة لتطوير حياته الروحية.

(Barker, 1986; Sancar, 2014: 323.)

وفي النهاية: الشخص المنتسب لإحدى الحركات الدينية الجديدة يعيش حالة العقل المشرد، وهو بهذه الحالة مع ما عاشه من الاغتراب الناشئ عن التحضر والحداثة، يربط الوجود بأسباب طبيعية وغير إلهية فقط، والحياة من ناحية التفكير الغربي هي مفهوم عقلاني، وهو يراها بنظره تعريفا صحيحا للحياة، لكن هذا الإحساس يحمله على الاعتقاد بأن العالم غير منظم خال من الحماية. (Köse, 2014, s.138). والحركات الدينية من خلال ظهورها تدعي امتلاك الحلول لهذا الشعور الناشئ عند الفرد وتسعى

كذلك لِمَلْءِ الفراغ العاطفي لديه، وتنتشر الحركات الدينية الجديدة في كافة أنحاء العالم وعلى نطاق واسع.

النتائج

الحركات الدينية الجديدة غالبا ما تكون منظمات مدمرة ولذلك تقود الأشخاص إلى المخاطر وتضللهم، والمقتنعون بهذه النظرية يدللون على ذلك بأدلة مختلفة، و بعض هذه الأدلة لا ترى أن ضلالة الشخص نابعة من انتسابه لهذه الحركات الدينية الجديدة (NRM) فقط بل وربما يكون ذلك ناتجا من شخصيته. وفي المقابل يرى بعض المنتسبين إلى الحركات الدينية الجديدة أن الانتساب إلى هذه الحركات (NRM) إنما هو نوع من التداوي والعلاج النفسي "يجدون فيه الحل للكثير من المشكلات النفسية التي يعانون منها" حسب ظنهم. ونحن بدورنا حاولنا تقريب وجهات النظر في آلية ظهور هذه الحركات وأسباب ظهورها من عدة نواح:

حسب وجهة النظر الوظائفية لعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا (علم الإنسان): الحركات الدينية الجديدة (NRM) ظهرت لتلبية حاجات الناس وخاصة الثقافية والاجتماعية منها، ولأجل المساعدة على حل مشكلات الناس البشرية المختلفة؛ والتي لم تستطع الأديان العثور على حل لها بشكل عملي ونفسي. والمدافعون عن هذه النظرية، يحاولون تطبيقها بشكل عملي في حياتنا المعاصرة. ومن وجهة نظر أخرى، كان ظهور الحركات الدينية الجديدة نتيجة لطغيان العلمانية "اللادينية في الحياة والمجتمع".

والدارسات النفسية مع كونها ترى الحق مع كلتا النظريتين لكنها تؤكد أن التجارب الشخصية هي الأهم والأكثر أثرا في تفسير هذه الظاهرة.

قائمة المصادر

APA American Psychiatric Association. DSM-5 The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Washington: American Psychiatric Publishing, 2013.

Barker, Eileen. "New Religious Movements Their Incidence and Significance". New Religious Movements Challenge and Response. Ed. B. Wilson - J. Cresswell. 15-32. London: Routledge, 2001.

Bell, Daniel "Kutsalın Dönüşü". 21 Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü. Ed. Ali Köse. 229-242. İstanbul: Timaş, 2014.

Chryssides, George D. Historical Dictionary of New Religious Movements. U. K.: The Scarecrow Press, 2012.

Davie, Grace "Avrupa Bir İstisna Mı?" 21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü. Ed. Ali Köse. 201-215. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Davine, Grace. "Believing Without Belonging: Is This The Future of Religion in Britian". Social Compass 37/4 (1990): 455-469.

Dawson, L. Lorne. "Yeni Dini Hareketlerin Anlamı ve Önemi". Yeni Dini Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla. Ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 47-70. İstanbul: Açılımkitap, 2014.

Karaca, Faruk. Yabancılaşma ve Din Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi. İstanbul: Çamlıca, 2014.

Kirman, Mehmet Ali. Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi. Ankara: Birleşik, 2010.

Köse, Ali. "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri". Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri. 407-427. İstanbul: Ensar, 2004.

Köse, Ali. "Sekülerden Kutsala Yolculuk". 21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü. Ed. Ali Köse. İstanbul: Timaş, 2014.

Kızılgeçit, Muhammed. Yeni Dini Hareketlerin Psikolojisi İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Saliba, John A. Understanding New Religious Movements. Walnut Creek: Altamira, 2003.

Saliba, John A. "Psychology and The New Religious Movement". The Oxford Handbook of New Religious Movement. Ed. J. R. Lewis. 317-333. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Saliba, John A. "Yeni Dini Hareketlere Disipliner Yaklaşım: Beşeri ve Sosyal Bilimler Bakış Açısından". Yeni Dini Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla. Çev. M. İlhan. Ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 81-109. İstanbul: Açılımkitap, 2014.

John. A. Saliba, Psikoloji ve Yeni Dini Hareketler, Psychology and the New Religious Movements,. (çev. M. Kızılgeçit, A. Akbaş, & M. Şen, Çev.) Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, 11, s. 193-214.

Sambur, Bilal. Özgürlük, Çoğulculuk ve Barış. Liberal Düşünce 18/71 (Yaz 2013): 27-40.

Turan, Süleyman. "Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma Ve Kazandıkları Üyeleri Elde Tutma Yöntemleri". 4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu (Alanya, 3-5 Mayıs 2018). 294-300. Alanya, 2018.

Turan, Yahya. Kişilik ve Dindarlık. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

GENÇ, M., DERVİŞ, M."İslâm Dininden Çıkmanın Evlenme Akdine Etkisi" *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti'ş-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 2 (2020): 102-135

İSLÂM DİNİNDEN ÇIKMANIN EVLENME AKDİNE ETKİSİ

THE EFFECT OF LEAVING ISLAMIC RELIGION ON MARRIAGE

MUSTAFA GENÇ
DR. ÖĞR. ÜYESİ
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MUHAMMED DERVİŞ
ÖZEL DOKTORA ÖĞRENCİSİ
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ / SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÖZ

Günümüzde, inkârcılık probleminin ve onun dışında "ridde"ye/İslâm dininden çıkmaya götüren batıl düşüncelerin yayılmasının yanı sıra, İslâm cemiyetinde küfür lafızlarının çokça kullanılır olmasından dolayı -geçmiş zamanlara nispetle- Müslüman bir kimse dinini terk etme durumuyla daha çok karşı karşıya bulunmaktadır. Bu sebeple, "İslâm Dininden Çıkmanın Evlenme Akdine Etkisi" konusu -özellikle asrımızda- çok önemli bir konudur. Bilindiği üzere ridde olayı genel olarak kişinin akitlerine tesir eder. Evlenme akdi de üzerinde riddenin etkili olduğu en önemli akitlerden biridir. Öyle ki: Bu olay kendisinden önce tamamlanmamış evlenme akdinin kuruluşunu engeller; daha önce yapılmış olanını da bâtıl kılar. Bu durum, riddenin evlenme akdine en başta gelen etkisidir ve bu makalenin ele alıp incelediği konudur. Ancak riddenin evlenme akdine etkisi; sadece mürtedin evlenme akdinin câiz olmayışından ve mevcut akdinin bâtıl sayılarak eşiyle ayrılmalarının gerekli oluşundan ibaret değildir. Aksine ridde olayı, çoğu bu makalede incelenen birçok meseleye de şamildir. Bu çerçevede makalede şu sorulara da cevaplar aranmıştır: Ridde sebebiyle eşlerin ayrılma vakti, bu olayın meydana geldiği an mıdır yoksa kadının iddetinin tamamlandığı zaman mı? Ridde sebebiyle ayrılık, bir talâk mıdır yoksa fesih mi? Ridde sebebiyle ayrıldıktan sonra mehir ve nafakanın hükmü ve kocanın eşine ödemesi gereken mehir ve nafaka miktarı nedir? Ayrıca bu makalede, mürtedin talâk ve ric'atinin hükmünün araştırılması da hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ridde, Talak, Firkat, Mürted, Mehir, Nafaka, Nikâh.

ABSTRACT

The issue of the impact of apostasy on the marriage contract is a very important topic, especially in our time. This is due to the spread of the phenomenon of atheism and other false perverted thoughts that lead to apostasy, in addition to the spread of infidel words among many Muslims, and for this reason the Muslim has become more vulnerable to apostasy and leave his religion than ever before. It is well known that apostasy affects the apostate's contracts in general, and one of the most important contracts in which apostasy affects the marriage contract is that it prevents it from taking place if it was not done before the apostasy and nullifies it if it was in place before it. This is the main effect of apostasy in the marriage contract, which was dealt in the study and discussion, but the effect of apostasy in the marriage contract is not limited to the inadmissibility of the marriage of the apostate, or the invalidity of his marriage and the necessity of differentiating between him and his wife only. Rather, it includes many issues, most of which have been studied in this research, including: The time to differentiate by apostasy, is it simply by apostasy or by the end of the iddah? In addition, the type of apostasy, is it a divorce or a dissolution band? Moreover, the ruling on dowry and alimony after the apostasy band and what is the amount that the husband must pay from them to the wife after separation by apostasy. The judgement of divorce of the apostate and his recourse.

Keywords: Apostasy, Divorce, Separation, Apostate, Dowry, Alimony, Marriage.

مصطفى كنج، محمد الدرويش "أثر الردة في عقد النكاح"
المجلة العلمية المحكمة 2 (2020): 102-135

أثر الردة في عقد النكاح

مصطفى كنج
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة سوتجي إمام في قهرمان مرعش/ كلية الإلهيات

محمد الدرويش
طالب دوكتوراة/ جامعة سوتجي إمام في قهرمان مرعش

الملخص

موضوع أثر الردة في عقد النكاح هو موضوع بالغ الأهمية وخصوصاً في زماننا هذا؛ وذلك بسبب انتشار ظاهرة الإلحاد وغيرها من الأفكار الباطلة المنحرفة المؤدية إلى الردة، بالإضافة إلى انتشار ألفاظ الكفر بين كثير من المسلمين، ولهذا فقد أصبح المسلم اليوم أكثر عرضة للردة وترك دينه من أي وقت مضى. ومن المعلوم أن الردة تؤثر في عقود المرتد بشكل عام، ومن أهم العقود التي تؤثر الردة فيها عقد النكاح حيث تمنع انعقاده إن لم يكن قد تم قبل الردة وتبطله إن كان منعقداً قائماً قبلها. وهذا هو الأثر الرئيس للردة في عقد النكاح وهو ما تناوله البحث دراسة ومناقشة إلا أن تأثير الردة في عقد النكاح لا يقتصر على عدم جواز نكاح المرتد ولا على بطلان نكاحه ووجوب التفريق بينه وبين امرأته فحسب. بل يشمل مسائل كثيرة تمت دراسة أكثرها في هذا البحث منها: وقت التفريق بالردة هل هو بمجرد الردة أم بانتهاء العدة؟ ونوع فرقة الردة هل هي فرقة طلاق أم فرقة فسخ؟ وحكم المهر والنفقة بعد فرقة الردة وما هو المقدار الذي يجب على الزوج دفعه منهما للزوجة بعد التفريق بالردة؟ وحكم طلاق المرتد ورجعته.

كلمات مفتاحية: الردة، الطلاق، الفرقة، المرتد، المهر، النفقة، النكاح

المدخل

تشكل الردة خطراً لا يستهان به على مؤسسة الزوجية في المجتمع الإسلامي وخاصة في زماننا هذا؛ وذلك بسبب انتشار العقائد والأفكار الباطلة، وبسبب انتشار ألفاظ الكفر في كثير من المجتمعات الإسلامية، ومما ساعد على هذا سوء إدارة وسائل التواصل الاجتماعي، فغالباً ما تتم إدارتها من قبل من يناصب المسلمين العداء بشكل واضح وجلي أو بشكل ليّن وخفي. فلو ارتد المسلم عن الإسلام –والعياذ بالله– فما حكم مباشرته عقدَ النكاح؟ وما أثر الردة في عقد النكاح إن كان قائماً وقت الارتداد؟ هذا ما ستتم دراسته في هذا البحث، بالإضافة إلى بحث بعض المسائل المترتبة على الفرقة بالردة وبعض المسائل التي لها تعلق قوي بموضوع البحث إن شاء الله تعالى.

وقد احتوى البحث على مدخل وستة مباحث، وخاتمة متضمنة نتائج البحث. ويهدف البحث إلى دراسة وبيان حكم نكاح المرتد، وأثر الردة في عقد النكاح قبل الدخول وبعده، بالإضافة إلى بحثه آثار الفرقة الحاصلة بين الزوجين بسبب الردة. وبذلك يساهم هذا البحث في لفت الانتباه إلى هذه المشكلة المنتشرة بكثرة في المجتمع الإسلامي، وفي بيان حكمها عند الفقهاء.

وللبحث أهمية لا يستهان بها؛ لما فيه من دراسة ومناقشة مسائل كثيرة الوقوع في زماننا وهي ارتداد بعض المسلمين عن دينهم وما يترتب على هذا الارتداد من أثار في عقد النكاح والحياة الزوجية. ونظراً لهذه الأهمية البالغة تم اختيار موضوع البحث.

1. تعريف أهم مفردات البحث

سيتم في هذا المبحث بيان معنى النكاح بالإضافة إلى بيان معنى الردة وأنواعها.

1.1. معنى النكاح

النكاح في اللغة: الضم والاختلاط، يقال: تناكحت الأشجار: إذا انضم بعضها إلى بعض، ونكح المطر الأرض: إذا اختلط بثراها.[1]

واصطلاح النكاح يُطلق على الوطء، وعلى العقد أيضاً، فيقال: نكح فلان امرأة، أي باضعها، ونَكحها أي تزوجها.[2] ولهذا اختلف الفقهاء في أي منهما يكون النكاح حقيقة وفي أيهما يكون مجازاً؛ فذهب الحنفية،[3] والشافعية -في قول-[4] وبعض الحنابلة[5] إلى أن النكاح حقيقة في الوطء

---

1 ينظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت، 624/2؛ أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د. ت، 196/7. ولمزيد من الاطلاع على معاني النكاح ينظر: مصطفى گنچ، ولاية التزويج في الفقه الإسلامي (رسالة دكتوراه باللغة التركية غير مطبوعة)، المشرف: أ. د. يونس وهبي ياووز، جامعة اواو داغ في بروسه، 2002، 31 وما بعدها.

2 ينظر: ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، 173/3؛ الزَّبيدي، تاج العروس، 625/2؛ مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 1426هـ/2005م، 246/1.

3 مجد الدين أبو الفضل عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت، 1356هـ/1937م، 81/3؛ زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (ابن نجيم المصري)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د. ت، 82/3.

4 أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1357هـ/1983م، 183/7؛ شمس الدين محمد بن أحمد (الخطيب الشربيني)، مغني المحتاج المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م، 200/4.

5 شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، شرح مختصر الخرقي، دار العبيكان، 1413هـ/1993م، 5/5؛ أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، د. ت، 5/8.

مجاز في العقد. وذهب المالكية،[6] والشافعية في الأصح،[7] والحنابلة في الصحيح[8] إلى أن النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء. وقيل: النكاح حقيقة في العقد والوطء معاً. وهو قول بعض الحنفية[9] وبعض الشافعية،[10] وقول كثير من الحنابلة.[11]

وأما بالنسبة لتعريف النكاح شرعاً فقد تعددت عبارات الفقهاء في تعريفه، ومن أهم هذه التعاريف:

– تعريف الحصكفي (1088هـ) من الحنفية للنكاح بأنه: "عقد يفيد ملك المتعة –أي حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي– قصداً."[12]

– الدردير (1201هـ) من المالكية عرف النكاح بأنه: "عقدٌ لحلّ تمتع بأنثى غير محرم ومجوسية وأمة كتابية بصيغةٍ لقادرٍ محتاجٍ او راجٍ نسلاً."[13]

– عرف كثير من الشافعية النكاح بأنه: عقدٌ يتضمّن إباحة وطءٍ بلفظ إنكاحٍ أو تزويجٍ أو ترجمته.[14]

---

6 أبو عبدالله محمد بن عبد الله الخرشي، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، د. ت، 165/3؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1989م، 254/3.

7 تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحصني، كفاية الاخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، 1994م، 345؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 200/4.

8 أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م، 3/7؛ شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 4/5، 5؛ أبو السعادات منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، 1414هـ/1993م 621/2.

9 ابن نجيم، البحر الرائق، 82/3.

