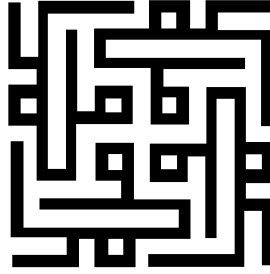


# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



Bu dergi uluslararası  Research Databases veri indeksi tarafından taranmaktadır.

**Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi** | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation  
Hamit GÖKGÖZ

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü** | Manager of Publication  
Murat ERDEM

**Editör** | Editor in Chief  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

**Editör Yrd.** | Co-Editors  
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK - Yr. Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA Hüseyin KIR - Hilal MENKÜÇ

**Yayın Kurulu** | Editorial Board  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,  
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Hakan OLGUN,  
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Doç. Dr. Hüseyin HANSU,  
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Doç. Dr. Zulfikar GÜNGÖR, Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA,  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMIT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER, Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN,  
Yrd. Doç. Dr. Tarkan ABDULCELİL, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

**Danışma Kurulu** | Advisory Board  
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü)  
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Yasin AKTAY (Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hüseyin SADIKI (Danışgah-ı Tebriz Danışgöde Ulum-ı İnsani)  
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)  
Prof. Dr. Muhammed HERİDİ (Aynu Şems Üniversitesi )  
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü)  
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi Arapça Öğretmenliği)  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Iraklı YUSUF (Aynu Şems Üniversitesi)  
Doç. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed ABDULLAH (Aynu Şems Üniversitesi)

**Yönetim Yeri** | Head Office  
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/ İSTANBUL.  
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

2- Yeni Yol Mahallesi, Gazi Sok. No:9/2 ÇORUM  
Tlf: (0364) 2248118. Faks: (0364) 2245955  
**Email:** Islami\_ilimlerdergisi@yahoo.com

**Baskı** | Printing  
**Dizgi ve İç Düzen:** Ankara Dizgi Evi  
**Baskı:** Salmat Ofset Matbaacılık Ltd. Şti.

**Baskı Yeri ve Tarihi** | Publication Place and Date  
2012 ANKARA

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

# İÇİNDEKİLER

<b>Editörden</b> .....	5
Hakan OLGUN <b>Yahudilerin Kahire Genizası'nda Ortaçağ Müslüman Akdeniz Havzasının Saklı Tarihi</b> .....	7
Emine ÖĞÜK <b>İmanın Mâhiyeti ve Tekâmül Evreleri</b> .....	31
İbrahim ÇAPAK Nimet FERAH <b>Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerde Dini Potansiyeller</b> .....	57
Mehmet KUBAT <b>Kelâmî Açıdan Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi</b> .....	93
İhsan Süreyya SIRMA <b>el-Hashiri'nin İmâm Şafi'i ve İmâm Ebû Hanife Arasındaki İctihâd Farklılıklarını Gösteren Bir Risalesi</b> .....	121
Hüseyin SARIKAYA <b>İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Cuma Seminerleri</b> .....	145
عبدالله أحمد الزيوت تفسير سورة القدر تأليف .....	147/201
تمام عودة عبدالله العساف الإصلاحات السياسية عند الإمام الغزالي في كتابه التبر المسبوك في نصائح المملوك ..	185/173
جهاد محمد فيصل النصيرات قضايا الفصل والوصل بين الجرجاني والسكاكي (دراسة بلاغية قرآنية) .....	213/139
إبراهيم " محمد خالد" برقان الإمام الشافعي وموقفه من مسائل العقيدة .....	247/107
محمود أحمد يعقوب رشيد السنن والأدواء التي أهلكت الأمم السابقة دراسة حديثة .....	279/75

زينب زكريا علي معاودة  
مقاصد الشريعة الإسلامية المتعلقة بتحريم الزنا ومقدماتها وعلاقتها باستقرار الحياة الزوجية ..... 311/51

Ziyad ALRAWASHDEH  
المصحف الشريف في زمن الدولة العثمانية ..... 335/35

Kerim BULADI  
تنظيم القرآن للحياة وإنشاء مجتمع مركزه الوحي ..... 351/3

## EDITÖRDEN



## YAHUDİLERİN KAHİRE GENİZASI'NDA ORTAÇAĞ MÜSLÜMAN AKDENİZ HAVZASININ SAKLI TARİHİ

Hakan OLGUN\*

### ÖZET

Ortaçağ'da önemli bir medeniyet coğrafyasını ifade eden Akdeniz havzası asırlarca Kahire merkezli İslam idarelerinin kontrolünde olmuştur. Bu bölgedeki İslam devletlerinde gayrimüslim topluluklar önemli sosyal unsurlar olarak varlık bulmuştur. Yahudi geleneğinin bir ürünü olan geniza evrakları, başta Yahudiler olmak üzere gayrimüslimlerin bu bölgedeki sosyal, ekonomik ve gündelik yaşamına dair önemli bilgiler sunmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarında Fustat şehrindeki Ben Ezra sinagogunda keşfedilen geniza koleksiyonundaki bilgiler de bu tespiti güçlendirmektedir. Yahudilerin genellikle gündelik yaşamına dair yazılı belgelerden oluşan bu koleksiyon, Yahudi cemaati merkezinde Ortaçağ Müslüman Akdeniz havzasının tarihine ışık tutan güçlü bir kaynak olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Geniza, Fustat, Ortaçağ, Akdeniz havzası, Yahudiler, Fatimiler, Eyyubiler.

### THE HIDDEN HISTORY OF THE MEDIEVAL MUSLIM MEDITERRANEAN BASIN IN THE CAIRO GENIZA OF JEWS

#### ABSTRACT

The Middle Ages of the Mediterranean basin as an important civilization geography has been under the control of the Cairo-based Islamic rule for centuries. The Non-Muslim communities in this region of the Islamic state as the basic social groups have always been there. In the end of the nineteenth century, the *Cairo geniza* have been discovered in Fustat/Cairo. Written sources belonging to the Jewish tradition, the *Cairo Geniza* offers important information on social, economic and everyday life of the Jews. These hidden and historical records of Jews shed light on the Medieval Muslim Mediterranean Basin of the early classic age of Islam as well as Jewish history.

**Key words:** Geniza, Fustat, Middle age, Mediterranean basin, Jews, Fatimids, Ayyubis.

### GİRİŞ

Akdeniz havzası Arap-İslam medeniyetinin Hind denizinden Cebel-i Tarık boğazına kadar uzanan coğrafyasının merkezini ifade etmektedir. Ortaçağ döneminde bu coğrafyada tesis edilen Arap-İslam medeniyeti çağı, İslam'ın

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, holgun@istanbul.edu.tr

erken klasik çağı olarak nitelenmektedir. Bu asırlarda iki önemli İslam idaresi olan Fatımiler (909-1171) ve Eyyubiler (1171-1250) iktidarının merkezini Mısır oluşturmaktadır. Mısır bu dönemde Arap ve Levanten Yahudilerden oluşan büyük bir gayrimüslim cemaatini bünyesinde taşımaktadır. Özellikle günümüz Kahire'nin hemen güneyinde yer alan kadim Fustat şehri, Ortadoğu kökenli Yahudilerin yoğun olarak yaşadıkları merkezi ifade etmektedir. Bu dönemde Fustat Yahudileri, Sicilya, güney Avrupa, Kuzey Afrika ve Hindistan'a kadar uzanan Asya memleketlerindeki Yahudi topluluklarıyla ticaret yoluyla yakın bir temas halinde olmuştur. Bu nedenle Fustat Yahudi cemaati, Ortaçağ'ın Akdeniz merkezli İslam idaresi altında hem Müslüman ve Hıristiyanlarla hem de kendi aralarındaki ilişkiler açısından çok canlı bir sosyal yaşam tecrübesine sahip olmuştur.

İslam idaresi altında yaşayan teb'a olarak Fustat Yahudi cemaatinin sivil tarihine ilişkin çok ilginç bir tarihi veri kaynağından söz etmek mümkündür. Yahudi geleneği içinde "saklı tarih" olarak da ifade edebileceğimiz bu gizli bilgi kaynağı "geniza" adıyla bilinen bir tür yazılı evrak yığınıdır. Geniza, gelecek nesiller için bilgi kaynağı olması amacı güdülmeksizin ve gelişmiş güzel bir tarzda bir araya toplanıp ortadan kaldırılmak üzere biriktirilmiş, üzeri yazılı evrak yığını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla hem topluma ait genel bilgiler hem de şahsi yazışma ve notların yer aldığı bu tür yazılı evrak sinangoglarda depolanıp ardından özel bir uygulama ile ortadan kaldırıldığı için Yahudilerin kaydettiği gizli ve saklı bir tarih bilgisi olarak ifade edilebilir. Ancak bu tür evrakı ortadan kaldırma uygulamasından bir şekilde kurtulan Fustat/Kahire genizası özellikle Fustat Yahudilerinin hem kendi tarihlerine hem de idaresi altında yaşadıkları İslam devletlerinin tarihlerine ilişkin Yahudi bakış açısından önemli bilgiler sunmaktadır. Bu belgeleri Yahudilerin kendi konumlarını ve çevre kültürlerle ilişkilerini yansıtan gizli ve sivil bir tarih kaynağı olarak nitelenmek de mümkündür.

Bu makalede Ortaçağ'ın Akdeniz merkezli İslam medeniyetinin gündelik yaşama dair tanımı ve sosyal görünümünün keşfedilmesinde İslam kaynaklarının yanı sıra Yahudilerin özel bir yazılı belge koleksiyonu olan ve yazıldıkları tarihten asırlar sonra keşfedilen geniza belgelerinin tarihi önemi incelenecektir.

## **KAHİRE MERKEZLİ İSLAM DEVLETLERİ VE GAYRİMÜSLİMLER**

Kahire genizasının coğrafi alanı, Akdeniz havzasında ve Mısır merkezinde hüküm sürmüş olan İslam idarelerinin icra alanıdır. Abbasilerden koparak Akdeniz coğrafyasının çeşitli bölgelerinde kısa süreli devletler kuran Müslüman idareler bu bölgelerde İslam medeniyet mirasına çok önemli katkılar sağlamıştır. Siyasi gelişimleri bir yana, bilim, sanat ve felsefe alanında gerek tercüme gerek te'lif çalışmalarıyla çağının temel örneklerini üreten bu devlet-



ler içinde farklı inanç ve kültür grupları da bir arada varlık bulma fırsatına sahip olmuştur. Böylece bu bölgeler farklı düşünce ve anlayışlar çerçevesinde müşterek bir medeniyet oluşumlarının merkezi haline gelmiştir. Kuşkusuz bu medeniyet oluşumlarının etkin unsuru, farklı kültür dinamiklerinin bir arada yaşam sürmesine imkân sağlayan idareciler / halifelerdir. Genellikle bu kabil İslam devletlerinin idarecileri, başta ana bünyeyi oluşturan Müslümanlar olmak üzere halkın tüm inanç gruplarının düşünce gelişimine katkı sağlamalarının yollarını açık tutmuşlardır. Makalenin konusu itibarıyla ele alacağımız idareler Fatimiler ve Eyyubiler'dir.

