İTKAN

AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

sayı
العدد
issue
1

Aralık
كانون الأول
December
2024

E-ISSN: 3062-0988

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

İTKAN

AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İ T K A N

İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi | مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية | Itkan Journal For Academic Research

Sayı | العدد | Issu: 1 **Aralık | كانون الأول | December 2024**

İtkan Akademik Araştirmalar Dergisi, uluslararası hakemli süreli, yılda iki kez yayımlanmaktadır.

مجلة إتقان للدراسات الأكاديمية: مجلة علمية دولية مُحَكَّمة نصف سنوية.

Itkan Journal For Academic Research: An international peer-reviewed scientific journal published semi-annually.

Kahramanmaraş İstiklal Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi | المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة كهرمان مرعش الاستقلال |
The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Kahramanmaraş İstiklal Univ.
Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

Editör | المحرّر | Editor-in-Chief

Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

Editör Yardımcısı | مساعد المحرّر | Assistant Editor

Doç. Dr. Hüseyin ERSÖNMEZ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

Alan Editörleri | محرّرو التخصّصات | Field Editors

Temel İslam Bilimleri Alan Editörü |المحرر المسؤول عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية | Field Editor for Basic Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah YEKTA, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörü | المحرر المسؤول عن قسم الفلسفة وأصول الدين | Field Editor for Philosophy and Religious Studies

Doç. Dr. İbrahim ELDİBO, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü |المحرر المسؤول عن قسم التاريخ والفنون الإسلامية | Field Editor for Islamic History and Arts

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed RAŞİDELÖMER, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

Dil Editörleri | محرّرو اللغات | Language Editors

● Dr. Öğr. Üyesi M. Masharib Shah SYED, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Öğr. Gör. Feras RİHAWİ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Arş. Gör. Hülya KARABULUT, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Arş. Gör. Mehmet Ali KILINÇ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Arş. Gör. Mehmet DEMİRBİLEK, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*

Yayın Kurulu | هيئة التحرير | Editorial Board

● Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Doç. Dr. Hüseyin ERSÖNMEZ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Doç. Dr. İbrahim ELDİBO, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Abdulilah HURİ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Abduljawad ALHRDAN, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Abdullah YEKTA, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Ali MUSTAFA, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Halil Muhammed HALİL, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Masharıb SYED, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Muhammed RAŞİDELÖMER, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Thaer ALHALLAK, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*

Danışma Kurulu | الهيئة الاستشارية | Advisory Board

● Prof. Dr. Abdulazeem ABOZAİD, *Hamad Bin Khalifa University (Katar)* ● Prof. Dr. Atik AYDIN, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (Türkiye)* ● Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, *Qatar University (Katar)* ● Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi (Türkiye)* ● Prof. Dr. Saed RAHMANİ, *Algiers 1 University (Cezayir)* ● Prof. Dr. Mohamed Abdul Razak ASWAD, *Imam Abdulrahman Bin Faisal University (Suudi Arabistan)* ● Prof. Dr. Yusuf BATAR, *İnönü Üniversitesi (Türkiye)* ● Doç. Dr. Abdul Javad HAMAM, *University of Tripoli (Lübnan)* ● Doç. Dr. Ahmet NATOUF, *Qatar University (Katar)* ● Doç. Dr. Mohammed Musdif THER, *Anbar University (Irak)* ● Dr. Ahmed Mohammed S MELIEBARY, *The University of Nottingham (UK).*

Hakem Kurulu | هيئة التحكيم | Referee Board

İtkan Akademik Araştirmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 46800, Türkoğlu, Kahramanmaraş, Türkiye

جامعة كهرمان مرعش الاستقلال، كلية العلوم الإسلامية، 46800، ترك أوغلو، كهرمان مرعش، تركيا

Kahramanmaraş İstiklal University, Faculty of Islamic Sciences, 46800, Turkoglu, Kahramanmaraş, Turkey

Tel: +90 (344) 400-2301 E-meil: islamiilimlerfakultesi@istiklal.edu.tr

https://dergipark.org.tr/tr/pub/itkan

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري **4.0** دولي (**CC BY NC 4.0**).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

İçindekiler

جدول المحتويات

Table of Contents

ARAŞTIRMA YAZILARI | البحوث | RESEARCH PAPERS

İtkân Kelimesinin Arap Dili Açısından Tahlili
تحليل كلمة "إتقان" في اللغة العربية
Analysis of The Word "Itqān" in Terms of Arabic Language
Sabri TÜRKMEN …… 1-9

Asr ve Hümeze Tam Benzeşme Işığında İki Sûreden Birinin Diğeriyle Yorumlanması
العصر والهمزة: تفسير إحدى السورتين بالأخرى على ضوء التناظر
al-Humazah and al-'Aṣr: Interpreting One of The Surahs Through The Lense of The Other Noting Parallelism.
Abdul Bade AL NIRBANI …… 10-21

Peygamberi Aşkınlaştırma Örneği Olarak Salavatlar: Ahmet Mahmut Ünlü'nün Salavat Kitapları Örneği
الصلوات كمثالٍ على تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم: كتب أحمد محمود أونلو في مجال الصلوات نموذجاً
Ṣalawāt as an Example of Transcendentalizing The Prophet: The Example of Ahmet Mahmut Ünlü's Ṣalawāt Books
Mümine Kübra ÇİFTASLAN GEBEL …….. 22-37

İllet Belirleme Yolların Faiz İlletin Anlaşılmasına Etkisi
أثر مسالك العلة في فهم علة الربا
The Impact of The Methods of 'İllah in Understanding The 'İllah of Usury
Zeynelabidin HAYAT ……... 38-57

el-Ferâhî'nin Nizâmu'l-Kur'an Adlı Eserinde Nazmü'l-Kur'ân Meselesinde Yenilikçi Yaklaşımları
القراءة التجديدية لموضوع النظم القرآني عند الفراهي في كتابه تفسير نظام القرآن
Al-Ferahi's Innovative Approaches on the Issue of Nazm al-Qur'an in His Work Nizamu'l-Qur'an
Ghiyas ANİS - Hamza SHAHROUR …… 58-69

Mukallidin İmanı: Tanımlayıcı Analitik Çalışma
إيمان المقلد (دراسة وصفية تحليلية)
The Faith of a Follower: A Descriptive Analytical Study
Thaer ALHALLAK ……... 70-84

Kur'ân-ı Kerim'de Ritmik Melodinin Oluşumu ve Anlama Etkisi
تشكّل النغم الإيقاعي في القرآن وأثره في الدلالة
Formation Causes of Rhythmic Tone in the Holy Qur'an and its Effect on Meaning
İmad Aldin DAHDOUH …… 85-105

Kur'ânî Motivasyonun Toplumdaki Salih Amele Etkisi
أثر التحفيز القرآني على العمل الصالح في المجتمع
The Impact of Quranic Motivation on Good Deeds in Society
Muhammed SAKAN …… 106-123

Editörden

Hamd, nimetleriyle iyilikleri tamamlayan ve lütfuyla başarıları gerçekleştiren Allah'a mahsustur.

Değerli okuyucularımıza, *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi*'nin ilk sayısının çıkışını müjdelemekten büyük mutluluk ve gurur duyuyoruz. Bu büyük nimet için Yüce Allah'a şükrediyor ve bu derginin ilim ehline hizmet eden bereketli bir platform olmasını niyaz ediyoruz.

Ayrıca bu derginin seçkin ekibine, kuruluşunda ve yayınlanmasında emeği geçen, ister çaba, ister fikir, ister destek ile katkıda bulunan herkese gönülden teşekkürlerimizi ve takdirlerimizi sunuyoruz. Sizin iş birliğiniz ve özveriniz olmasaydı, bu hayal gerçeğe dönüşemezdi.

Bu ilk sayı, sekiz değerli akademik makaleyi içeren seçkin bir başlangıçla yayınlanmıştır. İçeriği, Tefsir, Akide, Fıkıh ve Arap Dili ve Belagatı gibi çeşitli alanları kapsamaktadır. Bu umut verici başlangıç, dergiyi uluslararası akademik dergiler seviyesine yükseltmeyi ve saygın indekslere katılmayı hedefleyen iddialı bir vizyonu ve sistematik bir planı yansıtmaktadır.

Bu bağlamda, tüm İslami ilimler alanlarında çalışan araştırmacıları, dergide yayınlanmak üzere seçkin makalelerini sunmaya davet ediyoruz. Böylece, birlikte ilme hizmet etmeye ve yaratıcı bir âlim ve araştırmacı nesli yetiştirmeye devam edebiliriz.

Son olarak, bu sayıya değerli çalışmalarıyla katkıda bulunan araştırmacılara ve bu makaleleri büyük bir titizlik ve özveriyle değerlendiren hakemlere en içten teşekkürlerimizi sunuyoruz. Bu özverili çabaların, ilme ve topluma önemli katkılar sunmak için devam etmesini temenni ediyoruz.

Başarı ancak Allah'tandır.

1. sayı editörü,

Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU
29/12/2024

من محرر المجلة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تتحقق الإنجازات.

إنه لمن دواعي السرور والفخر أن نزف إلى قرائنا الكرام انطلاقة العدد الأول من مجلة إتقان للأبحاث الأكاديمية، نشكر الله عز وجل على هذه النعمة العظيمة، ونسأله أن يجعل هذه المجلة منبراً علمياً مباركاً يخدم العلم وأهله.

كما نتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى فريق العمل المتميز في هذه المجلة، ولكل من أسهم في تأسيسها وانطلاقتها المباركة، سواء بالجهد أو الفكر أو الدعم. فلولا تعاونكم وإخلاصكم، لما رأينا هذا الحلم يتحقق على أرض الواقع.

وقد جاء هذا العدد الأول بانطلاقة مميزة، حيث يضم بين طياته ثمانية أبحاث أكاديمية قيمة، تتنوع موضوعاتها بين التفسير والعقيدة والفقه واللغة العربية. وهذه البداية تبشر برؤية طموحة وخطة منهجية نهدف من خلالها إلى الارتقاء بالمجلة لتصل إلى مصاف المجلات العلمية الدولية، والانضمام إلى التصنيفات العالمية المرموقة، لتكون منارة للباحثين ومرجعًا للمجتمع الأكاديمي.

وفي هذا الإطار، ندعو الباحثين في جميع مجالات العلوم الإسلامية إلى المشاركة بأبحاثهم المتميزة للنشر في هذه المجلة، لنستمر معًا في خدمة العلم وبناء جيل مبدع من العلماء والباحثين.

وفي الختام، نتقدم بالشكر الجزيل للباحثين الذين شاركوا بأبحاثهم القيمة في هذا العدد، وكذلك للمحكّمين الذين أسهموا بجهودهم في تقييم هذه الأبحاث وتحكيمها بدقة واحترافية. نأمل أن تستمر هذه الجهود المخلصة لتقديم كل ما هو قيّم ومفيد للعلم والمجتمع.

والله ولي التوفيق.

محرر العدد الأول

أ.م.د. بهاء الدين جميل أوغلو

2024/12/29

From the Editor

Praise be to Allah Almighty, by Whose grace good deeds are accomplished, and by Whose blessings achievements are realized.

It is with great pride and pleasure that we announce to our esteemed readers the launching of the first issue of *Itqan Journal for Academic Research*. We thank Allah Almighty for this great blessing and ask Him to make this journal a fruitful and blessed platform serving knowledge and its seekers.

We also extend our heartfelt gratitude and appreciation to the distinguished team of this journal and to everyone who has contributed to its establishment and first appearance, whether through effort, thought, or any other type of support. For; without their cooperation and dedication, this dream would not have become a reality.

This inaugural issue begins with a distinguished initiation, containing eight valuable academic papers coveringtopics such as Qur'ānic exegesis, Islamic creed andjurisprudence, and Arabic language. This promising start reflects an ambitious vision and a systematic plan aimed at elevating the journal to the ranks of internationally recognized academic journals and joining prestigious global indexes, making it a beacon for researchers and a reference for the academic community.

In this context, we invite researchers in all fields of Islamic studies to contribute their outstanding papers for publication in our esteemed journal, so we may continue together in serving knowledge and nurturing a creative generation of scholars and researchers.

Finally, we express our sincere gratitude to the researchers who contributed their valued works to this issue, as well as to the reviewers who diligently evaluated and assessed these papers very professionally with highest profession possible. We hope these dedicated efforts continue to deliver all that is valuable and beneficial to knowledge and society.

And Allah Almighty is the only actual source of success.

Editor of the first issue,

Assoc. Prof. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU
29/12/2024

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Sayı | العدد | Issue: 1 **Aralık | كانون الأول | December 2024**

İtkân Kelimesinin Arap Dili Açısından Tahlili
تحليل كلمة "إتقان" في اللغة العربية
Analysis of The Word “Itqān” in Terms of Arabic Language

Sabri Türkmen

Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

E-mail: sabri.turkmen@inonu.edu.tr

Prof. Dr., İnönü University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric Division

ORCID: 0000-0003-0851-3356

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	14.10.2024
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	04.11.2024
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	31.12.2024
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Aralık | كانون الأول | December

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Türkmen, Sabri. "İtkân Kelimesinin Arap Dili Açısından Tahlili". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2024), 01- 09.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sabri Türkmen).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

İtkân Kelimesinin Arap Dili Açısından Tahlili

Öz: Bir amelin iyi ve sağlam yapılması İslam dininde büyük bir öneme sahiptir. Nasıl ki Allah Teâlâ kâinatı kusursuz yaratmış ise insanın da işlerini tam ve sağlam yapması kulluk sorumluluğunun bir gereğidir. Bu bağlamda bir işi *itkân* üzere yapmak, insan medeniyetinin temel direklerinden addedilmiştir. İslam'ın yeryüzünün imarı olarak bilinen nazariyesinde belli esaslara riayet ederek çalışmak temel prensiptir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel unsurlardan biri, aklını gerektiği gibi kullanarak, insanlığın huzuru ve refahı için medeniyetin ve bilimin temellerini atmaktır. Ancak Allah'ın insanı yaratma ve yeryüzünü ona hizmet ettirme hikmetine mazhar olunabilir. Konunun önemine binaen bu makalede *itkân* kelimesi Arap dili açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Kelime öncelikle etimolojik açıdan ele alınmış, temel sözlük kaynaklarından hareketle anlam haritası çıkarılmış, akabinde kelimenin delalet etmiş olduğu anlamların vuzuha kavuşması için şiir ve nesir örnekleriyle istişhadda bulunulmuştur. Bilahare konu ile ilgili ayet ve hadislere müracaat edilerek ilgili bazı örnekler zikredilmiş, meselenin ehemmiyeti ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yüce Allah nasıl ki yaratmış olduğu varlıkları kusursuz yaratmış ve onunla bir hikmeti murat etmiş ise, yeryüzüne göndermiş olduğu insanın da işlerini sağlam ve itkân üzere yapması durumunda insan, yaratılış gayesine uygun bir davranış sergilemiş olacak; böylece itinasızlık ve belirsizlikten kaynaklanan birçok problem çözüme ulaşacaktır.
Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İtkân, İhsân, İhkâm, Tikn.

Analysis of The Word “Itqān” in Terms of Arabic Language

Abstract: It is important in Islam to perform one’s duty in a perfect way. Just as Allah (SWT) created this universe with perfection, it is incumbent upon human beings, as servants, to perform their actions in a complete/sound manner. In this context, conducting *one’s* work with precision is regarded as one of the fundamental pillars of human civilization. In Islam, in the concept known as the "construction of the earth", adhering to certain principles is fundamental. One of the key characteristics that distinguishes human beings from other creatures is their capability to build civilization and promote science for the welfare of humanity, especially by employing intellect befittingly when fulfilling their duties. It is only in this way that the wisdom behind Allah’s creation of humankind, and His subjection of the earth to their service, can be realized. This study analyzes the term itqān from the perspective of the Arabic language. First, the word is examined etymologically, with its meaning drawn from primary dictionary sources. Subsequently, examples from both poetry and prose are provided to further illuminate the nuances of this term. Then we relate Qur’ānic verses and ḥadīth, offering examples that emphasize the importance of this concept. In short, just as Allah (SWT) created all creatures for a purpose with flawlessness, if human beings execute their duties in a trustworthy manner, they will align themselves with the purpose of their creation. Thus, many of the problems steming from carelessness can be resolved.
Keywords: Arabic Language, Itqān, Iḥsān, Iḥkâm, Tiqn.

Giriş

İnsanın ilerlemesinin, gelişmesinin ve başarı elde etmesinin en önemli etkenlerinden biri, işini tam ve sağlam yapmasıdır. İnsan bu uğurda ne kadar mesafe alırsa o derece başarı elde eder. İnsan ve toplum gelişir ve ilerler. Aksine bir toplum geri kalmış ise bunun en önemli nedenlerinden biri yapmış oldukları işlerde *itkân* vasfını taşımamaları, işlerini gelişigüzel yapmalarıdır. Böyle toplumlarda eğitim, kültür, bilim, sanat, ticaret ve sair alanlarda o işi iyi şekilde icra edecek beceri ve yeteneklerde mahrumiyet vardır. Bu sebeple düzensizlik, başıboşluk, ihmal toplumun geri kalmasına neden olmakta insanların hayatını olumsuz etkilemektedir. O halde yapılması gereken herkesin, meşguliyeti her ne ise, onu en iyi bir şekilde icra etmesi, sağlam ve tam yapmaya özen göstermesidir.

Yüce Allah, varlık âleminde her şeyi mükemmel ve kusursuz yaratmış, insanı da bu minval üzere davranmaya teşvik etmiştir. İslam, Kur'an ve sünnet vasıtası ile işleri itkân üzere yapmaya teşvik etmiş, tembellik ve özensizlikten insanları nehyetmiştir. O halde Müslüman, tembel ve miskin biri değil, çalışkan, iyi bir kul olmalı ve Allah'ın kendisi için hazır hale getirdiği dünya hayatını iyi değerlendirerek insana yakışan ve ona yaraşan davranışlar sergilemelidir. Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu yaratılış gayesine uygun ameller için çaba sarf etmeli ve attığı her adımda Yüce Allah'ın müşahedesini hissetmeli, amellerini en iyi şekilde mükemmel yapmalıdır. Çünkü İslam dininde çalışmak bir ibadettir onun keyfiyeti Kur'an ve sünnetle tespit edilmiştir. Bu ibadet, Allah'ın insana verdiği güç ve azimle samimi olarak Müslüman tarafından yerine getirilirse, karşılığında sevap umulabilir. Tabii ki insan için dünya hayatında sadece ibadet etmek yeterli değildir, kişi aynı zamanda büyük bir gayret ve titizlikle çalışmalı, dünyada başarı ve ahirette sevap elde etmek için işini sağlam yapmalıdır. Konunun önemine binaen bu çalışmada Arap dilinde *itkân* kelimesi tahlil edilmiş, öncelikle Arapçada temel sözlük kaynakları incelenerek kelimenin etimolojisi üzerinde durulmuş, akabinde kelimenin delalet etmiş olduğu anlamların daha iyi anlaşılması için şiir ve nesir örnekleriyle istişhadda bulunulmuştur. Bilahare ayet ve hadislerden ilgili kelimeye dair bazı örnekler zikredilmiş ve konunun ehemmiyeti ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nihayetinde çalışma esnasında tespit edilen bazı hususlar okuyucuya sunulmuştur.

1. Kelimenin Etimolojisi

Arap dilinde *itkân* **(**إِتْقَان**)**, "*bir işi sağlam, olması gerektiği biçimde tam olarak yapmak*" anlamına gelmektedir. Kelimenin kökü olan *tikn* (تِقْن) ise "*baharda suyun getirdiği çökelti ve posa*" anlamındadır. تَقَّنُوا أَرْضَهُم "*topraklarını işlediler, yani bereketli kılmak için ona çökelti ve posalı su gönderdiler*" demektir.[1] *Tikn*, sıfat olarak geldiğinde söyleyeceği söz daima hazır olan hazırcevap, bir işi yapmada usta ve mahir olan adam için kullanılır.[2] İtkân kelimesinin aslı olan *tikn* sözcüğünün, Sâmi dil ailesinde yer alan dillerde de bu kök anlamını muhafaza etmiş olduğu görülmektedir. Akadca'da *taqân* kelimesinin bir işi iyi yapmak anlamında olduğu, bu bakımdan kelimenin yapısı ve anlamı itibarıyla Arapçadaki aslına uygun olarak kullanıldığı görülmektedir. Aramice'de *taqqîn* bir işi iyi, güzel ve sağlam yapmak anlamındadır. İbranice'de *tiqqên* bir şeyde kabiliyetli, becerikli olmak ve işi sağlam yapmaktır. Nitekim Süryanice'de de *taqqen* kelimesinin bir işi iyi ve sağlam yapmak anlamında olduğu görülmektedir.[3] Bu anlamların Arapçadaki *tikn* ve *etkane* kelimeleriyle yapı ve anlam bakımından aynı olduğu görülmektedir.

---

[1] Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Samerrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/129.

[2] Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avs Mer'ab (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 9/66.

[3] Mecme'u'l-lugati'l-'Arabiyya bi'ş-şârika (MLAŞ), "Atkana" (Erişim 07 Ekim 2024).

İbn Fâris (öl. 395/1004) itkân sözcüğünün kökü olan *tikn* kelimesinin temelde iki anlama geldiğini söylemektedir: **1)** Bir şeyi sağlamlaştırmak. Bu anlamda أَتْقَنْتُ الشَّيْءَ أَحْكَمْتُهُ bir şeyi *itkân* ettim, yani "*sağlamlaştırdım ve kusursuz yaptım*" manasındadır. Ayrıca, رَجُلٌ تِقْنٌ "*maharetli ve usta adam*" demektir. Arap kültüründe ابْنُ تِقْن lakabı, okçuluğu çok iyi bilen kimseye kullanılır ve bu haliyle darbı mesel olmuştur. Bu bağlamda يَرْمي بِهَا أَرْمَى مِن ابْنِ تِقْن "*ok atmada İbn Tikn'den daha iyi ok atıyor*" ifadesi yaygın bir atasözü olmuştur. **2)** Çamur ve bataklık yer demektir. Bu bağlamda yukarıda da işaret edildiği üzere تَقَّنُوا أَرْضَهُم ifadesinin kullanıldığına dikkat çekilmiştir.[4]

Nitekim رَجلٌ تِقْنٌ وتَقِنٌ ifadesi de "bir işi yapmada mahir adam" demektir.[5] Aynı kökten elde edilen رَجلٌ مُتْقِنٌ وتَقِنٌ ifadesi "işini *itkân* ile yapan işinde mahir olan adam" anlamındadır.[6] İbn Manzûr da (öl. 711/1311) kelimenin bir şeyi hakkıyla tam ve ustaca yapmak anlamına işaret etmiş, *tikn* kelimesinin bir adama sıfat olması durumunda onun, hazır cevap olduğuna delalet ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca *Tikn* kelimesinin, ok atmada iyi olan, hiçbir oku boşa çıkmayan, Âd kavminden bir adamın ismi olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda yukarıda da işaret edilen İbn Tikn (Tikn'in oğlu) kelimesinin darbı mesel haline geldiğini söylemiştir. Ayrıca *tikn*, kelimesinin doğa, yapı, karakter gibi anlamlarda kullanıldığını bu bağlamda الفَصَاحةُ مِنْ تِقْنِه ifadesinin "*fesahat, güzel söz, adamın yapısında ve doğasındadır*" anlamında kullanıldığını أَتْقَنَ الشئَ ifadesinin ise yukarıda da işaret edildiği üzere "*bir işi sapasağlam yaptı*" anlamında olduğunu buna binaen itkân kelimesinin bir işi sağlam yapmak olduğunu ifade etmiştir.[7]

Hulasa aslı *tikn* olan kelimenin temelde iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi bir şeyi sağlam yerli yerinde yapmak, ikinci anlamı ise kil, çamur, ziraata elverişli arazi demektir. Birinci anlamda bir şeyi *itkân* etmek, hakkını vererek sağlam yapmak, bir kimseye sıfat olarak geldiğinde ise, o kimsenin meşgul olduğu işte usta, maharetli ve mahir olduğuna delalet etmektedir. İkinci anlamda ise تَقَّنُوا أَرْضَهُم ifadesinde görüldüğü üzere "arazilerini ıslah ettiler" manasında topraklarını verimli kılmak için suladılar anlamına gelmektedir ki bu da *tikn* kelimesiyle ifade edilmektedir. Arapçada muhtelif kelimenin kök harfleri birbirine yakın ise kelimeler arasında müşterek harflerin olması nedeniyle anlam bakımından da kelimelerin birbirine yakın oldukları bilinen bir durumdur. Bu bağlamda *itkân* kelimesinin aslı olan *tikn* kelimesi ile *yakîn* kelimelerinin iki harfi müşterek olduğundan her iki kelime arasında anlam olarak da bir yakınlık olduğu dikkatten kaçmamalıdır. *Yakîn* kelimesi bu bağlamda bir görüş ve bakış açısında *yakin* üzere olmak, emin olmak, isabet etmiş olmak gibi bir anlam taşımış olduğundan bir işi sağlam yapmak, pekiştirmek manasında *tikn* kelimesiyle yakın anlama gelmektedir. *Tikn* kelimesinin ikinci anlamı olan çamur ve balçık anlamı ise bir işi sonuna kadar tamamlamak anlamı ifade edebilir ki bu da bir bakıma işi sağlam, *itkân* üzere yapmak anlamında yorumlanabilir.[8]

---

[4] Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî İbn Fâris, *Muʿcemu Meḳâyîsi'l-Luğa*, thk. ʿAbdusselâm Muḥammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/350.

[5] Ebūbekir Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Kitābu Cemherati'l-luga* (Beyrut: Dāru'l-ılm li'l-melāyin, ts.), 3/1288.

[6] Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿUmer ez-Zemaḫşerî, *Esâsu'l-Belâga,* thk. Muḥammed Bâsil ʿUyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419), 1/95.

[7] Muhammed b. Mukerrem Cemâluddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʻArab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 13/73.

[8] Ḥasen el-Muṣṭafavī, *et-Taḥḳīḳ fī Kelimāti'l-Ḳurʾāni'l-Kerīm*, (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2009), 1/422-423.

Kavram olarak *itkân*, bir konu ile ilgili delilleri illetleriyle birlikte bilmek ve *cüziyât* ile ilgili külli kaideleri elde etmiş olmaktır.[9] İtkân kelimesi, yakın anlamlı olan *ihkâm* (sağlam yapmak) kelimesi ile tamamen aynı anlamda görülmemektedir. Bir şeyi itkân etmek onu ıslah etmek olup kelimenin aslı olan *tikn* ile irtibatlıdır. Zira *tikn*, akarsu yatağında veya kuyu dibinde bulunan kil ve çamur karışımı manasında olup o kil ve çamur ile bir yapıyı ıslah ederek kullanışlı hale getirmektir. O halde kelime asıl itibarı ile bu bağlamda kullanılmaktadır. Herhangi bir yapıda bulunan boşlukları çamur ile kapatıp ıslah edince أَتْقَنَهُ ifadesi kullanılır ki anlam olarak "*onu cilaladı, çamur ile sıvayıp elverişli hale getirdi*" manasına gelmektedir. Kelimenin bu temel anlamı daha sonraları "*bir şeyin ilmini doğru anlayıp onu iyice öğrenmek*" anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda أتقنتُ كَذا ifadesi "*onu doğru bir şekilde bildim*" anlamındadır. Yani "*onda bir kusur kalmadı onu en iyi şekilde bildim ve kavradım*" demektir. *İhkâm* ise bir işi sağlam bir şekilde ifa etmektir. Bu anlamda (كِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**)** *"(Bu,) Hakîm (her işi hikmetli olan), Habîr (her şeyden haberdar olan Allah) tarafından ayetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir Kitap'tır.*"[10] ayetinde kitabın sağlam ve kusursuz yaratıldığına işaret edilmiştir. Ayette itkân kelimesi kullanılmamıştır. Çünkü itkân, bir şey ilk ortaya çıktığında bazı kusurların bulunduğuna daha sonra o kusurların giderildiğine işaret etmektedir.[11] Bu bağlamda Kur'an'ın muhkem olması aynı zamanda bozulmaktan korunmuş olması, yalandan, batıl olandan, hatadan ve kusurdan arınmış olmasına işaret etmektedir.[12] Arap dilinde ihkâm kelimesinin aslı olan *hakeme* kelimesinin temel anlamı "*bir şeyi bozulmaktan alıkoymak ve engel olmaktır*". Nitekim bu bağlamda حَكَمَة الْفَرَس "*atın ağzına vurulan gem*" ifadesi kullanılmaktadır ki bu demir parçası ile atın dengesiz yürümesi engellenmiş olmaktadır. Hikmet ise ilmi elde ederek tamamlamaktır. Bu bağlamda hakîm tüm işlerde itkân üzere olmak, ustalaşmak ya da hikmet sahibi olmaktır.[13]

İtkân bir kavram olarak lügat, hadis, fıkıh, kıraat gibi birçok alanda kullanılan bir ıstılah haline gelmiştir. Örnek olarak hadis ilminde itkân sahibi olan kimseye *mütkin* denilmiş ve bu vasıf, hadis rivayetinde titizlik göstererek tam bir zapt ile tashif, tahrif ve vehimden uzak bir şekilde öğrendiği hadisi olduğu gibi hıfzederek başkasına aktaran râviyi ifade eden bir ta'dîl lafzı kabul edilmiştir. Bu bağlamda rivayeti hıfz etmek, itkân olarak isimlendirilmiştir.[14]

2. İtkân Kelimesine Şiir ve Nesirden Şahitler

Arap dilinde itkân kelimesinin istişhâd bağlamında çokça kullanıldığı müşahede edilmektedir. Kelimenin etimolojisinde işaret etmiş olduğumuz bu anlamların muhtelif metinlerde itkân kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir. Kelimenin ihtiva etmiş olduğu manaların vuzuha kavuşması açısından bazı örnekler vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Ebû Abdillâh Vehb b. Münebbih'ten (öl. 114/732) nakledildiğine göre Hızır'a (a.s.) isnat edilen tavsiyeler arasında yer alan aşağıdaki ifadelerde *itkân* bir işi "*sağlam yapmak onu en iyi şekilde tastamam yerine getirmek*" anlamındadır:

يَا ذَا القَرْنَيْنِ أَيْقِنْ وَأَتْقِنْ فَإِتْقَانُكَ صَلَاحُ الدُّنْيَا وَيَقِينُكَ صَلَاحُ نَفْسِكَ

[9] Eyyûb b. Mûsâ el-Ḥuseynî el-Kefevî el-Ḥanefî Ebû'l-Beḳâʾ, *el-Kulliyyât*, thk. ʿAdnân Dervîş, Muḥammed el-Mışrî (Beyrut: y.y., ts.), 39; Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdurrezzâḳ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 34/316.

[10] Hûd 11/1.

[11] Ebû Hilâl el-Ḥasen b. ʿAbdillâh el-ʿAskerî, *el-Furûḳu'l-Lugaviyye* (Kahire: y.y., ts.), 14.

[12] Ebû'l-Beḳâʾ, *el-Kulliyyât*, 380.

[13] Muhamed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-neşr, ts.), 1/415.

[14] Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî İbn Ebî Ḥâtim, *el-Cerḥ ve't-Taʿdîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1371/1952), 2/36.

"*Ey Zülkarneyn yakîn üzere ol ve işlerini itkân ile yap, zira senin işlerini itkân üzere sağlam ve tastamam yapman dünyanın yararına, yakîn üzere inanarak güvenerek yapman, kendi yararınadır*."[15]

İbnu'l-Mukaffa' (öl. 142/759) yerli yerinde söylenen kelamın özelliklerinden söz ederken kelimeyi şu bağlamda kullanır:

مَعَ أَنَّ كَلَامَ العَجَلَةِ وَالْبِدَارِ مُوكَلٌ بِهِ الزَّلَلُ, وَسُوءُ التَّقْدِيرِ، وإِنْ ظَنَّ صَاحِبُهُ أَنَّهُ قَدْ أَتْقَنَ وَأَحْكَمَ

"*Acele ve düşünmeden söz söylemek, hataya ve yanlış yapmaya sürükler, sahibi işini itkân üzere ve sağlam yaptığını düşünse bile*."[16]

Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) şöyle demektedir:

فَإِنَّ العِلْمَ قَدْ دَرَسَتْ أَعْلَامُهُ وَقَلَّ فِي هَذِهِ الْأَزْمَانِ إِتْقَانُه وَإِحْكامُهُ

"*İlmi şahsiyetler, yok olup gitti. Yaşadığımız zamanda ilmi itkân üzere yapma ve sağlam kılma işi azaldı*."[17]

Yukarıda istişhâd bağlamında zikredilen örneklerde itkân kelimesinin bir şeyi sağlamlaştırmak anlamında olduğu görülmektedir. Kelimenin kullanıldığı yere göre bir işte mahir olup uzmanlaşmak anlamında kullanıldığı da görülmektedir. Bu bağlamda es-Seyyid el-Himyerî (öl. 173/789) bir beyitte şöyle der:

وإنَّ لِسَاني مِقْوَلٌ لا يَخُونُني وإني لِما آتِي مِنَ الْأَمْرِ مُتْقِنُ

"*Dilim bana ihanet etmez ve ben yaptığım işlerde uzman ve mahir bir kimseyim*."[18]

Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd (öl. 193/809) İshak el-Mevsilî'nin şiirini çok beğendiğinden itkân kelimesini taaccüp sığasında kullanarak şöyle demiştir:

لِلَّهِ دَرُّ أَبْيَاتٍ تَأْتِينَا بِهَا يَا إِسْحَاقُ، مَا أَتْقَنَ أُصُولَهَا، وَأَحْسَنَ فُصُولَهَا

"*Ey İshak, bize getirdiğin şirlerinden sana helal olsun; dizelerini ne kadar iyi yazıyorsun, ne kadar iyi yapılandırmışsın ve ne kadar da iyi tasarlamışsın*!"[19]

3. Kur'an ve Sünnette İtkân

Birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerifte insana hayatındaki işleri itkân üzere yapması öğütlenmiştir. Bu bağlamda ayetlerde başka yakın anlamlara gelen birçok kelimenin yanı sıra itkân,[20] ihsân[21] ve itmâm[22] kelimeleri örnek olarak verilebilir.

"*Sen* **(**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ اِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ *dağları görür, onları yerinde durur sanırsın. Hâlbuki onlar bulut geçer gibi geçer gider. (Bu) her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, ne yaparsanız hakkıyla haberdardır*."[23] Her şeyin *itkân* üzere yapılması, sağlam ve muhkem olarak yaratılması,[24] Allah'ın her şeyi en güzel şekilde yaratması olarak yorumlanmıştır.[25] İtkân, umum bir ifade

[15] Vehb b. Münebbih, *Kitâbu't-ticân fi muluki'l-Himyer* (thk ve neşr: Merkezu Dirâsâtve'l-ebhâs el-Yemeniyye, San'a, 1979), 103.
[16] Ebû Muḥammed ʿAbdullâh İbnu'l-Muḳaffaʿ, *el-Edebu'ṣ-Ṣagîr ve'l-Edebu'l-Kebîr* (Beyrut: y.y., ts.), 1/89.
[17] Ebû'l-Ḳâsım ʿAbdurrahman b. İsmail el-Maḳdisî ed-Dimeşḳî Ebû Şâme, *Ḫuṭbetu'l-Kitâbi'l-Muʿemmel li'r-Reddi ilâ'l-Emri'l-Evvel* (b.y.: y.y., 1424/2003), 48.
[18] es-Seyyid el-Himyerî, *Dîvânu's-Seyyid el-Himyerî,* thk. Ziyâ Hüseyin el-A'lemî (Beyrut 1966), 193.
[19] Ebû Alî el-Kâlî, Kitâbu'l-Emâlî, thk. Muhammed Abdulcevvad el-Esma'î (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1975), 1/55.
[20] Neml 27/88.
[21] el-Bakara 2/195; el-A'râf 7/56; Yûnus 10/26.
[22] el-Bakara 2/196.
[23] Neml 27/88.
[24] Ebû Bekr ʿAbdurrezzâḳ b. Hemmâm es-Ṣanʿânî, *Tefsîru ʿAbdurrezzâḳ,* thk. Maḥmûd Muḥammed ʿAbduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1999), 2/485.
[25] Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerīr Taberī, *Cāmiu'l-beyān an te'vīli'l-Kur'ān* (Kahire: Dāru hecr, 2001), 18/598.

olup Allah Teâlâ'nın kâinatta yaratmış olduğu her şeyin tam ve hassas bir şekilde yaratıldığına işaret etmektedir. Bu bağlamda dağların yürütülmesi de sağlam bir nizam ile gerçekleşmektedir. Allah'ın sanatında, yaratmış olduklarında *itkân,* ilminin genişliğinin bir sonucudur. Allah Teâlâ ilmi ile her şeyi itkân üzere yaratmaktadır. Ayetin sonunda işaret edildiği üzere O, mahlûkatın yaptıklarından haberdardır. O halde ona muhalefet etmekten onun emrinin dışına çıkmaktan sakınılması gerektiğine işaret edilmiştir.[26] İnsanın meşgul olduğu iş her ne ise, kişi onu en iyi şekilde icra etmekle yükümlüdür. İnsanı en güzel şekilde yaratan Allah Teâlâ onlardan bu yaratılışlarına uygun davranmalarını istemektedir. Bu bağlamda bir ayette şöyle buyurmaktadır:

(وَاَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِۛ وَاَحْسِنُوا ۛاِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِين) "*Allah yolunda harcayın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. Yaptığınızı güzel yapın; Allah güzel yapanları sever"*[27] Yüce Allah müminlere hitaben onların Allah'ın emirlerini yerine getirmede iyi ve güzel davranmalarını, nehyetmiş olduğu masiyetlerden kaçınmalarını ve Allah yolunda infak etmelerini istemiş ve bu davranışları en güzel şekilde yerine getirmelerini emretmiştir.[28] Ayette geçen "ihsan" kelimesi, bir işi tam ve noksansız yapmayı, işin hakkını vermeyi ve dürüst olmayı gerektirmektedir. Nitekim bir hadiste Resûlullah'a (s.a.v) "*İhsan nedir?*" diye sorulmuş. O da: "*Allah'a, O'nu görüyormuş gibi kulluk etmendir, her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O, seni görmektedir*"[29] buyurmuştur. Kulluk umumî bir davranıştır. Bu itibarla hadisteki manayı, sadece ibadetlere hasretmek doğru değildir. Nitekim Arapçada ihsân, bir işi doğru dürüst ve güzel yapmaktır. Onun için işinin ehli olan kimseye *muhsin* denilmiştir. Ayette, sosyal yardımı ve adaleti de ihtiva eden ihsan ve infak, "tehlikeyi önleyen bir tedbir" olarak gösterilmiş, topluma sağladığı katkı ve faydaya işaret edilmiştir. Başka bir ayette işleri ihsan üzere yapmanın karşılığının Cennet olduğuna vurgu yapılmıştır:

(لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ) "*İyi iş, güzel amel yapanlara daha güzel iyilik*, bir de ziyade vardır."[30] ayetinde güzel ve yararlı davranışlar gösterenlere, hak ettiklerinden daha güzel bir mükâfat bağışlanacağı ve hatta bunlardan daha da fazlasının verileceği bildirilmiştir.[31] İşleri tam ve güzel yapma bağlamında bir ayette de işlerin tam olarak yapılması emredilerek şöyle buyurulmaktadır: وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ "Haccı da, umreyi de Allah için, *tam yapın*."[32] Yani hac ve umre esnasındaki tüm ibadetlere ve sünnetlere riayet ederek ibadeti tam olarak yerine getiriniz.[33]

Bir hadis-i şerifte de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: **(** إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ**)** "*Allah Teâlâ sizden bir kimse, bir amel işlediğinde onu en iyi şekilde hakkını vererek yapmasını ister*."[34] İşleri itkân üzere yapmak insanı ileriye taşıyan, geliştiren başarıya sevk eden sebeplerdendir. O halde insanın gerek dünyadaki başarısı gerek ahirette Rabbin rızasına nail olmasının esası, işleri tam ve sağlam yapmasıdır. İtkân sadece ibadetlerde değil tüm davranışlarda olmalıdır. İtkân üzere yapılmayan işlerin kişiye ve topluma birçok zararı olacaktır. Bir doktor işinde mahir değil, mesleğinin gereği olan bilgi, donanım ve beceriye sahip

[26] İbn Âşûr, *et-Tahrīr ve't-tenvīr*, 20/51.
[27] el-Bakara 2/195.
[28] Taberī, *Cāmiu'l-beyān*, 3/326.
[29] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İman", 1.
[30] Yûnus 10/26.
[31] Taberī, *Cāmiu'l-beyān*, 12/163.
[32] el-Bakara 2/196.
[33] Taberī, *Cāmiu'l-beyān*, 3/327.
[34] Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyin b. ʿAlî el-Ḫüsrevcirdî el-Beyhaḳî, *Şuʿabu'l-Îmân*, thk. ʿAbdulʿaliyy ʿAbdulḥamîd (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 7/232.

değilse bir insanın ölümüne neden olabilir. Bir mühendis, bina yapımında gerekli bilgi ve beceriye sahip değil ise veya binanın sağlam olması için gerekli olan malzemeyi belli esaslara göre kullanmaz ise o binanın sağlamlığından söz edilemez. Nitekim yaşadığımız depremlerde nice binaların bu vasıfları haiz olmadığından maalesef yıkıldığına ve on binlerce insanın hayatını kaybetmesine neden olduğuna şahit olduk. İşlerin itkân üzere yapılmamasının sonuçları vahim olmakta can ve mal kaybına sebep olmaktadır. Aksine işleri olması gerektiği gibi hakkını vererek ifa etmek ise, dünya ve uhrevi hayatta güzel sonuçlara vesile olmaktadır. O halde yapılması gereken, bir iş için gerekli çabayı sarf etmek, en iyi araçlar ile en iyi yöntemleri kullanmaktır. Yaptığı işte Allah'ın rızasını uman bir kimse için bu vazgeçilmezdir. Hülasa, itkân ve ihsân bir bütünün iki yüzü gibidir. Bu iki esas ile işlenmiş olan bir amel gerek dünya gerek ahiret hayatı için en uygun olandır. Bir işin itkân ile yapılması onun kusurlarını gidererek sağlam hale getirmek iken, ihsan onu en güzel şekliyle yerine getirmektir denilebilir.

İtkân bir Müslümanın sahip olması gereken asli özelliklerden biridir. Nitekim işlerde itkân dinin hedeflerinden biridir. Müslüman onunla yücelir ve Allah rızasına mazhar olur. Çünkü Allah Teâlâ sadece onun rızası için, ihlas üzere olan ameli kabul eder ki, bir amelin ihlas üzere olması da ancak sağlam, itkân ile yapılmasına bağlıdır. İtkân gerek ibadet gerek dünya hayatı ile ilgili tüm davranışlarda olması gereken bir vasıftır. İtkân ile gerçekleşen ameller tamam olur ve insan o vesile ile yücelir. Medeniyetler onunla inşa edilir. Hayat onunla gayesini bulur.

Sonuç

Arap dilinde, bir işi iyi, sağlam ve usulüne uygun olarak güzel yapmak anlamında olan *itkân* kelimesinin aslı olan *tikn* sözcüğünün Sami dil ailesinde yer alan Akadca, Aramice, İbranice ve Süryanice'de de Arapçadaki anlamıyla örtüştüğü görülmektedir.

İtkân kelimesinin sözlüklerdeki temel anlamı, bir şeyi sağlam yapmak, yapılan işin inceliklerini bilerek ona göre işi tamamlamaktır. Bunun yanı sıra kelimenin ikinci anlamı olan çamur ve balçık anlamı ise tarlayı suladıktan sonra geriye kalan çamur kalıntısına işaret etmektedir ki bu durum da bir işin sonuna kadar tamamlandığına işaret etmektedir. Çünkü toprak ihtiyaç duyduğu suyunu almadan verimli olmaz, münbit hale gelemez.

Kur'an-ı Kerîm'deki birçok ayet, işleri itkân üzere, sağlam ve güzel olarak tamamlamaya teşvik etmiş, tembellik, özensizlik ve yanlış davranıştan sakındırmıştır. Bu emir ve nehiyler sadece ibadetler ile ilgili olmayıp hayatın tüm alanları ile alakalıdır. Yani yapılan iş her ne ise, onun belli ölçülere göre sağlam ve güzel yapılması gerekmektedir. Amellerin gereği gibi yerine getirilmemesi hem dünya hayatını hem de ahiret hayatını tehlikeye atmaktadır. İstenilen ölçüde yerine getirilmeyen bir ibadeti Allah Teâlâ kabul etmez. Dünyevi işlerde de itkân olmaz ise toplum zarar görür ve ilerleyemez. Sırf kazanç elde etmek için kalitesiz ve özensiz iş yapan veya ürün satan bir kimsenin topluma verdiği zarar izahtan varestedir.

İtkân, sadece işleri rutin olarak yapmak değil, hayatın her alanında sürekli olarak kişisel gelişim ve beceri geliştirme arayışıdır ve istenen hedeflere ulaşmak için imkânları kullanma sanatıdır. Asıl olan çok iş yapmak değil, işi sağlam ve güzel yapmaktır. Nihayetinde işler itkân üzere ihlas ve samimiyetle yapılırsa hem Allah'ın rızasına nail olunur hem de dünya hayatındaki işler düzene girer.

Kaynakça

ʿAbdurrezzâḳ, Ebû Bekr ʿAbdurrezzâḳ b. Hemmâm es-Ṣanʿânî. *Tefsîru ʿAbdurrezzâḳ*. thk. Maḥmûd Muḥammed ʿAbduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1999.

Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyin b. ʿAlî el-Ḫüsrevcirdî. *Şuʿabu'l-Îmân*. thk. ʿAbdulʿaliyy ʿAbdulḥamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu'ş-ṣaḥîḥ*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Ebû Hilâl el-ʿAskerî, Ebû Hilâl el-Ḥasen b. ʿAbdullâh. *el-Furûḳu'l-Lugaviyye*. Kahire: y.y., ts.

Ebû Şâme, Ebû'l-Ḳâsım ʿAbdurrahman b. İsmail el-Maḳdisî ed-Dimeşḳî. *Ḫuṭbetu'l-Kitâbi'l-Muʾemmel li'r-Reddi ilâ'l-Emri'l-Evvel*. b.y.: y.y., 1424/2003.

Ebû'l-Beḳâʾ, Eyyûb b. Mûsâ el-Ḥuseynî el-Kefevî el-Ḥanefî. *el-Kulliyyât*. thk. ʿAdnân Dervîş, Muḥammed el-Mıṣrî. Beyrut: y.y., ts.

Ezherî, Muhammed b. Ahmet b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'Avs Mer'ab. 8 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, 2001.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Ḥasen el-Muṣṭafavī, *et-Taḥḳīḳ fī Kelimāti'l-Ḳurʾāni'l-Kerīm*, Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2009.

el-Himyerî, es-Seyyid, *Dîvânu's-Seyyid el-Himyerî*, thk. Ziyâ Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: y.y., 1966.

İbn Âşûr, Muhamed Tāhir. *et-Tahrīr ve't-tenvīr*. Tunus: Dāru't-Tûnusiyyeti li'n-neşr, ts.

İbn Düreyd, Ebūbekir Muhammed b. Hasan. *Kitābu Cemherati'l-luga*. Beyrut: Dāru'l-ılm li'l-melāyin, ts.

İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-Taʿdîl*. Haydarabad; Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1371/1952.

İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Muʿcemu Meḳâyîsi'l-Luga*. thk. ʿAbdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem Cemâluddin. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.

İbnu'l-Muḳaffaʿ, Ebû Muḥammed ʿAbdullâh. *el-Edebu'ṣ-Ṣagîr ve'l-Edebu'l-Kebîr*. Beyrut: y.y., ts.

el-Kâlî, Ebû Alî, Kitâbu'l-Emâlî, thk. Muhammed Abdulcevvad el-Esma'î, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1975.

MLAŞ, Mecme'u'l-lugati'l-'Arabiyya bi'ş-şârika. "Atkana". Erişim 07 Ekim 2024. https://www.almojam.org/root?id=2610

Taberī, Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerīr. *Cāmiu'l-beyān an te'vīli'l-Kur'ān*. Kahire: Dāru hecr, 2001.

Vehb b. Münebbih, *Kitâbu't-ticân fî muluki'l-Himyer*, thk. Merkezu Dirâsât ve'l-ebhâs el-Yemeniyye, San'a, 1979.

Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdurrezzâḳ. *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿUmer. *Esâsu'l-Belâga*. thk. Muḥammed Bâsil ʿUyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Sayı | العدد | **Issue: 1** **Aralık** | كانون الأول | **December 2024**

Asr ve Hümeze Tam Benzeşme Işığında İki Sûreden Birinin Diğeriyle Yorumlanması
العصر والهمزة: تفسير إحدى السورتين بالأخرى على ضوء التناظر
al-Humazah and al-‘Aṣr: Interpreting One of The Surahs Through The Lense of The Other Noting Parallelism.

Abdul Bade AL NIRBANI

Doç. Dr. Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

E-mail: nerabani74@gmail.com

Assoc. Dr., Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric Division

ORCID: 0000-0002-3109-9686

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	05.07.2024
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	24.08.2024
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	31.12.2024
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Aralık | كانون الأول | December

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Alnirbani, Abdul Bade. "العصر والهمزة: تفسير إحدى السورتين بالأخرى على ضوء التناظر". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2024), 10- 21.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdul Bade AL NIRBANI).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Asr ve Hümeze Tam Benzeşme Işığında İki Sûreden Birinin Diğeriyle Yorumlanması

Öz: Bu çalışmada, ümmü'l-Kur'ân olan Fâtiha ve kalbu'l-Kur'ân diye tanınan Yâsin dışındaki her surenin, Kur'ân'daki tertibinde kendisine bitişik ve mana bakımından onunla uyumlu olduğunu ve benzerlik gösterdiğini çağrıştıran "es-suveru'n-neẓâir" kavramı ele alınacaktır. Çalışmamızda tefsir ilmine yeni kazandırdığımız bir kavram olan tenâzuru's-suver'i kullanarak benzeşme gösteren iki surenin anlam bütünlüğünün olduğu ve bunlardan birinin anlaşılmasının diğerinin anlaşılmasına yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Bu araştırmada Asr ve Hümeze surelerinin tercih edilmesi, söz konusu yöntemle "es-suveru'n-nazâir" kavramının doğruluk ve faydasını uygulamalı olarak kanıtlamak içindir. Zira incelemeler sonucunda Asr kelimesinin Arapça'da altı anlamının olduğu ve bunların hepsinin surede kast edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Asr kelimesinin bu anlamları hem Asr hem de Hümeze sûresinde iki defa tekrarlanmıştır: Asr sûresinde, "asr" kelimesi bir kez potansiyel olarak, bir kez de husr'dan istisna edilen sıfatlarla fiilen bulunmaktadır. Hümeze sûresinde ise hüsrana uğrayanların sıfatlarıyla bir kez, hüsrana uğrayanların kötü amellerinin karşılığı olarak da bir kez geçmektedir. Sonuç olarak, bu çalışma tam benzeşme gösteren iki sûrenin birbiriyle iç içe geçtiğini ortaya koymakla birlikte, Kur'ân'ın mucizevî üslubunu da bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sûreler, Asr, Hümeze, Benzerler.

العصر والهمزة: تفسير إحدى السورتين بالأخرى على ضوء التناظر

الملخّص: بيّن البحث مفهوم (السور النظائر) بأنّها أشفاع السور المتجاورة في ترتيب المصحف، وأنّ تناظرها في تماثلها معنى، على أنّ ثَمّ سورتين لا نظير لهما: (الفاتحة) وهي أُمّ القرآن، و(يس) وهي قلب القرآن؛ ورأى أنّه يمكن توظيف تناظر السور في التفسير، باعتداد السورتين النظيرتين وَحْدةً كبرى، فيُسْتعانَ على فهم إحداهما بالأخرى، وهو من وراء اختيار سورتي (العصر والهمزة)، ليكون تفسيرهما بهذا النحو دليلًا تطبيقيًّا على صحّة ما قدّمه في معنى (السور النظائر) وجدواه؛ فوقف على أنّ لكلمة (العصر) ستّة مَعانٍ في العربيّة، جميعها مُرادٌ في تلك السورة، وقد تكرّرت في كلّ من سورتي العصر والهمزة مرّتين: في العصر بكلمة العصر بالقوّة، وبصفات المُسْتَثْنَيْنَ من الخسر بالفعل، وفي الهمزة بصفات الخاسرين مرّة، وبجزائهم الموافق لأعمالهم أخرى؛ وانتهى إلى أنّ بين هاتين السورتين من الاحتباك ما يشهد أولًا بتناظرهما، ويشهد ثانيًا بإعجاز هذا القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: التفسير، السُّوَر، العَصْر، الهُمَزة، النَّظائر.

al-Humazah and al-'Aṣr: Interpreting one of the surahs through the lense of the other noting parallelism

Abstract: This paper exhibits the concept of (Analogous sūrahs) which are the sūrahas that come in tandem in accordance to the sequence of the (muṣḥaf) and that these sūrahs are analogous by having similarity in their meaning. Though upon examination, there are two surahs that don't have parallels; that is al-Fātiḥathe mother of Qur'ān and Yāsīn which is known as the heart of the Qur'ān. This paper maintained that this parallelism between two sūrahs can be utilized in interpreting them, by considering them one large unit, in which both of them contribute in the understanding one another. This is why I have selected sūrah al-Humazah and al-'Aṣr, to exhibit a practical example of how the parallel sūrahs are understood in the light of each other, in addition to assert the worthiness of such utilization. This researchconfirms that the word al-'Aṣr contains six different meanings in Arabic languageall of which are utilized in this sūrah. The aforementioned word was repeated twice in both surah viz. al-'Aṣr and al-Humazah. As for al-'Aṣr it is stated first literally then potentionally in the word khusr implied through the qualities of those people who are excluded from loss. Also in al-Humazah it was implied by mentioning the qualities of the loosers and their deserving punishment at another instance. We doconclud that these two sūrahs are interwoven in a fashion that testify to their parallelism and further attests to the linguistic miracle of the Qur'ān.

Keywords: Qur'ānic exegesis, Sūrahs, Sūrah al-'Aṣr, Surah Al-Humazah, similarity.

المَدخَل

وَرَدَ فِي الصَّحِيحَيْنِ أَنَّ رَجُلًا جاءَ إِلى ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَقالَ: قَرَأْتُ المُفَصَّلَ[1] اللَّيْلةَ فِي رَكْعةٍ، فَقالَ: هَذًّا[2] كَهَذِّ الشِّعْرِ؟ لَقَدْ عَرَفْتُ النَّظائِرَ الَّتِي كانَ النَّبِيُّ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقْرُنُ بَيْنَهُنَّ، فَذَكَرَ عِشْرِينَ سُورةً مِنَ المُفَصَّلِ، سُورَتَيْنِ فِي كُلِّ رَكْعةٍ [مُتَّفَق عليه].[3]

وبيّن ابن حَجَرٍ العَسْقَلانيّ (ت852هـ) المراد من (النظائر) بأنّها السور المتماثلة في المعاني، كالمَوْعِظة أو الحُكْم أو القَصَص، لا المتماثلة في عدد الآي،[4] وجاء التعبير عن (النظائر) بِـ(القُرَناء) أيضًا،[5] ومثّلوا لها بنحو (الذّارِيات – الطُّور) و(المُزَّمِّل – المُدَّثِّر) و(المُرْسَلات – النَّبَأ).[6]

ولا أرى التناظر وَقْفًا على ما ذكروا في بعض سُوَر المفصّل، بل هو عامّ في كلّ القرآن الكريم، فما مِن سورة إلّا لها نظيرة تُجاوِرها في ترتيب المصحف، سوى سورتين هما (الفاتِحة) وهي أُمّ القرآن، و(يس) وهي قَلْب القرآن، بدءًا بسورتي البَقَرة وآلِ عِمْرانَ ويجمعهما (الزَّهْراوانِ)، وانتهاء بسورتي الفَلَق والنّاس ويجمعهما (المُعَوِّذتانِ).[7]

ودليلُ هذا من القرآن قولُه تعالى: "اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتابًا مُتَشابِهًا مَثانِيَ" [الزمر 23]: فـ(كتابًا) فِعال بمعنى مفعول، أي: مجموعًا، وفيه إشارة إلى ترتيب سوره مجموعة في المصحف، و(متشابهًا) عامّ في مشابهة بعضه بعضًا، و(مثاني) تخصيص لهذا التشابه، جمع مَثْنى على وزن مَفْعَل من التثنية،[8] أي: سورتين سورتين، والزيادة في (نزّل) للتكثير، أي: من عجيب قدرة الله تعالى على تصريف القول[9] أن جاء كتابُه على هذا النمط الفريد من النظم، برغم نزوله مُنجّمًا.

وإذا صحّ أنّ تناظر سورتين إنّما هو باعتبار معانيهما، أمكن أن نُوظِّف هذا الأمر في باب التفسير، بأن نستعين على فهم إحدى السورتين النظيرتين بالأخرى، فيكون ضَرْبًا خاصًّا من تفسير القرآن بالقرآن، وهو من وراء اختيار سورتي (العصر – الهمزة) في هذا البحث، عسى أن يكون القول في تفسيرهما بهذا النحو دليلًا تطبيقيًّا على ما قدّمه من جديد في مفهوم (السور النظائر)، وإن لم يكن كافيًا.

ويبدو تناظر هاتينِ السورتينِ لأوّل وَهْلة من اسميهما، قال الرّاغِب الأَصْفهانِيّ (ت425هـ): "الهَمْزُ كَالعَصْرِ".[10]

---

[1] المفصل: من سورة الحجرات أو (قٓ) إلى آخر القرآن، وسمي مفصلًا لكثرة الفصل بين سوره بالبسملة. ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013)، 358/3، 376.

[2] الهذّ: السرد والإفراط في السرعة. ابن حجر، *فتح الباري* 376/3.

[3] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه*، مح. د. محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422ه)، "صفة الصلاة"، 24 (رقم: 775)، و"فضائل القرآن"، 28 (رقم: 5043)؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله*، مح. د. محمد زهير الناصر (جدة: دار المنهاج، بيروت: دار طوق النجاة، 1433هـ)، "صلاة المسافرين وقصرها"، رقم: 279.

[4] ابن حجر، *فتح الباري* 376/3-377.

[5] في رواية البخاري الأخرى.

[6] ابن حجر، *فتح الباري* 377/3 (باختلاف في التقديم والتأخير).

[7] انظر في أسماء السور المذكورة هنا على الترتيب: جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، مح. مركز الدراسات القرآنية (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ت)، 349/2، 361، 356، 367.

[8] أبو القاسم الزمخشري، *الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، مح. عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، 300/5.

[9] تصريف القول: عرض المعنى بصور شتى تقريرًا له. عبد الله محمد النقراط، *بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم* (دمشق: دار قتيبة، 2002)، 27.

[10] الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، مح. صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، 2009)، 846؛ شرف الدين الطِّيبي، *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب*، مح. د. يوسف عبد الله الجوارنة (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، 568/16.

1. تفسير سورة العَصْر:

تبدأ السورة بالقَسَم بالعصر، وللمفسّرين فيه أربعة أقوال:[11]

أ. الدَّهْر.

ب. العَشِيّ ما بين زَوال الشمس وغروبها.

ج. صلاة العصر.

د. عصر الرسول صلّى الله عليه وسلّم.

وحَقِيقٌ بِنا قبل أن نُفسِّر كلمة قرآنيّة، أن نَبسُط القول في معانيها اللغويّة، فما معنى (العصر) في العربيّة؟

هو اسمُ معنى، وله استعمالان: زمان ومصدر، وتحت كلٍّ منهما مَعانٍ:

ـ **العَصْرُ**: الدَّهْرُ، وَهُوَ كُلُّ مُدّةٍ مُمْتَدّةٍ غَيْرِ مَحْدُودةٍ، وَقَدْ يَرِدُ بِمَعانٍ جُزْئِيّةٍ:

أ. العَصْرُ: ما يَلِي المَغْرِبَ مِنَ النَّهارِ.

ب. العَصْرانِ: الغَداةُ وَالعَشِيُّ، عَلى التَّغْلِيبِ كَالعُمَرَيْنِ لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُما.

ج. العَصْرانِ: صَلاةُ الفَجْرِ وَصَلاةُ العَصْرِ، الأُولى قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَالأُخْرى قَبْلَ غُرُوبِها.

د. العَصْرانِ: اللَّيْلُ وَالنَّهارُ.

ه. العَصْرُ: زَمَنٌ مَنْسُوبٌ إِلى شَيْءٍ مَحْدُودٌ بِهِ، كَالعَصْرِ الجاهِلِيّ وَعَصْرِ هارُونَ الرَّشِيدِ وَعَصْرِ الكَهْرَباءِ.

ـ **العَصْرُ**: مَصْدَرُ (عَصَرَ يَعْصِرُ)، وَيَرِدُ بِخَمْسةِ مَعانٍ:

أ. عَصَرَ العِنَبَ وَنَحْوَهُ مِمّا لَهُ دُهْنٌ: اسْتَخْرَجَ ما فِيهِ. وَلَمّا كانَ الغالِبُ فِي المَعْصُورِ أَنْ يَتَحَلَّبَ ماؤُهُ شَيْئًا فَشَيْئًا قالُوا: جاءَنِي فُلانٌ عَصْرًا، أَيْ بَطِيئًا.