10 ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، 183/7؛ تحفة الحبيب على شرح الخطيب، سليمان البجَيرمي، دار الفكر، 1415هـ/1995م، 357/3.

11 شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 5/5؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 621/2.

12 محمد بن علي بن محمد الشهير بعلاء الدين الحصكفي، الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ/1992م، 3/3، 4، 5.

13 أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، مكتبة أيوب، كانو: نيجيريا، 2000م، 58.

14 ينظر: زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب

-عرفه الحنابلة بقولهم: هو عقد التزويج.[15]

1.2. معنى الردة

الردة في اللغة: الرجوع والتحول. ومنه الردة عن الإسلام، أي: الرجوع عنه.[16] وأما في الاصطلاح فقد تعددت تعاريف الفقهاء واختلفت عباراتهم في معنى الردة، ومن هذه التعاريف:

- عرف الكاساني (587هـ) من الحنفية الردة بأنها: الرجوع عن الإيمان.[17]

- عرفها القرافي (684هـ) من المالكية بأنها: قطع الإسلام من مكلف، إما باللفظ أو بالفعل.[18] وعرفها خليل المالكي (776هـ) بأنها: كفر المسلم بصريح، أو بلفظ يتضمنه، أو فعل يتضمنه.[19] وعرفها الرصاع التونسي (894هـ) بأنها: كفرٌ بعد إسلام تقرر. أي: ثبت بالنطق بالشهادتين.[20]- وعرفها النووي (676هـ)[21] -وتبعه بعض الشافعية-[22] بأنها: قطع الإسلام، بنيةٍ أو قولِ كفرٍ، أو بفعلٍ مكَفِّرٍ، سواء قاله استهزاءً، أو عناداً، أو اعتقاداً.

- والحنابلة عرَّفوا المرتد لا الردة،[23] وتفاوتت عباراتهم في هذا الشأن، حيث عرّفه ابن قدامة (620هـ) بقوله: المرتد هو الراجع عن دين الإسلام

شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، د. ت، 98/3؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج 200/4.

15 ينظر: ابن قدامة، المغني، 3/7؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 126/2.

16 ابن منظور، لسان العرب، 90/8.

17 علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م، 134/7.

18 أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وغيره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، 13/12.

19 ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى الجندي المصري، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ/2005م، 238.

20 محمد بن قاسم الأنصاري الرصاع التونسي، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية، 1350هـ، 490، 491.

21 محيي الدين يحيى بن شرف النووي، منهاج الطالبين، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، 1425هـ/2005م.293.

22 أبو عبد الله محمد بن قاسم الغزي، فتح القريب المجيب، دار ابن حزم، بيروت، 1425هـ/2005م، 291.

23 أثناء إعداد هذا البحث لم نعثر في كتب الحنابلة على تعريف للردة بمعناها

إلى الكفر.[24] وعرفه آخرون بأنه: الذي يكفر بعد إسلامه نطقاً أو اعتقاداً أو شكاً أو فعلاً.[25]

بعد النظر في التعريفات السابقة يمكننا القول أن الفقهاء اتفقوا على أن الردة هي: الرجوع عن الإسلام، ولكن بعضهم -كالكاساني- لم يذكر في تعريفها شروطاً أو قيوداً، وأكثرهم ذكر بعض القيود والشروط لكن بعضهم -كالقرافي وخليل- لم يستوفها كلها، فلم يذكر ردة الاعتقاد في التعريف، ربما لخفائها فتَمَّ الاكتفاء بما يدل عليها وهو ردة القول وردة الفعل او لرجوع الارتداد الاعتقادي لعلم الكلام. وتعريفُ ابن قدامة تعريفٌ للمرتد لا للردة، ولم يذكر فيه قيوداً أو شروطاً، وتعريف غيره من الحنابلة صحيح أنه استوفى القيود والشروط لكنه تعريف للمرتد لا للردة.

وأما النووي فقد كان تعريفه أكثر تفصيلاً وشمل كل أنواع الردة، فكان تعريفاً جامعاً مانعاً شاملاً لغيره من التعريفات الأخرى.

وينبغي الانتباه إلى أن الخلاف السابق في تعريف الردة هو اختلاف في العبارة فقط، ولا تترتب عليه نتائج عملية، فالردة عند الجميع هي العودة عن الإسلام اعتقاداً أو قولاً أو فعلاً كما هو معلوم من خلال تفصيلاتهم في أنواع الردة ومسائلها المتنوعة.

أنواع الردة:

يُستفاد من مجموع التعريفات السابقة أن الردة قد تكون بالاعتقاد وقد تكون بالقول وقد تكون بالفعل.[26]

العام، وإن جاء في بعض كتبهم ما يوهم ذلك فهو تعريف لها في سياقها التي جاءب فيه كما في شرح منتهي الإرادات حيث قال: الرِّدَّةَ اختلافُ دينٍ بعد الإصابة. 691/2. فهذا ليس تعريفاً للردة بمعناها العام بل هو توصيف للردة الحاصلة بعد الدخول وتعليل لعدم التفريق الفوري بها.

24 ابن قدامة، المغني، 3/9.

25 أبو السعادات منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، د. ت، 168.

26 لمزيد من الاطلاع على معنى الردة وأنواعها ينظر: محمد الدرويش، ألفاظ الكفر وتأثيرها في العقود (رسالة ماجستير غير مطبوعة)، المشرف: د. مصطفى گنچ، جامعة سوتشو إمام في كهرمان مرعش، 2019، 33-27.

أما ردة الاعتقاد فاكتفى الفقهاء بذكر أمثلتها، ويمكن إيجاز معناها بالقول أنها: عبارة عن جحود شيء من أركان الإيمان،[27] أو شيء من أركان الإسلام،[28] أو إنكار حكم شرعي معلوم من الدين بالضرورة عند الجمهور،[29] أو ثابت بالإجماع عند الحنفية.[30]

وأما ردة الفعل فهي: فعلٌ متعمّدٌ، يتضمنُ استهزاءً صريحاً بالدين، أو جحوداً به، كإلقاء مصحفٍ في قذارة، أو سجودٍ لصنم.[31]

وأما الردة القولية فهي: لفظٌ صريحٌ بالكفر كالكفر بالله مثلاً، أو مقتضٍ له كالقول بأن الصلوات الخمس غير مفروضة؛ لأن هذا اللفظ يقتضي

---

[27] ينظر: فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ، 243/11؛ ابن أبي العز صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة، 1417هـ/1997م، 402/2؛ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، 2001م، 318/1.

[28] ينظر: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1977م، 335؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2004م، 136؛ أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، التحبير شرح التحرير، تحقيق مجموعة من العلماء، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ/2000م، 1680/4.

[29] محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، الطبعة الثالثة، 1412هـ/1991م، 64/10، 65؛ ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/1995م، 405/11؛ الحصني، كفاية الأخيار، 495؛ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، الإعلام بقواطع الإسلام، تحقيق محمد عواد العواد، دار التقوى، سوريا، 1428هـ/ 2008م، 94؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 395/3؛ عليش، منح الجليل، 210/9.

[30] محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، 223/4.

[31] أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، فتح العزيز بشرح الوجيز، تحقيق: علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/1997م، 98/11؛ النووي، منهاج الطالبين، 293.

جحود حكم ثابت بالقطع، وهو كفر.[32] وقد بين الرافعي (623هـ) ما تحصل به الردة القولية فقال: "وتحصُل الردة بالقَول الذي هو كفرٌ، سواءٌ صدر عن اعتقادٍ أو عنادٍ أو استهزاءٍ."[33]

2. حكم نكاح المرتد

اتفق الفقهاء على أن نكاح المرتد لا ينعقد أصلاً، سواء تزوج مسلمةً أو مرتدةً أو غيرهما. وكذلك نكاح المرتدة لا يجوز، سواء تزوجت مسلماً أو مرتداً أو غيرهما [34] وكما لا يجوز له أن يتزوج فكذلك لا يجوز له أن يُزَوِّجَ من تقع تحت ولايته كابنته مثلاً؛ لأن ولايته زالت بالردة.[35]

وقد استدل الفقهاء على فساد نكاح المرتد بأدلة كثيرة وأهمها:

1 – أن النكاح شُرِعَ للحفاظ على النسل ولبقاء النفوس، وهذا لا يتحقق في المرتد، لأنه استحق القتل بسبب ردته، فما كان سبباً من أسباب البقاء -وهو النكاح- لا يكون مشروعاً في حقه.[36]

2 – أن النكاح يُعقد على الدوام والاستمرار، وهذا يتنافى مع نكاح المرتد؛ لأنه لا دوام له، بسبب استحقاقه القتل على الردة ولهذا لا يجوز نكاحه.[37]

---

32 شهاب الدين أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، 1415هـ/1995م، 200/2؛ عليش، منح الجليل، 205/9، 206.

33 الرافعي، فتح العزيز، 98/11.

34 أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي، المدونة، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م، 227/2؛ أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ/1990م، 62/5؛ شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1993م، 48/5، 49؛ الكاساني، البدائع، 270/2؛ ابن قدامة، المغني، 10/9؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 224/3؛ البهوتي، كشاف القناع، 182/6.

35 سحنون، المدونة، 116/2؛ الكاساني، البدائع، 239/2؛ ابن قدامة، المغني، 10/9؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 257/4؛ البهوتي، كشاف القناع، 182/6؛ عبد الحميد الشرواني، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، 256/7.

36 السرخسي، المبسوط، 48/5.

37 الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 317/4.

3 – أن النكاح يعتمد الملة، والمرتد لا ملة له؛ لأنه ترك دين الإسلام وانتقل إلى دين آخر لا يُقَرُّ عليه.[38]

4 – أن الردة بمنزلة الموت عند الحنفية؛ لأنها مفضية إليه، والميت لا يصلح أن يكون محلاً للنكاح، فكما لا يجوز نكاح الميت لا يجوز نكاح المرتد.[39]

5 – أن النكاح لو طرأت عليه الردة رفعته، فكذلك لو قارنته مَنَعَته، فكما لا يُقَر على نكاحه السابق للردة لا يُقَر على نكاحه هذا.[40]

6 – أن المرتد يُمهَلُ ثلاثة أيام من أجل الاستتابة والتأمل في الرجوع إلى الإسلام، والنكاح يُشغِلُه عن التأمل والتفكر، فلا يجوز.[41]

7 – يلزم عن القول بجواز نكاح المرتد أن يكون نكاحه موقوفاً؛ لأن تصرفات المرتد موقوفة على الأصح، ومعلوم أن النكاح لا يجوز أن يكون موقوفاً. وهذا الاستدلال عند الحنابلة، وهو بناء على مذهبهم في عدم جواز كون النكاح موقوفاً.[42]

والخلاصة أن نكاح المرتد ونكاح المرتدة باطلان بلا خلاف، وهذا إذا كان أحد طرفي النكاح مرتداً عند العقد، وأما إذا كان كلاهما مسلماً عند العقد، ثم ارتد أحدهما بعد ذلك ففي بطلان النكاح خلاف وهذا ما ستتم دراسته في المبحث التالي.

---

38 السرخسي، المبسوط، 48/5؛ الكاساني، البدائع، 270/2.

39 الكاساني، البدائع، 270/2.

40 سحنون، المدونة، 227/2؛ الكاساني، البدائع، 270/2؛ ابن قدامة، المغني، 10/9؛ شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، إشراف: محمد رشيد رضا، د. ت، 98/10.

41 السرخسي، المبسوط، 49/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 224/3.

42 البهوتي، كشاف القناع، 182/6؛ مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الرحيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1415هـ/1994م، 301/6.

3. أثر ردة أحد الزوجين في عقد النكاح

اختلف الفقهاء في حكم النكاح إذا ارتد أحد الزوجين، ولمعرفة أقوالهم بشكل مفصل ينبغي التفريق بين حالتين وهما: حالة الردة قبل الدخول، وحالة الردة بعد الدخول.

3.1. حكم النكاح إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول

اتفق الفقهاء –ما عدا ابن أبي ليلى– على أنه إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول وقعت الفرقة بينهما فوراً،[43] ومقتضى ذلك: أن عقد نكاحهما غير قابل للتصحيح، حتى ولو عاد المرتد منهما إلى الإسلام، لا يعود نكاحهما السابق بل يحتاجان إلى عقد جديد.

واستدلوا بظاهر قوله تعالى: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ} (الممتحنة: 10). فالآية عامة، ومعناها: من كفر من أزواجكم، فلا تمسكوا بعِصَم أولئك الكوافر.[44] واستدلوا كذلك بالمعقول وهو: أن الارتدادَ اختلافُ دين، وقع قبل الدخول، فيمتنع الوطء فيه، وينفسخ النكاح به، كما لو أسلمت الذمية تحت كافر.[45]

3.2. حكم النكاح إذا ارتد أحد الزوجين بعد الدخول

3.2.1. أقوال الفقهاء

إذا ارتد أحد الزوجين بعد الدخول ففي حكم النكاح اختلاف بين الفقهاء ويمكن إجمال هذا الخلاف في ثلاثة مذاهب، وهي:

---

[43] سحنون، المدونة، 226/2؛ السرخسي، المبسوط، 49/5؛ الكاساني، البدائع، 337/2؛ ابن قدامة، المغني، 173/7؛ النووي، الروضة، 142/7؛ المرداوي، الإنصاف، 215/8؛ ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، 327/7؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 691/2؛ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المعروف بشيخي زاده (داماد أفندي)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، د. ت، 372/1؛ عليش، منح الجليل، 366/3.

[44] يُنظر: القرافي، الذخيرة، 335/4.

[45] ابن قدامة، المغني، 173/7، 174؛ البهوتي، كشاف القناع، 121/5.

1 – ذهب الحنفية،[46] والمالكية،[47] والحنابلة -في قولٍ-[48] والظاهرية،[49] إلى انفساخ عقد النكاح فوراً ووقوع الفرقة بينهما بمجرد الردة، كما هو الحال في ردة أحدهما قبل الدخول.

إذاً فالجمهور لم يفرقوا في الحكم بين ما إذا وقعت الردة قبل الدخول، وبين ما إذا وقعت بعده، ففي كلتا الحالتين تقع الفرقة بين الزوجين فوراً بمجرد الردة، وحتى لو عاد المرتد منهما إلى الإسلام وأرادا استدامة النكاح لا يعود النكاح السابق بل يحتاجان إلى عقد جديد.

وعند المالكية شرط خاص لوقوع الفرقة بالردة وهو: أن لا يكون غرض المرأة من الردة فسخ النكاح والتخلص من زوجها، وإلا فلا فسخ، معاملةً لها بنقيض قصدها.[50]

وأفتى بعض الحنفية أيضاً بعدم وقوع الفرقة بردة المرأة، حتى لا تكون ذريعة لها للتخلص من زوجها، ورجح بعضهم وقوع الفرقة وأنها تُجبر على الرجوع إلى الإسلام، وتجديد النكاح إن أراد زوجها ذلك.[51]

2 – ذهب الشافعية،[52] والحنابلة -في الأرجح-[53] إلى أن النكاح لاينفسخ فوراً بمجرد ردة أحد الزوجين بعد الدخول بل ينتظر حتى انقضاء

---

46 السرخسي، المبسوط، 49/5؛ الكاساني، البدائع، 337/2.

47 سحنون، المدونة، 226/2؛ الخرشي، شرح مختصر خليل، 229/3؛ أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، الشرح الكبير، دار الفكر، د. ت، 270/2.

48 ابن قدامة، المغني، 173/7، 174؛ شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 218/5.

49 أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د. ت، 229/9، 330.

50 علي بن أحمد بن مكرم العدوي، حاشية العدوي على شرح الخرشي، 229/3؛ الدردير، الشرح الكبير، 270/2؛ وينظر: عبدالكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1997م، 113/9، 114.

51 ابن نجيم، البحر الرائق، 230/3؛ وينظر: عبدالكريم زيدان، المفصل، 111/9.

52 الرافعي، فتح العزيز، 83/8؛ النووي، الروضة، 142/7؛ ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، 327/7، 328؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 317/4، 318.

53 ابن قدامة، المغني، 173/7، 174؛ شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 217/5، 218؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 691/2.