Fatimiler döneminde gayrimüslimlerin temel olarak ticaret, sanat, felsefe ve bürokrasi gibi İslam ülkesinin en asli toplumsal tabakaları içinde güçlü bir varlık gösterdikleri yaygın bir kanaattir. Özellikle Yahudilerin Akdeniz limanlarından İspanya ile Hind topraklarına kadar geniş bir coğrafyada güçlü bir ticaret ağı oluşturdukları bilinmektedir. Kültür oluşumu ve eğitim alanını da gayrimüslim etkisi İslam devletinin her alanında kendisini hissettirmiştir. Örneğin günümüzde Ezher Üniversitesi olarak bilinen külliyyenin bu çerçevede gayrimüslim unsurlarla, özellikle Yahudilerle olan tarihi ilişkisi oldukça ilginçtir. Başlangıçta bir camii olarak inşa edilen Ezher, halife el-Aziz (öl. 996) devrinde o dönemde bir Yahudi olan Yakub b. Killis'in teklifi ve öncülüğünde üniversiteye dönüştürülmüştür.<sup>1</sup> Dolayısıyla Fatimiler döneminde Mısır, Ezher Üniversitesi çevresinde İslam'ın kültürel, entelektüel ve bilimsel yaşamının merkezi olmuştur.

Fatimiler devrinde, bazı dönemsel istisnalar olmakla birlikte gayrimüslimler genellikle huzur ortamında yaşamış, hatta devlet idaresinde Müslümanların dışında önemli ölçüde Hıristiyan ve Yahudi bürokratlar görev almıştır. Ezher Üniversitesi'nde katkısı bulunan ve daha sonra Müslüman olan Yakub b. Killis, halife el-Muizz'i (öl. 975) Mısır'ı tamamen fethetmeye teşvik etmesiyle de meşhur olmuş Yahudi kökenli veziridir.<sup>2</sup> Yine halife el-Aziz'in son veziri, İsa b. Nasturus adında Kıpti bir Hıristiyan'dır. Özellikle halife el-Mustansır (öl. 1094) döneminde neredeyse zirveye çıkan devlet bürokrasisinde Yahudilerin güçlenmesi, şair İbn'ül Bevvab tarafından ironik bir dille kayıtlara geçirilmiştir.<sup>3</sup> Fatimiler dönemi gayrimüslimler için, özellikle Yahudi unsurlar için Mısır'ın bürokratik, kültürel ve ekonomik açıdan zirveye ulaştığı devir olarak ifade edilmektedir. Aynı kültürel çoğulculuk zemininin Fatimilerin halefi Eyyubiler döneminde de devam ettiği bilinmektedir.

1 *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, ed., K. Seyithanoğlu (İstanbul: Çağ, 1988), c. 5, s. 252.

2 Amy B. Sajoo, *Pluralism in "Old Societies and New States": Emerging ASEAN Contexts* (Panjang: Institute of Southeast Asian Studies, 1994), s. 19.

3 "Muradlarına erdi asrımızın Yahudileri / Elde ettiler en yüce emelleri / Onlardadır şeref ve mal / Onlardandır müsteşar ve melik / Size de nasihatim olsun ey Mısırlılar! / Gökler bile Yahudilemiş; siz de Yahudi olun!" Bkz. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, c. 5, s. 183. Bu dönemde Müslüman idarecilerin gayrimüslim unsurlara dair tutum ve politikaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam, Studies in Arabic Language and Literature*, IV, eds. H. L. Yafeh, M. R. Cohen, S. Somekh, S. H. Griffith (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999).

Yahudi cemaatinin, İslam devletleri idaresindeki etkin konumları nedeniyle, başta ticaret ve bürokrasi olmak üzere dönemin genel sosyal görünümü ve hatta gündelik yaşamına dair pek çok gözlem, tespit ve kanaat sahibi olmaları gayet tabidir. Ancak gayrimüslimlerin bu tür gündelik hususları yazıp kaydetmeleri ve bu kayıtların gayriihtiyari günümüze kadar korunmuş olması bir istisnadır. Makale konusu ettiğimiz Kahire genizası işte bu istisnai durumunu ifade etmektedir. Bu geniza aracılığıyla Yahudiler, söz konusu çağa ait gündelik yaşamlar içinden devşirilmiş pek çok tarihsel bilgiyi sade bir dil ve üslup ile yazarak, hiç tasarlanmadığı halde günümüze kadar ulaşmasını sağlamışlardır. Mısır'ın kadim Fustat şehrinin merkeziliğinde toplanıp bir araya getirilmiş olan bu tür evrakın Akdeniz ve Kızıldeniz'i Çin İmparatorluğu'ndan Endülüs devletine, Bizans'a ve hatta Kutsal Roma İmparatorluğu'na kadar geniş bir coğrafyadan yazılı bilgiler içermesi söz konusudur. Böylece Fustat şehrindeki Yahudi cemaati, Ortaçağ Akdeniz İslam medeniyetinin sosyo-ekonomik yaşamına dair ve çoğunlukla gayriresmi bilgiler veren önemli bir tarihi vesikanın kaynağı olmuştur. Bu dönemin en temel tarihsel kaynakları olarak arkeolojik veriler gösterilirken en bereketli kaynağın Fustat'ta keşfolunan geniza belgeleri olduğu ifade edilmektedir.<sup>4</sup>

### **KAHİRE GENİZASI: KEŞİF SÜRECİ VE MAHİYETİ**

Tevrat metninin kutsallığına izafeten üzerinde herhangi bir yazı bulunan kâğıtlara dini bir saygıyla muamele edilmesi önemli bir Yahudi uygulamasıdır. Kadim Yahudi geleneğinde üzerinde Tanrı'nın adının yazılı olduğu ya da yazılı olduğu var sayılan herhangi bir kâğıdın yırtılması, yere atılması veya kaba bir şekilde imha edilmesi günah sayılmıştır. Ancak zaman içerisinde, sadece üzerinde Tanrı adının yazılı olduğu kâğıtlar değil İbrani alfabesiyle yazılan bütün kâğıtların dini hassasiyet gereği saklanıp korunması ve bir usul çerçevesinde "ayakaltından uzaklaştırılması" söz konusu olmuştur. Saklanması gereken yazılı kâğıtlar özel sandıkların içinde bir süre sinagoglarda muhafaza edilmiş, bu sandıklar dolduğunda ise depolanan kâğıtlar adeta bir ritüel üslubuyla mezarlıklara gömülmüştür. "Gizlemek", "gömmek" ya da "saklamak" köklerinden türeyen ve Arapça'da "cenaze" kelimesine benzer bir isim taşıyan "geniza", gömülen bu yazılı evrak tomarlarının tümünü ifade etmektedir.<sup>5</sup> Genellikle bu gömme işi belli periyotlar dâhilinde, örneğin yedi yılda bir yapılmıştır. Çeşitli vesileler için de gömme işi gerçekleştiril-

- 4 S. Heidemann, "Numayrid ar-Raqqa. Archaeological and Historical Evidence for a 'Dimorphic State' in the Bedouin Dominated Fringes of the Fatimid Empire", *Orientalia Loveniensia Analecta: Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, IV, (Leuven: Peeters Publishers, 2005), ss. 85-86.
- 5 Mark R. Cohen, "Jewish and Islamic Life in the Middle Ages: Throught the Window of the Cairo Geniza", ed. J. Montville, *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean* (Plymouth: Lexington Books, 2011), s. 1.

miştir. Kıtılığın sona erip yağmurun yağmasını sağlamak için sandıklardaki kâğıtların gömülmesi bu vesilenin en yaygın örneğidir.<sup>6</sup>

Yahudi genizaları, içindeki evrak belli bir yekûna ulaştığında toprağa gömülmesi söz konusu olduğundan, genel olarak bu belgelerin günümüze ulaşmaları mümkün olmamıştır. Esasen üzerine yazılı bilgi kaydedilen bu evrakın korunması da hedeflenmiş değildi. Daha çok ne tür bilgi içerdiği önemsenmeksizin bir şekilde yazılı hale getirilmiş evrakın usulüne uygun bir şekilde kaldırılıp tenha bir yere konulması, yani gömülmesi istenmiştir. Dolayısıyla Yahudilerin tarihinde bu şekilde biriktirilip sonra toprağa gömülmüş sayısız evraktan söz edebiliriz. Ancak bunun bir istisnası olmuştur. Bu istisna, Kahire yakınlarındaki Fustat şehrinde yer alan Ben Ezra sinagogunda bir şekilde gömülmekten kurtulmuş geniza koleksiyonudur. Sinagogun mimari yapısı ve Fustat'ın kuru iklim koşulları nedeniyle günümüze ulaşan bu geniza kolaksiyonu keşfinden sonra bilim dünyasına "Kahire genizası" adıyla dâhil olmuştur.

Ben Ezra sinagogunun en önemli özelliği, Fustat Yahudi topluluğundan geri kalan en eski sinagog olmasıdır. Muhtemelen ilk kez Bizans döneminde yapılmıştır. Ancak inşa tarihi İslam öncesi dönemlere uzanan bu sinagog, 1012 yılında Fatımi halifesi El-Hâkim (öl. 1021) tarafından yıktırılmıştır. Esasen halife, Şii inancın egemen kılınması için Sünni Müslümanların yanı sıra Hıristiyan ve Yahudiler üzerinde de baskı uygulayarak sadece bu sinagogun değil pek çok gayrimüslim mabedinin yıkılması emrini vermiştir. Bu dönemde yıkılan Ben Ezra sinagogu daha sonra yeniden inşa edilmiş ve bu sırada alışık olunmadığı halde sinagog içine geniza kâğıtlarının depolanabilmesi için büyükçe bir oda tahsis edilmiştir. Daha sonraki yıllarda bu geniza odası sürekli olarak geniza kâğıtlarının muhafaza edildiği bir depoya dönüşmüştür. Muhtemelen geniza evrakının daha önceki uygulamalarda olduğu gibi sandıklarda değil de sırf bu iş için tahsis edilmiş özel bir odada depolanması, bu evrakın daha uzun süre muhafazasına imkân vermiştir. Zaman içerisinde Fustat şehrinin artan önemine bağlı olarak Ben Ezra sinagogu da çevre bölgelerdeki Yahudilerin ilgisini çekmiş, ziyaret için gelenler yanlarında getirdikleri kâğıtları bu genizaya bırakmışlardır.<sup>7</sup> Dolayısıyla bu geniza Fustat, Kahire ve Mısır merkezinde yazılan evrakın yanı sıra çok geniş bir coğrafyadan ziyaretçiler eliyle getirilen yazılı evrakı da bünyesinde barındırmıştır.

Yahudi cemaati içerisinde varlığını asırlarca korumuş olan genizanın modern bilimin konusu olacak şekilde keşfedilmesi XIX. yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir. Esasen daha öncesinde sinagog bölgesi antik eserlere meraklı gezgin ve kâşifler için bir cazibe merkezi olmuştur. Ben Ezra sinagogunun bu tür koleksiyoncu ve antika eser tacirleri tarafından fark edilmesi üzerine

6 Bkz. *Fortifications and the Synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue*, Cairo, eds., P. Lambert, J. Bellaert (London, 1994).