ب. عَصَرَهُ: أَعْطاهُ.

ج. عَصَرَ بِهِ: لاذَ بِهِ وَلَجَأَ إِلَيْهِ، وَمِنْهُ العَصَرُ (بِالتَّحْرِيكِ): المَلْجَأُ، وَكُلُّ حِصْنٍ يُتَحَصَّنُ بِهِ فَهُوَ عَصَرٌ.

د. عَصَرَهُ: مَنَعَهُ، وَكُلُّ شَيْءٍ مَنَعْتَهُ فَقَدْ عَصَرْتَهُ، وَمِنْهُ عَصْرُ الرَّجُلِ: عُصْبَتُهُ وَرَهْطُهُ، لِمَنْعِهِمْ إِيّاهُ مِنْ طالِبِيهِ.

ه. عَصَرَهُ: حَبَسَهُ، يُقالُ: ما عَصَرَكَ؟ أَيْ: ما حَبَسَكَ وَمَنَعَكَ؟[12]

فإذا أخذنا الاستعمال الأوّل للعصر بمعناه الكُلّيّ مِن دُون تخصيص[13] كان لهذه الكلمة ستّة مَعانٍ، جميعُها مُرادٌ في هذا الموضع:

---

[11] أبو الحسن الماوردي، *النكت والعيون*، مح. السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، د. ت)، 333/6؛ أبو المظفّر السّمعاني، *تفسير القرآن*، مح. غنيم بن عباس بن غنيم (الرياض: دار الوطن، 1997)، 278/6؛ أبو عبد الله القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخران (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، 463/22-464؛ أبو السعود العمادي، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، مح. عبد القادر أحمد عطا (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1971)، 573/5؛ صديق القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، مح. عبد الله بن إبراهيم الأنصاري (صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، 1992) 375/15.

[12] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، مح. د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي (إيران: مؤسسة دار الهجرة، 1409هـ)، "عصر"، 292/1-297؛ إسماعيل الجوهري، *تاج اللغة وصحاح العربية*، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1990)، "عصر"، 748-750؛ أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، مح. عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979)، "عصر"، 340/4-345؛ الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن* "عصر"، 569؛ أبو القاسم الزمخشري، *أساس البلاغة*، مح. عبد الرحيم محمود (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، "عصر"، 303؛ محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1994)، "عصر"، 575/4-581؛ المرتضى الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس* (الكويت: وزارة الإعلام، 1972)، "عصر"، 59/13-74؛ أحمد رضا العاملي، *معجم متن اللغة* (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1959)، "عصر"، 119/4-121؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط* (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1985)، "عصر"، 626.

[13] ابن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، مح. د. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001)، 612/24.

ـ فالأوّل واضِح، وقد ذكره المفسّرون.[14]

ـ والثاني اعتصارُ الإنسان نِعَمَ الحياة الدنيا، واستخراجُه لُبابَها.

ـ والثالث الأيادي التي يتّخذها الله عند الإنسان، ولا سيّما المال.

ـ والرابع تحصُّنُ الإنسان مِمّا يخاف، ولجوؤه إلى ما يدفع عنه المعاطِب.

ـ والخامس أعوانُ الإنسان الذين يمنعونه، وإن استنجد بهم نصروه.

ـ والسادس أَنَفةُ الإنسان، وصَونُه نَفْسَه عمّن يراهم دُونه ترفُّعًا.

ولم أقف على من فسّر العصر بغير المعنى الأوّل أو أحد معانيه الجزئيّة، على وجاهة المعاني الأخرى، وسيزداد الأمرُ انكشافًا بعدُ إن شاء الله.

وقوله تعالى: "**إِنَّ الإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ**" جواب القسم، فيكون الله عزَّ وجلَّ أقسم على خسر الإنسان بكلِّ ما تحتمله كلمة (العصر) من معنى في العربيّة بلا استثناء، للدلالة على خيبته في جميع ما يُحاوِل، وفي هذا من الإيجاز ما لا شيء فوقه، وأنْ لا كلمةَ تُغنِي غَناءَها.

وفُسِّرَ (الخسر) بالنقصان،[15] وهي لا تَفِي بمعناها، إذ الخُسْران هُنا أَدْهى من النُّقْصان، والمرادُ به سُوءُ العاقبة[16] بانعكاس الأغراض واستحالة المقاصد، يدلُّ على هذا ما ذُكِرَ في سورة الهُمَزة من أصناف العذاب:

أ. فهذا الذي تكبّر بما جمع من أموال وأعوان، ورأى فيهما عزّه، ستكون عاقبته أن يُطرَح في الحُطَمة ذليلًا "لَيُنْبَذَنَّ فِي الحُطَمَةِ"، مع ما في النَّبْذِ مِن معنى الإهانة.[17]

ب. وهذا الذي حَرَص على الخلود في نِعَم الدنيا سينال الخلود في النّار "نارُ اللهِ المُوقَدةُ"، ويؤخذ معنى الخلود من إضافة النّار إلى الله، أي هي باقية ببقائه.[18]

ج. وهذا الذي كان يستأثر من اللذّات بعُصارتها لن تَرْضى النّارُ بأقلَّ من أن تبلغ فؤادَه "الَّتِي تَطَّلِعُ عَلى الأَفْئِدةِ"، وهي أوساط القلوب.[19]

---

[14] يحيى بن زياد الفراء، *معاني القرآن*، مح. محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي (بيروت: عالم الكتب، 1983) 289/3؛ الطبري، *جامع البيان* 612/24؛ السَّمعاني، *تفسير القرآن*، 278/6؛ ابن عطية الأندلسي، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، مح. الرحالة الفاروق وآخرين (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، 2007)، 685/8؛ فخر الدين الرازي، *التفسير الكبير* (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981)، 84/32؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* 463/22؛ أبو حيان الأندلسي، *تفسير البحر المحيط*، مح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد مُعوّض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 507/8؛ محمد الشوكاني، *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*، الناشر. يوسف الغوش (بيروت: دار المعرفة، 2007)، 1653.

[15] الطبري، *جامع البيان* 61/24؛ الماوردي، *النكت والعيون* 334/6؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز* 686/8؛ الرازي، *التفسير الكبير* 87/32؛ برهان الدين البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت)، 237/22؛ الشوكاني، *فتح القدير* 1653؛ القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن* 376/15؛ عبد الرحمن الميداني، *معارج التفكّر ودقائق التدبر* (دمشق: دار القلم، 2000)، 608/1.

[16] محمد الطاهر بن عاشور، *تفسير التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 531/30.

[17] الرازي، *التفسير الكبير* 93/32؛ شرف الدين الطِّيبي، *فتوح الغيب* 574/16؛ البقاعي، *نظم الدرر* 246/22؛ محمد جمال الدين القاسمي، *محاسن التأويل*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 6255؛ ابن عاشور، *التحرير والتنوير* 540/30؛ الميداني، *معارج التفكر* 534/2-535.

[18] البقاعي، *نظم الدرر* 247/22؛ العمادي، *إرشاد العقل السليم* 575/5؛ محمود شكري الألوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، 231/30؛ القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن* 384/15؛ أحمد مصطفى المراغي، *تفسير المراغي* (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1946)، 239/30؛ الميداني، *معارج التفكر* 537/2.

[19] الزمخشري، *الكشاف* 429/6؛ عبد الله البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، مح. محمد صبحي حلاق ود. محمود أحمد الأطرش (بيروت: دار الرشيد، مؤسسة الإيمان، 2000)، 568/3؛ الألوسي، *روح المعاني* 231/30.

د. وهذا الذي كان يترفَّع عن مخالطة المساكين ازدِراءً لهم ويحبس نفسه عنهم، سيؤول أمره إلى أن يُحبَس في النار "إِنَّها عَلَيْهِمْ مُؤْصَدةٌ" أي مُغلَقة.[20]

ه. وهذا الذي كان يلجأ إلى حُصُونه يظنُّها تردُّ عنه قضاء الله ستغدو النّار قرينه في ملجأ منيع لا يستطيع إلى الخروج منه سبيلًا "فِي عَمَدٍ مُمَدَّدةٍ".

و. ومُمدَّدة: مُعْتَرِضة،[21] وعَمَد: جمع عَمُود، ويُجمَع على عُمُد أيضًا،[22] وبكلا الوجهين قرئ،[23] ومعناه كلُّ مستطيل من خشب أو حديد،[24] يُحمَل عليه مِن فوقه شيء ثقيل، كالسَّقْف يُعمَد بالأَساطِين.[25]

وقوله تعالى: "**إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا**" هم الخارجون مِمّا دخل فيه عموم الناس، وقد اجتمع في أوصافهم كلُّ ما ذكرنا للعصر من مَعانٍ على أحسن حال، فأولئك هم الذين:

أ. "آمَنُوا"، وأساسُ الإيمانِ الإيمانُ بالله، ومن أسمائه تعالى (الدَّهْرُ)، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (قالَ اللهُ: يَسُبُّ بَنُو آدَمَ الدَّهْرَ، وأَنا الدَّهْرُ، بِيَدِي اللَّيْلُ والنَّهارُ) [مُتّفَق عليه].[26]

ب. "وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ"، والأعمالُ الصالحةُ ثمرةُ الإيمانِ وما يُعْتَصَرُ منه.

ج. "وَتَواصَوْا"، أي أَوْصى بعضُهم بعضًا،[27] والتَّواصِي ضَرْبٌ مِن العَطاء.

د. "وَتَواصَوْا بِالصَّبْرِ"، وأَصْلُ الصَّبْرِ الحَبْسُ.[28]

ه. بقي من معاني العصر شيئان: (عَصَرَ بِهِ: لاذَ بِهِ وَلَجَأَ إِلَيْهِ) و(عَصَرَهُ: مَنَعَهُ)، ويتكون منهما معنى مُركَّب، على هذا النحو: ما إِنْ لُذْتَ بِهِ مَنَعَكَ، وهو تفسير كلمة (الحَقِّ)، ويَشهَدُ لصحّته ويُبيّنُه أيضًا قولُ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: (وقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ ما لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتابَ[29] اللهِ)،[30] وهذا هو ما ذكره كثيرٌ من المفسِّرين في معنى الحقّ هنا.[31]

---

[20] الطبري، *جامع البيان* 623/24؛ الماوردي، *النكت والعيون* 337/6؛ السَّمعاني، *تفسير القرآن*، 281/6؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز* 688/8؛ الرازي، *التفسير الكبير* 95/32؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* 474/22؛ ابن جُزَيّ الكلبي، *التسهيل لعلوم التنزيل*، مح. محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 609/2؛ الشوكاني، *فتح القدير* 1654؛ القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن* 384/15؛ ابن عاشور، *التحرير والتنوير* 541/30؛ الميداني، *معارج التفكر* 538/2.

[21] البقاعي، *نظم الدرر* 248/22.

[22] العَمَد جمع عَمُود على غير واحده، وأمّا الجمع على الواحد فهو عُمُد، كزَبُور وزُبُر ورَسُول ورُسُل. الفراء، *معاني القرآن* 291/3؛ الرازي، *التفسير الكبير*، 95/32.

[23] الطبري، *جامع البيان* 624/24؛ أبو بكر بن مجاهد، *كتاب السبعة في القراءات*، مح. د. شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 697؛ محمد بن الجزري، *نشر القراءات العشر*، مح. د. أيمن رشدي سويد (دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، 2019)، 2742.

[24] الرازي، *التفسير الكبير* 95/32؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* 476/22؛ ابن جُزَيّ، *التسهيل لعلوم التنزيل* 609/2؛ الشوكاني، *فتح القدير* 1655؛ القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، 385/15.

[25] الميداني، *معارج التفكر* 539/2.

[26] البخاري، "الأدب"، 101 (رقم: 6181)؛ مسلم، "الألفاظ"، رقم: 2246.

[27] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* 467/22؛ ابن جُزَيّ، *التسهيل لعلوم التنزيل* 607/2؛ البقاعي، *نظم الدرر* 239/22؛ العمادي، *إرشاد العقل السليم* 573/5؛ الألوسي، *روح المعاني* 229/30؛ القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن* 377/15؛ الميداني، *معارج التفكر* 613/1.

[28] ابن منظور، *لسان العرب* 438/4.

[29] بالرفع والنصب.

[30] مسلم، " الحج"، رقم: 1218.

[31] الطبري، *جامع البيان* 614/24؛ الماوردي، *النكت والعيون* 334/6؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* 467/22؛ جلال الدين السيوطي، *الدر المنثور في التفسير المأثور* (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، 622/8؛ الشوكاني، *فتح القدير*، 1653؛ القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، 377/15.

ولا يفوتنا أن نُنوِّهَ بجمال النَّسْقِ لهذه الأوصاف، فالتَّواصي بالصبر فَرْعٌ على التَّواصي بالحقّ، والتَّواصي بالحقّ فرع على العمل الصالح،[32] والعمل الصالح فرع على الإيمان،[33] وهو أصلُ الدِّين.

2. تفسير سورة الهمزة

تبدأ السورة بالوَيْلِ، وهي كلمةُ عَذابٍ،[34] وتُقالُ لكلِّ مَنْ وقع في هَلَكة،[35] وقِيلَ: وادٍ في جهنّمَ،[36] والهُمَزة: الذي يَغْتابُ النّاسَ ويَغُضُّهم، واللُّمَزة نَحْوُهُ.[37]

وقد اجتمع في الآيات الثلاث الأولى كلُّ ما ذكرنا للعصر من مَعانٍ:

ـ فالأوّل الحَبْسُ، في قوله تعالى: "وَيْلٌ".

ـ والثاني ضغط على الشيء لاستخراج ما فيه، في موضعين:

أ. قوله تعالى: "هُمَزةٍ"، وقد مرّ بنا مِن قَبْلُ قولُ الرّاغِب الأَصْفهانِيّ: "الهَمْزُ كَالعَصْرِ".

ب. وقوله تعالى: "جَمَعَ"، فعَصْرُ العِنَب مثلًا جَمْعُ ما تفرّق في أجزائه، وقرئ: "جَمَّعَ"،[38] وهي أَدَلُّ على هذا المعنى.

ـ والثالث العَطاءُ، في قوله تعالى: "مالًا".

ـ والرابع عُصْبةُ الرَّجُلِ وَرَهْطُهُ، في قوله تعالى: "وَعَدَّدَهُ"، أي اتّخذ من المال عَدَدًا من الأنصار والأعوان أحاط بهم نفسه لِيتقوّى بهم، وقرئ: "وعَدَدَهُ" بالتخفيف، أي: وجَمَعَ قومًا ينصرونه.[39]

ـ بقي من معاني العصر شيئان: (عَصَرَ بِهِ: لاذَ بِهِ وَلَجَأَ إِلَيْهِ) و(العَصْرُ: الدَّهْرُ)، ويُقابلانِ قوله تعالى: "يَحْسَبُ أَنَّ مالَهُ أَخْلَدَهُ"، أي يظنُّ هذا الإنسان لانخداعه بطولِ الأَمَلِ أنَّ ماله هو حِصْنُهُ الذي يرُدُّ عنه صُرُوفَ الدَّهْرِ ونَوائبَهُ، واللهُ عزَّ وجلَّ يقول: "أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ المَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدةٍ" [النساء 78]، فكيف وحُصُونُهم مَحْضُ أَوْهامٍ؟

ويَرِدُ هنا سؤال: لِمَ تَوَعَّد اللهُ تعالى كلَّ (هُمَزة لُمَزة) في الحِساب أن يُلقى في (الحُطَمة)؟

والجواب أنّ تعيُّن هذا الضرب من العذاب دون غيره إنّما كان لمناسبة بين الجزاء والعمل من وجهين، لَفْظِيّ ومَعْنَوِيّ:

ـ فالأوّل اتّفاقهما في الوزن (فُعَلة)،[40] وهو من صيغ المبالغة، وتدُلُّ على أنّ الوَصْف عادةٌ من صاحبه قد ضَرِيَ بها.[41]

---

[32] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 30/532-533.

[33] الرازي، *التفسير الكبير*، 32/88.

[34] ابن منظور، *لسان العرب* "ويل"، 11/737.

[35] أبو إسحاق الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، مح. د. عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 5/361.

[36] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 8/687؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 22/467؛ الشوكاني، *فتح القدير*، 1654؛ القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، 15/381؛ الميداني، *معارج التفكر*، 2/529.

[37] الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 5/361؛ الطبري، *جامع البيان*، 24/616؛ عبد الرحمن بن الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير* (بيروت: المكتب الإسلامي، 1984)، 9/228.

[38] الطبري، *جامع البيان*، 24/620؛ ابن مجاهد، *كتاب السبعة في القراءات*، 697؛ ابن الجزري، *نشر القراءات العشر*، 2741.

[39] الفراء، *معاني القرآن*، 3/290؛ الطبري، *جامع البيان*، 24/621؛ الزمخشري، *الكشاف*، 6/429؛ ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 8/688؛ ابن الجوزي، *زاد المسير*، 9/228؛ الرازي، *التفسير الكبير*، 32/93؛ أبو حيان، *البحر المحيط*، 8/510؛ السمين الحلبي، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، مح. أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم، د.ت)، 11/106؛ العمادي، *إرشاد العقل السليم*، 5/574؛ الشوكاني، *فتح القدير*، 1654؛ الألوسي، *روح المعاني*، 30/230؛ القنوجي، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، 15/383.

[40] الألوسي، *روح المعاني*، 30/232؛ الميداني، *معارج التفكر*، 2/535.

[41] الزمخشري، *الكشاف*، 6/428. وضري بالأمر: اعتاده فلا يكاد يصبر عنه. ابن منظور، *لسان العرب*، 14/482.

ـ والآخَر أنّه لـمّا كان الهَمْزُ واللَّمْزُ اغتيابَ النّاس والغضَّ منهم،[42] وكان الأَصْلُ فيهما الدَّفْعَ،[43] وكانت تسميةُ الحُطَمة بهذا الاسم لِكَسْرِها ما يُلقى فيها، ولِقَوْلِهم: رَجُلٌ حُطَمةٌ أي كثيرُ الأَكْلِ[44] = كان جزاءُ الهُمَزة اللُّمَزة أن يُطرَحَ في الحُطَمة التي تَكسِر العَظْم وتَأكُل اللَّحْم، **جَزاءً وِفاقًا**.[45]

الخاتمة:

- السور النظائر هي أشفاع السور المتجاورة في ترتيب المصحف، وتكون متماثلة في المعاني، عدا سورتين لا نظير لهما: الأولى (الفاتِحة) وهي أُمّ القرآن، والأخرى (يس) وهي قَلْب القرآن.
- يمكن أن يُوظَّف تناظُرُ السُّوَر في باب التفسير، باعتدادِ السورتين النظيرتين وَحْدة كبرى، فيُسْتعانَ على فهم إحداهما بالأخرى، وهو ضرب من تفسير القرآن بالقرآن.
- من بديع الإيجاز في القرآن الكريم أن يَستعمِل لَفْظًا مشتركًا بكلّ ما وُضِعَ له مِن معنى، كـ(العَصْرِ): له في العربية ستّة مَعانٍ، وكلُّها مُرادٌ.
- تكرّرت معاني العصر الستّة في كلّ من سورتي (العصر – الهمزة) مرّتين: في العصر بكلمة العصر بالقوّة، وبصفات المُسْتَثْنَيْنَ من الخسر بالفعل؛ وفي الهمزة بصفات الخاسرين مرّة، وبجزائهم الموافق لأعمالهم أخرى.
- بين هاتين السورتين من الاحتباك ما يشهد أولًا بتناظرهما، ويشهد ثانيًا بإعجاز هذا القرآن الكريم.

[42] سبق هذا في أول الحديث عن سورة الهمزة.

[43] ابن الجوزي، *زاد المسير*، 228/9؛ ابن منظور، *لسان العرب*، 406/5.

[44] الزمخشري، *الكشاف*، 429/6؛ ابن منظور، *لسان العرب*، 138/12.

[45] علاء الدين الخازن، *لباب التأويل في معاني التنزيل*، مح. عبد السلام محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 469/4؛ شرف الدين الطِّيبي، *فتوح الغيب*، 569/16؛ الألوسي، *روح المعاني*، 232/30.

المصادر والمراجع

الأصفهاني، الراغب. *مفردات ألفاظ القرآن*. مح. صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، الطبعة 4، 2009.

الألوسي، محمود شكري. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

الأندلسي، ابن عطية. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. مح. الرحالة الفاروق وآخرين. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، الطبعة 2، 2007.

الأندلسي، أبو حيان. *تفسير البحر المحيط*. مح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد مُعوّض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه*. مح. د. محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

البقاعي، برهان الدين. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

البيضاوي، عبد الله. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. مح. محمد صبحي حلاق ود. محمود أحمد الأطرش. بيروت: دار الرشيد، مؤسسة الإيمان، 2000.

ابن الجزري، محمد. *نشر القراءات العشر*. مح. أيمن رشدي سويد. دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، الطبعة 2، 2019.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. *زاد المسير في علم التفسير*. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة 3، 1984.

الجوهري، إسماعيل. *تاج اللغة وصحاح العربية*. مح. أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1990.

الحلبي، السمين. *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. مح. أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، د.ت.

الخازن، علاء الدين. *لباب التأويل في معاني التنزيل*. مح. عبد السلام محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

الرازي، فخر الدين. *التفسير الكبير*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981.

الزَّبيدي، المرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1972.

الزجاج، أبو إسحاق. *معاني القرآن وإعرابه*. مح. عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1988.

الزمخشري، أبو القاسم. *أساس البلاغة*. مح. عبد الرحيم محمود. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

الزمخشري، أبو القاسم. *الكشّاف*. مح. عادل أحمد عبد الموجود وآخرين. الرياض: مكتبة العبيكان، 1998.

السَّمعاني، أبو المظفّر. *تفسير القرآن*. مح. غنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن، 1997.

السيوطي، جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. مح. مركز الدراسات القرآنية. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ت.

السيوطي، جلال الدين. *الدر المنثور في التفسير المأثور*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

الشوكاني، محمد. *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. الناش ر. يوسف الغوش، بيروت: دار المعرفة، الطبعة 4، 2007.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001.

الطِّيبي، شرف الدين. *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب*. مح. يوسف عبد الله الجوارنة. دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013.

ابن عاشور، محمد الطاهر. *تفسير التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

العاملي، أحمد رضا. *معجم متن اللغة*. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1959.

العسقلاني، ابن حجر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013.

العمادي، أبو السعود. *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. مح. عبد القادر أحمد عطا. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1971.

ابن فارس، أحمد. *معجم مقاييس اللغة*. مح. عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979.

الفراء، يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. مح. محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي. بيروت: عالم الكتب، الطبعة 3، 1983.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. مح. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. إيران: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة 2، 1409هـ.

القاسمي، محمد جمال الدين. *محاسن التأويل*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.

القرطبي، أبو عبد الله. *الجامع لأحكام القرآن*. مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخران. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.

القنوجي، صديق. *فتح البيان في مقاصد القرآن*. مح. عبد الله بن إبراهيم الأنصاري. صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، 1992.

الكلبي، ابن جُزَيّ. *التسهيل لعلوم التنزيل*. مح. محمد سالم هاشم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

الماوردي، أبو الحسن. *النكت والعيون*. مح. السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، د. ت.

ابن مجاهد، أبو بكر. *كتاب السبعة في القراءات*. مح. د. شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 4، د.ت.

المراغي، أحمد مصطفى. *تفسير المراغي*. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1946.

مسلم، النيسابوري. *المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله*. مح. د. محمد زهير الناصر. جدة: دار المنهاج، بيروت: دار طوق النجاة، 1433هـ.

مصطفى، إبراهيم وآخرون. *المعجم الوسيط*. القاهرة: مجمع اللغة العربية، الطبعة 3، 1985.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1994.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. *معارج التفكّر ودقائق التدبّر*. دمشق: دار القلم، 2000.

النقراط، عبد الله محمد. *بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم*. دمشق: دار قتيبة، 2002.

Kaynakça

Alûsî, Mahmud Şükrî. Rûḥu'l-meʿani fî tefsiri'l-Ḳur'âni'l-aẓîm ve's-sebʿi'l-meṯânî. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, ts.

Askalânî, İbn Hacer. Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. thk., Şuʿayb el-Arnaûṭ vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-ʿÂlemiyye, 2013.

ʿÂmilî, Ahmed Rızâ. Muʿcemu metni'l-luga. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1959.

Beyḍâvî, Abdullah. Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl. thk. Muhammed Ṣubḥi Ḥallâḳ – Mahmud Ahmed el-Aṭraş. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, Müessesetü'l-Îman, 2000.

Biḳâʿî, Burhanuddin. Naẓmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyât ve's-suver. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Buḫârî. el-Câmiʿu'l-müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ. Beyrut: Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 2000.

Cevherî, İsmail. Tacu'l-luġa ve ṣıḥaḥu'l-ʿArabiyye. thk. Ahmed Abdulgafûr ʿAṭṭâr. Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

Endelusî, Ebû Ḥayyân. Tefsirü'l-baḥri'l-muḥîṭ. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muʿavvıḍ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1993.

Endelusî, İbn ʿAṭiyye. el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitabi'l-ʿazîz. thk. er-Raḥḥâle el-Fârûk vd. Doha: Vizâretü'l-Evḳâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2007.

Ferâhîdî, el-Ḫalil b. Ahmed. Kitâbu'l-ʿayn. thk. Mehdi el-Maḫzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâ'î. İran: Müessesetü Dâri'l-Hicre, 2. Basım, 1988.

Ferrâ', Yahya b. Ziyad. Meʿâni'l-Ḳur'ân. thk. Muḥammed Ali en-Neccâr – Ahmed Yusuf Necâti. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.

Ḥalebî, es-Semîn. ed-Durru'l-maṣûn fi ʿulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn. thk. Ahmed Muhammed el-Ḫarrât. Dimaşk: Daru'l-Kalem, ts.

Ḫâzin, ʿAlâüddîn. Lubâbu't-Te'vîl fî Meʿâni't-Tenzîl. thk. ʿAbdusselâm Muḥammed Ali Şahin. Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2004.

İbn Âşûr, Muḥammed et-Tâhir. Tefsîru't-taḥrîr ve't-tenvîr. Tunus: ed-Daru't-Tûnissiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Fâris, Ahmed. Muʿcemu meḳāyīsi'l-luġa. thk. Abdusselâm Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr li'ṭ-Ṭıbâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1979.

İbn Manẓūr, Muḥammed b. Mükrem. Lisānu'l-ʿArab. Beyrut: Dâru Ṣâdir, 3. Basım, 1994.

İbn Mucâhid, Ebûbekr. Kitâbü's-sebʿa fi'l-ḳırâât. thk. Şevḳî Ḍayf. Kahire: Dâru'l-Maʿârif, 4. Basım, ts.

İbnu'l-Cezerî, Muḥammed. Neşru'l-Ḳırââti'l-ʿAşr. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Dimaşk: Daru'l-Ġavsânî li'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye, 2. Basım, 2019.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân. Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.

ʿİmâdî, Ebu's-Suʿûd. İrşadü'l-ʿakli's-selîm ile mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Ḥadîṯe, 1971.

İsfahânî, er-Râġıb. Mufredâtu elfazi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Daru'l-Ḳalem – Beyrut: ed-Daru'ş-Şâmiyye, 4. Basım, 2009.

Ḳâsimî, Muhammed Cemâluddîn. Meḥasinu't-te'vîl. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Kahire: Dâru İḥyâi Kütübi'l-ʿArabiyye, 1957.

Kelbî, İbn Cüzey. et-Teshîl li ʿulûmi't-tenzîl. thk. Muhammed Sâlim Ḥâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1995.

Ḳurṭubī, Muhammed b. Ahmed. el-Cāmiʿ li Aḥkāmi'l-Ḳurʾān. thk. ʿAbdullāh b. ʿAbdulmuḥsīn et-Türkī vd. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risāle, 2006.

Ḳınnevcî, Ṣıddık. Fethu'l-Beyân fî Makâṣidi'l-Ḳu'ân. thk. ʿAbdullāh b. İbrâhim el-Enṣârî. Saydâ – Beyrut: el-Mektebetu'l-Aṣriyye, 1992.

Merâġî, Ahmet Mustafa. Tefsîru'l-Merâġî. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1946.

Māverdī, Ebu'l-Hasen. en-Nuket ve'l-ʿuyūn, thk. es-Seyyid b. ʿAbdilmaḳṣûd b. ʿAbdurrahîm. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿIlmiyye-Müʾessesetü'l-Kütübi'ṣ-Ṣeḳâfiyye, ts.

Mustafa, İbrâhim vd. el-Muʿcemu'l-vasîṭ. Kahire: Mecmaʿu'l-Lugati'l-Arabiyye, 3. Basım, 1985.

Meydânî, Abdurrahman. Meʿâricü't-tefekkür ve daḳâiḳu't-tedebbur. Dimaşk: Dâru'l-Ḳalem, 2000.

Müslim. Câmiʿu'l-müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtasar min umûri Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih. Cidde: Dâru'l-Minhâc - Beyrut: Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 2012.

Nakarât, Abdullah Muhammed. Belâġatu Taṣrîfi'l-Ḳavl fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm. Dimaşk: Dâru Ḳuteybe, 2002.

Rāzī, Faḫruddîn. et-Tefsîru'l-kebîr. Beyrut: Dâru'l-Fikr li'ṭ-Ṭıbâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1981.

Semʿânî, Ebu'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Ḳur'ân*. thk. Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Suyûṭî, Celâluddîn. *el-İtḳân fî ʿUlûmi'l-Ḳur'ân.* thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye. Medine: Mucemmeʿu'l-Melik Fehd li Ṭıbâʿati Muṣḥafi'ş-Şerîf, ts.

Suyûṭî, Celâluddîn. ed-Durru'l-Menẓûr fi't-Tefsîri'l-Me'ẓûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr li'ṭ-Ṭıbâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2011.

Şevkânî, Muhammed. Fetḥu'l-ḳadir el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr. nşr. Yusuf el-Gûş. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 4. Basım, 2007.

Ṭaberī, Muhammed b. Cerîr. Câmiʿu'l-Beyān ʿan Teʾvîli Âyi'l-Ḳurʾān. thk. ʿAbdullāh b. ʿAbdulmuḥsin et-Türkī, Kahire: Dāru Hecer, 2001.

Ṭîbî, Şerefuddîn. Futûḥu'l-ġayb fi'l-keşf an ḳınâi'r-reyb. thk. Yusuf Abdullah el-Cevârne. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Ḳur'ani'l-Kerim, 2013.

Zebīdī, el-Murtazâ. Tācu'l-ʿarūs min cevâhiri'l-kâmûs. Küveyt: Maṭbaʿatu Hukūmeti'l-Küveyt, 1972.

Zeccâc, Ebû İshâk. Meʿâni'l-Ḳur'ân ve iʿrâbuh. thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şilbî. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kütüb, 1988.

Zemaḫşerī, Ebu'l-Kâsım. el-Keşşâf. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Riyad: Mektebetu'l-ʿUbeykân, 1998.

Zemaḫşerī, Ebu'l-Kâsım. Esâsu'l-Belâġa. thk. Abdurrahim Mahmud. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife. ts.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Sayı | العدد | Issu: 1 **Aralık | كانون الأول | December 2024**

Peygamberi Aşkınlaştırma Örneği Olarak Salavatlar: Ahmet Mahmut Ünlü'nün Salavat Kitapları Örneği

الصلوات كمثالٍ على تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم: كتب أحمد محمود أونلو في مجال الصلوات نموذجاً

Ṣalawāt as an Example of Transcendentalizing The Prophet: The Example of Ahmet Mahmut Ünlü's Ṣalawāt Books

Mümine Kübra ÇİFTASLAN GEBEL

Arş. Gör. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
E-mail: mkciftaslan@ksu.edu.tr

Research Assist., Kahramanmaraş Sutcu İmam University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, History of Islamic sects
ORCID: 0009-0007-2152-4224

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	05.08.2024
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	21.08.2024
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	31.12.2024
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Aralık | كانون الأول | December

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Çiftaslan Gebel, Mümine Kübra. "Peygamberi Aşkınlaştırma Örneği Olarak Salavatlar: Ahmet Mahmut Ünlü'nün Salavat Kitapları Örneği". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2024), 22- 37.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mümine Kübra ÇİFTASLAN GEBEL).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Peygamberi Aşkınlaştırma Örneği Olarak Salavatlar: Ahmet Mahmut Ünlü'nün Salavat Kitapları Örneği

Öz: Nübüvvet konusu ve onun sürdürücüsü olan Peygamberler dinin en önemli figürlerinden olup din anlayışında önemli bir konumdadırlar. Toplumların Peygamber anlayışları Peygamberi öğrenme şansı buldukları eğitmenlerin/hocaların ve kitapların sunduğu Peygamber profili çerçevesinde şekillenebilmektedir. Peygamber anlayışına yön veren bakış açıları, İslami literatürde Peygamberin hayatını konu alan siyer türü eserlerin yanında delail ve hasais türü kitaplarda da ortaya konulmuş, buralarda olağanüstülüklerle tavsif edilen bir Peygamber anlayışı yer bulabilmiştir. Bu tür eserler Peygamberlik anlayışını yansıttığı gibi toplumun Peygamber anlayışını da yönlendirmektedir. Peygamber anlayışının yansıtıldığı türün bir başka örneği salavatları derleyen kitaplarda görülebilmekte, günümüz Peygamber anlayışını yansıtmada bu eserler kaynak teşkil etmektedir. Bu yazım türü bu çalışmanın inceleme konusunu oluşturmaktadır. Günümüz Türkiye'sinde tasavvufi yapıların öne çıkan figürlerinden biri olan Ahmet Mahmut Ünlü'nün pek çok salavat kitabı bulunmaktadır. Onun sûfî yapılardan birinin örnekliğini ortaya koyması, bu alanda neşredilmiş pek çok kitabının olması ve bu kitaplarda bu salavat anlayışının çok çeşitli örneklerini sunması açısından önemli malzemeler barındırmakta ve incelememize konu olmaktadır. Bu açıdan onun salavat kitapları araştırmamızda incelenmiş, buralarda salavatlar aracılığıyla ortaya konulan Peygamber anlayışı anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılmış, yazarın söylemleri analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İslam Mezhepleri, Nübüvvet, Günümüz İslami Akımlar, Tasavvuf, Salavatlar.

Ṣalawāt as an Example of Transcendentalizing The Prophet: The Example of Ahmet Mahmut Ünlü's Ṣalawāt Books

Abstract: Prophethood and the prophets are one of the most important figures of religions. Societies' understanding of the Prophet has been shaped within the framework of the prophet profile presented by the educators/teachers and books. The approaches that shape the understanding of the Prophet have been put forward in the Islamic literature, in books of the genre of dalā'il and khaṣa'is, as well as in the works of sīrah in which an extraordinary personility of a Prophet has been able to take place. Another example of the genre in which the understanding of the prophet is reflected can be seen in the books that compile ṣalawāts, which can serve as an example in reflecting today's understanding of the prophet. This genre is the subject of our study. Ahmet Mahmut Ünlü, one of the prominent figures of taṣawwuf in today's Turkey, has many ṣalawāt books. The fact that he has many books published in this field provides important material presenting a wide variety of examples of this understanding of ṣalawāt. His ṣalawāt books are analyzed in our research, and an attempt has been done to the understanding of the Prophet through ṣalawāt. In this study, the content of the author's discourses is analyzed and the literature review method is been applied.

Keywords: Theology, Islamic sects, Prophethood, Contemporary Islamic Movements, Sufism, Ṣalawāts.

Giriş

İslam inancı üç temel üzerine kurulmuştur. Bunlar, Allah, nübüvvet ve ahiret inancıdır. Bunlardan biri olan nübüvvet, kişinin mümin olması için gereken inanç temellerinden birini oluşturur. Müslüman olmak, Peygamberlere ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine iman ile mümkün olup[1] tek başına bir yaratıcının varlığına iman etmekle kişi mümin olmaz.

Toplumların Peygamberi konumlandırırken başvurdukları en önemli detay, Peygamber anlatı ve anlayışlarını çepeçevre saran olağanüstülüklerdir. Bu üstün ve olağan dışı özelliklerle onlar, zaman zaman beşerî vasıfların uzağına kayar. Harikulade ve olağandışı olaylara düşkünlük; Peygambere atfedilen mucizeler, reddedilmiş veya zayıf rivayetlerle gelen bazı haberleri de muteber kabul etmek gibi yaklaşımlara ise dini-toplumsal yapılar içerisinde sûfî gruplarda zaman zaman rastlanıldığı söylenebilir. Bu ise kimi zaman peygamberin fiziksel özellikleri üzerinden gerçekleştirilirken kimi zaman onun harikulade işler cinsinden olan, kendisine atfedilen mucizeleri üzerinden ifade edilmektedir.

Peygamberlerin hangi sıfatlarla vasıflandığı, hangi kabiliyetlerle donatıldığı gibi özellikleri, ancak onları gönderen yaratıcının vasfettiği şekliyle bilinebilir. Bu vasıflar ise Allah (c.c.) katından gönderilen kitapta açıkça bildirilmiştir. O Peygamber, güzel ahlak sahibidir ve insanlar için bir rol modeldir. Ne var ki O'nun beşerden bir beşer olması, döneminin müşrikleri tarafından yadırganmış, "*bizim gibi yiyor, içiyor, çarşılarda geziyor*"[2] denilerek kendisi hakkında serzenişte bulunulmuştur. Müşriklerin beklentisi içerisinde oldukları; yeryüzünden kaynaklar fışkırtan, içlerinden ırmaklar akan bağlar-bahçeler yapan, göğe merdiven dayayan bir Peygamber[3] anlayış ve beklentisinin Allah katında kabul görmediği ve dinde bir karşılığının olmadığı çeşitli ayetlerde açıkça bildirilmiştir. Peygamber ve onun vasıfları konusundaki bu tutumun geçmişin tozlu sayfalarında kaldığı zannedilmemelidir. İnsanoğlunun olağanüstülüklere mail yapısının etkisiyle bugün de göklere merdiven dayaması beklentisi içerisinde bulunulan bir peygamber düşüncesi sürdürülmekte, o ve onunla ilgili her şey bu aşkınlıktan nasibini alabilmektedir. Her ne kadar Kur'an'da ve Hz. Peygamberin kendi ifadelerinde onun vasıfları açıkça ortaya konulmuşsa da insanlar bu vasıflarla yetinemeyebilmişlerdir. Bunun sonucu olarak da insanî kurgu ve hayalin ürünü malzemelerle Peygamber anlayışı yeniden üretilmiştir.

Peygamberimiz, Kur'an'ın ifadesiyle "*bizim gibi bir beşer…*"[4] olduğunu sıklıkla tekrar etmiştir. O, insan olmasının bir sonucu olarak unutup hata edebileceğini hatırlatmış,[5] aşılama yapılan hurma bahçesinde 'dünyanıza ait şeyleri sizler benden daha iyi bilirsiniz' diyerek bilmediği konuları teslim etmiş, bilmediğini göstermekten çekinmemiştir.[6] Yine O, *Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'yı yüceltmesi gibi yüceltilmemeyi, kendisinin sadece bir kul olduğunu* söyleyerek kendisinin abartılmamasını telkin etmiştir.[7] Başka bir zaman ise "*Ben Abdullah oğlu Muhammedim. Allah'ın kulu ve Peygamberiyim"* demiş, Allah'ın verdiği konumun üzerine çıkarılmasından hoşlanmayacağını belirtmiştir.[8] Kendisine "*Ey Muhammed, Ey Efendimiz, Ey Efendimizin oğlu! Ey en hayırlımız, Ey en hayırlımızın oğlu!"* diyen bir kişi

[1] Kur'an Yolu (Erişim 10 Temmuz 2024), el-Bakara 2/285
[2] el-Furkān 25/7.
[3] Bk. M. Said Hatipoğlu, "Hz. Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/ 2 (1986), 6.
[4] Fussilet 41/6; el-Kehf 18/110
[5] Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsıtî, *Müsnedu's-Sahîh* (Riyad: Camiu'l-İslamiyye, 2014-2016), 18/310, no.10417.
[6] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Beyrut: Matbaat'u İsa Bâbî, 1955), "Fedail", 4/1835, no.140.
[7] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Dımeşk: Dâr'u İbn Kesir,1993), "Enbiya", 64.48, 3/1271; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2001), 1/24; 3/153.
[8] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2001), 3/154.

karşısında o kişiyi uyarmış, sözlerine dikkat etmesini telkin ederek *"Ben Abdullah'ın oğlu Muhammed'im. Allah'ın kulu ve elçisiyim. Vallahi beni Allah'ın yerleştirdiği konumdan daha fazla yüceltmeye kalkmanız hoşuma gitmez*" [9] demiştir.

Peygambere atfedilen bu yüceltici anlayışın arkasında insanların karizmatik lider arayışlarının etkili olduğu düşünülebilir. Allah (c.c.) tarafından görevlendirilmiş birer elçi olan Peygamberlerin, toplumların üzerlerinde önemli etkileri vardır. Onlar, insanlar üzerinde liderlik karizmasıyla değiştirici ve dönüştürücü roller üstlenmişler, çoğu zaman liderlik karizmasıyla kabul görmüşlerdir. Onlara karizmatik liderler olarak bakılmış, insanlar onlarla "beşer üstü özelliklere sahip olduğuna inanılan karizmatik lider arayışı" ihtiyaçlarını karşılamışlardır.[10] Bunun sonucu olarak da onlara dinin temel kaynaklarında; Kur'an ve hadislerde olmayan çeşitli vasıflar izafe edilebilmiştir.

İslam kelamcıları ile mutasavvıfların Peygamber anlayışı kıyas edildiğinde birtakım farklılıklardan söz edilebilir. Tasavvufun anladığı Peygamber ile kelamın ortaya koyduğu Peygamberin konumlandırıldığı yer, ontolojik düzlemde farklılaşmış, Peygamber algıları birbirinden uzaklaşmıştır. Örneğin Hakikat-i Muhammediyye anlayışıyla Peygamber, ezelî bir varlık olarak tasvir edilerek böylesi bir anlayış yerleştirilmiştir.[11] Peygamberin anlatım şekilleri öyle büyütülmüştür ki, onun varlığının hâdis oluşuna dair söz söylemenin imkânı ortadan kalkacak bir hale gelmiştir. İnsanı küçük bir âlem ve âlemin özü olarak kabul eden vahdet-i vücûd nazariyesinin içine yerleştirilen Peygamber, nur-i Muhammedîdir. Kâinatın yaratılış sebebinin Hz. Muhammed olduğunu söyleyen nur-i Muhammedî teorisi,[12] Hz. Peygamberin nurunun yaratılan ilk şey olduğu ve bütün yaratılanların cevherinin bu olduğunun kabulüdür. O, yaratılışın ilk özü ve ilk maddesidir. Bu nur bütün âleme sirayet etmiştir, tüm insanlar Peygamberin bu nuru ve özünden çıkmıştır ve kaynağı Allah'ın nurudur.[13]

Peygamber, tasavvufî ifadeyle insân-ı kâmil'dir. Tüm varlıklar onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Bu anlayışa göre Hz. Muhammed tarihin bir döneminde yaşayan bir nebi olmaktan çıkıp, âlemden önce var olan ve her şeyin kendisinin nurundan doğduğu bir varlık olarak kabul edilmektedir. Hakikat-i Muhammediyye, nur-i Muhammedî ve insan-ı kâmil anlayışlarıyla birlikte o, kâinatın özüne ve yaratılışın merkezine oturtulmaktadır.

Kur'an'ın öğrettiği ve Peygamberin kendisini anlattığı şeklin ötesindeki anlayışların incelenmesi, doğru bir din anlayışının sürdürülebilmesi ve varlığını koruyabilmesi adına önem taşımakta, toplumda var olan Peygamber anlayışlarının izinin sürülmesi adına ehemmiyet arz etmektedir.

1. Salavat Kavramı ve Dini Literatür İçerisindeki Yeri

Salavat kelimesinin tekili olan salât "dua, tâzim, rahmet" anlamlarına gelmektedir.[14] Salavat getirmek ise ibadetlerden olan bir dua biçimidir. Peygamber anılarak ona dua ve selamların iletilmesini ifade eden salavatlar dini ibadetlerden biridir. Nitekim dini naslarda Peygambere salavat getirmenin fazilet ve öneminin vurgulandığı ve teşvik edildiği görülür.

[9] Ahmed b. Hanbel, 1/55, 3/153. (Peygamberimiz aynı şekilde hitap edildiği bir başka seferde ise "O bahsettiğin İbrahim'dir" diyerek mukabelede bulunduğu görülür. Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdi'l-Hamid (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2010), "Sünne*"* 4672, 4/218.

[10] Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 63.

[11] Detaylı bilgi için bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-ı Muhammediyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180.

[12] Detaylı bilgi için bk. Çınar, Mahmut. *İslam Literatüründeki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniv, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2006).

[13] Konuyla ilgili detaylı bilgi için Bk. Mahmut Çınar, *İslam Literatüründeki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniv, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2006).

[14] M. Suat Mertoğlu, "Salâtuselâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/23-24.

Kur'an'da Allah'ın ve meleklerin Peygambere salât ettikleri belirtilerek iman edenlerin de ona salât etmeleri ve tam bir teslimiyetle selamlamaları emredilmektedir.[15] Çeşitli ayetlerde salat kelimesi Allah'ın lütfu[16], Peygamberin duası[17] gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Yine Peygamberimiz kendisine salavat getirilmesini istemiş, salavatların kendisine ulaşacağını bildirmiştir.[18] Kendisine nasıl salavat getirileceği sorulduğunda ise tahiyatta okunan "salli bârik" duaları olarak bilinen salavat şeklini öğretmiştir.[19]

Peygamber anlayış ve algısını gösteren bir başka gösterge de salavatlarda ona izafe edilen özellikler, salavatlara yüklenen anlamlar, salavatlar aracılığıyla gerçekleşeceği vaat edilen hususlardır. Salavatlara atfedilen önem ve onlara verilen olağanüstü konumla sûfîlerin Peygamber algısı hakkında ve Peygamberi Allah'ın karşısında nasıl bir konuma yerleştirdikleri konusunda fikir sahibi olmak mümkün görünmektedir.

Dini ibadetlerden biri olan ve Peygamberi hayırla, rahmetle anmanın ifadesi olan salavatlar, bu anlamda Peygamber anlayışını ortaya koymada önemli birer gösterge olmaktadır. Erken dönemlerden itibaren Peygambere salavat zikirlerini içeren pek çok eser neşredilmiştir. Bu sayı bir araştırmacının tespitiyle 180 civarındadır. Bunlardan biri de Osmanlı döneminde Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465) *Delâ'ilü'l-hayrât* adlı Peygamberimize getirilen salavatları içeren kitabı, "sevap kazanma, Hz. Peygamber'in şefaatine nâil olma, kötü huyları terk edip güzel huylarla bezenme, maddî sıkıntılardan ve günahlardan kurtulma gibi amaçlarla" meşhur olmuş, bu eser çokça okunan eserlerden birinin örneğini oluşturmuştur.[20]

Bu salavatlar kimi zaman yüceltmenin ve ona çeşitli vasıflar izafe etmenin bir aracına dönüşmektedir. Böylesi bir Peygamber anlayışının ise daha çok inancın, dinin kalbi ve hissi boyutuyla tatmin olduğu görülen sufi gruplardaki bireylerde karşılık bulduğu söylenebilir. Salavatlara atfedilen yücelikle Peygamberin aşkınlaştırılması yoluna gidildiği, günümüz Türkiye'sinde de çeşitli tasavvufi gruplarca bunun sürdürülmekte olduğu gözlemlenmekte, böylesi bir anlayışın örneklerine, söz konusu yapıların telif eser, video ve yayınlarında rastlanılmaktadır.

Sûfîyyenin genel dili gizemli ve batınî bir hüviyet arz eder. Onda mistik unsurlar ve mitolojik öğeler hayli fazladır. Tasavvuf ehlinin Peygamber ve veli tasavvurlarında da bu dil güçlü bir şekilde yer bulmuştur.[21] Böylece onun üslubu ve dili, nübüvvet anlayışının detaylı bir biçimde incelendiği kelam ilminin yönteminden ve kullandığı dilden hayli uzaklaşmış, ifadeleri, uslubu, kavramları ve bunun sonucu olarak anlayışları birbirinden farklılaşmıştır. Sûfî yapının barındırdığı bu dille uyumlu bir biçimde yine sûfî yapılarda Peygambere olan sevgi ve hayranlığı ifade etme şekliyle de ilgili olarak, aşkınlaştırılan bir Peygamber anlayışı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Örneğin bir salavatta Peygamberimiz, Allah'ın sırrının batını olarak anılmakta ve anlatılmaktadır. Tasavvufî dilin taşıdığı sır, hafi, bâtın gibi sembolik ifadeler salavatlar aracılığıyla Peygamber anlatılırken de söz konusu edilmekte, Peygamberin Allah'ın açıkladığı sırrı olduğu gibi bir anlatım yolu tercih edilmektedir:

"Salat-ü selam senin üzerine olsun ya Resulullah! …Allah'ın sırrının batını(nın vakıfı)sın..."[22]

---

[15] el-Ahzâb 33/56

[16] el-Bakara 2/157; el-Ahzâb 33/43.

[17] et-Tevbe 9/99.

[18] Ebû Davud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdi'l-Hamid (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2010), "Menâsik", 97, "Salât", 201.

[19] Buhârî, "Da'avât", 33; Müslim, "Salât", 66

[20] M. Suat Mertoğlu, "Salâtuselâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/24.

[21] Süt, "Mevlana'da Nübüvvet ve Velayet", 3.

[22] Ahmet Mahmut Ünlü, "Şefaât ve Şifa İçin Mücerreb Olan Himmet İsteme Salavâtı", *Lalegül Dergisi* (Aralık-2016), 94

Çalışmamızda tasavvufi cemaatlerden birine mensup olup, onun öne çıkan isimlerinden biri olan Ahmet Mahmut Ünlü'nün salavat zikirlerine dair neşrettiği eserler örnek olarak esas alınmıştır. Nitekim o, eserlerinde, Peygamberi anmada ve ona salavat getirmede söz konusu vasıfları taşıyan salavatların çeşitli örneklerini ortaya koymaktadır. O, bir dönem kaldığı hapisten çıkmasının bir şükrü olarak her sene bir salavat kitabı çıkaracağını vadetmiş ve bunun sonucu olarak pek çok salavat kitabı neşretmiş, bu kitaplarında da çok çeşitli salavat örneklerini ortaya koymuştur. Bu anlamda o ve onun salavat kitaplarının günümüz Türkiye'sinde Peygamber anlayışı konusunda, salavat zikirlerinin etkisini görebilmek adına önemli içerik ve malzemeler sunduğu söylenebilir.

Ünlü'nün salavatları konu alan ve aşağıda isimleri zikredilen eserleri çalışmamız süresince incelemeye konu olmuştur: "*Abdulkâdir Geylânî'ye Ait Faziletli Kırk Salavât-ı Şerîfe'nin Metni Tercemesi ve Şerhi*", "*Salevât-ı Şerîfe'nin Faziletleri ve Belaları Kaldırıp Hayırlı Muratlara Kavuşturacak En Önemli Siğaları*", "*Şecere-i Nebeviyye (Peygamberimiz Sallallahu Aleyhi ve Sellem'in Soyağacı) Risalesi*", "*Okuyanların Göklerin ve Yerin Anahtarlarına Sahip Olacağı Üç Kıymetli Zikir ve Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) ile Uyanıkken Dahi Görüşmeye Vesile Olacak Çok Faziletli Salât-ü Selâmlar*", "*Dünya ve Ahiret ile Alakalı Çözülemeyen Bütün Düğümleri Çözecek Kıymetli Salevât*", "*Salevât-ı Kübrâ (Büyük Salât-ü Selamlar Kün Feyekün Duası, Meşiet Duası, Rızık Duası)*", "*Peygamber Efendimiz sallallahu Aleyhi ve Sellem'i Hangi Dualarla Rüyada Görürüz*", "*Sevapları Kat Kat Fazla Olan Salevât-ı Muzâ'afât*".

Onun söz konusu kitaplarındaki salavat içerikleri Peygamberin öğrettiği kısa ve öz, sınırlı ve kapsama alanı net olan salavat şekillerinden farklılaşmaktadır. Peygamberimizin öğrettiği salavatlara karşılık daha farklı ifadelerle yer bulan ve daha başka bir Peygamber anlatısını içeren salavat formları geliştirildiği görülmektedir.Nitekim Peygamberimizin öğrettiği salavat içeriklerinde hanif din İslam'ın İbrahim Peygamberden Hz. Muhammed (s.a.v.)'e kadar sürdürüldüğü hatırlanmakta ve onlara rahmet okunmaktadır. Müslüman her bir birey de Peygamberimizin öğrettiği şekilde namazların tahiyyatlarında bu içeriğe sahip olan salavatları okumaktadır.

Cübbeli'nin salavat kitaplarında Peygamberin vasıflarını, özelliklerini, ona atfedilen yüceliklerin çeşitli örneklerini görmek mümkündür. Bu düşünce biçiminde O'na getirilen salavatlara üstün özellikler nispet edilmiştir. Salavatlarla Peygamber öyle bir konuma oturtulmaktadır ki, -ilerde detaylı bir şekilde yer verileceği üzere- ona getirilen salavatlar diğer ibadetlerin önüne geçmekte, Allah'a ulaşmanın en kolay yolu olmakta, Peygamberle, uyurken de uyanıkken de görüşmenin vesilesi olabilmektedir. Hatta sahabenin Peygamberle mülaki olmasından daha sık bir biçimde velinin/velilerin Peygamberle görüşmesinin vaki olduğu izlenimi veren bir yakınlığın resmi çizilmektedir. Peygamber bu salavatlarda her derde deva, her müşkil işin çözümü kendisinde olan, bir okumakla tüm günahları sildiren, tüm hacetleri gördüren, cenneti insanın ayakları altına serdiren bir salavat ibadetinden bahsedilmektedir. Kimi zaman övgüler o kadar büyük olmaktadır ki Peygamber olduğu belirtilmese vasfedilen ve anlatılan zatın Allah'u Teala olduğu hissiyatına ulaşılmaktadır. Bu içerikleri dolayısıyla bu salavatların Peygamber anlayışı konusunda farklı bir yaklaşımı barındırdığı söylenebilir.

2. Çeşitli Salavat Örnekleri

Bazı metinlerde Peygambere getirilen salavatlar dini ibadetler kategorisinde yüce bir yere konumlandırılmakta, onlara yüklenen anlamlar olağanüstülüklerden nasibini almaktadır. Farz ibadetlerin önüne geçecek kadar faziletler atfedilen, dünya ve ahirette daha büyük ecrin olmadığı vaatleriyle bezenen, cehennemden kurtuluşun garantisi olarak sunulan salavat örnekleriyle karşılaşılmaktadır.[23]

[23] Ünlü, *Salevât-ı Kübrâ (Büyük Salât-ü Selamlar Kün Feyekün Duası, Meşiet Duası, Rızık Duası)* (İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2016), 12.

Peygamberin zikredilmesini içeren bu ibadet sadece Peygambere değil, Allah'a ulaşmada en kolay ve kestirme yol olarak görülmektedir. Salavat zikri olarak gerçekleşen bu ibadetler Allah'a ulaşmak konusunda diğer ibadetlerin önüne geçirilmekte, Allah-u Teala'ya en kolay ulaşma yolunun salâvat okumak olduğu söylenmektedir.[24] Bazen de bu salavatlar kişilerin bela ve musibetlerden korunmasında önemli rol oynamaktadır:

"Cebrail gelip Ey Muhammed! Sana öyle bir hediye getirdim ki Allah onu senden evvel kimseye hediye etmedi…Kim onu okursa Allah ondan 70 bin çeşit belayı defeder. Ve kıyamet günü şiddetinden kurtarır"[25].

Salavatların çeşitli tasvirler içerisinde sunulduğu görülür. Bu anlatılar kimi zaman insan muhayyilesinin ulaşamayacağı derinlikte, mitolojik unsurları bünyesinde taşır mahiyettedir. Örneğin Ünlü, kitabında yer verdiği salavatlardan biri olan 'Salavat-ı Kübra'yı zikreden kimse için onun, kanatlı, tüylü, binlerce başlı, gözlü ve dilli bir meleğin koruması altına gireceğini söylemektedir. Cebrail (a.s.)'ın onu okuyana muharref kutsal kitapları okuyan kimsenin sevaplarının verileceğini bildirmesi üzerine Peygamberimizin bu ödüllerin anılan salavatları okuyan kimse için olup olmadığını sormasıyla birlikte Cebrail (a.s.): "Allah'ın 80 bin kanadı olan, her bir kanadında da 70 bin tüy olan 70 bin de başı, 70 bin gözü, 70 bin dili olan bir melek yarattığı, onun her bir dilinin hamdu tesbihte bulunduğu, Allah'ın bu meleğe tecelli ederek başını kaldırmasını söylemesi üzerine meleğin 'Ben seni habibime bu salavatı okuyan kimseyi her afet ve musibetten korumakla görevlendirdim' diye mukabelede bulunduğu şeklinde bir anlatıya yer vermektedir.[26]

Burada mitolojik karakterler arz eden bir melek tasviriyle bu salavatı okuyan kişinin ne denli korunduğu, söz konusu salavatı okumakla ne kadar büyük bir iş yapmış olduğu anlatılmaya çalışılmaktadır. Diğer bir açıdan bu anlatıyla muharref kitaplara bir paye verildiği görülür. Ne var ki Kuran'ın indiği ortamda bu tahrif edilmiş kitaplara erişmek ve bütünüyle onları okumanın imkânsız olduğu göz önüne alınırsa, sevaplı bir iş olarak sunulan kutsal kitapları okuma işinin anlamsızlığı ve muhal oluşu açık bir şekilde anlaşılır. Dini konularda bu tür karşılığı olmayan anlatılar dinin sahihi ile sakiminin birbirine karışmasına, gerçek ile gerçek dışının birbiriyle iç içe girmesine sebep olacaktır.

Salavatlar için söz konusu edilen ödüller konusunda da aşırılıklarla karşılaşılır. Ödüller konusundaki bu abartılı anlatımlar, onlara olan rağbeti artırma çabasıyla ilgili olsa gerektir. Bir salavatın milyon salavatlara tekabül etmesi gibi abartılı rakamlarla ifade edilen değer ölçüleri, söz konusu edilen salavatların yüceliğini ortaya koymak üzere sıklıkla kullanılmaktadır. Bir salavatla ilgili onu okumanın kıyamet günü yüzün dolunay gibi olmasına vesile olacağı sözlerinin yanında okuyan kimsenin "resule ikiyüz milyon salât-u selam okumuş"[27] olacağı söylenmekte, bir başka salavat için ise bu sevabın altıyüz bin salat sevabı kadar olacağı[28] belirtilmektedir. Bu ve benzeri ifade ve sayılar Ünlü'nün kitaplarında sıklıkla yer bulmaktadır.

Başka bir salavat tesbihinde bulunmanın karşılığında, insanların tüm istekleri yerine geleçeği iddia edilmekte, bu salavat ile makamlar yükselmekte ve tüm günahlar silinmekte, söz konusu salavatı okumaya büyük şeyhlerin de çok önem verdikleri belirtilerek onun en faziletli amellerden olduğu iddia edilmektedir. Yine salavat-ı mustazafa olarak anılan bir başka salavatın da benzer şekilde insanların isteklerini yerine getirecek, makamlarını yükseltecek ve günahlarını sildirecek en faziletli amellerden olduğu söylenmektedir.[29]

[24] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 8.
[25] Ünlü, *Salavat-ı Kübra*, 12.
[26] Ünlü, *Salavat-ı Kübra*, 14.
[27] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 8.
[28] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 92.
[29] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 7.

Salavat zikirleri konusundaki iddialardan biri de bu zikirlerin icazetsiz bir biçimde okunmayacağı, okunması durumunda hususi faziletlerine erişilemeyeceğidir.[30] Ne var ki Allah'ın Peygamberine salavat getirmeyi emretmiş olması, söz konusu zikrin belirli şahısların tekelinde olabilmesini mümkün kılmıyor, ortaya konulan iddiaları geçersiz kılıyor olsa gerektir.

3. Salavat İçeriklerinde Peygamberi, Varlığın Özüne Yerleştiren İfadeler

Salavatlardaki Peygamber anlatısı onun ontolojik olarak yerleştirildiği yere de işaret ediyor gözükmektedir. Peygamber, söz konusu salavatlarla kimi zaman varlığın özüne yerleştirilirken kimi zaman da o, Allah'ın sırrının ortaya çıktığı kişi olarak tavsif edilmektedir.