العدة، فإن عاد المرتد منهما إلى الإسلام قبل انقضائها فهما على نكاحهما، ولا يحتاجان إلى عقد جديد، وإن لم يعد حتى انقضت، انفسخ النكاح من حين الردة. وخلال فترة العدة لا يجوز للزوج أن يقربها، بل يُحال بينه وبين زوجته حتى يعود المرتد منهما إلى الإسلام.[54]

3 – ذهب ابن أبي ليلى إلى عدم انفساخ النكاح بردة أحد الزوجين؛ سواء وقعت الردة قبل الدخول أو بعده، وقال بعدم وقوع الفرقة بينهما حتى يُستتاب المرتد منهما، فإن تاب من ردته ورجع إلى الإسلام بقي العقد صحيحاً، وفي هذه الحالة لا حاجة إلى عقد جديد.[55]

3.2.2. الأدلة

3.2.2.1 أدلة الجمهور على وقوع الفرقة بمجرد الردة

استُدِل على وقوع الفرقة بين الزوجين بعد الدخول بمجرد الردة بأدلة عامة تدل بظاهرها على انفساخ النكاح بالردة، ومن هذه الأدلة:

1 – أن الردة بمنزلة الموت لكونها سبباً مفضياً إليه، فالمرتد بمنزلة الميت والميت ليس محلاً للنكاح.[56]

2 – أن بقاء النكاح صحيحاً يتطلب وجود العصمة "عصمة الدم" والمرتد سقطت عصمة دمه بردته فيسقط نكاحه أيضاً.[57]

3 – أن الردة تتنافى مع عقد النكاح، واعتراض المنافي للنكاح يوجب الفرقة بنفسه، كما لو ظهر أن الزوجة محرمة عليه بسبب الرضاع مثلاً، فتقع الفرقة فوراً من غير تراخٍ وذلك بسبب وجود سبب مناف للنكاح، والردة كالتحريم بسبب الرضاع توجب الفرقة فوراً لأنها تنافي النكاح.[58]

---

54 الشافعي، الأم، 52/5؛ ابن قدامة، المغني، 175/7؛ النووي، الروضة، 142/7؛ البهوتي، كشاف القناع، 121/5؛ وينظر: عبدالكريم زيدان، المفصل، 112/9.

55 السرخسي، المبسوط، 49/5؛ فخر الدين عثمان بن علي بن محجن الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، مطبعة بولاق، القاهرة، 1313هـ، 178/2.

56 الكاساني، البدائع، 337/2.

57 الكاساني، البدائع، 337/2.

58 ينظر: السرخسي، المبسوط، 49/5؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 230/3.

3.2.2.2. أدلة الشافعية ومن معهم من الحنابلة على عدم وقوع الفرقة إلا بعد انقضاء العدة

استدل الشافعية، والحنابلة –في الراجح– على أن النكاح لا ينفسخ بردة أحد الزوجين بعد الدخول إلا بانقضاء العدة بالأدلة التالية:

1 – بالقياس على الطلاق، وبالقياس على إسلام أحد الزوجين.

أما القياس على الطلاق فقد ذكره بعض الحنابلة وملخصه: أن الردة لفظٌ تقع به الفرقة بين الزوجين، فهي كالطلاق من هذه الناحية فإن حدثت بعد الدخول فالنكاح موقوف على انقضاء العدة، كما هو الحال في الطلاق الرجعي.[59]

وأما قياس الردة على إسلام أحد الزوجين فهو: قياسُ الردة الواقعة من أحد الزوجين بعد الدخول، على إسلام أحد الزوجين الحربيين بعد الدخول، بجامع اختلاف الدين بين الزوجين بعد الدخول، وحكمه: أنه لا يترتب عليه فسخ النكاح بشكل فوري، بل يُنتَظَرُ إسلام الزوج الآخر قبل انقضاء العدة، فإن أسلم فالنكاح باق.[60]

قال ابن قدامة معلقاً على القياسين السابقين: "وقياسه على إسلام أحد الزوجين أقرب من قياسه على الرضاع."[61] أي أن قياس ردة أحد الزوجين المسلمَين بعد الدخول، على إسلام أحد الزوجين الكافرين بعد الدخول في عدم وقوع الفرقة الفورية، أقرب من قياسه على الرضاع، في وقوع الفرقة الفورية بينهما.

2 – أن المرتد لا يقصد بالردة منابذة الحليلة وإنما يقصد منابذة الملة، فلا يكون هذا موجباً للفسخ إلا إذا انضم إليه سبب آخر يوجب الفسخ.[62]

59 ابن قدامة، المغني، 174/7.
60 ابن قدامة، المغني، 174/7؛ الرافعي، فتح العزيز، 83/8؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 319/4.
61 ابن قدامة، المغني، 174/7.
62 السرخسي، المبسوط، 49/5.

3.2.2.3. أدلة ابن أبي ليلى

استدل ابن أبي ليلى لقوله بعدم وقوع الفرقة بين الزوجين بالردة إلا بعد الاستتابة –سواء كانت الردة قبل الدخول أم بعده– بالقياس على إسلام أحد الزوجين الكافرين في عدم وجوب التفريق بينهما إلا بعد الاستتابة.[63]

ويُرد على هذا الاستدلال بأن الردة تنافي النكاح، واعتراض المنافي للنكاح يوجب الفرقة بنفسه من غير حاجة إلى سبب آخر للتفريق، كما لو ظهر أن الزوجة محرمة على زوجها بسبب من أسباب التحريم.[64]

3.2.3. المناقشة والترجيح

استدل الجمهور –كما سبق– على وقوع الفرقة الفورية بين الزوجين بردة أحدهما بعد الدخول بأدلة يُفهَمُ منها أن الردة تنافي النكاح، وتدل على وجوب التفريق بين الزوجين بردة أحدهما نظراً لاختلاف الدين، وهذا ما يقوله الشافعية ومن معهم أيضاً إلا أنهم يقولون بإعطاء مهلة إلى نهاية العدة حتى يُعلَم حال المرتد من الزوجين في البقاء مرتداً فينفسخ النكاح أو الرجعة إلى الإسلام فيبقى النكاح. واستدلوا أيضاً بالقياس على التحريم بالرضاع إلا أن هذا القياس غير مسلم به؛ لأن الرضاع سبب من أسباب التحريم المؤبد، فإذا تحقق وجب التفريق بين الزوجين فوراً لوجود سبب من أسباب التحريم المؤبد ولا يُتَصوَّرُ اجتماع الزوجين بعدها على نكاح صحيح أبداً. وأما الردة فليست سبباً من أسباب التحريم المؤبد؛ لأنه يمكن للزوجين أن يجتمعا على نكاح صحيح في حال تاب المرتد منهما ورجع إلى الإسلام، على الخلاف السابق في حاجتهما إلى تجديد عقد النكاح أو لا. وهما من هذه الناحية يشبهان الكافرين الأصليين إذا دخل أحدهما في الإسلام بعد الدخول، فيكون نكاحهما باق إذا أسلم الآخر قبل انقضاء العدة. ولهذا السبب قاس الشافعية والحنابلة ردة أحد الزوجين بعد الدخول على إسلامهما في عدم وقوع الفرقة الفورية بينهما. وهذا القياس يبدو –والله أعلم– أنه أقرب من القياس الآخر –كما مر في قول ابن قدامة–

63 السرخسي، المبسوط، 49/5.

64 السرخسي، المبسوط، 49/5؛ فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، 178/2.

ولهذا يمكننا ترجيح مذهب الشافعية ومن معهم في عدم وقوع الفرقة بين الزوجين بالردة بعد الدخول إلا بانقضاء العدة والله أعلم.

4. أثر ردة الزوجين معاً في عقد النكاح

4.1. أقوال الفقهاء وأدلتهم

اختلف الفقهاء في حكم النكاح إذا ارتد الزوجان معاً عن الإسلام، ويمكن إجمال آرائهم في قولين وهما:

1 – قال الحنفية: -ما عدا زفر- هناك فرق في الحكم بين ردة الزوجين معاً وبين ردة أحدهما؛ فإذا ارتد أحدهما وقعت الفرقة بينهما بمجرد الردة، وأما إذا ارتدا معاً فالنكاح باق ولا فرقةَ بينهما.[65] واستدلوا على قولهم هذا بالاستحسان. وهو: أن أبا بكر لم يأمر بالتفريق بين المرتدين وزوجاتهم عندما ارتد من ارتد من قبائل العرب ولم يأمر المرتدين بتجديد أنكحتهم بعد عودتهم إلى الإسلام وكان هذا بحضور وعلم الصحابة ولم ينكر أحد منهم عليه.[66]

واعترض بعض الشافعية على هذا الاستدلال باحتمال أن المرتدين رجعوا إلى الإسلام قبل انقضاء عدة الردة. فلم تبق حاجة لتجديد العقد.[67] وهذا اعتراض بعيد؛ لأن المرتدين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم استمروا على ردتهم فترة من الزمن هي أكثر من مدة العدة غالباً، حيث امتدت حروب الردة لما يقرب السنة أو أكثر كما هو معلوم.[68]

---

65 السرخسي، المبسوط، 49/5؛ الكاساني، البدائع، 337/2.

66 السرخسي، المبسوط، 49/5؛ الكاساني، البدائع، 338/2؛ أكمل الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمود البابرتي، العناية شرح الهداية، دار الفكر، د. ت، 431/3.

67 ينظر: أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1999م، 296/9.

68 ينظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت11/1.

2 – قال الجمهور وهم: المالكية،[69] والشافعية،[70] والحنابلة،[71] وزفر:[72] لا فرق في الحكم بين ردة الزوجين معاً وردة أحدهما لأن الفرقة تقع بينهما بمجرد الردة في قول، وبانقضاء العدة في قول آخر، على الخلاف السابق وتفصيلاته. والدليل على أن ردة الزوجين معاً كردة أحدهما في الحكم هو: المعقول، وذلك من عدة وجوه وهي:

أولاً: القياس وهو: قياس ردة الزوجين معاً على ردة أحدهما، في وقوع الفرقة بينهما، والجامع المشترك بينهما أنها ردة طارئة على نكاح صحيح، فوجب أن يتعلق بها الحكم وهو: وقوع الفرقة.[73] بل إن بعضهم رأى أن التفريق بردتهما معاً أولى من التفريق بردة أحدهما؛ لأنها أبلغ في الفُحش وهذا ما بينه الرافعي بقوله: "واحتج الأصحاب (أي: الشافعية) بأنها ردة طرأت على النكاح، فتعلق بها الفسخ كارتداد أحدهما، وبأن ردتهما أفحش من ردة أحدهما، فأولى أن يتأثر بها النكاح."[74]

ثانياً: أن كل الأحكام المتعلقة بردة أحدهما باقية ولا تزول بردتهما معاً، ومنها: استباحة مال المرتد ودمه وإحباط عمله بالردة.[75] أي: كما ترتب على ردتهما معاً هدر دمهما واستباحة مالهما وإحباط عملهما إذا أصرا على الردة ولم يرجعا إلى الإسلام، تترتب باقي أحكام الردة أيضاً، ومنها: وجوب التفريق بينهما.

---

69 شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب الرُّعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412هـ/1992م، 479/3.

70 الماوردي، الحاوي الكبير، 296/9؛ إمام الحرمين ركن الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق وفهرسة عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، 1428هـ/2007م، 396/12؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، 1417هـ، 131/5.

71 ابن قدامة، المغني، 174/7؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 691/2.

72 السرخسي، المبسوط، 49/5؛ الكاساني، البدائع، 337/2؛ أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت، د. ت، 215/1.

73 الماوردي، الحاوي الكبير، 296/9؛ فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، 179/2.

74 الرافعي، فتح العزيز، 83/8.

75 الماوردي، الحاوي الكبير، 296/9.

ثالثاً: أن ابتداء النكاح بعد ردتهما معاً غير جائز فكذلك استدامته.[76] أي: كما لا يجوز ولا ينعقد نكاح مرتد من مرتدة ابتداءً، فكذلك لا يجوز أن يبقيا على نكاحهما الذي كان قائماً وهما مسلمان قبل أن يرتدا نظراً لمنافاة الردة للنكاح.

4.2. المناقشة والترجيح

استدل جمهور الحنفية لقولهم بفعل أبي بكر، وإقرار الصحابة -كما تقدم- إلا أن الاستدلال بفعل أبي بكر مع المرتدين في هذه المسألة فيه نظر؛ لأن فِعلَه كان في حال الردة الجماعية، ومما هو معلوم أن بعض أحكام الردة الجماعية تختلف عن بعض أحكام الردة الفردية حتى عند الحنفية أنفسهم، فقد فرقوا بينهما في بعض الأحكام، ومن ذلك قولهم بعدم مطالبة المرتدين بعد توبتهم وإسلامهم بما جنوا على النفس والمال في حال التحيز؛ لأن الصحابة لم يطالبوهم بعد توبتهم ورجعتهم إلى الإسلام بقصاص أو ضمان ولو كان واجباً عليهم لطالبوهم به، ولأنهم أشبهوا أهل الحرب في التحيز بالدين والدار.[77] ولكنهم قالوا بعكس هذا القول في أحكام الردة الفردية فقد قالوا هم وغيرهم من فقهاء المذاهب الأربعة: المرتد مؤاخذ ومسؤول عن أفعاله وجناياته التي وقعت منه حال ردته، سواء جنى على نفس أو مال ولا يسقط عنه شيء منها.[78]

وبعد هذه المناقشة يمكننا القول أن حكم أبي بكر ببقاء النكاح بين المرتدين وعدم التفريق بينهم هو حكم خاص في حال الردة الجماعية، فلا ينبغي الاستدلال به في حال الردة الفردية، ''فتبقى المسألة على أصلها وهو: الفرقة في حال طرأت الردة على عقد النكاح، من غير فرق بين ردتهما معاً، أو ردة أحدهما؛ لأنه الأصل، ولعدم قيام دليل صحيح يرفع هذا الأصل."

---

76 السرخسي، المبسوط، 49/5؛ فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق، 179/2؛ شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 218/5.

77 أبو الحسين أحمد بن محمد القدوري، التجريد، تحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثانية، 1427هـ/2006م، 5866/11.

78 الشافعي، الأم، 176/6؛ السرخسي، المبسوط، 107/10؛ الكاساني، البدائع، 137/7؛ البهوتي، كشاف القناع، 182/6؛ الدردير، الشرح الكبير، 305/4.

ولهذا يمكن ترجيح رأي الجمهور في هذه المسألة وهو القول بوقوع الفرقة بين الزوجين بسبب الردة، سواء ارتدا معاً أو ارتد أحدهما فقط، وذلك لوجود علة الفرقة في كلتا الحالتين والله أعلم.[79]

5. نتائج الفرقة بين الزوجين بسبب الردة

يترتب على الفرقة بسبب الردة بعض النتائج، وسيتم في هذا المبحث دراسة أهم تلك النتائج وهي: نوع الفرقة الحاصلة بسبب الردة وهل هي فرقة فسخ أم فرقة طلاق، وحكم المهر وما يجب منه وما يسقط، وحكم النفقة.

5.1. نوع الفرقة الحاصلة بسبب الردة

5.1.1. أقوال الفقهاء وأدلتهم

اختلف الفقهاء في نوع الفرقة الحاصلة بين الزوجين بسبب الردة على أربعة مذاهب وهي:

1 – ذهب أبوحنيفة، وأبويوسف،[80] وبعض المالكية (ابن أبي أويس وابن الماجشون)[81] والشافعية،[82] والحنابلة،[83] والظاهرية،[84] إلى أن هذه الفرقة فرقة فسخ لا فرقة طلاق. واستدلوا لمذهبهم بالأدلة التالية:

أ – أن الفرقة لم تقع باختيار الزوجين وإنما هما مغلوبان مقهوران على فسخ النكاح لقوله تعالى: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ} (الممتحنة: 10).[85]

---

79 ينظر: محمد الدرويش، ألفاظ الكفر وتأثيرها في العقود،122– 123.

80 الكاساني، البدائع، 337/2؛ شيخي زاده، مجمع الأنهر، 372/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 193/3.

81 الخرشي، شرح مختصر خليل، 229/3؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 270/2؛ عليش، منح الجليل، 366/3.

82 الشافعي، الأم، 173/6؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 319/4.

83 ابن قدامة، المغني، 173/7، 174؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 691/2.

84 ابن حزم، المحلى، 330/9.

85 علي بن خلف المنوفي المالكي المصري، كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، 71/2.