7 Bkz. A. Hoffman, P. Cole, *Sacred Trash: The Lost and Found World of the Cairo Geniza* (New York: Random House, 2011).

geniza belgeleri saklı bulunduğu odadan çıkarılarak ticari amaçla Avrupa ülkelerine götürülmüştür. Ancak genizaya ilk bilimsel yaklaşım iki İskoçyalı araştırmacının 1896 yılında bu yazılı evrak koleksiyonunu keşfetmesiyle başlamıştır. Cambridge Üniversitesi'ne getirilen belgeler Solomon Schechter tarafından incelenerek tarihsel değerleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Schechter aynı yılın sonunda St. John Koleji'nin sahibi Charles Taylor tarafından finanse edilerek ve Cambridge Üniversitesi'nin desteğiyle Kahire'ye gönderilmiştir. Schechter burada Kahire Yahudi topluluğu hahambaşından geniza odasına girmek ve geride kalanları incelemek üzere Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ne götürme konusunda anlaşmıştır. Böylece geniza evrakı birer "tarihsel belge" olarak üniversite ortamına taşınarak incelemeye alınmış ve hatta bu evrakın antika eser tüccarlarının ya da koleksiyonerlerin eline geçenlerin bir kısmının geri alınması sağlanmıştır. Bununla birlikte geniza içeriği evrakının ne kadarının kayıp olduğu ise bilinmemektedir.<sup>8</sup> İşte bu husus Avrupa ve ABD'den Rusya'ya kadar otuzdan fazla kütüphanenin neden çeşitli geniza belgelerini elinde bulundurduğunu, geniza belgelerinin neden İsrail'in elinde bir avuç, Mısır'da ise hiç bulunmadığını, bu belgelerin bazılarının neden özel koleksiyoncularda olduğunu ve tam olarak geniza belgelerinin sayısının neden bilinmediğini açıklamaktadır.<sup>9</sup>

Elde mevcut geniza belgelerinin kesin sayısının belirlenip içerik tasnifinin bütünüyle gerçekleştirildiği söylenemez. Bu belgelerin tasnif ve içerik tespiti sürecinde azımsanmayacak bir yol kat edilmiştir. Ancak bu sürecin birkaç önemli güçlüğünden söz etmek mümkündür. Öncelikle günlük yaşama dair belgeleri okumak kolay değildir. Fiziki olarak tamamen korunmuş kâğıtlarla birlikte genel olarak geniza evrakının büyük bir kısmının önemli ölçüde yıpranmış olması temel sorunu ifade etmektedir. Ayrıca bu belgelerin hepsi uzman yazıcılar, yani kâtipler tarafından kaleme alınmadığından yazıları okumak da güçtür.<sup>10</sup> Bizzat kâtipler tarafından yazılmış resmi içerikli ticari belgeler, mahkeme kayıtları ve dilekçeler olmakla birlikte sihir ve büyü amacıyla yazılmış kâğıtlar da azımsanmayacak sayıdadır. Dolayısıyla yazılı evrakın halife ve kadınlara yönelik dilekçelerden çocukların yazmayı öğrenme niyetiyle kullandıkları karalama kâğıtlarına kadar çok farklı içeriklere sahip olduğu tespit edilmiştir.

Geniza belgelerine dair diğer bir güçlük, bu belgelerin sanıldığı gibi bir arşiv özelliğine sahip olmamasıdır. Geniza belgeleri üzerinde çalışan uzmanlara göre genizanın değil bir arşiv olmak, "arşiv düzenine tamamen aykırı" bir koleksiyon olduğuna işaret edilmektedir. Çünkü bu belgeler geleceğe yönelik bir bilgi aktarımı, saklanıp zamanı gelince ele alınacak yazılı belgeler

8 Jessica Goldberg, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 7

9 Goldberg, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean*, s. 8

10 Mark R. Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2005), s. 10.

ya da gelecekte tekrar incelenecek bir arşiv şeklinde ve sistematik bir tarzda depolanmamıştır. Geniza belgeleri artık bir geçerliliği kalmadığı düşünülen fazlalık ve hatta “çöp” olarak düşünülmüştür.<sup>11</sup>

Geniza belgeleri üzerinde yapılan çalışmaları zorlaştıran diğer bir güçlük ise bu belgelerin kahir ekseriyetinin tarihsiz olmasıdır. Ancak az da olsa tarihlenen evrak bilgilerinden hareketle bu belgelerin çoğunun 950-1250 yılları arasına ait olduğu tespit edilmiştir. Geniza koleksiyonu içindeki en son tarihli belge, aynı zamanda Fustat'taki Yahudilerin kuzeye yönelip Kahire içlerine doğru göç ettikleri zamanı ifade etmektedir. Böylece geniza koleksiyonu 1250 yılına ait son belgesiyle Ben Ezra sinagogunun gizli odasına terk edilmiştir.<sup>12</sup> Elbette bu tarihten sonrasına ait belgelerin bulunduğu da iddia edilebilir. Ancak tarih kayıtlarında 950 ile 1250 yılları arasındaki üç asırlık süre “geniza çağı” olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla geniza koleksiyonunda kaydedilen tarihsel verilerin önemli ölçüde bu zaman dilimine ait olduğu açıktır. Yazım üslubu açısından ise geniza belgelerinin genellikle İbrani alfabesiyle Arapça olarak kaleme alındığı görülmüştür. “Judeo-Arabic” olarak nitelenen İbrani karakteriyle Arapça yazımı geniza belgelerinin temel karakteristiğidir.<sup>13</sup>

Tasnif ve inceleme sürecinde geniza belgeleri açısından son olarak ifade edilebilecek güçlük, bu evrakın genellikle Fustat'ta üretilmesinin yanında geniş bir coğrafyadan Ben Ezra sinagogunda toplanan evrakı da içermiş olmasıdır. İspanya'dan Hind coğrafyasına kadar pek çok ziyaretçi, gezgin ve tüccarın getirdiği evrak Ben Ezra sinagogu içindeki genizada muhafaza edilmiştir. Bu husus geniza belgelerinde geçen çok çeşitli coğrafi bölge, kavram ve şahıs isimleriyle kendini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu dönemde genel olarak Yahudiler, Filistin (rabbinik), Babil (Irak) ve Karaim mezhepleri arasında bölünmüş ve bu mezhepler arasında özellikle Karaim Yahudilerine karşı genellikle olumsuz bir tutum sergilenmiştir. Ben Ezra sinagogunun bulunduğu Fustat ise rabbinik geleneğe bağlı olmakla birlikte bütün Yahudi mezheplerin kendilerine yer buldukları serbest bir merkez olmuştur.<sup>14</sup> Dolayısıyla geniza farklı Yahudi inançlarına dair de çok sayıda evrak içermiş olmalıdır.

Geniza belgelerinin bu karmaşık yapısı içerik tasniflerinin uzun listeler halinde yapılmasını gerektirmiştir. Burada bu listenin tümünü ifade etmezsiniz önemli bir kısmını kaydetmek yeterince açıklayıcı olacaktır. Geniza koleksiyonunda yer alan metinlerin çoğu kitap sayfalarından oluşmakla birlikte çok sayıda tek sayfalık belgeler de bu koleksiyonda yer almaktadır. Bu bel-

11 Örneğin geniza belgelerini inceleyen bazı kitapların adının “kutsal çöp” ya da “kutsal çöplük” adını taşıması (*Sacred Trash: The Lost and Found World of the Cairo Geniza*) bu hususu teyit etmektedir.

12 Marina Rustow, *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate* (New York: Cornell University Press, 2008), s. xx.

13 Goldberg, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean*, s. 7.

14 Cohen, “Jewish and Islamic Life in the Middle Ages: Through the Window of the Cairo Geniza”, s. 2.

gelerin bir kısmı dini içeriklidir; din adamlarının fihhi meselelere cevapları, Tevrat metinleri, tercüme ve yorumları, Kur'an ayetleri, halakha literatürü, midraş metinleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Esasen Kahire genizası Ortaçağ Akdeniz havzasının ticaret merkezi olarak kabul edildiğinden belgelerin en önemli kısmı ticaret sektörüne aittir. Tüccarların esnaf ile yazışmaları, mali hesapları, faturalar, hesap ve ticaret bilgileri bu tür örneklerdendir. Geniza belgeleri mahkeme kayıtları, evlilik akitleri, boşanma hükümleri gibi aile hukukuna ilişkin kayıtlardan örnekler içermektedir. Bunların yanı sıra özel mektuplar ve yazışma evrakı, muskalar ve Yahudi topluluğunun hayır işlerinde bulunup bağış yapanların listeleri, öğrencilerin ders müsveddeleri ve alıştırmaya defterleri, rüya tabirleri, dini öğüt ve masallar, sözlük sayfaları, dua metinleri, kitap listeleri geniza içinde yer almaktadır. Geniza metinlerinde Akdeniz halklarının ev yaşamı, kılık-kıyafet, beslenme, çarşı-pazar fiyatları ve yaşam standartları, günlük yaşama dair sıradan bilgiler, yolculuklar, hasta-doktor ilişkileri ve ölüm-defin gibi pek çok yönü resmedilmektedir. Yine bu belgelerden resmi memurların çalışmaları, fakir, dul, yetim, hasta ve esirler için sosyal hizmetler, dinlerarası ilişkiler, hükümet, resmi kurumlar ile bunların bireyler üzerindeki etkileri hakkında geniş bilgiler vardır. Bunların arasında Müslüman idarecilere yönelik kaleme alınan dilekçeler gibi resmi evraklar da yer almaktadır. Genel tasnif altında astronomi, astroloji, takvim, coğrafya, gramer, tarih, matematik, tıp bilimlerine dair yazılar, İslami bilgiler, âdâb öğütleri, atasözleri, Yahudi şiiri, sihir metinleri, felsefi yorumlar ve çeşitli tasnif dışı belgeler yer almaktadır.<sup>15</sup>

Geniza belgelerinin fiziki açıdan korunması ve içerik okumasının yapıp tasniflendirilmesi için günümüzde üniversite ve kütüphane gibi bazı kurumlar önemli gayretler sarf etmektedir. Bu kurumların başında geniza belgelerine ilk kez ulaşan Cambridge Üniversitesi gelmektedir. Yukarıda sözü edilen güçlükler nedeniyle geniza evrakının kâmil tasnifi ve sayımı henüz yapılabilmemiş değildir. Elde mevcut evrak sayısı olarak 350.000'e kadar ulaşan farklı rakamlar ifade edilmektedir. Bu belgelerinin çok büyük bir bölümü Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde Taylor-Scheter koleksiyonu adı altında tutulmaktadır. Bunların bir kısmı kütüphane kataloğuna uygun olarak tasnif edilebilmiştir. Geniza üzerinde çalışan diğer bir kurum ise Princeton Üniversitesi'dir. Misyonunu Yahudi el yazmaları üzerine kuran Yahudi kaynaklı sivil örgütlerin de genizaya yakın ilgisi söz konusudur. Özellikle Cambridge Üniversitesi ile Princeton Üniversitesi'nin yanı sıra Tel Aviv Üniversitesi destekli sivil bir kuruluş olan Friedberg Yahudi el yazmaları araştırma merkezi de geniza belgeleri üzerinde tasnif çalışmaları yapmakta ve bu belgelerin dijital ortamda veri tabanına dönüştürülmesine çalışmaktadırlar.