Bazen salavatlar nûr-i Muhammedî anlayışını yansıtmakta, bu salavatlarda Peygamberimizin ruhlar âleminde ilk Peygamber oluşuna dair tasavvufî kabul sürdürülmektedir. O'nun zikrettiği bir salavatta "(bedenler âleminde son Peygamber isen de ruhlar âleminde) ilk nebisin" ifadesiyle Peygamberimizin ruhlar âleminde ilk oluşu bu şekilde anlatılmakta, bu salavatta Peygambere atfedilen, özellikle tasavvufun nur-i Muhammedî kabulünün günümüzde de sürdürüldüğün bir örneğini teşkil etmektedir.[31]

Bir başka yerde ise hakikat-ı Muhammediyye anlayışının yansıması olan şu ifadelerle Peygamberin Allah'ın nurundan zuhur ettiğine dair ifadeler yer bulmaktadır: "Ey Allah! Nurlarının denizi, sırlarının madeni, hüccetinin lisanı (delillerini dile getiren), …Senin ziyanın nurundan ilk önce zuhur eden Efendimiz Muhammed'e salat eyle."[32]

4. Allah'ı (c.c.) ve Peygamberini (s.a.v.) Razı Eden Salavatlar

Bahsi geçen eserlerde yer verilen bir salavatta Peygamber, Allah'ın hakkını yerine getiren kimse olarak anlatılmaktadır. Getirilen salavatla Peygamberin razı olması, Peygamberi razı olduğu için de Allah'ın razı olduğu bir rızalık taksimi yapılmaktadır. "…Allah'ın hakkını yerine getiren (el-Kaim bi-hakkillah) Muhammed'e…salat eyle"[33]

Burada Peygamberin Allah'ın hakkını yerine getirmesi anlaşılması güç bir ifade olarak yer almakla birlikte bu ifade tarzı Allah'ın yerine geçen bir Peygamber anlayışını ihsas ettirmekte, bu da zihinde Peygamberin olduğu konumun üzerine çıkarılması şeklinde bir çağrışım yapmaktadır. Böylece salavat okumak Allah'a ve onun Peygamberine ulaşmanın bir yolu olarak sunulmakta, sözü edilen salavat zikrinin sonucu olarak Allah'ın resulünün ve kulun razı olacağı bir sonuca işaret edilmektedir.

"Öyle bir salat olsun ki seni de razı etsin onu da razı etsin. Onun sebebiyle sen de bizden razı ol."[34]

Ünlü, aynı yerde Allah'ın rızasını kazandırıp gazabından emin kılan, rahmete erdiren ve afetlerden güvence sağlayan ve on kere okunduğu takdirde kesinkes bu faziletlere ulaşılacağını söylediği daha başka salavatlara yer vermektedir. Onun ifadelerinde kulun Allah'ın rızasına ermesi Peygamberinin de razı olmasına bağlanmış görünmektedir.

"…Öyle bir salat ile ki, o salat senin ilminden başka hiçbir şey onu kavrayıp kuşatamasın. Ey âlemlerin Rabbi! O öyle bir salat olsun ki, seni de razı etsin, O'nu da razı etsin. O'nun sebebiyle sen de bizden razı olasın."[35]

5. Misk Kokusuna Vesile Olan Salavatlar

[30] Ahmet Mahmut Ünlü, *Dünya ve Ahiret ile Alakalı Çözülemeyen Bütün Düğümleri Çözecek Kıymetli Salevât* (İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2016), 9-24.

[31] Ahmet Mahmut Ünlü, "Şefaât ve Şifa İçin Mücerreb Olan Himmet İsteme Salavâtı", *Lalegül Dergisi* (Aralık 2016), 93, (Erişim 15 Eylül 2023).

[32] Ünlü *Salavat-ı Muzâafat* 28.

[33] Ünlü, *Salavat-ı Muzâafat,* 32.

[34] Ünlü *Salavat-ı Muzâafat* 28.

[35] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 28.

Ünlü, salavatların (keramet olarak) misk kokusuna sebep olduğunu söylemektedir. O, bu kokunun kişinin burnundan kan getirecek kadar kuvvetli bir koku olup kişinin evinin dışına taşan ve komşularına ulaşan bir kuvvette olduğunu bir anlatıyla desteklemektedir. [36] Yine aynı yerde salavat getiren kişinin ashabın Hz. Peygamberle görüşmesinden daha çok ve sık bir biçimde Hz. Peygamberle görüşüp buluşmasına vesile olacağı iddia edilmektedir. Bu idda "Onlar diriltilse de bizi görseler kendilerinden sonra Peygamberle uykuda ve uyanık halde nimetlenen adamların var olduğunu göreceklerdir" ifadeleriyle belirtmektedir.[37]

Çok salavat okuyanın ağzının hoş, kendisinin de misk kokacağını söyleyen Ünlü, kokunun onu okuyan kişinin salavatının kuvveti veya zayıflığına göre kuvvetli veya zayıf olacağını söylemektedir.[38]

Yine kokuyla ilgili bir başka kıssaya yer veren müellif, salih bir kimsenin her gece belirli bir miktar salavat getirmeyi kendisine mûtâd edindiğini, bir gece sayıyı tamamladıktan sonra kendisine uyku hali geldiğini, o sırada odanın kapısından Hz. Peygamberin girmesiyle birlikte ortalığın nurla kaplandığını anlatmaktadır. Bunun ardından Peygamberimiz o kişiye doğru yöneldiği "O bana çokça salavat okuduğun ağzı getir de öpeyim" dediği, bunun üzerine o kişinin utancından yüzünü yan döndüğü ve Peygamberin yanağından öptüğüne dair bir rivayete yer vermektedir. Bahsi geçen kişi uykusundan dehşetle uyandığında ise tüm evin Peygamber'in kokusu; misk gibi koktuğunu, misk kokusunun yanağında sekiz gün kaldığını, yanına yaklaşan herkesin de bunu hissettiğine dair bir anlatıya yer verilmektedir.[39]

O, yaşamında çok salâvat getiren bir başka şahsın[40] kabrinden misk kokuları yayıldığını söylemektedir.[41] Ünlü bu konuda bir topluluğun Peygambere salavat getirmeden ayrıldıkları takdirde eşek leşinden bir pis kokunun başından ayrılacaklarını ifade eden bir hadis rivayetini de zikretmekte,[42] Peygamberin anıldığı meclislerde en güzel kokuların yayıldığını, Peygamberimiz uğradığı her bir yerde nereye otursa, elini nereye sürse, neye değse orada mutlaka misk gibi bir kokunun kaldığını söylemektedir. O, misk kokusunun Peygamberin hasaislerinden biri olduğunu belirtmektedir.[43]

Ünlü'nün yer verdiği bu anlatılarda ve yaptığı yorumlarda misk kokusuyla ilgili anlayışının mecâzî veya manevî ifadeler olmaktan öte gerçek manada bir koku anlayışı olarak şekillendiği görülmektedir.

6. Peygamberi Rüyada/Uyanıkken Görme Sebebi Olan Salavatlar

Kendisine çeşitli üstünlükler izafe edilen salavatları zikretmenin bir fonksiyonu da uykuda değil, uyanıkken dahi kişinin Allah'ın göndermiş olduğu son Peygamberiyle görüşebilmesine imkân verebilmesidir. Buna göre çokça salavat okumanın Peygamberimizle, uyanıkken oturup görüşmeye, Peygamberin ashabıyla sohbet etmeye vesile olan salavat formlarından bahsedilmektedir. Burada aynı zamanda Peygamberin ölmediği ve bizzat yaşanan

[36] "Şeyh Ebu Abdullah es-Sahili'nin "*Buğyetu'l-Salik"* adlı eserinde geçtiğine göre üç kişi karşılaşmış, bunlardan bir tanesi diğerine: 'sekiz senedir okuduğun salavatlar sende pek netice vermemiş' demiştir. Netice vermediğini söylediği dostuna eline üflemesini istemiş, zayıf bir misk kokusu yayılmıştır. Bunları söyleyen kişi bunun üzerine bizzat kendi nefes vermiş, bunun üzerine ortaya çıkan misk kokusu orada bulunan diğer zatın burnundan kan getirmiş ve rayihası evi kapladıktan sonra komşulara kadar ulaşmıştır. Nefesi kuvvetli olan zat: 'Hz. Muhammed'in ashabı bizim onların ulaştığı nimetlere ulaşmadığımızı mı zannediyor? Onlar diriltilse de bizi görseler kendilerinden sonra Peygamberle uykuda ve uyanık halde nimetlenen adamların var olduğunu göreceklerdir' demiştir." Bk. Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 11-12.

[37] Eserin son kısmına iltihak edilmiş Arapça metne müracaat edildiğinde bu kıssanın Arapça metinde olmadığı görülmektedir. Ünlü tarafından ilave olarak eklenmiş olsa gerektir.

[38] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 9.

[39] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 12-13.

[40] Söz konusu kişinin *Delâil-i Hayrat* sahibi Şeyh Cezûlî olduğuna işaret edilmektedir.

[41] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 16.

[42] en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, es-*Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Halep: Mektebetu'l-matbûâtu'l-islamiyye, 1986), 6/20, no.9886.

[43] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 14-15.

hayatın içinde olduğu ortaya konulmakta, salavatlar vesilesiyle kişiyle hemhal olup onunla hasbihal eden ve problemlerine çözüm bulan diri bir Peygamber anlayışı sunulmaktadır. Bu konuda günlük virdi kırk bin salavat olan Şeyh Ahmed ez-Zevâvî isimli bir şahıstan bahsedilmekte, onun bu salavatı bu sayıda zikretmesi vesilesiyle Hz. Peygamberle, uyanıkken oturup görüştükleri, sahabe ile sohbet ettiği, onlara dünya işlerini sorduğu söylenmektedir. Ünlü'nün aktardığına göre ez- Zevâvî "bu salavatlar vesilesiyle Hz. Peygamberle uyanık olduğu halde görüşürüz, sahabe gibi sohbet ederiz. Kendisine dünya işlerinden bir kısmını sorarız ve hadis hafızlarının zayıf kabul ettikleri hadisleri sorup o hadisler hakkında Resulullah'ın kavl-i şeriflerine göre hareket ederiz" [44] demektedir.

Daha başka bir eserde de okumaya devam edildiğinde Peygamberimizle, uyanıkken görüşme mertebesine erişilecek on dört salavata yer verilmektedir.[45] Bir başka salavat için ise O; sabah namazından sonra her gün okunduğu takdirde hangi murad için okunursa o dileğin yerine geleceğini, on iki bin kere okuyanın rüyasında Resulullah'ı göreceğini, kırk sabah hangi dert ve sıkıntı için okunursa maksadının hâsıl olacağı müjdesini vermektedir. Bazı büyük velilere dayanarak verdiği nakilden bahsederek bu salavatı bir kere okumanın on dört bin salavata denk oluşunu söylemiştir.[46]

Ünlü kitaplarından birini sadece Peygamberi rüyada görmek için hangi salavatların okunması gerektiğine hasretmiş, "Peygamber Efendimizi Hangi Dualarla Rüyada Görürüz" ismiyle eserini telif etmiştir. Bu kitabın içerisinde "kırk bir fâide" başlığı altında farklı farklı salavat önerileri verilmiştir. Burada yer verilen salavatların kimi zaman uykuda kimi zaman uyanık halde iken Peygamberle görüşmeye vesile olduğu iddiası yer bulmaktadır.[47] Bu ise kimi zaman bir surenin belirli sayıda okunmasıyla, kimi zaman da belirli vakitlerde okunmasıyla mümkün görülmekte, bazen de bunun imkânı için belirli kıyafetler işin içine dâhil edilmektedir.[48] Anlatımların bazısında ise bu salavatların Peygamberle uykuda değil uyanıkken dahi görüşüp buluşmaya vesile olacağı söylenmekte, böylece söz konusu zikir ve salavatlara rağbetin artırılması yoluna gidilmektedir.[49] Peygamberi rüyada görmek için bir başka yöntem olarak da Esmâ-i-hüsnâ'dan bir ismin ipekten bir beze yazılması[50], Peygamberin ayak izi olan nalinin şekil ve suretinin yanında taşınması[51] gibi şeyler Peygamberi rüyada görmenin vesilesi kılınmaktadır. Yine güneşin doğuşu sırasında güneşe bakarak Peygambere salavat getirmek de bu işin bir başka vesilesi olarak sunulmaktadır.[52] Söz konusu anlatımda yer verilen güneşe dönme gerekliliği, güneş ve ay gibi nesnelere kutsallık atfedildiği eski dinleri hatırlatmaktadır. Yine güneşe atfedilen böylesi bir önem, İslam dininden ayrılan Bâbîlik-Bahâîlik gibi yapıları hatırlatmaktadır. Nitekim son yüzyıllarda İslam dininden ayrılarak Bâbîlik olarak başlayıp Bahâîlik olarak sürdürülen ve ayrı bir dine dönüşen yapının kurucusu Mirza Ali Muhammed'in saatlerce kızgın güneş altında ona bakarak oturup güneşi izlediği, bu sayede zikir gücüne kavuştuğu iddiaları, burada güneşe atfedilen önemle birlikte hatırlanmaktadır.[53]

---

[44] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 8.

[45] Ahmet Mahmut Ünlü, *Okuyanların Göklerin ve Yerin Anahtarlarına Sahip Olacağı Üç Kıymetli Zikir ve Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) ile Uyanıkken Dahi Görüşmeye Vesile Olacak Çok Faziletli Salât-ü Selâmlar*, (İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2016), 114.

[46] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 28.

[47] Bk. Ahmet Mahmut Ünlü, P*eygamber Efendimiz sallallahu Aleyhi ve Sellem'i Hangi Dualarla Rüyada Görürüz* (İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2018).

[48] Ahmet Mahmut Ünlü, *Peygamber Efendimiz sallallahu Aleyhi ve Sellem'i Hangi Dualarla Rüyada Görürüz* (İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2018), 18.

[49] Ahmet Mahmut Ünlü, *Hangi Dualarla Rüyada Görürüz,* 31.

[50] Ahmet Mahmut Ünlü, *Hangi Dualarla Rüyada Görürüz,* 45.

[51] Ahmet Mahmut Ünlü, *Hangi Dualarla Rüyada Görürüz,*78.

[52] Ahmet Mahmut Ünlü, *Hangi Dualarla Rüyada Görürüz,* 45.

[53] Ethem Ruhi Fığlalı, "Bahâîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 4/464.

7. Dileklerin Gerçekleşmesi Gibi Çok Çeşitli Ödüller Barındıran Salavatlar

Salavatlar için çok çeşitli ödüller konulduğu görülür. Ünlü'nün kitaplarından bazıları "Dünya ve Ahiretle Alakalı Çözülemeyen Bütün Düğümleri Çözecek Kıymetli Salevât" "Salevât-ı Kübrâ (Büyük Salât-ü Selamlar Kün Feyekün Duası, Meşiet Duası, Rızık Duası)" "Salevât-ı Şerîfe'nin Faziletleri ve Belaları Kaldırıp Hayırlı Muratlara Kavuşturacak En Önemli Siğaları" gibi isimler taşımakta, burada salavatların çok çeşitli etkilerinden bahsedilmektedir. Yine Salavat-ı Muzâ'afât isimli kitapta yer verilen salavatlarla ilgili çeşitli müjdelerin sıralandığı görülür. İnsanın cenneti kolay bir şekilde elde edeceği, günahlardan kolayca kurtulabileceği, anne babasının dahi affına vesile olan, bir tanesi binlere karşılık gelen veya *Delâilu'l- hayrat* gibi kitapları okumaya tekabül eden gibi çeşitli müjdeler barındıran salavatlar zikredilmiştir.[54]

Onun kitaplarında farklı farklı salavatlara çok çeşitlil ödüller biçilmektedir. Örneğin; bir dileğin olması niyetiyle bin kere okunduğu takdirde dileğinin şimşekten daha çabuk yerine gelmesine sebep olacağı[55], yedi kere okuyana bütün isteklerinin verileceği[56] bir tanesi bin salavata denk olan[57], bir tanesini okumanın 100 milyon salavata denk olduğu[58], bir kere okunduğunda cesedinin cehenneme haram kılındığı salavatlardan bahsedilmektedir.[59] İmam Becûrî isimli zatın: "kim ömründe bir kere dahi bu salavatı getirir de cehenneme girerse Allah'ın huzurunda beni yakalasın" diyerek kefalette bulunulan salavat[60], bir kere okuyanın bütün *Delâil-u'l- hayrat'ı* yedi kere okumuş gibi olacağı salavat, bir kere okumanın kırk kere *Delail* okumak gibi sevaplı olacağı salavat[61] kırk gece peş peşe okuyanın rüyasında Peygamberi göreceği ve bunun denenmiş bir gerçek olduğu salavat,[62] hayatında üç defa okuyana Allah'ın anne babasını hatta tüm ecdadını bağışlayacağını ve seksen senelik amel sevabı vereceği salavat,[63] bir kere bile okumayla cehennemden kurtaran salavat[64] ki "bu salavatı sabah veya akşam okumak, bin sabah yetmiş kâtip meleği yorar, sevabını yazıp bitiremezler. Resulullah'ın da bu kişi üzerinde ödenmemiş hakkı kalmaz, Allah onu da anne babasını da affeder"[65] şeklinde pek çok atâ ve ihsana, devasa boyutlarda ödül ve sevaplara gark olunacağı haber verilen salavatlara yer verilmiştir.

Bir başlıkta ise günahkâr kimseler için Kur'an okumaktan daha faziletli olduğu iddia edilen bir salavata yer verilmektedir. Bu salavatın bu kimsenin "günahlarının silinmesi, saadet ehli zümresine ilhak olunması ve Rabbinin rızasını tahsil etmesine şefaatçi (aracı)" olacağı belirtilmektedir.[66] Bu iddia ise Allah'ın diğer amelleri garanti etmemesi karşısında sevgilisi olan Hz. Muhammed hakkında yapılan bir duayı reddetmeyip kabul edeceğinin kesin olduğuna dayandırılarak temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ne var ki ibadetlerin hangisinin Allah (c.c.) katında daha sevimli olacağını, o ibadetleri kulları üzerine takdir edenden daha iyi bilen yoktur.

8. Salavatları Alma Şekli- İlm-i İlahî

Salavatları elde etme şekilleri olarak Resulullah'tan bizzat alındığı iddia edilen salavatlara yer verilmektedir. Sadece bununla da yetinilmemekte, bizzat Allah'tan alındığı iddia

[54] Bk. Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat.*
[55] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 30.
[56] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 32.
[57] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 35.
[58] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 36.
[59] Ünlü, Dünya ve ve Ahiretle ile Alakalı Çözülemeyen Bütün Düğümleri Çözecek Kıymetli Salevât, 121.
[60] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 36.
[61] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 38-39.
[62] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 40, 49.
[63] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 42.
[64] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 45.
[65] Ünlü, *Salavat-ı Muzâ'afat*, 48.
[66] Ünlü, *Çok Faziletli Salât-ü Selâmlar*, 77.

edilen salavat şekilleri söz konusu edilmektedir. Peygamberler dışında başka insanlar için de ilm-i ledün ve vahye mazhariyeti içeren ifadeler, tartışılmaya açık iddiaları barındırmaktadır. Nitekim alimlerden ilmi tahsil yolu, ilim alma basamağının ilki olarak vasfedilmekte, peşinden Resulullah'tan ve sonrasında da Cenab-ı Hak'tan ilim alma iddialarına ulaşılmaktadır. "Biz ilmi ilk başta sizin gibi ulemanın ağzından aldık, sonra onu Allah'u Teâlâ'ya ve Rasulüne arz ettik. Rasulullahın sabit kıldığını bıraktık, nefyettiğini kaldırdık… Eğer mana aleminde bana ilham edilenleri değiştirecek olsam Allah'u Teâlâ'nın huzuruna arz edileceğim gün vay benim halime" denilerek bizzat Allah'tan ve resulünden ilim alma iddiaları ifade edilmektedir.[67]

Bu ve benzeri iddialar son yüzyıllarda İslam'dan ayrılarak kopan ve yeni bir dine dönüşen Kâdıyânîlik ve Bâbî-Bahâilik gibi yeni dinlerin Allah'tan vahiy alma iddialarıyla benzerlikler taşımaktadır.[68] Bu anlamda Allah (c.c.) adına konuşma iddiasını barındıran bu ifadeler, söz konusu kişilerin kendilerini farklı bir pozisyonda görmesi ve göstermesini içermekte, din adına otorite olma iddiasını bünyesinde taşımakta, dinin suiistimali için zemin oluşturmakta, cahil halk kitleleleri üzerinde hegemonya kurmak isteyenler için bir vesile olabilecek iddiaları taşımakla onlara bir basamak oluşturmaya müsait bir yapıyı bünyesinde taşımaktadır.

Yine Peygamberimizin belirli şahıslara özel olarak verdiği, verirken göklerin ve yerin anahtarlarını sana verdim diyerek takdim ettiği salavat zikirlerinden bahsedilmektedir. Bunun nasıl gerçekleştiği, dini açıdan bunun mümkün olup olmadığı gibi tartışmalar bir yana "ey Ahmed! Bunu senin için sakladım. Senden önce kimse buna kavuşamadı. Sen bunu arkadaşlarına öğret ki, bununla öncekileri geçsinler"[69] denilen bir salavat zikriyle karşılaşılmaktadır. Böylece pek çok kere ve yerde de zuhuratta Peygamberin görüldüğüne dair bilgilere yer verilmektedir. Bunun sonucu olarak Peygamberle dokuz asır sonra oturup hadis müzakere eden büyük velilerden bahsedilmekte[70], Peygamber ile yakazaten oturup görüşmenin imkânına dair zihni bir altyapı tesis edilmektedir.

Bir salavat formu ise okuyan kişinin yanında Peygamberimiz ve dört halifenin hazır bulunduğu bir şekilde takdim edilmekte, onun Peygamberimizden bizzat alınan bir salavat olduğu iddia edilmektedir. Bu salavatın hususiyetlerine, onu okuyan kimsenin ömrü müddetince Peygamberimizin yanından ayrılmayacağı iddiası da eklenmektedir.[71]

SONUÇ

Sûfî anlayış müntesiplerinden Ahmet Mahmut Ünlü'nün kitaplarında yer verilen salavat zikirlerinin içeriklerinin, kitap ve sünnetin zahirî olarak sunduğu Peygamber anlayışından bazı açılardan farklılık gösteren bir anlayış ortaya koyduğu görülmüştür. Bu farklılaşma Peygamberin varlığın özüne yerleştirilmesi anlayışı örneği gibi kimi zaman bazı zayıf veya uydurma hadislere dayanarak geliştirilmiştir. Onun bu anlayışı, tasavvufun Peygamberimiz (s.a.v.)'i varlığın özüne yerleştirmesi kabulüyle benzerlik göstermektedir. Binaenaleyh, tasavvufta geniş bir kabul alanı olan hakîkat-i Muhammediye ve nûr-i Muhammedîyye çerçevesinde şekillenen Peygamberlik anlayışına benzer bir biçimde Ünlü'nün yer verdiği bazı salavatlarda da Peygamber, varlığın özüne oturtulmakta, bu anlayışın yansıması olan ifadeler ortaya konulmaktadır.

Peygamberi yüceltme anlayışının yansımalarını, salavat zikirlerinin sağladığı iddia edilen büyük etkilerde ve kuvvetli tesirlerde görmek mümkün görünmektedir. Söz konusu

[67] Ünlü, *Çok Faziletli Salât-ü Selâmlar,* 46.
[68] Bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Bahâîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 4/464-468; Ethem Ruhi Fığlalı, "Kādiyânîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2001), 24/137-139
[69] Ünlü, *Çok Faziletli Salât-ü Selâmlar,* 104.
[70] Ünlü, *Çok Faziletli Salât-ü Selâmlar,* 107
[71] Ünlü, *Çok Faziletli Salât-ü Selâmlar,* 189.

kitaplarda Peygambere getirilen salavatlardaki sırlı, gizemli, üstün veya farklı tarafların, bazen kıssalar üzerinden bazen de şahıs veya şahıslar üzerinden aktarıldığı görülür. Salavatlar ve onlarla ilgili anlatıların, zaman zaman kişisel tecrübe sahiplerinin bireysel deneyimleri olduğu görülmekte, söz konusu salavatlar böylesi bir zeminde temellendirilmeye çalışılmaktadır. Yine bu anlatılarda dikkat çeken bir husus da kıssalar üzerinden din inşası çabasıdır.

Belirli şahıslara Allah (c.c.) katından özel bilgiler verildiği iddiaları da salavatları elde etme yollarından bahsedilirken kendisine yer bulmakta, bu özel bilgilerle Peygambere getirilecek özel salavat şekilleri ve bunların ahirette veya dünyada karşılıklarının/ödüllerinin bilgisine erişildiği de ifade edilmektedir. Yine bu salavat zikirleri karşısında verilecek mükâfatlar hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır. Ne var ki dini anlamda böylesi ayrıcalıklı bir bilgi sahibi olma iddiasının problemler taşıdığı teslim edilmelidir.

Ünlü'nün zikrettiği salavatların genel özelliği çok çeşitli tasvirlerle bezenmiş olması ve sınırsız ödüllerle donatılmasıdır. Mevzu bahis edilen salavatlara atfedilen ödüller çeşitlilik göstermekte, onlara atfedilen sevaplarda orantısızlık olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim bir kere zikretmenin binler, yüzbinler hatta milyonlar ödüllere karşılık geldiği şeklindeki ifadeler, geride kalan ve kıyas edilen ibadetlerin veya zikirlerin geri planda kalmasına sebep olmakta, diğer ibadetlerin değersizlikleri anlamına gelebilmekte, söz konusu zikri diğer ibadetlerin önüne geçirmektedir. Bazı zikirlerle ilgili, söz konusu zikrin tekrarına dahi yer bırakmayacak derecede kuvvetli bir zikir olduğu yahut da başka hiçbir ibadetin icrasına gerek bırakmadığı vurgulanmaktadır.

Dert ve sıkıntıların giderilmesi, rızkın temini, cehennemden necat, ölüm anında kolaylık, 100 isteği veya bin muradı hâsıl eden salavat, üç gün günah yazdırmayan salavat, isteğin anında yerine gelmesini sağlayan salavat, sıkıntıları gideren salavat, bir kere zikredilmesiyle isteğin anında yerine gelmesini sağlayan salavat gibi insanların rağbetlerini çekecek üslupta ve iddiada salavatlarla onun eserlerinde sıklıkla karşılaşılmaktadır. Bu tür ifadeler söz konusu zikirlere rağbeti artırmaya matuf bir çabanın ürünü olsa gerektir. Nitekim insanlar, kendilerine faydası dokunacak vaatlerde bulunan şeylere rağbet etme meylindedir.

Ünlü'nün iddialarında yer bulduğu şekliyle salavatların getireceği en önemli yararlardan birinin Müslümanların kalbinde özel bir yeri olan Peygamberimiz (s.a.v.)'i görmeyi vaadetmesi, onun ortaya koyduğu salavat zikirlerine yönelmeyi sağlayıcı bir başka unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine salavatların insanın bilmediği gayb âlemine; kabir hayatına ulaşan, kabir azabından emin olmayı, ölüm anında Peygamberin şefaatini kazanmayı sağladığı iddialarını barındırması, insanı bilmediği bir alemle ilgili tedbirli olmaya meylettirmesi açısından önem kazanmakta, insanların bu tür salavatlara yönelmesini kolaylaştırmaktadır.

Kur'an'da ve hadis literatüründe çeşitli ibadetlere verilen sevaplardan bahsedilmektedir. Hadis külliyatlarında da Peygamberimiz (s.a.v)'e getirilen salavatlarla ilgili çeşitli mükafatlar müjdelenmekte, bazı az ibadetler için çok mükafatlar zikredilebildiği gibi bazı salavat formları için de özel mükafatlardan bahsedilebilmektedir. Ne var ki Peygamberimiz (s.a.v.)'e getirilen salavatlarla ilgili sahih haberle gelen mükafatların dışında daha başka iddialar ortaya atılıyorsa bunların dayandığı sağlam delillerinin olması gerekirken Ünlü'nün kitaplarında yer verdiği salavatların istinat ettiği kaynakların ilmi açıdan itibar gören eserler olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Ünlü'nün zikrettiği salavatlarla ilgili ilmi dayanak açısından eksikliklerin olması, onun zikrettiği özel ifadelerin ve Resulullah (s.a.v.)'a getirilen salavatların mükâfatlarıyla ilgili bilgilerin hadis kaynaklarında bulunmaması, ortaya konulan ifadeleri ve mükâfatları ilmi açıdan mesnetsiz kılmakta, salavatlarla ilgili ortaya koyduğu iddiaların ve mükafatların karşılığı konusunda soru işaretleri oluşturmaktadır. Nitekim dini konuda bir bilginin geçerli ve makbul olması, onun ilim adamlarınca muteber kaynaklardan delillendirilebilir oluşuna başlıdır.

Ünlü'nün yöntemsel eksikliklerinden biri de söz konusu salavatları önemli gördüğü kimselerin kişisel-bireysel tecrübelerine dayandırması, söz konusu tecrübe sahiplerinin bu

deneyiminin herkes için dini bilgi oluşturduğu ve geçerli olduğu yönündeki kabulüdür. O'nun salavatlarla ilgili ortaya koyduğu sözleri, karşılığı olan dini bilgiler olarak sunması, Peygamberle ilgili bilgiler özelinde yanlış bilgilerin din olarak ortaya konulması anlamına gelerek, ilmi disiplin açısından karşılığı olmayan bilgilerin dinden olduğu algısına yol açabilecektir. O'nun delillerden ve delillendirilebilirlikten uzak bu yaklaşımı, zahirî hadis usulüne de aykırıdır.

Söz konusu salavat zikirlerinde mitolojik ögeleri barındıran unsurlara da yer verildiği görülmektedir. Yine bu anlatılarda menkıbe dilinin getirdiği problemli din anlayışı ve önceki muharref kitaplara alan açılması gibi yaklaşların salavatlar üzerinden sürdürülüyor olduğu görülmektedir. Bu da söz konusu içeriklere yaklaşımda tedbirli olmayı gerektiren bir başka husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2001.

Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslamî Akımlar*. İstanbul: Klasik yayınları, 2017.

Buhârî. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. es-*Sahih*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. Dımeşk, Dâr'u İbn Kesir,1993.

Çınar, Mahmut, *İslam Literatüründeki Nûr-i Muhammedî Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, İstanbul: Marmara Üniv, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2006.

Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsıtî, *Müsnedu's-Sahîh* (Riyad: Camiu'l-İslamiyye, 2014-2016), 18/310, no.10417.

Demirci, Mehmet. "Hakîkat-ı Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdi'l-Hamid. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2010.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Bahâîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/464-468. İstanbul: TDV Yayınları,1991.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Kādiyânîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/137-139.İstanbul: TDV Yayınları,2001.

Hatipoğlu, M. Said. "Hz. Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1/ 2.sayı, (1986).

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem yayınları, 2008.

Kur'an Yolu (Erişim 10 Temmuz 2024).

Mertoğlu, M. Suat "Salâtuselâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/23-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Müslim. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Matbaat'u İsa Bâbî, 1955.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-*Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Halep: Mektebetu'l-matbûâtu'l-islamiyye, 1986.

Süt, Abdunnasır. "*Mevlana'da Nübüvvet ve Velâyet", Ekev Akademi Dergisi*, 20/66 (Bahar 2016)

Ünlü, Ahmet Mahmut. "Şefaât ve Şifa İçin Mücerreb Olan Himmet İsteme Salavâtı", *Lalegül Dergisi*, (Aralık-2016), 90- 94.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Sevapları Kat Kat Fazla Olan Salevât-ı Muzâ'afât*. İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2013.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Abdulkâdir Geylânî'ye Ait Faziletli Kırk Salavât-ı Şerîfe'nin Metni Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2014.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Salevât-ı Şerîfe'nin Faziletleri ve Belaları Kaldırıp Hayırlı Muratlara Kavuşturacak En Önemli Siğaları*. İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2015.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Dünya ve Ahiret ile Alakalı Çözülemeyen Bütün Düğümleri Çözecek Kıymetli Salevât*. İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2016.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Şecere-i Nebeviyye (Peygamberimiz Sallallahu Aleyhi ve Sellem'in Soyağacı) Risalesi.* İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2016.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Okuyanların Göklerin ve Yerin Anahtarlarına Sahip Olacağı Üç Kıymetli Zikir ve Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) ile Uyanıkken Dahi Görüşmeye Vesile Olacak Çok Faziletli Salât-ü Selâmlar*. İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2016.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Sevapları Kat Kat Fazla Olan Salevât-ı Muzâ'afât*. İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2017.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Salevât-ı Kübrâ (Büyük Salât-ü Selamlar Kün Feyekün Duası, Meşiet Duası, Rızık Duası)*. İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2016.

Ünlü, Ahmet Mahmut. *Peygamber Efendimiz sallallahu Aleyhi ve Sellem'i Hangi Dualarla Rüyada Görürüz*. İstanbul: Tuana Yayıncılık, 2018.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Sayı | العدد | Issue: 1 **Aralık | كانون الأول | December 2024**

İllet Belirleme Yolların Faiz İlletin Anlaşılmasına Etkisi
أثر مسالك العلة في فهم علة الربا
The Impact of The Methods of ‘İllah in Understanding The ‘İllah of Usury

Zeynelabidin HAYAT

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü, İslami Sigortacılık Anabilim Dalı
E-mail: zeynelabidinhayat@yahoo.com

Assoc. Prof., Marmara University, Institute of Islamic Economics and Finance, Department of Islamic Insurance.
ORCID: 0000-0002-9073-6681

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	20.08.2024
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	09.09.2024
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	31.12.2024
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Aralık | كانون الأول | December

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Hayat, Zeynelabidin. "أثر مسالك العلة في فهم علة الربا". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2024), 38-57.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynelabidin HAYAT).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC).
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

İllet Belirleme Yolların Faiz İlletin Anlaşılmasına Etkisi

Öz: Bu araştırma, fakihlerin faizin illetine ilişkin görüşlerini ele almayı ve bu görüşlerin temelci bir çalışmayla incelenmesini amaçlamakta olup, fakihlerin ulaştığı illetlere tümdengelim yöntemlerini uygulayarak, bu konuda tercihe şayan illete ulaşmayı hedeflemiş ve araştırma, ilk dönem, geç dönem ve hatta çağdaş fakihlerin faizin illetine ilişkin tüm görüşlerini çıkarsayarak ve bu görüşleri eleştirel bir şekilde analiz ederek tümevarımcı eleştirel analitik yöntemi benimsemiştir. Araştırma, fakihlerin faizin illetini tespit ederken izledikleri en muhtemel yolun tümdengelim olduğu sonucuna varmış ve fakihler tarafından zikredilen illetler araştırılıp ayrıştırıldığında, altı kategoride (Esnâfi Sitte) faizin tercihe şayan illetinin semen olduğu, diğer illetlere ise itiraz edildiği ve bunların uygun illetler olmadığı görülmüştür. Faizin illetini ele alan çok sayıda fıkhi çalışma olmasına rağmen, bu araştırma -bildiğim kadarıyla- konuyu tümevarımcı bir yaklaşımla ele alan ilk araştırmadır. Bildiğim kadarıyla bu çalışma, konuyla ilgili tercih edilen görüşe ulaşmak için fakihler tarafından belirlenen faiz illetini belirleme yöntemlerinin test eden temelci bir çalışmaya dayalı olarak konuyu ele alan ilk araştırmadır.
Anahtar Kelimeler: Usûl-i Fıkıh, İslam İktisâdı, Faiz, İllet.

أثر مسالك العلة في فهم علة الربا

الملخص: يهدف هذا البحث إلى تناول آراء الفقهاء فيما يتعلق بعلة الربا ودراستها دراسة أصولية من خلال تطبيق مسالك استنباط العلة على العلل التي توصل إليها الفقهاء، وذلك بغية التوصل إلى العلة الراجحة في المسألة، وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي من خلال استقراء معظم آراء الفقهاء المتقدمين والمتأخرين بل والمعاصرين حول علة الربا، وتحليل هذه الآراء تحليلا أصوليا نقديا. وقد توصل البحث إلى أن الراجح في المسلك الذي توصل به الفقهاء إلى إثبات علة الربا هو الاستنباط، وعند القيام بسبر وتقسيم العلل التي ذكرها الفقهاء تبين أن الثمنية هي العلة المناسبة للربا في الأصناف الستة، أما العلل الأخرى فقد ورد عليها اعتراضات جعلت منها عللا غير مناسبة. وعلى الرغم من كثرة الدراسات الفقهية التي تناولت علة الربا إلا أن هذا البحث يعد – حسب علمي – أول بحث يتناول المسألة بناء على دراسة أصولية تعتمد تطبيق مسالك استنباط العلة على علل الربا التي استنبطها الفقهاء وصولا إلى الرأي الراجح في المسألة.
الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الاقتصاد الإسلامي، الربا، العلة.

The Impact of The Methods of ‘İllah in Understanding The ‘İllah of Usury

Abstract: This research aims to address the views of the jurists about the ‘illah of usury (Riba) and conducts a juristic study through the application of the methods of deriving the ’illah on the ’illahs found by the İslamic jurists, in order to reach the most correct ’illah in this matter. We have applied the inductive, analytical and critical method in this research, by extrapolating all the opinions of the early and late jurists, and even the contemporary scholars, about the ’illah of usury (Riba), in addition to evaluating these opinions in a juristic and critical analysis. The research concludesthat the most correct way in which the jurists reached the ’illah of usury is deduction (istinbāṭ), and when conducting an examination and division of the ’illahs mentioned by the jurists, it became clear that the thamaniyyah (currency attributes) is the appropriate ’illah of usury in the six categories, while the other ’illahs have confronted some valid objections which made them unsuitable to be accepted. Despite the large number of fiqh studies that dealt with the ’illah of usury, this research is - as far as I know - the first research that deals with the issue based on a juristic study that relies on the application of the methods of derivation of the ’illah on the ’illah of usury that were deduced by jurists to reach the most correct opinion on the matter at hand.
Keywords: Uṣūl al-fiqh, Islamic Economics, Ribah, ’illah.

المقدمة

ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد"،[1] وقد سمي هذا الحديث بحديث الأصناف الستة لاحتوائه في أكثر رواياته على ستة أصناف، وقد استخرج الفقهاء من هذا الحديث ربا البيوع أو ما يسمى بربا السنة، فقصرها الظاهرية وبعض الفقهاء على هذه الأصناف،[2] فيما جعلها جل الفقهاء متعدية إلى غيرها من الأصناف،[3] وقد اختلف هؤلاء في علة الربا في الأصناف الستة،[4] فما المسلك الذي سلكه الفقهاء في استنباط علة ربا البيوع، وما أثر معرفة ذلك في التوصل إلى الراجح في علة الربا، هذا ما سيبينه البحث من خلال دراسة مسالك العلة وأثرها في استنباط علة الربا، وتأتي أهمية البحث من كونه سيعمل على معرفة الراجح في المسألة من خلال التحليل الأصولي لجميع الآراء الواردة في المسألة. وعلى الرغم من كثرة الدراسات الفقهية التي تناولت علة الربا إلى أن هذا البحث يعد - حسب علمي – أول بحث يتناول المسألة بناء على دراسة أصولية تعتمد تطبيق مسالك استنباط العلة على علل الربا التي استنبطها الفقهاء وصولا إلى الرأي الراجح في المسألة.

---

[1]. ورد حديث الأصناف الستة عن ثمانية عشر صحابيا، وعند دراسة أسانيد هذه الروايات تبين صحة الروايات المرفوعة لكل من عمر وعبادة بن الصامت وفضالة بن عبيد وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم، أما الروايات الأخرى فقد تبين ضعفها وخروجها عن دائرة الاحتجاج، وقد تمت دراسة أسانيد ومتون روايات هذا الحديث بشكل موسع في بحثي المعنون بـ"علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة"، انظر: عبد الرزاق بن الهمام الصنعاني، *المصنف*، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات (القاهرة: دار التأصيل، 2015)، 124/8؛ أبو بكر بن أبي شيبة، *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*، تحقيق: كمال يوسف حوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1409)، 498/4؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 300/1؛ عبد بن حميد، الكَسّي أو الكَشّي، *المنتخب من مسند عبد بن حميد*، تحقيق: مصطفى العدوي (الرياض: دار بلنسية، الطبعة الثانية، 2002)، 55/1؛ محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقيق: مصطفى ديب البغا (اليمامة – بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987)، "البيوع"، 54 (رقم: 2027-2062- 2065)، 750/2-760-761؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، "المساقاة"، 1586، 1209/3؛ محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، *السنن*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وعبد اللطيف حرز الله (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "التجارات"، 32 (رقم: 2253) 362/3؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، *السنن*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "أول كتاب البيوع"، 12 (رقم: 3349) 200/4؛ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، *الجامع الصحيح*، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون (مصر: مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1975)، "البيوع"، 24 (رقم: 1243) 537/3؛ أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي المعروف البزار، *البحر الزخار المعروف بمسند البزار*، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، 109/1؛ أحمد بن شعيب النسائي، *المجتبى من السنن المعروف بالسنن الصغرى*، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات بدار التأصيل (القاهرة: دار التأصيل، 2012)، 236/7؛ زين العابدين ابن الخياط، *علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة*، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أرزنجان بن علي يلدرم، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، 2019.

[2]. أبو محمد علي بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، *المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار*، تحقيق: خالد الرباط وأحمد سلمان (بيروت: دار ابن حزم، 2016)، 301/10؛ أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي الحفيد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد* (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 150/3؛ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1995)، 17/12.

[3]. كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، *فتح القدير* (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 5/7؛ أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*، تحقيق: محيي الدين ميستو وجماعة (دمشق / بيروت: دار ابن كثير / الكلم الطيب، 1996)، 469/4؛ ابن رشد الحفيد، *بداية المجتهد*، 150/3؛ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب* (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 393/9، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، *المغني في فقه الإمام أحمد* (بيروت: دار الفكر، 1405)، 4/4، عامر بن علي الشماخي، *الإيضاح* (مسقط: وزارة الثقافة والتراث، الطبعة الخامسة، 2005)، 23/3؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى، *البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار*، تصحيح: عبد الله بن عبد الكريم الجرافي (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1988)، 331/3.

[4]. سيتم بيان ذلك في البحث.

1. العلة لغةً واصطلاحاً

للعلة معان كثيرة في اللغة، إلا أن ما يربطها مع المعنى الاصطلاحي ثلاثة معان، الأول: الشربة الثانية، فيقال عَلَلٌ بعد نَهْلٌ،[5] والثاني: كونها اسما لما يتغير الشيء بحصوله ومنه سمي المرض علة، والثالث: كونها الداعي إلى الشيء والمسبب له.[6]

أما **اصطلاحا**: فقد اختلف الأصوليون في تعريف العلة على أقوال عدة، فعرفها بعضهم كالآمدي وابن الحاجب بأنها الباعث،[7] فيما عرفها الغزالي بأنها: الوصف المؤثر في الحكم بجعل الله لا بذاته،[8] وعرفها المعتزلة بأنها: الوصف الموجب للحكم بذاته لا بجعل الله،[9] أما السبكي وأكثر الأشاعرة فعرفوها بأنها: الوصف المعرف للحكم بوضع الشارع،[10] وقيل: "هي الوصف أو المعنى الجامع المشترك بين الأصل والفرع الذي باعتباره صحت تعدية الحكم".[11] ولعل أصح هذه التعاريف تعريف الإمام الغزالي، فالوصف الموجود في الحكم إن لم يكن مؤثرا لا يصلح لأن يكون علة، أما الخلاف الواقع بين المعتزلة وغيرهم في كون الوصف موجبا للحكم بذاته أم بجعل الله فهو مبني على مسألة التحسين والتقبيح العقلي، وهو خلاف خارج عن صلب الموضوع لا مجال للتوسع فيه هنا.

2. مسالك العلة

مسالك جمع مسلك، وهي الطريق التي يتوصل بها إلى إثبات العلة، ويمكن حصر طرق إثبات العلة بثلاثة هي: النص، والإجماع، والاستنباط.[12]

فأما النص: فمثل قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الاستئذان من أجل البصر"، فعلة الاستئذان هنا منصوص عليها.[13]

وأما الإجماع: فمثاله الإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء حالة الغضب هي اشتغال قلبه عن النظر والتفكير في الدليل والحكم وتغيير طبعه عن السكون والتثبت للاجتهاد.[14]

وأما الاستنباط فيندرج تحته:

---

[5]. والمجتهد في استخراج العلة يعاود النظر مرة بعد أخرى، فيظهر بذلك الارتباط هنا في بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

[6]. أبو الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقي، *لسان العرب* (دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414)، باب (علل)، 467/11؛ محمد بن محمد الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج *العروس من جواهر القاموس* (بيروت: دار الفكر، 1414)، باب (علل)، 516/15.

[7]. علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب، *الإبهاج في شرح المنهاج*، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي، نور الدين صغيري (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2004)، 2286/6.

[8]. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، *شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل*، تحقيق: حمد الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، 553/1.

[9]. السبكي، *الإبهاج في شرح المنهاج*، 2285/6.

[10]. السبكي، *الإبهاج في شرح المنهاج*، 2284/6.

[11]. انظر: نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري، *شرح مختصر الروضة*، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، 231/3؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999)، 110/2.

[12]. الغزالي، *شفاء الغليل*، 339/1؛ ، محفوظ بن أحمد بن الحسن الكَلْوَذَاني، *التمهيد في أصول الفقه*، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد بن علي بن إبراهيم (مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 1985)، 9/4؛ علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد ابن اللحام البعلي، *المختصر في أصول الفقه*، تحقيق: محمد مظهر بقا (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، بدون تاريخ)، 148/1؛ ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر* (بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، 2002)، 145/2؛ سعد الدين بن عمر التفتازاني الشافعي، *شرح التلويح على التوضيح لمتن التلقيح في أصول الفقه* (مصر: مكتبة صبيح، بدون تاريخ)، 136/2؛ الشوكاني، *إرشاد الفحول*، 116/2 وما بعدها.

[13]. أخرجه الشافعي وابن أبي شيبة وأحمد والبخاري وأبو داود والترمذي، انظر: محمد بن إدريس الشافعي، *الأم* (بيروت: دار المعرفة، 1990)، 34/6؛ ابن أبي شيبة، *المصنف*، 294/5؛ ابن حنبل، *المسند*، 461/37؛ البخاري، "الاستئذان"، 11 (رقم: 5887)، 2304/5؛ أبو داود، "الأدب"، 136 (رقم: 5174) 476/7؛ الترمذي، "الاستئذان والآداب"، 17 (رقم: 2709) 64/5.

[14]. الكَلْوَذَاني، *التمهيد في أصول الفقه*، 21/4.

فعل النبي صلى الله عليه وسلم: وهو أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا بعد وقوع شيء، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع، كسجود النبي للسهو، فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو وقع منه.[15]

الإيماء والتنبيه: وهو الاقتران بوصف، لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد، كقوله صلى الله عليه في المحرم الذي وقصته ناقته: "فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا"،[16] فمنع النبي تغطية رأس المحرم عند تكفينه، وفي الحديث إيماء إلى أن علة هذا المنع هو أن المحرم المتوفى يحشر يوم القيامة ملبيا.[17]

المناسبة: وهي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، مع السلامة عن القوادح، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد، كتعليل حل البيع بالمصلحة.[18]

والسبر والتقسيم: وهو حصر الأوصاف وإبطال كل علة علل بها الحكم المعلل إلا واحدة فتتعين، نحو إبطال علل الربا التي أوردها الفقهاء وإبقاء واحدة فقط.[19]

والشبه: وهو إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه به منهما، كالمذي المتردد بين البول والمني.[20]

والطرد: والمراد منه الوصف الذي لم يكن مناسبا، ولا مستلزما للمناسب، إذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، ومن الأصوليين من جعل الطرد والدوران شيئا واحدا، كما اختلفوا في حجية هذا المسلك.[21]

والدوران: وهو وجود الحكم بوجود الوصف وعدمه بعدمه، كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه لعدمها.[22]

وتحقيق المناط: وهو أن تكون القاعدة الكلية متفقا أو منصوصا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع، من ذلك الاجتهاد في القبلة، فوجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما جهة القبلة فتعلم بالاجتهاد.[23]

وتنقيح المناط: وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فتقترن به أوصاف لا أثر لها في الحكم، فيجب حذفها عن الاعتبار، ليتسع الحكم، مثل قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذي قال: هلكت يا رسول الله، قال: ما صنعت؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: أعتق رقبة،[24] فكونه أعرابيا لا أثر له في الحكم، فشمل الحكم الأعرابي وغيره من المسلمين.[25]

وتخريج المناط: وهو أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلا، فيستنبط المناط بالرأي والاجتهاد، كتحريم شرب الخمر، فبالإمكان القول: حرم الخمر لكونه مسكرا، فيقاس عليه النبيذ.[26]

---

15. الشوكاني، *إرشاد الفحول*، 124/2.
16. أخرجه الشافعي وابن أبي شيبة وأحمد والبخاري ومسلم والنسائي، انظر: الشافعي، *الأم*، 308/1؛ ابن أبي شيبة، *المصنف*، 303/3؛ ابن حنبل، *المسند*، 350/3؛ البخاري، "الجنائز"، 19 (رقم: 1206)، 425/1؛ مسلم، "الحج"، 1206، 865/2؛ النسائي، *المجتبى*، 182/4.
17. الشوكاني، *إرشاد الفحول*، 121/2.
18. ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر*، 148/2-210؛ الشوكاني، *إرشاد الفحول*، 129/2.
19. ابن اللحام، *المختصر في أصول الفقه*، 148/1.
20. ابن اللحام، *المختصر في أصول الفقه*، 149/1.
21. الشوكاني، *إرشاد الفحول*، 138/2.
22. ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر*، 227/2؛ ابن اللحام، *المختصر في أصول الفقه*، 149/1.
23. ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر*، 145/2.
24. أخرجه مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة وأحمد والبخاري ومسلم وأبو داود، انظر: أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، *الموطأ*، رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، 297/1؛ الشافعي، *الأم*، 108/2؛ عبد الرزاق، *المصنف*، 194/4؛ ابن أبي شيبة، *المصنف*، 348/2؛ ابن حنبل، *المسند*، 237/12؛ البخاري، "الصوم"، 30 (رقم: 1834)، 684/2؛ مسلم، "الصوم"، 1111، 781/2؛ أبو داود، "الصوم"، 37 (رقم: 2390) 64/4.
25. ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر*، 148/2.
26. ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر*، 150/2.

3. ربا البيوع

ويسمى **ربا السنة** لأن تحريمه قد ثبت بالسنة، وذلك في حديث الأصناف الستة: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، سواء بسواء، يدا بيد"،[27] وقد عبر عنه ابن القيم بـــ"**الربا الخفي**"،[28] وقد قسمه الفقهاء إلى نوعين: ربا الفضل وربا النساء.[29]

أ. ربا الفضل: وهو بيع مال ربوي بجنسه مع زيادة في أحد البدلين على الآخر، كبيع درهم بدرهمين أو صاع من تمر بصاعين.[30]

ب. ربا النساء: هو بيع مال ربوي بجنسه أو بغير جنسه متفقين في العلة مع تأخير أحد البدلين،[31] وقد يطلق عليه الفقهاء ربا النسيئة.

4. آراء الفقهاء في علة ربا البيوع

اختلف المتقدمون والمعاصرون في علة الربا على مذاهب عدة:

المذهب الأول: القدر مع الجنس، ذهب الحنفية[32] والإمامية[33] والحنابلة في الراجح لديهم[34] وابن رشد من المالكية[35] إلى أن علة الربا هي القدر مع الجنس، والقدر عندهم هو الوزن في الذهب والفضة، والكيل في الأصناف الأربعة الأخرى.

المذهب الثاني: الثمنية – الطعم – الاقتيات والادخار، ذهب المالكية إلى أن علة الربا في الذهب والفضة هي الثمنية، أما في الأصناف الأربعة الأخرى ففرقوا بين ربا النسيئة والفضل، فجعلوا الطعم علة النسيئة، والاقتيات والادخار علة الفضل، أما اتحاد الجنس فهو شرط لتحقق ربا الفضل.[36]

---

[27]. سبق تخريجه.

[28]. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968)، 154/2.

[29]. وقد يطلق عليه ربا النسيئة أحيانا، وقد أدرج بعضهم ربا النسيئة تحت ربا النساء، وجعلهما نوعا واحدا.

[30]. فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق* (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313)، 85/4؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد عليش المالكي، *منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل* (بيروت: دار الفكر، 1989)، 493/4؛ شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهج* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 363/2؛ ابن قدامة، *المغني*، 134/4؛ وأنكر بعض المعاصرين كعلي رضا غل تسمية هذا الربا بربا البيوع وذهبوا إلى أن الأفضل تسميته بربا المقايضة، انظر: Komisyon, *İslâm'da Faiz'in Yeri*, (İstanbul: Aktaş Yayınları, 2016), s:80; Ali Riza Gül, *Tarihi Bağlamı Çerçevesinde Kur'ân'da Faiz (Ribâ) Yasağı*, (Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2006), s:149.

[31]. أبو المعالي محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري بن مازة البخاري، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 75/7؛ أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، *مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها*، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي وأحمد بن علي (بيروت: دار ابن حزم، 2007)، 124/6؛ سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري الشافعي، تحفة *الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي)* (بيروت: دار الفكر، 1995)، 18/3.

[32]. زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم المصري، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية،1997)، 211/6؛ الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 85/4.

[33]. أبو جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، *المقنع والهداية* (بيروت: دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، 1993)، 166؛ الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون الحسني الهاروني، *التحرير في الكشف عن نصوص الأئمة النحارير*، تحقيق: إبراهيم المؤيدي وهادي الحمزي (اليمن: مكتبة أهل البيت، 2011، 306).

[34]. ابن قدامة، *المغني*، 135/4.

[35]. الأدلة على استخدام الصحابة للقياس كثيرة ومتعددة، انظر: ابن رشد الحفيد، *بداية المجتهد*، 151/3.

[36]. مالك، *المدونة الكبرى*، رواية سحنون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 5/3،؛ ابن رشد الحفيد، *بداية المجتهد*، 149/3؛ شهاب الدين أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا النفراوي، *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني* (بيروت: دار الفكر، 1995)، 74/2؛ أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، *حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1994)، 142/2.

المذهب الثالث: ذهب الشافعية إلى أن علة الربا في الذهب والفضة هي جنس الأثمان غالبا، أو قيم المتلفات غالبا،[37] أما الأصناف الأربعة الأخرى فعلة الربا فيها عندهم هي مجرد الطعم.[38]

المذهب الرابع: ذهب الإباضية إلى أن الربا يتحقق باتحاد الجنس مع الأجل، فيشترط أن تكون الزيادة مع اتحاد الجنس والتأخير وإلا لم يكن هناك ربا.[39]

المذهب الخامس: علل سعيد بن جبير الربا بتقارب المنفعة في الأجناس.[40]

المذهب السادس: علل الحسن البصري الربا بالمنفعة في الجنس، أي القيمة.[41]

المذهب السابع: علل بعض الفقهاء الربا بالجنسية، فأجروا الربا في جميع الأجناس.[42]

المذهب الثامن: ذهب ربيعة بن أبي عبد الرحمن إلى أن علة الربا هي كل جنس يجب فيه الزكاة.[43]

المذهب التاسع: ذهب أبو بكر الأصم وابن الماجشون إلى أن علة الربا هي المالية.[44]

المذهب العاشر: ذهب ابن عُلَيَّة إلى أنه إذا اختلف الصنفان جاز التفاضل والنساء ما عدا الذهب والفضة.[45]

المذهب الحادي عشر: ذهب رشيد رضا من المعاصرين إلى أن الربا المحرم هو ربا الجاهلية، أما ربا السنة فهو منهي عنه نهي **كراهة تحريمية**.[46]

المذهب الثاني عشر: ذهب بعض المعاصرين إلى أن علة الربا هي المثلية، فأجروا الربا في كل مال مثلي.[47]

المذهب الثالث عشر: ذهب بعض المعاصرين الأتراك إلى أن علة الربا هي اتحاد الصنف والجنس.[48]

---

[37]. أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، *بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي*، تحقيق: طارق فتحي السيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 409/4؛ الغزالي، *الوسيط في المذهب*، تحقيق: أحمد حمود إبراهيم ومحمد بن محمد تامر (القاهرة: دار السلام، 1417)، 46/3؛ النووي، *المجموع شرح المهذب*، 393/9؛ زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري السُّنَيْكي، *الغرر البهية في شرح البهجة الوردية* (القاهرة: المطبعة الميمنية، بدون تاريخ)، 412/2.

[38]. الروياني، *بحر المذهب*، 403/4.

[39]. محمد بن يوسف اطفيش، *شرح كتاب النيل وشفاء العليل* (جدة: مكتبة الإرشاد، الطبعة الثانية، 1972)، 37/8.

[40]. الروياني، *بحر المذهب*، 402/4، النووي، *المجموع شرح المهذب*، 400/9.

[41]. فأجاز بيع ثوب قيمته دينار بثوبين قيمتهما دينار، فيما منع بيع ثوب قيمته دينار بثوب قيمته ديناران، انظر: الروياني، *بحر المذهب*، 402/4؛ النووي، *المجموع شرح المهذب*، 400/9.

[42]. وعلى رأس هؤلاء ابن سيرين، وأبو بكر الأُوْدَني من الشافعية، انظر: الروياني، *بحر المذهب*، 402/4؛ عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، *فتح العزيز بشرح الوجيز* (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 162/8.

[43]. فأثبت بذلك الربا في كل الأموال الزكوية من المواشي والزروع، أما الأموال التي لا تجب فيها الزكاة فلا ربا فيها عنده، انظر: ابن حزم، *المحلى*، 301/10؛ الروياني، *بحر المذهب*، 402/4؛ النووي، *المجموع شرح المهذب*، 400/9.

[44]. فبالتالي يقع الربا عندهم في كل مال منتفع به، انظر: النووي، *المجموع شرح المهذب*، 400/9.

[45]. ابن رشد الحفيد، *بداية المجتهد*، 149/3.

[46]. نقل السنهوري رأي رشيد رضا هذا من مقال الأستاذ زكي بدوي الذي بدوره نقل هذا الرأي من رسالة السيد رشيد رضا في الربا (80-84)، انظر: عبد الرزاق السنهوري، *مصادر الحق* (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، 1997)، 154/3.

[47]. منهم: رفيق المصري، وعبد العظيم أبو زيد، انظر: رفيق يونس المصري، *الجامع في أصول الربا* (دمشق / بيروت: دار القلم / الدار الشامية، 1991)، 125؛ عبد العظيم أبو زيد، *فقه الربا* (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2004)، 211.

[48]. يقصد أورهان تشكر باتحاد الصنف تقارب المنفعة، ووضح تقارب المنفعة بين البدلين باشتراكهما في الخصائص، أما ألب أصلان ألقش بين القولين السابقين ونص على أن علة الربا هي اتحاد الصنف والجنس في الأموال المثلية، انظر:
Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri*, (Konya: Ensar Yayıncılık, 4.basım, 2005), 113; Alpaslan Alkış, "İslâm Hukukunda Faizinİllet", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* ,16, Haziran 2018, 153.

المذهب الرابع عشر: ذهب بعض المعاصرين كأحمد صفي الدين عوض[49] وعبد القادر توماس[50] وعبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي[51] إلى أن علة الربا في الأصناف الستة هي الثمنية فقط.

5. مسالك علة الربا عند القياسيين

اختلف القياسيون في مسلك علة ربا البيوع، فذهب **جمهور الأصوليين** كالمازري من المالكية،[52] والسمعاني والغزالي والآمدي من الشافعية،[53] وابن قدامة وأبو يعلى الفراء من الحنابلة،[54] والشوكاني[55] إلى أن مسلك إثبات علة الربا هو الاستنباط، وفصل ذلك ابن اللحام بقوله: "الثالث من مسالك إثبات العلة هو التقسيم والسبر، وهو حصر الأوصاف وإبطال كل علة علل بها الحكم المعلل إلا واحدة، فتتعين، نحو علة الربا الكيل أو الطعم أو القوت والكل باطل إلا الأولى"،[56] ووافقه على ذلك ابن قدامة المقدسي. [57]

أما الحنفية فقالوا: إن علة الربا ثابتة بالنص وليست مستنبطة، والنصوص الدالة على هذه علة الربا عندهم هي كالآتي:

أ. الآيات القرآنية: كقوله تعالى: {أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِين}، وقوله تعالى: {وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيم}.[58]

ب. قوله صلى الله عليه وسلم: "الحنطة بالحنطة"، يقول السرخسي: "وبمثل هذا الطريق تثبت علة الربا في موضع النص ثم تعدى الحكم به إلى الفروع، فإن النص قوله صلى الله عليه وسلم: "الحنطة بالحنطة"، أي بيعها، وقوله: مثلا بمثل تفسير على معنى أنه إنما يكون بيعا في حال ما يكون مثلا بمثل (والفضل ربا): أي حراما بسبب الربا، فيثبت بالنص أن الفضل محرم، وقد علمنا أنه ليس المراد كل فضل، فالبيع ما شرع إلا للاستفضال والاسترباح، وإنما المراد الفضل الخالي عن العوض، لأن البيع مشروع المعاوضة فلا يجوز أن يستحق به فضلا خاليا عن العوض، ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقينا بعدد الحبات والحفنات، ولا يظهر إلا بعد ثبوت المساواة قطعا في الوصف الذي صار به محلا للبيع وهو المالية، وهذه المساواة إنما يتوصل إلى معرفتها شرعا وعرفا، والشرع إنما أثبت هذه المساواة بالكيل لا بالحبات والحفنات".[59]

ج. حديث "وكذلك كل ما يكال أو يوزن".[60 – 61]

---

[49]. أحمد صفي الدين عوض، "تصور جديد لربا الفضل"، *مجلة الوعي الإسلامي*، وزارة الأوقاف والشؤون الكويتية، 111، 1974، 69.