ب – أن فرقة الردة بين الزوجين بمنزلة فرقة الموت [لأنها سبب مفضٍ إليه.]، ومعلوم أن فرقة الموت ليست طلاقاً.[86]

ج – أنها فرقة غير مستفادة من النكاح، فلا تكون طلاقاً. وإنما لم تُستَفَد من النكاح لأنها واقعة بطريق التنافي؛ لأن الردة تنافي النكاح، والفرقة بالتنافي لا تستفاد من النكاح.[87]

2 – وذهب الإمام محمد إلى اعتبار ردة الرجل طلاقاً وردة المرأة فسخاً. وبهذا يكون الإمام محمد قد وافق الجمهور في اعتبار ردة المرأة فسخاً وخالفهم في ردة الرجل لأنه اعتبرها طلاقاً.[88] وعلل لمذهبه بأن الفرقة إن حصلت بمعنى عائد إلى الزوج وأمكن اعتبارها طلاقاً فهي طلاق؛ لأن فرقة الطلاق هي الأصل، وهنا حصلت من طرف الرجل، لأنه هو الذي ارتد فتكون طلاقاً.[89]

3 –ذهب جمهور المالكية[90] –وهو المشهور عندهم– إلى أن الفرقة بسبب الردة طلقة واحدة بائنة. واستدلوا لمذهبهم هذا بأن النكاح الصحيح الثابت لا ينحل إلا بطلاق، وفي مسألتنا هذه كان النكاح صحيحاً ثابتاً قبل الردة ثم انحل بها فيكون طلاقاً.[91]

4 –ذهب بعض المالكية (المخزومي)[92] إلى أن الفرقة بسبب الردة طلقة رجعية لا بائنة.

5.1.2. ثمرة الخلاف

تظهر ثمرة الخلاف في حالة عودتهما إلى النكاح بعد عودة المرتد منهما إلى الإسلام، ففي هذه الحالة لا تُحْسَب فرقة الردة من الطلقات الثلاث عند من جعلوا الفرقة بسبب الردة فرقة فسخ لا فرقة طلاق، وهم

86 الكاساني، البدائع، 337/2.
87 الكاساني، البدائع، 337/2.
88 الكاساني، البدائع، 337/2؛ شيخي زاده، مجمع الأنهر، 372/1.
89 الكاساني، البدائع، 337/2.
90 الخرشي، شرح مختصر خليل، 229/3؛ الدردير، الشرح الكبير، 270/2؛ عليش، منح الجليل، 366/3.
91 المنوفي، كفاية الطالب الرباني، 71/2.
92 الخرشي، شرح مختصر خليل، 229/3؛ عليش، منح الجليل، 366/3.

الجمهور. وتُحسَبُ طلقةً واحدةً من الطلقات الثلاث عند من اعتبروا الفرقة بالردة فرقة طلاق لا فرقة فسخ وهم جمهور المالكية.

5.1.3. **الترجيح**

يمكن ترجيح مذهب الجمهور الذين اعتبروا الفرقة بسبب الردة فرقة فسخ لا فرقة طلاق، وذلك لقوة أدلتهم، ولأن الطلاق هو عبارة عن فرقة بين الزوجين بلفظ صريح، أو كناية مع نية الطلاق، وأما الفرقة بسبب الردة فهي أثر من آثار الردة، ونتيجة من نتائجها، والردة ليست من ألفاظ الطلاق المعتبرة فلا يقع الطلاق بها والله أعلم.

5.2. **أثر الفرقة بين الزوجين بسبب الردة في وجوب المهر**

إذا تم التفريق بين الزوجين بسبب الردة ففي وجوب المهر للزوجة ومقداره تفصيل؛ وذلك لأن الردة إما أن تقع بعد الدخول، وإما أن تقع قبله.

1 – إن وقعت الردة بعد الدخول وجب للزوجة المهر المسمى كاملاً، مهما كان المرتد منهما؛ لأن المهر وجب بالوطء فيجب دفعه كاملاً بعد الدخول حتى وإن كانت هي التي ارتدت،[93] والدليل على هذا قوله تعالى: {وَاِنْ اَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَاٰتَيْتُمْ اِحْدٰيهُنَّ قِنْطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً اَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَاِثْماً مُبِيناً} (النسَاء: 20). ففي هذه الآية نهى الله سبحانه وتعالى عن أخذ شيء من المهر بعد الدخول بالزوجة مهما كان مهرها، مما يدل على وجوب المهر كاملاً لها.[94]

2 –إن وقعت الردة قبل الدخول ففي مقدار ما يجب دفعه من المهر تفصيل وهو: إن ارتد الزوج فيجب عليه دفع نصف المهر كما لو طلقها قبل الدخول لأن فساد النكاح جاء من جهته، وأما إن كانت الزوجة هي التي

93 سحنون، المدونة، 162/2؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 297/9؛ الجويني، نهاية المطلب، 370/12؛ الحطاب الرُعيني، مواهب الجليل، 480/3؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 232/3؛ البهوتي، كشاف القناع، 122/5؛ شيخي زاده، مجمع الأنهر، 372/1؛ علاء الدين الحصكفي، الدر المختار، 194/3.

94 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م، 102/5.

ارتدت فلا يجب لها من المهر شيء؛ لأن فساد النكاح جاء من جهتها لا من جهته. وهذا التفريق في الحكم بين الحالتين محل اتفاق في المذاهب الأربعة.[95]

ولو ارتد الزوجان معاً ففي وجوب المهر للمرأة وجهان وهما:

الأول: يجب لها نصف المهر المسمى كما هو الحال فيما لو ارتد الزوج لوحده؛ لأن الردة التي هي سبب الفرقة جاءت من قِبَلِ الزوج لا من قبل الزوجة فيُضَاف الحكم له لا لها ، وهذا هو الوجه الأول عند الشافعية،[96] وبعض الحنابلة[97].

الثاني: لا يجب لها من المهر شيء كما هو الحال فيما لو ارتدت لوحدها؛ وذلك لأنها أحدثت ما يوجب الفرقة -وهو الردة بنفسها فيسقط مهرها، حتى وإن أتى الزوج بمثله. وهذا هو الوجه الثاني عند الشافعية،[98] وهو الراجح عند الحنابلة[99].

وذهب بعض الشافعية[100] إلى رأي ثالث وهو أن لها ربع المهر؛ لأنها تستحق نصفه بردة الزوج، ويسقط نصف النصف بردتها، فيبقى الربع. وهو رأي حسن لأن فيه جمعاً بين الوجهين السابقين والله أعلم.

5.3. أثر الفرقة بين الزوجين بسبب الردة في وجوب النفقة

إذا فُرِّقَ بين الزوجين بسبب ردة أحدهما عن الإسلام ففي وجوب النفقة للمرأة في مدة العدة تفصيل عند الجمهور، وتفصيل آخر عند المالكية.

---

95 الشافعي، الأم، 173/6؛ ابن قدامة، المغني، 174/7؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 232/3؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 691/2؛ شيخي زاده، مجمع الأنهر، 372/1، 373؛ علي بن أحمد بن مكرم العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ/1994م، 70/2، 71.

96 الماوردي، الحاوي الكبير، 297/9؛ الجويني، نهاية المطلب، 371/12.

97 شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 218/5.

98 الماوردي، الحاوي الكبير، 297/9؛ الجويني، نهاية المطلب، 371/12.

99 شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 218/5؛ البهوتي، كشاف القناع، 121/5.

100 الماوردي، الحاوي الكبير، 297/9.

1 – قال الجمهور:[101] إذا ارتد أحد الزوجين عن الإسلام بعد الدخول فالحكم في وجوب النفقة يختلف باختلاف المرتد منهما؛ فإن كان الزوج هو الذي ارتد فعليه دفع النفقة للمرأة، وإن كانت المرأة هي التي ارتدت فلا نفقة لها على الزوج.

والفرق بين الحالتين هو اختلاف الجهة التي كانت سبباً في الفرقة ففي ردة الزوج جاء سبب الفرقة من جهته، وكان يمكنه تلافي النكاح عن طريق الرجعة إلى الإسلام، وأما في ردة المرأة فسبب الفرقة جاء من جهتها لا من جهته، ولا سبيل له إلى مراجعتها ولا يمكنه تلافي النكاح وهي مرتدة، فلا تجب عليه نفقتها.[102]

وهذا التفصيل في الردة بعد الدخول، وأما قبل الدخول فلا تجب النفقة على الزوج بردته ولا بردة امرأته، لأنه لا عدة عليها.[103]

2 – قال المالكية:[104] إذا ارتدت الزوجة وكانت حاملًا فلها النفقة والسكنى مراعاة لحق حملها، وإن لم تكن حاملاً فلا نفقة لها؛ لأنها تُستتاب من غير تأخير، فإن لم تتب قُتِلَت. وأما إذا كان الزوج هو الذي ارتد فلا يُطالَبُ بدفع النفقة؛ لإعساره بالردة.[105] وهو قول بعض الشافعية[106] أيضاً لأن ملكه زال بالردة.

101 الكاساني، البدائع، 16/4، 17؛ ابن قدامة، المغني، 174/7؛ شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 218/5؛ شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1404هـ/1984م، 308/6؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 691/2.

102 ابن قدامة، المغني، 174/7؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 691/2.

103 ابن عابدين، رد المحتار، 194/3.

104 سحنون، المدونة، 55/2؛ الخرشي، شرح مختصر خليل، 162/4.

105 عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ضبط: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2002م، 298/8.

106 الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 440/5.

وإذا ارتدا معاً فلا نفقة لها عند الشافعية[107] كما لو ارتدت لوحدها. ولها النفقة عند الحنابلة[108] لأنها لم تنفرد بالردة.[109]

وعند بعض الحنابلة[110] لا تجب النفقة في عدة الردة للمرأة، سواء كانت هي التي ارتدت أم زوجها، وهذا بناء على تعجيل الفرقة وعدم تأجيلها حتى انقضاء العدة في إحدى الروايات عندهم.

6. طلاق المرتد ورجعته

سيتم في هذا المبحث دراسة حكم طلاق المرتد، وحكم رجعته.

6.1. حكم طلاق المرتد

6.1.1. أقوال الفقهاء وأدلتهم

اختلف الفقهاء في وقوع طلاق المرتد فيما لو طلَّق امرأته في عدة الردة على أقوال:

1 – قال الحنفية: يقع طلاق المرتد في عدة امرأته؛ لعدم افتقار الطلاق إلى تمام الولاية،[111] ولأن الحرمة بالردة غير متأبدة؛ فإنها ترتفع بالعودة إلى الإسلام، فيقع طلاقه عليها في العدة. والدليل على كون الطلاق لا يفتقر إلى تمام الولاية: وقوع طلاق العبد مع أن ولايته غير تامة.[112] واشترط الحنفية لوقوع الطلاق من المرتد أن لا يلحق بدار الحرب، فإن لحق بها لا يقع طلاقه لاختلاف الدار.[113]

---

107 شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج، 308/6.

108 شمس الدين الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 218/5؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 691/2.

109 ابن عابدين، رد المحتار، 195/3.

110 ابن قدامة، المغني، 174/7.

111 كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، د. ت، 83/6؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 144/5؛ ابن عابدين، رد المحتار، 193/3.

112 ابن عابدين، رد المحتار، 193/3.

113 شهاب الدين أحمد بن محمد الشلبي، حاشية الشلبي على تبيين الحقائق، 178/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 249/4.

2 – قال المالكية: لا يقع طلاق المرتد.[114] وهذا بناء على مذهبهم في أن الفرقة تقع بمجرد الردة لا بانقضائها كما تقدم معنا عند الحديث عن حكم النكاح إذا ارتد أحد الزوجين بعد الدخول ولهذا السبب قالوا بعدم وقوع الطلاق بعدها؛ كونه لم يصادف نكاحاً أصلاً.

3 – قال الشافعية،[115] والحنابلة:[116] الطلاق موقوف على عودة المرتد إلى الإسلام قبل انقضاء العدة؛ فإن عاد قبل انقضاء العدة وقع الطلاق، وإن لم يعد حتى انقضت العدة لم يقع.

وبناء على هذه الأقوال: من ارتد ثم طلق زوجته ثم عاد إلى الإسلام قبل انقضاء العدة حُسبت عليه طلقة من الطلقات الثلاث على المعتمد في المذاهب الأربعة. أما عند الحنفية فلأنهم قالوا بوقوع طلاق المرتد لأنه لا يحتاج إلى تمام الولاية. وأما عند المالكية فلأنهم وإن لم يقولوا بوقوع طلاق المرتد إلا أنهم اعتبروا فرقة الردة نفسها طلاقاً كما تقدم في نوع فرقة الردة. وأما عند الشافعية والحنابلة فلقولهم بأن طلاق المرتد موقوف على ما سيؤول عليه حاله؛ فإن عاد إلى الإسلام وقع طلاقه لأنه تبين بقاء النكاح.

6.1.2. الترجيح

إن قلنا بانفساخ النكاح بمجرد الردة فينبغي ترجيح مذهب المالكية في عدم وقوع طلاق المرتد؛ لأن الطلاق لم يصادف نكاحاً أصلاً لانفساخه بالردة. وإن قلنا بتوقف النكاح فينبغي ترجيح مذهب الشافعية والحنابلة؛ لأن وقوع الطلاق مبني على وجود عقد نكاح، وفي مسألتنا هذه صار النكاح موقوفاً فيكون الطلاق موقوفاً أيضاً. فلو رجع إلى الإسلام قبل انقضاء العدة وقع الطلاق لأنه تبين أن العقد ما زال قائماً. وأما إذا لم يرجع حتى انقضت العدة فلا يقع الطلاق لأنه تبين أن النكاح انفسخ من حين الردة ولم يصادف الطلاق نكاحاً أصلاً. وهذا التفريق والتفصيل ممكن إذا لم يؤد ذلك إلى إصرار المرتد على الردة -كما هو الحال في زماننا- وعلى

---

[114] الحطاب الرُّعيني، مواهب الجليل، 284/6.

[115] الشافعي، الأم، 173/6؛ النووي، الروضة، 142/7؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 319/4.

[116] البهوتي، كشاف القناع، 233/5، 234؛ الرحيباني، مطالب أولي النهى، 321/5.

هذا لو غضب مسلم فارتد عن الإسلام –والعياذ بالله- وطلق زوجته، ثم سكن غضبه وهدأت نفسه، وأراد التوبة والعودة إلى الإسلام ومراجعة زوجته، فمن الأنسب أن لا يُفتى له بأن الطلاق موقوف على عودته إلى الإسلام؛ لأن في هذا تشجيع له على البقاء مرتداً خوفاً من وقوع الطلاق. والأنسب أن يُفتى له بمذهب المالكية في عدم وقوع الطلاق تشجيعاً له على التوبة والعودة إلى الإسلام، ثم إن كان عليه طلاقان سابقان قبل الردة يفتى له بمذهب الجمهور في اعتبار فرقة الردة فسخاً لا طلاقاً، والله أعلم.

6.2. حكم رجعة المرتد

صورة المسألة: أن يطلق رجل امرأته ثم يرتد أحدهما ثم يقوم الزوج بمراجعة امرأته قبل العودة إلى الإسلام. وحكمها: اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال، وهي:

1 – قال جمهور الشافعية،[117] وجمهور الحنابلة:[118] لا تصح الرجعة، سواء أكان المرتد هو الزوج أو الزوجة.

وعلل الشافعية لقولهم هذا بأن المقصود من الرجعة استباحة الاستمتاع بينهما، وهذه الرجعة لا تفيد الإباحة، لعدم جواز الاستمتاع بالزوجة والخلوة بها ما دامت الردة قائمة، ولأن النكاح آيلٌ إلى البينونة والانقطاعِ ، والرجعة لا تلائِمُ هذا الحال.[119]

وعلل الحنابلة لعدم صحة الرجعة بأنها -أي الرجعة- كالنكاح في كونها استباحة بضع مقصود، فلا يصح مع الردة. وأيضاً فإن الرجعة تقرير للنكاح، والردة تنافي النكاح، فلا يصح اجتماعهما.[120]

وقد ذكر الشافعي هذه المسألة بشيء من التفصيل في كتابه: الأم، فقال: "لو طلقها مسلمةً ثمّ ارتدّ أو ارتدت ثم راجعها في عدتها لم يثبت عليها رجعة؛ لأن الرجعة إحداث تحليلٍ له، فإذا أحدثه في حالٍ لا يحل له فيه

117 الرافعي، فتح العزيز، 94/8؛ النووي، الروضة، 148/7.
118 ابن قدامة، المغني، 525/7.
119 الرافعي، فتح العزيز، 176/9.
120 ابن قدامة، المغني، 525/7.

لم يثبت عليها، ولو أسلمت أو أسلم في العدة بعد الرجعة لم تثبت الرجعة عليها، ويحدث لها بعده رجعةً إن شاء."[121]

2 – قال بعض الشافعية: الرجعة موقوفة على عودة المرتد منهما إلى الإسلام قبل انقضاء العدة، فإن عاد في العدة صحت الرجعة، وإلا فلا.[122] وهو قول مرجوح عندهم.