15 Gotein, "The Cairo Geniza as Source for Mediterranean Social History", *Journal of the American Oriental Society*, 1960, s. 99; Goldberg, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean*, s. 6; Hartwig Hirschfeld, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge" *The Jewish Quarterly Review* (5: 2), 1903, ss. 167-181; Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, s. 9.

Oxford Üniversitesi bünyesindeki Bodleian Kütüphanesi'nde de bir miktar geniza belgesi bulunduğu bilinmektedir. Özellikle Oxford Üniversitesi, geniza belgelerini Tel Aviv Üniversitesi'nden İsraili araştırmacılara açmadığına dair haberler gündeme gelmektedir.

Araştırma kuruluşlarının paylaşmadığı geniza belgelerine dair yakın zamanlarda en ayrıntılı akademik çalışmayı Shelomo Dov Goitein (1900-1985) yapmıştır. Bir Alman Yahudisi olan etnograf, tarihçi ve Arap medeniyeti uzmanı Goitein, geniza belgelerini inceleyerek bu belgeler üzerinden "geniza çağının Akdeniz havzası" İslam devletlerinin toplumsal görünümüne dair oldukça kapsamlı analizler yapmıştır. Goitein bu özelliğiyle Kahire genizası hakkında pek çok akademik çalışmaya referans olmaktadır.<sup>16</sup> Geniza belgeleri üzerinde Goitein'den sonra incelemelerde bulunan diğer araştırmacı ise İsraili akademisyen Moshe Gil (1921--)'dir. Gil'in konuya ilişkin en önemli katkısı, geniza metinleri üzerinde yaptığı antolojik çalışmasıdır.<sup>17</sup> Hâlen eldeki belgelerin dijitalize edilme süreci devam eden geniza belgeleri, Ortaçağ Akdeniz toplumunun ticari, idari ve çoğulcu toplumsal yapısına ışık tutan bir bilgi kaynağı olarak pek çok akademik çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

## **KAHİRE GENİZASININ TARİHİ BİLGİ ALANI**

Geniza evrakının tarihi değerinin, bu evrakta yer alan genellikle gayriresmi dil ve içerikle yakından ilişkili olduğu özellikle ifade edilmesi gereken bir husustur. Gündelik yaşamın pek çok ayrıntısı tamamen doğal bir tutum ile ve bütünüyle sivil bir tarzda kayda geçirilmiştir. Geniza evrakındaki bilgi, tanım, kanaat ve ifadelerin savunulması, açıklanması ya da yorumlanması hatta gizlenip saklanması gibi bir zorunluluk hissedilmediğinden, bu belgelerin kendi tarihi evresine dair doğal bir bilgi kaynağı oluşundan şüphe yoktur. Dolayısıyla geniza kayıtlarında yer alan ve aşağıda kısaca örneklen-direceğimiz gündelik yaşam ve toplumsal ilişkilere dair bilgiler, ticaret sektörüyle ilgili veriler, yazışmalar ve dilekçeleri içeren belgeler çerçevesinde dar kapsamlı bir analiz bile bu belgelerin tarihi değerini ortaya koymaya yeterli bir kanaat oluşturmaktadır.

16 Goitein'in Fatimi ve Eyyubi gibi Ortaçağ Müslüman idareler altında yaşamış olan gayrimüslimlere özellikle Yahudilere dair Kahire Genizası çerçevesindeki tespitleri hakkında pek çok makale ve kitap yayımlamıştır. Aşağıdaki kitapları Goitein'in bu tür çalışmalarının bir kısmını ifade etmektedir. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Vol. I-VI; *The Land of Sheba: Tales of the Jews of Yemen*; *Jews and Arabs: Their Contact Through the Ages*; *Letters of Medieval Jewish Traders*; *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*; *India Traders of the Middle Ages: Documents From the Cairo Geniza*.

17 Gil, geniza hakkında pek çok makale yazıp ve konferans vermekle birlikte geniza üzerindeki araştırmalara dair iki önemli çalışmasıyla oldukça katkı sağlamıştır: *Documents of the Jewish pious foundations from the Cairo Geniza*; *The Babylonian Encounter and the Exilarchic House in the Light of Cairo Geniza Documents and Parallel Arab Sources*.

Geniza belgelerine göre Yahudi topluluğu, idaresi altında yaşadığı Müslüman devletinde sosyal bir ayrımcılığa tâbi tutulmadığı görülmektedir. Yahudi evleri hem Müslüman hem de Hıristiyan evleriyle yan yanadır. Pek çok geniza kayıtları bölgede çoğu Yahudilere ait gayrimenkullerin Hıristiyan kiliselerine komşu olduğunu, kent merkezinde yer alan ve Hıristiyanlığın çok erken dönemine ait Bizans kalesinin bir kısmının Yahudi topluluğunun kullanımına tahsis edildiğini ortaya koymaktadır. Diğer yandan, eskiden Amr b. As'ın ordusunun bakiyesi olarak bilinen zengin Arap kabilesinin yaşadığı Tujib bölgesi uzun süre Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların karışık olarak çok canlı bir gündelik hayat yaşadığı bölge olmuştur.<sup>18</sup> Ekonomi ve ticaret sektöründe de Yahudilere yönelik herhangi bir kısıtlayıcı uygulama olmadığı gibi bu dönemde Yahudi cemaatinin ekonomik başarısı, onların ticari faaliyetlerini özgürce yürüttüklerinin önemli bir işareti sayılmalıdır. Geniza belgelerine bu konuda da bir takım sayısal veriler sunmaktadır.

Bu belgelere göre Yahudilerin istihdam olduğu üç yüz elliden fazla meslek vardır ve bunların yaklaşık iki yüz kırk tanesi el işçiliği gerektirmektedir. Özellikle el işçiliği gerektiren ziynet ve takı işleme gibi mesleklerde Yahudilerin dikkate değer bir yoğunluğu söz konusudur. Yine geniza belgelerine göre, bölgenin sosyal güven ortamını yansıtacak şekilde, farklı dini gruplar arasında ticaret ve üretim işinde uzun süreli ortaklıklar kurulmuştur. Dolayısıyla Yahudiler aleyhine bir getto yapılaşması söz konusu olmadığı gibi, aksine farklı din mensubu bu halklar gündelik hayatlarında sosyal ilişki kurlmaları için de sayısız fırsatlara sahip olmuştur. Çalışma koşulları ve meslek icrası konusunda da herhangi bir gettolaşmadan söz edilemez. Bu nedenle geniza kayıtları çerçevesinde Müslüman çoğunluk içindeki gayrimüslim unsurların gündelik yaşamlarına dair genel sosyolojik bir araştırma yapıp bu belgeleri hakkıyla değerlendirmek için neredeyse aynı dönemlerde Avrupalı Yahudilerin yaşadıkları olumsuz tecrübelerden tamamen özgürleşmesi gerektiğine işaret edilmektedir.<sup>19</sup>

Genizada yer alan belgeler keşfedilinceye kadar Ortaçağ İslam dünyasının ekonomik ve ticari işleyişi hakkındaki bilgiler genellikle vakayinameler ve mahkeme kararlarına dayandırılmıştır. Bu tür bilgilerin resmi ve sınırlı bir hüviyette olacağından kuşku yoktur. Ancak geniza belgelerinin sunduğu ticarete dair ayrıntılı bilgiler ile söz konusu döneme dair daha gerçekçi verilere sahip olunmuştur. Dolayısıyla, genellikle tarihsiz de olsa bünyesinde büyük oranda ticaret evrakı barındıran geniza belgelerinin "Akdeniz toplumu" olarak ifade edilen bölge halkının sosyal ve ekonomik yaşamının yeniden tanımlanması için önemli bir etki sağlayacağı düşünülmektedir.<sup>20</sup> Geniza belge-

18 Bkz. Kurt J. Werthmuller, *Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt, 1218-1250* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2010), ss. 40-41.

19 S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: Brill, 1966), ss. 246-247. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, ss. 246-247.

20 David Abulafia, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 259. Geniza belgelerinde gündelik yaşama dair esasen çok ayrıntılı



lerindeki en fazla veri kaydının ticaret sektörüne ait olduğu görülmektedir. Fustat merkezli Mısır X-XIII. yüzyıllar arasında Irak ve İran'dan Endülü's'e kadar İslam dünyasının yanı sıra Hıristiyan Avrupa'nın da dikkatini çeken bir ticaret merkezini ifade etmektedir. Bu nedenle bölge Müslüman doğu ve batı halkları, Sicilya ve güney Avrupa, Filistin, Yemen, Irak ve İran'dan Hind bölgesine kadar uzanan geniş bir ticaret ağının ortasında yer almıştır. Bu nedenle kara ve deniz ulaşımının çok yoğun bir kesişme noktası olan Akdeniz havzasındaki ticari faaliyetlerden söz eden çok sayıda geniza belgesi mevcuttur.

Geniza koleksiyonuna ev sahipliği yapmış olan Fustat'ın sosyo-ekonomik ortamı geniş bir bölgenin ticari sektörlerin merkezini oluştururken aynı zamanda farklı dini gelenek mensupları arasındaki uyumlu var oluşa güzel bir örnek sunmaktadır. Goitein'e göre Fatimi ve Eyyubi idareleri altındaki coğrafyanın şehirleri, ekonomik öncelikler ve bir arada var olma gerçekliği ile çerçevelenmiş güçlü bir gündelik hayat paylaşımı örneği sunmaktadır. Nitekim Kahire saltanat merkezi olmanın yoğun ağırlığı altında yaşarken Fustat'ta resmîyetten uzak bir şehir olarak huzurlu bir "orta sınıf" var olmuştur.<sup>21</sup> Dolayısıyla bu orta sınıf örneğinde Fustat ticari yaşamı ve diğer uzak bölgelere ulaşan ticari faaliyetlere ilişkin olarak Kahire genizası önemli bilgiler sunmaktadır. Bu çerçevede Müslüman idareler altındaki üç dinin mensupları da her koşulda yoğun bir ticari ilişki içinde oldukları gerçeği, Goitein'in geniza belgelerine dayanan en temel tespitidir.<sup>22</sup> Ayrıca geniza döneminde geniş ve güvensiz coğrafi alanlarda, siyasi çatışmalar, iç savaşlar, işgaller, doğal zorluklar, salgın hastalıklar ve daha birçok engele rağmen insanlar, ticari mallar ve düşünceler uzun seyahatler edebilmiştir.<sup>23</sup>

Geniza koleksiyonunda ticari faaliyet, girişim, ticaret rotası, ticari emtia listesi gibi pek çok ayrıntı yer almaktadır. Bu nedenle 950-1250 yılları arasında Akdeniz havzasında ticaret yapan Yahudi ticaret erbabı "geniza tüccarları" olarak özel bir isimle nitelenmiştir. Geniza tüccarlarının Lübnan, Filistin, Suriye, Tunus ve Hindistan bölgelerine kadar uzanan bir ticaret faaliyetinde buldukları ifade edilirken geniza belgelerine göre bu ticari faaliyetler

bilgiler söz konusudur. Bu belgelerden örneğin ortaçağ yıllarında Fustat sokaklarında ne tür sesler duyulup ne tür kokuların hissedildiği, öğle yemeği atlanarak günde sadece iki öğün yemek yendiği, evlerde nadiren yemek pişirildiği ve daha çok pazardan hazır yiyecek satın alındığı, genellikle keten, nadiren pamuklu kıyafetler giyildiği, tahılların toprak küplerde ve hırsızlardan korumak için evin üst katlarında saklandığı, ekmeklerin mahallenin ortak fırınında pişirildiği ve ortalama sayıdaki bir ailenin ayda iki dinar ile geçinebildiği gibi pek çok gündelik ayrıntıya ulaşılabilmektedir. Bkz. Marina Rustow, "Jews and the Islamic World: Transitions from Rabbinic to Medieval Contexts", ed., D. P. Bell, *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies* (London: Bloomsbury, 2013), s. 105.