[50]. يقول توماس: إن العرب كانوا يتعاملون بهذه الأصناف كعملة نقدية ثم جاء الإسلام وأقرهم على ذلك، انظر:
Abdulkader Thomas, İnterest İn İslamic Economics, outledge, (Taylor & Francis e-Library,2006) New York, 127.

[51]. عبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي، "العلة الاقتصادية لتحريم النسيئة والفضل"، *مجلة الاقتصاد الإسلامي لجامعة الملك عبد العزيز*، 2، 2012، 59.

[52]. محمد بن علي التميمي المازري المالكي، *شرح التلقين*، تحقيق: المختار السلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008)، 165/2

[53]. أبو المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني التميمي، *قواطع الأدلة في الأصول*، تحقيق: محمد حسن الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 137/2؛ الغزالي، *شفاء الغليل*، 536/1؛ بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه* (القاهرة: دار الكتبي، 1994)، 519/4

[54]. القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، *العدة في أصول الفقه*، تحقيق: أحمد بن علي المباركي (بدون ناشر، الطبعة الثانية، 1990)، 1322/4؛ ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر*، 151/3

[55]. الشوكاني، *إرشاد الفحول*، 225/2.

[56]. ابن اللحام، *المختصر في أصول الفقه*، 148/1.

[57]. ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر*، 245/3.

[58]. سورة الشعراء، 182،181، انظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1986)، 184/5

[59]. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، *أصول السرخسي*، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، 1993)، 127/2.

[60]. أخرجه البيهقي في السنن الكبير، انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، *السنن الكبير*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2011)، 468/5.

[61]. الكاساني، *بدائع الصنائع*، 184/5؛ شمس الدين أبو عبد الله الزركشي الحنبلي، *شرح الزركشي على مختصر الخرقي*، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 12/2.

لكن **يعترض** على الحنفية فيما ذهبوا إليه من كون علة الربا منصوصة وليست مستنبطة من خلال ثلاث نقاط، **النقطة الأولى**: إن الآيات التي استدل بها الحنفية على رأيهم هي خارج محل النزاع، فهذه الآيات تأمر الناس بالوفاء بعهودهم وتنهاهم عن الغش والتطفيف في الكيل والميزان، وليس فيها ما يدل على أن علة الربا هي الكيل أو الوزن. **والنقطة الثانية**: حديث "الحنطة بالحنطة" لا يدل بنصه على أن الكيل علة الربا، وما قام به السرخسي هو مجرد استنباط للعلة، وبالتالي هذه العلة لا يمكن اعتبارها منصوصة. **والنقطة الثالثة**: حديث: "وكذلك كل ما يكال أو يوزن" لا يصلح أن يكون دليلا على أن علة الربا هي الوزن والكيل، فهذا اللفظ ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، بل هو من كلام أبي سعيد موقوفا عليه،[62]وعلى فرض كون هذا اللفظ من كلام النبي صلى الله عليه وسلم فإن ظاهر الحديث يقتضي تحريم الميزان نفسه، وهو غير مراد بالاتفاق، فوجب التقدير، والحنفية قدروا الموزون، وهو لفظ عام، فيكون تعميما بلا دليل، فلا يصح، بل الأصح تفسيره بأنه لا يحل الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن.[63] **وبالتالي** بطل ما ذهب إليه الحنفية من أن علة الربا (الوزن والكيل) هي علة منصوصة، وترجح ما ذهب إليه جمهور الأصوليين والفقهاء من أنها مستنبطة، ولعل من الفائدة في مكان إيراد ما قاله محمد صديق القِنَّوجي: أما اختلاف مثبتي القياس في علة الربا، فليس على شيء من هذه الأقوال حجة نيرة، إنما هي مجرد تظننات وتخمينات انضمت إليها دعاوى طويلة بلا طائل، هذا يقول العلة التي ذهب إليها ساقه إلى القول بها مسلك من مسالك العلة لتخريج المناط، والآخر يقول ساقه إلى ما ذهب إليه مسلك آخر كالسبر والتقسيم، ونحن لا نمنع كون هذه المسالك تثبت بمثلها الأحكام الشرعية، بل نمنع اندراج ما زعموه علة في هذا المقام تحت شيء منها، فما أحسن الاقتصار على نصوص الشريعة وعدم التكليف بمجاوزتها والتوسع في تكليفات العباد بما هو تكليف محض، ولسنا ممن يقول بنفي القياس، لكنا نقول بمنع التعبد به فيما عدا العلة المنصوصة، وما كان طريق ثبوته فحوى الخطاب وليس ما ذكروه ههنا من هذا القبيل، فليكن هذا المبحث على ذكر منك تنتفع به في مسائل كثيرة، قال الماتن رحمه الله في كتابه السيل الجرار: ولا يخفاك أن ذكره صلى الله عليه وسلم للكيل والوزن في الأحاديث لبيان ما يتحصل به التساوي في الأجناس المنصوص عليها، فكيف كان هذا الذكر سببا لإلحاق سائر الأجناس المتفقة في الكيل والوزن بهذه الأجناس الثابتة في الأحاديث، وأي تعدية حصلت بمثل ذكر ذلك، وأي مناط استفيد منها مع العلم أن الغرض بذكرها هو تحقيق التساوي، كما قال: "مثلا بمثل سواء بسواء".[64] انتهى الاقتباس من كلام القنوجي، ومع عدم التسليم بكل ما ذكره – خاصة حصر القياس الصحيح بالعلة المنصوصة– إلا أن فيه ما يدل على أن علة الربا ليست منصوصة وإنما هي مستنبطة.

وبعد هذا **نقول**: بما أن علة الربا مستنبطة وليست منصوصة، فقد اختلفت اجتهادات الفقهاء في إثباتها، مما جعل ابن عرفة عند نقله علة ربا الفضل عند المالكية يقول: "وحكم ربا الفضل أصل في الأربعة، القمح والشعير والتمر والملح، وفي علته اضطراب"،[65] ولو كان هناك نص لما وقع هذا الاضطراب. وعند النظر في علل فقهاء المذاهب التي تعتبر حجة عند جمهور المسلمين يتبين أن علة الربا لا تخرج عن "الوزن والكيل، الطعم، الاقتيات والادخار، الثمن"، أما "اتحاد الجنس" فهو شرط مكمل للعلة، وعند القيام بسبر وتقسيم هذه العلل يتبين الآتي:

الوزن والكيل: لا يمكن أن يكون الوزن والكيل بمفردهما علة للربا، لأسباب عدة، **أولها**: ما تم ذكره في الأعلى من أن الآيات التي احتجوا بها خارج محل النزاع، وبأن الأحاديث التي استدلوا بها أحاديث ضعيفة ولا تصلح للاحتجاج، **وثانيها**: التعليل بالوزن يؤدي إلى وقوع الربا في كل موزون، وبالتالي يفضي إلى حرمة إسلام الذهب والفضة في غيرهما من الموزونات،

---

[62]. البيهقي، *السنن الكبير*، 469/5.

[63]. ابن حزم، *المحلى*، 324/10؛ النووي، *المجموع شرح المهذب*، 394/9.

[64]. الشوكاني، *السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار* (دار ابن حزم، د.ت)؛ أبو الطيب محمد صديق خان البخاري القِنَّوجي، *الروضة الندية شرح الدرر البهية*، تحقيق: علي بن حسن الحلبي الأثري (الرياض / القاهرة: دار ابن القيم / دار ابن عفان، 2003)، 394/2.

[65]. محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، *المختصر الفقهي*، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير (دبي: مؤسسة خلف أحمد الحبتور، 2014)، 238/5.

وما أوردوه من تفريق بين الموزون بالصنجات والموزون بالقبان فيه تكلف ظاهر، وهو ما دفع ابن الهمام إلى تضعيفه،[66] **وثالثها**: أن الوزن والكيل هما أمارة مجردة، وليسا باعثا، والتعليل بالأمارة المجردة ليس صحيحا عند جمهور الأصوليين، وعلى فرض صحته فإنه معارض بالتعليل بالوصف المناسب، وهو الثمنية،[67] **ورابعها**: أن تعليل الذهب والفضة بالوزن يمنع جريان الربا في كثير من أنواع النقود المعاصرة، وهذا يخالف الحكمة من تحريم الربا في الذهب والفضة، لأن المعنى الموجود في الذهب والفضة موجود كذلك في النقود المعاصرة، و**خامسها**: الكيل والوزن هما أداتان للخلاص من الربا ولإباحة مبادلة هذه الأصناف، ولا يعقل جعل ما كان أداة لإباحة شيء أن يكون علة لتحريمها في الوقت ذاته.

الطعم: مجرد الطعم هو كذلك لا يمكن جعله علة للأصناف الأربعة "البر والشعير والتمر والشعير"، وقد استدل الشافعية على ذلك بحديث "الطعام بالطعام مثلا بمثل"، لكن جعل الطعم علة للربا في الأصناف الأربعة بناء على هذا الحديث هو منقوض بالآتي، **أولا**: الطعم في لغة العرب يطلق على البُرّ وحده، ولا يشمل جميع أنواع الأطعمة، ويؤيد ذلك ما ورد في صحيح مسلم من "أن معمر بن عبدالله أرسل غلامه بصاع قمح، فقال بعه، ثم اشتر به شعيرا، فذهب الغلام، فأخذ صاعا وزيادة بعض صاع، فلما جاء معمرا أخبره بذلك، فقال له معمر لم فعلت ذلك ؟ انطلق فرده، ولا تأخذن إلا مثلا بمثل، فإني كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الطعام بالطعام مثلا بمثل"، قال وكان طعامنا يومئذ الشعير، قيل له فإنه ليس بمثله، قال إني أخاف أن يضارع"،[68] ففي هذه الحديث يظهر أن المقصود من الطعام هو البر، **ثانيا**: على فرض التسليم بأن الطعام الوارد في الحديث لفظ عام لكل ما يؤكل، فإن ذلك يقتضى منع مبادلة أي طعام بطعام آخر إلا مثلا بمثل وذلك بناء على هذا الحديث، سواء أكان من جنسه أم لا، مع أن حديث الأصناف الستة يفيد جواز بيع البر بالشعير متفاضلا، **ثالثا**: الذي يفهم من الحديث السابق أن معمر بن عبد الله منع من بيع الحنطة بالشعير متفاضلا، وبنى ذلك على قوله صلى الله عليه وسلم: "الطعام بالطعام مثلا بمثل"، فبالتالي ناقض هذا الحديث حديث "الأصناف الستة" الذي يجيز بيع البر بالشعير متفاضلا، **رابعا**: ما ذكره السرخسي والمازري من أن الطعم اسم مشتق، والاسم المشتق إنما يجعل علة لحكم المشتق منه إذا كان له أثر كالزنا والسرقة، فهما جنايتان عظيمتان على الأموال والأنساب، فكانا موجبين للحد، أما الطعم فلا يصلح أن يكون مؤثرا في تحريم الربا، لأن الناس بحاجة إليه، وكل ما ينبئ عن شدة الحاجة لا يصلح أن يكون علة للحرمة.[69]

الاقتيات والادخار: ما قيل في الطعم يقال مثله في الاقتيات والادخار، فلا يصلح أن يكونا علة للربا، أضف إلى ذلك أن بعض أنواع الرطب الموجودة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن من الممكن ادخارها مع كونها ربوية بالنص.

أما التعليل بـ: تقارب المنفعة، المنفعة في الجنس، الجنس، الأموال الزكوية، المالية، فهو كذلك غير مناسب، ولا يصلح أن يكون علة لتحريم الربا، وفيما يلي بيان ذلك.

تقارب المنفعة: لا يصلح أن يكون علة للربا، فهو يناقض النص الصحيح الذي يبيح تفاضل بيع البر بالشعير، والذهب بالفضة متفاضلا، على الرغم من تقاربهم بالمنفعة.

المنفعة في الجنس (القيمة): هذه العلة أيضا ليست مناسبة، لأنها تقتضي إباحة مبادلة جنس بجنسه عند تساويهما في القيمة وإن اختلفا في القدر، وهو ما يناقض نص الحديث "مثلا بمثل".

---

[66]. ابن الهمام، *فتح القدير*، 14/7.

[67]. أبو الحسن سيد الدين بن أبي علي الثعلبي الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: سيد الجميلي (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1404)، 224/3؛ ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 156/2؛ أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، *حجة الله البالغة*، تحقيق: السيد سابق (بيروت: دار الجيل، 2005)، 166/2.

[68]. مسلم، "المساقاة"، 1592، 1214/3.

[69]. السرخسي، *المبسوط*، 104/12؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 184/5؛ المازري، *شرح التلقين*، 266/2.

الجنسية: هذه العلة منقوضة بجواز بيع البعير ببعيرين، فقد روى ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم جهز جيشا فنفدت إبله، فأمرني أن أشتري بعيرا ببعيرين إلى إبل الصدقة.[70]

الأموال الزكوية: هذه أيضا علة منقوضة بجواز بيع البعير ببعيرين، مع أن البعير من الأموال الزكوية، ومنقوضة أيضا بأن الملح مال ربوي بنص الحديث، على الرغم من أنه مال غير زكوي.

المالية: هذا التعليل بعيد كل البعد عن روح الشريعة ويخالف مقاصدها، بل يقضي على حياة المسلمين الاقتصادية، لأنه يجري الربا في أكثر معاملات الناس، وهو في نفس الوقت مناقض لأحاديث كثيرة، كالتي تجيز بيع العبد بالعبدين، وبيع البعير بالبعيرين.

أما المعاصرون فقد ذكروا عللا جديدا، كالمثلية، واتحاد الصنف والجنس، واتحاد الصنف والجنس في الأموال المثلية، ويمكن نقض هذه العلل بالآتي:

المثلية: التعليل بالمثلية يوسع دائرة الربا، ويشل الحركة الاقتصادية، ويوقع الناس في حرج شديد، وهو كذلك يخالف قواعد الشريعة، فهو يمنع أكثر البيوع الآجلة، ويسد باب السلم، فبناء على هذا القول لا يمكن بيع أي مال مثلي بمثلي سواء أكان من جنسه أم لم يكن إلا يدا بيد، وبالتالي المثلية لا تصلح أن تكون علة لتحريم الربا.

اتحاد الصنف والجنس: هذه العلة تخالف النصوص الشرعية التبي تبيح بيع العبد بالعبدين والبعير بالبعيرين، على الرغم من اتفاق بدلي هذه البيوع في الصنف والجنس.[71]

اتحاد الصنف والجنس في الأموال المثلية: يناقش القائلين بتعليل الربا "باتحاد الصنف والجنس في الأموال المثلية" بأنكم وضعتم علة واحدة للأصناف الستة، وهي اتحاد الصنف – أو تقارب المنفعة- واتحاد الجنس، ومن ثم قسمتم الأصناف الستة الواردة في الحديث إلى صنفين، الذهب والفضة صنف واحد بحكم الثمنية، والأصناف الأربعة الأخرى صنف آخر بحكم الطعمية، لكن لو كان هذا التقسيم صحيحا فما الذي دفع النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذكر نوعين (الذهب والفضة) كمثالين للدلالة على صنف، وأربعة أنواع (البر والشعير والتمر والملح) كأمثلة للدلالة على صنف ثان، ألم يكن من الكافي ذكر مثال على كل صنف؟، ولو فرضنا أن غرض النبي صلى الله عليه وسلم من تعداد الأمثلة بيان الحكم عند اتحاد الصنف والجنس، وعند اتحاد الصنف واختلاف الجنس، فما الفائدة من ذكر أربعة أنواع (البر والشعير والتمر والملح) كمثال على صنف واحد وهو الطعم، مع أن ذكر نوعين كان سيكون كافيا للإيفاء بهذا الغرض، وبالتالي يتبين ضعف هذه العلة وعدم مناسبتها لتكون علة لتحريم الربا.

6. الراجح في علة الربا

مما سبق وبعد القيام بعملية سبر وتقسيم العلل الذي ذكرها الفقهاء يتبين أن الثمنية هي العلة الوحيدة المناسبة لتحريم الربا في الأصناف الستة، خاصة وأن النبي صلى الله عليه وسلم نص في حديث الأصناف الستة على ستة أشياء، وعطف بعضها على بعض بأسلوب واحد، فينبغي أن تكون العلة واحدة في الكل، ولكن الفقهاء ناقضوا هذا العطف – كما قال السرخسي وغيره – وقسموا الأصناف الستة إلى فئتين، ثم وضعوا علة مستقلة لكل فئة،[72] ولعل الذي دفعهم إلى ذلك هو محاولة إيجاد مخرج لجواز بيع السلم وبيع الآجل، فلو عللوا الربا بعلة واحدة لامتنع تبادل هذه الأصناف فيما بينها إلا يدا بيد، فيمتنع بذلك بيع وإسلام الذهب بالتمر والفضة بالحنطة إلا يدا بيد. ويمكن الاستفادة من العلل التي ذكرها الفقهاء في إثبات ثمنية الأصناف

---

[70]. أخرجه الشافعي في الأم وعبد الرزاق في المصنف وأحمد في مسنده وأبو داود في سننه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الله بن عمرو أن يجهز جيشا، فقال: ليس عندنا ظهر، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "ابتع لي ظهرا إلى خروج المصدق"، فابتاع عبد الله البعير بالبعيرين وبالأبعرة إلى خروج المصدق، وهو حديث صحيح الإسناد، وإن كان في بعض طرقه ضعف، إلا أن بعضها يقوي بعضا، انظر: الشافعي، *الأم*، 359/7؛ عبد الرزاق، *المصنف*، 22/8؛ أحمد، *المسند*، 164/11؛ أبو داود، "البيوع"، 16 (رقم: 3357) 244/5.

[71]. سبق بيان صحة هذه الأحاديث

[72]. السرخسي، *المبسوط*، 104/12.

الستة، فالكيل والوزن هما أداتان لضبط هذه الأثمان في ذلك الوقت، أما الادخار ففيه إشارة كذلك إلى معنى الثمنية، فمن شرط النقود ثباتها واستمراها وهو معنى الادخار.

الخاتمة

مما سبق يتبين أن الراجح في المسلك الذي توصل به الفقهاء إلى إثبات علة الربا هو الاستنباط، وعند القيام بسبر وتقسيم العلل التي ذكرها الفقهاء تبين أن الثمنية هي العلة المناسبة للربا في الأصناف الستة، أما العلل الأخرى فقد ورد عليها اعتراضات جعلت منها عللا غير مناسبة، وقد ثبتت ثمنية الأصناف الستة من الناحية التاريخية والاقتصادية، وورد في متون الحديث ومصنفات الفقهاء ما يدل على ثمنيتها، كما أن التعليل بالثمنية يتناسب مع حكمة تحريم ربا البيوع، وبالإمكان تلخيص رأي الباحث بما يلي:

أولا: عند تنقيح مناط علة الربا والنظر في آراء الفقهاء في علة الربا تتبين ثلاثة أمور، أولها: تعدد العلل فهناك الثمنية والوزن والكيل والطعم واتحاد الجنس والاقتيات والادخار، وثانيها: اختلاف العلماء في هذه العلل، وهذا يعني أن دلالة النص عليه ليست قطعية، وثالثها: التماس العلل من النصوص الأخرى.

ثانيا: عند النظر في علل المذاهب الفقهية يتبين أن خمسة منها (الثمن والوزن والكيل والاقتيات والادخار) يمكن دمجه في وصف واحد منها بشكل مباشر وهو وصف الثمنية، أما اتحاد الجنس فهو وصف مكمل لها، وأما علة الطعم فقد انفرد بها الشافعي في الجديد، ولكن الشافعي نفسه حين ذكر الطعم ذكره مقرونا بالوزن والكيل، وبالتالي وصف الطعم لا يؤثر على هذا الملحظ.

ثالثا: عند تحليل وفحص العلل الخمسة (الثمن والوزن والكيل والاقتيات والادخار) يتبين أن القصد من الوزن والكيل هو ضبط الثمن، أما الاقتيات فهو مربوط بالادخار، والادخار وصف يعطي للشيء المكيل أو الموزون معنى استمرار القيمة وثباتها.

رابعا: التطبيق النبوي يؤيد التعليل بالثمنية، فالنبي صلى الله عليه وسلم عندما منع بيع التمر الجمع بالجنيب متفاضلا منعه كون التمر أصبح ثمنا هنا، فحين اختلت وظيفة النقود المتمثلة بالتمر وقع ربا الفضل لاتحاد الجنس.

خامسا: الأصل في العلة أن تكون واحدة، ولا يصار إلى التعدد إلا عند الحاجة، وهناك وصف جامع بين الأصناف الستة وهو كونها رائجة بمعنى أنها كانت مطلوبة في السوق مرغوبا في شرائها بوجه دائم وبسعرها المرتفع، وبالتالي تصلح لأن تكون وسيطا لتدوال السلع الأخرى، ومع كونها مرغوبة فهي قابلة للادخار وفي نفس الوقت هي أصناف مثلية، وهذا هو معنى الثمنية، لكن الأصناف الستة وإن كانت كلها أثمانا زمن النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن هناك فرق بين ثمنية الذهب والفضة وبين الأصناف الأربعة الأخرى، فالذهب والفضة كانا موغِلَيْن في الثمنية، أما الأصناف الأربعة الأخرى فعلى الرغم من اعتبارها أثمانا من قبل النبي صلى الله عليه وسلم أثمانا إلا أن الغرض الرئيسي من مبادلتها كان هو استهلاكها كطعام، أما وصف الثمنية فقد كان تبعا لذلك، والذي دفع الفقهاء إلى تقسيم الأصناف الستة إلى فئتين هو محاولة إيجاد مخرج لتصحيح البيوع الآجلة وبيوع السلم، فلو جعلوها صنفا واحد، لأدى ذلك إلى اشتراط التقابض عند مبادلة الذهب بالتمر والفضة بالشعير.

سادسا: علة **ربا الفضل** في الأصناف الستة هي الثمنية مع اتحاد الجنس، فالربا يجري في النقود الورقية والالكترونية، وفي كل ما يلقى رواج وقبول الأثمان، فالتماثل مشروط عند مبادلة ثمن بجنسه، فلا يجوز بيع الذهب بالذهب أو التمر بالتمر أو أي ثمن بجنسه إلا مثلا بمثل يدا بيد.

سابعا: عند مبادلة ثمن بغير جنسه من الأثمان ينظر إلى وصف الثمنية فيهما، فإن كانت ثمنية البدلين مثل ثمنية الذهب والفضة جاز التفاضل وامتنع النساء، أما إن لم تكن ثمنية البدلين كثمنية الذهب والفضة، وإنما كانت كثمنية الأصناف الأربعة التي تعتبر سلعا نقدية، بمعنى لو كان البدلان من السلع الاستهلاكية وثمنيتهما تابعة لمعنى آخر فيهما، وذلك كمبادلة البر بالشعير والتمر بالملح، ففي مثل هذه المبادلات يجوز الفضل والنساء، لأن هذه السلع هنا خرجت عن كونها أثمانا.

ثامنا: علة **ربا النسيئة** هي الزيادة مع اتحاد الجنس في الأموال المثلية، فلا يجوز مبادلة عدس بجنسه متفاضلا و نسيئة، لأن هذا العقد في حقيقته قرض وإن كان تحت مسمى البيع، والقرض يجب فيه رد المثل، وإلا تحول إلى قرض ربوي.

تاسعا: وجوب التفريق بين ربا البيوع وربا القروض، فالبيع عقد معاوضة بين بدلين، ويقصد منه الاسترباح فينظر فيه إلى الثمن، فعند مبادلة ثمن بجنسه يحرم التفاضل ولو مع التقابض حتى يحافظ الثمن على وظيفته كمعيار للقيم الحاضرة والالتزامات الآجلة، فلو أجيز بيع ثمن بجنسه متفاضلا لأدى ذلك إلى اضطراب سعر الثمن وتذبذبه بين الارتفاع والانخفاض فتفسد بذلك معاملات الناس، أما القرض فهو عقد إحسان وتبرع، ويكون في بدل واحد، ولا يقصد منه الاسترباح، فينظر فيه إلى المثل لا إلى الثمن، بدليل أن الأصل في القرض رد المثل.

المصادر والمراجع

الآمدي، أبو الحسن سيد الدين بن أبي علي الثعلبي. *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقيق: سيد الجميلي. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1404.

اطفيش، محمد بن يوسف. *شرح كتاب النيل وشفاء العليل*. جدة: دار الفتح، 1972.

الأنصاري، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد السُّنَيْكي. *الغرر البهية في شرح البهجة الوردية*. القاهرة: المطبعة الميمنية، د.ت.

ابن بابويه، أبو جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين القمي. *المقنع والهداية*. بيروت: دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، 1993.

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي. *تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي)*. بيروت: دار الفكر، 1995.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*. تحقيق: مصطفى ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي المعروف البزار. *البحر الزخار المعروف بمسند البزار*. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. *السنن الكبير*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2011.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. *الجامع الصحيح*. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1975.

التفتازاني، سعد الدين بن عمر الشافعي. *شرح التلويح على التوضيح لمتن التلقيح في أصول الفقه*. مصر: مكتبة صبيح، د.ت.

ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد الأندلسي القرطبي. *المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار*. تحقيق: خالد الرباط وأحمد سلمان. بيروت: دار ابن حزم، 2016.

ابن حنبل، أحمد. *المسند*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

ابن الخياط، زين العابدين. *علة الربا في ضوء حديث الأصناف الستة*. أرزنجان: جامعة أرزنجان بن علي يلدرم، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، رسالة دكتوراه، 2019.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *السنن*. تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.

الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين المعروف بشاه ولي الله. *حجة الله البالغة*. تحقيق: السيد سابق. بيروت: دار الجيل، 2005.

الرافعي، عبد الكريم بن محمد القزويني. فتح العزيز بشرح الوجيز. بيروت: دار الفكر، د.ت.

الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد. *مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها*. تحقيق: أبو الفضل الدمياطي وأحمد بن علي. بيروت: دار ابن حزم، بيروت، 2007.

ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. القاهرة: دار الحديث، 2004.

الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل. *بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي*. تحقيق: طارق فتحي السيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

أبو زيد، عبد العظيم. *فقه الربا*. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2004.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. القاهرة: دار الكتبي، 1994.

الزركشي، شمس الدين أبو عبد الله الحنبلي. *شرح الزركشي على مختصر الخرقي*. تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي. *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313.

الساعاتي، عبد الرحيم عبد الحميد. "العلة الاقتصادية لتحريم النسيئة والفضل". *مجلة الاقتصاد الإسلامي لجامعة الملك عبد العزيز*، 2، 2012.

السبكي، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب. *الإبهاج في شرح المنهاج*. تحقيق: أحمد جمال الزمزمي-نور الدين صغيري. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2004.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. *أصول السرخسي*. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد المروزي التميمي. *قواطع الأدلة في الأصول*. تحقيق: محمد حسن الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

السنهوري، عبد الرزاق. *مصادر الحق*. بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، 1997.

الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. بيروت: دار المعرفة، 1990.

الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي. *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهج*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الشماخي، عامر بن علي. *الإيضاح*. مسقط: وزارة الثقافة والتراث، الطبعة الخامسة، 2005.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد اليمني. *السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار*. دار ابن حزم، د.ت.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد اليمني. *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1999.

ابن أبي شيبة، أبو بكر. *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*. تحقيق: كمال يوسف حوت. الرياض: مكتبة الرشد، 1409.

الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الصرصري. *شرح مختصر الروضة*. تحقيق: عبد الله بن محسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

عبد الرزاق، بن الهمام الصنعاني. *المصنف*. تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات. القاهرة: دار التأصيل، 2015.

عبد بن حميد، الكَسّي أو الكَشّي. *المنتخب من مسند عبد بن حميد*. تحقيق: مصطفى العدوي. الرياض: دار بلنسية، 2002.

العَدَوي، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي. *حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر، 1994.

ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي المالكي. *المختصر الفقهي*. تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير. دبي: مؤسسة خلف أحمد الحبتور، 2014.

عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المالكي. *منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل*. بيروت: دار الفكر، 1989.

عوض، أحمد صفي الدين. "تصور جديد لربا الفضل". *مجلة الوعي الإسلامي*. وزارة الأوقاف والشؤون الكويتية، 111، 1974.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. *شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل*. تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971.

الغزالي، محمد بن محمد. *الوسيط في المذهب*. تحقيق: أحمد حمود إبراهيم ومحمد تامر. القاهرة: دار السلام، 1417.

الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين. *العدة في أصول الفقه*. تحقيق: أحمد بن علي المباركي. د.ن: 1990.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. *المغني في فقه الإمام أحمد*. بيروت: دار الفكر، 1405.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. *روضة الناظر وجنة المناظر*. بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، 2002.

القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم. *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*. تحقيق: محيي الدين ميستو وآخرون. بيروت: دار ابن كثير، 1996.

القِنَّوجي، الطيب محمد صديق خان البخاري. *الروضة الندية شرح الدرر البهية*. تحقيق: علي بن حسن الحلبي الأثري. القاهرة: دار ابن القيم، 2003.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1986.

الكَلْوَذَاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن. *التمهيد في أصول الفقه*. تحقيق: مفيد أبو عمشة ومحمد إبراهيم. مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 1985.

ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد البعلي. *المختصر في أصول الفقه*. تحقيق: محمد مظهر بقا. مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، د.ت.

ابن مازة، أبو المعالي محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد. *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*. تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

المازري، محمد بن علي التميمي المالكي. *شرح التلقين*. تحقيق: المختار السلامي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008.

مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي. *الموطأ* رواية يحيى الليثي. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي. *المدونة الكبرى برواية سحنون*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. *السنن*. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. *البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار*. تصحيح: عبد الله بن عبد الكريم الجرافي. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1988.

مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد. تاج *العروس من جواهر القاموس*. بيروت: دار الفكر، 1414.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1995.

مسلم، بن الحجاج القشيري النيسابوري. *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

المصري، رفيق يونس. *الجامع في أصول الربا*. دمشق: دار القلم، 1991.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين الإفريقي. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1414.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية،1997.

النسائي، أحمد بن شعيب. *المجتبى من السنن المعروف بالسنن الصغرى*. تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات بدار التأصيل. القاهرة: دار التأصيل، 2012.

النفراوي، شهاب الدين أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا. *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. بيروت: دار الفكر، 1995.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. *المجموع شرح المهذب*. بيروت: دار الفكر، د. ت.

الهاروني، الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون الحسني. *التحرير في الكشف عن نصوص الأئمة النحارير*. تحقيق: إبراهيم المؤيدي وهادي الحمزي. اليمن: مكتبة أهل البيت، 2011.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. *فتح القدير*. بيروت: دار الفكر، د.ت.

Kaynakça

Abd b. Hamîd, el-Kissî veya el-Keşşî. *el-Müsnedü'l-kebîr*. thk. Mustafâ el-'Adevî, Riyad: Dar Belensiye, 2. baskı, 2002.

'Adevî, 'Alî b. Ahmed. *Haşiyetül-Adevi ala Kifayetut-Talibir-Rabbani li-Risaleti İbn Ebi Zeyd El-Kayravani*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.

Ahmed B. Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî, *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukukunda Faizin İlleti". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, Haziran 2018.

Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. thk. Seyyid el-Cumeylî. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1404.

'Avaz, Ahmed Safiyyü'd-Din. "Tasavvurün Cedidün li-Riba'l-Fadl". *Mecelletü'l-Va'î el-İslâmî*, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı 111, 1974.

Beyhakī, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ,* thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî. Kahire: Merkez Hecer li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arâbiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2011.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh.* thk. Mustafa el-Buğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1987.

Büceyrimi, Süleymân b. Muhammed. *Haşiyetül-Büceyrimi ala Şerhi-Hatib*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.

Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri*. Konya: Ensar Yayıncılık, 4.basım, 2005.

Dihlevî, Şah veliyyullah. *Ḥüccetullāhi'l-bâliġa*. thk. es-Seyyid Sâbık. Beyrut: Darü'l-Cîl, 2005.

Ebu Dâvud, es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Kahire: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebu Zeyd, Abdullazim. *Fikhü'l-Riba*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004.

Ensârî, Zekeriyyâ. *el-Ġurerü'l-behiyye fî şerḥi'l-Behceti'l-Verdiyye*. Kahire: el-Matba'atü'l-Meymeniyye, ts.

Ferâ', Ebû Ya'lâ. *el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh*. thk. Ahmed b. 'Alî el-Mubârakî. y.y: 2 bask, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed et-Tûsî. *El-Vasît fi'l-Mezhep*. thk. Ahmed Hammûd İbrâhîm ve Muhammed Tâmir. Kahire: Darü's-Salâm, 1417.

Gazzâlî. *Şifâʾü'l-ġalîl fî beyâni mesâʾili't-taʿlîl*. thk. Hamad el-Kubeysî. Bağdad: Matba'atü'l-İrşâd, 1971.

Gül, Ali Rıza, *Tarihi Bağlamı Çerçevesinde Kur'ân'da Faiz (Ribâ) Yasağı*. Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2006.

Hayat. Zeynelabidin. *Esnaf-ı Sitte Hadisi Bağlamında Faiz İlleti*. Beyrut: Dârül-Muktebes, 2024.

İbn 'Arafe, Muhammed et-Tûnisî, *el-Muhtasaru'l-Fıkhî*. thk. Hafız Abdurrahman b. Muhammed Hayr. Dubai: Müessesetü Halef Ahmed el-Habtûr li'l-A'mâli'l-Hayriyye, 1435/2014.

İbn Bâbaveyh, Şeyh Sadûk. *el-Mukni' ve'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-Mahacceti'l-Beydâ' ve daru'r-Rasûli'l-Akram, 1993.

İbn Ebû Şeybe, Ebu Bekr. *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâr*. thk. Kemâl Yusuf Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-mücellâ bi'l-ihtisâr*. thk. Hâlid er-Ribât ve Ahmet Süleymân. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2016.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkıîn*. thk. Tahâ Abdurra'ûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1968.

İbn Ḳudâme, Muvaffaḳuddin. *el-Muğnî fi fıḳhi'l-İmâm Aḥmed*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.

İbn Ḳudâme, Muvaffaḳuddin. *Ravżatü'n-nâẓır ve cünnetü'l-münâẓır fî uṣûli'l-fıḳh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed*. Beyrut: Müessatü'r-Rayyân. 2. baskı, 2002.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Manzûr, Ebu el-Fadl Cemâlü'd-Din el-İfrîkî. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: Dar Sâdır, 3.baskı, 1414.

İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Burhanuddin. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. thk. Zekeriyye 'Umayrât. Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid*. Kahire: Dârul'hadîs, 1425/2004.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin. *Fetḥü'l-Ḳadîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Lehhâm, 'Alâu'd-Din Ebu'l-Hasan el-Ba'lî. *el-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkıh*. thk. Muhammed Mazhar Bakâ. Mekke: Cemi'atü'l-Melik Abdülaziz, ts.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *el-Baḥrü'z-zeḫḫâr el-câmiʿ li-meẕâhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr*. tsh. Abdullah b. Abdülkerim. Sana: Darü'l-Hikmeti'l-Yamâniyye, 1998.

'Ilîş, Muhammed. *Mineḥu'l-celîl ʿalâ Muḫtaṣari'ş-Şeyḫ Ḫalîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.

İtfiyyiş, Muhammed b. Yûsuf. *Şerhu kitabi'n-nîl ve şifâ'ü'l-'âlîl*. Oman: Daru'l-Fatih, 2. Basım, 1972.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1986.

Kelvazânî, Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fi Usûli'l-Fikih*. thk. Mufîd Ebu 'Amşâ ve Muhammed b. 'Alî b. İbrahîm, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-'İlmî ve İhyâu't-Turâsı İslâmî, 1985.

Kınnavcî, Ebu't-Tayyib Sadîk b. Hasan b. Alî b. Lutfullah. *er-Ravzatü'n-Nediyye Şerh ed-Dureri'l-Behiyye*. thk. 'Alî b. Hasan el-Halabî el-Eserî. Riyad: Dar İbnü'l-Kayyim, 2003.

Komisyon. *İslâm'da Faiz'in Yeri*. İstanbul: Aktaş Yayınları, 2016.

Kurtûbî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. Şam: Daru İbn Kesir, 1996.

Mâlik, b. Enes. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Mâlik b. Enes. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. Rivayet: Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.

Mâzerî, Ebû Abdillah el-Mâzerî el-Mâlikî. *Şerhu't-Telkîn*. thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.

Merdâvî, Alâuddîn. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî – Abdulfettah Muhammed el-Hulû. Kahire: Hicr li't-Tıbâa' ve'n-Neşr, 1415/1995.

Mısrî, Refik Yunus. *el-Câmi' fi Usûli'l er-Ribâ*. Şam: Darü'l-Kalem, 1991.

Müslim, b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Nefrâvî, Ahmed b. Ğanim. *el-Fevakih'üd-Devanî alâ Risâleti Ebî Zeyd el-Kayravanî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.

Nevevî, Muhyiddin. *el-Mecmûʿ*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Râfi'î, Abdülkerim el-Ḳazvînî. *Fetḥu'l-Azîz Şerḥu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1417/1997.

Recrâci, Ebü'l-Hasan Alî b. Sa'îd. *Menahicüt-Tahsil ve Netâicı Letâifit-Te'vil*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî ve Ahmed b. Ali. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2017

Ruvayyânî, Ebu'l-Mahâsin Abdu'l-Vâhid b. İsmâ'îl. *Baḥru'l-Mezheb*. thk. Târık es-Sayyid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

Sâ'âtî, Abdurrahim Abdulhamit. "el-İlleh el-İktisâdiyye li-tehrimi en-nasî'a ve'l-fadl". *Mecelletü'l-İktisâdi'l-İslâmî li-Câmi'ati'l-Melik Abdülaziz* 2, 2012.

San'ânî, Abdürrezzâk. *Musannef*. thk. Merkezü'l-buhusi ve takniyetü'l-ma'lumât. Kahire: Dârü't-ta'sîl, 2015.

Sanhûrî, Abdurrazzâk. *Masâdıru'l-hak*. Beyrut: Darü İhya'i et-Turâsi el-'Arâbî ve Mu'assetü'l-Tarîhi el-'Arâbî, 1997.

Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed et-Temîmî. *Kavâtı'ü'l-Edille fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâf'î. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.

Serahsî, Şemsüddin. *el-Mebsût*. thk. Ebu'l-Vafâ el-Afgânî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.

Sübkî, Takiyyüddin ve Tâceddin. *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1404.

Şafiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.

Şemmâhî, 'Âmir b. Alî. *el-'Îdâh*, Maskat: Kültür Bakanlığı, 5. Baskı, 2005.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳ min ʿilmi'l-uṣûl*. thk. Ahmed 'İnâye. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1419/1999.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *es-Seylü'l-cerrârü'l-mütedeffiḳ ʿalâ ḥadâʾiḳi'l-Ezhâr*. Beyrut: Daru İbn Hazm, ts.

Şirbînî, Ḫatîb. *Muġni'l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.

Teftâzânî, Sa'dü'd-Din b. Ömer. *Et-Telvîh 'Alâ et-Tevzîh*. Kahire: Mektebetü Subayh, ts.

Thomas, Abdulkader. *İnterest İn İslamic Economics.* New York: Outledge, Francis e-Library, 2006.

Tirmizî, Ebu İsa. *el-Camiu's-Sahih*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 2.basım, 1975.

Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża*. thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Zebîdî, Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*. Kahire: Daru'l-Kutubî, 1994.

Zerkeşî, Şemsuddin. *Şerhu'z-Zerkeşî ala muhtasari'l-hırakî*. thk. Abdulmun'im Halil İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

Zeylaî, Fahrüddin. *Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Sayı | العدد | Issue: 1 **Aralık | كانون الأول | December 2024**

el-Ferâhî'nin Nizâmu'l-Kur'an Adlı Eserinde Nazmü'l-Kur'ân Meselesinde Yenilikçi Yaklaşımları
القراءة التجديدية لموضوع النظم القرآني عند الفراهي في كتابه تفسير نظام القرآن
Al-Ferahi's Innovative Approaches on the Issue of Nazm al-Qur'an in His Work Nizamu'l-Qur'an

Ghiyas ANİS

Öğr. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilimdalı.
E-mail: g.93333@gmail.com

Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.
ORCID: 0000-0002-4853-6985

Hamza SHAHROUR

Dr. Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enistütüsü, Temel İslam Bilimlei Anabilim Dalı.
E-mail: hamza1.sh1@gmail.com

PhD Student, Bingöl University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.
ORCID: 0009-0004-3366-0707

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	30.07.2024
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	01.10.2024
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	31.12.2024
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Aralık | كانون الأول | December

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Anis, Ghiyas-Shahrour, Hamza. " القراءة التجديدية لموضوع النظم القرآني عند الفراهي في كتابه تفسير نظام القرآن". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2024), 58- 69.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ghiyas Anis - Hamza Shahrour).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC).
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

el-Ferâhî'nin Nizâmu'l-Kur'an Adlı Eserinde Nazmü'l-Kur'ân Meselesinde Yenilikçi Yaklaşımları

Öz: Geçmişte ve günümüzde birçok âlim, Kur'an-ı Kerim'in sistemleri hakkında konuşmuştur. Bu âlimlerin başında Cürcânî (H. 471) gelirken, ondan sonra Zemahşerî (H. 467), Sekkâkî (H. 626), ve er-Râzî (H. 606) gibi isimler gelmiştir. Bu âlimlerin her biri kendi dönemlerinde bu alana önemli katkılar sunmuşlardır. Daha sonra el-Ferâhî (MS 1932), ayetlerin yorumlanmasında yeni bir bakış açısı getirmiştir. Kur'an-ı Kerim'in sistemi ve tefsiri konusunda yenilikçi bir yaklaşıma sahip olan el-Ferâhî'nin görüşleri, araştırmamızın odak noktalarından biridir. Bu araştırmada, el-Ferâhî'nin bazı görüşlerini okuyup analiz ederek, onun fikirlerinin belli başlı özelliklerini aydınlatmaya çalıştık. Araştırma kapsamında el-Ferâhî'nin üç yorumunu tanımlayıcı ve analitik bir yaklaşımla inceledik. Bu analizler sonucunda, Kur'an-ı Kerim'in hedeflerini belirli konularda bir araya getiren ve okuyucuyu bu konuların hedeflerine yönlendiren kapsamlı ve tutarlı bir bakış açısına sahip olduğu sonucuna ulaştık. Ayrıca, el-Ferâhî'nin görüşlerinin büyük ölçüde önceki âlimlerin ulaştığı sonuçlarla örtüştüğünü, ancak bazen onlardan ayrıldığını tespit ettik. Bununla birlikte, el-Ferâhî'nin Kur'an sistemlerine ilişkin yenilikçi yaklaşımı tam anlamıyla bu araştırmada ele alınmamıştır, çünkü bu konu daha fazla yorum ve analizi gerektirmektedir.
Anahtar Kelimeler: Belağat, Tefsir, Nazm, el-Ferâhî.

القراءة التجديدية لموضوع النظم القرآني عند الفراهي في كتابه تفسير نظام القرآن

الملخص: لقد تكلم كثير من العلماء في نظم القرآن الكريم قديمًا وحديثًا، وكان في مقدمتهم الجرجاني (471هـ)، وجاء بعده الكثير منهم وحتى عصرنا الحاضر، أمثال الزمخشري (467 هـ) والسكاكي (626هـ) والرازي (606هـ)، وكل أدلى بدلوه في هذا المضمار، إلى أن أتى الفراهي (1932م) بنظرة جديدة في تفسير نظام القرآن الكريم، فكانت له نظرة جديدة عن تفسير نظام القرآن الكريم، فجاء بحثنا ليلقي الضوء على بعض معالم نظرته في هذا الباب، وذلك من خلال قراءة وتحليل بعض مقدّمات تفسيره، وعلى هذا فإنّنا سنتعرف على هذا العالِم بلمحة موجزة، يليها دراسة ثلاث مقدّمات من تفسيره، وتحليلها من خلال منهج وصفي تحليلي، وبناء على عملية التحليل هذه فقد وجدنا أن هناك وضوحًا وجرأةً في طرحه الذي يجمع مقاصد القرآن في موضوعات محدّدة، من خلال نظرة شمولية دقيقة توجّه القارئ إلى مقاصد كل موضوع، علمًا أنّ الفراهي يتوافق مع استنباطات العلماء الأقدمين في أغلبها، لكنّه يخرج عنها أحيانًا، هذا وإنّ نظرته التجديدية في نظم القرآن لم تكتمل ملامحها في هذا البحث، فهي تحتاج إلى قراءة باقي المقدمات في تفسيره وتحليلها.
الكلمات المفتاحية: البلاغة، التفسير، النظم، الفَراهي.

Al-Ferahi's Innovative Approaches on the Issue of Nazm al-Qur'an in His Work Nizamu'l-Qur'an

Abstract: Many scholars, both ancient and modern, have addressed the system of the Holy Qur'ān. Among the foremost of these was Al-Jurjānī (d. 471 AH). Following him, other notable scholars such as Al-Zamakhsharī (d. 467 AH), Al-Sakkākī (d. 626 AH), and Al-Rāzī (d. 606 AH) made significant contributions to this field. Later, Al-Farāhī (d. 1932 CE) introduced a novel perspective on interpreting the system of the Holy Qur'ān. This research highlights some aspects of Al-Farāhī's views on the Qur'ānic system by analyzing and reflecting on a selection of his introductory works. It begins with a brief overview of his scholarly contributions, followed by an in-depth examination of three specific introductions from his interpretations, employing a descriptive and analytical methodology. Our findings reveal a distinct clarity and boldness in Al-Farāhī's approach. He presents a comprehensive and precise perspective that unites the objectives of the Qur'ān on specific topics, guiding the reader toward understanding the aims of each subject. While Al-Farāhī aligns with many conclusions drawn by earlier scholars, he occasionally diverges from their interpretations, offering unique insights. It should be noted, however, that this study does not fully encapsulate Al-Farāhī's innovative perspective on the Qur'ānic system. A more thorough understanding requires further exploration of his remaining introductory works and their analysis.
Keywords: Rhetoric, Interpretation, Structure, Al-Farahi.

المقدمة

إنّ نظم القرآن الكريم كان وما يزال الشغل الشاغل لعلماء التفسير والبلاغة قديمًا وحديثًا، بدءًا من الجرجاني (471هـ) والزمخشري (538هـ) ثمّ السكّاكي (626هـ) والرازي (606هـ) وحتّى عصرنا الحاضر، وكلّ أدلى بدلوه في هذا المضمار، إلى أن أتى عالمنا الفراهي (1932م) الذي كان ترجمان القرآن في عصره -كما يُسميّه أهل بلده- بنظرة جديدة في فهم القرآن ومقاصده، عرضها من خلال تفسيره (تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان) حيث يرى أنّه كتاب سماوي فيه نظام منسق، وفيه بيان مرتب، آياته ترتبط ببعضها ارتباطًا وثيقًا محكمًا من كل الجهات، فجاءت نظرته تنادي بأن لكل سورة ركنًا وعمودًا ترتبط به مهما تفرقت وتعددت معاني ومواضيع السورة الواحدة، فالسورة الواحدة تعود معانيها ونظمها إلى عمود واحد،[1] وهذا ما دعا الفراهي أن يجعل قواعدَ للتدبّر والوصول إلى هذا العمود والنظم الواحد في السورة الواحدة، فجاءت قواعده على شكل مُقدّمات يجمعها في أول تفسيره.

بما أن الفراهي يعتبر من العلماء المغمورين الذين لم تكتب لهم شهرة خارج وطنهم، كانت الدراسات العربية حوله قليلةً، اللهم إلا مقالات جاءت لتكتب عن جوانب من أعماله وآرائه، ومنها:

- مقالة بعنوان: الإمام عبد الحميد الفراهي ومنهجه في تفسيره "نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان" لمحمد يوسف الشُّربجي، مقالة نشرت في مجلة دمشق للعلوم الإسلامية-المجلد20-العدد2-2004م، وفي هذه المقالة عرف الباحث بالفراهي وحياته وبحث في منهجه في التفسير، وتطرق بكلام موجز جداً، عن مقصود الفراهي بنظام القرآن.
- مجموعة مقالات تتعلق بسيرة وأعمال الإمام عبد الحميد الفراهي، في عدد خاص لمجلة الهند، المجلد:9، العدد:4، أكتوبر-ديسمبر 2020م، الرقم الدولي: 7928-2321، وهي مقالات تتكلم عن جوانب كثيرة متعلقة بالفراهي، كبلاغته بين التراث والدراسات الحديثة، ومقاييس معرفة الإعجاز والنظام القرآني، وكون الفراهي مفسرا، وكونه مهتما بالحديث، وآراؤه في اللغة، وغير ذلك.

ولكن كل هذه الأبحاث لم تتكلم عن مقدماته التي تطرقنا إليها في بحثنا، من كتابه (تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان). فهذا البحث يُسلّط الضوء على ثلاث مقدّمات من مقدّمات كتاب الفراهي (تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان)، وهي المقدمة العاشرة ولحادية عشرة والثانية عشرة، وقد تم اختيارها على أساس تنوعها وتطرقها لأكثر من موضوع، بغية الوصول لبعض أطراف نظرة الفراهي في نظم القرآن ، وقد تمت دراسة هذه المقدمات بمنهج وصفي تحليلي، حيث يأتي بالمقدّمة من تفسير الفراهي ثمّ يُدقّق فيها ويحلّلها ويستنتج منها كيف ينظر إلى المواضيع وينظمها في نظرة كلية تجمع مقاصد القرآن في كل فكرة من أفكاره وفي كل موضوع من مواضيعه، وينبه القارئ للتدبّر ببوصلة شاملة جامعة كما يراها.

وقد جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، في المبحث الأول تعريف موجز بالفراهي وتكوينه العلمي وبيئته، وفي المبحث الثاني بيان المقصود بنظم القرآن، وأما المبحث الثالث فنعرض فيه المقدّمات الثلاث مع تحليلها ودراستها والحكم عليها من خلال قواعد التفسير والبلاغة.

1. التعريف بالفراهي

وفيما يلي تعريف موجز بالفراهي:[2]

---

[1] قد يختلط على البعض التفسير الموضوعي بالنظم القرآني، لتشابههما من جهات واختلافهما من جهات، وسيتضح ذلك من خلال تعريف كل منهما، وسنأتي على تبيين النظم القرآني خلال البحث. وهنا نتعرف على معنى التفسير الموضوعي، حيث عرفه مصطفى مسلم بأنه: "علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر". مصطفى مسلم، *مباحث في التفسير الموضوعي* (دمشق: دار القلم، 1426هـ - 2005م)، 16.

[2] عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني الطالبي، *الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر* (بيروت: دار ابن حزم، 1999م)، 1267/8؛ عبد الحميد الفراهي، *جمهرة البلاغة*، تحقيق: محمد خالد الرهاوي وعامر خليل الجراح (إسطنبول: دار السنابل، 2019م)، 5، وانظر للتوسع: محمد يوسف الشربجي، "الإمام عبد الحميد الفراهي ومنهجه في تفسيره نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان" *مجلة الهند* 7/1-2 (2004)، 211-215، محمد أكرم الندوي، شبلي النعماني *علامة الهند* (دمشق: دار القلم، 2001)، 57.

اسمه: هو عبد الحميد بن عبد الكريم بن قربان قنبر بن تاج علي، الأنصاري الفراهي، الأعظم كدهي، والمشهور بحميد الدين الفراهي.

ولادته وحياته: ولد في جمادى الآخرة سنة 1280هـ في قرية (فريهه) من قرى مديرية (أعظم كده) تتبع ولاية (أتر برديش) في الهند، ثمّ اهتمّ بالعلم زمانًا على المولوي محمد مهدي والعلامة شبلي النعماني (ابن عمّته)، ثم سافر إلى (لكهنؤ) وأخذ عن العلامة عبد الحي بن عبد الحليم والشيخ فضل الله بن نعمة الله، ثمّ انتقل إلى (لاهور) وتأدّب على الشيخ فيض الحسن السهارنفوري.

تعلّم الإنجليزية وحصل على درجات عالية في العلوم الغربية أيضًا وامتاز في الفلسفة الحديثة، ثمّ تولّى التدريس بمدرسة الإسلام بـ(كراتشي) فقام بالتدريس بها زمانًا، ثمّ ولّي بالمدرسة الكلّيّة بـ(عليكره) ثمّ بـ(إله آباد)، ثمّ رحل إلى (حيدر آباد الدكن) ليصبح رئيسًا لمدرسة دار العلوم العربية الأميرية النظامية وأقام بها مدّة من الزمان، ثمّ اعتزل ولازم بيته ببلدة (أعظم كده) معتكفًا على المطالعة والتأليف.

أسّس في (سراي مير) قريبًا من قريته مدرسة الإصلاح، وكان من أكبر مقاصدها تحسين طريقة تعليم العربية وعلومها، والاختصاص في علوم القرآن بأساليب معاصرة بعيدًا عن التعصّب المذهبي، كما أسهم في تأسيس دار المصنّفين تذكارًا للعلامة شبلي النعماني وانتخب فيها رئيسًا للجنة الإدارية.

صفاته: كان من كبار العلماء، يمتلك جودة فهم، وزهد وعفة، ووفور ذكاء، وشهامة نفس وإحجام لا سيما عن أهل الدنيا، وعدم الاشتغال بما لا يعنيه، وله خبرة كبيرة في العلوم الأدبية والإنشاء والترسّل، كان راسخًا في العلوم العربيّة والبلاغة، متعمّقًا فيها، كبير الاطلاع على المصنفات السابقة، واسع النظر في كتب اليهود والنصارى، كما أنّه ملمٌّ بأشعار الجاهليين، وأساليب بيانهم، معتكف على التدبّر في القرآن، والغوص في أساليبه ومعانيه، كما كان متودّدًا لمعارفه وأصحابه.

آثاره العلمية: له ديوان الشعر الفارسي، ومنظومة في اللسان الدري لأمثال سليمان، ومنظومة بالأردو في الإعراب سماها تحفة الإعراب، ورسالتان في النحو والصرف، ورسائل بالعربية في تفسير القرآن: منها الإمعان في أقسام القرآن، والرأي الصحيح فيمن هو الذبيح، وبعض أجزاء من تفسيره المسمى نظام الفرقان وتأويل القرآن بالقرآن منها تفسير سورة التحريم، والعصر، والذاريات، والشمس، والقيامة، والتين، والكافرون، واللهب، وجمهرة البلاغة، وديوان شعر عربي، ومنها ما لم يطبع إلى الآن.

هذا ومن الجدير بالذكر أن بعض الجامعات في الإمارات العربية، قد قررت بعض كتبه على طلابها.[3]

وفاته: كانت في التاسع عشر من جمادى الآخرة سنة تسع وأربعين وثلاثمائة وألف في مدينة متهرا، ودفن بها. فرحمه الله تعالى.

2. النظم في القرآن

نبدأ بتعريف النظم لغة، من كلام الفراهيدي (المتوفى 170هـ) في العين: النَّظْمُ نَظْمُكَ خَرَزاً بَعْضَهُ إلى بعض في نِظامٍ واحد، وهو في كل شيء حتى قيل: ليس لأمرِه نظام، أي لا تستقيم طريقته. والنِّظام: كُلُّ خَيْطٍ يُنْظَم به لُؤْلُؤٌ أو غيره فهو نظام، والانتِظامُ: الاتِّساقُ. والنظام: العِقْدُ من الجوهرِ والخَرَزِ ونحوِهما، وسِلكُه خَيْطُه. والنَّظَمُ دُرٌّ ونحوه مما ينظم.[4]

ويقول الرازي (المتوفى 606هـ) في مختار الصحاح: (نَظَمَ) اللُّؤْلُؤَ جَمَعَهُ فِي السِّلْكِ وَبَابُهُ ضَرَبَ، وَ (نَظَّمَهُ تَنْظِيمًا) مِثْلُهُ. وَمِنْهُ (نَظَمَ) الشِّعْرَ وَ (نَظَّمَهُ). وَ (النِّظَامُ) الْخَيْطُ الَّذِي يُنْظَمُ بِهِ اللُّؤْلُؤُ. وَ (نَظْمٌ) مِنْ لُؤْلُؤٍ وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ. وَ (الِانْتِظَامُ) الِاتِّسَاقُ.[5]

---

[3] الشربجي، "الإمام عبد الحميد الفراهي"، 481.

[4] الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، *كتاب العين*، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي (د.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 165/8.

[5] زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، 313.

وفي معنى نظم القرآن يقول الزبيدي (المتوفى 1205هـ): ونَظْمُ القُرآنِ: لَفْظُه، وهِيَ العِبَارةُ الَّتِي تَشْتَمِلُ عَلَيْهَا المَصَاحِفُ صِيغَةً ولُغَة.[6]

يقول إمام الحرمين الجويني عن مكانة نظم القرآن الكريم: "إنّ القرآن معجز، والركن الأبين في الإعجاز يتعلّق بالنظم والترتيب."[7] ولذلك اهتمّ العلماء بنظم القرآن اهتمامًا بالغًا، وقد برز من المفسرين والبلاغيين المهتمّين بالنظم الجرجاني والزمخشري وابن عاشور، فأشاروا إلى أنّه: "الرابط بين أجزاء السورة جميعها".

وبعض العلماء سموه علم التناسب، حيث يرون أن بلاغة القرآن تكمن باعتباره وحدة متكاملة، ومنهم من تكلّم عن النظم في معنى الاتّساق والائتلاف، وقد أشار قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر إلى الائتلاف بين اللفظ والمعنى وبين اللفظ والوزن وبين المعنى والقافية.

وقد أشار ابن سنان الخفاجي إلى أنه ضمّ الشيء إلى الشيء، مخالفًا بذلك ما ذكره أبو هلال عن معاني مادة (النظم)، التي يدخل تحتها كل كلام منظوم خاضع لقوانين الأسلوب العربي أو غير خاضع.

أما النظم عند عبد القاهر الجرجاني: فهو يأتي عنده بمعنى الترتيب، أي ترتيب الألفاظ في العبارة على حذو ترتيب معانيها في الذهن، بحيث يكون القصد هو الصورة والصنعة، ومن هذا المعنى نشأت فكرة النظم عند الجرجاني، فكانت أساس بحثه البلاغي والنقدي.[8]

أما المراد بالنظم والنظام القرآني عند الفراهي، فنأخذه من كلامه ذاته في كتابه دلائل النظام: "فمرادنا بالنظام أن تكون السورة كلا واحدا، ثم تكون ذات مناسبة بالسورة السابقة واللاحقة، أو بالتي قبلها أو بعدها على بُعد منها، فكما أن الآيات ربما تكون معترضة، فكذلك ربما تكون السورة معترضة، وعلى هذا الأصل نرى القرآن كله كلاما واحدا، ذا مناسبة وترتيب في أجزائه، من الأول إلى الآخر؛ فتبين مما تقدم أن النظام شيء زائد على المناسبة وترتيب الأجزاء."[9]

وسنعرض في المبحث التالي قراءة ثلاث مقدمات من تفسير نظام القرآن للفراهي، نحاول من خلالها أن نرى مدلولات نظريته عن نظام القرآن.

3. مقدمات الفراهي

يحتوي هذا المبحث على عرض لثلاث مقدمات للفراهي،[10] وهي على الشكل الآتي:

3.1. المقدمة العاشرة

وهي تحت اسم "في عيون تعليم القرآن"، وتشتمل على عقائد وأعمال، والأعمال: شخصية ومنزلية ومدنية، وهي من أهم النقاط التي تعرّضت لها المقدّمة، وفيما يلي نورد نص المقدمة على شكل نقاط ليسهل تناولها، حيث يقول في المقدمة العاشرة:

- **فمن العقائد**: التوحيد والنبوة والمعاد، مع دلائلها.

- **ومن الأعمال**: الصلاة، ومنها الحج. والزكاة، ومنها الصوم. ومكارم الأخلاق: وهي البر والمعروف وخلافها المنكر. والشهادة بالحق. فهذه أعمال شخصية، ولو بالجماعة. ثمّ القسط. ثم التعاون.

---

[6] محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس* (الكويت: دار الهداية، د.ت)، 33/ 499.

[7] عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، *نهاية المطلب في دراية المذهب*، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب (د.م.: دار المنهاج، 2007م)، 140/2، وقد نسب البقاعي هذا الكلام للأصبهاني، لكني لم أجده عند الأصبهاني في كتبه. انظر: إبراهيم بن عمر البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 1/ 43.