3 – قال بعض الحنابلة: لا تصح الرجعة إن قلنا بتعجيل الفرقة بينهما؛ لأنها بانت منه. وأما إن قلنا بتأجيل الفرقة إلى انقضاء العدة فتتوقف الرجعة على عودة المرتد منهما إلى الإسلام، فإن عاد في العدة صحت الرجعة؛ لأنه تبين أنه راجعها في نكاحه، وإن لم يعد حتى انقضت العدة لم تصح الرجعة؛ لأنه تبين أن الفرقة وقعت قبل الرجعة وأنه لم يراجعها في نكاحه.[123]

ولم نجد عند الحنفية والمالكية روايةً في هذه المسألة ولكن بناءً على قواعدهم: الرجعة باطلة لأن الحنفية عرَّفوا الرجعة بأنها: استدامة النكاح القائم قبل نهاية العدة.[124] وفي مسألتنا هذه لم يتبقَّ وجود لعقد النكاح وذلك لانفساخه عندهم بمجرد الردة كما تقدم في المبحث الثالث. ولأن المالكية اشترطوا لصحة الرجعة في من يريد مراجعة امرأته أهليةَ النكاح، وفي المرأة التي يُريد زوجها مراجعتها أن لا تكون بائناً.[125] وعلى هذا تكون الرجعة باطلة عندهم؛ لزوال أهلية النكاح عن المرتد كما تقدم في المبحث الثاني، ولأن فرقة الردة طلاق بائن على الراجح عندهم كما تقدم في المبحث الخامس.

121 الشافعي، الأم، 173/6.
122 الرافعي، فتح العزيز، 176/9.
123 ابن قدامة، المغني، 525/7.
124 محمد بن فرامرز المعروف بملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، د. ت، 383/1؛ علاء الدين الحصكفي، الدر المختار، 397/3.
125 الدردير، الشرح الكبير، 415/2.

نتائج البحث

في ختام هذا البحث وبعد مناقشة آراء الفقهاء وأدلتهم فيما مر معنا من مسائل فقد تم التوصل إلى بعض النتائج والتي يمكن تلخيص أهمها في النقاط التالية:

1. الردة تتنافى مع عقد النكاح، لأن النكاح يعتمد الملة (دين الإسلام)، والمرتد لا ملة له لأنه ترك دين الإسلام، ولهذا لا ينعقد نكاحه أساساً.

2. لو وقعت الردة قبل عقد النكاح أو أثناءه منعت انعقاده باتفاق الفقهاء، وأما لو وقعت بعد تمام العقد فإن كانت قبل الدخول فتبطله أيضاً باتفاق المذاهب الأربعة، وأما إن كانت بعد الدخول فتبطله أيضاً لكن هناك خلاف بين الفقهاء في وقت الإبطال فعند الجمهور تبطله فوراً. وعند الشافعية بانتهاء العدة من غير عودة المرتد إلى الإسلام وهو أرجح الروايتين عند الحنابلة.

3. سبب قول الحنفية بعدم التفريق بين الزوجين في حال ردتهما معاً هو: عدم تحقق علة التفريق وهي: اختلاف الدين، ولهذا اعتبروا ردتهما معاً كإسلامهما معاً في بقاء النكاح.

4. إذا اجتمع الزوجان على النكاح بعد عودة المرتد منهما إلى الإسلام فإن فرقة الردة تحسب طلقة من الطلقات الثلاث عند من جعلها فرقة طلاق وهم جمهور المالكية، ومحمد بن الحسن في ردة الرجل، وأما عند الجمهور فلا تحسب من الطلقات الثلاث لأنهم اعتبروها فرقة فسخ لافرقة طلاق.

5. لا يسقط شيء من المهر بردة أيّ من الزوجين بعد الدخول؛ لأنه تأكد بالدخول. وأما في حالة الردة قبل الدخول فَيُنظَر إلى الطرف المتسبب بالفرقة فإن كانت المرأة هي التي ارتدت فليس لها من المهر شيء، وإن كان الرجل هو المرتد فيجب عليه نصف المهر.

6. جعل الجمهور حكم طلاق المرتد مرتبطاً بحكم نكاحه لترتبه عليه ولكونه فرعاً عنه؛ فهو لغو عند المالكية لأنه لم يصادف نكاحاً، وموقوف

عند الشافعية والحنابلة لتوقف العقد بالردة. وأما الحنفية فبنوا قولهم بوقوع طلاق المرتد على كون الطلاق لا يفتقر إلى تمام الولاية.

والحمد لله في البدء والختام.

أهم المراجع

ابن أبي العز، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد الحنفي (ت: 792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة، 1417هـ/1997م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/1995م.

ابن حجر الهيتمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي (ت: 974هـ)، الإعلام بقواطع الإسلام، تحقيق محمد عواد العواد، دار التقوى، سوريا، 1428هـ/ 2008م.

------ تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1357هـ/1983م.

ومعه: عبد الحميد الشرواني (ت: 1301هـ)، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي (ت: 456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د. ت.

ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت: 795هـ)، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، 1422هـ/2001م.

ابن قاسم الغزي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن قاسم بن محمد (ت: 918هـ)، فتح القريب المجيب، دار ابن حزم، بيروت، 1425هـ/2005م.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد (ت: 620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م.

ابن قدامة المقدسي، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد (ت: 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، إشراف محمد رشيد رضا، د. ت.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414هـ.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، د. ت.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت: 861هـ)، فتح القدير، دار الفكر، د. ت.

البابرتي، أكرم الدين محمد بن محمد بن محمود (ت: 786هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، د. ت.

البجيرميّ، سليمان بن محمد بن عمر (ت: 1221هـ)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، 1415هـ/1995م.

البهوتي، أبو السعادات منصور بن يونس بن صلاح الدين (ت: 1051هـ)، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، 1414هـ/1993م.

------ كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، د. ت.

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (ت: 478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق وفهرسة عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، 1428هـ/2007م.

الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد (ت: 1088هـ)، الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ/1992م. ومعه: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحسيني الدمشقي (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين).

الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن (ت: 829هـ)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، 1994م.

الحطاب الرعيني، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ/1992م.

الخرشي، أبو عبدالله محمد بن عبد الله (ت: 1101هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، د. ت.

ومعه: العدوي، علي بن أحمد بن مكرم (ت:1189هـ)، حاشية العدوي.

خليل، ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى الجندي المصري (ت: 776هـ)، مختصر خليل، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ/2005م.

الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد (ت: 1201هـ)، أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، مكتبة أيوب، كانو، نيجيريا، 2000م.

------ الشرح الكبير، دار الفكر، د. ت. ومعه: الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي.

الدرويش، محمد (Muhammed Derviş)، ألفاظ الكفر وتأثيرها في العقود (رسالة ماجستير غير مطبوعة)، المشرف: د. مصطفى گنچ، جامعة سوتشو إمام في كهرمان مرعش، 2019.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت: 748هـ)، العبر في خبر من غبر، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني (ت: 623هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز، تحقيق علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/1997م.

الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده (ت: 1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، 1415هـ/1994م.

الرصاع التونسي، محمد بن قاسم الأنصاري (ت: 894هـ)، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية، 1350هـ.

الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس (ت: 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1404هـ/1984م.

الزَّبيدي، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د. ت.

الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد (ت: 1099هـ)، شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ضبط عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2002م.

الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي (ت: 772هـ)، شرح مختصر الخرقي، دار العبيكان، 1413هـ/1993م.

زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد (ت: 926هـ)، أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

زيدان، عبدالكريم، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1997م.

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن (ت: 743 هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، مطبعة بولاق، القاهرة، 1313هـ.

ومعه: الشلبي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت: 1021هـ)، حاشية الشلبي.

سحنون، أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي (ت: 240هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م.

السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1993م.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت: 204هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ/1990م.

الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م.

شيخي زاده (داماد أفندي)، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان (ت:1078هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، د. ت.

عبد القاهر البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت: 429هـ)، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1977م.

العدوي، علي بن أحمد بن مكرم (ت: 1189هـ) حاشية العدوي على كفاية الطالب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ/1994م.

عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد (ت: 1299هـ)، منح الجليل، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1989م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2004م.

------- الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، 1417هـ.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثامنة، 1426هـ/2005م.

الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.

القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد (ت: 428هـ)، التجريد، تحقيق محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، الطبعة: الثانية، 1427هـ/2006م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن (ت: 684هـ)، الذخيرة، تحقيق محمد حجي وغيره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ/1964م.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ/1986م.

گنچ، مصطفى (Mustafa Genç)، ولاية التزويج في الفقه الإسلامي (رسالة دكتوراه باللغة التركية غير مطبوعة)، المشرف: أ. د. يونس وهبي ياووز، جامعة اواو داغ في بروسه، 2002.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1999م.

المرداوي، أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، د. ت.

----- التحبير شرح التحرير، تحقيق مجموعة من الفقهاء، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ/2000م.

المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل (ت: 593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

ملا خسرو، محمد بن فرامرز (ت: 885هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

الموصلي، مجد الدين أبو الفضل عبد الله بن محمود بن مودود (ت: 683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، 1356هـ/1937م.

النفراوي، شهاب الدين أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا (ت: 1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، 1415هـ/1995م.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، الطبعة: الثالثة، 1412هـ/1991م.

------ منهاج الطالبين، تحقيق عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، 1425هـ/2005م.

ELKATREY, A. N. M. “Asıl Manası Dışında Türkçeye Dâhil Olan (Giren) Arapça Kelimelerin İncelenmesi” *el-Mecelletu’l İlmiyyetu’l-Muhakkemetu li-Riaseti’ş-Şu‘uni’d-Diniyyeti’t-Turkiyye* 2 (2020): 136-169

ASIL MANASI DIŞINDA TÜRKÇEYE DÂHİL OLAN (GİREN) ARAPÇA KELİMELERİN İNCELENMESİ

EXAMINATION ON THE ARABIC WORDS INCLUDED IN TURKISH OTHER THAN THEIR LITERAL MEANINGS

AYA NASR MOHAMMED ELKATREY
ÖĞR. GÖR.
MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

İnsana bilmediğini ve kalemle yazmayı öğreten Allah’a hamd, Hz. Peygamberimize, ehl-i beytine ve ashabına salat ve selam olsun.

Bu araştırma Türkçe’nin Arapçadan etkilenmesi bağlamında Asıl Manası Dışında Türkçeye Giren Arapça Kelimeleri alfabeye göre tespit etmeyi konu edinmiştir. Arapça diğer dillerden farklı olarak dilin güzelliğine, fesahat ve belagat özelliklerine ek olarak Allah’ın onu Kur’ân-ı Kerim’in dili olarak seçmesi sebebiyle değer kazanarak sadece Araplar için değil, Arap olmayan diğer Müslümanlar için de büyük bir öneme sahip olmuştur.

Arapça “Allah’ın Kitabı’nın ve Hz. Peygamber’in sünnetinin dili” olduğu için birçok yabancı dilde, özellikle fasih Arapça konuşmayan Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur. Bu dillerin başında araştırma konumuz olan Türkçe gelir. Zira Türkçe uzun bir süre yazıda Arap alfabesini kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Etkilenme, Türkçe, Arapça, Arapça kelimeler, Aslî anlamları dışında

ABSTRACT

Praise be to God, who taught by the pen, taught man that which he knew not, and peace and blessings on prophet Mohamed, his Messenger, his family and his followers.

Arabic language has had a significant influence on Arab and non-Arab people. For Muslims, Arabic is exceptional and essential to the faith because God chose Arabic to be the language of the Quran. According to historical sources there was limited relations with Arab and Turkish people before Islam, during the time of the Abbasids, the Arabs and Turkish formed an alliance to help combat against China.

Keywords: The influence, Arabic language, Turkish language, Arabic vocabularies, Differenet Meaning.

دراسة المفردات العربية التي دخلت في اللغة التركية بغير معانيها الأصلية

آية نصر محمد القطري
عضو هيئة التدريس
جامعة محمد عاكف أرصوي/ كلية الإلهيات

الملخص

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على خير الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه وسلم.

إن للغة العربية أهمية كبرى ليس بالنسبة للإنسان العربي فحسب، وإنما أيضًا لغير العربي من سائر المسلمين؛ لكونها لغة تميزت عن غيرها من اللغات، حيث يزيدها شرفا ومزية أن الله قد اختارها لتكون وعاء للقران الكريم فوق ما اختصت به من صفات الجمال، وسمات الفصاحة، والبلاغة. نرى تأثيرا للغة العربية في كثير من اللغات وخصوصا لدى الناطقين بغير الفصحى من المسلمين وعلى رأس هذه اللغات اللغة التركية "موضوع البحث" فقد اتخذت اللغة التركية الأبجدية العربية خطا لها لمدة طويلة، وقد اخترنا دراسة المفردات العربية التي دخلت في اللغة التركية بغير معانيها الأصلية ليكون موضوع بحثنا؛ لأننا رأينا أن هذا المجال ما أخذ حقه فِي البحث وقد ذكرنا هنا عددًا لا بأس به من تلك الكلمات على سبيل المثال وليس الحصر.

الكلمات المفتاحية: التأثّر، اللغة التركية، اللغة العربية، الكلمات العربية، بغير معانيها الأصلية

المدخل:

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على خير الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد:

التلاقح والتأثر اللّغوي من الظواهر الحية والمهمة التي تتعرض لها اللغات في حياتها وتطورها. وقد تنبه إليها العلماء والباحثون من القدامى والمُحْدَثين، واستأثرت باهتمامهم، فكانت لهم آراء ومواقف متباينة بشأنها، مصنفين فيها العديد من الكتب والرسائل.

إن الاختلاط اللغوي أمر ملازم للغات في مختلف العصور، لا يكاد يختلف في وقوعه اثنان. بيد أن البحث اللُّغوي المعاصر، في حدود علمنا لم يُفرد له دراسة خاصة، فكل ما قيل فيه هو مباحث صغيرة مبثوثة في بعض الكتب اللغوية، لا تكاد تسد رمق الباحث وتحقق ضالته. وكان هذا هو سبب اختيارنا لهذا البحث.

وإذا كانت اللغة العربية تعد من أعرق اللغات في العالم وأكثرها ثراء، فإن ما زاد هذه اللغة أصالة وقوة في التأثير كونها لغة "كتاب الله وسنة رسوله الكريم". وهذا لا يعني ضعفها قبل ظهور الإسلام، فقد امتازت في العصر الجاهلي بالفصاحة والبلاغة، وظهر ذلك جليا لنا من خلال المعلقات السبع. ولكن مما لا شك فيه أن الإسلام ساعد على انتشار اللغة، ونقلها من شبه الجزيرة العربية إلى سائر الأقطار؛ لتؤثر في سائر لغات المسلمين من غير الناطقين بها لكونهم متعبدين بتلاوة القرآن الكريم، وكان الأتراك من بينهم. حملت اللغة العربية رسالة الإسلام فغنيت بألفاظ كثيرة جديدة للتعبير عما جاء به الإسلام من مفاهيم، وأفكار، ونظم، وقواعد..

لا شك أن العلاقات السياسية والاجتماعية التي تكون بين الشعوب الناطقة بلغات مختلفة تؤدي مع مرور الزمن إلى حالة من التأثير والتأثر، وهذا ما حدث بالضبط بين اللغة العربية واللغة التركية. فنرى أن تأثير اللغة العربية في اللغة التركية كبير، وذلك يعود إلى وحدة الدين. فاعتناق الأتراك للإسلام جعلهم يتأثرون بالثقافة الإسلامية، إذ نرى أن تمسك الأتراك باللغة العربية؛

لغة القرآن والأذان والصلاة، أصبح جزءا من التكوين الثقافي للمجتمع التركي.

ومن ناحية أخرى، فإن دخول العرب كافة ضمن الدولة العثمانية في القرن السادس عشر زاد من الالتحام والترابط بين اللغتين العربية والتركية.[1] فقد كانت أول علاقة بين اللغة العربية واللغة التركية عن طريق اقتراض المصطلحات الدينية. أما العلاقة الثانية فكانت عن طريق الثقافة، فلم تكن اللغة العربية في الدولة التركية لغة الدين فحسب بل أصبحت لغة العلم والثقافة. وقد كُتبت كتب كثيرة باللغة العربية في مجالات عديدة منها: الطب، والهندسة، والرياضيات، والفلك، والأدب. ومن ناحية أخرى، فقد أثرت اللغة العربية في المدارس العثمانية.[2] لقد اقترض الأتراك كلمات كثيرة من عدة لغات وكان على رأس تلك اللغات "اللغة العربية".