21 S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, V; Daily Life* (Berkeley: University of California, 1983), s. 11.

22 Goitein, *A Mediterranean Society, V*, s. 17.

23 Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), s. 145.

sırasında kayda değer bir engellemeyle karşılaşmadıkları tespit edilmektedir. Hatta Yahudi tüccarları lonca sistemiyle organize olan ekonomik sisteme göre daha serbest bir pazarlama işi gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca, Yahudilerin pahalı ve lüks emtialar üzerinden ticaret yürüttükleri için dar bir pazar payına sahip oldukları genel kanaatinin aksine, geniza Yahudilerinin bu tür lüks ürünlerin yanı sıra tarım ürünlerini de yoğun olarak ticaret emtiası olarak kullandıkları bilgisi geniza kayıtları arasındadır. Yahudilerin ticaretini yaptığı ürünler ziynet eşyalarından ipek kumaşlara, “Endülüs işi” seramik ürünlerden Hind bölgesine ait baharat ve esanslara kadar geniş bir çeşitliliğe sahiptir.<sup>24</sup> Esasen geniza tüccarlarının en karakteristik özelliği, piyasa bilgilerini çok iyi okuyarak hep aynı değil farklı pazarlar edinme gayretinde olmalarıdır.<sup>25</sup>

Geniza çağına ait ticari bilgilerin kaydedilmesi, aynı zamanda bu çağda yazışma kültürünün çok yaygın olduğuna da işaret etmektedir. Nitekim geniza belgeleri arasında çok sayıda kişisel mektup ve anekdot kayıtlarının yer aldığı bilinmektedir. Bu tür mektuplaşma ve anekdot kayıtları bu tarihsel dönem hakkında bilgi edinmeyi sağlayan pek çok tasvir ve tespiti içermektedir. Bu özel aktarımlar elbette genellikle toplumun sıradan üyeleri tarafından yapılmaktadır. Ancak aynı tür veriler Yahudilik tarihinde önemli konumlara sahip tarihi şahsiyetlerden kaynaklandığında, belgenin tarihi önemi şüphesiz daha da artmaktadır. Geniza belgeleri çerçevesinde dikkat çeken Yahudilik tarihinin en önemli figürlerinin başında Musa b. Meymun (öl. 1204) gelmektedir. Endülüs'te doğup Fustat'ta ölen Musa b. Meymun ortaçağın en önemli Yahudi hukukçusu ve filozofu olarak Yahudiliğin din, düşünce ve hukuk geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Eyyubiler döneminin başlarında, Selahaddin-i Eyyubi (öl. 1193) zamanında Endülüs'ten Mısır'a gelip Fustat'a yerleşen Musa b. Meymun kısa süre içinde bölgenin Yahudi cemaatinin reisi olmuş ve halifenin itimadını kazanmıştır. Tevrat'a dayalı Yahudi hukuku temelinde gündelik dini kuralları tespit eden Musa b. Meymun, Yahudi topluluğunun sıradan yaşamı üzerinde etkili olan pek çok hukuk düzenlemesi yapmıştır. Yahudi hukukçusunun yaygın olarak bilinen bu yönünün yanı sıra onun aile ilişkilerine dair de bazı geniza belgeleri söz konusudur. Örneğin Musa b. Meymun'un Hind okyanusuna doğru ticarete çıkan kardeşi Davud ile mektuplaşması geniza belgeleri arasında yer almaktadır. Bunun kardeşi ile son mektuplaşması olduğu, kardeşi Davud'un bu ticaret yolculuğu sırasında batan gemide hayatını kaybettiği ve kardeşinin ölümü üzerine

24 Goitein, ilgili geniza belgelerinden bu tür ticari emtianın uzunca listesini çıkarmıştır. Bu listeye göre genç kızlar için çeyiz malzemesi, altın ve gümüş takılar, ipekli giysiler, seramik ev malzemeleri, kaşık ve kâse gibi mutfak ürünleri, palto, bere, atkı, başörtüsü, mum ve daha pek çok ticari ürün Yahudi ticaretinin emtiası olarak geniza kayıtlarında yer almıştır. Goitein, aynı kayıtlar çerçevesinde bu ürünlerin o dönemdeki fiyatlarını da ürünlerin yanında sıralamıştır. Bkz. Goitein, *A Mediterranean Society*, V. ss. 328-332.

25 M. Casson, C. Casson, *The Entrepreneur in History: From Medieval Merchant to Modern Business Leader* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), s. 103.

büyük Yahudi bilginin çok derin bir üzüntü ve ıstırap içinde kaldığı da yine geniza kayıtlarına dayanmaktadır.<sup>26</sup> Musa b. Meymun'un, kendisinden sonra Yahudi cemaatinin liderliğini üstlenecek olan oğlu Abraham ile arasındaki yazışmaları ve kendi imzaladıkları mektupları da geniza belgeleri arasında varlığını koruyabilmiştir.

Geniza belgeleri arasında tespit edilen Yahudi tarihinin diğer şahsiyeti ise ünlü Endülüs Yahudisi şair Yehuda Halevi (öl. 1141)'dir. Yehuda Halevi söz konusu olunca geniza çağı ile Endülüs medeniyetinin tarihsel seyrinin birlikte ilerlediğine dikkat edilmelidir. Geniza çağında Endülüs, Katolik İspanyolların geri alma politikalarının işaretlerinin geldiği ve İslam idarelerinin parçalandığı döneme denk gelmektedir. Bu dönem de Endülüs'te etkili olan Muvahhidler idaresi pek çok gayrimüslim unsur için rahatsız edici politikalar izlemiştir. Dolayısıyla Mısır böyle bir dönemde kuzeyden, Endülüs coğrafyasından kaçan Yahudiler için güvenli bir sığınak olmuş ve pek çok Endülüslü Yahudiyi bünyesinde saklamıştır. Bu Yahudiler arasında Yehuda Halevi gibi Yahudiliğin dini, felsefi ve ebedi geleneğinde köklü yer edinmiş pek çok şahsiyet bulunmaktadır.

Şair Yehuda Halevi hayatının önemli bir kısmını İslam'ın Endülüs'teki altın çağında geçirmiş fakat bu medeniyetin Muvahhidler idaresiyle yıpranıp çöküş sürecine girdiğini ve Katolik İspanyolların Endülüs üzerindeki tehdidini erken hissetmiştir. Endülüs'ün müreffeh Yahudi rüyasından uyanıp tehlikeyi çok erken sezdiğini düşünen Yehuda Halevi en azından bir hac yolculuğu için Kudüs'e doğru yola çıkmıştır. Geniza belgelerine göre hac yolunda Mısır'a uğrayan şair, bölgenin Yahudi cemaati tarafından büyük bir sitayişle karşılanmıştır. Dimyat şehrindeki tüccar dostunun misafiri olan Yehuda Halevi'nin bu arkadaşıyla ilişkileri ve yazışmaları da geniza belgelerinde kaydedilmiştir.<sup>27</sup>

Yehuda Halevi'nin hac yolculuğunu içeren bilgiler, Mısır ziyareti hakkındaki tarihsel aktarımlar ve diğer mektup yazışmalarının yanı sıra Endülüs'e dair bir Yahudi şair ve düşünürün kanaatini içeren çok sayıda yazılı evrakın geniza koleksiyonu içinde yer alması muhtemeldir. Zira Yehuda Halevi'nin hac yolculuğu esnasında uğradığı Mısır durağında kaydedilip genizada muhafaza edilen yazışmaların onun şiirlerini ölümsüz yaptığı söylenir.<sup>28</sup> Hatta Geniza belgelerindeki tarihi bilgilerin şair Yehuda Halevi'nin kapsamlı bir biyografisinin yazılmasına imkân verecek ayrıntuları ihtiva ettiği belirtilir.<sup>29</sup> Geniza belgeleri arasında Yehuda Halevi'nin rabbînik Yahudiliği savundu-

26 Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, ss. 24-25.

27 Cohen, "Jewish and Islamic Life in the Middle Ages: Throught the Window of the Cairo Geniza", 2011, s. 16.

28 Goitein, "The Cairo Geniza as Source for Mediterranean Social History", s. 94.

29 Bkz. Hillel Halkin, *Yehuda Halevi* (New York: Random House, 2010), s. 331. Ayrıca bkz. Goitein, "The Biography of Rabbi Judah-Ha Levi in Light of the Cairo Genizah Documents", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 28, 1959.

ğu *Kitabu'l-Huzari'sine* de rastlamak mümkün olmuştur. Bu kitap sadece ortaçağlarda değil XX. yüzyılın başlarına kadar diğer dillere tercüme edilmiş ve oldukça yaygınlaşmış bir kitaptır. Geniza koleksiyonunda bu kitabın özellikle Karaim Yahudiliğine karşı polemik metni olan üçüncü bölümü yer almaktadır.<sup>30</sup>

Bu tür kişisel yazışma ve bibliyografik bilgiler içeren evrakın yanında geniza koleksiyonu içinde yer alan resmi form ve içeriğe sahip dilekçelerden de söz edilmelidir. Geniza belgeleri arasındaki en önemli tasniflerden birisi Mısır'daki Yahudi cemaatinin halifelere, vezirlere ya da kadınlara yönelik olarak kaleme aldıkları dilekçelerdir. Bu dilekçeler ya ilgili makama hiç sunulmayıp sadece yazılarak saklanmış ve müsvedde olarak bırakılmış ya da resmen sunulmadan önce bire bir kopya edilerek genizalarda saklanmıştır. Genellikle kâtipler tarafından yazıldığından daha kolay okunan bu dilekçeler hem bireysel hem de cemaat adına bir şikâyetin dile getirilmesi, bir talebin bildirilmesi ya da bir meselenin çözümlenmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Genizada yer alan dilekçelerde gayrimüslim cemaat lideri ya da temsilcilerinin bir sinagogun tamiri ya da yıkılan bir mabedin yeniden inşa edilmesi gibi kendi cemaatleri adına idarecilerden istedikleri talepleri dile getirmektedir. Yahudilerin şahsi dilekçe başvuruları da söz konusu olmuştur. Geniza belgelerinde bu tür şahsi dilekçelere ait çok sayıda örnek mevcuttur. Şahsi dilekçelerle Yahudiler gerek Müslümanlarla gerek kendi aralarındaki anlaşmazlıkların çözümünde idarecilerin yardımına başvurmuşlardır. Bu çerçevede, kendilerine yerel idareciler ya da valiler eliyle bir haksızlık yapıldığını düşündüklerinde bunu kadiya hatta halifeye kadar şikâyet dilekçesiyle bildirmişlerdir. Bu tür dilekçelerde, hükümetin bazı uygulamalarından özel mazeretler ileri sürülerek muaf tutulma ve imtiyaz talebi; maaş bağlanması, harçlık ya da ödenek bağışlanması talebi; suç isnadıyla tutuklanmış yakınların serbest bırakılması talebi; baş vergisinden muaf tutulma talebi; vefat eden ebeveyninin bıraktığı mirasın paylaşılması sırasındaki anlaşmazlıklar ve alacak-verecek tartışmalarında aracılık talebi temel konuları ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Geniza belgelerinden Yahudilerin devlet idarecilerine dilekçe yazma konusunda şekil ve içerik olarak standart bir form geliştirdikleri görülmektedir. Genizada bu şekilde çok sayıda dilekçe müsveddesi yer almaktadır. Yahudilerin Müslüman idareci ve kadınlara yönelik dilekçeleri genellikle Arapça kaleme alınmıştır. Dilekçe yazılarının önemli bir kısmı kalıplaşmış ifadeler içermektedir. Hatta özel talep içeren ya da belirli bir durumu bildiren birkaç cümlelik ifadenin dışında dilekçe metinleri neredeyse aynı cümlelerle yazılmıştır. Bu konuda pek çok çalışması olan G. Khan, Fatımi halifelerine ve