[8] انظر: قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، تحقيق: كامل مصطفى (القاهرة: مطبعة السعادة)، 24. أبو هلال العسكري، *الصناعتين*، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم (: القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، د.ت)، 167- 168- 171- 172.

[9] عبد الحميد الفراهي، *دلائل النظام* (الهند: الدائرة الحميدية، 1388هـ)، 75.

[10] عبد الحميد الفراهي، *تفسير القرآن بالقرآن وتأويل الفرقان بالفرقان* (الهند: الدائرة الحميدية، 2008م)، 53-57-59.

- فاعلم أنه **يتعلّق بالتوحيد**: بحث الجبر والقدر، ووحدة الوجود، وبها وبالنبوّة الشفاعة، وبالمعاد حقيقة الجنّة والنار، وبالقسط المواريث، والنكاح، والمعاطاة، وبالتعاون الخلافة، والسياسة، والجهاد.

- ثم ّللأعمال ينابيع في الخلق كالمحبة، والصبر، والعزم، والتقوى، والعدل.

- ثم بعض هذه الأمور مشتبك ببعضها في الأصول، وإن شاء الله تعالى أتكلم بما فهمت من كتاب الله في هذه الأمور حسب الحاجة.

- الجهاد: زعم القدماء أنّ آية السيف نسخت كثيرًا من آيات الوعظ المحض، وزعمت شرذمة من متكلّمي عصرنا أنها لم تنسخ، ولم يكن القتال إلا دفاعا عن بيضة الإسلام، وأما جهاد الخلفاء والصحابة فما كان إلّا كقتال الملوك، ولم يكن في شيء من الجهاد في الدين.

فاعلم –هداك الله وإياي– أنّ الله بعث نبينا إنجازًا لما وعد به إبراهيم، ووارثا لعهده: "أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ"[11] وبعثه خاتمًا، ومظهرًا دينه على الدين كلّه، وأمره بالوعظ حتّى يسمعوا كلامه، ولم يأذن له بالقتال حتّى تتمّ الحجة وتبلغ منتهاها، وأمره باستخلاص الكعبة ورد الحنيفية إيفاء لعهد إبراهيم عليه السلام. وأذن له بالقتال بعد الهجرة، فإنّ القتال قبل الهجرة ظلم وفساد، إلا أن يكون حفظا للنفس. فوجب القتال لا للدفاع بل:

أ. لفتح الكعبة.

ب. لرد الحنيفية في أولاد إسماعيل عليه السلام.

ج. وأما بغير ذرية إسماعيل عليه السلام فلإقامة القسط، ورفع الفساد عن الأرض. فلا إكراه في الدين لأهل الكتاب، ولكلّ من ليس من ذرية إسماعيل، وعليهم الجزية.

وأما ذرية إسماعيل عليه السلام فهم محجوج عليهم برجل منهم، وهو قلبهم ولسانهم. ولا تظنّنّ النبيّ الكريم صلى الله عليه وسلم رجلًا أجنبيًّا يرسله الله للوعظ، ولكنه الثمرة اليانعة من شجرة فطرتهم، نشأ من جرثومهم، وتربّى فيهم من بين غيهم ورشدهم، ولكن طهارة فطرته جلبت إليه محاسنهم، ونفت عنه أباطيلهم حتّى كاد أن يضيء ولو لم تمسسه نار فما هو إلا نقطة قواهم، وقطب رحاهم، وعقل اختيارهم، وقلب إرادتهم؛ فبهداية الله إياه خضعت له تعالى أمته في ذات نبيهم كما تخضع الأعضاء إذا خضع له القلب وبسط الكلام في بحث النبوة.

ثم من جهة الظاهر، فانحازت رئاسة العرب إلى قريش، والرئاسة الدينية إلى عبد المطلب، ومنه إلى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، ولذلك كان يقول:

أنا ابن عبد المطلب أنا النبي، لا كذب[12]

ثم هو الداعي إلى ملّة أبيهم، وعهدهم القديم، فالمخالف هو الباغي والمفسد القاطع.

د. ولا يكون الجهاد لدفع الفساد من الأرض إلا بعد أن يرفع الفساد من بين المجاهدين، فلا يستحقّ له ولا متّبعوه إلا بعد أن يكونوا قائمين بالقسط.

ه. ولا يجوز القتال لأحد في داره إلا بعد الهجرة، كما ترى في قصّة إبراهيم وآيات الهجرة[13] وحالات النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، فإنّ الجهاد من غير المَلِكِ المُطاع بَغي، وعدوان، وفتنة، وإهانة للمعروف.

---

[11] سورة البقرة 125/1.

[12] من الرجز، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين، وقد ورد بغير هذا الترتيب في الصحيحين في أبواب متعدّدة، هكذا بلفظ وترتيب: "أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب" وقد ورد ستّ مرّات في صحيح البخاري. يُنظر: محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، "الجهاد والسير"، 52 (رقم: 2709). وورد أربع مرّات في صحيح مسلم. يُنظر: مسلم بن الحجاج، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الجهاد والسير"، رقم: 1776.

[13] لم أجد في الأصل مقدّمة عن الهجرة، ولكن تكلّم المؤلّف عن الهجرة في تفسير سورة الكافرون، الفراهي، *تفسير القرآن*، 551.

و. ولا يؤذن للقتال إلّا بعد القوة كما ترى في قصّة شعيب عليه السلام: "وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا"[14]

ز. فالجهاد واجب بشرائطه الثلاث إلى يوم القيامة وليس الإكراه في الدين، ولا الفساد، ولا البغي. ولكن شهادة الحق واجبة، والتبليغ، والمجادلة الحسنة."[15]

تحليل المقدمة العاشرة: بعد النظر في المقدمة العاشرة وتحليلها، فقد تضمنت ما يلي:

- يعمد الفراهي في مقدمته العاشرة إلى طَيِّ المعلومات على شكل حزم متشابهة في الموضوعات والعناوين، حيث يقول: "إنّ القرآن جاء ليعلمنا عقائد تتعلق بالقلوب، وليعلمنا أعمال تتعلق بالسلوك، وهي كما نعرف نتيجة العقائد."[16]

- ثمّ قسّم الأعمال إلى: أعمال على الصعيد الشخصي، وعلى الصعيد الأسري، وعلى الصعيد المجتمعي، وهي كما يلي:

أ. على الصعيد الشخصي زكّى القرآن الإنسان بالصلاة والزكاة.

ب. على الصعيد الأسري زكّى القرآن الإنسان بمكارم الأخلاق والشهادة بالحقّ.

ج. على الصعيد المجتمعي زكّى القرآن الإنسان عن طريق العدل والتعاون.

- أمّا العقائد فقد قسّمها الفراهي إلى توحيد الله والتصديق بالنبوات والتصديق باليوم الآخر مع أدلتها.

- ثمّ عرّج على المواضيع التفصيلية المتعلّقة بالعقائد كبحث الجبر والقدر ووحدة الوجود ثم النبوات ثم حقيقة الجنة والنار.

- ثم ذكر أمورًا تتعلق بالعقائد والمعاملات، كالقسط بالمواريث والنكاح والبيع والتعاون والسياسة والخلافة والجهاد.

- يرى الفراهي أنَّ كلّ الأعمال المفروضة علينا في القرآن لها متعلّقات في دوافعها وأصولها: كالمحبّة والصبر والتقوى والعدل وغيرها.

- ثمّ يتكلّم عن الجهاد، والأمور التي تطرّق إليها:

- نظرة شمولية إلى الجهاد متى نزلت فرضيته، وكيفيته، ولماذا فرض؟
- بدأ الحديث بغرض بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وأنّها إنجازٌ وتتميمٌ لعمل الجدّ إبراهيم عليه السلام وهو (أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ)، وهنا أعاد مقصد الجهاد إلى مقصد عبادة الله تعالى.
- لذلك رأى الفراهي أن فرضية الجهاد كانت لـ:

أ. فتح مكة.

ب. رد الحنيفية في أولاد إسماعيل.

ج. إقامة القسط.

د. رفع الفساد في الأرض.

- وعلى ذلك فهو يرى أن شرائط الجهاد هي:

أ. أنه لا يقبل الجهاد من قوم فاسدين لا قسط بينهم.

ب. لا يجوز قتال في دار الإنسان إلا بعد هجرة.

ج. لا يؤذن بالقتال بغير قوة، وذلك كما كان في العهد المكي إذ كان وعظا بلا جهاد، لأنه مرحلة ضعف.

---

[14] سورة الأعراف، 87/7.

[15] الفراهي، *تفسير القرآن بالقرآن*، 53.

[16] الفراهي، *تفسير القرآن بالقرآن*، 53.

- الفراهي له نظرة خاصة في موضوع الجهاد، من حيث هدفه وشرائطه، وتوجيه آيات الجهاد، ولعل ذلك عائد إلى اعتماده على القرآن الكريم فقط دون الأخذ بالحديث الشريف وأقوال الفقهاء والصحابة.[17]

- كأن الفراهي يريد أن يقول لنا يجب علينا أن ننظر إلى النظم القرآني بعد أن نعرف مقاصده الشرعية في الأحكام، فمن خلال معرفة مقاصد الشرع في أحكام الجهاد وهي كذا وكذا نستطيع أن نفهم الأحكام أفضل وبنظرة شمولية جامعة.

ثانيًا: يقول الفراهي في مقدمته التالية: "**المقدمة الحادية عشرة**: **المعروف ما عرفته العرب صالحا، والمنكر ما أنكرته**: فاعلم أن العرب في الجاهلية لم تكن كأهل الوحشة.[18] غير فارقين بين البر والفجور. وإنا نرى من جهة الأخلاق أدبهم أفضل مما كان في أبلج أيام اليونانيين والهند. وتصدق قولي إن جمعت أشعارهم وسرحت فيها النظر، غير ملتفت إلى من شوه تاريخهم من الناس، حتّى أن امرأ القيس، مع كونه ملكا، سُميّ بالضليل لميله إلى الشهوات. فلنورد في هذه المقدمة طرفا من كلامهم (في ضميمة) ليتبيّن أن لم يكن المعروف عندهم إلا مكارم الأخلاق، ولم يخاطبهم القرآن إلا بما يتمّ ما عندهم من المكارم، لا ما يهدمه، وهكذا نجد في أحاديث رويت عنه عليه السلام. ولذلك جلب قلوب المتّقين منهم ولم ينازعه إلا الأشرار وكبراؤهم الذين خافوا على إمارتهم لكونه نبيًا، كما خالف كبراء اليهود عيسى عليه السلام حسدًا وبغيًا. ألا ترى أمية بن أبي الصلت، مع إيمانه بالحنيفية خالف النبي حسدًا.

ثم النبي نفسه الزكية منبع لمعرفة المعروف والمنكر فيأمر الأمة بإلهامه فيما لم ينزل فيه وحي حتى ينزل، لمنصبه ولما أمره الله تعالى: "وَأْمُرْ بِالعُرْفِ"[19] وأمر الله الأمة باتباعه في كل ما يأمرهم به من المعروف. ومع ذلك كان من الشرائع الإلهية بقايا في عهده كالحج، والنحر، والصلاة من الحنيفية، وما كان من السنن عند أهل الكتاب. ثم لم يأمر الله تعالى النبي الكريم بجزئيات الأحكام أولًا، بما هو المعروف: كالأمر بالصلاة، والذكر، والصدقة، والشفقة على اليتيم، وبمكارم الأخلاق.

ثم لما نزّل الله تفصيلا في أمر صار هدى الله أصلا للمعروف ولم يبق النظر إلى المعروف. وربما أمر بالمعروف في أمر حتى نزل البيان، فنسخ المعروف فيما نزل فيه شيء وبقي فيما لم ينزل، كوصية المحتضر في الوالدين نسخت، وفي الأقربين الذين لا وراثة لهم بقيت.

ثم لم يرد الله أن يثقلنا بجزئيات يهتدي إليها العقل والصلاح، ولو فعل كان إبطالا لقوة التقوى والصلاح، فترك قانون المعروف كما ترى في كثير من الآيات. فبإثبات المعروف ودعوة الناس إليه أكرم النبي الكريم صلى الله عليه وسلم قانون الملك،[20] ورسومه الحسنة ولم يرد الانقلاب والهدم، بل التهذيب والتكميل. فجاء مصدقا لما بين يديه من الأديان إجمالا، ونفى عنها الأباطيل ورد الناس إلى قديم أمرهم وهدى الله في فطرتهم من لدن آدم عليه السلام."[21]

3.2. المقدمة الحادية عشرة

بعد الاطلاع على المقدمة الحادية عشرة، نجد أنها احتوت ما يلي:

---

[17] وفي كلام الفراهي أن فرضية الجهاد كانت فقط لفتح مكة، ولا يجوز قتال في دار الإنسان إلا بعد هجرة، وغيره من الأحكام التي استنبطها، تحتاج إلى مزيد إيضاح وتفصيل، ففي ظاهرها خلاف ما عليه كلام الفقهاء. انظر كلام الفقهاء في باب الجهاد: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، *المغني*، (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ت)، 196/9؛ وهبة الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته* (دمشق: دار الفكر، د.ت)، 5843/8.

[18] الْوَحْشَةُ: الْخَلْوَةُ وَالْهَمُّ، زلها معنى آخر وهو: الفَرَقُ والخوف مِنَ الخَلْوة. يُقَالُ: أَخذَتْه وَحْشةٌ. وأَرض مَوْحُوشةٌ: كَثِيرَةُ الوَحْشِ. واسْتَوْحَشَ مِنْهُ: لَمْ يَأْنَسْ بِهِ فَكَانَ كالوَحْشيّ. وكأن المراد: أن العرب يُؤْنَس بهم، ولا يُستَوحَش. زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، 1999م)، "وحش"، 334. جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1414 ه)، "وحش"، 368/6.

[19] سورة الأعراف، 199/7.

[20] يعني قانون البلد.

[21] الفراهي، *تفسير القرآن بالقرآن*، 57.

- إن الناظر في عرف الناس وأشعارهم آنذاك يعرف أنهم أهل أخلاق وفضائل (وما حلف الفضول[22] إلا دليل على ذلك) فهم يفرقون بين الحق والباطل، ومصدر ذلك قوله تعالى "وأمر بالعرف"[23] طبعا فيما لم ينزل فيه وحي، حيث إن الشريعة لم تأتِ لتهدم ما عليه الناس بل جاءت لتهذب وتكمل ما عليه الناس، ولذلك كان يأمر القرآن بمعروف كان موجودا بشرائع سابقة كالحج والنحر والصلاة من الشريعة الحنيفية، وكان يأمر بفضائل كانت معروفة في المجتمع كادت تختفي، وبذلك جذب القرآن قلوب المتقين من العرب ولم ينازعه إلا الأشرار وكبراؤهم.

- إن الله تبارك وتعالى خفّف عن الناس لمعرفة الصلاح بالعقل فقط، فأنزل تفصيلا للهدى في محكم آياته.

- إن الله تبارك وتعالى لم يُفصّل في جزئيات كثيرة، بل أعطى حكمًا عامًّا وترك التفصيلات للعقل ليحكم بها، كالأمر بالمعروف، فهو جماع كل خير.

ونستنتج من خلال هذه المقدمة اهتمام الفراهي بالعرف، واستدل على ذلك بأدلة فهو يريد أن يوصل لنا رسالة مفادها أنه إذا كان للعرف مدخل إلى الحكم الشرعي فإن العرف له مدخل لفهم النظم القرآني أيضاً.

ثالثًا- ويقول الفراهي في المقدمة الأخيرة التي تناولناها: "**المقدمة الثانية عشرة: في أن النظام له دلالة خاصة:**

كما استدل أبو بكر رضي الله عنه على قتال من أبَوا إيتاء الزكاة، كأنه قال رضي الله عنه: علِمنا أن الذين لا يُصلّون ليسوا منا ونقاتلهم، والله تعالى قرن الزكاة بالصلاة كثيرًا فعلمنا محلها في الدين من محلها في كتاب الله ذكرًا.

فإن غفلنا عما يهدي إليه النظام غفلنا عن حظ وافر من كتاب الله. وجعل حقيقة الربا خلاف حقيقة الزكاة، وآذن بحرب آكل الربا فكذلك مانع الزكاة."[24]

3.3. القاعدة الثانية عشر

بعد الاطّلاع على المقدمة الثانية عشرة، نتلمس من كلام الفراهي ما يلي:

- كأنّ الفراهي يشير في هذه المقدمة إلى جانبٍ من أوامر كتاب الله لا ينصّ عليها صراحة في كل جزئية، بل يترك الأمر للسياق والنظم القرآني ليحدده، كما هو واضح في حكم قتال مانع الزكاة.

- يقول لنا الفراهي في هذه المقدمة أن الزكاة مقرونة بالصلاة بنص النظم القرآني، ولذلك فهي تأخذ نفس الحكم، ومن منع الزكاة فهو كمن أوقف الصلاة -وهي شعيرة علمت من الدين بالضرورة- ومن أوقف وأنكر شعيرة علمت من الدين بالضرورة، وجب قتاله.

- واستدلَّ على هذا الفهم بعمل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق رضي الله عنه بمحاربته لمن فرق بين الصلاة والزكاة.

- قاس الفراهي ممارسة الربا وهي حرام، بمنع الزكاة وهو حرام، حيث إن إخراج الزكاة هي الجانب الحلال في المعاملات المالية القاصدة للتضامن المجتمعي، والربا هي الجانب الحرام في المعاملات المالية التي تؤدي لفساد المجتمع.

- ونتيجة القياس هذا: بما أن آكل الربا يأذن الله بحربه، فكذلك مانع الزكاة يؤذن بحربه، وعلى هذا جاء فعل سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

---

[22] حلف الفضول: حصل في شهر ذي القعدة بعد حرب الفجار، وكان عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس عشرة سنة، تداعت قبائل من قريش بنو هاشم، وبنو المطلب، وأسد بن عبد العزى، وزهرة ابن كلاب، وتيم بن مرة. إلى حلف فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما إلا قاموا معه حتى يأخذ حقه. يُنظر: عبد الملك بن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1955م)، 133/1؛ صفي الرحمن المباركفوري، *الرحيق المختوم* (دمشق: دار العصماء، 1427هـ)، 12؛ منير محمد الغضبان، *التحالف السياسي في الإسلام* (الأردن: مكتبة المنار، 1982م)، 26.

[23] سورة الأعراف، 199/7.

[24] الفراهي، *تفسير القرآن بالقرآن*، 59.

الخاتمة

يخلص البحث إلى هذه النتائج:

- المقدمة العاشرة تخلص إلى مقاصد القرآن في تعليم الناس العقائد والأعمال، ثم مقاصد القرآن في فرضية الجهاد ولماذا شرع وما هي شرائطه.
- المقدمة الحادية عشرة: الفضائل والتشريعات جاءت لتهذب أخلاق المجتمعات وتنصر المظلومين.
- المقدمة الثانية عشر: تذهب إلى أن القرآن لا يفهم إلا من خلال السياق.
- هذه المقدمات تجمع مقاصد مواضيع القرآن فيها، وبذلك تجعل للقارئ بوصلة دقيقة تعينه على تدبر القرآن الكريم.
- هذه المقدمات تجمع مقاصد كل موضوع بنظرة كلية جامعة لكل الآيات التي تناولت ذلك الموضوع.
- الفراهي كان واضحًا جدًا في عرض هذه المقدمات، بل وجريئًا في عرضه لبعض هذه المقدمات.
- من هذه المقدمات الجامعة انطلق الفراهي في تفسيره نظم القرآن، فكانت له كدليل يمشي به.
- بعض تفاصيل هذه القواعد تخالف استنباط العلماء الراسخين، لذلك يجب التيقظ عند قراءتها.
- هذه المقدمات توجه القارئ إلى مقاصد كل موضوع، في كل سور القرآن، وليس في سورة معينة فحسب، ولذلك كانت هذه المقدمات قريبة من مواضيع التفسير الموضوعي.
- نحتاج لدراسة باقي المقدمات في كتاب تفسير نظام القرآن، وبذلك أوصي الباحثين، للإحاطة بفكر الفراهي حول نظم القرآن الكريم، وتكتمل صورة نظريته كاملة.

وبناء على النتائج أدعو الباحثين إلى تناول كتاب تفسير نظام القرآن الكريم بالبحث ففيه نفائس تطرق من جوانب شتى، حيث إن الفراهي اقتحم ميادين توقف عندها الكثير من السابقين، وما زالت تحتاج إلى مزيد بحث وتمحيص.

المصادر والمراجع

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر.8 أجزاء. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

البقاعي، إبراهيم بن عمر. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. *نهاية المطلب في دراية المذهب*. تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب. د.م: دار المنهاج، 2007م.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. *مختار الصحاح*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، ط5، 1999م.

الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: دار الهداية، د.ت.

الزحيلي، وهبة. *الفقه الإسلامي وأدلته*. دمشق: دار الفكر، د.ت.

الشربجي، محمد يوسف. "الإمام عبد الحميد الفراهي ومنهجه في تفسيره نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان". *مجلة الهند* 7/1-2 (2004)، 211-215.

الطالبي، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني. *الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر*. بيروت: دار ابن حزم، 1999م.

العسكري، أبو هلال. *الصناعتين*. تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، د.ت.

الغضبان، منير محمد. *التحالف السياسي في الإسلام*. الأردن: مكتبة المنار، 1402هـ-1982م.

الفراهي، عبد الحميد. *تفسير القرآن بالقرآن وتأويل الفرقان بالفرقان*. الهند: الدائرة الحميدية، 2008م.

الفراهي، عبد الحميد. *جمهرة البلاغة*. تحقيق: محمد خالد الرهاوي وعامر خليل الجراح. إسطنبول: دار السنابل، 2019م.

الفراهي، عبد الحميد. *دلائل النظام*. الهند: الدائرة الحميدية، 1388هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، *كتاب العين*، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، 8 أجزاء، د.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

أبو الفرج، قدامة ابن جعفر. *نقد الشعر*. تحقيق: كامل مصطفى. القاهرة: مطبعة السعادة، د.ت.

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد. المغني. مكتبة القاهرة، د.ت.

المباركفوري، صفي الرحمن، *الرحيق المختوم*، دمشق: دار العصماء، 1427هـ.

مسلم، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. 5 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

مسلم، مصطفى. *مباحث في التفسير الموضوعي*. دمشق: دار القلم، ط4، 2005م.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

الندوي، محمد أكرم. *شبلي النعماني علامة الهند*. دمشق: دار القلم، 2001م.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام. *السيرة النبوية*. تحقيق: مصطفى السقا وآخرون. جزآن. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1375هـ-1955م.

Kaynakçe

‘Askerî Ebû Hilâl, Hasen b. Abdullah. *es-Sınâ‘ateyn*. thk. Ali el-Beccâvî - Muhammed Ebu El Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1419.

Bikāî, İbrahim bin Ömer. *Naẓmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*. Kahire: Dar el-Kitab el-İslami, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî, Abdul Malik b. Abdullah bin Yusuf b. Muhammed. *Nihâyetü’l-maṭlab fî dirâyeti’l-mezheb*. Thk. Abdü’l-Âzim Mahmoud el-Dib. y.s, Dar el-Minhec, 2007.

Ebû’l-Ferec, Ḳudâme b. Ca‘fer. *Naḳdü’ş-şi‘r*. thk. Kamil Mustafa. Kâhire: Mektebetü’l-Sa‘de, ts.

Ferâhî, Abdülhamîd. *Tefsîru niẓâmi’l-Ḳurʾân ve teʾvîlü’l-Furḳān bi’l-Furḳān.* Hindistan: el-Deʾira el-Hamidîyye, 2008.

Ferâhî, Abdülhamîd. *Cemheretü’l-belâġa*. thk. Muhammed Halid el-Rahawi ve Amir Halil el-Carrah, 2019.

Ferâhî, Abdülhamîd. *Delâʾilü’n-niẓâm*. Hindistan: el-Deʾira el-Hamidîyye, 1388 H.

Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Basri, *Kitâbü’l-ʿAyn*, Thk. Mehdî el-Mahzümî ve Ibrâhîm el-Samürrai, 8 Cilt. b.y: Darü’l-Hilal, ts.

Gâdbân, Münir Muhammed. *et-Tehalüfü es-Syesî fi’l-İslam*. Ürdün: el-Menâr Kütüphanesi, 1982.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. thk. Mustafa el-Sakkâ, İbrahim el-ebyarî ve Abdû’l-Hafîz el-Şelebî. 2 Cilt. Kahire: Matba‘atü Mustafa el-Babî el-Halabî, 1955.

İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed. *el-Muğnî*. Mektebetü’l-Kâhire, ts.

İbn Manzûr, Cemâl ad-Dîn Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mukarrem. *Lisân al-ʻArab*. Beyrut: Dar Sâdir, 1414 H.

Mübarakfürî, Sâfyyü’r-Rahman, *er-Rahîkü’l-Mahtûm.* Şam: Darü’l-‘Asmâ’, 1427 H.

Murtaza ez-Zubeydî, Ebû’l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcü‘l-‘arûs*. Dârü’l-Hidaye, t.s.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Müslim)*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâü’t-Türâsü’l-Arabî, ts.

Müslim, Mustafa. *Mebehis fi't-tefsîr el-Mevzü‘î*. Şam: Dârü’l-Kalem, 2005.

Nedevî, Muhammed Ekram. *Şiblî el-Nü‘menî ‘Aellemetü’l-Hind*. Şam: Dârü’l-Kalem, 2001.

Râzî, Zeyneddîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir. *Muḫtâr aṣ-ṣıḥâḥ*. thk. Yüsuf Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asrıyye, 1999.

Şirbecî, Muhammad Yüsuf. "İmam Abdülhamid el-Ferâhî ve onu tefsir etme metodu, Tefsîru niẓâmi’l-Ḳurʾân ve teʾvîlü’l-Furḳān bi’l-Furḳān”. *India Magazine* 7/1-2 (2004), 211-215.

Tâlibî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî el-Hasenî. Nüzhetü’l-ḫavâṭır ve behcetü’l-mesâmiʿ ve’n-nevâẓır. Beyrut: Darü’bnü’ Hâzm, 1999.

Zühaylî, Vehbe, *el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh*. Şam: Darü’l-Fikr, ts.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Sayı | العدد | Issue: 1 **Aralık | كانون الأول | December 2024**

Mukallidin İmanı: Tanımlayıcı Analitik Çalışma
إيمان المقلد (دراسة وصفية تحليلية)
The Faith of a Follower: A Descriptive Analytical Study

Thaer ALHALLAK

Dr. Öğr. Üysei, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimleri Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı

E-mail: thaer.alhallak@istiklal.edu.tr

Assis. Prof. Dr., Kahramanmaraş İstiklal University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Sciences

ORCID: 0009-0008-2206-8678

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	08.10.2024
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	08.11.2024
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	31.12.2024
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Aralık | كانون الأول | December

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Alhallak, Thaer. "إيمان المقلد (دراسة وصفية تحليلية)". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2024), 70- 84.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Thaer ALHALLAK).

Yayıncı | الناشر| Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi| جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Mukallidin İmanı: Tanımlayıcı Analitik Çalışma

Öz: Bu mesele evvelemirde geleneksel bir meseledir. Ancak nazarın (akıl yürütmenin) ve taklidin batıl kabul edilmesinin ciddi sonuçları vardır. Bu gibi ciddi sonuçlar, meseleyi daha da önemli hale getirmiştir. Kelam ilminde nazarın zorunlu görülmesi, avam için zorlayıcı olabilir. Zira herkesin kelami yöntemlerle akıl yürütebilmesi mümkün değildir. Keza Allah Teâlâ, kullarına zorluk ve meşakkati kaldırmıştır. Taklidin batıl sayılmasının, büyük bir sakıncası olduğu; bunun da ümmetin çoğunluğunu küfre nispet etmek gibi sonuçlara yol açabileceği vurgulanmaktadır. İlk vacip meselesinin zorluğu sebebiyle kelamcılar arasında bu konuda on birden fazla görüş ortaya atılmıştır. Avamın tekfirini İmam Eş'arî'ye nispeti reddedilse de, Eş'arîyye'nin bazı geç dönem kelamcıları halkı itikadi imtihanlara tâbi tutmuş, cevapları yetersiz buldukları kişileri tekfir etmiş, evliliklerini feshetmiş ve kestiklerini haram kılmışlardır. Bu makale, mezkûr kelami meseleye bir zemin hazırlamakta, ittifak ve ihtilaf alanlarını, imanı tartışmalı olan mukallit kavramını analiz etmekte, kelamcıların ifadelerini ve delillerini ele almakta, bunları objektif ve bilimsel olarak tartışmakta ve aşağıdaki sonuçlarla ulaşmaktadır: Şüphe etmemek kaydıyla taklitçinin imanının geçerli olduğu, akıl yürütebilecek durumda olup bunu terk edenin günaha gireceği, avam için sahih akideye yakini şekilde inanmanın yeterli olduğu, kelamcıların yöntemine göre delil getirmenin şart olmadığı, Kur'an ve sahih sünnete tabi olanın mukallit sayılmadığı ve icmâ ile delil getirenin de taklitçi olmadığı, meselenin içinde bulunulan çağ, çevre ve şüphelerin yaygınlığına göre ele alınması gerektiği, Müslümanlar arasında yetişen bir halkın taklitçi sayılmayacağı ve insanlara zahirlerine göre hükmedileceği, kalplerinin ise Allah'a havale edileceğidir.
Anahtar Kelimeler: Kelam, Taklit, İlk Vacip, Tekfir, Şüphe.

إيمان المقلد (دراسة وصفية تحليلية)

الملخّص: تعدّ هذه المسألةُ تقليدية بادئ ذي بدء، غير أنّ خطورةَ النتائج التي ترتبت عليها من إيجاب النّظر وبطلانِ التقليد جعلتها ذات أهمية خاصة، ذلك أنّ إيجابه على طريقة أهل الكلام مما يشقّ على العوام، إذ ليس في قدرة أي إنسان أن ينظرَ بمقتضى الصناعة الكلاميّة، فالله تعالى رفع الحرج عن الخلق والعنت، كما أنّ في بطلان التقليد محظورًا أكبر يلزم منه تكفير أكثر الأمة، ولصعوبة مسألة " أول الواجب "؛ فقد بلغت أقوال أهل الكلام فيها أكثر من أحد عشر قولًا، وعلى الرغم من إنكار نسبة تكفير العوام إلى الأشعري إلا أن بعض متأخري المذهب امتحن الناس في عقائدهم؛ فكفَّروا من قصرت إجابته، وفسخوا نكاحه، وحرّموا ذبيحته. قدمت هذه الورقةُ البحثية تأصيلًا لهذه المسألة الكلامية، وحررت مواضع الاتفاق فيها والاختلاف، ومعنى المقلِّد المختلف في إيمانه، وتناولت أقوال المتكلمين مصحوبة بأدلتهم، مع مناقشتها مناقشة موضوعية علمية، وانتهت إلى نتائج منها: صحة إيمان المقلد بشرط عدم الشك، وتأثيم من قدر على النظر فتركه، وأنّه يكفي العامي الجزم في موافقة الاعتقاد الصحيح، وعدم حصر الاستدلال وفق طريقة المتكلمين، وأن متّبع الكتاب والسنة الصحيحة ليس مقلِّدًا، وكذلك المستدل بالإجماع، وأنّه يُنظر للمسألة بحسب العصر، والبيئة، وشيوع الشُّبه، وأن العامي الذي نشأ بين المسلمين ليس مقلِّدًا، وأنّه يُحكم على الناس بالظاهر وتترك سرائرهم إلى الله تعالى.
الكلمات المفتاحية: الكلام، التقليد، أول الواجبات، التكفير، الشكّ.

The Faith of a Follower: A Descriptive Analytical Study

Abstrect: This study explores the critical theological issue of whether common people must engage in reasoning (taqlid) or can rely on imitation (iman al-muqallid) in their faith. While seemingly traditional, the debate over obligating reasoning and invalidating imitation carries significant implications. According to theologians (Ahl al-Kalam), requiring reasoning poses a burden on common people who lack the technical expertise in theological discourse. This obligation contradicts the divine intent to ease human hardship. On the other hand, invalidating imitation risks excommunicating large segments of the Muslim community, a grave outcome that some later Ash'ari scholars enforced by annulling marriages and deeming the meat of imitators unlawful. This paper examines this theological dilemma, analyzing the positions of scholars and clarifying points of agreement and contention. It defines the imitator whose faith is questioned and evaluates the evidence presented by theologians objectively. The study concludes that the faith of an imitator is valid if it is free of doubt, and it is sinful for those capable of reasoning to neglect it. However, certainty in adhering to the correct belief suffices for the common person. Reasoning need not follow the strict methods of theologians; following the Qur'an, authentic Sunnah, or consensus (ijma') exempts one from being an imitator. Additionally, judgments should consider the context of time, environment, and the spread of doubts. Finally, individuals raised in a Muslim environment are not regarded as imitators, and people are ultimately judged by their outward actions, while their inner intentions remain with God Almighty.
Keywords: Theology, Imitation, The First Obligations, Excommunication, Doubt.

المقدَّمة

تأتي أهمِّيَّة هذه الدِّراسة من خطورة النّتائج المترتِّبة عليها من قولين شاعا في تراث أهل الكلام: إيجاب النَّظر، وبطلان التَّقليد، فلا بدَّ من تحرير القول فيهما تحريرًا دقيقًا، ولم أقف على دراسة علميّة جادّة استوفت هاتين القضيّتين، وقد راعيت المنهج الوصفي المقارن ولم أتردّد في استخدام المنهج النَّقديَّ كلّما دعتِ الحاجة إليه، وقد جاءت هذه الورقة البحثيّة في تمهيد تناولت فيه الكلام عن أوّل واجب على المكلّف، ومطلبين عرضت في أوَّلهما آراء العلماء في مسألة التَّقليد، وفي ثانيهما أدلَّتها، ثُمَّ الخاتمة وقد أودعتها أهمَّ النّتائج.

التَّمهيد

إنَّ مسألة «أول واجب على المكلف» قادت العلماء من مُتَكَلِّمة وغيرهم إلى بحث مسألة التَّقليد في الإيمان؛ لأنّ من أَوجَبَ المعرفة منَ المتكلِّمين؛ ينبغي أن يمنع التَّقليد إلّا إن أريد بها المعرفة الإجماليّة الّتي يقدر عليها كلُّ فرد بحسب طاقته؛ بوصفها مركوزة في الطِّباع، وهذا ليس بظاهر في عبارات أهل الكلام؛ ولصعوبة هذه المسألة؛ فقدِ اضطربت أقوالهمُ اضطرابًا كثيرًا سجّلتها مدوّناتهم؛ إذ بلغت أكثر من أحدَ عشرَ قولًا،[1] والمراد بالأوّليّة الطَّريق الموصل إلى معرفة الله، وهذه أهمّها:

أوَّلها: **المعرفة بالله** وهو قول أكثر العلماء، **وثانيها**: النَّظر المؤدّي إلى العلم، وبه قاله الأستاذ الإسفراييني الأشعري (ت. 418هـ)، **وثالثها**: للباقلاني (ت. 403هـ): معرفة الأوائل والمقدّمات الّتي لا يتمُّ النَّظر إلّا بها، **ورابعها**: رأي الأشعريّين ابن فورك (ت. 406هـ) والجويني (ت. 478هـ): القصد إلى النّظر، **وخامسها**: الشَّكّ، وممَّن قال به أبو هاشمٍ الجبائي المعتزليُّ (ت. 321هـ) وعزي إلى ابن فورك أيضًا،[2] **وسادسها**: الإقرار بالله تعالى ومعرفته،[3] **وسابعها**: النُّطق بالشَّهادتين وهو قول أهل الظّاهر، **وثامنها**: قبول الإسلام والعزم على العمل ثُمَّ النَّظر، **وتاسعها**: اعتقاد وجوب النَّظر نُقل عنِ المازري المالكي (ت. 536هـ)، **وعاشرها**: التّقليد ، قاله الغزاليّ (ت. 505هـ)،[4] **والحادي عشر**: قول الصّوفيّة بأنَّ طريق معرفته الرِّياضة وتصفية الباطن، أو ما يعبَّر عنه بالإلهام، وساعتئذ يستدلّون به تعالى لا عليه؛ إذ بصيرة الإيمان تغني عنِ البرهان؛ لفطريّة معرفته تعالى،[5] **وآخرها**: أنَّ النّظر لا يجب إلّا عند الشَّكِّ، ورجَّح هذا الأخير العزُّ بْنُ عبد السَّلام (ت. 577هـ)،[6] وذكر الفخر الرّازيُّ (ت. 606هـ) أنَّ الخلاف لفظيٌّ في المسألة،[7] وعارضه الزَّركشيُّ (ت. 794هـ) في «تشنيف المسامع»؛ فقال: إنّه معنوي؛[8] ووصف بعضهم أقوال المتكلِّمين بعد سردها بأنَّها غلط، وباطلة في الشَّرع وفي العقل.[9]

وعلى الرَّغم من تعدُّد الأقوال فيها؛ فبعض أهل العلم نقل الإجماع على أنَّه لا يجب سوى النُّطقِ بالشَّهادتين مع التَّبرُّؤ من كلِّ دين يخالف الإسلام،[10] وجزم ابن حزمٍ (ت. 456هـ) أنَّ هذه طريقة جميع الصَّحابة،[11] وقدِ احتلَّت هذه المسألة مكانًا عليًّا

---

[1] فخر الدين محمد بن عمر الرازي، *المطالب العالية* (لبنان: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 89/2.

[2] علي بن عبد الرحمن اليفرني، *المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية*، تحقيق: جلال البختي (المغرب: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، د. ت)، 494/1.

[3] أحمد بن الحسين البيهقي، *الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث* (بيروت: دار الآفاق، 1401هـ) 35.

[4] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *فضائح الباطنية* (الكويت: دار الكتب الثقافية، د.ت)، 92-93.

[5] أحمد بن عجيبة، *إيقاظ الهمم في شرح الحكم* (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 80؛ عمر القشيري، "*حكم إيمان العوام بين أهل السلوك وعلماء الكلام*"، مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، 9/10 (2020م)، 161-162.

[6] بدر الدين الزركشي، *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*، تحقيق: عبد الله ربيع وزميله (الرياض: مؤسسة قرطبة، والمكتبة المكية، 1419هـ)، 919/4.

[7] فخر الدين محمد بن عمر الرازي، *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين* (لبنان: دار الكتاب العربي، 1404هـ)، 28.

[8] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، نشر: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م)، 919/4.

[9] ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، 332/16.

[10] محمد بن إبراهيم ابن المنذر، *الإجماع* (قطر: مطبوعات المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط.2، 1987م)، 123.

[11] علي ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل* (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 29/4.

لدى المتكلّمين، وشاع عن إيجاب النَّظر القول بتكفير عوامّ أهل الإسلام؛ فاضطرَّ بعضهم إلى إنكار نسبة بعض الأقوال لأئمّتهم، كما لجؤوا إلى تأويلها على نحو يخفِّف الوطأة على العامّة، فقد سأل العوامُّ في عهد المرابطين ابن رشدٍ الجدَّ (ت. 520هـ) عنها؛ فردَّ أنَّ المراد بالنَّظر: التَّفكّرُ في الأنفس والآفاق، وهذا مقدور لكلِّ أحد،[12] وليس النَّظر على قواعد المتكلِّمين العقليّة المنطقيّة، كما أوجب التَّمييز –وهو صنيع الغزالي– بين العامّة والخاصّة؛ بل شنَّع على ثلّة منَ المتكلِّمين؛ لأنَّهم ضيَّقوا رحمة الله الواسعة؛ عندما جعلوا الجنّة وقفًا على ثلّة منهم ألزموا النّاس بأدلّتهم مع جهل بالمنقول عنِ الرَّسول؛[13] فيجب على الولاة نهي العوامّ عن قراءة مذاهب المتكلّمين، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها فيضِلّوا بقراءتها، ومِن ثَمَّ فقد أرشدهم إلى الاقتصار على ما نطق به القرآن؛ إذ هو أبين لهم وأيسر،[14] وهذا ما حدا بأبي الوليد **الباجي** (ت. 474هـ) – وهو من كبار الأشعرية في بلاد المغرب– إلى القول بأنَّ الإيمان أوّل واجب[15] دفعًا لتوهُّم وجوب العلم بما يصعب على عقول العامّة، ودعا إلى تجنُّب إيراد تفاصيل كتب كلام علماء المشرق في حجاجهم لمخالفيهم، ويرى أنَّ الباقلاني قد قدَّم ما لا مزيد عليه، ولا حاجة للطّالب منه إلَّا اليسير.[16]

وقرَّر بعض متأخّري الأشعريّة، **كالسَّنوسيِّ** (ت. 895هـ)، ما قرَّره متقدّموهم بوجوب النَّظر على المكلَّف لهدف إصلاحيٍّ استجابة لما شاهده من أحوال فئات المجتمع برسوخ الأوهام والمألوفات الباطلة؛ فأراد بهذا القول أن يدفع أهل البادية كالنِّساء والصِّبيان إلى مخالطة أهل العلم لتصحيح معتقداتهم؛ إذًا مشروع السَّنوسيِّ حثُّ قلوب العامّة على تحصيل العقائد حتّى لا تُفْسِدَها البدع، مع التَّوصية بحسن الظَّنِّ بالعامّيِّ بألّا يُطْلَبَ منه أكثرُ منَ الدَّليل الجُمْليِّ، ولا يشترط صياغته على قانون أهل الكلام.[17]

غير أنَّ هذا الموقف المتسامح لم يكن مطَّردًا؛ إذ ذهب بعض الأشعريّة، تحت لواء الأمر بالمعروف والنَّهي عنِ المنكر، ذهب إلى امتحان النّاس في عقائدهم؛ فمن تقصر إجابته شنَّعوا عليه بالجهل والكفر، وشاع عندهم أنَّه من لم يعرف معنى لا إله إلا الله؛ أيِ: النَّفْيَ والإثباتَ كما قرَّره علماء الكلام فهو كافر،[18] وكذلك حال من يجهل جزئيّاتٍ من علم الكلام، وبناء على ذلك حكموا بفسخ أنكحة النّاس وتحريم ذبائحهم؛ بلِ امتحنوا الجزّارين ومن لم يجبهم على طريقتهم حكموا بكفره، وألقوا ذبيحته للكلاب.[19]

ومع اتِّساع ثوب الفتنة هُرع العامّة إلى العلماء سائلين عنِ الحقِّ في هذه المسألة كي يسْلَموا منَ الكفر، فردّوا على ابن أبي محلي،[20] وبينوا خطورة تكفيره العامّةَ، وأنَّه ما سبقه أحد إلى تلك المقالة؛[21] إذ لا يجوز تكليف العوامّ بما لا قدرة عليهم مع ضرورة إحسان الظَّنِّ بهم[22] ومخاطبتهم بما يفهمون، ولأبي عبد الله المغراوي الوهراني (ت. 929هـ) رسالة سماها: "الجيش

---

[12] إكرام بولعيش، "إيمان العوام في ميزان الفقهاء وعلم الكلام وعلماء الكلام بالمغرب إلى حدود القرن الحادي عشر الهجري"، *مجلة الإبانة* 3-2 (2015م)، 158.

[13] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة* (جدة: دار المنهاج، ط.1، 2017م)، 94.

[14] بولعيش، "إيمان العوام"، 166.

[15] أبو الوليد الباجي سليمان بن خلف، *المنتقى شرح الموطأ* (القاهرة: مطبعة السعادة، 1332هـ)، 264/6.

[16] أبو سليمان بن خلف، *المنتقى شرح الموطأ*، 204/7.

[17] محمد بن يوسف أبو عبد الله السنوسي، *العقيدة الوسطى وشرحها*، تحقيق: يوسف أحمد (لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت)، 211؛ بولعيش، "إيمان العوام"، 161.

[18] الحسن اليوسي، *المحاضرات في الأدب واللغة* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1402هـ)، 227/1؛ بولعيش، "إيمان العوام"، 164.

[19] اليوسي، *المحاضرات*، 229/1-230؛ بولعيش، "إيمان العوام"، 165.

[20] أحمد بن عبد الله بن محمد السجلماسي المعروف بابن أبي محلي، كان شيخًا وعالما، ثم ظهر وتسلطن بمراكش، ولد سنة 967هـ (ت. مقتولًا 1022هـ)، من تصانيفه: "أصلبت الخريت في قطع بلعوم العفريت"، وسماه أيضا: "عذراء الوسائل وهودج الرسائل في مرج الأرج ونفحة الفرج إلى سادة مصر وقادة العصر"، "جواب الخروبي"، "منجنيق الصخور في الرد على أهل الفجور" وغير ذلك. إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.) 154/1.

[21] أبو سالم العياشي، *الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف فيما وقع بين بعض فقهاء سجلماسة من الاختلاف في تكفير من أقرّ بوحدانية الله وجهل بعض ما له من الأوصاف*، تحقيق عبد العظيم صغيري (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف، 2015م)، 116/1؛ بولعيش، *"إيمان العوام"*، 169.

[22] اليوسي، *المحاضرات*، 227/1.

والكمين لقتال من كفَّر عوامَّ المسلمين"، ألَّفها استجابة لاستغاثة بعض العوامِّ به؛ وردًّا على ابن أبي محلى لحلِّ معضلة إيمان العوام.[23]

1. تحرير النِّزاع في المسألة:

جاءتِ أقوال العلماء في المراد بالتَّقليد متقاربة، وهي: قبول قول بلا حجّة[24] أو بعبارة أجلى: اتِّباع الإنسان غيرَه، في قول أو فعلٍ، معتقدًا الحقيقة فيه من غير تأمُّل في الدَّليل أو نظر.[25]

1.1. المسائل الّتي ليست منَ التَّقليد

- اتِّباع قول الرَّسول ليس تقليدًا؛[26] لأنَّه وحي إلهيٌّ، وإن كان عن رأي فهو أيضًا كذلك؛ لأنَّه ﷺ لا يخطِّئ فيما يشرِّعه، وإن جاز عليه الخطأ في الاجتهاد؛ فإنَّه لا يقرُّ عليه إجماعًا.[27]
- وأنَّ الأخذ بالإجماع ليس تقليدًا؛[28] لقيام الدَّليل على أنَّ الأمّة لا تجتمع على باطل؛[29] بل هو أكثر يقينًا منَ الأدلّة العقليّة حيث تعتريها الشُّكوك.
- قضاء القاضي بشهادة العدول؛ لوجوب ذلك عليه.
- العمل بقول الصَّحابيِّ عند من يرى حجِّيَّته كمالك (ت. 179هـ) وبعض الحنفيّة والشّافعيّ (ت. 204هـ) في القديم.[30]
- رجوع العامّيِّ إلى المفتي؛ إذ لا بدَّ له من تقليد العلماء لقصور رتبته.[31]

1.2. مواضع الاتّفاق في التّقليد

- حرمة تقليد الآباء كحال المشركين زمن النُّبوّة.
- تقليد من ليس أهلًا للتَّقليد كالإمام المعصوم في زعم الشَّيعة.
- التَّقليد بعد ظهور الدَّليل على خلاف قول المقلّد.
- محلّ النِّزاع في التَّقليد باتِّفاق العلماء، إذا استثنينا من شذّ وهو بحكم النّادر، مقيّد بأحكام الآخرة، أمّا في الدُّنيا فتجري على المقلّد أحكام الإسلام، وتأسيسًا على ذلك لا يجوز تفتيش عقائد العوامّ واختبارهم فيها.[32]

1.3. التَّقليد في الفروع والأصول

- الفروع: يجوز التَّقليد فيها إلّا عند معتزلة بغداد،[33] ولا سيَّما من بذل جهده في طلب الحقِّ، فلم يهتد للدّليل وكذا من تكافأت لديه الأدلّة، والمجتهد، في قولٍ، الذي نزلت به واقعة ضاق وقته عنِ الاجتهاد فيها؛[34] بل يجب على العامّة؛ لعجزهم عنِ الاستدلال والنَّظر[35] قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُون﴾ [النحل: 43].

---

[23] بولعيش، *"إيمان العوام"*، 170.

[24] سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام الإحكام في أصول الأحكام* (الرياض: مؤسسة النور في الرياض، 1387هـ)، 970/4؛ أبو البقاء الكفوي أيوب بن موسى، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 305.

[25] عبد رب النبي الأحمد نكري، *دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون* (لبنان: دار الكتب العلمية،1421هـ)، 231/1.

[26] محمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ)، 213/2.

[27] صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي، *الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي*، تحقيق: ثائر الحلاق (لبنان: دار النوادر، 2014م)، 227.

[28] آل تيمية، *المسودة في أصول الفقه*، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، د. ت)، 494-495.

[29] أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، *قواطع الأدلة*، تحقيق: محمد حسن محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، 340/2.

[30] عبد القادر بن بدران، *المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ)، 290/1.

[31] يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، *جامع بيان العلم*، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري (السعودية: دار ابن الجوزي، 1414هـ)، 989/2.

[32] عبد الحميد مؤمن، "موارد التقييد لحكم النظر والتقليد: محاولة لتحرير محل النزاع في حكم النظر والتقليد عند الأشاعرة"، *مجلة الإبانة* 6 (2020م)، 235.

[33] صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي، *نهاية الوصول في دراية الأصول* (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ)، 3839/9.

[34] ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، 204/20.

[35] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى*، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ)، 372.

- الأصول: اختلفوا في جوازه، وسبب الخلاف أنَّ من عدَّ في الإيمان أن يكون التَّصديق مبنيًّا على البرهان لم يصحِّح إيمان المقلِّد، ومنِ اكتفى بالتَّصديق المطابق الجازم صحَّحه.

1.4. معنى المقلِّد المُخْتَلَفِ في صحّة إيمانه

هو صاحب التَّصديق الجازم لا عن دليل، لا إجمالًا ولا تفصيلًا، حيث نشأ مقلِّدًا أباه من غير نظر، أمّا المصدِّق عن دليل فلا يدخل فيه، وكذلك صاحب التَّصديق غير الجازم،[36] ووجود هذا الصِّنف كما لا يخفى متعذِّر إلّا إن عاش صاحبه في مغارة أو مفازة؛ لأنَّ النَّظر الإجماليَّ متاحٌ للمسلم، فمن عاش زمنًا لا بدَّ أن يملك دليلًا، ولا يشترط أن يكون على طريقة أهل الجدل والكلام، ومن هنا فالبحث في هذه المسألة، في حقِّ من نشأ في بلاد المسلمين وخالطهم في أسواقهم وصلواتهم وأفراحهم وأحزانهم، يبقى نظريًّا، ومن طريف ما ذكره السُّيوطيُّ (ت. 911هـ) أنَّ لحية عبد الله بن سعيد كانت تصل إلى ركبتيه، فإذا نام جعلها في كيس، وإذا ركب انفرقت قسمين، فكلُّ من يشاهده يقول سبحان الخالق، فكان جوابه: أشهد بالله أنَّ العوامَّ مؤمنون بالاجتهاد لا بالتَّقليد، فهم يستدلّون بالصَّنعة على الصّانع.[37]

2. الأقوال في المسألة

جاءت على النَّحو الآتي:

2.1. جواز التَّقليد

ذهب إلى هذا القول كثير منَ الفقهاء وأهل الحديث، وبعض متكلِّمي الماتريديّة والأشعريّة[38] والتَّعليميّة (فرقة منَ الشّيعة لا يأخذون العلم ألبتة إلّا عنِ المعصوم في زعمهم)،[39] وهناك من رجَّح صحّة **التَّقليد مع العصيان على ترك الاستدلال لمن كان فيه أهليّة النَّظر دون غيره**،[40] وصحَّح بعضهم إيمان المقلِّد إذا بنى اعتقاده على قول الرّسول ﷺ، بعد معرفة صدقه بدلالة المعجزة،[41] أمَّا سواه فلا لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم. واستدلَّ هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ۚ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43] ففيه ما يفيد أنَّ للعامّيِّ أن يقلِّد العالم، كما أنَّ الأنبياء دعوا أقوامهم إلى عبادة الله لا الاستدلال على وجوده، ولو كان الاستدلال واجبًا لما تجاهلوه، وبهذه الآية القرآنية: ﴿اعبُدُوا اللَّهَ﴾ [المائدة: 72] خاطب الأنبياء أقوامهم.[42]

وكذا لم يطلبِ النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم ممَّن أراد الدُّخول في الإسلام إلّا التَّلفُّظ بكلمتَيِ الشَّهادة،[43] وفي حديث: «أُمِرتُ أَن أُقَاتِلَ النّاسَ...»،[44] دلالة ظاهرة لمذهب جماهيرَ منَ السَّلف والخلف أنَّ الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقادًا جازمًا لا تردُّدَ فيه كفاه ذلك، ولا يجب عليه تعلُّم أدلّة المتكلِّمين، خلافًا لمن جعله شرطًا في كونه من أهل القبلة؛ فإنَّ المراد

---

[36] مؤمن، "موارد التقييد لحكم النظر والتقليد"، 238.

[37] جلال الدين السيوطي، *حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة*، تحقيق: محمد أبو الفضل (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1967م)، 546/1؛ مؤمن، "موارد التقييد لحكم النظر والتقليد"، 239.

[38] كابن سعيد القطان، والمحاسبي، وعبد العزيز المكي. انظر: كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، *المسايرة في علم الكلام* (القاهرة: المطبعة المحمودية، د.ت)، 177.

[39] محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، *فضائح الباطنية*، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (الكويت: دار الكتب الثقافية، د. ت)، 129؛ الهندي، *نهاية الوصول في دراية الأصول*، 3926/9.

[40] برهان الدين إبراهيم بن أحمد البيجوري، *تحفة المريد* (القاهرة: دار السلام، 2002م)، 77.

[41] وهو قول الحليمي. انظر: نور الدين أحمد بن محمود الصابوني، *الكفاية في الهداية*، تحقيق: محمد آروتشي (استنبول: مركز البحوث الإسلامية 2014م)، 358.

[42] سورة نوح (الأعراف: 59)؛ إبراهيم: (العنكبوت: 16)؛ هود: (الأعراف: 65)؛ صالح: (الأعراف: 73)؛ عيسى: (المائدة: 72).

[43] صفي الدين الهندي، *الرسالة التسعينية في الأصول الدينية*، تحقيق: ثائر الحلاق (لبنان: دار النوادر اللبنانية، 2014م)، 588.

[44] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري* (د. م.: دار طوق النجاة، 1422هـ.)، "كتاب الإيمان"، 15 (رقم: 25).

التَّصديق الجازم وقد حصل، ولأنَّ النَّبيَّ ﷺ اكتفى بالتَّصديق بما جاء به، ولم يشترطِ المعرفةَ بالدَّليل، فقد تضافرت بهذا أحاديثُ في الصَّحيحين يحصل بمجموعها العلم القطعيُّ،[45] كما دلَّ حديث معاذ عندما أرسل إلى اليمن على أنَّ أوَّل واجب على المكلَّف كلمة التَّوحيد،[46] ولم يطلبِ الرَّسولﷺ منَ الملوك الّذين دعاهم إلى الإسلام إلّا الإيمان بالله والتَّصديق برسوله.

والمعقول يؤيِّد ذلك؛ فقد فتح المسلمون بلاد العجم وقبلوا إيمان عوامِّهم، ولم يسألوا أحدًا عن دليل تصديقه، ولا أرجؤوا أمره حتّى ينظر،[47] كما أنَّ حقيقة الإيمان هي التَّصديق، وهو موجود في المقلِّد؛ لذا ينبغي أن يصحَّ إيمانه.

2.2. عدم جواز التَّقليد

هو مذهب المعتزلة[48] والشّيعة[49] وبعض الحنابلة[50] ومعظم الأشعريّة،[51] مع بعض الاختلاف بينهم؛ نفصله كالآتي: نُسب إلى عامّة المعتزلة بأنَّ المعتقد لا عن دليل ليس بمؤمن، ومنهم من كفَّره كأبي هاشم، إلّا إذا عرف ما يجب اعتقاده بالدَّليل على وجهٍ يُمكِّنه من مجادلة الخصوم، ودفع ما يرِد من شُبَهٍ؛ لأنَّ ترك النَّظر معصية تخرج منَ الإيمان،[52] ونُسب إلى أبي الحسن الأشعريّ (ت. 324هـ) وبعض أصحابه[53] عدم صحّة إيمان المقلِّد، وبعبارة أخرى أن يعرف كل مسألة بالدلالة العقلية، وهذا القول، الّذي يلزم منه تكفير العوامّ، أنكر نسبته إلى الأشعريّ أبو القاسم القُشَيْريُّ (ت. 465هـ)، وعدّه من تلبيسات الكراميّة(نسبة إلى ابن كرّام الحنفي) على العامّة، وأوّله بعضهم، على فرض صحّته، بأنَّ المراد منه: مَن شَكَّ في صدق السَّمعيّات القطعيّة وجب أن يجتهد في إزالته بالدَّليل العقليّ، فإن بقي على ذلك لم يصحَّ إيمانه، وممّا يؤكِّد ضعف نسبته إلى الأشعريّ أنَّ بعض كبار الأشعريّة كالكيا الهراسي (ت. 504هـ) نقلوا إجماع الأصحاب على أنَّ العوامَّ مؤمنون، فهم غالبًا عارفون بالأدلّة غير أنَّ عبارتهم تقصُر عن أدائها،[54] وعدَّ بعضهم هذا القول فرعًا عن قوله بوجوب النَّظر، وهذه منَ الرَّواسب الاعتزاليّة الّتي لم يستطعِ التَّخلُّص منها.[55]

وينبغي أن نستبعد هذا القول عنه، إنكارًا أو تأويلًا؛ لأنَّه لا يوجد ما يثبت صدقه في كتبه الّتي بين أيدينا اليوم أوَّلًا، ومِن ثَمَّ لا يُوافق منهجه الّذي ارتضاه واستقرَّ عليه في متابعة أهل السُّنّة من جهة أخرى، وقد ذكر ابنُ عساكرَ ما يفيد ذلك بأنَّه أشهد على نفسه ألَّا يكفّرَ أحدًا من أهل القبلة،[56] ومنهم مَنِ اشترط الدَّليل الجمليَّ الّذي تحصل معه الطُّمأنينة،[57] وأمّا المتأخِّرون فبعضهم قال بتكفير المقلِّد؛ إذ رجَّح وجوب النَّظر بوصفه شرطًا في صحّة الإيمان.[58]

2.3. يجب التَّقليد ويحرم النَّظر

قال به طائفتان: طائفة ينفون النَّظر؛ لأنَّ المطلوب في أصول الدّين العلم، والنَّظر لا يؤدّي إليه، وطائفة تعترف بالنَّظر

---

[45] يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1415ه). 25/5.

[46] مسلم ابن الحجاج، *الجامع الصحيح = صحيح مسلم* (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2018م)، "كتاب الإيمان"، 7 (رقم 19).

[47] محمد بن أحمد السفاريني، *لوامع الأنوار البهية* (دمشق: مؤسسة الخافقين، 1402هـ)، 269/1.

[48] القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، *رسائل العدل والتوحيد*، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، د. ت)، 281/1.

[49] محمد بن الحسن الطوسي، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاقتصاد* (إيران: مركز نور الأنوار في إحياء بحار الأنوار، 1430هـ)، 161.

[50] كالقاضي وابن عقيل وأبو الخطاب. انظر: آل تيمية، *المسودة في أصول الفقه*، 453.

[51] أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، *الإشارة لمذهب أهل الحق* (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420هـ)، 111-112؛ الزركشي، *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*، 623/4.

[52] ميمون بن محمد أبو المعين النسفي، *تبصرة الأدلة*، تحقيق: كلود سلامة (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، 1990م)، 29/1؛ علي القاري، *شرح الفقه الأكبر* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416م)، 245.

[53] الصابوني، *الكفاية في الهداية*، 357؛ سعد الدين التفتازاني، *شرح المقاصد* (لبنان: منشورات الشريف الرضي، 1409هـ)، 220/5.

[54] الزركشي، *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*، 625/4-626.

[55] أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، نشر: محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 349/13.

[56] أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، *تبيين كذب المفتري* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ)، 409.

[57] محمد بن أحمد الدسوقي، *حاشيته على أم البراهين* (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت)، 55؛ بولعيش، "إيمان العوام"، 162.

[58] مؤمن، "موارد التقييد لحكم النظر والتقليد"، 237.

لكن يقولون ربما أوقع في الشُّبَهِ؛ فيكون سببًا للضَّلال، ومن أصحاب هذا الاتِّجاه الباطنيّة،[59] لا يحتاج هذا الفريق للرَّدِّ عليه لتهافت أدلّته ووهنها.

وأمّا أدلّة المانعين للتَّقليد، الموجبين للاستدلال فملخّصها: أنَّ تحصيل العلم في أصول الدّين واجب لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: 19]، والتَّقليد لا يفيد العلم فلا يجزئ، ويُرَدُّ على هذا بأنَّه بنَوْا قولهم على أنَّ العلم لا يكون إلّا عن نظر واستدلال وهذا لا يصحّ؛ إذ لا يطيقه كلُّ أحد، أمّا منِ اتَّبع الرَّسول أو إجماع الأمّة، فقدِ اتَّبع الحقَّ سواء علم بذلك استدلالًا أم لم يعلم.