فقد ذُكر في المعجم التركي الصادر عام (2005) عدد الكلمات الأجنبية في اللغة التركية من اللغة العربية: 6463، ومن اللغة الفرنسية: 4974، ومن اللغة الفارسية: 1374، ومن اللغة الإيطالية : 632، ومن اللغة الإنجليزية : 538، ومن اللغة اليونانية: 399، ومن اللغة اللاتينية: 147، ومن اللغة الألمانية: 85، ومن اللغة الروسية: 40، ومن اللغة الأسبانية: 36، ومن اللغة الأرمينية: 23، ومن اللغة المجرية: 19، ومن اللغة الرومية: 14، ومن اللغة المنغولية: 13، ومن اللغة العبرية: 9، ومن اللغة البلغارية: 8، ومن اللغة اليابانية: 7، ومن اللغة البرتغالية: 4، ومن اللغة الفنلندية: 2، ومن اللغة النرويجية: 2، ومن اللغة الألبانية: 1.[3]

ومن خلال بحثنا وجدنا أن هناك بعض الكلمات ذكرت أنها كلمات عربية، ولكنها ليست عربية. وهذا ما جعلنا نتحرى الدقة في جمع الكلمات ولا نكتفي بالمعاجم الحديثة، وبحثنا أيضا في المعاجم العثمانية. ومن تلك الكلمات:

1 El-Medeni, *"el-Vücud el-Arabiyye fi Luğati't-Türkiyye",* c. xxxvı, s. 129.
2 Akar, "*Arapça – Türkçe Arasındaki Sözcük İlişkileri*", s. 13.
3 Özli, *"Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü"*, s. 365.

(Nezaket) ذُكرت الكلمة في المعجم التركي أنها عربية،[4] ولكن بالبحث وجدناها أنها كلمة عُثمانية، ومعناها اللطف.[5]

(Sevda) ذُكرت الكلمة في المعجم التركي أنها عربية،[6] ولكن بالبحث وجدناها كلمة فارسية، ومعناها العشق.[7]

دراسة المفردات العربية التي دخلت في اللغة التركية بغير معانيها الأصلية

مما لا شك فيه أن اللغة العربية أثرت في لغات عالمية كثيرة، ومن ضمن هذه اللغات "اللغة التركية". فقد اقترضت اللغة التركية من اللغة العربية كلمات كثيرة. تُصنف الكلمات المقترضة إلى ثلاثة أقسام، وهي: كلمات عربية استخدمت في اللغة التركية بنفس اللفظ وبنفس المعنى، وكلمات عربية دخلت اللغة التركية ولكنها اختلفت في المعنى، وكلمات عربية جموع استخدمت في اللغة التركية مفردة. نحن الآن بصدد الكلمات العربية التي دخلت فِي اللغة التركية بنفس اللفظ واختلفت في المعنى، وأضاف الأتراك إليها معانيَ جديدة:

"Adap" آداب

معناها في اللغة التركية عادة، أسلوب، منهج.[8] أما في اللغة العثمانية فتطلق على القواعد، الأصول، قواعد التربية.[9] تطلق في اللغة العربية على القواعد المُتبعة في مجال أو سلوك مُعين "آداب الطعام". هي مُصطلح يُطلق على جُملة المعارف الإنسانية وبخاصة الأدب، التاريخ، الجغرافيا وغيرها من العلوم الإجتماعية. مُفرد كلمة أداب: أَدَب[10].

4 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1472.
5 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 996.
6 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1742.
7 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1133.
8 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* s.20.
9 Özön, Küçük Osmanlıca *Türkçe Sözlük*, s.8.
10 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. I, s. 74.

"Aman" أَمان

هي حرف نداء في اللغة التركية، ويُستخدم للتعبير عن التعجب، الذهول والخوف. هي أداة تُستعمل عن الضجر، وأداة تُستعمل لجذب الانتباه.[11] أما في اللغة العثمانية فهي اسمٌ بمعنى رعاية، طمأنينة.[12] بينما هي في اللغة العربية مصدر "أَمِنَ" بمعنى الطمأنينة، حالة هادئة ناتجة من عدم وجود خطر، وبمعنى حراسة، رعاية، حماية.[13]

"Arş" عَرْش

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على السماء العليا.[14]هي أيضا في اللغة العثمانية اسم، ولكنها تطلق على الخيمة، القفص، كرسي الملك.[15] بينما هي في اللغة العربية مصدر "عَرَش " تطلق على سرير المَلك، سقف " عرش البيت، أو مظلة "، جعل في طرف حديقته عَرْشاً يجلسون تحته. جمع كلمة عرش: أعراش وعُروش.[16]

"Ayyaş" عَيّاش

هي في اللغة التركية صفة، وتطلق على مُدْمِن الخمر.[17] معناها في اللغة االعثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[18] بينما هي في اللغة العربية صيغة مبالغة من " عاش ". تطلق على صانع الخبز أو بائعه.[19]

[11] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s. 87.
[12] Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, s.26.
[13] Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. I, s. 123.
[14] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 124.
[15] Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 49.
[16] Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1480.
[17] Ermiş, *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, s. 50.
[18] Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 70.
[19] Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1584.

"Beis" بأس

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي اسم بمعنى ضرر، سُوء.[20] هي في اللغة العربية مصدر "بَئِس" معناها جرأة، قوة، شدة في الحرب، عذاب شديد وخوف. نقول " لا بأس عليه ": أي لا خوف عليه. جمع كلمة بأس: أبؤُس.[21]

"Camia" جامعة

معناها في اللغة التركية جماعة، طائفة، مجتمع.[22] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[23] بينما هي في اللغة العربية عبارة عن مجموعة معاهد علمية، تسمى كُليات، تدرس فيها الآداب والفنون والعلوم. نقول كلمة جَامِعة: أي كثيرة المعاني. جمع كلمة جامعة: جوامع وجامعات.[24]

"Cefa" جَفا

معناها في اللغة التركية مُعاناة، أذى.[25] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[26] بينما معناها في اللغة العربية الغلظة في العِشْرَةِ والإعراض عن العشير.[27]

20 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 233.
21 Masuad, *el-Raid,* s. 161.
22 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 344.
23 Özön, Küçük Osmanlıca *Türkçe Sözlük*, s.99.
24 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 135.
25 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 354.
26 Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, s104.
27 Masuad, *el-Raid,* s. 277.

"Ceza" جَزاء

هي في اللغة التركية اسم، وتُستخدم للعقاب فقط.[28] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم، ولكنها تُستخدم للعقاب والثواب.[29] بينما هي في اللغة العربية مصدر " جزى "، تستخدم للثواب والعقاب على حد سواء.[30]

"Cinsiyet" جِنْسِية

هي في اللغة التركية اسم ، وتطلق على النوع " ذكر أو أنثى".[31] ومعناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[32] أما في اللغة العربية فهي اسم مؤنث منسوب إلى " جِنس"، تعنى الهوية الوطنية أو القومية لشعب من الشعوب أو لدولة من الدول.[33]

"Dikkat" دِقَّة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى اِنتباه، ومجازاً إهتمام.[34] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم بمعنى الحقيقة، الأهمية.[35] هي في اللغة العربية مصدر " دقَّ "، صفة الأداء أو الصنعة أو المنتج عندما تقترب من الكمال أو المثالية. نقول دِقة التعبير: اختيار أنسب الألفاظ لأداء المعنى بوضوح. دِقَّة المعاني: رقتها، لُطْفها. إحكام وإتقان.[36]

"Ecza" أَجزاء

تطلق في اللغة التركية على المواد التي تستخدم في صنع الأدوية، وهي كلمة مُفردة.[37] معناها في اللغة العثمانية أقسام، أجزاء الشيء.[38] بينما هي

28 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 363.
29 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 170.
30 Mesuad, el-Raid, s. 249.
31 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 372.
32 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 175.
33 Masuad, *el-Raid,* s. 283.
34 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 524.
35 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 218.
36 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 758.
37 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 599.
38 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 240.

جمع في اللغة العربية مفردها " جُزْء " قطعة من الشيء، ما يتركب الكل منه ومن غيره، النصيب.[39]

"Ehliyet" أَهْلِيّة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى القدرة، رُخصة قيادة.[40] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم بمعنى القابلية، الصلاحية، القرابة، اسم سيدة.[41] بينما هي في اللغة العربية اسم مؤنث منسوب إلى " أَهْل "، الأهلية للأمر: الصلاحية له.[42]

"Emtia" أَمْتِعَة

هي كلمة قديمة في اللغة التركية تطلق على البضائع.[43] تطلق في اللغة العربية على كل ما يُنتفع به من الحاجات كالطعام وأثاث البيت والأدوات والسلع وغيرها سوى الذهب والفضة. كلمة أمْتِعَة هي جمع ومفردها: مَتاع.[44]

"Erzak" أَرْزاق

تطلق في اللغة التركية على المواد الغذائية التي تُحفظ لمدة طويلة، وهي كلمة مفردة.[45] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[46] بينما هي جمعٌ في اللغة العربية ومفردها " رزق "، كل ما يُنتفع به من مال أو زرع أو غيرهما، أو المطر، أو ما يُدفع إلى الجندي في أول كل شهر.[47]

39 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 120.
40 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 608.
41 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 249.
42 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 32.
43 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 634.
44 Masuad, *el-Raid*, s. 709.
45 Ermiş, *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, s. 109.
46 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 274.
47 Masuad, *el-Raid*, s. 391.

"Fakat" فقط

معناها في اللغة التركية لكِن.[48] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية[49]. أما في اللغة العربية فهي كلمة مركبة من "الفاء" و"قطّ " بمعنى لا غير، فحسب. وتقترن بالعدد حتى لا يُزاد عليه، مثال: اشتريت ثلاثة كُتبٍ فقط.[50]

"Fen" فنّ

هي في اللغة التركية اسـم، وتطلق على العلوم مثل الكيمياء وغيرها.[51] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[52] بينما هي في اللغة العربية مصدر " فَنَّ "، عملٌ إبداعي في مجال الرسم أو النحت أو غير ذلك. جمع كلمة فَنٌّ: فنون.[53]

"Fındık" فُنْدُق

تطلق في اللغة التركية على البُنْدُق.[54] لم نجدها في المعاجم العثمانية. أما في اللغة العربية فهي نُزُل، مسكن مفروش لإقامة المسافرين بالأجر. جمع كلمة فُنْدُقٌ: فَنَادق.[55]

"Fuzulî" فُضولِيّ

هي في اللغة التركية صفة، وتطلق على الشيء الزائد عن الحاجة.[56] ومعناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[57]

48 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 677.
49 Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1001.
50 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 1731.
51 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 687.
52 Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 370.
53 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 1746.
54 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 695.
55 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 1745.
56 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 719.
57 Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, s.211.

بينما هي في اللغة العربية اسم منسوب إلى "فُضول"، وتُطلق على الشخص المُتطفل: وهو مَن يتدخل فيما لا يَعنِيهِ.[58]

"Gayet" غاية

تطلق في اللغة التركية على الشيء الكثير، الكثير جداً.[59] أما معناها في اللغة العثمانية الفائدة المقصودة، النهاية، الشيء الكثير جداً.[60] بينما معناها في اللغة العربية نهاية الشيء، الهدف، الفائدة المقصودة. ومنه " غايتك أن تفعل كذا " نهاية طاقتك كذا. والجمع: غايات.[61]

"Gayret" غَيْرة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى مَجْهُود، سَعْي.[62] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم، ولكنها بمعنى حسد، مَجْهُود، عدم انفعال الرجل تجاه مَن يُهاجم شعائر الله.[63] بينما هي في اللغة العربية مصدر "غار"، شعور بالثورة ينتاب أحد الحبيبين إزاء ما يراه من تودد الآخر إلى غيره، أو من إعجاب الآخرين به وتوددهم إليه.[64]

"Hafiye" خَافِية

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على البوليس السري، المراقب.[65] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[66] هي في اللغة العربية صيغة مُؤنث لفاعل "خفَى" السر، الشيء الخفي. نقول: لا تخفى عليه خافية، أي مُلِم بكل شيء. جمع كلمة خافِية: خافيات وخوافٍ.[67]

58 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 1719.
59 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 729.
60 Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, s.220.
61 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1658.
62 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 730.
63 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 336.
64 Masuad, *el-Raid*, s. 586.
65 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 828.
66 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 372.
67 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. I, s. 674.

"Hala" خالة

تطلق في اللغة التركية على أخت الأب.[68] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[69] بينما تطلق في اللغة العربية على أخت الأم.[70]

"Hasret" حَسرة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى الشوق، الغرام.[71] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم. معناها شدة التلهف والحزن على شيء فات.[72] بينما هي في اللغة العربية مصدر ''حَسِرَ'' شدة التلهف والحزن على شيء فات. "جمع كلمة حَسرة: حَسَرات وحَسْرات.[73]

"Hatıra" خاطِرة

هي في اللغة التركية بمعنى ذكري، مُفكرة.[74] أما في اللغة العثمانية ما يَرِد على البال من رأي.[75] هي في اللغة العربية ما يَرِد على البال من رأي أَو معنى أو فكر. جمع كلمة خَاطرة: خَواطِر وخَاطِرات.[76]

"Hayran" حَيْران

هي في اللغة التركية بمعنى مُعجب بِشيء معين أو بشخص.[77] هي في اللغة العثمانية بمعنى اِندهاش، تعجب، تحير.[78] وفي اللغة العربية تطلق

68 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s. 833.
69 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 376.
70 Masuad, *el-Raid*, s. 325.
71 Ermiş, *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü,* s. 162.
72 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 400.
73 Mu'cemu'*l-Luğatu'l-Arabiyye, el-Vasît,* s. 172.
74 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 857.
75 Sami, *Kâmûs-ı Türkî,* s. 568.
76 Omar, *Arabiyye el-Masıra*, c. I. S. 662.
77 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 868.
78 Devellioğlu*, Ansiklopedik Lüğat*, s. 413.

على الشخص الذي يجهل وجه الاهتداء إلى سبيله، مُتردد. جمع كلمة حَيْران: حَيارَى.[79]

"Heves " هَوَس

هي في اللغة التركية اسم بمعنى رَغْبَة، نزوة.[80] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[81] بينما هي في اللغة العربية مصدر " هوِس " طَرَف من الجنون.[82]

"Hırka" خِرْقَة

تطلق في اللغة التركية على الشيء الذي يرتديه الإنسان فوق ملابسه مفتوحا من الأمام، ويكون مصنوعًا غالبا من الصوف، وأحيانا يكون مُبطنًا من الداخل بالقطن، ويستخدم في فصل الشتاء.[83] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[84] أما في اللغة العربية فهي قطعة من الثوب المُمزق. جمع كلمة خِرقة: خِرَق.[85]

"İdman" إدمان

هي في اللغة التركية اسم، معناها تمرينات رياضية، والتعود على حالة أو شيء معين.[86] ومعناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[87] بينما هي في اللغة العربية مصدر "أدمن"، ومعناها تعود الفرد على تناول المكيفات أو المخدرات أو الخمور لدرجة يصعب عندها الإقلاع عن هذه العادة الضارة.[88]

79 Masuad, *el-Raid*, s. 321.
80 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 881.
81 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 428.
82 Mu'Cemu'l-*Luğatu'l-Arabiyye, el-Vasît,* s. 999.
83 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s. 885.
84 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat,* s. 433.
85 Mu'cemu'l-*Luğatu'l-Arabiyye, el-Vasît,* s. 229.
86 Ermiş, *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü,* s. 205.
87 Sami, *Kâmûs-ı Türkî,* s. 85.
88 Omar, *Arabiyye el-Masıra,* c. I. S. 771.