30 Bkz. Rustow, "Jews and the Islamic World: Transitions from Rabbinic to Medieval Contexts", s. 105.

31 Paula A. Sanders, "The Fatimid State, 969-1171", ed., C. F. Petry, *The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517, I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 159.

vezirlerine yazılmış çoğunlukla Arapça dilekçelerinin temel olarak sekiz unsurdan oluşan bölümlerini tespit etmiştir. Buna göre<sup>32</sup>: (i) Dilekçe, kâğıdın sol üst köşesinde arz sahibini isim ve künye bilgilerini içeren *terceme* kısmıyla başlar; (ii) Ardından İslam geleneğine uygun şekilde besmele yazılır; (iii) Daha sonra dilekçenin arz edildiği idareciye kısa bir dua cümlesi eklenir; (iv) Bu bölümde dilekçe sahibinin dilinden arzda bulunduğu makama karşı genellikle “toprağı öpen kulunuz” gibi bir saygı ifadesi yer alır; (v) Metin bölümü “kulunuz bildirir ki” ifadesiyle başlar; (vi) Ardından gelen bölümde arz konusu açıklanır; (vii) Bu açıklama bittiğinde mesele “efendimizin yüce görüşüne” denilerek makamın görüşüne arz edilir; (viii) Özenle kurulmuş son dua cümleleriyle dilekçe bitirilir.

Gündelik yaşam, ticaret ilişkileri, kişisel yazışmalar ve dilekçeler gibi bazı örnekler üzerinden işaret ettiğimiz Kahire genizası, esas itibarıyla İslam’ın klasik çağında Müslüman idaresi altındaki Yahudilerin sosyal, politik ve ekonomik durumuna ışık tutmaktadır. Geniza evrakında muhtevî bilgiler aynı zamanda dönemin İslam coğrafyasının genel görünümüne dair önemli veriler sunmaktadır. Dolayısıyla bu belgelerde Müslüman idaresindeki dinsel çoğulcu bir toplumsal yapının doğal ve sivil bir kaynaktan tanımı yapılmaktadır. Genizanın coğrafi ve kültürel merkezini Fustat oluşturmakla birlikte bütün Akdeniz havzası çevresindeki Müslüman ve gayrimüslim unsurlara dair ve çoğu kişisel kanaatlere dayalı “özel” bilgiler söz konusudur. Daha önce de ifade edildiği gibi bu bilgiler tüccar, gezgin ve göçmenler eliyle Fustat’ın Ben Ezra Sinangogu’na taşınmıştır. Zira “geniza çağı”nda yıldızı parlayan Mısır; çevre coğrafyadan ve özellikle Irak, Fars, Filistin ve Suriye’den gelen çok sayıda Yahudi göçmen ve misafire ev sahipliği yapmıştır. Hatta Nişabur gibi kuzey-doğu Fars şehirleri ile Orta Asya’dan Semerkand gibi şehirlerden Mısır’a gelen Yahudiler içinde yaşadıkları kültürlerle dair çok sayıda bilgiyi Mısır’a taşımış ve bunların kayda değer bir kısmı geniza metinlerine yansımıştır. Öte yandan Irak ve Fars bölgesinden gelerek genizada yer alan belgelerden çok daha fazlası Kuzey Afrika ve Güney Arabistan yoluyla seyredilen Hind ticaret rotası üzerindeki bölgelerden gelmiştir.

Geniza belgeleri, yukarıda da ifade edildiği gibi, Fustat şehrinde mukim Yahudi toplumu merkezinde çevre memleket ve toplumların yaşamına dair pek çok ayrıntıyı içermektedir. Bu belgelerin sunduğu en temel bilgi, Yahudi ve Hıristiyan gayrimüslimlerin hem kendi aralarında hem de Müslümanlar ile ilişkilerinde doğal bir gündelik yaşamın tecrübe edildiğidir. Nitekim Fustat, Kahire, İskenderiye ve Mısır’ın diğer şehirleri ile Kayrevan, Kudüs, Şam ve Halep gibi komşu bölgelere ait şehirlerden gelen geniza belgelerine göre Müslüman ve Yahudiler arasında çok yakın bir sosyal ve gündelik

32 Geoffrey Khan, “The Historical Development of the Structure of Medieval Arabic Petitions”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1), 1990, ss. 8. Ayrıca bkz. Mark R. Cohen, *The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza* (Princeton: Princeton University Press, 2005), ss. 10-11.

yaşam teması olduğu tespit edilmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla bu belgeler her şeyden önce Müslüman idareler altında gayrimüslim halkların tecrübe ettikleri huzur, güven ve serbestlik ortamına dair güçlü kanıtlar içermektedir. Bu yönüyle geniza belgeleri, Müslüman bir toplum içindeki farklı inanç gruplarının sosyal ve ekonomik ilişkilerini gerçekleştirirken geniş bir özgürlük ve sosyal düzen içinde yaşadıklarını gösterecek şekilde tarih araştırmacısı için kökenleri görme fırsatı vermektedir. Bu tarihi belgelerden çıkan resim, İslam hukuk prensipleri tarafından çizilmiş bir çerçeve içinde Fatımi idarecilerinin farklı grupların gelenek, görenek, ibadet, sosyal yaşam ve ekonomik-ticari faaliyetleri bağlamında güçlü bir sosyal uyum sağladığını göstermektedir. Sırf bu konu çerçevesinde geniza belgeleri sayısız bilgi ve örnek sunmaktadır.

### GENİZA BELGELERİNDEN BAZI ÖRNEKLER

Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkiye en önemli örnek, bazı Yahudi mistiklerin İslam sûfi geleneğinden etkilendiklerine işaret etmektedir. Musa b. Meymun'un oğlu Abraham (öl. 1237) eski Yahudi geleneğine ait olduğunu iddia ettiği bazı ritüelleri Yahudi ibadet sistemi içine dâhil eden reformist bir girişimde bulunmuştur. Kendisine katılan bazı Yahudiler ile önerdiği tarzda ibadetlerini yerine getirmiştir. Ancak Abraham'ın sergilediği ritüeller önemli ölçüde Müslüman sûfilerin dini tutum ve davranışlarına benzetilmiştir. Özellikle rükûa eğilme, secdeye kapanma ve zikir törenleri gibi davranışlardan dolayı Müslüman sûfilerden etkilenmekle suçlanmıştır. Her ne kadar bu tür mistik davranışların kadim Yahudi geleneğine ait uygulamalar olduğunu ileri sürseler de Abraham ve taraftarları Yahudi topluluğunun diğer üyelerince eleştirilmişlerdir. Topluluğun lideri olan Abraham'ın ölümü üzerine yerine geçen dini lider ise Yahudilerin bu tür dindarlık uygulamalarını yasaklamaya kalkışmıştır. Bu husus aşağıdaki dilekçeyle dönemin Müslüman idare temsilcisine arz edilmektedir. Bu belge Yahudi mistisizminin İslam sûfiliği tarafından ne derece etkilendiğini gösteren bir kanıt olarak gösterilmektedir. Bununla birlikte söz konusu belge Müslüman idarecilerin sadece Müslümanlarla değil, Yahudilerin de ritüel ve ibadetleri hakkında kendilerine başvuru bir mercii olduğunu göstermektedir.<sup>34</sup>

Dini lider rükû ve secde uygulamasını tesis etmiş, eski dönemlerde var olan dinlerinin bir kısım uygulamalarını onlara öğretmiş ve dinlerinde unuttukları şeyi yeniden tesis etmiştir. Liderleri (Abraham b. Musa b. Meymun) öldükten sonra bilge olmayan birisi onun görevini yüklenmiştir. Öncekinin aksine yeni lider rükû ve secdeyi yasaklamıştır. Bu kişiye karşı, konumunu dikkate alarak nasıl bir tutum takınılması önerilir? (T-S AS 182.291)

33 *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, eds., A. Meddeb, B. Stora (Princeton: Princeton University Press, 2013), s. 37.

34 *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, s. 646.

Hukuk danışmanının bu başvuruya verdiği cevap muhtemelen geniza belgeleri içinde saklanmamış ancak Müslüman yargı heyetinin Yahudilerin unutageldiği rükû ve secde uygulamasına dair başvuruyu reddetmediği tahmin edilmektedir.<sup>35</sup>

Yahudi tarihinde özellikle II. Mabet Dönemi'nde yaygın olarak sürdürülen bir uygulama olarak Yahudilerin, idaresi altında yaşadıkları siyasi otoriteye dua etme geleneği yerleşmiştir. Babil sürgününden kurtulup tapınaklarını yeniden inşa etmeye fırsat veren Pers imparatoru Cyrus bu tür dualara çok açık olarak muhatap olmuştur. Dolayısıyla Yahudiler kendilerini idare eden liderlere yönelik duaları ile onların sadık teb'aları olduklarını ifade etmektedirler.