كما جاء الإسلام بذمّ التَّقليد؛ قال الله تعالى:﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [الأحزاب: 67]، وورد في حديث سؤال الملك في القبر: «لا أَدري، سَمِعتُ النّاسَ يَقولُونَ شَيئًا فَقُلتُهُ»،[60] ويتعيّن ذلك في الأصول، وصرفه إلى الفروع خلاف الأصل[61].

ويجاب عن هذا؛ بأنَّ من لم يشترطِ النَّظر لم ينكر أصله، وإنَّما أنكر توقُّف الإيمان على وجوبه بالطُّرق الكلاميّة؛ إذ لا يلزم منَ التَّرغيب في النَّظر جعله شرطاً،[62] والمحظور هو تقليد المشركين، ومن نحا نحوهم من معارضة الشَّريعة بالأدلّة العقليّة القائمة على الظُّنون، والحجّة حجّة عليهم لا لهم؛ لأنَّ النّبيَّ ﷺ يقول: «فَأَمّا المُؤمِنُ، فَيَقولُ: أَشهَدُ أَنَّهُ عَبدُ اللهِ ورَسولُهُ»،[63] ولم يقل فأمّا المستدلُّ.

ومن جانبٍ آخَرَ؛ فالإجماع منعقدٌ على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته، وهي غير حاصلة بالتَّقليد؛ لأنَّ المقلِّد غير معصوم عنِ الكذب، ومن كان كذلك فخبره لا يفيد العلم، إذ لو أفاد لكان حاصلًا لمن قلَّد في حدوث العالم، ولمن قلَّد في قدمه وهو ممتنع، ويُرَدُّ على هذا أنّه يتأتّى في تقليد غير النَّبيِّ ﷺ، أمّا تقليده فيما أخبر به عن ربّه سبحانه فلا يتناقض أصلًا. والواجب تقليد المحقِّ، ولا تعرف حقيقته إلّا بالدَّليل، فإذا عرف العامّيُّ أنَّ قول مَن يُقَلِّده صحيح، خرج عن كونه مقلِّدًا.[64] ويُرَدُّ على هذا أنَّهُ يسهل على النّاس الاهتداء إلى من يثقون بعلمه ويُعَتَدُّ بقوله.

وممَّا ينبغي التَّنبيه إليه أنَّ قول المعتزلة هذا نسبه إليه خصومهمُ الأشعريّة، وتحديدًا البغداديَّ (ت. 429هـ) منهم، وهو معروف بتحامله عليهم،[65] ومن ثَمَّ تناقله من بعده الأشعريّة[66] وغيرهم،[67] وهناك نصٌّ مُهِمٌّ لأحد أعلامهم يدفع هذه التُّهمة عنهم ويدفنها، يقول القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ): «فإن قيل: أفيلزمهم معرفة كلّ الّذي تذكرونه منَ المسائل؟ قيل له: لا، وإنَّما يلزمهمُ الجُمَلُ من ذلك، ما لم تحدث عليهم شبهة تشكِّكهم فحينئذ يلزمهمُ النَّظر فيما يزيل تلك الشُّبهة"،[68] وقريب من هذا نقل ابن الوزير اليماني (ت. 840هـ) عن ركن الدّين الخوارزمي (ت. 536هـ)،[69] وفي هذا النَّصُّ يلتقي مع ما قرّره أهل السُّنّة أنفسهم، وإن كنت أرى، ورأيي قاصر، أنَّ حربهم للتَّقليد تتمثَّل في الّذي لا يستطيع صاحبه أن ينزِّه الله -تعالى- عنِ النَّقائص؛ على حسب أصولهمُ الّتي أصّلوها في العدل والتَّوحيد.

---

[59] علاء الدين السمرقندي، *ميزان الأصول في نتائج العقول*، تحقيق: محمد زكي عبد البر (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط.1، 1404هـ)، 286.

[60] البخاري، "كتاب العلم"، 24 (رقم 86).

[61] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 212/2؛ ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري*، 349/13.

[62] ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري*، 349/13.

[63] مسلم، "الجنة وصفة نعيمها وأهلها"، رقم 2870.

[64] علي العميريني، *الفائق في أصول الفقه للشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي*، دراسة وتحقيق (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1984م)، 118.

[65] عبد القاهر بن طاهر البغدادي، *أصول الدين* (دمشق: دار الفكر، 1417هـ)، 136.

[66] التفتازاني، *شرح المقاصد*، 220/5-221.

[67] أبو المعين النسفي، *تبصرة الأدلة*، 29/1.

[68] القاضي عبد الجبار، *رسائل العدل والتوحيد*، 281/1.

[69] إبراهيم بن الوزير اليماني، *ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان* (القاهرة: مطبعة المعاهد، 1349هـ)، 103.

في مسألتنا هذه أقوالٌ لا تقبل، لما فيها من إفراط كبير وتفريط، كالقول بأنَّ التَّقليد لا يُجْزِئ في الإيمان، وهذا مخالف لما كان عليه رسول الله ﷺ؛ إذ دعا النّاس للإيمان بالله -تعالى- وفي هؤلاء البَدَويُّ والزِّنْجِيُّ، والمسبيُّ، والجاهل، وضعيف الفهم، فلم يثبت أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال لأحدٍ من هؤلاء: لا يقبل إسلامك حتّى تستدِلَّ.[70]

ويلزم على القول بعدم جواز التَّقليد لوازم خطيرة كاستحلال الدِّماء ومفارقة الأزواج ومنع التَّوارث لاحتمال ألّا يكونا مستدلّين، وكما أنَّ القول بوجوب النَّظر يلزم العامّة بالاجتهاد في دقائق الاعتقادات، وهذا تكليف يلحق العنت بهم والضَّرر، وفي ذلك تتعطَّل معايشهم، وهذا خلاف حكمة الله -تعالى- القائمة على رفع الحرج عنِ الخلق.

ومن جانب آخَرَ؛ فمنع النَّظر في الأدلّة فيه تعطيل لمنفعة العقل الّذي جعله الله مناط تكليف الإنسان وتشريفه، كما يلزم عنه أيضًا أنَّ الأئمّة لم يكونوا من أهل النَّظر، وهذا لا يستقيم، فقد أوجبوا النَّظر في حقِّ من تنازعته الشُّكوك والشُّبهُ[71] فهو «واجب على من لم يحصل له الإيمان إلّا به».[72]

وكذا فالقول بوجوب النَّظر والاستدلال قبيح؛ لأنّه يؤدّي إلى تفويت حكمة الله -تعالى- في النُّبوّة؛ لأنَّ من أعطي الرّسالة أمر بعرض الإسلام أوَّلًا على الكفرة، فلو كان الإسلام لا يصحُّ بالعرض والتَّقليد، لفاتت الحكمة في الرِّسالة، إلّا أنَّ درجة الاستدلال أعلى من درجة التَّقليد.

وهكذا فمن لم يكن أهلًا لفهم الأدلّة، وحصل له يقين تامٌّ بما طلب منه بأيِّ طريق كان؛ فإنَّه يكتفى منه بذلك،[73] وأمّا من ملك أهليّة النّظر، وتيسّر له سبيله ؛ فلا يقبل إيمانه إلّا عن دليل، لأنّ الإنسان لم يخلق ليقاد وأنَّ أبواب فضل الله لم تغلق،[74] ومع ذلك فدليل كلِّ امرئ بحسب طاقته، والمطلوب التَّصديق الجازم كيفما حصل وبأيِّ طريق إليه يوصل، إذا سلم مِنَ التَّزلزل،[75] كما أنَّه يكتفى بالأدلّة المجملة الّتي تحصل بالأقلِّ بلا مشقّة، ومن عرضت له شبهة وجب عليه علاجها حتّى تزول عنه، ولا يشترط لإزالة الشُّبه تعلُّم صناعة الجدل والكلام؛ بل إنَّ الاشتغال بفهم الوحيين، والمواظبة على الطّاعات، كفيل بأن يورث اليقين في قلب صاحبه.[76]

وننبه إلى أنَّ اختلاف المتكلِّمين الّذين ركنوا إلى دلالة العقل ومالوا إلى منع التَّقليد أشهر من أن يشهر وقد بسطتها كتب الكلام والاشتغال بسردها هنا غير مفيد، ومن ثَمَّ فإنَّ تعلُّم التَّوحيد والقطع به يحصل من جهة الكتاب والسُّنّة لا بالصِّناعة الكلاميّة، ومن عجيب أمر بعض المتكلِّمين أنَّهم أنكروا التَّقليد وفي الوقت ذاته هم أوّل داعٍ إليه حتّى استقرَّ في الأذهان أنَّ من أنكر قاعدة من قواعدهم ردّوا عليه، وهذا هو محض التَّقليد،[77] ومنَ المحترزات المهمّة هنا أنَّه لا يجوز تحريك اعتقاد العوامِّ بالتَّرغيب إلى تعلُّم علم الكلام والوقوف على دلائله؛ لأنَّه ربَّما يقع في قلوبهم شبه لا تنحلُّ، إمّا لقصور في المعلِّمين، وإمّا لخفاء المسألة نفسها، وإمّا لغلط خاطر البعض، فيصير الترغيب والإرشاد إلى الاستبصار سببًا للغواية والضَّلال.[78]

وهذا الخلاف يرد في حقِّ من نشأ خارج دار الإسلام ولم تبلغه الدَّعوة الصَّحيحة، أمّا من ليس كذلك، كمن تفكَّر وذكر الله كلَّ حين، ورجع عند المصيبة، وشكر وقت النِّعمة، كحال أكثر العوامِّ، فذلك منهم نوع نظر واستدلال، يخرجهم عن حدِّ

---

[70] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل* (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 4/ 35.

[71] ابن حزم، *الفصل*، 30/4.

[72] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقيق: محمد رشاد سالم (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ)، 8/8.

[73] ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري*، 354/13.

[74] محمد عبده، *رسالة التوحيد* (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 1966م)، 82.

[75] ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري*، 352/13.

[76] محمد بن محمد الغزالي، *قواعد العقائد*، تحقيق: موسى محمد علي (بيروت: عالم الكتب، 1985م)، 76.

[77] ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري*، 354/13.

[78] السمرقندي، *ميزان الأصول في نتائج العقول*، 677.

التَّقليد.[79]

ومع القول بجواز التَّقليد ينبغي أن ننبّه إلى أنَّ المراد بالتَّقليد هو الّذي لا يحمل صاحبه على الَّتعصُّب لفرد أو مذهب، فيظنُّ أنَّ الحق لا يخرج عنهما، فذلك يوقع العداوة في قلوب النّاس والبغضاء، ولا بدَّ منَ التَّحذير منَ المغالاة في التَّمسُّك بالتَّقليد حتّى لا يؤدّيَ إلى سدِّ باب الاجتهاد؛ فتتعطَّلَ الشَّريعة وتتحجَّم، وخطورة التَّمسُّك به تأتي منِ استغناء النّاس عنِ الوحيين بالمذاهب المدوَّنة اعتمادًا على مقدَّمتين يلزم عنهما الدَّور الباطل، وهما:

- أنّ العمل بالكتاب والسُّنّة لا يجوز إلّا للمجتهدين.
- أنَّه لا يوجد مجتهدون اليوم وزاد بعضهم؛ فمنع تقليد غير المذاهب الأربعة.[80]

والَّذي يبدو لي أنَّ الاضطراب الظّاهريَّ في هذه المسألة له بعض مسوِّغاته، فهو يرجع في بعض جوانبه إلى **المرحلة الزَّمنيّة**، فعصر الصَّحابة والتّابعين ليس كعصر من جاء بعدهم؛ فحاجة هؤلاء للعناية بالدَّليل أكبر، وإلى **البيئة الجغرافيّة الاجتماعيّة**؛ فبيئة العراق ليست كالمدينة مثلًا، كما ينبغي أن ننظر من زاوية أخرى وهي ما يتعلَّق بالشُّبه والمحدثات، فإن شاعت في مصرٍ معيَّن وخُشي على معتقدات النّاس، فهنا تظهر الحاجة إلى طلب الدَّليل بحسب الوسع، وعدم الاكتفاء بالتَّقليد، وإن عدمتِ انتفت تلك الحاجة وبقي النّاس على فطرتهمُ الأولى. والله أعلم.

الخاتمة

من **نتائج** هذا البحث:

- صواب إِيمَانِ المُقَلِّدِ لدى محقّقي كلّ طائفة بشرط عدم الشّكّ، ويأثم بترك النَّظر إن قدر عليه.
- لا ينبغي حصر طريق معرفة الله بالنَّظر والاستدلال، فقد تحصل ضرورة؛ لكثرة مجاهدة وحسن تعبد.
- إيجاب النّظر من فروض الكفايات، أمّا عامّة النّاس فيكفيهمُ الجزم في موافقة الاعتقاد الصَّحيح.
- من يرجع إلى القرآن والحديث والإجماع ليس مُقلِّدًا.
- لا يجوز حصر الاستدلال وفق منهج المتكلِّمين فهو أوسع من طرقهم.
- الإيمان المستفاد منَ الدَّليل الكلاميّ ضعيف، ومن هنا يتعيَّن اتِّباع منهج القرآن لبلوغ اليقين.
- ما نسب للأشعريّ من أنَّه لا يصحِّح إيمان المقلِّد لا يصحُّ، أو كان يعتقده ثُمَّ تراجع عنه.
- لا بدَّ أن ننظر للمسألة هذه بحسب العصر والبيئة وشيوع الشُّبَهِ، لكي نفهم بعض الأقوال الّتي تبدو متعارضة في مسألة التَّقليد.
- العامّيُّ الّذي نشأ بين المسلمين ليس مقلِّدًا، وغاية ما يوصف به أنَّه عاجز عنِ التَّصريح بالدَّليل.
- يحكم على النّاس بالظّاهر حتّى يظهر خلافه ولا يجوز امتحانه ولا التَّجسُّس عليه، فلا بدَّ من منح المعتقد استقرارًا نفسيًّا وعقديًّا.

[79] التفتازاني، *شرح المقاصد*، 223/5.

[80] رشيد محمد علي، "التقليد في مسائل الإيمان وأصول الاعتقاد"، *مجلة الحكمة* 32 (2006م)، 341.

المصادر والمراجع

آل تيمية، *المسودة في أصول الفقه*. تحقيق: محمد محي الدين عبد الخطيب. القاهرة: مطبعة المدني، د. ت.

الآمدي، سيف الدين علي بن محمد. *الإحكام في أصول الأحكام الإحكام في أصول الأحكام*. الرياض: مؤسسة النور، 1387.

الباجوري، إبراهيم بن أحمد. *تحفة المريد*. القاهرة: دار السلام، 2002.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه = صحيح البخاري*. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة 3، 2018.

ابن بدران، عبد القادر. *المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1401.

البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين. *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. *أصول الدين*. دمشق: دار الفكر، 1417.

أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى. *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

بولعيش، إكرام. "إيمان العوام في ميزان الفقهاء وعلم الكلام وعلماء الكلام بالمغرب إلى حدود القرن الحادي عشر الهجري". *مجلة الإبانة* 3-2، (2015)، 151-173. https://search.mandumah.com/Record/751259

البيهقي، أحمد بن الحسين. *الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث*. بيروت: دار الآفاق، 1401.

التفتازاني، سعد الدين. *شرح المقاصد*. لبنان: منشورات الشريف الرضي، 1409.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *درء تعارض العقل والنقل*. تحقيق: محمد رشاد سالم. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *مجموع الفتاوى*. نشر: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. جدة: دار المنهاج، د.ت.

أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد. *فضائح الباطنية*. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الكويت: دار الكتب الثقافية، د. ت.

أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. جدة: دار المنهاج، 2017.

أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد. *قواعد العقائد*، تحقيق: موسى محمد علي. بيروت: عالم الكتب الطبعة 2، 1985.

أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد. *المستصفى*. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1413.

ابن الحجاج، مسلم. *الجامع الصحيح = صحيح مسلم*. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة 3، 2018.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. نشر: محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة، 1379.

ابن حزم، علي. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.

الدسوقي، محمد بن أحمد. *حاشيته على أم البراهين*. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

الزركشي، بدر الدين. *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*. تحقيق: عبد الله ربيع وزميله. الرياض: مؤسسة قرطبة، الطبعة 2، 1419.

السفاريني، محمد بن أحمد. *لوامع الأنوار البهية*. دمشق: مؤسسة الخافقين، الطبعة 2، 1402.

السمرقندي، علاء الدين. *ميزان الأصول في نتائج العقول*. تحقيق: محمد زكي عبد البر. قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1404.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. *قواطع الأدلة*. تحقيق: محمد حسن محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418.

السيوطي، جلال الدين. *حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة*. تحقيق: محمد أبو الفضل. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1967.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم. *الإشارة لمذهب أهل الحق*. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420.

الصابوني، نور الدين أحمد بن محمود. *الكفاية في الهداية*. تحقيق: محمد آروتشي. استنبول: مركز البحوث الإسلامية، 2014.
الطوسي، محمد بن الحسن. *الاقتصاد فيما يتعلق بالاقتصاد*. إيران: مركز نور الأنوار في إحياء بحار الأنوار، 1430.
ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. *جامع بيان العلم*. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي، 1414.
أبو عبد الله السنوسي، محمد بن يوسف. *العقيدة الوسطى وشرحها*. تحقيق: يوسف أحمد. لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.
أبو عبد الله القرطبي، محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384.
عبده، محمد. *رسالة التوحيد*. القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 1966.
ابن عجيبة، أحمد. *إيقاظ الهمم في شرح الحكم*. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. *تبيين كذب المفتري*. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 3، 1404.
علي، رشيد محمد. "التقليد في مسائل الإيمان وأصول الاعتقاد". *مجلة الحكمة* 32، (2006م)، 321-386. http://demo.mandumah.com/Record/146778
العميريني، علي. *الفائق في أصول الفقه للشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي، دراسة وتحقيق*. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1984.
العياشي، أبو سالم. *الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف فيما وقع بين بعض فقهاء سجلماسة من الاختلاف في تكفير من أقرّ بوحدانية الله وجهل بعض ما له من الأوصاف*. تحقيق: عبد العظيم صغيري. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف، 2015.
فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. *المطالب العالية*. لبنان: دار الكتاب العربي، 1407.
فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين*. لبنان: دار الكتاب العربي، 1404.
القاري، علي. *شرح الفقه الأكبر*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1416.
القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد. *رسائل العدل والتوحيد*. تحقيق: محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، د. ت.
القشيري، عمر بن محمد. "حكم إيمان العوام بين أهل السلوك وعلماء الكلام". *مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة* 9/10 (2020)، 159-168. http://demo.mandumah.com/Record/1176118
ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. *الإجماع*. قطر: مطبوعات المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، الطبعة 2، 1987.
مؤمن، عبد الحميد. "موارد التقييد لحكم النظر والتقليد: محاولة لتحرير محل النزاع في حكم النظر والتقليد عند الأشاعرة". *مجلة الإبانة* 6 (2020)، 227-249.
النسفي، ميمون محمد أبو المعين. *تبصرة الأدلة*. تحقيق: كلود سلامة. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، 1990.
نكري، عبد النبي بن عبد الرسول. *دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون*. لبنان: دار الكتب العلمية، 1421.
النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1415.
أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف. *المنتقى شرح الموطأ*. القاهرة: مطبعة السعادة، 1332.
ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. *المسايرة في علم الكلام*. القاهرة: المطبعة المحمودية، د.ت.
الهندي، صفي الدين. *الرسالة التسعينية في الأصول الدينية*. تحقيق: ثائر الحلاق. لبنان: دار النوادر، 2014.
الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم. *نهاية الوصول في دراية الأصول*. مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة 2، 1419.
اليفرني، علي بن عبد الرحمن. المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية. تحقيق: جمال علال البختي. المغرب: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، د. ت.
اليماني، إبراهيم بن علي الوزير. *ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان*. القاهرة: مطبعة المعاهد، 1349.
اليوسي، الحسن. *المحاضرات في الأدب واللغة*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1402.

Kaynakça:

‘Amîrînî, Ali bin Abdulaziz bin Ali. *El-Fâik fî Usûlil-Fıkh li’ş-şeyh Safiyyüddin Muhammed b. Abdürrahim el-Hindi: Dirâse ve Tahkîk*. Riyad: Cami’atü’l-İmam Muhammed ibn Su’ûd el-İslamiyye, Doktora, 1984.

Abduh, Muhammed. *Risâletü’t-tevḥîd*. Kahire: Metâbi’ Dâru’l-Kitabu’l-’Arabî, 1966.

Ali, Reşîd Muhammed. “et-Taklîd fî mesaili’l-îman ve usûlu’l-İ’tikad”. *Mecelletü’l-Hikme* 32 (2006). http://demo.mandumah.com/Record/146778

Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm*. Riyad: Müessesetü’n-Nur, 1971.

Askalânî, Ahmed b. Alî. *Fetḥu’l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Beyrut: Dârü’l-ma’rife, 1963.

Ayyâşî, Ebû Sâlim. *el-Ḥükm bi’l-ʿadl ve’l-inṣâfi’d-dâfi*. thk. Abdulazim Suğeyrî. Ribat: Menşûrât Vizârati’l-Evkâf, 2015.

Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed. *Tuḥfetü’l-mürîd ʿalâ Cevhereti’t-tevḥîd.* Kahire: Dâru’s-Selam, 2002.

Bağdâdî, Abdülkāhir b. Tâhir. *Uṣûlü’d-dîn*. Dımaşk: Dâru’l-Fikir, 1417.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale Naşirun, 3. Basım, 2018.

Bûl’îş, İkram. “Îmânu’l-’Avâm fî Mîzâni’l-Fukahâ ve ’İlmu’l-Kelâm ve ’Ulemâi’l-Kelâm bi’l-Mağrîb ilâ hudûd karnî’l-hâdî ’aşer el-hicrî”. *Mecelletü’l-İbâne* 3/2 (2015). https://search.mandumah.com/Record/751259

Desûkī, Muhammed b. Ahmed. *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ümmi’l-berâhîn*. Kahire: Dâr İhyau’l-Kütubu’l-’Arabî, ts.

Ebû Abdillâh el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru’l-Kitabu’l-Mısrîyye, 2. Basım, 1968.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād*. Cidde: Dâru’l-Minhac, ts.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaṣfā*. thk. Muhammed Abdusselam Abduşşafii. Beyrut: Dâru’l-Kütubu’l-İlmiyye, 1997.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Fayṣalü’t-tefriḳa beyne’l-İslâm ve’z-zendaḳa.* Cidde: Dâru’l-Minhac, 2017.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Feḍâʾiḥu’l-Bâṭıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Dâru’l-Kütubi’s-Sekafiyye, ts.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Ḳavâʿidü’l-ʿaḳāʾid*. thk. Musa Muhammed ’Ali. Beyrut: ’Alemu’l-Kütub, 2. Basım, 1985.

Ebü’l-Bekā el-Kefevî, Eyyüb ibn Musa. *Külliyyâtü Ebi’l-Beḳāʾ*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.

Ebü’l-Berekât, İbn Teymiyye. *el-Müsevvede fî uṣûli’l-fıḳh*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Hatîb. Kahire: Matbaʾâtü’l-Medeniyye, ts.

Ebü’l-Velîd el-Bâcî, Süleymân b. Halef. *el-Münteḳā şerhu’l-Muvaṭṭaʾ*. Kahire: Matba’âtü’s-Sa’âde, 1916.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Meṭâlibü’l-ʿâliye*. Lübnan: Daru’l-Kitabu’l-’Arabî, 1991.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Muḥaṣṣalü efkâri’l-müteḳaddimîn ve’l-müteʾaḫḫirîn*. Lübnan: Daru’l-Kitabu’l-’Arabî, 1988.

Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm. *er-Risâletü’s-seyfiyye fi’l-uṣûli’d-dîniyye*. thk. Thaer Alhallak. Lübnan: Dâru’n-Nevâdir, 2014.

Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm. *Nihâyetü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl*. Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, 2. Basım, 2003.

İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh. *Câmiʿu beyâni’l-ʿilm*. thk. Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudi

Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1998.
İbn Acîbe, Ahmed. *Îḳāẓü'l-himem fî şerḥi'l-Ḥikem*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
İbn Asâkir, Ebu'l-Kāsım b. Alî b. el-Hasen. *Tebyîn Kizbu'l-Mufterâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-'Arabî, 3. Basım, 1988.
İbn Bedrân, Abdülkādir. *el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1985.
İbn Hazm, Ali. *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Suudi Arabistan: Cami'atü el-İmam Muhammed İbn Suudi'l-İslamiyye, 1995.
İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûʿu fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed İbn Kasım. Suudi Arabistan: Mecme'u'l-Melik Fehd litaba'ati'l-mushafu'ş-şerif, 1995.
İbnü'l-Haccâc, Müslim. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ: Ṣaḥîḥ-i Müslim*. Beyrut: Müessesetü'r-Risaletü Nâşirun, 3. Basım, 2018.
İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Müsayere fi 'ilmil-Kelâm*. Kahire: el-matba'atü'l-Mahmûdiyye, ts.
İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrâhîm. *el-İcmâʿ*. Katar: Matbû'ât el-mehâkim eş-şer'iyye ve'ş-şuûni'd-dîniyye, 2. Basım, 1987.
İsmâil b. Muhammed Emîn, el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âṯârü'l-muṣannifîn*. Beyrut: Dâr İhyâ et-Türâs el-'Arabî, 1951.
Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd*. thk. Muhammed İmâre. Kahire: Dâru'ş-Şerûk, ts.
Kārî, 'Alî. *şerḥu'l-Fıḳhu'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2000.
Kuşeyrî, Ömer b. Muhammed. "Hükmu Îmanu'l-'Avvam beyne ehli's-Sulûk ve 'Ulemai'l-Kelam". *Merkez el-İmam el-Cüneyd li'd-dirasât ve'l-buhûs es-Sûfiyye el-mutehassise* 10/9 (2020). http://demo.mandumah.com/Record/1176118
Mü'min, Abdulhamid. "Mevarîdu't-takyîd li hukmi'n-nazari ve't-taklîd: Muhaveletu litahrîr mahali'n-niza' fî hukmi'n-nazari ve't-taklîd 'inde'l-'Eşa'ire". *Mecelletü'l-İbâne* 6 (2020).
Nekrî, Abdünnebi b. Abdürresul El-Ahmed. *Düsturül-Ulema: Camiül-Ulum fî Istılahatil-Fünun*. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebṣıratü'l-edille*. thk. Claude Salamé. Dımaşk: el-Me'hed el-'ilmî el-Fransî, 1990.
Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*. Beyrut: Dâr İhyâ et-Türâs el-'Arabî, 1999.
Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. thk. Muhammed Arûtşî. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. İstanbul: Merkezi'l-Buhûsi'l-İslamiyye, 2014.
Seffârînî, Muhammed b. Ahmed. *Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye*. Dımaşk: Müessesetü'l-Hâfikin, 2. Basım, 1986.
Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Ḳavâṭiʿu'l-edille fi'l-uṣûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2002.
Semerkandî, Alâüddîn. thk. Muhammed Zeki Abdülber. *Mîzânü'l-uṣûl fî netâʾici'l-ʿuḳūl*. Katar: Metabi'u'd-Devhetü'l-Hadîse, 1988.
Senûsî, Ebû Abdillâh. *ʿAḳīdetü's-Senûsî el-vüsṭâ*. thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed. Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.
Süyûtî, Celâlüddîn. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. *Ḥüsnü'l-muḥâḍara fî tarih Mısır ve'l-Kahire*. Kahire: 'İsa el-Bânî el-Halebî, 1967.
Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm. *el-İşâre ilâ meẕhebi ehli'l-ḥaḳ*. Kahire: el-Meclisu'l-'a'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 2004.
Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*. Lübnan: Matba'âtü'ş-Şerîf er-Rıdâ, 1993.
Tûsî, Muhammed b. el-Hasen. *el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād*. İran: Merkez nûru'l-

envar fî ihya biharu'l-envar, 2014.
Yefrenî, Ali Bin Abdurrahman. *El-Mebahisu'l-'akliyye fî Şerhi Me'ani'l-'akîdeti'l-burhaniyye*. thk. Cemal 'Allal el-Bahtî. Mağrib: Merkez Ebî'l-Hasan el-'Eş'arî li'd-dirasât ve'l-buhûsu'l-'akdiyye, ts.
Yemanî, İbrahim b. Ali İbnü'l-Vezir. *Tercihu esaîibil-Kur'an 'ala esalîbil-Yûnân*. Kahire: Matba'âtü'l-Me'âhid, 1933.
Yûsî, el-Hasan. *el-Muḥâḍarât fî'l-edebi ve'l-luğa*. Beyrut: Dârü'l-ğarbî'l-İslamî, 1986.
Zerkeşî, Bedrüddîn. *Teşnîfü'l-mesâmiʿ bi-Cemʿi'l-cevâmiʿ*. thk. Abdullah Rebi'. Riyad: Mektebetü'l-Mekkîye, 2. Basım, 2003.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Sayı | العدد | Issue: 1 **Aralık | كانون الأول | December 2024**

Kur'ân-ı Kerim'de Ritmik Melodinin Oluşumu ve Anlama Etkisi
تشكّل النغم الإيقاعي في القرآن وأثره في الدلالة
Formation Causes of Rhythmic Tone in the Holy Qur'an and its Effect on Meaning

İmad Aldin DAHDOUH

Dr. Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
E-mail: imadaldindahdouh76@gmail.com

PhD. Student, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
ORCID: 0009-0009-7972-0038

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	26.10.2024
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	18.11.2024
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	31.12.2024
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Aralık | كانون الأول | December

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Dahdouh, İmad Aldin. "تشكّل النغم الإيقاعي في القرآن وأثره في الدلالة". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2024), 85-105.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İmad Aldin DAHDOUH).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC).
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Kur'ân-ı Kerim'de Ritmik Melodinin Oluşumu ve Anlama Etkisi

Öz: Bu araştırma, Kur'ân kelimelerinin mûsikîsinden başlayarak şekillenen Kur'ân ezgisinin oluşum sebeplerini tespit etmeye çalışmaktadır. Bu ezgi karşısında yürek titrer, dinleyici ortaya çıkan manaları hisseder ve içinde heyecan uyandırır, öyle ki okuyucu ayetin sonundaki fasılaya ulaştığında ayetin sonuna geldiğini fark eder. Fasıla genellikle okuyucunun veya dinleyicinin ayetin anlamları üzerinde düşünerek ayeti bitirmesine olanak tanımak için bir veya daha fazla uzatma med harfini içerir. Sonra sessizlik bir an gelir ve ayetin okuyucu veya dinleyicinin zihninde yankılanmasını sağlar ve bu ritim ve melodi, kulağa güzellik verir. Kur'ân ayetlerinde melodi güzelliğini meydana getiren birbirine geçmiş yapılar vardır. Melodi uyumu gibi sanatlar nazım ve görüntüde denge oluşturur. Yine tekrarlar, cinas, müşakele (benzer kelimenin farklı manada tekrarı), ve diğer edebi sanatlar Kur'ân metninde hoş gelen ritmin oluşturulmasında rol oynar. Araştırma Kur'ân'daki melodinin ses güzelliğinin oluşması için ses uyumunun önemine ulaşmıştır. Ses güzelliğini sağlayanlardan biri de medlerdir. Uzatmanın çeşitli anlamları vardır. Melodinin oluşumunda okuyucu için önemli bir görevi vardır. Yine nazımdaki dengeli melodi, hüsnü't-taksîm, fonetik denge, ses uyumu, zıt, tekrar, fasıla, cinas, müşakele gibi sanatların hepsi Yüce Kur'ân'ın melodisini meydana getirir.
Anahtar Kelimeler: Kur'ân İlimleri, Ses, Ritim, Melodi, Anlam.

تشكّل النغم الإيقاعي في القرآن وأثره في الدلالة

الملخص: يحاول البحث الوقوف على أسباب تشكل النّغم القرآني، حيث يتشكّل بدايةً من جرس الألفاظ المجوَّدة، فيرتعش لها القلب، ويستشعر السامع المعاني المتدفقة، فيجيش صدره، حتى إذا وصل القارئ إلى الفاصلة في نهاية الآية كانت الفاصلة بمثابة القفلة، وتحمل الفاصلة في الغالب مدًّا أو أكثر تجعل من القارئ أو السامع متفكرًا في معاني الآية، ويأتي الصمتُ هنيهة ليجعل صدى الآية يتردد في ذهن القارئ أو السامع، وهذا الإيقاع والنَّغم في القرآن يعطيان جمالية في السمع. وهناك عدة أمور تتضافر معًا في آيات القرآن لتشكل منظومة متكاملة تولّد الجماليات الصوتية؛ من ذلك حلاوة النظم الإيقاعي التي تولّد التوازن في النظم وحسن التقسيم، ويؤدي التكرار والجناس والمشاكلة اللفظية وغيرها من المحسنات اللفظية دورًا في توليد الإيقاع اللطيف. وقد خلص البحث إلى أهمية التناسب الصوتي في تحقيق الجمال الصوتي في النغم القرآني، كما أن للمدود دلالات متنوعة، وللقارئ دور كبير في توليد النغم. وقد تبين أن من أسباب تشكل النغم التوازن في النظم، وحسن التقسيم، والاتزان الإيقاعي، والانسجام الصوتي، والتقابل، والتكرار، والفاصلة، والجناس والمشاكلة اللفظية حيث تولد كل هذه الأمور مجتمعة النغم القرآني الراقي.
الكلمات المفتاحية: علوم القرآن، الصوت، الإيقاع، النغم، الدلالة.

Formation Causes of Rhythmic Tone in the Holy Qur'an and its Effect on Meaning

Abstract: This research aims at explore the causes for the formation of the Qur'anic tone, which is formed initially from the music of the recited words, causing the heart to tremble for them, and the listener to feel the flow of meanings, thus filling the heart with excitement. This is followed by a brief silence which enables the mind of the reader or listener to comprehend the echoes of the verse. Both rhythm and tone in the Qur'an have their own beauty which can be appreciated when the Qur'an is heard. There are several things that work together in the verses of the Qur'an to form an integrated system that generates the vocal aesthetics, including the sweetness of the rhythmic system that creates balance in composition and good division. Repetition, along with other verbal enhancements play a major role in generating the gentle rhythm. The research concludes that sound harmony plays a key role in achieving acoustic beauty of the Quranic melody. It also highlights that elongations (mad) have various connotations. The reciter also plays significant role in generating melody. The research also finds that the formation of the melody can be explained by balanced composition, proper divisions, measured rhythmic harmony, sound harmony, symmetry, repetition, pause (fasila), and as well as alliteration. All of these tools work together to generate the elevated Quranic melody.
Keywords: The Sciences of the Qur'an, Sound, Rhythm, Tone, Meaning.

المقدمة

للقرآن الكريم نغم لا يخفى وأثر كبير في المستمع، وتأثير بالغ في المتلقي، لذا فقد رفض كفار قريش سماعه وحذروا القادمين إلى مكة من سماعه؛ ذلك بسبب إسلام بعضهم لصدى آياته: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ).[1] ويمكن لقارئ القرآن الذي يتتبّع حروفه ويتدبّر ألفاظه ومعانيه ويُجوّده أن يلحظ الإيقاع فيه ويحس بالنغم وبالجمال الإيقاعي المنبعث من التلاوة، قال تعالى: (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ).[2]

ومَنْ يستمع إلى القرآن مجوَّدًا من قارئ متمكن بأحكام التجويد فلا ريب يشعر بالنغم يصدر عن القراءة، حتى لو لم يكن ملمًّا بالعربية أو ناطقاً بها.

وللجرس النغمي في القرآن أسباب تستدعيه، وللنّغم القرآني قواعد تشكله، وقد تناول نعيم اليافي موضوع تشكل النغم في مقال أسماه: "قواعد تشكّل النغم في موسيقا القرآن"، ورأى أنّ "أهم قواعد التشكل في موسيقا القرآن تسع، هي: التنوع، التقابل، الترجيع، التوقع، الإضافة، الترنم، السكت، القفلة، الفاصلة"[3] مسَّ كلاًّ منها مسّاً رقيقاً. هذا وللآيات القرآنية نَغَمٌ وجَرْس وإيقاع منساب يبدو جلياً لقارئ القرآن أو لمستمعه.

ويهدف البحث إلى تناول النغم القرآني وطبيعته وتكوينه، وفي الأدوات التي تكوِّن مفردات هذا النغم، وهذه المفردات تتعاضد وتتآلف فيما بينها سواء ما تعلق منها بالنظم أو بالتوازن أو بالوقف والابتداء أو بحسن التقسيم أو غيره؛ إذ ينشأ من مجموع هذا التعاضد والتآلف مفهوم النغم الذي ينساب في القرآن، فتطرب له الآذان.

إن التناسب الإيقاعي القرآني، يحتاج إلى دراسة ما يقوم عليه من طبيعة الحروف والحركات وتعاقب الكلمات التي جاءت في سياقٍ بديعٍ لمعانٍ بديعة؛ وذلك ما دفعني إلى أن أقف عند هذه التناسبات الصوتية لسبر أغوارها لعلي أحيط بالقليل من الأثر العظيم الذي تحدثه هذه التراكيب القرآنية في نفس القارئ أو المستمع.

أما أهمية البحث فتكمن في أهمية دور النغم في التأثير في المتلقي والسامع، فإذا ما فهمنا أهمية التنغيم وأهمية دوره في تحسين التلاوة، فإن هذا يؤثر في السامع للقرآن ولا سيّما إن كان من غير المسلمين.

أما عن منهج البحث فإن هذا البحث يدرس الإيقاعات وتلونها، والأنغام والتأليف بينها، ويبحث في مشاكلة الأصوات للمعاني، ويلقي الضوء على ما بينها من توافقات إنما هو بحث ينصبّ في إطار دراسة الظواهر التي هي مادة البحث، ظواهر مدركة بالحواس ولا سيما السمع، لكنها تحتاج إلى تقعيدها والتأليف بينها ملتزماً بالمنهج الوصفي الذي يبحث في الظواهر فيصفها ويُبينها ويكشف غموضها.

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن الدراسات السابقة فإننا لم نقف على دراسات سابقة غير مقال اليافي الذي ذكرناه آنفًا، كما يوجد كتاب صغير بعنوان: (وجوه من الإعجاز الموسيقي للقرآن) للدكتور محيي الدين رمضان، مكون من 119 صفحة، ويعد الكتاب دراسة سطحية عامة شرح فيها أمثلة للوقف والمدود والروم والهمز والإمالة... وهي دراسة ليست تفصيلية.

وأما هذا البحث فقد تكوّن من تمهيدٍ، وثمانية عناوين رئيسة، وهي: النظم الإيقاعي وخصائصه في القرآن الكريم، والتقابل، والترجيع (التكرار)، والجناس، والمشاكلة اللفظية، والإتباع، والفاصلة، وفي النهاية أثر دلالة تنوع النغم القرآني بما يتناسب مع معاني الآيات.

التمهيد

هناك علاقة بين الوزن والإيقاع، فالإيقاع يمكن أن يتولّد من غير وزن، وهو أشمل من الوزن، فكل الأوزان لها إيقاع، ولكنْ ليس كل نثر إيقاعي موزوناً، فالإيقاع أشمل من الوزن، لأن الوزن يختص بالشعر وهو عماد البحور الشعرية المعروفة في علم العروض. ويعرف الإيقاع في الأدب اصطلاحًا بأنه: "الإفادة من جرس الألفاظ وتناغم العبارات واتساق البناء لإحداث

[1] فصلت 26/41.

[2] سورة ص 29/38.

[3] نعيم اليافي، "قواعد تشكل النغم في موسيقا القرآن"، *مجلة التراث العربي* 15-16 (1984)، 133.

إحساس مستحب عند القارئ أو المستمع".[4] فالإيقاع هو توالي نغمات لمجموعة أصوات ومقاطع. فالنغم هو اللحن المنسجم أو التطريب في الشعر أو في الغناء، ويمكن أن نقول بأن الإيقاع كلمة أشمل من النغم، فالإيقاع يعبر عن مقطع كامل أما النغمة فهي عبارة عما يتوافق مع ما تؤديه المقامات الموسيقية.

1. النظم الإيقاعي وخصائصه في القرآن الكريم

فنظم القرآن يختلف عن نظم النثر الأدبي، فنظم القرآن نظم إيقاعي متوازن فيه حلاوة وجمال يستشفّها من يسمع آياته، هذه الحلاوة يعرفها أصحاب البلاغة، وأرباب الفصاحة، وقد اعترفوا بها. ومنهم الوليد بن المغيرة حيث أشار إليها حين سمع بعض آيات القرآن الكريم، وهو لم يؤمن بالقرآن، فقال: "إن له لحلاوة".[5]

فالبناء اللفظي في التركيب القرآني يشدّ السامع، فيجذبه ويستولي على حواسه وعقله بما فيه من جمال في النغم وقوة في المعاني. "وحلاوة النظم الإيقاعي حقيقة ثابتة شهد بها حتى أعداؤه من كفار العرب الأوائل كما شهد بها من لا يعرفون العربية في مختلف العصور، وقد تواتر أن العرب لما أحسوا بحلاوة القرآن وطلاوته سموه شعراً ليصدوا الناس عن الإيمان به".[6]

ويمكننا تلمس بعض نواحي الجمال والحلاوة في النظم القرآني من النقاط التالية:

1.1. التوازن في النظم (أو التوازي التركيبي)

"التوازن هو تعادل القوى وتقابل شيئين بحيث يتنازعان انتباه الناظر أو السامع بمقدار واحد... ومن أنواع التوازن التناظر، وهو تقابل الأجزاء المتساوية في الحجم والشكل".[7]

ومنه يأتي التوازي التركيبي (Syntactic Parallelism) وهو "تكرار البنية التركيبية نفسها مع ملئها بمحتوى مختلف، فنحن نعيد استخدام سلاسل متشابهة، ولكن الأحداث فيها متنوعة".[8]

وقد أشار إليه أحمد أبو زيد فقال: "التوازن في النظم يشمل ما يكون بين آيتين أو أكثر من تعادل في عدد الكلمات أو في أوزانها، الصرفية والعروضية، وفي عدد المقاطع الممدودة والمقصورة، كما يشمل ما بين الكلمات من تناظر في المكان، وما بين كلمتين متعاقبتين أو أكثر أو تشابه في الوزن".[9]

فهو إذاً التشابه بين آيتين من حيث الأفعال والأسماء والحروف التي تؤلفها، فيتقارب عدد الكلمات أو يتطابق في كلتا الآيتين، أو يتماثل عدد الحروف الملفوظة، مما يخلق توازناً في بناء الآيات يمكننا تسميته بتوازن النظم أو الموازاة (Parallelism) كما يسميها بعض النقاد.

ويكثر التوازن في النظم في الآيات المكية، وفي السور القصيرة عموماً، وعند قراءة الآيات المتوازنة يؤدي الصمت دوراً إيقاعياً لطيفاً متوازناً بين القسمين المتشابهين المتوازنين من الآيات، من مثل قوله تعالى: (إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً)،[10] فتوافقت الآيات وتوازنت، فكل آية تحوي أربعة ألفاظ؛ والتوازن بين الآيتين الأخيرتين أشد بسبب تشابه بعض الألفاظ وتكرارها: (إذا مسه)، ثم جاء قوله تعالى: (إِلَّا الْمُصَلِّينَ)،[11] فغاب عنها توازن النظم، وذلك ليلفت نظر السامع إلى أمر عظيم، وهو عظيم شأن المصلين، فهم قوم لا يصيبهم الهلع والجزع والبخل، فتغير توازن النظم للتنبيه على أمر تغير التوازن لأجله.

---

[4] إميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني، *قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية* (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 89.

[5] أبو نعيم أحمد الأصبهاني، *دلائل النبوة* (حلب: دار الوعي، 1977)، 188.

6 أحمد أبو زيد، *التناسب البياني في القرآن* (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1970)، 315.

7 روز غريّب، *النقد الجمالي وأثره في النقد العربي*، 24-25.

8 حسام أحمد فرج، *نظرية علم النص: رؤية منهجية في بناء النص النثري* (القاهرة: مكتبة الآداب، ط2، 2009) 100

9 أحمد أبو زيد، *التناسب البياني في القرآن*، 329.

[10] المعارج 70/19-21.

[11] المعارج 70/22.

فمن أمثلة توازن النظم قوله تعالى: (غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ).[12] فوجد التوازن في الجمل: (غافر الذنب)، (قابل التوب)، (شديد العقاب)، (ذي الطول) وهذا يعطي إيقاعاً متوازناً بين هذه الأجزاء المتماثلة في عدد الألفاظ.

وتأمل قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ)،[13] فكان التوازن بين: (وإذ أخذنا ميثاقكم) و(ورفعنا فوقكم الطورَ)، وتماثل هنا عدد الحروف في كل جزء متوازن، ففي كل جزء خمسة عشر حرفاً ملفوظاً، وهذا يعطي توازناً في الإيقاع.

ويظهر في الآية الواحدة أحياناً أجزاء عديدة متوازنة في النظم، وهذا يخلق إيقاعاً منسجماً متوازناً في الآية الواحدة، مثاله قوله تعالى: (بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).[14]

ويمكن للناظر أن يرى في الآية أحكاماً أربعة، ففي الأول المتوازن (بلى من كسب سيئةً) وجدنا أربعة عشر حرفاً ملفوظاً، ويأتي القسم الثاني (وأحاطت به خطيئته) ليكوّن أربعة عشر حرفاً ملفوظاً أيضاً، وهذا خَلَقَ إيقاعاً متوازناً في كلا القسمين، "ولا نفسر إحاطة الخطيئة بكونها كبيرة، بل نفسرها بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفاً بالمعصية، وذلك إنما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصياً لله بقلبه ولسانه وجوارحه"[15]. ثم جاءت خاتمة الآية بقوله: (هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) فقلَّ عدد حروف الآية إلى اثني عشر حرفاً لتكون خاتمة الآية أسرع في الإخبار عن العاقبة الحتمية المرتقبة، وفي كلا القسمين الثالث والرابع ثلاث كلمات، وكان كلا القسمين جملة اسمية مكونة من مسند إليه ومسند، فكان ذلك توازناً. وإذا تأملنا جرس الألفاظ في القسم الرابع (هم فيها خالدون)، فإننا نلحظ تدرج الإيقاع، وتغير النغمة بازدياد متوازن، فابتدأ القرآن بلفظ (هُمْ) المكون من حرفين، ثم ازدادت الأصوات صوتين (فيها) لتصبح أربعة أحرف، ثم ازدادت الأصوات صوتين أيضاً (خالدون) لتصبح ستة أحرف، وكأن هذا يوحي بتصاعد شدة الوعيد من خلال تزايد عدد الأصوات بشكل متوازن.

وانظر إلى قوله تعالى: (وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ* أَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ* إِلَّا مَوْتَتَنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ)[16] وهنا ثلاث آيات فيها خمس جمل متوازنة في النظم.

ففي الآية الأولى جاء التوازن أكبر حيث كان التماثل في عدد الحروف الملفوظة الساكنة والمتحركة بين قسمي الآية: (ولولا نعمة ربي)، (لكنت من المحضرينْ)، فوجد ثلاثة عشر حرفاً في كل قسم.

ثم نرى توازناً أيضاً بين الأقسام الثلاثة الأخرى حيث كان في كل قسم أربعة عشر حرفاً ملفوظاً: (أفما نحن بميتين)، (إلا موتتنا الأولى)، (وما نحن بمعذبين)، وبين الأجزاء الخمسة جميعاً توازن لطيف في النظم، يولّد حلاوة الإيقاع بين الأجزاء المتوازنة المتتالية في الآيات.

ومن أمثلة التوازن في النظم قوله تعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)[17] فالتوازن يتضح في الآية إذ نراها مؤلفة من جملتين متوازنتين هما: (تبارك الذي بيده الملك)، (وهو على كل شيء قديرْ) فكلا القسمين مؤلف من سبعة عشر حرفاً ملفوظاً (وذلك بتسكين الفاصلة: قديرْ) وورد في كل قسم مدّان صائتان (الأول بالألف، والثاني بالياء) على الترتيب في كليهما... وهذا يخلق حلاوة في الإيقاع وتناسباً في النغمة ولحنا لطيف الوقع على الأذن.

1.2. حسن التقسيم

والتقسيم من فنون البديع، ويعرّفه القزويني بأنه "ذكر متعدّد، ثم إضافة ما لكل إليه على التعيين، وقال السكّاكي: هو

---

[12] غافر 3/40.

[13] البقرة 63/2.

[14] البقرة 81/2.

[15] فخر الدين الرازي، *التفسير الكبير* (مصر: المطبعة البهية المصرية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3)، 162/3.

[16] الصافات 57/37-59.

[17] الملك 1/67.

أن تذكر شيئاً ذا جزأين أو أكثر، ثم تضيف إلى كل واحد من أجزائه ما هو له عندك، كقوله:

أديبانِ في بَلْخَ لا يأكلانِ إذا صحبا المرءَ غير الكَبِدْ
فهذا طويلٌ كظلِّ القناةِ وهذا قصيرٌ كظلِّ الوتدْ

ومنه الجمع مع التفريق، وهو أن يدخل شيئان في معنى واحد، ويفرق بين جهتي الإدخال، كقوله:

فوجهك كالنار في ضوئها وقلبيَ كالنار في حرّها

شبّه وجه الحبيب وقلب نفسه بالنار، وفرّق بين وجهي المشابهة".[18]

ويكثر التقسيم في القرآن الكريم، وهو يعطي حلاوةً للإيقاع بسبب التناظر والتقابل بين الجمل المقسمة فيعطي نغماً هادئاً، كما في قوله تعالى: (كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ* فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ* وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ)،[19] "والطاغية الصيحة، والريح الصرصر العاتية ريح شديدة العصف، أو عتت على عاد فما قدروا على ردّها".[20]

"وكذا قوله تعالى: (لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ)[21] استوفى أقسام الزمان ولا رابع لها، وقوله: (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ)[22] استوفى أقسام الخلق في المشي".[23]

فتكرار (مابين) في الآية الأولى، وتكرار (منهم من) ثلاث مرات في الآية الثانية، كل ذلك يولد إيقاعاً منسجماً من العبارات المتناظرة.

ومنه "أن تذكر أحوال الشيء مضافاً إلى كل منها ما يليق به كقوله تعالى: (فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائم)[24]".[25]

وتأمل حسن التقسيم في قوله تعالى: (يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ* أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيماً).[26] نلحظ هنا التناظر والتكرار في الآية الأولى حين كرّر (يهب لمن يشاء)، وهذا يولد النّغم اللطيف، ويؤكد إرادة الله في الخلق، فالله هو الخالق وهو الفعال لما يريد.

1.3. الوقف (السكت)

الوقف هو استراحة القارئ بعد فواصل الآيات أو بعد وقفات لازمة واجبة كي يفهم المعنى من جهة، ويتحقق النغم اللطيف من جهة أخرى، "قال الهذلي: الوقف حلية التلاوة، وزينة القارئ، وبلاغ التالي، وفهم للمستمع، وفخر للعالم، وبه يُعرَف الفرق بين المعنيين المختلفين، والنقيضين المتباينين، والحكمين المتغايرين".[27]

وللوقف دوره في إغناء التلاوة، فهو يشكّل فترة زمنية يتخلّلها التفكّر والتدبّر، كما يؤدّي دوراً في تحقيق النغم اللطيف في القرآن الكريم، ويُعرّف الوقف في علم التجويد بأنه: "قطع الصوت على الكلمة زمناً يتنفس فيه عادةً بنيّة استئناف القراءة

---

[18] جلال الدين القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، اعتنى به: محمد الفاضلي (بيروت: المكتبة العصرية، 2001)، 353-354.

[19] الحاقة 69/4-6.

[20] شهاب الدين الألوسي، *روح المعاني* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط4، 1985)، 40/29.

[21] مريم 64/19.

[22] النور 45/24.

[23] جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 916/2.

[24] المائدة 54/5.

[25] أحمد الهاشمي بك، *جواهر البلاغة* (مصر: مطبعة الاعتماد، ط 10، 1940)، 394.

[26] الشورى 49/42-50.

[27] شهاب الدين أحمد القسطلاني، *لطائف الإشارات لفنون القراءات*، تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين (القاهرة: دار إحياء التراث الإسلامي، 1972)، 249/1.

إما بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله".[28]

فإذا قطع الصوت دون تنفس يسمى السكت، فالسكت: "قطع الصوت على حرف قرآني بزمن لا يُتنفس فيه عادة بنيّة استئناف القراءة "،[29] ويُسمي بعضهم السكت: "وقفة لطيفة"،[30] وإذا قطع الصوت دون أن تكون هناك نية لاستئناف القراءة يسمى القطع، فالقطع: "قطع الصوت على كلمة قرآنية بنية الإعراض عن القراءة ومحله رؤوس الآيات"،[31] "وقيل: القطع عبارة عن قطع القراءة رأساً، والسكت عبارة عن قطع الصوت زمناً ما دون زمن الوقف عادة من غير تنفس".[32]

ويمكننا أثناء التجويد والتلاوة تقسيم الوقف من الناحية الزمانية بحسب سياقات الآيات؛ فإذا كانت الوقفة لطيفة فهذا يؤدي إلى أن الكلام متسارع، وتسلسل الإيقاع لم ينته بعد، أما عند انتهاء الآية أو انتهاء المقطع عند الفواصل ورؤوس الآيات فالإيقاع انتهى ليتغير الإيقاع بعد ذلك.

وللوقف أقسام اختلف فيها علماء القراءات "فمنهم من جعله قسمين: تام وقبيح، ومنهم من جعله ثلاثة: تام، وجائز، وقبيح".[33]

وللوقف دور في إعطاء النص القرآني نغماً لطيفاً، فالوقف استراحة للقارئ المُجوّد، وتفكّر وتدبر للسامع، "فإذا أخذ قارئ القرآن بتلاوة النص الكريم، ولزم السكت على نهاية الآية وهي موضع الفاصلة، وجد بها هذا النغم الذي لا ينضب، بل إنها لقرارة تزيد القارئ والمستمع في الأذن والنفس حالاً تمتزج فيها أحاسيس وآثار تختلف باختلاف مضمون الآيات، فهي طمأنينة مرةً، وخوف مرة أخرى، وهي أشواق غارقة حيناً، ومعالم ظاهرة حيناً آخر ".[34]

فالوقف يحقق فائدة نغمية تتمثّل في ذلك الانقطاع الذي يتخلّل الكلام فيُحدث نوعاً من الارتياح السمعي، وقدرة على ضبط المعاني في الذّهن من خلال تلك الفواصل الصوتية التي تعين الفكر وتشحذ الذهن من جديد، وتحفّز العقل على متابعة تلقي تلك المعاني بنشاط وقوة لا يتسرب إليهما الملل.

1.4. المدود ودلالاتها

يعبر بالمد عن "إطالة زمن جري الصوت بحرف ساكن من حروف العلة بحيث لا يتعرف على ذات هذا الحرف بدون هذه الإطالة"[35] يبرز أثر المدود في النظم القرآني مؤدياً، وظيفة إيقاعية نغمية، فضلاً عن وظيفته المعنوية الإيحائية، وهذا يساعد قارئ القرآن المجوّد في الإبانة عن المعاني بطرق إيحائية لطيفة تتناسب مع المشهد الذي تؤديه المدود، بحيث تنساب الكلمات مع مدودها وفق المعاني إيقاعياً دون جهد، ما يجعل النفس منفعلة بها مرتاحة بها، وللمد أثره في تسهيل لفظ الكلمات، وفي تسهيل نطقها، فالمد يبرز بين الحروف التي فيها شِدّةٌ مثلاً فيعين على تقبلها وسهولة نطقها، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يأتي المد فاصلاً بين هذه الحروف ليبعث على الهدوء في النفس، فتتبدّى منه السهولة واللين والبعد عن التكلّف، تأمل مثلاً قوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ)،[36] فقد جاء المد الألف في لفظ (الإنسان) منساباً انسياباً لطيفاً، وجاء بعده مد آخر لطيف في لفظ (في) حيث أتى هذان المدّان بعد حروف شديدة مستعلية صعبة النطق في قوله: (لقد خلقنا) وقبل لفظ (كبد) فتوسّط هذان المدان بين كلمات ذات حروف شديدة، مما ساعد على تسهيل نطق الألفاظ في الآية وفهمها، من خلال التدبر والتفكر اللذين يكتسبهما القارئ من الفترة الزمنية الموجودة في المدّين (الإنسان – في).

---

[28] ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، تصحيح: علي الصباغ (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 240/1.

[29] أيمن سويد، *النور المبين في تجويد القرآن الكريم* (دمشق: دار أفنان، ط3، 1426هـ)، 67.

[30] يحيى الغوثاني، *علم التجويد* (دمشق: دار الغوثاني، ط 4، 2004)، 130.

[31] أيمن سويد، *النور المبين في تجويد القرآن الكريم*، 67؛ وينظر: ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، 239/1-240.

[32] علي بن محمد الأشموني، *منار الهدى في بيان الوقف والابتداء* (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، 1973)، 8.

[33] محمد خليل فراج، "الوقف ووظائفه عند النحويين والقراء"، *مجلة حوليات الآداب والعلوم الإنسانية* (الكويت، الرسالة 159، 2001) 17.

[34] محيي الدين رمضان، *وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن* (عمّان، دار الفرقان، 1982)، 51.

[35] حسني شيخ عثمان، *حق التلاوة* (جدة: دار المنارة، ط12، 1998)، 225.

[36] البلد 4/90.

وللمد دوره في تحريك المشاعر والعواطف من خلال ارتفاع النغم وصعوده أو نزوله وهبوطه، ويظهر ذلك جلياً في مواطن عديدة، كآيات الدعاء وآيات الوعد والوعيد وغيرها، "ومن سحر القرآن أن النغم الصاعد فيه خلال الدعاء يثير بكل لفظة صورة، وينشئ في كل لحن مرتعاً للخيال فسيحاً، فنتصور مثلاً – ونحن نرتل دعاء زكريا – شيخاً جليلاً مهيباً، على كل لفظة ينطق بها مسحة من رهبة وشعاع من نور، ونتمثل هذا الشيخ الجليل – على وقاره – متأجّج العاطفة، مُتهدّج الصوت، طويل النفس، ما تبرح أصداء كلماته تتجاوب في أعماق قلوبنا شديدة التأثير"،[37] ويقول تعالى على لسان النبي زكريا عليه السلام: (قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيّاً* وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً* يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً)[38].

فتأمّلْ عذوبة المدود في الألفاظ (إني – مني – بدعائك – شقيا – إني – الموالي – ورائي – كانت – امرأتي – عاقرا – لي – وليا – يرثني – آل – يعقوب – رضيا).

فظهرت المدود هنا موحية بانكسار العبد الطائع المحب لله، لا سيما في الألفاظ التي تحوي ضمير المتكلم (إني – مني – ورائي – امرأتي – لي – يرثني) فتُظهر هذه الضمائر انكسار العبد وتَذَلُّلَهُ، ويأتي المد (الياء) معها مساعداً للنداء وموحياً بشدة الخضوع والعبودية لله؛ فيكون ذلك محركاً في النفس نغمات حزينة مؤثّرة توحي بحالة ضعف نبيّ يتوسل ربه ويتضرّع بصوته الخافت المنكسر.

1.5. الاتزان الإيقاعي

يعرّفه العزاوي بأنه "التناسب بين فقرات النص وأصواته في الارتفاع والانخفاض تناسباً موسيقياً يوحي بالانسجام والتوافق الذي ترتضيه الأذن".[39]

وغاية الاتزان الإيقاعي الحفاظ على الإيقاع أولاً، فنجد في القرآن التقديم أو التأخير أو الحذف الذي يُبقي على التنغيم في الآيات، ولاسيما في الفاصلة القرآنية. "فالجمال الصوتي يكمن في اتساق النظام والترتيب في وحدة متماسكة متناغمة تحسّ به الآذان في ترجيع الإيقاعات الداخلية للكلمة والجملة، ما يجعل هذا النظام نظاماً جليل الوقع في النفس والوجدان".[40]

وقد أشار نعيم اليافي إلى اتزان الإيقاع قائلاً: "أما في قواعد التشكّل أو الظواهر الإيقاعية فإن وضع الحرف أو الكلمة أو الجملة على هذا النحو من الأنحاء إنما يكون لملامح فنية تأتي في مقدمتها الموسيقا، وبذلك يضحي التعبير أبرع والتأثير أروع. لقد لاحظ بعض القدماء مبلغ اتزان الإيقاع في الفواصل، فنقل السيوطي في الإتقان عن شمس الدين بن الصائغ أربعين وجهاً ونيّفاً سماها: (الأحكام التي وقعت في آخر الآي مراعاة للمناسبة)"،[41] بيد أن السيوطي لم يكن مهتماً بجانب الصوت والإيقاع، بل كانت دراسته أقرب إلى دراسة الظواهر الأسلوبية أو النحوية.[42]

أما اليافي فقد تعمق في دراسة أثر التغيّر في بنية الكلمة أو في بنية الجملة في الجانب الصوتي الإيقاعي، من ذلك أنه حلّل الأثر النغمي في التغيرات الحاصلة كما في قوله تعالى: (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى* وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى).[43]

يقول اليافي: "لو قرأنا بحذف (الثالثة) مرة و (الأخرى) مرة لاختلت الفاصلة وتأثّر الإيقاع لأن الآية تنقسم إلى جملتين موسيقيتين متوازيتين ومتناسبتين، كلتاهما مؤلفة من ثلاث وحدات: (أفرأيتم اللات والعزى)، و(ومناة الثالثة الأخرى)، فلو

---

[37] صبحي الصالح، *مباحث في علوم القرآن* (بيروت: دار العلم للملايين، ط 3، 1964)، 337.