"İfade" إفادة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى إيضاح، شرح، التعبير عن رأي، شهادة في المحكمة.[89] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[90] هي في اللغة العربية مصدر " أَفَادَ" وثيقة رسمية تصدر عن سلطة إداريّة تثبت أمراً مُعيناً، شهادة مقرونة بقسم يتم تدوينها وتسجيله.[91]

"İhanet" إهانة

هي في اللغة التركية اسم معناها الخيانة، الغدر، عدم الإخلاص.[92] ومعناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[93] بينما هي في اللغة العربية مصدر " أَهان " بمعنى الاستخفاف بشيء أو بشخص واحتقاره وإذلاله.[94]

"İklim" إقليم

معناها في اللغة التركية مُناخ، وقديما بمعنى وطـن.[95] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[96] بينما معناها في اللغة العربية قسم من أقسام الأرض يختص بمميزات سياسية أو طبيعية أو مناخية، منطقة من مناطق البلد،[97] وحدة إدارية أو مقاطعة داخل قطر ما. مثال: إقليم الصعيد. جمع كلمة إقليم: أقاليم.[98]

89 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s.937.
90 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 490.
91 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 1758.
92 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s.941.
93 Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, s. 313.
94 Masuad, *el-Raid*, s. 148.
95 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 950.
96 Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 531.
97 Masuad, *el-Raid*, s. 110.
98 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. I, s. 105.

"İkrah" إكراه

هي في اللغة التركية اسم بمعنى اِشمئزاز، كُـرْه.[99] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم معناها إجبار شخص على عمل شيء ما باستخدام القوة.[100] بينما هي في اللغة العربية مصدر " أَكْره " بمعنى استخدام الضغط أو القوة استخداما غير مشروع أو غير مطابق للفقه أو القانون من شأنه التأثير على إرادة فردٍ ما.[101]

"İltifat" اِلْتِفات

هي في اللغة التركية اسم بمعنى المدح، التفت إلى شخص: أي نظر إليه مبتسما، وقديما بمعنى نظر إليه.[102] هي في اللغة العربية مصدر " إِلْتَفت ". نقول: إلتفت إليه أو إلى الشيء: نظر إليه، إلتفت عنه: أعرض عنه.[103]

"İlzam" إلْزَام

هي في اللغة التركية اسم بمعنى إسكات، وظيفة من يقوم بجمع الضرائب.[104] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[105] هي في اللغة العربية مصدر " أَلْزَم "نقول ألزمه الشئ: أوجبه عليه، أجبره عليه.[106]

"İnayet" عِناية

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي اسم بمعنى إحسان، انتباه.[107] هي في اللغة العربية مصدر " عنَى – عُنِيَ " بمعنى الاهتمام، الرعاية، الحفظ.[108]

---

99 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 950.
100 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 507.
101 Omar, Arabiyye el-Muasıra, c. III, s. 1925.
102 Türk Dil Kurum, *Türkçe Sözlük*, s. 959.
103 Masuad*, el-Raid,* s. 117.
104 Türk Dil Kurum, *Türkçe Sözlük*, s. 960.
105 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 507.
106 Masuad, *el-Raid*, s. 119.
107 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s. 966.
108 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1567.

"İrtibat" اِرتباط

هي في اللغة التركية اسم معناها الاتصال.[109] مثال: للاستعلام الاتصال بـ.....، وهي أيضا في اللغة العثمانية اسم بمعنى الاتصال، تجانس الفقرات.[110] أما في اللغة العربية فهي مصدر " ارتبط " عِبء والتزام وانشغال، والجمع : ارتباطات.[111]

"İstiap" اِسْتيعاب

هي في اللغة التركية اسم بمعنى الإتساع.[112] ومعناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[113] أما في اللغة العربية فهي مصدر " استوعب " بمعنى الطاقة والقدرة على الفهم والإدراك لوجهة نظر أو موضوع.[114]

"İşgal" إِشْغال

هي في اللغة التركية اسم. معناها اِحْتِلال، عرقلة الأشياء.[115] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم بمعنى الانشغال بالعمل، مُماطلة، عرقلة.[116] هي في اللغة العربية مصدر " أَشْغل " أشغله بالشيء: جعله مشغولاً به. أشغله عن الشيء: جعله مشغولاً عنه غير مُهتم به. لم يكن يُريد إِشْغالَهُ عن مَهامِهِ: يعنى صرفُهُ عنها.[117]

[109] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s. 980.
[110] Birinci ve diğerleri, *Mükemmel Osmanlı Lüğati,* s. 175.
[111] Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. I, s. 846.
[112] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s. 988.
[113] Sami, Kâmûs-ı Türkî, s. 107.
[114] Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 2465.
[115] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 996.
[116] Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 558.
[117] Masuad, *el-Raid*, s. 79.

"İşret" عِشْرة

هي كلمة قديمة في اللغة التركية تطلق على الخمر.[118] أما معناها في اللغة العربية المخالطة، الصحبة.[119]

"İttisal" اتِّصال

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي اسم بمعنى انتهاء، لَمْس[120]. هي في اللغة العربية مصدر " اتَّصل" أجرى اتصالا: حادث شخصا هاتفيا، نقل المعلومات بين نقطتين أو أكثر عبر الأسلاك أو عبر قناة اتصال. مِثال: وسائل اتصالات هي الوسائل التي يتم بها الاتصال بين الأفراد، وأهمها: النشرات والإذاعة والتلفزيون. جمع كلمة اتصال: اتصالات.[121]

"Kafa" قَفا

تُطلق في اللغة التركية على الرأس، ومجازا على الذاكرة.[122] وتطلق في اللغة العثمانية على العقل، غطاء الرأس، الرأس، الذكاء.[123] هي في اللغة العربية مُؤخر العُنق. جمع كلمة قَفا: أقفِية.[124]

"Kasvet" قَسوة

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي اسم بمعنى الغمّ، الهَمّ.[125] أما في اللغة العربية فهي مصدر " قسا " بمعنى الغلظة، الشدة.[126]

118 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s.1000.
119 Omar, Arabiyye el-Muasıra,c. I, s. 551.
120 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1005.
121 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 2450.
122 İşler, *Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime*, s. 76.
123 Devellioğlu, Ansiklopedik Lüğat, s. 576.
124 Masuad, el-Raid, s. 641.
125 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1100.
126 Masuad, *el-Raid,* s. 632.

"Kaza" قَضَاء

معناها في اللغة التركية حادثة، ضياع المال، المركز (الوحدة السكنية)، وقديما مهنة القاضي.[127] معناها في اللغة العربية الحُكم، عمل القاضي، عقيدة القضاء والقدر: عقيدة مَن يرى أن الأعمال الإنسانية وما يترتب عليها من سعادة أو شقاء، وكذلك الأحداث الكونية، تسير وفق نظام أزلي ثابت. جمع كلمة قَضاء: أَقْضِية.[128]

"Kıyafet" قِيافَة

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على الزيّ، الملابس الرسمية.[129] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[130] هي في اللغة العربية مصدر " قاف " تتبع الأثر. نقول: قاف أثر الشخص: تبعه، قاف أثره: تتبعه.[131]

"Künye" كُنْيَة

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على السجل الذي يوضح فيه المعلومات الشخصية الخاصة بالشخص مثل الاسم، اللقب، البلد، الميلاد، المهنة، ..إلـخ، معلومات شخصية تتعلق بالنسب، أَسْـورة معدنية تُكتب عليها المعلومات الشخصية من اسم، لـقـب،..... إلـخ،[132] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[133] أما في اللغة العربية فهي مصدر " كَنَى " ما يجعل علما على الشخص غير الاسم واللقب نحو: أبو الحسن وتكون مصدرة بلفظ أب أو ابن أو بنت أو أخ أو أخت، وقد كُني بعض أجناس من الحيوان، الأسد: أبو الحارث، والضَّبع: أم عامر. جمع كلمة كُنية: كُنيات.[134]

127 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1120.
128 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 743.
129 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1172.
130 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 619.
131 Masuad, *el-Raid*, s. 651.
132 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1284.
133 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 639.
134 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît,* s. 802.

"Maaş" مَعَاش

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على الراتب "الأجر الذي يأخذه الموظف كل شهر مقابل عمله".[135] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم ما تكون به الحياة من المطعم والمشرب ونحوهما، راتب للموظفين، والأرامل، والأيتام.[136] هي في اللغة العربية مصدر " عَاش" وهي ما تكون به الحياة من المطعم والمشرب ونحوهما، وقت العيش والسعي لكسب الرزق، قال تعالى " وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاْ "[137]، المرتب الذي يتقاضاه مَنْ قضى مدَّة معينة في خدمة الحكومة عند انقطاعه عن العمل.[138]

" Masraf" مَصْرَف

معناها في اللغة التركية النفقة، الأموال التي تنفق.[139] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[140] أما في اللغة العربية فهي مؤسسة رسمية أو خاصة توضع فيها الأموال والودائع. جمع كلمة مَصرف: مَصارِف.[141]

"Mecal" مَجَال

هي في اللغة التركية اسم بمعنى القُوَّة، القُدْرة.[142]معناها في اللغة العثمانية هونفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[143] هي في اللغة العربية اسم مكان من " جالَ " بمعنى مكان، موضع " لم يبقَ له مجال في هذا الأمر "، حقل أو ميدان أو نطاق". جمع كلمة مجال: مَجالات.[144]

135 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1319.
136 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 666.
137 En-Nebe suresi,78/11.
138 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 640.
139 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1351.
140 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 697.
141 Masuad, *el-Raid*, s. 745.
142 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1358.
143 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 708.
144 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. I, s. 424.

"Mecelle" مَجَلَّة

تطلق في اللغة التركية على مجموعة من الأحكام الفقهية، مجموعة قوانين، كتاب.[145] أما في اللغة العثمانية فتطلق على مواد القانون المدنى المأخوذة من قسم المعاملات الفقهية، كتاب، رسالة.[146] تطلق في اللغة العربية على صحيفة مصورة عامة أو متخصصة في فن من الفنون، دورية، لكنها غير يومية " مجلة أسبوعية\ علمية\ شهرية". جمع كلمة مجلة: مجلاَّت.[147]

"Memleket" مَمْلَكة

معناها في اللغة التركية وطن، بلد، مسقط رأس، محل الولادة، شعب.[148] أما في اللغة العثمانية فهي المدينة الكبيرة.[149] تطلق في اللغة العربية على الدولة التي يحكمها ملك، سلطان الملك في رعيته وعزه " طالت مملكته"، أحد الأقسام في تصنيف الأحياء. مثال " مملكة النحل " جمع كلمة مملكة: ممالك.[150]

"Menzil" مَنْزِل

هي كلمة قديمة في اللغة التركية اسم بمعنى فُندُق، المسافة التي تكون بين فُندقين، مسافة يوم.[151] هي في اللغة العربية اسم مكان من (نزل) يطلق على دار، محل إقامة، منازل القمر" فلك" هي المدارات التي يدور فيها القمر حول الأرض يدور كل ليلة في أحدها لايتخطاه، وهي ثمانية وعشرون، لكل منها اسم مُعين.[152]

145 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1359.
146 Birinci ve diğerleri, *Mükemmel Osmanlı Lüğati*, s. 248.
147 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. I, s. 387.
148 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s. 1366.
149 Birinci ve diğerleri, *Mükemmel Osmanlı Lüğati*, s. 258.
150 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 2124.
151 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1370.
152 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 2197.

"Merkep" مَرْكَب

تُطلق في اللغة التركية على الحمار.[153] هي في اللغة العثمانية الشئ الذي يُركب ، الحمار.[154] معناها في اللغة العربية الزورق أو السفينة.[155]

"Mesire" مَسِيرة

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على مكان التنزه.[156] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[157] هي في اللغة العربية مصدر ميمي من " سَارَ" وهو عبارة عن مجموعة من الناس يسيرون في الشوارع للتعبير عن مطالب أو مشاعر مُعينة، مُظاهرة، مسافة سير زمنية.[158]

"Meslek" مَسْلك

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على المهنة، مَدرسة، مذهب، وتطلق في " الفلسفة " على المعلومات المُتنوعة المُجتمعة في بيئة فكرية واحدة، نظام.[159] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم بمعنى طريق، نظام.[160] هي في اللغة العربية مصدر ميمي من " سلَكَ " طريق، سُلوك، تصرف. جمع كلمة مَسْلك: مَسالِك.[161]

153 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1374.
154 Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, s. 446.
155 Masuad, *el-Raid,* s. 731.
156 İşler, *Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime*, s. 97.
157 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 749.
158 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1148.
159 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1377.
160 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 749.
161 Masuad, *el-Raid*, s. 739.

"Mevali" موالي

تطلق في اللغة التركية على كِبار عُلماء الدولة العثمانية.[162] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[163] هي جمع في اللغة العربية، مفردها: " مَوْلَى " وهو المالك والسيد، العبد، حليف " كان من مواليه ".[164]

"Mevhibe" مَوْهِبَة

هي كلمة قديمة في اللغة التركية بمعنى ضريبة، إحسان.[165] معناها في اللغة العربية عطية، غديرُ ماءٍ صغيرٌ، الاستعداد الفطري لدى الإنسان للبراعة في فن أو نحوه. جمع كلمة مُوْهِبة: مواهب.[166]

"Mevzuat" مَوْضُوعات

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على قوانين البلاد، الإدارة، وقديما على الكيس، صندوق يتم وضع البضائع التجارية داخله.[167] هي في اللغة العربية مصدر " وضع " المواد التي يبني عليها الكاتب أو الخطيب كلامه. كلمة مَوضُوعات جمع مفردها: موضوع.[168]

"Mısır" مِصْر

تطلق في اللغة التركية على الذرة الصفراء "نبات زراعي".[169] تطلق في اللغة العثمانية على المدينة، اسم دولة في شمال إفريقيا " جمهورية مصر العربية ".[170] بينما تطلق في اللغة العربية على المدينة، منطقة كبيرة تقام

162 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1383.
163 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 757.
164 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 2497.
165 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1383.
166 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye*, el-Vasît*, s. 1095.
167 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1385.
168 Masuad, *el-Raid*, s. 781.
169 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1390.
170 Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, s. 462.

فيها الدور والأسواق والمدارس وغيرها من المرافق العامة، جمهورية في شمال شرقي إفريقيا عاصمتها القاهرة. جمع كلمة مِصْر: أمصار.[171]

"Milel" مِلل

هي كلمة قديمة في اللغة التركية تطلق على الشعوب، الأمم.[172] هي جمع في اللغة العربية، مفردها: ملة، ومعناها الشريعة أو الدين، كملة الإسلام والنصرانية، وهي ما شَرَعَ الله لعباده بوساطة أنبيائه ليتوصلوا به إلى السعادة في الدنيا والآخرة.[173]

"Millet" مَلَّة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى كل، جميع، أُمة، شعب.[174] هي في اللغة العثمانية اسم أيضا بمعنى الدين، المذهب، تطلق على مجموعة من الناس لهم دين أو مذهب معين.[175] معناها في اللغة العربية الشريعة أو الدين، كملة الإسلام والنصرانية، وهي ما شَرَعَ الله لعباده بوساطة أنبيائه ليتوصلوا به إلى السعادة في الدنيا والآخرة.[176]

"Minnet" مِنة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى اِمتنان، شكر.[177] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[178] هي في اللغة العربية مصدر "مَنّ" بمعنى إحسان، فخر بالإحسان على من أحسن إليه. جمع كلمة مِنة: مِنن.[179]

171 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. V, s. 176.
172 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1395.
173 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 887.
174 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1396.
175 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 775.
176 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XI, s. 631.
177 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1400.
178 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 777.
179 Masuad, *el-Raid*, s. 771.

" Misafir" مُسافِر

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على الضيف، وقديما كانت تطلق في" الطب" على الطبقة الشفافة من العين.[180] هي في اللغة العربية اسم فاعل من " سافر " مَن يرتحل من مكان إلى آخر. "خرج للارتحال ".[181]

"Miskin" مِسْكين

تطلق في اللغة التركية على الكسلان، بطئ الحركة، مُتهاون، المُصاب بمرض البرص، وقديما كانت تطلق على العاجز، الضعيف.[182] أما في اللغة العربية فتطلق على مَن ليس عنده ما يكفي عياله، الضعيف، الذليل. الجمع: مساكين.[183]

"Müsait" مُساعِد

هي في اللغة التركية صفة. معناها مُناسب.[184] هي أيضا في اللغة العثمانية صفة بمعنى مُعاون، مُناسب.[185] بينما هي في اللغة العربية اسم فاعل من (سَاعد) بمعنى مُعاون. مثال: لمدير الشركة عدد من المُساعدين، أستاذ مُساعد، مُساعد الطبيب.[186]

"Mütalaa" مُطالَعة

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي اسم بمعنى مُذاكرة، مُباحثة، تفكير، رأي.[187] أما في اللغة العربية فهي مصدر " طالع " ومعناها قراءة، ومعناها في لغة المحاكم: دراسة يقدمها المدعي العام أو مفوض الحكومة مُبديا رأيه ومُدليا بمطالبه.[188]

---

180 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1401.
181 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, el-Vasît, s. 433.
182 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1402.
183 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 440.
184 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1438.
185 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 880.
186 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1067.
187 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1442.
188 Masuad, *el-Raid,* s. 748.