Fatımi halifesi el-Emir (öl. 1130) için Fatımi devletindeki Yahudi cemaati lideri Gaon Maşliah b. Solomon ha-Kohen tarafından yazılan dua metni, bu geleneğin önemli bir örneğini teşkil etmektedir. İbranice olarak kaleme alınan dua metninin 1127-1131 yılları arasına ait olduğu tahmin edilmektedir.<sup>36</sup>

Rahim olan Tanrı'nın adıyla. Biz efendimiz, büyük kral, Kedaroğullarının<sup>37</sup> prensi, imanın koruyucusu, liderimiz imam el-Emir bi Ahkâm-ullah'a, onun oğullarına, aile halkına, arkadaş ve dost çevresine, ona sevgiyle hizmet edip düşmanlarıyla savaşanlara duacıyız. Tanrı onu yüceltsin, onlara ve bize yardım etsin. Düşmanlarını ve bizleri kendisine itaat ettirsin. Onun kalbini bize, bütün halkına ve İsrail evine karşı lütufkâr kılsın. Hepimiz "âmin" diyelim. (T-S NS 110.26)

Farklı inanç mensuplarından oluşan teb'a arasında zaman zaman ortaya çıkan anlaşmazlıklarda Müslüman idareciler nihai uzlaştırıcılar olarak sorunu çözücü ve gerilimi yatıştırıcı bir misyon yüklenmişlerdir. Geniza belgeleri arasındaki bazı mektuplar farklı dini cemaatlerin kendi aralarında yaşadıkları sorunları ve Müslüman idarecilerden bu sorunlara müdahil olma yönündeki taleplerini açığa çıkarmaktadır. Bu durumu yansıtan önemli bir örnek, Şam'da ikamet eden bir Yahudi dokumacının Fatımi hilafet merkezinin yardımını talep ettiğine dair mektuptur. XI. yüzyıla ait olan mektupta Yahudi dokumacı Kahire'deki arkadaşına etkili bir banker olan ve aynı zamana halifenin danışmanı olan Ebu Nasr et-Tustarî'den yardım talebinden söz edilmektedir. Mektubun sahibi Ebu Nasr et-Tustarî gibi bir Karaim Yahudisidir ve Şam'da Talmud geleneğine bağlılığını koruyan ana bünye Yahudilik mensuplarının tepkisini çekmektedir. Nitekim Karaim Yahudisi yerel Yahudi makamlarına şikâyet edilerek o bölgede düşük bir meşguliyet olarak değerlendirilen dokumacılık işini değil farklı işleri yapmaya zorlanması istenir. Bu husus dokuma ustasının arkadaşına yazdığı mektubunda şikâyet edilmektedir.<sup>38</sup>

35 Mordechai A. Friedman, "Abraham Maimuni's Prayer Reforms", *Traditions of Maimonideanism*, ed., C. Fraenkel (Leiden: Brill, 2009), s. 151.

36 S. D. Goitein, "Prayers from the Geniza for Fatimid Caliphs, the Head of the Jaruselam Yeshiva, the Jewish Community and the Local Congregation", ed., S. R. Brunswick, *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Memoy on his Eightieth Birthday* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1982), s. 50.

37 "Kedar", Yahudi kutsal kitabında İsmailoğulları soyundan sayılan bir Arap kabilesinin ismidir.

38 S. D. Goitein, "Petitions to Fatimid Caliphs from the Cairo Geniza", *The Jewish Quarterly Review New Series* (45: 1), 1954 s. 33.

Yahudi olmayanlardan çekmediğimi Yahudilerden çektim; dindaşlarımdan ayrıldım, onların sevinç ve kederlerine ortak olamadım; onların işlerinden ve toplanmalarından uzaklaştım. Benim kendi cemaatim, ekselanlarına, Şeyh Abu Nasr et-Tustari'ye mektup yazarak yüce majestelerinden (Fatimi halifesi) benim değişik işleri yapmaya zorlanmamdan muaf tutulmam için bir ferman talep etmişler. (T-S J 48.126)

1206 tarihini taşıyan bir başka mektup Kudüs'teki Yeşiva'nın başkanı Ga'on Solomon tarafından Fustat'taki Ephraim ha-Haver b. Semarya'ya gönderilmiştir. İçeriğinden bir mektuba cevap olarak gönderildiği anlaşılan mektupta Fustat'taki Irak ve Kudüs kökenli Yahudiler arasındaki anlaşmazlıklar hakkında tartışılmaktadır. Ayrıca Fatimi halifesi ez-Zâhir (öl. 1036) ile Arap kabileler arasındaki savaşın (1024-1029) Yahudi cemaati üzerindeki vahim etkisine de işaret edilmektedir (T-S 13J9.2).

1141 yılına ait diğer belgede Ebü'l Mufaddal b. Perahya ve Ammar b. Makluf adlarında bir Yahudi ile bir Müslüman arasında ortaya çıkan ve taraflardan birinin hapsedilmesine yol açan miras tartışması işlenmektedir (T-S 18J1.22).

Fustat Yahudi cemaatine gönderilen bir başka mektup 1050 yılına aittir. Muhtemelen Şam Yahudi cemaatinin kaleme aldığı mektupta Müslüman halktan ve yerel yönetimden bazı şikâyetler dile getirilmektedir. Şam bölgesi Yahudileri Arapların baskısı altında olduklarını, su paylaşımı konusunda haksızlığa uğradıklarını, hayvan kurban etme ritüellerinin engellendiğini, vergilerin zamanından önce talep edilip toplandığını ve hatta bu yolla iki kez vergilendirildiklerini ifade ederek vali hakkında şikâyetlerini bildirmektedirler. Bir önceki vali İbn Ukt Ebü'l Sayyar'ın Yahudilere karşı sert davranarak yerel Arap kabile liderlerine daha yakın olduğu ancak yeni vali Haydara'nın merkezi hükümet tarafından Yahudilerin bu şikâyetlerini gidererek onlara adaletli davranılmasının emredildiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte bu valinin de Yahudi cemaatinden vergileri erken toplamaya başladığı bildirilerek Fustat'taki cemaatten muhtemelen hem siyasi hem de mali yardım talep edilmektedir (T-S 13J26.13).

Tarih taşımayan farklı bir belge ise Eyyubi sultanı Selahaddin'e yönelik olarak bir Yahudi tarafından yazılmış uzunca bir dilekçedir. Haçlı ordusuna karşı başarısından dolayı "haçlı köleleri üzerinde muzaffer" sıfatıyla nitelediği sultan Selahaddin'den kişisel bir talepte bulunmaktadır. Dilekçeye göre bu Yahudi kendisinin Müslüman idareciler tarafından vergi mültezimi ve muhbir olarak görevlendirildiğini fakat bu zor yükümlülükten ve kendi cemaati açısından pek de hoş görülme-yen bu görevden azledilmesini istemektedir. Diğer dilekçe örneklerinde olduğu gibi bu dilekçede de "bir olan Allah" veya "Allah'ın selamı onun elçisi olan Muhammed efendimizin üzerine olsun" gibi İslami ifadelerin kullanıldığı görülmektedir (T-S K2.96).



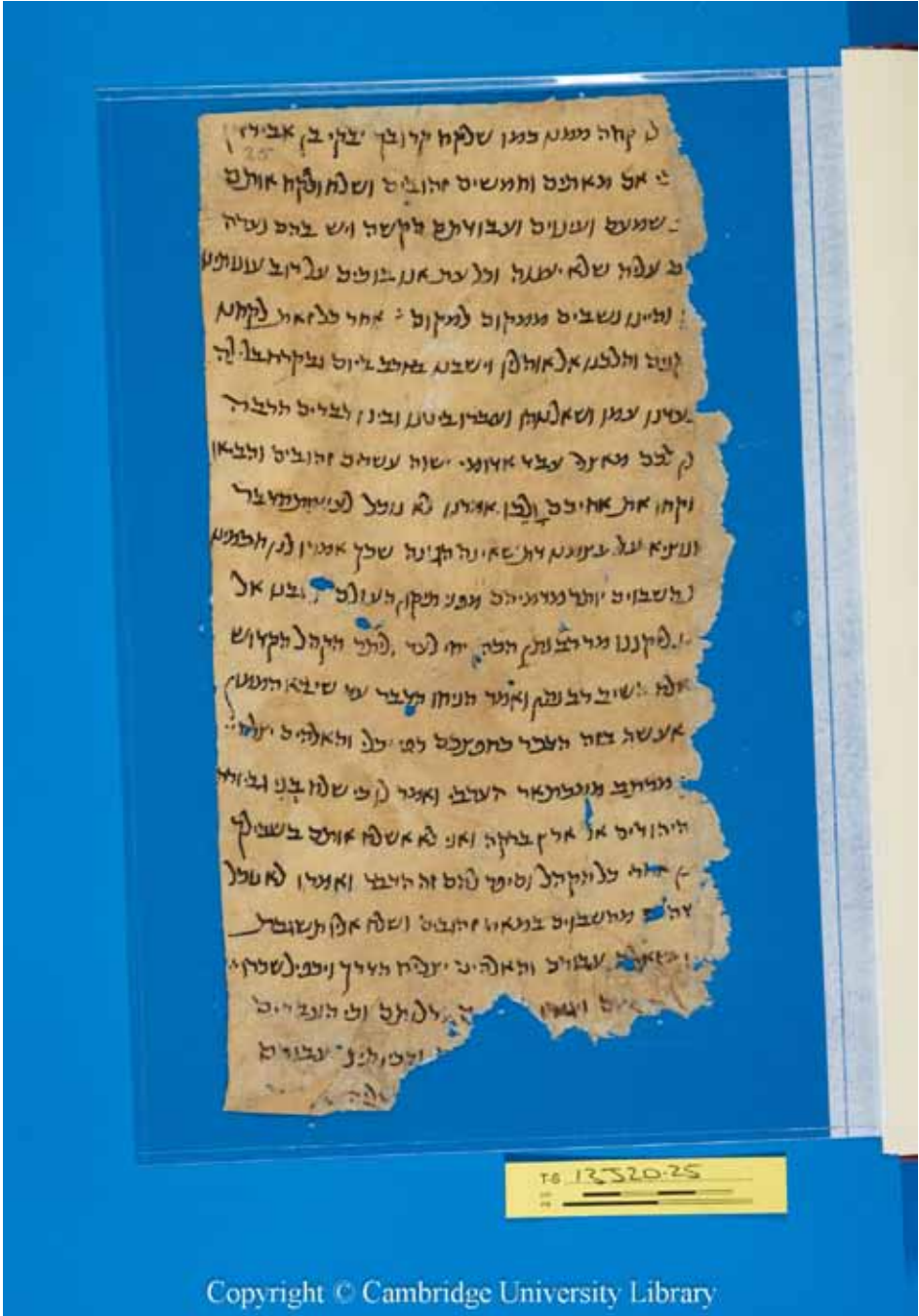
Genizada İslam inancı ve geleneğine dair tartışmalara atıfların yer aldığı belgeler de mevcuttur. Örneğin içinde Buhari ve Ahmed ibn Hanbel'in de adı geçtiği İslami inanç konuları ve ibadet zamanlarının tartışıldığı bir evraktan söz edilebilir (T-S AS 144.236). Müslümanlar tarafından inanç ve ibadet konularında kaleme alınmış eserlerin tercümesi konusu da bu Yahudi belgelerinde tartışılmıştır (T-S AS 154.187). İslam ilahiyatına göre yaratılış (T-S AS 155.216) ve bağışlanmaya ilişkin öğretiler de tartışılmıştır (T-S AS 155.220). Yahudiler ile Müslümanlar arasında Musa hukukunun nesh edildiği ve Hz. Muhammed'in getirdiği öğretilerin otantikliğine dair tartışma muhtemelen bu türün en önemli örneklerindedir. Bu tartışmanın taraflarından birisinin Mu'tezili teolog İbn Hallad olduğu belirtilmiştir (T-S NS 91.9).