[38] مريم 19/4-6.

[39] سمير العزاوي، *التنغيم اللغوي في القرآن الكريم* (عمّان: دار الضياء، 2000)، 159.

[40] حسين جمعة، *التقابل الجمالي في النص القرآني* (دمشق: دار النمير، 2005)، 279.

[41] نعيم اليافي، "عودة إلى موسيقا القرآن" ، *مجلة التراث العربي* 25-26 (1986)، 59.

[42] جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 946/2.

[43] النجم 53/19-20.

حذفنا من الجملة الأخيرة إحدى الوحدتين الثانية أو الثالثة لبقيت وحدتان وفقدت الآية تناظرها، واختل بالتالي تناسقها الصوتي".[44]

1.6. الانسجام الصوتي

"وهو أن يأتي الكلام سهل المساق عذب المذاق حسن الاتساق منحدراً في الأسماع كتحدر الماء المنسجم حتى يكون للجملة من المنثور والبيت من الموزون موقع في النفوس وعذوبة في القلوب ما ليس لغيره مع بُعْده من التصنع".[45]

ويقول السيوطي: "وإذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه، ومن ذلك ما وقع في القرآن موزوناً"،[46] وقد جعل نقاد العرب" للسلاسة والانسجام المحل الأول في كتب النقد فسموا ذلك حلاوة النغمة".[47]

ومن أمثلة الانسجام الصوتي قوله تعالى: (فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ)[48] حيث إن الجمل متوازنة متوافقة منسجمة.

2. التقابل

ذكره اليافي وعدّه من طرق الأداء في النغم وفي الرسم وفي الأدب، يقول: "والقرآن يُكثر من استعمالها في تنسيق إيقاعاته التي ينقلها بالألفاظ على نحو دقيق، فهناك تقابل بين الخير والشر، بين الموت والحياة، بين النعيم والجحيم، بين الماضي والمستقبل، بين المادة والروح، بين الكفر والإيمان، بين السواد والبياض، بين السماء والأرض، بين الخفة والثقل، بين البسط والقبض، بين البث والجمع، بين الانفجار والانتشار، مقابلات عديدة وكثيرة".[49]

ومن الأمثلة القرآنية التي ذكرها اليافي:[50]

(فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى* وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى* وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى* وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى)،[51] وقوله تعالى: (فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ* فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ* وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ* فَأُمُّهُ هَاوِيَة).[52]

نرى هنا تقابلاً بين القوة والضعف، بين الثقل والخفة، فالتقابل الأول بين مشهدين مشهد القيامة العنيف ومشهد الناس والجبال المتحولة، ونرى تقابلاً في المشهد الثالث، وهو تقابل مشهد الحساب بين مَنْ ثقلت موازينه ومَنْ خفت.

ثم عقّب موضحاً دور التقابل في خلق الإيقاع، وتغير النغمات بتغير المشهد، يقول: "الموسيقا المصاحبة لهذه التقابلات الإيقاعية مختلفة تبعاً لإطار السورة، فهي في الأولى سريعة سرعة البرق والخسف والجمع، وهي في الثانية متوسطة لا عنيفة ولا قاسية لأن الجو للسرد والبيان أكثر مما هو للهول والتحذير، وهي في الثالثة قوية قارعة لاطمة تقرع القلوب وتلطم النفوس".[53]

ويكثر التقابل في القرآن كما في قوله تعالى: (أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى* فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى* وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى* وَأَمَّا مَن جَاءكَ يَسْعَى* وَهُوَ يَخْشَى* فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّى)،[54] وقوله تعالى: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ* ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ* وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ*

---

[44] اليافي، "عودة إلى موسيقا القرآن"، 60.

[45] ابن قيم الجوزية، *الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان* (القاهرة: مكتبة المتنبي)، 242.

[46] جلال الدين السيوطي، *معترك الأقران في إعجاز القرآن*، تحقيق: علي البجاوي (القاهرة: دار الفكر العربي)،386/1.

[47] روز غريّب، *النقد الجمالي وأثره في النقد العربي*، 132.

[48] الواقعة 56/28-31.

[49] اليافي، "قواعد تشكل النغم في موسيقا القرآن"، 136-137.

[50] اليافي، "قواعد تشكل النغم في موسيقا القرآن"، 138.

[51] الليل 92/1-10

[52] القارعة 101/1-9.

[53] اليافي، "قواعد تشكل النغم في موسيقا القرآن"، 138.

[54] عبس 80/5-10.

تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ)،[55] وقوله تعالى: (وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ* وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ).[56]

وانظر إلى التقابلات في الآيات الأولى من سورة الشمس: (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا* وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا* وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا* وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا* وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا* وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا* وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا).[57]

وتأمل عذوبة التقابل في قوله: (لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ* وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ* وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ* وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ).[58]

3. الترجيع (التكرار)

جاء في معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب "التكرار: الإتيان بعناصر متماثلة في مواضع مختلفة من العمل الفني، والتكرار: هو أساس الإيقاع بجميع صوره، فنجده في الموسيقا بطبيعة الحال، كما نجده أساساً لنظرية القافية في الشعر، وسر نجاح الكثير من المحسنات البديعية".[59]

"والتكرار في القرآن تستريح له النفس، ويقبله الطبع، ويحسّ المستمع له باستجابة يدرك عمقها، كما يدرك بقية المظاهر المحببة من ملاحة جمل وطيب نغم واستقامة وزن وسلامة طبع، وغير ذلك".[60]

"وتكرار العبارات في القرآن يبرز بعض خصائص أسلوب القرآن وأسرار بلاغته المعجزة، فتارة يكرر الجملة أو العبارة بنصّها دون تغيير فيها، لما في ذلك من التأكيد، أو التهويل، أو التصوير، وكل ذلك له أثر عظيم في تعميق المعنى في النفس وصدعها عما تصر عليه"،[61] هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فللتكرار أثر بالغ في خلق إيقاعات متناغمة للعبارات المكررة من خلال تشكيل بنية صوتية متجانسة، "ويُضفي التكرار بُعداً نغمياً يُعدّ مكوّناً تتضمّنه العناصر اللسانية، الأمر الذي يفضي إلى اكتساء هذه العناصر إيقاعاً خاصاً".[62]

ويرى عبد الحميد حسن أن الإيقاع "يرجع إلى عاملين هما التكرار والترقّب، فالنغمات تسير في تدفق متعاقب أو في مجموعات تتجانس، ثم تفترق، ثم تعود إلى التجانس، ولهذه المجموعات في تجانسها وتتابعها نسق متعدد الأوضاع، فقد تتكرر مجموعتان متشابهتان من النغم، ثم تجيء في أثناء هذا التكرار مجموعة أو نغمة مخالفة".[63]

وتكرار البنية الصوتية يضعفها إذا كان عشوائياً، والتكرار الذي يحقق النغم هو التكرار الذي فيه تقابل وتوازن، وله غاية بلاغية؛ هي إضافة معنى جديد إلى المعنى كما نلحظ في سورة الكافرون: (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ* وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ* وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ* وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ).[64]

فالتكرار هنا تكرار متوازن متقابل "وتطالعنا الواو التي يتكرر ورودها ثلاث مرات ولها وظيفة ربط الكلام، ومثلها (لا) و (ما) يتكرر ورود كل واحدة منهما ثلاث مرات، وكل واحدة منهما تمثل مقطعاً صوتياً قائماً بذاته، وكل واحدة تعد صيغة لها دورها الوظيفي في البناء والدلالة معاً.

وأمامنا ضمير المخاطب تكرر بينهما ضمير المتكلم المفرد، وهذه الضمائر معاً تعتمد في بنيتها على أصوات أساسية متحدة، يُحدث تكرارها نوعاً من التجانس يسمى تجانساً صوتياً بحتاً ويسمى تجانساً استهلالياً (Alliteration)، أما مادة (عبد)

---

[55] عبس 80/38-41.

[56] التكوير 81/17-18.

[57] الشمس 91/1-8.

[58] الكافرون 109/ 2-5.

[59] مجدي وهبة، وكامل المهندس، *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب* (بيروت: مكتبة لبنان، 1979)، 66.

[60] البدراوي زهران، *ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية* (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1993). 37.

[61] نور الدين عتر، *القرآن والدراسات الأدبية* (حلب: منشورات جامعة حلب، 1988-1989)، 227.

[62] حسن ناظم، *البنى الأسلوبية دراسة في (أنشودة المطر) للسياب* (المغرب: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002)، 98.

[63] عبد الحميد حسن، *الأصول الفنية للأدب* (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، مطبعة العلوم، ط2، 1964)، 29.

[64] الكافرون 109/1-5.

فيتكرر ورودها سبع مرات في صيغ مختلفة، وهنا تجانس صوتي أيضاً من أنواع مختلفة.

إذاً فلدينا تجانس استهلالي صوتي صرفي معاً، كما أن لدينا نوعاً من التجانس الصرفي البحت الذي يحدث نتيجة السوابق أو اللواصق بالإضافة لنوع ثالث من التجانس مبعثه الحركات التي تتضح من خلال التقسيم المقطعي، وكل ما نراه جاء في تعاقب وترتيب وفق تتابع عددي وتناسق على أبعاد تكاد تكون متساوية".[65]

وللتكرار فائدة هي "المحافظة على إيقاع الكلام، وتعود هذه الفائدة إلى أن بعض الدوالّ قد يثقل تكرارها على الأذن، فيعدل النص عن لفظها إلى معناها، كما في قوله: (فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً)[66]".[67]

فلو قرأنا هذه الآية من غير لفظة (أمهلهم) لغاب جمال الإيقاع الخلاب وغاب انسياب أصواتها.. وتأمل مثلاً قوله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* اللَّهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ* وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ)[68] نلحظ هنا تكرار لفظ (الله) مرتين، ولو قرأنا: (قل هو الله أحد، الصمد) أو لو قرأنا: (قل هو الله أحد، هو الصمد) لذهب الجمال النغمي. وكذلك فقد كرر (لم) ثلاث مرات ولو حذفنا الثانية فقلنا: (لم يلد ويولد) لغاب الإيقاع.

واقرأ قوله: (وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).[69] فلو قرأنا: (والله قدير وغفور رحيم) أو قرأنا: (والله قدير غفور رحيم) لما وُجِد ذلك الأثر الصوتي والجمال الإيقاعي الذي نحسّه إذا قرأنا: (وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).

إذاً فالتكرار في مقاربات علماء القرآن يحقق وظيفة "شحن الكلام بطاقات تأثيرية مرجعها الأولي البناء الموسيقي المميز الذي يتأسس على تماثل الصيغ المكررة أو تشابهها"،[70] ناهيك عن أثر التكرار النفسي الذي يولّده تمازج الإيقاع والنغم بالمعنى المكرر "وقد بينت دراسات علماء النفس المحدثين أهمية التكرار ونحن نجد في القرآن تكراراً لبعض الحقائق المتعلقة بالعقيدة والأمور الغيبية التي يريد القرآن أن يثبتها في الأذهان كعقيدة التوحيد"،[71] لذا نجد التكرار في الآيات المكية أكثر منه في الآيات المدنية.

4. الجناس

هو "في علم البديع العربي: تشابه اللفظتين في النطق مع اختلافهما في المعنى، وهو إما تام إن اتفق اللفظان في عدد الحروف ونوعها وشكلها وترتيبها، وإما غير تام، إن اختلف اللفظان في واحد من هذه الأربعة".[72]

4.1. الجناس التام

"يكون الجناس تاماً عندما يتفق اللفظان في أربعة أشياء: نوع الحروف، عددها، هيئتها، ترتيبها، كقوله سبحانه: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ)[73] فقد اتفقت لفظتا (ساعة) في الأشياء المذكورة مع تباين معنييهما؛ إذ الساعة الأولى القيامة والثانية الساعة من الوقت".[74]

وقوله: (يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ * يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي الْأَبْصَارِ).[75] فيه "جمع بين

---

[65] البدراوي زهران، *ظوهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية*، 41-42. وانظر تحليله وتقسيمه المقطعي لآيات سورة الكافرون وفق الدراسات اللغوية الحديثة، فقد حلل سورة الكافرون وحدها في 26 صفحة، 41 - 66.

[66] الطارق 17/86.

[67] محمد عبد الباسط عيد، *النص والخطاب؛ قراءة في علوم القرآن* (القاهرة: مكتبة الآداب، ط 1، 2009)، 152.

[68] الإخلاص 1/112-4.

[69] الممتحنة 7/60.

[70] محمد عبد الباسط عيد، *النص والخطاب؛ قراءة في علوم القرآن*، 154.

[71] محمد عثمان نجاتي، *القرآن وعلم النفس* (القاهرة: دار الشروق، ط6، 1997)، 176.

[72] مجدي وهبة، وكامل المهندس، *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*، 78.

[73] الروم 55/30.

[74] عيسى العاكوب - علي سعد الشتيوي، *الكافي في علوم البلاغة العربية: البيان - البديع* (بنغازي: منشورات الجامعة المفتوحة، 1993)، 646.

[75] النور 43/24-44.

الأبصار الأولى وهي بمعنى البصر والنظر، والأبصار الثانية وهي بمعنى العقل".[76]

4.2. الجناس الناقص

"وهو ما نقصت فيه حروف أحد اللفظين عن الآخر مع اتفاق الباقي في النوع والهيئة والترتيب".[77] مثل: (وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ * إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ).[78]

5. المشاكلة اللفظية

المشاكلة بمعناها البلاغي هي: "ذكر الشيء بلفظ غيره، لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً، فالأول كقوله تعالى: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)،[79] (وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ)[80] فإن إطلاق النفس والمكر في جانب البارئ تعالى إنما هو لمشاكلة ما معه، وكذا قوله: (وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا)[81] لأن الجزاء حق لا يوصف بأنه سيئة، (فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ)،[82] (الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ)،[83] (فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللّهُ مِنْهُمْ)،[84] (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ)،[85] ومثال التقديري: قوله تعالى: (صِبْغَةَ اللّهِ)[86] أي تطهير الله؛ لأن الإيمان يطهر النفوس، والأصل فيه: أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر ويسمونه المعمودية، ويقولون: إنه تطهير لهم، فعبر عن الإيمان (بصبغة الله) للمشاكلة بهذه القرينة "صِبْغَةَ اللّهِ".[87] وهذه المشاكلة البلاغية تدخل ضمن المشاكلة اللفظية، إذ إن المشاكلة اللفظية هي تشابه أحرف جذر الكلمتين المتشاكلتين مع اختلاف الجذر، من مثل: قوله تعالى: (وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ)،[88] يقول أبو علي الفارسي: "وإذا كانوا قد استجازوا لتشاكل الألفاظ وتشابهها، أن يجروا على الثاني طلباً للتشاكل، ما لا يصح في المعنى على الحقيقة".[89] والمشاكلة اللفظية تحدث جرسًا متوازنًا في الجملة الواحدة، حيث تتكرر الحروف وإن بصورة مختلفة، وهذا التكرار يولّد نغمًا متوازيًا منسجمًا، مما يعطي جمالًا صوتيًا ورتمًا متوازنًا ومتساويًا.

6. الإتباع

أشار إليه الثعالبي في كتابه (فقه اللغة وسر العربية)،[90] وأبو الطيب اللغوي في كتابه (الإتباع) ومن أمثلة ما ذكر: "يقال رجل جائعٌ نائع، والنائع: زعموا المتمايل من ضعف الجوع، ويقال إنه لتافه نافه للشيء إذا كان قليلاً حقيراً"،[91] وابن فارس في الصاحبي حيث يقول: "للعرب الإتباع وهو أن تُتبع الكلمةُ الكلمةَ على وزنها أو رويها إشباعاً وتأكيداً وذلك قولهم: ساغب

---

[76] محمد شعبان علوان – ونعمان شعبان علوان، *من بلاغة القرآن* (القاهرة: الدار العربية، ط2، 1998)، 271.

[77] عبد الرحمن حبنكة الميداني، *البلاغة العربية* (دمشق – بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط2، 2007)، 2/492-493.

[78] القيامة 75/29-30.

[79] المائدة 5/116.

[80] آل عمران 3/54.

[81] الشورى 42/40.

[82] البقرة 2/194.

[83] الجاثية 45/34.

[84] التوبة 9/79.

[85] البقرة 2/14-15.

[86] البقرة 2/138.

[87] جلال الدين السيوطي، *الإتقان*، 2/930-931.

[88] المدثر 74/3.

[89] الحسن بن أحمد الفارسي، *الحجة في علل القراءات السبع*، تحقيق: علي ناصف، وعبد الحليم النجار، وعبد الفتاح شلبي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، 2/236.

[90] أبو منصور الثعالبي، *فقه اللغة وسر العربية*، تحقيق: فايز محمد، وإميل يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1996)، 349.

[91] أبو الطيب اللغوي، *الإتباع*، نشر: عز الدين التنوخي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1961)، 92.

لاغب، وهو خبّ ضبّ وخراب يباب"،[92] وذكره ابن سيده (ت458ه) في المخصص حيث يقول: "الإتباع على ضربين فضرب يكون فيه الثاني بمعنى الأول فيُؤتى به توكيداً لأن لفظه مخالف للفظ الأول، وضرب فيه معنى الثاني غير معنى الأول، فمن الإتباع قولهم: أسوان أتوان في الحزن، فأسوان من قولهم أَسِيَ الرجل أسىً إذا حزن، وأتوان من قولهم: أتوتُه أَتوةً بمعنى: أتيته أتية".[93] وذكره ابن قتيبة في باب أسماه (تأويل المستعمل من مزدوج الكلام)، وذكر له أمثلة فقال: له الطِّم والرِّمُّ، الطمّ: البحر، والرم: الثَّرى، له الضِّحُّ والرّيح. الضحّ: الشمس أي له ما طلعت عليه الشمس وما جرت عليه الريح، له الويل والأليل، الأليل: الأنين".[94]

وأشار إليه السيوطي في المزهر، حيث ذكر أمثلة كثيرة منها: "قال أبو عبيدة في غريب الحديث في قوله ﷺ في الشُّبرم (ضرب من الشيح): إنه حارّ يارّ، قال الكسائي: حار من الحرارة، ويارّ إتباع كقولهم: عطشان نطشان وجائع نائع وحَسَن بَسَن ومثله كثير في الكلام، وإنما سمي إتباعاً، لأن الكلمة الثانية إنما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد، وليس يُتكلم بالثانية منفردة فلهذا قيل إتباع، ومن ذلك قول العباس في زمزم: هي لِشارب حِلّ وبِلّ" [95].

فالإتباع هو الإتيان بلفظين متقاربين في الوزن، منسجمين في الإيقاع، يتوافقان في الوزن الصرفي والعروضي مثل: (هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ)،[96] أو يتوافقان في الوزن العروضي فقط من مثل: (إِنكَ لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ)[97] ويرافق هذا الإتباع تكرار نغمي وإيقاعي يولد تناغماً صوتيا ويظهر ذلك جلياً في كثير من فواصل الآيات، وأحياناً يأتي في سياق الآية، "والأصل في الإتباع أن تُتْبَع الكلمةُ كلمةً مأخوذة منها بتغيير بعض الحروف، وترك بعضها الآخر لتكون هذه المجانسة في الصوت وسيلة لتأكيد معنى الكلمة الأولى" [98]، ويضرب أحمد أبو زيد أمثلة للإتباع في القرآن الكريم، نوردها لأهميتها:[99]

قال تعالى: (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ)[100] وقال: (سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ)[101] وقال: (وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ)[102]

والإتباع والمزاوجة كما نقل السيوطي قول ابن فارس: "كلاهما على وجهين: أحدهما أن تكون كلمتان متواليتان على رويّ واحد والوجه الآخر أن يختلف الرويّان ثم يكون بعد ذلك على وجهين أحدهما أن تكون الكلمة الثانية ذات معنى والثاني أن تكون الثانية غير واضحة المعنى"،[103] فهي تأتي للتوكيد، وفي القرآن يكون الإتباع على الوجه الأول، فالكلمتان ذات معنى، ولا يكون في القرآن لفظة بغير معنى.

والإتباع "يكثر في الآيات القرآنية التي تختم في صفتين من صفات الله تعالى تأتيان متتابعتين في ختام الآية لتأكيد معناها، أو تعليل بعض ما ورد فيها، ويغلب أن تأتي الصفتان متوازنتين صرفياً وعروضياً، وقد تأتيان متوازيتين عروضياً فحسب".[104]

---

[92] ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة*، نشره: مصطفى الشويمي (بيروت: مؤسسة بدران للطباعة، 1963)، 270.

[93] علي بن إسماعيل ابن سيده، *المخصص* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بلا تاريخ)، السفر الرابع عشر، المجلد الرابع، 28.

[94] ابن قتيبة، *أدب الكاتب*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد اللطيف (القاهرة: مطبعة السعادة، ط4، 1963)، 37.

[95] جلال الدين السيوطي، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها* (القاهرة: مطابع المختار الإسلامي، ط3، د.ت) 1/414-415.

[96] القلم 11/68.

[97] القصص 18/28.

[98] السيد يعقوب بكر جلال الدين، *نصوص في فقه اللغة العربية* (بيروت: دار النهضة العربية، 1971)، 332/2.

[99] أحمد أبو زيد، *التناسب البياني في القرآن*، 281-285.

[100] الهمزة 1/104.

[101] المائدة 42/5.

[102] القلم 10/68-11.

[103] جلال الدين السيوطي، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، 414/1.

[104] أحمد أبو زيد، *التناسب البياني في القرآن*، 284.

والأمثلة أكثر من أن تعد أو تحصى، من مثل قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيْمٌ)،[105] وقوله: (وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيْم)،[106] وقوله: (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ)،[107] وقوله: (وَكَانَ اللهُ غَفُوْراً رَحِيْماً).[108]

فالإتباع عامة يضفي على النص القرآني إيقاعاً نغميا لطيفاً يتولّد من تكرار اللفظين اللذين فيهما إتباع، سواء كان سجعاً أم مشاكلة لفظية. ويكون اللفظ الثاني فاصلة غالباً ليقف عنده القارئ، فيحصل التدبر والتمعّن، ويعطي هنيهة قبل متابعة الآية التالية. ولهذا الوقف فوائده التي دُرست في مبحث الوقف.

7. الفاصلة

تُعَرَّف الفاصلة اصطلاحاً بأنها: "كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع".[109]

وتسمى الفواصل رؤوس الآيات، وعرض الحسناوي تعاريف كثيرة[110] لها ثم خلص إلى أنها: "كلمة آخر الآية كقافية الشعر وسجعة النثر، والتفصيل: توافق أواخر الآي في حروف الرويّ، أو في الوزن، ممّا يقتضيه المعنى وتستريح إليه النفوس".[111]

وتختلف الفاصلة في القرآن عن القافية في الشعر، وهي تؤدي دور السجع، في إعطاء السامع أو القارئ جانباً جمالياً في تكرار رتم معيّن تستسيغه الأذن وتأنس عند سماعه.

"وتأتي الفاصلة في نهاية الآية لتحقق للنص جانباً جمالياً لا يخطئه الذوق السليم لأننا نحسّ أنها تضفي على النص قيمة صوتية منتظمة، ينقسم سياق النص بها إلى وحدات أدائية تعد معالم للوقف والابتداء، وتتضافر مع الإيقاع، فينشأ من تضافرها أثر جمالي".[112]

ويقرر الحسناوي أن "أصغر وحدة موسيقية في القرآن هي الآية، والفاصلة ركن من أركانها البارزة".[113]

ويرى بكري شيخ أمين أن "الفاصلة القرآنية ترد وهي تحمل شحنتين في آن واحد: شحنة من الوقع الموسيقي وشحنة من المعنى المتمم للآية".[114]

وللفاصلة عدد من الأبنية، فهي بحسب الروي[115] تقسم إلى فواصل متماثلة ومتقاربة ومنفردة، والمتماثلة (المتجانسة) هي التي تماثلت حروف رويها كقوله تعالى: (وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ)[116] أو اتفقت الفاصلتان في حرف أو أكثر قبل الروي، كقوله تعالى: (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ).[117]

أما الفاصلة المتقاربة فهي التي تقاربت حروفها، كتقارب الميم من النون: (الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)،[118]

---

[105] الحجرات 14/49.

[106] البقرة 137/2.

[107] البقرة 32/2.

[108] الفرقان 70/25.

[109] جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 940/2.

[110] محمد الحسناوي، *الفاصلة في القرآن* (حلب: دار الأصيل، 1977)، 22.

[111] المرجع السابق، 26.

[112] تمام حسان، *البيان في روائع القرآن* (القاهرة: طبع: عالم الكتب، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002)، 1/195-196.

[113] محمد الحسناوي، *الفاصلة في القرآن*، 431.

[114] بكري شيخ أمين، *التعبير الفني في القرآن الكريم* (بيروت: دار العلم للملايين، 1994)، 209.

[115] محمد الحسناوي، *الفاصلة في القرآن*، ص170 وما بعدها.

[116] الطور 1/52-4.

[117] الشرح 1/94-4.

[118] الفاتحة 2/1-3.

أما الفاصلة المنفردة فهي التي لم تتماثل حروف رويها ولم تقارب، كالفاصلة التي فتحت بها سورة الضحى: (وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * فَحَدِّثْ)

والفاصلة بحسب الوزن[119] تقسم إلى المطَرَّف (المعطوف) والموازي والمرصع والمتماثل.

فالمطرف هو ما اتفق في حروف الروي لا في الوزن نحو: (مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً).[120]

وهناك الموازي وهو رعاية الكلمتين الأخيرتين في الوزن والرويّ ومثاله (فِيهَا سُرُرٌ مرْفُوعَةٌ * وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ)،[121]

وهناك المتوازن وهو أن يتفقا في الوزن دون التقفية، حيث يراعى مقاطع الكلام فحسب، كقوله: (وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ * وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ).[122]

وهناك المرصَّع: وهو أن يتكون التركيب المتقدّم من كلمات متباينة، ويأتي التركيب الثاني مماثلاً للأول في ثلاثة أشياء؛ الوزن والتقفية وتقابل القرائن منه، كما في قوله تعالى: (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ)،[123] وكقوله: (إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ).[124]

وهناك المتماثل: وهو أن يتساوى التركيبان في الوزن دون التقفية، كقوله تعالى: (وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ * وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ).[125]

والفاصلة بحسب طول الفقرة،[126] ثلاثة أقسام: قصير موجز، كقوله تعالى: (الم)،[127] وقوله تعالى: (الرحمن)،[128] و(الحاقة).[129]

ومتوسط معجز كقوله تعالى: (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى)،[130] وطويل مفصح.

كما تختلف الفاصلة أيضاً بحسب طول القرينة،[131] أو تختلف بحسب مقدارها من الآية.

والفاصلة القرآنية تشكل عماد الإيقاع القرآني "بل لعلها أهم عنصر في قواعد التشكل الإيقاعي لهذا الكتاب المعجز"،[132] فالقرآن يختارها في مكانها متمكنة مستقرة؛ لتشكل عند الوقف حلاوة في الإيقاع واستراحة المتأمل المتفكر المتدبر في معنى الآية التي سمعها أو قرأها. ويرى نعيم اليافي أن للفاصلة ثلاثة جوانب موسيقية؛ إيقاعي، وتناغمي، وتآلفي. فلها جانبها الإيقاعي؛ إذ إن الإيقاع يقوم على التكرار المنتظم، ويؤدي فيه الزمن المتساوي دوراً مهماً، بل هو أقرب إلى التنوع في انتظام الحركة بشكليها التماثلي والتجاوبي، ومن شأن الفاصلة أن تضبط هذه الحركة أو تجعل لها قفلة أو نهاية. وللفاصلة جانبها التناغمي، فهذا التنغيم في الأصوات البشرية هو حالات صعود الصوت وهبوطه في القراءة. والجانب التآلفي هو أن في كل سورة نغمة أساسية ونغمات ثانوية، والعلاقة بينهما هي ما نطلق عليه اسم التآلف، وهي العلاقة بين النغمة الواحدة والنغمات

---

[119] المرجع السابق 173، وجلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 962/2.

[120] نوح 71/13-14.

[121] الغاشية 88/13-14.

[122] الغاشية 88/15-16.

[123] الانفطار 82/13-14.

[124] الغاشية 88/25-26.

[125] الصافات 37/117-118.

[126] المرجع السابق، 176.

[127] البقرة 2/1، آل عمران 3/1.

[128] الرحمن 55/1.

[129] الحاقة 69/1.

[130] النجم 53/1-3.

[131] الحسناوي، *الفاصلة في القرآن*، 179.

[132] أحمد أبو زيد، *التناسب البياني في القرآن*، 651.

التي تليها في اللحن، فكأن التآلف والتناغم مظهران لأمر واحد إذا وجد متزامناً سمي تآلفاً، وإذا وجد متتابعاً سمي تناغماً، والفاصلة في هذين الجانبين الإيقاعيين تقوم بوظيفة بنائية.[133]

فاليافي هنا يُقرر أن للفاصلة أثراً في تآلف النغمات المتتالية، وهي تربط الألحان بعضها ببعض، وبتكرار اللحن نفسه الموجود في الفاصلة (يم) أو (ين)... يتكرر رتم الإيقاع، وهذا التكرار يعطي راحة للأذن وإيقاعاً بديعاً يطرب له السامعون، والفاصلة هي اللبنة الأخيرة من البناء في الآية القرآنية، وتأتي لتكمل هذا البناء المحكم، ويأتي المد فيها ليصوّر ويعبر ويتغلغل في نفوس السامعين، بإيحاءاته المعبرة عن السياق في المعنى المراد، فالفاصلة تحتاج إلى وقوف وتدبر لأنها عميقة الدلالة.

8. أثر دلالة تنوع النغم القرآني بما يتناسب مع معاني الآيات

القرآن ذو إيقاع لا يخفى على أحد، يتناسب والمعنى الذي يلائم بدوره المفردات، ويمتاز إيقاع القرآن بأنه متنوع فيكون بحسب تنوع معاني الصور، فالإيقاع يكون سريعاً حينًا، وشديداً حيناً آخر، وذلك في سياقات ما يوحي بالسرعة أو ما يوحي بالشدة، كما في آيات الوعد والوعيد أو في مشاهد يوم القيامة وأهوالها ولا سيّما في القرآن المكي. ويأتي الإيقاع هادئاً كما في آيات الدعاء وآيات التفكر والتدبر سواء في الكون أو في غيره مما خلق الله عز وجل. والإيقاع يأتي بطيئاً كما في آيات المعاملات والأحكام الفقهية، وذلك لما يتطلبه بطء التفصيل والإسهاب في شرح الحكم.

ومن أمثلة الإيقاع المتسارع قوله تعالى: (وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ * وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ * وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ * إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِن دَافِعٍ)[134] وقوله تعالى: (وَالذَّارِيَاتِ ذَرْواً * فَالْحَامِلَاتِ وِقْراً * فَالْجَارِيَاتِ يُسْراً * فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْراً * إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ * وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ)[135] ويلاحظ أن هذه الآيات جاءت في أمور مهمة من العقيدة الإسلامية كالعذاب في الطور، والجزاء في الذاريات، فناسبت سرعة الإيقاع الجمع بين الأقسام والإشارات المقتضبة إلى هذه الأمور.

ومن أمثلة الإيقاع الهادئ: قوله تعالى: (رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)،[136] فالدعاء فيه خشوع وسكينة، وتضرّع وتذلّل لله رب العالمين، وهذا يناسبه الهدوء في الدعاء، ويوافقه هدوء في الإيقاع؛ كي يُناسب مقام مناجاة الخالق عز وجل، فجاءت المدود كثيرة لتعبّر عن زفرة التضرع إلى الله.

ومن أمثلة الإيقاع البطيء آية المداينة في سورة البقرة (الآية: 282) التي هي أطول آية في القرآن.

الخاتمة

تبين لنا أن القرآن ذو إيقاع لا يخفى وتبين أنّ مرد ذلك حلاوة الإيقاع التي تتمثل في المدود والاتزان الإيقاعي والانسجام الصوتي وفي التوازن في النظم الذي هو التماثل بين آيتين من حيث الأفعال والأسماء أو الحروف التي تدخل فيها، وفي حسن التقسيم إذ كان تقسيم الآيات عند القراء بالوقف كثير التنوع.

ورأينا أن الاتزان الإيقاعي يختلف عن التوازن في النظم في أن التوازن إنما يجيء بمترادفات لا يحذف منها ولا يضيف إليها، أما الاتزان الإيقاعي فإنه يلجأ إلى الحذف أو الإضافة أو تقديم ما حقه التأخير ليخلص إلى جملة منسجمة من حيث النغم والإيقاع.

وتبين لنا بعض فوائد الوقف منها استراحة القارئ وتدبره لما يقرأ وإفهام السامع. وتبين أن للمدود إيحاءات كثيرة ودلالات متنوعة ولكل نوع من المدود دلالة تختلف عن غيره بحيث يتناسب مع سياقه الخاص به.

---

[133] اليافي، "قواعد تشكل النغم في موسيقا القرآن"، 146-147.

[134] الطور 52/1-8.

[135] الذاريات 51/1-6.

[136] البقرة 286/2.

وقد تبين أن من أسباب تشكل النغم التلاؤم والتقابل والتكرار. ويؤدي الجناس كما المشاكلة اللفظية دوراً في تكرار الرنين، فمن جماليات الجناس والمشاكلة اللفظية أنهما يضفيان جرساً نغميا، ينبعث من تآلف اللفظين المتجانسين أو المتشاكلين.

ورأينا أن التكرار يؤدي دوراً كبيراً في توليد النغم العذب، ورأينا أن التكرار يكون في الجملة أو الكلمة أو الحرف، وقد لمسنا بعضاً من أبعاد تكرار رنين الحرف وإيحاءاته.

ويأتي الإتباع في الاسمين المتواليين، ليزيد من ذلك الإيقاع، ويرافق هذا الإتباع تكرار نغمي وإيقاعي، يولّد جرساً صوتيا، ويظهر ذلك جلياً في كثير من فواصل الآيات الكريمة ورأينا أن للفاصلة ثلاثة جوانب موسيقية؛ إيقاعي، وتناغمي، وتآلفي؛ إذ إن إيقاعها يقوم على التكرار المنتظم، ويؤدي فيه الزمن المتساوي دوراً مهماً، في انتظام الحركة بشكليها التماثلي والتجاوبي.

المصادر والمراجع

الأشموني، علي بن محمد. *منار الهدى في بيان الوقف والابتداء*. القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، 1973.

الألوسي، محمود شهاب الدين الحسيني. *روح المعاني*. 16 جزءًا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط4، 1985.

بكر، السيد يعقوب. *نصوص في فقه اللغة العربية*. بيروت: دار النهضة العربية، 1971.

الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. *النشر في القراءات العشر*. تصحيح: علي محمد الصباغ. جزآن. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

حبنكة، عبد الرحمن. *البلاغة العربية*. دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ط2، 2007.

حسان، تمام. *البيان في روائع القرآن*. القاهرة: طبع: عالم الكتب، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

حسن، عبد الحميد. *الأصول الفنية للأدب*. القاهرة: مطبعة العلوم، ط2، 1964.

الحسناوي، محمد. *الفاصلة في القرآن*. حلب: دار الأصيل، 1977.

حسين، جمعة. *التقابل الجمالي في النص القرآني*. دمشق: منشورات دار النمير، 2005.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن. *التفسير الكبير*. 30 جزءًا. مصر: المطبعة البهية المصرية، بيروت: طبع: دار إحياء التراث العربي، ط3.

رمضان، محيي الدين. *وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن*. عمان: دار الفرقان، 1982.

زهران، البدراوي. ظواهر قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية بين القدماء والمحدثين. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1993.

الزيات، مصطفى وعبد القادر والنجار. *المعجم الوسيط*. القاهرة: المكتبة الإسلامية للطباعة، 1960.

أبو زيد، أحمد. *التناسب البياني في القرآن*. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1970.

سويد، أيمن رشدي. *النور المبين في تجويد القرآن الكريم*. دمشق: دار أفنان، ط3، 1426.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *المخصص*. 5 أجزاء. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الإتقان في علوم القرآن*. تعليق: مصطفى البغا. جزآن. دمشق- بيروت: دار ابن كثير، 1987.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. شرحه: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم. جزآن. القاهرة: مطابع المختار الإسلامي، ط3، د.ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *معترك الأقران في إعجاز القرآن*. تحقيق: علي محمد البجاوي. 3 أجزاء. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

شيخ أمين، بكري. *التعبير الفني في القرآن الكريم*. بيروت: دار العلم للملايين، 1994.

شيخ عثمان، حسني. *حق التلاوة*. جدة: دار المنارة، ط12، 1998.

الصالح، صبحي. *مباحث في علوم القرآن*. بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1964.

طيب اللغوي، عبد الواحد بن علي العسكري الحلبي. *الإتباع*. نشر: عز الدين التنوخي. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1961.

العاكوب، عيسى- الشتيوي، علي سعد. *الكافي في علوم البلاغة العربية: البيان – البديع*. بنغازي: منشورات الجامعة المفتوحة، 1993.

عبد النور، جبور. *المعجم الأدبي*. بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1984.

عتر، نور الدين. *القرآن والدراسات الأدبية*. حلب: منشورات جامعة حلب، 1989.

العزاوي، سمير. *التنغيم اللغوي في القرآن الكريم*. عمان، دار الضياء، 2000.

علوان، محمد شعبان، ونعمان شعبان علوان. *من بلاغة القرآن*. القاهرة: الدار العربية للنشر، ط2، 1998.

علي الفارسي، الحسن بن أحمد. *الحجة في علل القراءات السبع*. تحقيق: علي النجيدي ناصف-عبد الحليم النجار. 4 أجزاء. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

عيد، محمد عبد الباسط. *النص والخطاب قراءة في علوم القرآن*. القاهرة: مكتبة الآداب، 2009.

غريّب، روز. *النقد الجمالي وأثره في النقد العربي*. بيروت: دار الفكر اللبناني، ط2، د.ت.

الغوثاني، يحيى. *علم التجويد*. دمشق: دار الغوثاني، ط 4، 2004.

ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي. *الصاحبي في فقه اللغة*. نشره: مصطفى الشويمي. بيروت: مؤسسة بدران، 1963.

فراج، محمد خليل. "الوقف ووظائفه عند النحويين والقراء"، *مجلة حوليات الآداب والعلوم الإنسانية* 159، 2001.

فرج، أحمد. *نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري*. القاهرة: مكتبة الآداب، ط2، 2009.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *أدب الكاتب*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد اللطيف. القاهرة: مطبعة السعادة، ط4، 1963.

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر. *الإيضاح في علوم البلاغة*. اعتنى به: محمد الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية، 2001.

القسطلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد. *لطائف الإشارات لفنون القراءات*. تحقيق: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين. القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1972.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. *الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان*. القاهرة: مكتبة المتنبي، د.ت.

أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد. *فقه اللغة وسر العربية*. تحقيق: فايز محمد-إميل يعقوب. بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1996.

ناظم، حسن. *البنى الأسلوبية دراسة في (أنشودة المطر) للسياب*. الدار البيضاء: د.ن، 2002.

نجاتي، محمد عثمان. *القرآن وعلم النفس*. القاهرة: دار الشروق، ط6، 1997.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. *دلائل النبوة*. جزآن. حلب: دار الوعي، 1977.

الهاشمي بك، أحمد. *جواهر البلاغة*. مصر: مطبعة الاعتماد، ط 10، 1940.

وهبة، مجدي – المهندس، كامل. *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. بيروت: مكتبة لبنان، 1979.

اليافي، نعيم. "قواعد تشكل النغم في موسيقا القرآن". *مجلة التراث العربي* 15-16، 1984.

اليافي، نعيم. "عودة إلى موسيقا القرآن". *مجلة التراث العربي* 25-26، 1986-1987.

Kaynakça

Abdünnur, Cebbür. *el-Muʿcemu'l-Edebi*. Beyrut: Dârü'l-İlmi'lil-Melâyîn, 3. Baskı, 1984.
Akûp, İsâ. eş-Şiteyvi, Ali. *el-Kâfi fi ʿUlumi'l-Bleâgati'l-ʿArabiyye*. Libya-Bengazi, Açık Üniversite Yayınları, 1993.
Âlûsî, Mahmûd b. Abdillâh. *Rûḥu'l-Meʿânî*, 16 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-ʿArabi, 4. Baskı, 1985.
Bekir, Seyyid Ya'kūb. *Nusus fi Fıkhi'l-Lugati'l-ʿArabiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1971.
Ebu Ali el-Fârisi, el-Hasan b. Ahmed. *el-Hücce fi ʿİleli'l - Kırââti's - Seb'i*. thk. Ali en-Nuceydî-Abdulhalim en-Neccar. Kâhire: el-Heyʾetü'l Mısrıyyet'ül ʿAmme li'l Kitab, 1983.
Ebu Zeyd, Ahmed. *et-Tenâsubu'l Beyâniyyu fi'l-Kur'ân.* Fas/Kazablanka: Matbatu'n Necah, Külliyet'ül Adâb, 1970.
Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Abdülvâhid b. Alî. *el-İttibâ*, nşr. İzzudîn et-Tenuhî, Dimeşk: Matbuatu Mucemmei'l-Lugati'l-Arabiyye, 1961.
Eşmunî, Ali b. Muhammed. *Menaru'l Hüdâ fi Beyâni'l-Vakfi ve'l İbtida*. Kâhire: Îsâ el-Babî el-Halebî Matbaası, 1973.
Ferec, Ahmed. *Nazariyyetu İlmi'n-Nass*. Kâhire: Mektebetu'l-Adâp, 2. Baskı, 2009.
Ferrâc, Muhammed Halil. *el-Vakıf ve Vazâʾifuhu ʿİnde'n-Nehviyyîn*. Kuveyt: Annals of the Arts and Humanities Dergisi, Risâle no: 159. 2001.
Gavsânî, Yahya. *ʿİlmu't-Tecvid*. Dimeşk: Dâr el-Gavsânî, 4. Baskı, 2004.
Grayyıb, Roz. *en-Nakdu'l-Cemâliyyu ve Eseruhu fi'n-Nakdi'l-Arabi*, Beyrut: Dâru'l Fikir'l-Lübnânî, 2. Baskı. ts.
Habenneke, Abrurrahman, *el-Belâgatu'l-ʿArabiyye*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2. Baskı, 2007.
Hasan, Abdülhamid, *el-Usül'l-Fenniye li'l-Edeb*. Kâhire: Matbatu'l-Ulum, 2. Baskı, 1964.
Hâşimî Bek, Ahmed. *Cevâhirü'l-Belâga fi'l Meʿani ve'l Bedii*ʿ, Mısır: Matbaʿatu'l-İʿtimâd, 10. Baskı, 1940.
Hasnavî, Muhammed. *el-Fâsila fi'l-Kur'ân*. Halep: Dâr al-Asil, 1977.
Hassan, Tammâm. *el-Beyânu fi Revaiʿi'l-Kur'ân*. Kâhire: Alemu'l-Kutub, el-Heyʾetü'l Mısrıyyet'ül ʿAmme li'l Kitab, 2002.
Hüseyin, Cuma. *et-Tekâbul'c-Cemâliyyu fi'n-Nâss'il-Kur'âni*. Dimeşk: Dâr en-Numeyir, 2005.
İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *es-Sâhibî*. nşr. Mustafa eş-Şuveymî, Beyrut: Muessesetu Bedrân, 1963.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Fevâʾid*. Kâhire: Mektebetu'l-Mütenebbî. ts.
İbn Kuteybe, Abdullāh b. Müslim. *Edebü'l-Kâtib*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdüllatîf, Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 4. Baskı, 1963.
İbn Sîde, Alî b. İsmâîl. *el-Muhassas*, 5 Cilt. Kâhire: Dâr el-Kitap el-İslâmî. ts.
İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr*. Tashih. Ali M. es-Sabbağ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. ts.
ʿİd, Muhammed. *en-Nass ve'l-Hitâp*. Kâhire: Mektebetu'l-Adâp, 2009.
el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Delâilü'n-Nübüvve*, 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Vaʿi, 1977.
Itır, Nûreddin. *el-Kur'ânu'l-Kerim ve'd-Dirasâtu'l-Edebiyye*. Halep: Halep Üniversitesi yayınları, 1989.
Izzavi, Semir. *et-Tengimu'l-Lugavi fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Amman: Dâru'z-Ziya, 2000.
Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *Leṭâʾifü'l-işârât li-fünûni'l-ḳırâʾât*. thk. Âmir Seyyid Osman, Abdüssabûr Şâhin. Kâhire: Lecnetu İhyai't-Turâsi'l-ʿArabi, 1972.
Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Îzâh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2001.
Nâzım, Hasan. *el-Buna el-Uslübiyye*. Fas-Kazablanka: 2002.
Necâti, M. Osman. *el-Kur'ân ve İlmu'n-Nefis*. Kâhire: Dâru'ş-Şuruk, 6. Baskı, 1997.
Ramazan, Muhyiddin. *Vücûh min'l-İ'câzi'l-Musiki fi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru'l-Furkan, 1982.
Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*, 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-ʿArabi, 3. Baskı, 1420.
Sâlih, Subhi. *Mebahis fi ʿUlumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-İlmi'lil-Melâyîn, 3. Baskı, 1964.
Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Fıḳhü'l-Luġa*. thk. Fâiz Muhammed – Emil Ya'kūb. Beyrut: Dâru'l kitabi'l Arabi, 2. Baskı, 1966.
Şeyh Emin, Bekri. *et-Teʿbiru'l-Fenni fi'l-Kur'âni'l Kerim*. Beyrut: Dârü'l-İlmi'lil-Melâyîn, 1994.
Şeyh Osman, Hüsni. *Haku't-Tilâve*. Cidde: Dâru'l-Menâre,12. Baskı, 1998.

Suveyid, Eymen. *en-Nuru'l-Mubin fi Tecvidi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Dimeşk: Dâr Efnân, 3. Baskı, 1426.
Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtḳān fî ʿUlûmi'l-Kur'an*, 2 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1987.
Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî ʿUlûmi'l-Luġa*. şrh. Muhammed Ahmed. 2 Cilt. Kâhire: Matabiʿu'l-Muhtâr. 3. Baskı. ts.
Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Muʿterekü'l-Aḳrân fî Iʿcâzi'l-Ḳurʾân*. thk. Ali M. el-Biccâvî. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l Fikiri'l-Arabi, ts.
Ulvan, M. Şaban. *Min Belâgati'l-Kur'ân*. Kâhire: ed-Dâru'l-Arabiyye, 2. Baskı, 1998.
Vehbe, Mecdî. el-Mühendis, Kâmil, *Muʿcem'ul Mustalehat'il Arabiyye Fi'l Lügati ve'l Edep*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1979.
Yâfî, Naim. *Avde ilâ Müsika'l-Kur'ân*. Dimeşk: Mecelletu't-Turâsi'l-ʿArabi, Adet: 25-26, 1987.
Yâfî, Naim. *Kavâʿidu Teşekküli'n-Nagam fi Müsika'l-Kur'âni'l-Kerim*. Dimeşk: Mecelletu't-Turâsi'l-ʿArabi, Adet: 15-16, 1984.
Zehran, el-Bedrâvî. *Zavâhiru Kur'âniyye fi Davʾi'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye*. Kâhire: Dâru'l-Meârif. 2. Baskı, 1993.
Zeyyât, Mustafa. en-Neccâr, Abdülkadir. *el-Muʿcemu'l-Vesit*. Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1960.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Sayı | العدد | Issue: 1 **Aralık | كانون الأول | December 2024**

Kur'ânî Motivasyonun Toplumdaki Salih Amele Etkisi
أثر التحفيز القرآني على العمل الصالح في المجتمع
The Impact of Quranic Motivation on Good Deeds in Society

Dr. Muhammed SAKAN

E-mail: drmuhammedsakan@gmail.com ORCID: 0009-0001-5551- 0097

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	31.10.2024
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	24.11.2024
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	31.12.2024
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Aralık | كانون الأول | December

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Sakan, Muhammed. "أثر التحفيز القرآني على العمل الصالح في المجتمع". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (Aralık 2024), 106-123.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed SAKAN).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC).
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Kur'ânî Motivasyonun Toplumdaki Salih Amele Etkisi

Öz: İnsanları yaratan; onları geliştirecek, onlara yol gösterecek ve onların nefis ve canlarının yaratıldığı nitelik ve tabiatların bilincindedir. Böylece onlara, kendilerine en faydalı ve yararlı olacak şekilde hitap etmiştir. Çünkü Allah, kendilerini onlardan daha iyi bilmektedir. Neticede onların durumlarının düzelmesi, hayatlarının iyi gitmesi ve mutlu olmaları için sadece Allah'ın kelâmını tefekkür ederek okumak ve sözlerini uygulamak gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in kullandığı söylem ve hitap yöntemleri arasında motivasyon yöntemi de vardır ki, bu da insan ruhunun özüne ve mahiyetine uygun olan, insan davranışlarını düzeltmeye ve kontrol etmeye yönelik ilâhî bir eğitim yöntemidir. Araştırma, Kur'ân-ı Kerim'in hem bireyi hem de toplumu ileriye taşımayı amaçlayan, yüce ve asil hedefleri olan bir hitap yöntemi ve teşvik edici bir eğitim yaklaşımı olan motivasyon yöntemini ele almaktadır. Çünkü Kur'ân ayetleri yoluyla yapılan motivasyon, kişiyi iyi amelleri seven, salih ve hayırsever bir kişi yapar. Psikolojik düzeydeki motivasyon, Kur'ân ayetlerinde de görüldüğü gibi, insanı iyimser yapar, en iyisini umar, Yüce Allah'ın hayır ve şerden kendisi için takdir ettiği şeyleri hoş karşılar ve kalbini itiraz nedir bilmez hale getirir. Araştırma, müjde yoluyla motivasyon, ahiret mutluluğundan bahsederek yapılan motivasyon vb. gibi Kur'ânî motivasyonun çeşitli biçimlerinden bahsetmektedir. Her motivasyon türünde araştırmacı, kendi fikrini destekleyen uygun ayetleri aktarır ve bu yüce ayetlerin edebi ve psikolojik analizini yapar.
Anahtar Kelimeler: Tefsir, Motivasyon, İyi Amel, Toplum, Hitap Yöntemi.

أثر التحفيز القرآني على العمل الصالح في المجتمع

الملخص: إن الذي خلق الناس كان عالماً بما يصلحهم ويرشدهم مُطَّلِعًا على ما جُبِلَت عليه نفوسهم من صفات وطبائع، فخاطبهم بالأسلوب الأنفع لهم والأجدى معهم، لكونه تعالى أعلم بهم من أنفسهم، فلم يبقَ إلا أن يقرؤوا كلام الله بتدبر وتفكّر ثم يطبقوا ما جاء فيه حتى تصلح أحوالهم، وتستقيم حياتهم، ويسعدوا. ولقد كان من بين أساليب الخطاب التي استخدمها القرآن أسلوب التحفيز؛ وهو أسلوب ومنهج تربوي ربانيٌّ لتقويم السلوك الإنساني وضبطه. يتناول هذا البحث أسلوب القرآن في التحفيز الذي هو أسلوب خطاب قرآني ترغيبي له غايات سامية يهدف من خلالها إلى الارتقاء بالفرد والمجتمع على السواء؛ لأن التحفيز يجعل من الإنسان رجلًا خيّرًا صالحًا محبًا لأفعال البر، والتحفيز على الصعيد النفسي كما نستشف من آيات القرآن يجعل المرء متفائلًا مؤمِّلًا الخير مستبشرًا بما قدر الله له، لا يعرف قلبه الاعتراض. والبحث يذكر أشكال التحفيز القرآني وصوره المتنوعة، من مثل: التحفيز بالبشارة، والتحفيز بذكر نعيم الآخرة، والتحفيز من خلال إيقاظ الهمة...إلخ، ويستشهد الباحث في كل نوع من أنواع التحفيز بآيات مناسبة تدعم فكرته، مع تحليل أدبي ونفسي لتلك الآيات الكريمة، ويغوص الباحث في النصوص القرآنية ليربط بين التحفيز وما يواكبه من أعمال الخير بما دلت عليه الآيات القرآنية مستندًا إلى التوجيهات القرآنية الربانية من جهة، وعلم النفس القرآني من جهة ثانية.
الكلمات المفتاحية: التفسير، العمل الصالح، التحفيز، المجتمع، الأسلوب.

The Impact of Quranic Motivation on Good Deeds in Society

Abstract: The creator knows what would benefit people and guide them, and He is aware of the qualities and natures with which their souls were created. So He addressed them in the manner that was most beneficial and effective for them; because this Creator knows their souls better than they do. All that remains for the creatures is to read the words of God with contemplation and reflection, then apply what is in them so that their conditions may be improved, their lives could be set straight. The research deals with the Holy Quran's style of motivation, which is a discourse and an educational motivational approach that with lofty and noble purposes through which it aims to advance the individual and society simultaneously. This is because motivation through the texts of the Qur'an makes the individual a good, righteous one who loves righteous deeds. The research mentions the various forms and images of Quranic motivation, such as: motivation through good tidings, motivation through awakening the spirit, etc. For each type of motivation, the researcher cites appropriate verses from the Holy Quran to support his idea, along with literary and psychological analysis of those sacred verses.
Keywords: Interpretation of The Quran, Motivation, Good deed, The Society, Speech Style.

المقدمة

إن جمال المجتمع يتأتى من خلال الترابط بين الناس والتآلف والمحبة فيما بينهم، وأهم وسيلة من وسائل الترابط والتوادّ هي تقديم المساعدة وعمل الخير، وعمل الخير هذا يجب أن تكون هناك نية حسنة وإخلاص فيه من أجل أن يكون مقبولًا عند الله عزَّ وجلَّ، والقرآن وجَّه الناسَ إلى عمل الخير وحضَّهم عليه ووعدهم بالأجر العميم شريطة أن تكون النيَّة لله تعالى، فإذا أخلصت النيَّة كان العمل على أتمِّه وزادت المحبة بين الناس.

ومن أساليب القرآن في حضِّه على أعمال الخير والبر والتوادّ والتراحم والتسامح أسلوب الترغيب والترهيب، ويندرج التحفيز تحت مظلة الترغيب، فالترغيب أشمل وأعمّ من التحفيز. ويعد أسلوب التحفيز القرآني منهجًا قرآنيًا فريدًا وهو يتلاءم مع ماهية النفس البشرية وطبيعتها، وهو أيضًا قوة لينة بمثابة إحدى جناحي أسلوب الخطاب في القرآن الذي يعتمد بشكل مباشر على الترغيب والترهيب لتحقيق التزكية وتهذيب النفوس. وللتحفيز تفريعات كثيرة وطرق متعددة لاستنهاض همم المسلمين والارتقاء بأرواحهم وتنوير عقولهم وأفئدتهم، ليقوموا بواجباتهم الشرعية التي ترضي الله عنهم أولًا، ثم يرتقون بأخلاقهم فيحبون الخير للناس جميعهم ويصبحون عناصر إيجابية منتجة فعالة على صعيد الفرد والأسرة والمجتمع.

وتتأتى أهمية البحث من خلال بيان عظمة فعل الخير وتبيين المنافع الكثيرة الدنيوية والأخروية لفاعل الخير. فالبحث يضع أمام المتلقي والقارئ كمًّا من الآيات والأحاديث النبوية التي تحضُّ على فعل الخير، ويشرح أهمية فعل الخير والمنافع المكتسبة من مساعدة الناس والآخرين، وهذا ما يؤدي إلى تنبيه الغافلين عن هذه الآيات وتوجيههم نحو منفعة المجتمع والارتقاء به.

ولاحظ الباحث ضعف الخير لدى فئة من الناس التي ليس همها إلا المصلحة الشخصية، فمثل هؤلاء الناس لا يعرفون ما ينتظرهم من خير وأجر فيما لو فعلوا الخير، فالمنفعة تكون متبادلة، والذي يقدم الخير للناس هو المستفيد الأول والأكبر، وهذا ما يجهله قليل الخير. والباحث انتبه إلى هذه المشكلة فحاول توصيفها والبحث عن أسبابها ثم حاول وضع حلول لها.

وكذلك يهدف البحث إلى توطيد العلاقات بين الناس، ونشر التوادّ والأُلفة، ويهدف إلى تعريف الناس بأهمية عمل الخير وفق منظور الإسلام. كما يحاول هذا البحث من خلال طرح المعلومات وتحليلها الإجابة عن الأسئلة التالية كونها تمثِّل إشكالية الدراسة: كيف يكون فعل الخير سببًا في نشر المحبة؟ لماذا يكره بعض الناس فعل الخير والمساعدة؟ ما دور الدين متمثلًا بالقرآن والسنة في توجيه الناس نحو فعل الخير والإخلاص في عملهم لله تعالى؟

وأما المنهج المتبع في هذا البحث فهو المنهج الوصفي التحليلي، الذي يدرس الظواهر ويحلل المعطيات المطروحة، حيث تم وصف أسلوب التحفيز المستخدم في القرآن، ثم تحليل الآيات ودراسة ظلال المعاني.

وهناك أبحاث ودراسات تناولت موضوع التحفيز، بعضها قريب من بحثنا، وبعضها الآخر بعيد عنه، ومحتوى تلك الدراسات واضح من عناوينها، ومعظم تلك الدراسات تختلف جزئيًا عن دراستنا في هذا البحث؛ كون دراستنا تركز على أهمية أسلوب التحفيز في المساهمة والعمل على تحقيق العمل الصالح ومدى تأثير ذلك وانعكاسه على سعادة ورقي الفرد والمجتمع، فلم يتطرق إلى هذا الموضوع -بدقيق تفصيلاته- أحد من قبل -على حد علمنا-. نذكر بعضًا من تلك الدراسات مع شيء يسير من المعلومات حولها:

- بحث بعنوان (أساليب التحفيز والتشجيع في ضوء السنة النبوية) لمؤلفيه: محمد الشطي، ويونس سليمان، 56 صفحة.
- كتاب بعنوان (أساليب التشويق والتعزيز في القرآن الكريم) لمؤلفه: الحسين جرنو جلو، وأصله رسالة ماجستير، 332 صفحة. طبع مؤسسة الرسالة.
- بحث بعنوان (التحفيز المادي أهميته وأسبابه وضوابطه في ضوء السنة النبوية) لمحمد زهير المحمد، 26 صفحة.
- مذكرة بعنوان (التحفيز وأثره على الأداء الوظيفي) إعداد: حدي حمايدية ومريم مزياني، 109 صفحات.
- بحث بعنوان (الترغيب والترهيب في القرآن الكريم أهميتهما في الدعوة إلى الله) لمعدّه: كيلان حيدر. 37 صفحة.

1. مفهوم التحفيز

1.1. التحفيز لغة

التحفيز مصدر حفَّزَ. حفَّزَ يحفِّز، تَحْفِيزًا. جاء في كتاب العين: "حفز: الحَفْزُ: حَثُّكَ الشَّيْءَ حثيثاً من خَلْفِه سَوْقاً أو غير سَوْق... واللَّيْلُ يَحْفِزُ النَّهار: يسوقُه"،[1] وقال ابن دريد في جمهرة اللغة: "(حفز) الحفز: الإعجال حفزني عَن كَذَا وَكَذَا يحفزني حفزا أَي أعجلني"،[2] وقال الجوهري: "(حفز) حفَزَهُ، أي دفعَهُ مِنْ خَلْفِه، يحفزُه حفزًا"،[3] وقال ابن فارس: "(حَفَزَ) الْحَاءُ وَالْفَاءُ وَالزَّايُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ تَدَلُّ عَلَى الْحَثِّ وَمَا قَرُبَ مِنْهُ. فَالْحَفْزُ: حَثُّكَ الشَّيْءَ مِنْ خَلْفِهِ."[4]، وقال ابن منظور: "الحَفْزُ: الحَثّ والإِعْجال.. واحتفز في مشيه: احتث واجتهد"[5] وفي المعاجم الحديثة نجد "حفزه إلى الأمر/ حفزه على الأمر: حثّه عليه وحرَّكه، دفعه إليه"،[6] والتحفيز هو: "الدافع الذي يحثُّ المرء ويحضُّه على فعل شيء".[7]

1.2. التحفيز اصطلاحًا

إن مصطلح التحفيز يستخدم في مجالات وعلوم متنوعة منها علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الموارد البشرية وعلم الكيمياء وغير ذلك، وعند البحث عن مصطلح التحفيز وجدنا أن المختصين في تلك العلوم عرفوا هذا المصطلح بما يتناسب ويتوافق مع مضمون كل علم منها.