"Naaş" نَعْش

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي اسم بمعنى جُثمان.[189] أما في اللغة العربية فهي مصدر " نعَشَ" وهو سرير الميت، تابوت، آلة تشبه السرير كان يُحمل عليها الملك إذا مرض.[190]

"Nafile" نَافِلَة

معناها في اللغة التركية الشيء الغير نافع، تطوع " صلاة، زكاة ".[191] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[192] أما معناها في اللغة العربية هو ما تفعله مما لم يجب عليك فعلُه، غنيمة ، عطية، ولد الولد " الحفيد "، نافلة من الصلوات: هي التي لم تُفرض على المؤمنين شرعا. الجمع: نوافِل.[193]

"Namus" نَاموس

معناها في اللغة التركية العِرض، العِفة، الـصِـدق.[194] معناها في اللغة العثمانية نظام، أدب،حياء، قانون صواب.[195] معناها في اللغة العربية قانون أو شريعة، اسم من أسماء جبريل عليه السلام.[196]

" Sadaret" صَدارة

تطلق في اللغة التركية "في التـاريـخ" على رئـاسـة الـوزراء في الـدولـة العثمانية.[197] معناها في اللغة العثمانية أول الشيء، التقدم.[198] معناها في

189 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1449.
190 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VI, s. 355.
191 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1450.
192 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 952.
193 Masuad, *el-Raid*, s. 789.
194 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1455.
195 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 963.
196 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 2285.
197 İşler*, Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime*, s. 114.
198 Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 821.

اللغة العربية التقدم، منصب الصدر الأعظم، الصدارة في اللغة: حق الكلمة في أن يكون لها صدر الكلام، أي أوله.[199]

"Sahife" صحِيفَة

هي كلمة قديمة في اللغة التركية بمعنى صفحة.[200] وتطلق في اللغة العربية على الجريدة، الكتاب، الورق المكتوب، ورقة الكتاب بوجهيها. الجمع: صحائف وصُحف.[201]

"Sakat" سَقط

تطلق في اللغة التركية على الشخص العاجز "المُعوق"، المُتعطل أحد أعضائه، مجازاً ناقِص " أسلوب".[202] تطلق في اللغة العثمانية على الشيء الغير مُفيد، الشيء الناقص، الفاسد.[203] تطلق في اللغة العربية على الشخص اللئيم، الحقير، ما لاخير فيه من كل شيء. سقَطُ المتاع: أشياء وأغراض متنوعة يتم تخزينها. الجمع " أسْقاط".[204]

"Sarraf" صرَّاف

هي في اللغة التركية اسم، تطلق على بائع المُجوهرات، وقديما هو من يُبدل نقداً بنقدٍ أو عملةً بعملةٍ.[205] هي في اللغة العربية صيغة مبالغة من " صَرفَ " هو مَن يُبدل نقداً بنقدٍ، المُسْتأمن على أموال الخزانة يقبض ويصرف ما يستحق.[206]

"Sebil" سَبِيل

تطلق في اللغة التركية على الماء الذي يوزع على الناس مجانا، مكان توزيع المياه مجانا، وتطلق في لغة العامة على عِرق السُّوس الذي يوزع على

199 Masuad, *el-Raid,* s. 491.
200 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1682.
201 Masuad, *el-Raid*, s. 491.
202 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1685.
203 Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 727.
204 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1078.
205 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1707.
206 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye*, el-Vasît*, s. 513.

الناس مجانا.[207] معناها في اللغة العثمانية الطريق، مكان لتوزيع المياه في سبيل الله.[208] معناها في اللغة العربية الطريق، الحيلة، الجهاد، الحج، طلب العلم، كل ما أمر الله به من الخير واستعماله في الجهاد أكثر، الحُجَّة: ليس لك على سبيل، ابن السبيل: المُسافر المُنقطع به وهو يريد الرجوع إلى بلده ولا يجد ما يتَبلَّغ به.[209]

"Semt" سَمْت

هي في اللغة التركية اسم بمعنى الجهة، الحيّ.[210] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[211] هي في اللغة العربية مصدر " سَمَت "، وهو الطريق الواضح " مضى في سَمْته نحو هدفه". هيئة أهل الخير، سكينة ووقار "فلان حسن السَّمْت- عليه سمت الصالحين" [212].

"Şarap" شراب

تطلق في اللغة التركية على الخمر.[213] أما في اللغة العثمانية ما شرب من أي نوع وعلى أي حال كان.[214] معناها في اللغة العربية ما شرب من أي نوع وعلى أي حالٍ كان. الجمع: أشربة.[215]

"Şatır" شاطِر

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي صفة. تطلق على الشخص المسرور، المُبتهج. كانت تطلق في " التاريخ" على الموظفين الذين يسيرون بجانب الوزير والسلطان في المراسم.[216] هي في اللغة العربية اسم فاعل من "

207 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1718.
208 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1110.
209 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 415.
210 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1729.
211 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1122.
212 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, s. 46.
213 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1849.
214 Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 772.
215 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 477.
216 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1853.

شَطَر" بمعنى حاد الفم، سريع التصرف، داهية، ماكر. الجمع: شاطِرون وشُطّار.[217]

"Şiar" شِعار

هي كلمة قديمة في اللغة التركية بمعنى رأي، قانون، علامة من العلامات تميز فكر معين.[218] أما في اللغة العربية فهو اللباس الذي يلى جسد الإنسان، علامات ورموز تتميز بها الدولة أو غيرها، العلامة أو العبارة التي يتعارف بها القوم في الحرب أو السفر. الجمع: أشْعرة.[219]

"Tahin" طَحِين

هي في اللغة التركية اسم بمعنى زيت السمسم.[220] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم، وتطلق على الدقيق، زيت السمسم الذي يدخل في صناعة الحلوى.[221] هي في اللغة العربية صفة ثابتة للمفعول من " طحَنَ " الدقيق، وهو مسحوق أبيض ينتج من طحن الحبوب.[222]

"Takrir" تَقْرِير

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي اسم بمعنى تمكين، إلقاء مُحاضرة.[223] هي في اللغة العربية مصدر " قرَّرَ " ما يُكتب أو يُلقى لتوضيح تفاصيل حدث أو حالة مهمة أو نحو ذلك. الجمع: تقارير وتقريرات.[224]

217 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1200.
218 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1866.
219 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 484.
220 Türk Dil Kurumu*, Türkçe Sözlük*, s. 1884.
221 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1218.
222 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, el-Vasît, c. II, s. 1390.
223 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s. 1892.
224 Masuad, *el-Raid*, s. 230.

"Tasvip" تَصويب

هي كلمة قديمة في اللغة التركية، وهي اسم بمعنى استحسان، قبول الشيء، تأييد.[225] هي في اللغة العربية مصدر " صوَّبَ" وهو إصلاح الخطأ وجعله صواباً: تَصويب الأخطاء المطبعية، تَصويبات شكلية بحتة.[226]

"Tatil" تعطيل

هي في اللغة التركية اسم بمعنى عُطلة، توقف عن " العمل- الدراسة ".[227] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[228] هي في اللغة العربية مصدر " عطَّل "، والمعطلة مذهبٌ ينكر أصحابه من المتكلمين والفلاسفة صفات الله.[229]

"Teklif" تَكْلِيف

معناها في اللغة التركية اقتراح شيء، المعاملات الرسمية،[230] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية[231]. هي في اللغة العربية مصدر" كلَّفَ " بمعنى الانتداب لمهمة في الإدارة وغيرها، رسميات ومبالغة في السلوك الإجتماعى وإفراط في اللياقة، والابتعاد عن البساطة: لا تكليف بيننا، وفي القانون: إلزام عمليّ بالقوانين الموضوعة : يقضي القانون بتكليفهم بدفع الضرائب. الجمع: تكاليف.[232]

"Terhis" ترخيص

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على الشخص الذي انتهى من أداء الخدمة العسكرية.[233] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم بمعنى إذن لممارسة شيء

225 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1913.
226 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 1329.
227 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1918.
228 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1243.
229 Masuad, *el-Raid*, s. 222.
230 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s.1937.
231 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1279.
232 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. III, s. 1951.
233 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1959.

ما، وتطلق أيضا على الشخص الذي انتهى من أداء الخدمة العسكرية.[234] هي في اللغة العربية مصدر " رخَّص " إذن لممارسة عمل أو لحمل سلاح " ترخيص بالدخول، ترخيص قانوني ". الجمع: تراخيص.[235]

"Tezkere" تذْكِرَة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى مُذكرة، مُلاحظة، في الجيش " وثيقة التسريح ".[236] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم بمعنى مُذكرة، مُلاحظة، السيرة الذاتية لبعض الأشخاص " العلماء، أصحاب المهن ".[237] بينما هي في اللغة العربية مصدر " ذكَّرَ " ما تُسْتَذكر به الحاجة، ما يدعو إلى الذكر والعبرة. قال تعالى " كَلاَّ إِنَّهَا تَذْكِرَة، فَمَنْ شَاءَ ذكَرَهُ "[238]، بطاقة يثبت فيها أجرالركوب في السكك الحديدية وما جرى مجراها. الجمع: تذاكر.[239]

"Unvan" عنوان

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على الاسم الذي يستخدمه الإنسان داخل مجتمعه أو عمله " لقب ".[240] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم. تطلق على اسم الكتاب، الرسالة، الفصل، اسم، لقب.[241] أما في اللغة العربية فهي بضم العين وكسرها ما يُستدل به على غيره مصدر "عَنْوَنَ". عنوان "المنزل\ المقالة\ الكتاب". الجمع: عناوين.[242]

234 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1304.
235 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 874.
236 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1972.
237 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1331.
238 Abese suresi, 80/11-12.
239 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 313.
240 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* s.2036.
241 Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, s. 763.
242 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 633.

"Vesvese" وَسْوَسَة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى الوهم.[243] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[244] أما في اللغة العربية فهي مصدر " وَسْوَس " وسوس الشيطان له أو إليه: حدّثه بما لا نفع فيه ولا خير، تكلم بكلام خفي.[245]

"Vezne" وَزنَة

هي في اللغة التركية اسم.[246] تطلق على الخَزينة، وقديما على الميزان. هي في اللغة العربية اسم مرة من " وزَنَ" تطلق على المرأة العاقلة، وجبة من الطعام.[247]

"Vird" وِرْد

تطلق في اللغة التركية على الأدعية التي يعتاد الإنسان قراءتها.[248] " قراءة دعاء معين كل يومٍ ". تطلق في اللغة العثمانية على أجزاء القرآن الكريم أو الأدعية التي يعتاد الإنسان قراءتها.[249] أما في اللغة العربية معناها الإشراف على الماء وغيره، النصيب من الماء، الجزء من الليل يكون على الرجل أن يُصليه، النصيب من القرآن أو الذكر، وثيقة يسجل فيها ما على الأرض الزراعية من الأموال وما سدد منها. الجمع: أوراد.[250]

"Yemeni" يَمَنِيّ

هي في اللغة التركية اسم، وتطلق على غطاء رأس المرأة، وقديما كانت تطلق على الحذاء.[251] هي أيضا في اللغة العثمانية صفة، وتطلق على الشخص اليمني "الشخص المنسوب لبلاد اليمن "، كانت تطلق على

243 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s.2090.
244 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1381.
245 Masuad, *el-Raid*, s. 863.
246 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 2091.
247 Masuad, *el-Raid*, s. 862.
248 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 2093.
249 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1384.
250 Mu'cemu'l-Luğatu'l-Arabiyye, *el-Vasît*, s. 1024.
251 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 2163.

الأشياء " الحمراء " التي جلبت من بلاد اليمن. أما اليوم فهي غطاء للرأس، حذاء أحمر اللون أو قماش.[252] أما في اللغة العربية اسم منسوب إلى اليمن "دولة اليمن".[253]

"Zahmet" زَحْمة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى عَناء " البحث، السفر ".[254] معناها في اللغة العثمانية هو نفس المعنى الموجود في اللغة التركية الحالية.[255]
هي في اللغة العربية مصدر " زحَمَ " تجمع أو حشد من الناس للشراء أو البيع أو غير ذلك، زِحام وتدافع. زحمة الولادة: وجع يخرج معه المولود. الجمع: زَحْمات وزَحَمات.[256]

"Ziyafet" ضِيَافَة

هي في اللغة التركية اسم بمعنى وَليمة.[257] هي أيضا في اللغة العثمانية اسم بمعنى استقبال الضيف وإطعامه.[258] هي في اللغة العربية مصدر " ضاف " بمعنى استقبال الضيف وإطعامه " الضيافة شيمة من شيم العرب ".[259]

هذا ونسأل الله عز وجل أن يوفقنا وإياكم إلى خدمة دينه المبين، وأن يعيد عزة الإسلام والمسلمين من جديد. وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

252 Birinci ve diğerleri, *Mükemmel Osmanlı Lüğati*, s. 561.
253 Masuad, *el-Raid,* s. 863.
254 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 2220.
255 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1401.
256 Omar, *Arabiyye el-Muasıra*, c. II, s. 977.
257 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 2240.
258 Devellioğlu, *Ansiklopedik Lüğat*, s. 1431.
259 Masuad, *el-Raid*, s. 514.

Kaynakça

- Akar, Ali, "Arapça–Türkçe Arasındaki S*ö*zcük *İ*liş*k*ileri", Karadeniz Uluslararası Sosyal Bilimleri Dergisi, Ankara, 2010, s. 13.

- Birinci, Necat ve diğerleri, Mükemmel Osmanlı Lüğati, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

-Devellioğlu, Ferit; Osmanlıca –Türkçe Ansiklopedik Lüğat, 6.Baskı, Ankara: Aydın Kitapevi, 1984.

- Doğan, Mehmet; Büyük Türkçe S*ö*zlük, 11. Baskı, Yeni Şafak Yayınları, 1996.

-Ermiş, Hamza; Arapçadan Türkçeleşmi*ş* Kelimeler S*ö*zlüğü, 2. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

İbn Manzûr; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, Lisânü'l- Arab, 1-15 cilt, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l Sâdır Yayınları, h.1414.

- İşler, Emrullh; *Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime grupları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakıf Yayınları, 1997.

- el-Medeni, Ahmed Tevfik, "el-Vücud el-Arabiyye fi luğati't-Türkiyye", Mecellet Mecma' el- Lugati Arabiyye, c. XXXVI, 1975, s. 129.

- Mesuad, Cubrân; Mu'cem el-Raid, 7. Baskı, Lübnan: Dâru'l – İlm li'l- Melâyîn, 1992.

- Mu'cemu'l el-Luğatu'l Arabiyye; Mu'cem el-Vasît, 4. Baskı, Şurûk el- Devliyye, 2004.

- Ömer, Ahmed Muhtâr; Mu'cemu'l-luğati'l-Arabiyye el-Muasıra, 1-3 cilt, 1. Baskı, Kahire: 'Alem el- Kutûb, 2008.

-Özli, Muzaffer "Arapçadan Türkçeleşmi*ş* Kelimeler S*ö*zlüğü", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, s. 365.

- Özön, Mustafa Nihat; Küçük Osmanlıca Türkçe S*ö*zlük, 3. Baskı, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevi, 1983.

- Sami, Şemseddin; *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1317.

- Türk Dil Kurumu, Türkçe S*ö*zlük, 10. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

كلمة من المحرر
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

"ابن كمال باشا ونهجه في التفسير"
الأستاذ الدكتور أنور آربا

"دراسةٌ نقديةٌ تحليليّةٌ للتفسير الإشاري"
الأستاذ الدكتور أحمد جليك

"التخطيط الاستراتيجي في قصة موسى كما وردت في القرآن الكريم"
عضو هيئة التدريس الدكتور مسعود جوهر

"الأَسْبابُ النَّفْسِيّةُ لانْتِسَابِ الشَّبَابِ الْمُتَدَيِّنِينَ لِلْحَرَكَاتِ الدِّينِيةِ الجَدِيدَةِ"
الأستاذ المساعد الدكتور محمد كزيل كجيت، عضو هيئة التدريس الدكتور مجاهد الحوت

"أثر الردة في عقد النكاح"
عضو هيئة التدريس الدكتور مصطفى كنج
محمد الدرويش

"دراسة المفردات العربية التي دخلت في اللغة التركية بغير معانيها الأصلية"
عضو هيئة التدريس آية نصر محمد القطري

ISSN 2687-4547

السعر 12.5 ليرة تركية