فنجد في علم الاجتماع أن سليمان الدروبي عرَّف التحفيز بأنه: "مولّد النشاط والفاعلية في العمل، وهو من الطرق النشطة للحصول على أفضل ما لدى الغير"،[8] وفي علم النفس نجد أن: "التحفيز هو التحريك للأمام وهو عبارة عن كل قول أو فعل أو إشارة تدفع الإنسان إلى سلوك أفضل، أو تعمل على استمراره فيه"[9] والمختصون في علم الموارد البشرية عرفوا التحفيز على أنه: "شعور خارجي لدى الفرد يولد فيه الرغبة في القيام بنشاط أو سلوك معين يسعى من ورائه إلى تحقيق أهداف محددة"[10] وبعضهم عرفه بأنه "الباعث أو المحفز للسلوك"،[11] وعرفه بعضهم بالقول بأن التحفيز هو: "مجموعة من العوامل أو المؤثرات التي تدفع الفرد نحو بذل أكبر مجهود في أعماله ونشاطاته، وتسير به نحو تحسين سلوكياته المختلفة".[12]

1.3. تعريف التحفيز القرآني

يمكننا أن نعرف مصطلح التحفيز القرآني بأنه: أسلوب خطاب ترغيبي لا ترهيبي، يدفع المخاطبين إلى أعمال سامية تشتمل على المثل العليا وفق مرضاة الله تعالى، بما يعود بالنفع على الفرد والمجتمع.

2. مفهوم العمل الصالح

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، تحق. د مهدي المخزومي- د إبراهيم السامرائي (بيروت: دار الهلال، د.ت)، "حفز"، 164/3.

[2] محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، تحق. رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، "حفز"، 527/1.

[3] إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، *الصحاح*، تحق. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987)، "حفز"، 874/3.

[4] أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، *معجم مقاييس اللغة*، تحق. عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979). "حفز"، 85/2.

[5] محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، "حفز"، 337/5.

[6] أحمد مختار عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة* (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، "حفز"، 522/1.

[7] منير البعلبكي، *المورد البسيط* (بيروت: دار العلم للملايين، 1985)، 63.

[8] سليمان الدروبي، *كيف تحفّز الآخرين وتحصل على أفضل ما لديهم* (الجزائر: جسور للنشر والتوزيع، 2009)، 3.

[9] ثائر غباري، *الدافعية النظرية والتطبيق* (عمّان: دار المسيرة، 2008)، 22.

[10] محمد فالح صالح، *إدارة الموارد البشرية* (عمّان: دار حامد للنشر، 2004)، 113.

[11] صلاح بيومي، *حوافز الإنتاج في الصناعة* (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982)، 4.

[12] حواس غنية، صغير مليكة، *التحفيز وتأثيره على العملية التعليمية* (الجزائر: المركز الجامعي العقيد آكلي محند أولحاج، معهد اللغات والأدب العربي،2011)، 8.

يقول تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾.[13] حول هذه الآية يقول الطبري العمل الصالح، هو "العمل بطاعة الله تعالى، وأداء فرائضه والانتهاء إلى ما أمر به"[14]. ونقل الطبري عن ابن عباس قوله: "الكلام الطيب: ذكر الله، والعمل الصالح: أداء فرائضه".[15] وأورد البغوي عن سفيان بن عيينة قوله: "العمل الصالح هو الخالص، يعني أنّ الإخلاص سبب قبول الخيرات من الأقوال والأفعال، دليله قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[16] أي خالصا فجعل نقيض الصالح الشرك والرياء"،[17] ونقل الثعلبي عن الفضيل بن عياض قوله: "إنّ العمل إذا كان خالصًا ولم يكن صوابًا لم يُقْبَل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يُقْبَل حتّى يكون خالصًا صوابًا، والخالص: إذا كان لله، والصّواب: إذا كان على السنّة."[18]فنفهم من ذلك أن العمل حتى يكون صالحاً لا بد أن يكون موافقاً للشرع وأن يكون خالصاً لله تعالى يقصد به وجهه ومرضاته.

3. مبدأ التحفيز في القرآن

إن أسلوب التحفيز في القرآن هو أحد الأساليب التربوية التي يستخدمها القرآن بكثرة، فالطبيعة الإنسانية تميل ببشريتها إلى مبدأ التشجيع والتحفيز اللذين هما مستخدمان في كل الأساليب التربوية عند كل التربويين قديمهم وحديثهم، وفي التربية الحديثة تأكدت ضرورة فكرة التحفيز. فالنفس البشرية بطبيعتها ميالة إلى الدَّعة والخمول، وغالبًا ما تكون همة الإنسان فاترة، فلا بد بين الفَيْنة والأخرى من إيقاظ الهمة، وتحريكها وتحفيزها، والله تعالى خالق النفس هو أدرى بطبيعتها، وبأسلوب تنشيطها، لذلك جاء القرآن بالتحفيز في آياته، ونجد التحفيز بين طيّات السور وفي كثير من خواتيم الآيات كقوله تعالى: ﴿وكان الله غفورًا رحيمًا﴾[19] فمثل هذه الآيات تحفز الإنسان ولو بشكل غير مباشر على ترسيخ مفهوم الرحمة في النفس، فالتحفيز عمومًا يحرك النفس لنيل مكاسب نافعة.

والتحفيز مبدأ يقوم على منح أشياء إيجابية، أو الترغيب في أشياء محمودة من طاعات، أو حسن خلق، أو بر وإحسان، بأسلوب مُحَبّب وقريب إلى النفس الإنسانية، وأساليب التحفيز كثيرة، ولكنها جميعًا تجتمع على تحفيز الإنسان على فعل الطاعات والخيرات التي تتمثل في إقامة أركان الإسلام الخمسة التي أمر الله بها، وتحقيق أركان الإيمان الستة، وكذلك حفز على التقوى والإحسان وصلة الأرحام، وفعل الخير، والابتعاد عن الشر والمعصية، وهذه الأمور بدورها تشكل مجتمعة مبادئ الشريعة التي أرسل الله الأنبياء لتحقيقها وتطبيقها. ومبدأ التحفيز في القرآن يقوم على مخاطبة القلب والعقل والنفس معًا، فالتحفيز ليس فقط للنفس وليس فقط للعقل أو للقلب وحده. فالقلب والنَّفْس يُحَفَّزان ولكل أسلوبه في التحفيز.

4. صور التحفيز في القرآن الكريم

4.1. التحفيز بالبشارة

للقرآن الكريم أساليب كثيرة في التحفيز على عمل الخير، ومن هذه الأساليب البشارة، والبشارة هي الخبر المفرح وسُمِّيت بذلك لأنها تؤثر في بشرة الوجه فتنبسط عند السرور[20] ولها أنواع وأقسام ودرجات منها البشارة في الرؤيا الصالحة والرؤيا الصادقة التي تأتي المؤمن في الحلم، فربما تبشره بما سيحصل معه، أو ربما يرى النبي الكريم في الرؤيا، فتكون هذه من أعظم البشارات. ومن البشائر التي بشر بها القرآن الصَّالحين تنزّل الملائكة في حياتهم مما يشعرهم بجوٍّ نورانيٍ يعجّ سعادة

---

[13] فاطر 10/35.

[14] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحق. أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 444/20.

[15] الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 445/20.

[16] الكهف 110/18.

[17] الحسين بن مسعود البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تحق. محمد النمر وآخرون (الرياض: دار طيبة، ط4، 1997)، 415/6.

[18] أحمد بن محمد الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تحق. أبي محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 356/9.

[19] هذه الآية مثلًا كانت في خواتيم الآيات التالية: النساء 96/4، 100، 152، الفرقان 70/25، الأحزاب 5/33، 50، 59، 73، الفتح 14/48.

[20] ينظر: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، *تهذيب اللغة*، تحق. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 246/11.

ويمتلئ نورًا فيستشعر الإنسان الطمأنينة والراحة والسكينة ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾[21] بل أكثر من ذلك تبشير المؤمنين بحسن العاقبة ورؤية مقعدهم من الجنة لحظة الموت، ومن المعلوم أن للموت رهبة عند الناس يخشونه ويهابون ما بعده، لكنَّ القرآن بشَّر المؤمنين الطيبين من خلال أسلوب التحفيز عند من يفعلون الخيرات ويداومون على الطاعات حتى يقبضوا وهم على تلك الحال، بأن الملائكة سترحِّب بهم وتبشرهم وتطمئنهم عندما تقبض أرواحهم فيقول: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.[22] يقول الطبري في تفسيره لهذه الآية: "الملائكة تقبض أرواح هؤلاء المتقين، وهي تقول لهم: سلام عليكم صِيرُوا إلى الجنة بشارة من الله تبشرهم بها الملائكة".[23] فالقرآن جعل من الشيء المُخِيف الذي هو الموت شيئًا غير مُخِيفٍ، بل مُترقَّبًا ترقبًا حسنًا، وبشَّر الصَّالحين بالطَّمأنينة والسَّعادة التي يحيونها في كل لحظات حياتهم،[24] بل أمر المسلمين وحضَّهم على كثرة ذكر الموت لأن ذلك يخلق توازنًا نفسيًا داخل الإنسان ويجعله لا يهاب الموت، فتصبح نفسه متعلقة بالآخرة، كما قال ﷺ: «أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ»[25] يَعْنِي الْمَوْتَ. فالمتأمل للآية السابقة عندما يوقن ببشارة الملائكة للمؤمنين لحظة الموت، يتعزَّز لديه حافز حب عمل الخير، والمداومة عليه، فيصبح مُحِبًّا لفعل الخيرات كارهًا للمنكرات.

4.2. التحفيز بالثناء

يعدُّ المدح والثناء على المحسنين الأخيار واحدًا من أساليب القرآن التربوية التحفيزية، يقوم على ذكر المحاسن التي ترفع من عزائم الناس، وتُشعرهم بعلوِّ القيمة، وتزيد من ثقتهم، فتفرحهم وتوجههم لمزيد من فعل الخيرات، والمثابرة على الأعمال الصالحات.

ولنتأمل روعة التحفيز بثناء الله تعالى على الأمة المحمدية حينما تؤمن بالله، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، حيث قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[26] هذه الأمة التي شرفها الله وفضّلها على الأمم السابقة مدحها، وأعلى من شأنها، وذلك بغية ترغيب أفرادها بالإيمان، وحثهم على التقوى والأعمال الصالحة، وبالتالي تكون سببًا في سعادة الإنسان وفلاحه.

ومن المعلوم أن النفس أمارة بالسوء تحتاج إلى صبر ومجاهدة على الشهوات وقد مدح الله الصابرين على دينه وأمره في الدنيا، الذين قدّموا ما أمر الله به على رغباتهم وشهواتهم، وجاهدوا أنفسهم، فقال تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ **فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**﴾[27] روى الطبري في تفسيره، عن ابن زيد قوله: "الصَّبْرُ: الْإِقَامَةُ، وَالصَّبْرُ فِي هَاتَيْنِ، فَصَبْرٌ لِلَّهِ عَلَى مَا أَحَبَّ وَإِنْ ثَقُلَ عَلَى الْأَنْفُسِ وَالْأَبْدَانِ، وَصَبْرٌ عَمَّا يَكْرَهُ وَإِنْ نَازَعَتْ إِلَيْهِ الْأَهْوَاءُ، فمن كان هكذا فهو من الصَّابِرِينَ، وَقَرَأَ: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ **فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**﴾[28]

---

[21] فصلت 30/41.

[22] النحل 32/16.

[23] الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 198/17.

[24] جاء في الحديث الشريف: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْمَيِّتُ تَحْضُرُهُ الْمَلَائِكَةُ، فَإِذَا كَانَ الرَّجُلُ صَالِحًا، قَالُوا: اخْرُجِي أَيَّتُهَا النَّفْسُ الطَّيِّبَةُ، كَانَتْ فِي الْجَسَدِ الطَّيِّبِ، اخْرُجِي حَمِيدَةً، وَأَبْشِرِي بِرَوْحٍ وَرَيْحَانٍ، وَرَبٍّ غَيْرِ غَضْبَانَ، فَلَا يَزَالُ يُقَالُ لَهَا ذَلِكَ حَتَّى تَخْرُجَ، ثُمَّ يُعْرَجُ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ، فَيُفْتَحُ لَهَا، فَيُقَالُ: مَنْ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: فُلَانٌ، فَيُقَالُ: مَرْحَبًا بِالنَّفْسِ الطَّيِّبَةِ، كَانَتْ فِي الْجَسَدِ الطَّيِّبِ، ادْخُلِي حَمِيدَةً، وَأَبْشِرِي بِرَوْحٍ وَرَيْحَانٍ، وَرَبٍّ غَيْرِ غَضْبَانَ». محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، تحق. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، "الزهد"، 31 (رقم: 4262) وصححه الألباني.

[25] محمد بن عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، تحق. بشار عواد معروف. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "الزهد"، 4 (رقم: 2307)، وفي حكمه على الحديث نقل الترمذي عن أَبِي سَعِيدٍ قوله: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ".

[26] آل عمران 110/3.

[27] الرعد 24/13.

[28] الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 422/16.

وحث الله تعالى المذنبين على التوبة والإنابة والاستغفار، وأثنى على الذين أدركوا خطأهم ولم يُصرّوا عليه، فلجؤوا إلى الاستغفار وطلب العفو من الله، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا **وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ**﴾[29] فوصف الله تعالى الجنات التي أعدها للمستغفرين من ذنوبهم وحفزهم بالثناء على ذلك الأجر الذي ينتظرهم في حال طاعتهم لله وإنابتهم إليه.

ويصف الله لنا فرحة أهل الجنة بعد أن أدخلوها فرأوا نعيمهم ومقامهم فيها، وراحوا يتمتعون فهرعوا إلى الحمد والثناء على المتفضل عليهم بذلك النعيم فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ **فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ**﴾[30] فأثنى الله على جزائهم هذا بقوله: ﴿**فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ**﴾ أي: "فَنِعْمَ ثَوَابُ الْمُطِيعِينَ لِلَّهِ، الْعَامِلِينَ لَهُ فِي الدُّنْيَا الْجَنَّةُ لِمَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهَا فِي الْآخِرَةِ".[31] وكل هذا ليثير فينا حوافز العمل الصالح والإخلاص فيه.

4.3. التحفيز بالتشويق للجائزة والمكافأة

الجائزة هي العطية والمنحة التي تعطى مقابل عمل تم القيام به. قال تعالى على لسان ابنة شعيب لموسى عليهما السلام لـمَّا سقى لهما: ﴿إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾[32] ولقد راعى القرآن ميول النفس التي جبلت على حب الجائزة، أو المنحة والعطية فجاء أسلوب التحفيز من خلال الحديث عن الجوائز والمنح التي سينالها الأخيار. وهذا الأسلوب يسمى بالترغيب.

يقول تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[33]. فمن كرم الله تعالى أن يعطي أهل الإحسان أكثر مما أحسنوا فيزيدهم عطاءً كما كانوا يعطون بل وأكثر، وهذا يدل على عظيم عطاء الله الذي يُفْرِح العبد فيستبشر بمثل تلك الآيات التي تحضُّه وتحفزه على عمل الخير ليلقى جوائز ومكافآت، وهذ الأسلوب في التحفيز تحبذه النفس البشرية التي تميل بطبعها لمن يكرمها ويعطف عليها، وبذلك فالنفس تبادل من يحنو عليها بالحب الذي ينتج عنه كل خير وإحسان.

ويؤكد الله تعالى معنى المكافأة بأسلوب الاستفهام فيقول: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾[34] هنا خرج الاستفهام عن معناه الحقيقي إلى معنى بلاغي؛ وهو النفي، بمعنى أنه (ما جزاء الإحسان إلا الإحسان)، فأسلوب الاستفهام أقوى من النفي، والله تعالى يجزي كل إنسان بوصفه ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾.[35] "إذ لكل نفس في الآخرة صفات تجعلها في مكان معين سواء أكان في أعلى عليين، أم في أسفل سافلين"[36] وهذه الآية تجعل الإنسان يُغَيِّر من أوصافه الدنيئة ليتحلى بأوصاف الكمال والتسامح.

فأسلوب المكافأة هو من الأساليب المشجعة والمحفزة والمنشّطة التي تجعل الإنسان يطمح أكثر فتتعزز همّته وتقوى إرادته، فتنهض عزيمته ويصبح أقوى في مجتمعه وأنفع وأكثر خيرًا.

---

[29] آل عمران 135/3-136.

[30] الزمر 74/39.

[31] الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 342/21.

[32] القصص 25/28.

[33] يونس 26/10.

[34] الرحمن 60/55.

[35] الأنعام 139/6.

[36] محمد الأمين الهرري، *تفسير حدائق الروح والريحان*، إشراف: هاشم محمد علي (بيروت: دار طوق النجاة، 2001)، 93/9.

4.4. التحفيز بذكر النعيم في الآخرة

الإنسان بطبيعته يعشق الجمال والنعيم والمناظر الخلّابة، ويعشق الجنان والبساتين، والجنان لا يكتمل حسنها إلا بوجود الماء يخترقها ويسري من خلالها وفي هذا يقول الزمخشري: "وأنزه البساتين وأكرمها منظراً ما كانت أشجاره مظللة، والأنهار في خلالها مطردة. ولولا أن الماء الجاري من النعمة العظمى واللذة الكبرى، وأن الجنان والرياض وإن كانت آنق شيء وأحسنه لا تروق النواظر ولا تبهج الأنفس ولا تجلب الأريحية والنشاط حتى يجرى فيها الماء، وإلا كان الأنس الأعظم فائتا، والسرور الأوفر مفقوداً".[37] ووصف الله لنا جنة الخلد في الحياة الآخرة بصفات تقريبية ليقرّب وصفها لعقولنا التي لا يمكن أن تدرك مكنونها أو تحيط بحقيقتها في الدنيا، فكثر وصف الجنة في الآخرة بأنها تجري من تحتها الأنهار، وتحيط بها الثمار، فقال: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾[38] فإن كنّا من عشاق الطبيعة والجنان والأنهار والمناظر الأخاذة، فالله تعالى بوصفه للجنة يحفزّنا ويرغّبنا في تحصيل تلك الجنان، كي لا نحرم لذتها، فبالإيمان وبالبر والأعمال الصالحة في الدنيا تتحصل الجنان ونعيمها ولذائذها في الآخرة. ولفظ (بَشِّر) في الآية يضفي على نفس المؤمن الطمأنينة والراحة والسعادة، ثم بسرد نعيم الجنة تكتمل البشارة وتزداد الطمأنينة، وتحفّز نفس الإنسان وتزداد همّة لعمل الخيرات، التي هي سبب الفوز بالجنة شريطة أن تكون أعماله خالصة لله.

فيكثر في الآيات وعد الله تعالى للذين آمنوا وعلموا الصالحات بالجنان، ويصف الله تعالى ما تحتويه تلك الجنان من أنهار، أو أرائك، أو فواكه، أو لذائذ..، وذكر هذه الأشياء يخلق في النفس البشرية طاقة إيجابية، وتستبشر النفس بالخيرات والمسرّات، وهذا يجعل الإنسان متفائلًا، وكثرة هذه الآيات يفيد التحفيز والتشجيع حتى تتشوق نفس المؤمن فتعظم همّتها، وتزيد إرادتها لفعل الخير وكثرة العبادة.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾[39] قال ابن كثير: "تتخرّق في أكْنَافِهَا وأرجائها وجوانبها، وتحت أشجارها وقصورها، يصرفونها حيث شاؤوا وأين شاؤوا".[40]

ونقرأ قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾.[41] فكثرة تلك الأنهار وتنوعها مما يطلق العنان لخيال المؤمن، فتشتاق نفسه للظفر بذلك النعيم، وتحلو روحه فتصبح خيّرة معطاءة منوّرة.

وليس هذا فحسب، بل إن الله تعالى أخفى ذكر كل شيء، فوعد المؤمن في الجنة بما لا يخطر على باله من النعيم والثواب، قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.[42] إذن هو نعيم لا يمكن تصور حسنه وروعته ويعجز العقل عن إدراك عظمته واستيعابه. وهذا الأسلوب الفريد يفيد إطلاق العنان لخيال النفس حتى تتخيل أكثر وأكثر وهذا مما يجعل الإنسان أكثر تشوقًا للقاء الله وبذلك يكون أكثر حرصًا على لقاء الله وبذلك يكون أكثر صدقًا في أعماله التي ترضي الله عنه.

[37] محمود بن عمرو الزمخشري، *الكشاف* (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، 107/1.

[38] البقرة 25/2.

[39] الحج 23/22.

[40] إسماعيل بن عمر بن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، تحق. سامي سلامة (الرياض: دار طيبة، ط2، 1999)، 408/5.

[41] محمد 15/47.

[42] السجدة 17/32.

4.5. التحفيز من خلال إحياء الأمل وطرد الإحباط واليأس

ليس شيء مثل اليأس والإحباط قادرًا على تحطيم نفسية الإنسان وجعله يتمزق من الداخل، فيفقد الأمل ويستسلم للخيبات، ويصبح طريح اليأس والتشاؤم والقنوط، وهذه الصفات والأحوال الذميمة حذّرنا الله منها لأنها من عمل الشيطان، وحفّزنا القرآن على نقيضها وهو بث الأمل والرجاء والبشارة. فقال تعالى: ﴿ولا تَيْأَسُوا من رَوْحِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾.[43] فخطاب يعقوب عليه السلام لبنيه هو خطاب لكل البشرية، فاليأس كفر لأن اليائس يسيء الظن بربه، أما الذي يحسن الظن بربه فهو متفائل ليس في قاموسه الإحباط واليأس، بل نجده كثير الحب والانبساط، وبذلك تجد مثل هذا الصنف من البشر يعطي بلا مقابل، ويؤثر على نفسه، ولا يخشى الفقر، فقد اطمأن قلبه فامتلأ نورًا.

وإن أذنب هذا المؤمن المتفائل فإنه يستذكر قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾[44] وقوله: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾.[45] فإذا حاسب نفسه سرعان ما يعود لرشده ويستغفر ربه ويندم لأنه صاحب روحٍ مشرقة بالأمل، متيقنة بالله، فلا يسمح لوساوس الشيطان بأن تنال من خواطره. وما دام باب التوبة مفتوحًا، ومادام الكرم الإلهي عظيمًا فإن الإنسان ينتشل ذاته بسرعة من وحول المعاصي حينما يقرأ قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾[46] حينئذ يخاطب الإنسان نفسه وفق مونولوج داخلي فيقول: ما أكرم الله! وما أعظم فضله!

وليس فقط هذه الآية التي وعد الله عباده المنيبين التائبين بأن يبدل سيئاتهم حسنات، بل هناك آيات أخرى من مثل قوله تعالى:﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۖ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۖ وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾[47] فباب التوبة باب عظيم كبير ومفتوح لا يغلق أمام التائب بإذن الله بل أكثر من ذلك وعد الله تعالى التائبين بالمحبة وهذه أعظم النعم وأجلها على الإطلاق ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[48] وليس هناك أعظم من محبة الله لذلك نجد أن التائب يسارع إلى التوبة لينال ثمرة التوبة التي هي محبة الله وبذلك يبقى الأمل مشرقًا في نفس المؤمن الذي تبقى روحه متحفزة ونشطة لعمل الخير.

4.6. التحفيز من خلال تعزيز الثقة

الثقة من أهم العوامل المساعدة للنفس البشرية على القيام بأعمالها وفق ما تمليه عليها الواجبات المطلوبة منها لكي يكون الإنسان قادرًا على التعامل بشكل سليم مع الآخرين واستخدام قدراته وتجاوز العقبات والشعور بالطمأنينة ويظهر أثر الثقة بالنفس في سلوك وتصرفات الإنسان وأفعاله وكذلك تعزز الثقة بالنفس على صعيد المجتمع في الوصول إلى تحقيق الأهداف والغايات التي وضعها كالنهوض بالأمة والنصر على الأعداء وإعلاء راية الحق.

والله تعالى خاطب بعض ضعاف المؤمنين الذين غلب عندهم الخوف على الرجاء وذنوبهم تقصم هممهم فتفتر عزائمهم فخاطب تعالى أمثال هؤلاء بقوله: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[49] وخاطبهم أيضًا بقوله: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۖ أُولَئِكَ الَّذِينَ

[43] يوسف 87/12.

[44] طه 82/20.

[45] الزمر 53/39.

[46] الفرقان 70/35.

[47] الفرقان 69/35-71.

[48] البقرة 222/2.

[49] التوبة 102/9.

نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فِي أَصْحَابِ الْجَنَّةِ وَعْدَ الصِّدْقِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾[50] فمثل هذه الآيات تؤكد تجاوز الله تعالى الغفار عن ذنوب من تابوا وندموا واستغفروا، وبذلك تتعزز الثقة عندهم بدل أن تفتر عزيمتهم كونهم اجترحوا السيئات.

وفي بعض الأحيان قد يراود النفس البشرية شيء من الخوف أو القلق أو التردد، فتهتز عزائم الإنسان أمام الوساوس الشيطانية والهواجس النفسية، حتى يصل به الأمر إلى مرحلة الضعف والاستسلام، لكن القرآن عزَّز من ثقة المؤمن وحفّزه على التسليم لخالقه وتعزيز ثقته بربه. فالمؤمن قوي واثق مطمئن مُسَلِّمٌ بقضاء الله فكُلّ ما يحصل معه هو من تدبير العزيز الحكيم من هنا تتعزز ثقته بربه وبنفسه فهو يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه ويقول دائمًا: الحمد لله، بقلب خاشع، فهو يعلم أن الغلبة لله دومًا ولرسله ولمن يطيع الله ورسله فيطمئن بما قضاه الله له وقدره عليه، فيثق بربه ثقة لا مثيل لها، فتسكن نفسه وتقوى روحه ويمتلك الصبر ويتحلى باليقين حينما يقرأ قوله تعالى: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[51] وقوله: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾[52] فالوعد الإلهي حق وطالما أن الله وعدنا بنصره فقد حفّز المؤمن بهذه الآيات ومثيلاتها وأعطاهم في الوقت نفسه ثقة وطمأنينة.

وتتجلى ثقة المؤمن بربه وعطائه في أبهى صورها في قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾.[53] فالمؤمن الواثق بربه الذي قدر عليه رزقه وانتابه شيء من الفقر والعوز، ينفذ أوامر الله بأن يتحلى بالإيثار فينفق على خصاصة وهو يعلم علم اليقين بأنه ما نقص مال من صدقة. ولا يمكن لضعيف الإيمان ضعيف الثقة أن يصل إلى هذه الدرجة، بل يصل إليها من فنيت روحه بالقرآن فصار القرآن ربيع قلبه، فصار يطبق أحكامه تطبيقًا عمليًا في حياته، وصارت تلك الآيات محفّزة له على أعمال البر والخيرات والكرم اللامحدود.

ومن الآيات التي تضفي الثقة في قلب المؤمن آية تتعلق بالمعاملة وحسن الخلق، فالذي يصطدم بأخيه المسلم ويكون موقنًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[54] يدرك أن الله تعالى صادق وأن سننه الكونية سنن حق فيسارع وقت الخلاف إلى الدفع بالتي هي أحسن لأنه يثق بآيات الله وبكلامه بأن نتيجة الدفع بالتي هي أحسن تحول الخصم إلى ولي حميم كما أخبر رب العزة جل وعلا، ولذلك كلما وثق الإنسان بكلام الله تعالى أكثر وطبقه أكثر زادت أخلاقه حسنًا وزاد تسامحًا وصفت روحه وخلا قلبه من الشقاق والنفاق وسوء الأخلاق مما ينعكس بالخير والمحبة على المجتمع.

4.7. التحفيز من خلال إيقاظ الهمة

إيقاظ الهمة هي همسة في آذانٍ واعية، ولمسة لقلوب وأفئدة واجلة، ولفتة في أذهان غافلة، وصيحة في صحراء اليأس، وشعلة في مصباح الحياة، هي دعوة إلى العمل الصالح، وتجديد للإيمان في القلوب، هي ترقيق وتذويب للقلوب القاسية يتم من خلالها التأثير بفاعلية أكبر في سلوكيات الناس وإخراج أفضل ما عندهم من طاقات بدفعهم نحو العمل الصالح.

وكل إنسان قد يبتلى بذنوب أو عادات سيئة فيها مضيعة للوقت أو للجهد أو للمال أو يدمن على أفعال لا ترضي الله، وهنا يأتي التوجيه القرآني للتخلص من تلك العادات الذميمة إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[55] وهذه الآية من أبلغ الآيات التي فيها دستور عظيم حكمة بليغة وقاعدة مهمة توضح كيف يستطيع الإنسان أن يتخلص من عاداته

[50] الأحقاف 46/15-16.

[51] المجادلة 58/21.

[52] الحج 22/40.

[53] الطلاق 65/7.

[54] فصلت 41/34.

[55] الرعد 13/11.

الذميمة، كالتدخين مثلًا أو الإدمان على اللعب ببعض الألعاب التي ليس منها نفع، فوجهنا الله تعالى بضرورة أن يبدأ الإنسان من الداخل ويضع من نفسه خصمًا له، ويجعل من نفسه أيضًا قاضيًا وحاكمًا عليها، فيجبرها على التغيير فالله لن يغير الإنسان إلا إذا بدأ الإنسان بتغيير نفسه، وكيف يغير الإنسان نفسه؟ إلا إذا جعل من نفسه لنفسه خصمًا وحكمًا في آن معًا، وهذا لا يتم إلا من خلال قوة الإرادة وقوة الثقة بالله واليقين فلا يمكن للإنسان أن يغير نفسه إذا كانت إرادته ضعيفة وهمته فاترة فالتغيير يحتاج إلى قوة، والقوة لا تتأتى إلا من التقوى والارتباط بالله، لذا يكون التقي أكثر قدرة على التغيير وأكثر عزيمة وأعظم همة، فإذا ما سألنا صاحب الهمة الضعيفة أن يترك التدخين مثلًا فإنه يقول: (إن شاء الله)، أو: (إلى أن يأذن الله)، أو: (ادعُ لنا الله)، فهو جهل تمامًا معنى ما يرمي إليه الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[56] لذلك فإن الله تعالى في هذه الآية بالذات دعا إلى تحفيز الهمة وشحذها، ومقصد الآية هو شحذ الهمة وتقوية الإرادة حتى يستطيع الإنسان أن يغير نفسه فهذه الآية هي أُسُّ قواعد التحفيز للنفس البشرية فهي ترغب الإنسان بالتغيير عندما يعلم أن الله يغير من يريد التغيير فيسعى لذلك، أما المسوف فهذا لا يغيره الله، لأنه صاحب همّة ضعيفة وصاحب يقين ضعيف وإرادة واهية.

والإسلام دعا أن يكون الإنسان صاحب همة عالية للدعوة إلى الله والعمل الصالح، فجاء باستفهام خرج في البلاغة إلى معنى النفي فقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[57] ومعنى الآية بلاغيًا أنه ليس هناك أحسن من هذا الرجل الذي يدعو إلى الله ويعمل الصالحات، ومن خلال أسلوب هذه الآية التحفيزي تتحفز الهمة وتنشط العزيمة وتشرئب النفوس الطموحة كي تصبح من هؤلاء الذين يندرجون تحت هذه الآية، ليكونوا من الدعاة إلى الله وينالوا هذا الشرف العظيم، ويكسبوا أجرهم مرتين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾[58] فهذه الآية تحفّز الهمة على العمل الصالح حين يعرف المؤمن أن الله وعده لقاء إيمانه وعمله الصالح بجزاء الضعف ثم بالغرف الآمنة. وهناك أيضًا تحفيز آخر بأن وعد الله المؤمن الذي يعمل الصالحات بأن يكون ناجحًا ومفلحًا بالآخرة، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾[59] وهذه الآية تدفع الإنسان إلى العمل الصالح فتنشط همته لأنه يريد أن يصبح مفلحًا في الآخرة.

والفرق بين التحفيز عبر إيقاظ الهمة والتحفيز عبر تعزيز الثقة؛ هو أن إيقاظ الهمة يخاطب به شخص متقاعس ضعيف الهمة أصابه شيء من الملل، أو اليأس، ويكون متعلقًا بتقوية الجانب العملي للإنسان؛ كالمساعدة على التمكين من زيادة العبادات والأعمال الصالحة، أما التحفيز من خلال تعزيز الثقة فيكون موجهًا لإنسان مطمئن مستقر نفسيًا ليقوى عنده جانب الشعور النفسي فيزداد ارتياحًا، وهذا يتعلق بآلية التفكير الذهني لا بالجانب العملي، فيقويه روحيًا ونفسيًا فترتاح نفسه فيصبح أكثر استقرارًا وطمأنينة.

4.8. التحفيز من خلال تعزيز التفوق

إن أعمال البر مما ترفع شأن صاحبها وتعطيه العزة، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾.[60] فقد قرن القرآن هنا بين العمل الصالح والكلم الطيب من جهة، وبين العزة من جهة أخرى، وهذا يعني أن العزة لا تحصّل من خلال أفعال الشر، ولا عزة لأهل الباطل، بل العزة كل العزّة لأهل الصلاح ولأهل المبرّات وإن لم يحصلوا مناصب دنيوية أو كانوا من الفقراء، فالهيبة والعزة سر عجيب يهبه الله من يشاء، وكذلك محبة الناس لأحد ما أو بغضهم لأحد ما، لذلك فعندما يعرف الإنسان أن الكلم الطيب والعمل الصالح يكسب

[56] الرعد 11/13.
[57] فصلت 33/41.
[58] سبأ 37/34.
[59] القصص 67/28.
[60] فاطر 10/35.

صاحبه العزّة والكرامة، فهذا مما يحفزّه على العمل الصالح حتى ينال العزّة، فالله دلّنا على هذا الطريق. لذلك فعمل البرّ له ثمرات كثيرة منها اكتساب الهيبة، والوقار، والعزّة، والفخار.

وقد ورد في سورة يوسف على لسان إخوة يوسف عليه السلام أنه من سنن الله في خلقه أن الله يكافئ من يتقي ويصبر فإن الله سيؤثره ويجعله فوق الآخرين في الدارين، وذلك لقاء إيثاره مرضاة الله على رغبات نفسه، فمحا نفسه وذابت روحه في حب ربه ونيل رضاه، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ۝ قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾[61] وقوله: (مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ) أي "مَنْ يَتَّقِ ربه في جميع أحواله وَيَصْبِرْ على الضراء، وعن المعاصي"،[62] ولفظ آثَرَكَ "يعم جميع التفضيل وأنواع العطايا"،[63] إذًا هذه الآية تحفز على عمل الخير والإحسان والبر والصبر والتقوى وتجعل نفس الإنسان أسمى قدرًا وأعظم درجة عند الله وعند ملائكته، ومَنْ كرّمه الله فإنه يتميز على أقرانه في الدنيا قبل الآخرة.

ونقرأ في القرآن فنطالع آيات تحضنا على التسابق على فعل الخير من مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾[64] ومن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ۝ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ۝ يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ ۝ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ ۝ وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ ۝ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾[65] هنا دعوى صريحة إلى التسابق والتفوق على الآخر بفعل الخيرات والمبرات، كالتسابق في حفظ القرآن، والتسابق إلى أداء الحج والعمرة، أو التسابق في بناء المساجد، شريطة أن يكون ذلك مقرونًا بالإخلاص، فالتسابق أو التفوق مشروع بل مندوب ومحمود.

ومثل هذه الآيات ترتقي بالمجتمعات من خلال المنافسة في الأعمال الخيّرة على اختلاف أشكالها وأصنافها مما يرتقي بنفوس الناس فتصلح أحوالهم وتنتشر المحبة فيما بينهم.

4.9. التحفيز بالدعوة إلى التفكر

التفكر عبادة قلبية تسمو بروح الإنسان فتحلق نفسه في الملكوت، وخلقه فيزداد الخشوع القلبي بالتفكر، ويأتلق العقل والفكر، فيزداد الإنسان معرفة، والروح صفاءً، والفؤاد خشوعًا، والتفكر رياضة إيمانية تحقق الرقة للقلب والرحمة في باطن الإنسان، والله تعالى أمرنا بالتفكر في الملكوت، وفي النفس، وفي الأقوام البائدة، وكيف ولماذا انتقم الله منهم وبطش بهم، ومن خلال معرفة كل هذه الأمور والتفكر فيها ترتدع النفس وتخشى الله أكثر، فتتحفز الهمة لدى المؤمن المتفكر وتشرئب النفس وتحلق نحو الأعالي وتتطلع إلى الكمال وتنزع الروح إلى العالم الآخر، وتشتاق للانعتاق من حب الدنيا والتعلق بالأغيار وما يكدر صفو الروح.

ولننظر في هذه الآيات إلى ما يدعو الله إليه من تفكر، وما يتبعه من فوائد وعِبَر وإشراقات روحية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۝ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ۝ رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾.[66] هنا يتبين لنا كيف قرن الله تعالى بين الذاكرين والمتفكرين، وهذا يؤكد أن أصحاب الروح المشرقة التي لا تغفل عن ذكر الله هم في الأصل من المتفكرين الذين تتشوق روحهم إلى التحليق والتدبر في ملكوت الله، ثم يؤكد أن هؤلاء يدعون الله بكل خشوع وتواضع ومحبة في أن يتقبل منهم إيمانهم وأعمالهم وبِرَّهم ويطلبون أن يتوفاهم مع الأبرار لأنهم في الأصل من الأبرار،

---

[61] يوسف 12/90 - 91.

[62] محمد جمال الدين القاسمي، *محاسن التأويل*، تحق. محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418)، 6/214.

[63] عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحق. عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 3/277.

[64] الواقعة 56/10-11.

[65] المطففين 83/22-28.

[66] آل عمران 3/190-193.

فقوله: (وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ) أي اجعلنا في زمرتهم أي تقبل منا بِرَّنا، لذا فالمتفكر الذي سمت روحه وحلقت وتطلّعت إلى الأعالي والمعالي، فهذا يكون محسن الفعل طيب الروح لا يصدر عنه إلا الخير، لذا فدعوة الله إلى التدبر والتفكر إلا دعوة غير مباشرة لعمل الخير وتحفيز روحي ونفسي غير مباشر على ذكر الله وعلى عمل البر والتقوى، لأن التفكر سبب لخشوع القلب وتنوير العقل وتهذيب النفس.

وكذلك نقرأ الآيات التالية التي تعجّ بالدعوة إلى كثرة التدبر والتفكر بالنفس وبالخلق وبالنظر إلى عاقبة الكفار من الأمم البائدة الذين أساؤوا فجازاهم الله بإساءتهم أسوأ الجزاء فأبادهم، وفي هذه الآيات أيضًا دعوة إلى التفكر في يوم القيامة وبعذاب الكفار المجرمين، وبالتفكر بالجنان ونعيم المؤمنين، وكل ذلك التفكر يزيد من توعية الفؤاد وتهذيب النفس وتنوير البصيرة: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ۗ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۚ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ ۗ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۚ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ ۖ وَلَمْ يَكُن لَّهُم مِّن شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءُ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾.[67] فالله تعالى يحض المسلمين على التفكر لتتهذب النفس فتسمو الروح فإذا ما تهذبت النفس كان الإنسان أكثر برًا وأكثر عطاءً وأعظم خيرًا، فبمجرد أن يذكر الإنسان قصص من سبقه من الأمم السابقة، ويتدبر العِبَرَ منها، يرق قلبه فيبتعد عن المنكرات ويكون أكثر إيجابية وسعادة. فالمتدبر المتفكر يأخذ العبرة فلا يكرر أخطاء من سبقه، ويسأل الله حسن الخاتمة ويسأل الله العفو والعافية، وألا يصيبه ما أصاب من قبله، ويبقى قلبه معلقًا بالله، فللتفكر فوائد جمة على العقل والقلب والنفس.

ونقرأ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾[68] لنجد هنا دعوة إلى التفكر من خلال قوله: (يَوْمَ تَجِدُ) فالله تعالى يريدنا أن نتفكر في زمان مستقبلي تتخيل فيه عقولنا أننا سنكون يوم الحشر ونحن ممسكون بكتابنا الذي فيه أعمالنا نقرأ فيه ونتحسر على كل ساعة قضيناها في لهو وغفلة، فالتفكر في تلك اللحظة يجعل العبد يحافظ على عباداته ويتحاشى الوقوع فيما سيجعله نادمًا عليه يوم القيامة. وهذه الآية من أعظم الآيات التي فيها تفكر وفيها عظة وعبرة وتحمل في طياتها فوائد كبيرة هي ثمرات من ثمار التفكر النافع. ومن التفكر النافع تذكر الموت الذي حض عليه النبي وذلك من أجل تذكر ما بعده وهذا يكون مدعاة لترك المنكرات والموبقات.

4.10. التحفيز بإثارة العاطفة وتهييج القلوب

الإنسان بطبيعته مكون من مشاعر، وعواطف، وعقل، وقلب، وجسد، ونفس، وروح، ولا يمكن للإنسان أن يحيا بعقل دون قلب، أو أن يفكر بقلبه دون عقله، فالجمع بين العاطفة والعقل أمر مهم. ومن أساليب القرآن أنه تارة يثير العواطف ويهيج القلوب بأساليب متعددة، وتارة يخاطب الفكر والعقل من خلال الأدلة والبراهين العقلية. ومن هذه الأساليب التي فيها إثارة العواطف وتحريك المشاعر وتهييج القلوب أسلوب التحفيز المقرون بمعانٍ عاطفية وكلمات مؤثرة.

فحين تتهيج القلوب وتتحرك المشاعر تنشط النفس، وتنهض همتها، ويكتسب الإنسان قوة إضافية هي قوة الأمل التي هي كامنة في نفس الإنسان وذاته وهي بحاجة إلى استنهاض، فإذا ما استُنْهِضَت نشطت فأحبت واستبشرت ومالت إلى فعل ما ترى أنه يحقق لها سعادة أكبر، فالطبيعة البشرية تميل إلى المحفِّزات، وحين تحب النفس شيئًا وتثار به، تتولد عندها طاقة إيجابية تشعر معها بالسعادة والراحة والطمأنينة. فالتحفيز مهم للإنسان من أجل تحقيق سعادته.

---

[67] الروم 30/8-15.

[68] آل عمران 30/3.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾[69] ومعنى (يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ) قال القرطبي (ت: 671 هـ): "أي يرجو رُؤْيتَه وثوابَه ويخشى عقابَه"[70] ولو تأملنا هذه الجملة لوجدنا أن هناك نوعًا من إثارة العاطفة، وتهييج القلب، فهو عندما يقول عبارة: (لقاء ربه) فيه إثارة كبيرة وفيه تحفيز للنفس وتشويق كبير وبليغ، لأن النفس البشرية تطمح للقاء خالقها، فالتعبير المستخدم في الآية هو أقوى من قوله: (فمن كان يرجو الآخرة).

وحين أراد القرآن أن يحض على العفو والصفح استخدم أسلوب إثارة العاطفة وتهييج القلوب من خلال بيان ثواب المسامح بشيء عظيم يطمح إليه كل واعٍ من الناس؛ وهو مغفرة الله عز وجل. فالصفح أمر عظيم لأن كل إنسان خطاء، وكل إنسان يطمح إلى عفو الله. فقال تعالى: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[71] فلقد كان أسلوب التحفيز في قوله: (وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا) ليس من خلال الوعد بالجنة، بل كان بما هو أعظم وأفضل وهو (نيل مغفرة الله عز وجل) وهذا هو مفهوم تهييج المشاعر، ودغدغة العواطف، وتحريك القلوب، فلا يمكن لِذِي لُبٍّ أن يرفض هذه الجائزة العظيمة.

ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[72] نرى أن جملة: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) لها وقع على النفس عظيم وتهييج القلوب المؤمنة التي تتفطر إذا عرفت أن الله يحبها، فلذلك كان ثواب العفو عظيمًا، فقوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) "تعليل للأمر بالصفح وحث عليه وتنبيه على أن العفو عن الكافر الخائن إحسان فضلاً عن العفو عن غيره"،[73] ولذلك وعد الله الذي يعفو بالمحبة الإلهية، ويا لها من نعمة عظيمة! وهدية كبيرة! من الله عز وجل.

4.11. التحفيز بإقناع العقل وإقامة الحجج المنطقية

وكما أن القرآن استخدم أسلوب التحفيز بإثارة العواطف وتهييج القلوب، فقد استخدم أيضًا أسلوب التحفيز من خلال مخاطبة العقل بالإقناع وإقامة الحجج المنطقية والبراهين العقلية. فمن خلال الإقناع بأهمية عمل الخير يتعزز الفهم ويصار إلى اليقين حتى تنمحي الشكوك وتضمحل الشبهات.

وإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾[74] نجد أن في هذه الآية تحفيزًا على العمل الصالح لأن الإنسان بطبيعته متعلق بأبنائه وأحفاده، والقرآن عندما يسرد لنا قصة اليتيمين وكيف أن الله حفظهما بحفظ جدهما السابع[75] فهذا من الأدلة العقلية والبراهين على أن العمل الصالح يحفظ الأولاد، وهنا يكمن التحفيز في الآية، حيث إن الإنسان بعد أن يعي هذه القصة ويفهمها فإن نفسه تتوق إلى العمل الصالح، فيسارع إليه مُحَفَّزًا بالتأسي بهذه القصة كي يحفظ الله أولاده، وهكذا فإن قوله: (وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا) هو تحفيز يخاطب العقل والعاطفة معًا.

ويقول تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[76] فالله تعالى يتكلم بميزان العلم والعدل، فهو حين يبشر الإنسان بأن عملًا صغيرًا كان أو كبيرًا وإن كان أدق من الشعرة وبحجم الذرَّة، فإن الله تعالى سيجازيه عليه إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر، وفي هذا الخطاب العقلي نجد العدل الإلهي متجليًا في الخطاب العقلي المنطقي، فالعقل البشري يفهم في أغلب معادلاته المنطقية لغة الموازين القسط، وهذا الميزان يحقق الطمأنينة والراحة النفسية لدى الإنسان من

---

[69] الكهف 110/18.

[70] محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964)، 69/11.

[71] النور 22/24.

[72] المائدة 13/5.

[73] ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحق. محمد المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 119/2.

[74] الكهف 82/18.

[75] عبد الله بن أحمد النسفي، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تحق. يوسف علي بديوي (بيروت: دار الكلم الطيب، 1988)، 315/2.

[76] الزلزلة 99/7-8.

خلال المحاكمات العقلية المنطقية في ذهنه حين يهم بعمل خير صغير، فإذا لم توجد مثل هذه الآيات العظيمة فإن الإنسان حين يرى الأذى في الطريق مثلًا فربما قال في نفسه وما فائدة أن أفعل مثل هذا العمل الصغير وهو إماطته عن الطريق، وبهذا سوف يترك الكثير من الناس الأعمال الصغيرة الخيّرة، ولكن بعد وجود مثل هذه الآيات فإن الإنسان يتحفز على أدنى أفعال الخير. فمخاطبة العقل في الآيات تكمن في أن الله تعالى لم يترك أدنى فعل إلا وذكر أنه سيجازيه وهذا مما يطمئن القلب.

ونقرأ قوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾.[77] هنا في هذه الآية خطاب للعالمين عن أهمية إعمال العقل وترويض النفس في آن معا، فالعقل إذا أدرك شيئًا وأيقنه يجب عليه التسليم له، ولكن هذا الأمر لم يحصل بعض المعاندين من المشركين أو الكفار، وذلك بسبب دناءة نفوسهم وحقارتها واتباع أهوائهم. لذلك هنا القرآن يحاول أن يربط بين معرفة العقل ويقينه، وبين تهذيب النفس لقبول الحقيقة، فالتحفيز في الآية تحفيز غير مباشر بإيصال فكرة للمخاطب بأن العقل وحده لا يكفي، لذا يجب على الإنسان أن يقرن بين إعمال العقل، والتسليم، وتهذيب النفس، وتهيئتها لتستقبل الحقيقة التي قد تخالف الهوى.

ونجد قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[78] والمتأمل في هذه الآية يجد أنها في قسمها الأول تنبّه على ضرورة إعمال العقل بالتزود أولًا بالتقوى، وفي القسم الثاني منها تُنَبِّه على أن تحصيل الخشية يكون من خلال إعمال العقل، بمعنى أن أهل العقول والأفهام هم الذين يحصّلون التقوى أكثر من غيرهم، والتحفيز هنا تحفيز غير مباشر، فهو يحفزهم على إعمال العقل ليحصلوا التقوى، التي هي سبب لتحصيل كل الخيرات والمبرّات.

5. أثر تحصيل العمل الصالح وانعكاسه على الفرد والمجتمع

خلق الله تعالى الخلق لعبادته وتوحيده ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[79] فجبلهم على فعل الخير والشر، ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[80] وبيّن لهم الأحكام والتشريعات، فصاروا يميّزون بين الخير والشر بفضل القرآن والسنة، ومن خلال تلك الأحكام أمرهم بفعل الخيرات، ونهاهم عن فعل الشرور والمنكرات، والله عز وجل: "أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكنين، فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مريدا لها، ولو أرادها على القسر والإلجاء لوجدت من جميعهم"[81] فكان فعلهم بإرادتهم للخير طاعة تؤدي إلى سعادة ورضوان، واجتراحهم للشر بإرادتهم معصية تؤدي إلى شقاء وحرمان.

والله تعالى أراد أن يكرّم ويشرّف بني آدم بإظهار كمال عبوديتهم لله، فلا شيء يعدل أن يكون الإنسان عبدًا لله مؤتمرًا بأمره منتهيًا عما نهى عنه. وأراد سبحانه أيضًا أن يبتليهم ويختبرهم ويَميزَ خِيَارَهم من شِرَارِهم فمَنْ فَهِمَ حكمة الله فسعى وعمل لما خلق له كان من الأخيار الأبرار، فنال رضوان الله وأصبح أهلًا لدخول جناته ونعيمه، ومن جهل الحكمة فأعرض ونأى عمَّا خُلق لأجله كان من الأشرار الفجار الذين باؤوا بغضب من الله وسخطه، فاستحقوا دخول ناره وعذابه.

والإنسان الواعي صاحب العقل والفهم السليمين هو الذي يدرك حكمة الله في الخلق، فيسعى لإدراكها فيكون عمله خيرًا وصلاحًا وطاعةً في الدنيا حتى يحصّل السعادة الأبديَّة في الآخرة، لأن المستفيد من ذلك هو الإنسان نفسه ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾.[82] والعمل الصالح هو من كرم الله على الإنسان وتوفيقه له، حيث يعجّل له بعض جزائه في الدنيا ويؤجل له الجزاء فيكتمل كله في الآخرة، فقد تكفّل الله لصاحب العمل الصالح رزقًا حلالًا وعيشًا رغدًا في الدنيا، وأجرًا وجزاءً مضاعفًا في الآخرة فقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ

[77] النمل 14/27.
[78] البقرة 197/2.
[79] الذاريات 57/51.
[80] الشمس 8/91.
[81] الزمخشري، *الكشاف*، 406/4.
[82] الروم 44/30.

بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[83] وقد رأى ابن عباس عندما سئل عن هذه الآية أن "الحياة الطيبة، الرزق الحلال في هذه الحياة الدُّنْيا. وَإِذَا صار إلى ربه جازاه بأحسن ما كان يعمل"[84] وهذا وعد ممن بيده خزائن الدنيا والآخرة، رب السماوات والأرض يبشّر به عباده الصالحين، ويحفزُّهم على الإيمان وعلى المداومة على الأعمال الصالحة.

فعندما تتحفز نفس الإنسان على فعل الخيرات يترسخ في ذهنه أن لا بديل عن العمل الصالح، ثم يصبح تفكيره إيجابيًا يتمحور حول تحقيق الأعمال الصالحة والابتعاد عن الأعمال المنكرة، فيصبح صالحًا في ذاته عرف ما له وما عليه، تحول بصلاحه إلى فرد يشعُّ نورًا وضياءً، كثر فيه الخير، فإذا ما صلح في ذاته لم يكتف بذلك، بل حاول العمل على إصلاح الدائرة المقرّبة منه أهله وأصدقائه، فكانوا جميعًا مناراتٍ تحمل الحب، وإذا اتصف مجتمعٌ بأفعال الخير حتى غلب عليه ذلك، فإنه من الطبيعيّ أن تَقِلَّ أو تنعدم فيه صفات الشرّ وإنما يرتقي ويسمو بين الأمم. ومن تأمل صفات المجرمين والظالمين يجد أن أفعالهم بعيدة كليًا عن توجيهات الإسلام.

فمن خلال الأعمال الصالحة المتنوعة تسود المحبة بين أفراد الأسرة في المجتمع، فأعمال البر تحتاج إلى محفزات وإذا استجاب الإنسان إلى هدي القرآن والرسول فإنه يحقق بناء مجتمع أفضل يساهم في بناء الحضارة.

الخاتمة

تبيَّن لنا أن خطاب القرآن للمؤمنين المتفكرين كان خطابًا ساميًا ومحفِّزًا على فعل الخير، مُلامِسًا أفئدة السامعين، يضاهي كل أساليب التربية الحديثة، وتوصيات علماء النفس، وتوجيهات خبراء الاجتماع، ونصائح مرشدي السلوك. فإذا ما أردنا أن نصلح أحوال مجتمعاتنا التي أوغلت في الانحلال والمعاصي، وغرقت في أفعال السوء، وشطَّت في البعد عن الاستقامة؛ فما علينا إلا أن نقرأ القرآن ونتعلمه، ونعقد في بيوتنا حلقات لقراءته وفهمه وتدبره، فتسمو نفوسنا به، وتتطهر أنفاسنا بتلاوته ونرتقي بتطبيق مبادئه. هذا الكتاب العظيم الذي كان وما زال على مرّ الدهور، الهادي للحق المبين مخرج الإنسان من الأوهام والأحزان إلى السعادة والفلاح.

وقد تبين لنا فيما سبق أن:

التحفيز القرآني هو من هم الأساليب التي تهذب النفس فتشوقها إلى أعمال البر وتسمو بالروح، وتبين لنا أن للتحفيز القرآني أشكالًا متعددة وألوانًا متنوعة منها التحفيز بذكر نعيم الآخرة، ومنها التحفيز بالتفكر، والتدبر بملكوت السماوات والأرض، والتفكر بالقرون المنصرمة وما آلوا إليه...، كما أن التحفيز القرآني كان من خلال تعزيز الثقة وبث روح التفاؤل والأمل من خلال الدعوة إلى المسارعة إلى التوبة التي تتبعها المغفرة والجنان والمحبة الإلهية.

فالتحفيز القرآني والتشويق الرباني له آثاره الإيجابية في النفس البشرية مما يُكْسب الإنسان همة عالية وعزيمة وإصرارًا على نيل مرضاة الله، فإذا ما تفكّر الإنسان في آيات الله، وقرأ آيات الترغيب وتأثر بها، كان أكثر فاعلية وأكثر نشاطًا وأوثق في ترابطه مع مجتمعه وأنفع لأمته.

[83] النحل 97/16.

[84] ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، *تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم*، تحق. أسعد محمد الطيب (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط3، 1419)، 2301/7.

المصادر والمراجع

الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحق. محمد عوض مرعب. 8 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.

البعلبكي، منير. *المورد البسيط*. بيروت: دار العلم للملايين، 1985.

البغوي، الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. تحق. محمد النمر وآخرون. 8 أجزاء. الرياض: دار طيبة، 1997.

البيضاوي، عبد الله بن عمر. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحق. محمد المرعشلي. 5 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418.

البيومي، صلاح. *حوافز الإنتاج في الصناعة*. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982.

الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. تحق. بشار معروف. 6 أجزاء. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.

الثعلبي، أحمد بن محمد. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تحق. أبي محمد بن عاشور.10 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح*. تحق. أحمد عبد الغفور عطار. 6 أجزاء. بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. *تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم*. تحق. أسعد محمد الطيب. 13 جزءًا. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط3، 1419.

الدروبي، سليمان. *كيف تحفّز الآخرين وتحصل على أفضل ما لديهم*. الجزائر: جسور للنشر والتوزيع، 2009.

ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي. *جمهرة اللغة*. تحق. رمزي بعلبكي. 3 أجزاء. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

الزمخشري، محمود بن عمرو. *الكشاف*. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتاب العربي ط3، 1407.

ابن سلام، يحيى بن سلام. *تفسير يحيى بن سلام*. تحق. هند شلبي. جزءان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

صالح، محمد فالح، *إدارة الموارد البشرية*. عمّان: دار حامد للنشر، 2004.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحق. أحمد محمد شاكر. 24 جزءًا. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحق. عبد السلام عبد الشافي محمد. 6 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.

عمر، أحمد مختار. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. 4 أجزاء. القاهرة: عالم الكتب، 2008.

غباري، ثائر. *الدافعية النظرية والتطبيق*. عمّان: دار المسيرة، 2008.

غنية، حواس- مليكة، صغير. *التحفيز وتأثيره على العملية التعليمية*. الجزائر: المركز الجامعي العقيد آكلي محند أولحاج، معهد اللغات والأدب العربي،2011.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحق. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي. 8 أجزاء. بيروت: دار الهلال، د.ت.

القاسمي، جمال الدين بن محمد. *محاسن التأويل*. تحق. محمد عيون السود. 9 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418.

القرطبي، محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. 10 أجزاء. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.

القزويني، أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. تحق. عبد السلام محمد هارون. 6 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. تحق. سامي سلامة. 8 أجزاء. الرياض: دار طيبة، ط2، 1999.

ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. *السنن*. تحق. محمد فؤاد عبد الباقي. جزءان. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. 15 جزءًا. بيروت: دار صادر، ط3، 1414.

النسفي، عبد الله بن أحمد. *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*. تحق. يوسف بديوي. 3 أجزاء. بيروت: دار الكلم الطيب، 1988.

الهرري الحبشي الأثيوبي. محمد الأمين بن عبد الله. *تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن*. 33 جزءًا. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.

KAYNAKÇA

Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meʿâlimü't-tenzîl*. thk. M. Abdullah en-Nimır-Osman Dmiriyye, Suleymân el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Dâru Ṭaybe, 4. Baskı, 1997.

Beʿlbekî, Münir. *el-Mevridu'l Basit*. Beyrut: Dârü'l-İlmi'lil-Melâyîn, 1985.

Beyyumî, Salah. *Havâfizu'l-İntâci fi's-Sinaʿa*. Cezayir: Divanu'l-Matbuʿâti'l-Camiʿiyye, 1982.

Beyzâvî, Abdullāh b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed el-Marʿaşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru–İhyai't–Turâsi'l-ʿArabi, 1997.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-Luġa ve Ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'lil-Melâyîn, 4. Baskı, 1987.

Durubî, Suleymân. *Keyfe Tuḥaffizu'l-Aḥrin*. Cezayir: Dâru Cusur, 2009.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luga*. thk. M.Avvaḍ Murʿip. 8 Cilt. Beyrut: Dâru–İhyai't–Turâsi'l-ʿArabi, 2001.

Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ʿAyn*. thk. Mehdi el-MahzumÎ & İbrâhim es-Samuraiî. 8 Cilt. Dâr el-Hilâl, ts.

Ġaniiye, Havâs - Melike, Saġir. *et-Tahfiz*. Cezayir: el-Merkezü'l-Cami'î, 2011.

Ġubârî, Sâir. *ed-Dâfiʿiyyetu'n-Nazariyye ve't Tatbik*. Amman: Dâru'l Mesira, 2008.

Hararî, Muhammed el-Emin b. Abdullah. *Hadâiku'r-Rûhi ve'r-Reyhân*. 33 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tavki'n–Necât, 2001.

İbn Atıyye, Abdülhak b. Gālib. *el-Muḥarrerü'l-Vecîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1422.

İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen. *el-Cemhere*. thk. Remzi Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'lil-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Muʿcemü Meḳāyîsi'l-luġa*. thk. Abdüsselâm Harun. 6 Cilt. Dâru'l Fikir, Beyrut 1979.

İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm*. thk. Sami Selâma. 8 Cilt. Riyad: Dâru Ṭaybe, 2. Baskı, 1999.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Fuâd Abdülbâkī'. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, Îsâ el-Babî el-Halebî Matbaası, tz.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sadır, 1414.

İbn Salam, Yahya b. Salam. *Tefsîrü Yahya B. Salam*. thk. Hind Çelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

İbnu Ebi Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm*. thk. Esʿad et-Tayyıp. 13 Cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr el-Bâz, 3. Baskı, 1419.

Kāsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Meḥâsinü't-Teʾvîl*. thk. M. Basil ʿUyunu's-Sud. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhim Itfeyyış. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyya, 2. Baskı, 1964.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-Tenzîl ve Ḥaḳāʾiḳu't-Teʾvîl*. thk. Yusuf Bıdeyvî. 3 Cilt. Beyrut: 1998.

Ömer, Ahmed Muhtar. *Muʿcem'ul Lügati'l Arabiyyeti'l Muʿasıra*. 4 Cilt. Kâhire: Alem'ul Kütüp, 2008.

Ş**a'**lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân ʿAn Tefsîri'l-Ḳurʾân*. thk. İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't–Turâsi'l-ʿArabi, 2002.

Salih, M. Falih. *İdâratu'l-Mevâridi'l-Beşeriyye*. Amman: Dâr Hâmid, 2004.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-Beyân*. thk. Ahmed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Beşşâr Maʿruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 3. Baskı, 1407.