## SONUÇ

Toprağa gömülmesi gerekirken bir şekilde varlığını sürdürme imkânı bulan Kahire genizası resmi verilerle yazılmış tarih ve kurgulanmış mazi retoriğinden özgürleşmeye fırsat verircesine belirli bir coğrafyanın belirli dönem içindeki tarihinin "sivil" seyrini ifade etmektedir. Geniza belgelerine Yahudi, Müslüman ya da Hristiyan bakış açısıyla bakıldığında, her bir açı için farklı hedef güdülebilir. Ancak genel olarak İslam idaresi altında yaşayan Yahudilerin ticari işleri, maişet gailisi ve gündelik yaşamlarına dair doğal bir tutumla kaleme aldıkları yazılarında huzurlu bir dünyevi yaşam sürdürdükleri keşfedilmektedir. Yahudilerin kendi mezhepsel farklılıklarından kaynaklanan anlaşmazlıklar için kadı, vezir ya da halifeyi uzlaştırıcı saymaları bunun sarıh bir işaretidir. Şurası unutulmamalıdır ki geniza belgeleri herhangi bir tasallut baskısı olmadan tamamen sivil ve doğal duygular içinde yazılmış metinler olmalarının yanında bu belgeler esas olarak arşivlenip korunmadan gömülerek imha edilmesi planlanan belgelerdir. Bu yüzden her türlü siyasi, ideolojik ve dini etkiden uzak, genellikle özgürce kaleme alınmış belgelerdir. Dolayısıyla Kahire genizası, farklı inanç ve kültür unsuru olan Yahudiler çerçevesinde Ortaçağ Akdeniz İslam medeniyetinin değişik bir açıdan ve sivil bir bakış açısıyla tanımlaması için paha biçilmez bir kaynak sağlamaktadır.

İslam coğrafyasında yaşamış bir cemaatin yine bu coğrafyada Arapça olarak kaleme aldığı belgelerin hiçbirisinin günümüz Müslüman ülkelerinde bulunmaması elbette önemli bir eksikliktir. Ancak Yahudilik ve Hristiyanlık tarihi araştırmacılarının paylaşamadığı bu değerli bilgi kaynağının İslam tarihi araştırmacıları tarafından yeterince dikkat çektiğini de söyleyemeyiz. Zira geniza belgelerine kabaca bir göz atış bile aslında bu belgelerde Yahudi halklarının tarihi kadar İslam medeniyetinin en temel toplumsal kodlarının da yer aldığı fark edilmektedir. Yahudiliğin gizli kalmış bu saklı tarihi bu kodlara işaret eden başlıca kaynaklardan birisini ifade etmektedir.

EK: Bazı geniza belgeleri





Cambridge University Library T-S Misc. 22.286

**KAYNAKÇA**

- A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, eds., A. Meddeb, B. Stora (Princeton: Princeton University Press, 2013)
- Abulafia, David, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean* (Oxford: Oxford University Press, 2011)
- Alcalay, Ammiel, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992)
- Casson, M., C. Casson, *The Entrepreneur in History: From Medieval Merchant to Modern Business Leader* (New York: Palgrave Macmillan, 2013)
- Cohen, Mark R., "Jewish and Islamic Life in the Middle Ages: Through the Window of the Cairo Geniza", ed. J. Montville, *History as Prelude: Muslims and Jews in the Medieval Mediterranean* (Plymouth: Lexington Books, 2011)
- , *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2005)
- , *The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza* (Princeton: Princeton University Press, 2005)
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, ed., K. Seyithanoğlu (İstanbul: Çağ, 1988), c. 5
- Fortifications and the Synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue*, Cairo, eds., P. Lambert, J. Bellaert (London, 1994).
- Friedman, Mordechai A., "Abraham Maimuni's Prayer Reforms", *Traditions of Maimonideanism*, ed., C. Fraenkel, (Leiden: Brill, 2009)
- Goitein, S. D., "The Biography of Rabbi Judah-Ha Levi in Light of the Cairo Geniza Documents", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 28, 1959.
- , "Petitions to Fatimid Caliphs from the Cairo Geniza", *The Jewish Quarterly Review New Series* (45: 1), 1954
- , "Prayers from the Geniza for Fatimid Caliphs, the Head of the Jerusalem Yeshiva, the Jewish Community and the Local Congregation", ed., S. R. Brunschwick, *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Momoy on his Eightieth Birthday* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1982)
- , *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, V; Daily Life* (Berkeley: University of California, 1983)
- , *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: Brill, 1966)
- , "The Cairo Geniza as Source for Mediterranean Social History", *Journal of the American Oriental Society*, 1960
- Goldberg, Jessica, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012)
- Halkin, Hillel, *Yehuda Halevi* (New York: Random House, 2010)
- Heidemann, S., "Numayrid ar-Raqqa: Archaeological and Historical Evidence for a 'Dimorphic State' in the Bedouin Dominated Fringes of the Fatimid Empire", *Orientalia Loveniensia Analecta: Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, IV*, (Leuven: Peeters Publishers, 2005)
- Hirschfeld, Hartwig, "The Arabic Portion of the Cairo Geniza at Cambridge" *The Jewish Quarterly Review* (5: 2), 1903

- Hoffman, A., P. Cole, *Sacred Trash: The Lost and Found World of the Cairo Geniza* (New York: Random House, 2011)
- Khan, Geoffrey, "The Historical Development of the Structure of Medieval Arabic Petitions", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1), 1990
- Rustow, Marina, "Jews and the Islamic World: Transitions from Rabbinic to Medieval Contexts", ed., D. P. Bell, *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies* (London: Bloomsbury, 2013)
- , *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate* (New York: Cornell University Press, 2008)
- Sajoo, Aryn B., *Pluralism in "Old Societies and New States": Emerging ASEAN Contexts* (Panjang: Institute of Southeast Asian Studies, 1994)
- Sanders, Paula A., "The Fatimid State, 969-1171", ed., C. F. Petry, *The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517, I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam, Studies in Arabic Language and Literature, IV*, eds. H. L. Yafeh, M. R. Cohen, S. Somekh, S. H. Griffith (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999)
- Werthmuller, Kurt J., *Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt, 1218-1250* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2010)



## İMANIN MÂHIYETİ VE TEKÂMÜL EVRELERİ

Emine ÖĞÜK\*

### ÖZET

Her yönüyle sınırlı ve eksik bir yaratılışa sahip olan insan maddî ve manevî yönden kendini geliştirmeye ihtiyaç hisseder. Manevî yönden tekâmül için insana en büyük katkıyı sağlayacak olan şey imandır. İmanın mâhiyetini merak etme ihtiyacı işte bu noktada devreye girmektedir. Merak edilen imanla ilgili konular arasında imanın ne olduğu, kişide nasıl gerçekleştiği, imanda bir derecenin olup olmadığı meseleleri öne çıkmaktadır. Makale içinde bu temel sorulara cevap aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, insan, iman, takvâ, ihsan, taklid, tahkik.

### THE NATURE OF FAITH (İMAN) AND THE EVOLUTIONARY STAGES

#### ABSTRACT

The human which has a limited and incomplete creation in all respects, feels the need to improve himself from spiritual and material aspects. The faith which will provide the greatest contribution to the spiritual aspects of human evolution. At this point people are curious about the nature of faith. What is faith, how do people believe, can we speak of a degree in faith? Search for answers to these questions, in this article

**Keywords:** God, people, faith, piety (takvâ), goodness (ihsan), imitating, arbitration (tahkik).

## GİRİŞ

Hız. Peygamberin ve islam önderlerinin iman, islam ve ihsan kavramlarını birlikte anmasının müslümanın sahip olduğu/olması gerektiği vasıfları tanımlama açısından nasıl bir mâna ifade ettiği sorusundan hareketle şekillenen bu makalede iman dereceleri üzerinde durulmaktadır. İslam dini ferdin şahsiyetini olgunlaştırmaya çalışan bir dindir. İnsanın zayıf olması, onda iyilik yapma eğilimi kadar kötülük yapma eğiliminin de bulunması, Allah'a, insanlara ve diğer yaratıklara karşı suç işleme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Zaaflarına esir olan insan farkındalık kazanarak işlediği kötülüklerden uzaklaşmayı ne oranda başarırsa, imanı da o oranda kuvvet kazanacaktır. Kelâm âlimleri tarafından taklid ve tahkik mertebeleri şeklinde tanımlanan iman dereceleri makalemizde de bu tanımlamaya uygun şekilde başlıklandırılarak kişiliğin tekâmülüne vesile olmaları açısın-

\* Yrd. Doç. Dr. Gazi Osman Paşa Üniversitesi Öğretim Üyesi, emine.oguk@gop.edu.tr

dan değerlendirilecek, her bir dereceye ilişkin tatminkâr bilgiler verilecektir. Bunların açıklamasına geçmeden önce iman ve islam kavramlarının izahı ve birbirleriyle ilişki biçimlerinin tanıtılmasına ihtiyaç vardır.

### İman ve İslâm Kavramları

Sözlük anlamı itibariyle "bağlanmak, itaat etmek, teslim olmak, esenlik ve barış içinde bulunmak" gibi mânalar ifade eden islam kavramı, terim olarak "Hz. Muhammed'in din adına bildirdiklerinin tamamını benimsemek, bu esaslara teslim olmak ve bu teslimiyeti eylemlerle göstermek"<sup>1</sup> demektir. Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde cennete iman ve salih amellerle girileceği bildirilmek suretiyle bu ikisi arasında sıkı bir bağ olduğu ifade edilmiştir. İslam kişinin kendisini yalnız Allah'a teslim etmesi ve sadece O'na ibadet etmesidir. Tevhidi ifade eden bu anlamıyla Allah'a kulluk etmeye, âhirete iman etmeye ve sâlih amel işlemeye yönelik olarak peygamberlerin insanlığa yaptıkları davetin bütününe ihata etmektedir.

Buna göre islam kavramı temelde iki mânaya gelecek şekilde kullanılmıştır.

1. Allah katında makbul olan dinin ismi<sup>2</sup>.

2. Sözlük anlamındaki inkiyad ve itaat kavramlarıyla ilişkili şekilde Allah'a teslimiyet ve bunun gereğini yerine getirmek<sup>3</sup>.

Bizi burada daha çok ilgilendiren husus, islamın iman kavramıyla ilişkisi ve iman dereceleri içindeki yeridir. Genel mânada teslimiyet kalp, dil ve beden ile yapılırsa da, bir kimseye müslüman demek için lügat bakımından mutlaka bu üç unsura teslim olma şartı aranmayabilir. Ancak bir müslüman kalp, dil ve azâların tamamıyla yaratıcısına ve emirlerine bağlılığı başarabilirse, bu kişi imanını sağlam kılmış demektir.

İman literatürde "Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen hükümlerde tasdik etmek, onun haber verdiği şeyleri kabul ederek doğruluğuna inanmak" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Peygamber efendimiz kendisine Cebrail (as) tarafından sorulan "iman nedir" sorusuna cevaben "iman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır" buyurmuş ve böylece müslümanın âmentüsü, yani inanç esasları bu cümlelerde formüle edilmiştir.

1 Râğıb el-İsfahâni, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtü Elfâzî'l-İl-Kur'an* (nşr. Safvan Adnan Dâvûdî), Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1418/1997 "slm" md., s. 421-423.

2 Âl-i İmrân 3/19,85; el-Mâide 5/3.

3 Râğıb el-İsfahâni, *el-Müfredât*, "slm" md., s. 421; Cürçâni, Seyyid Serif, *Kitâbü't-Ta'rifât* (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı), Beyrut-Lübnan: Dârü'n-Nefâis, 1428/2007, "İslam" md., s. 81.

4 Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yay., 2011, s. 34; A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat 1993, s. 17; *İlmihal: İman ve İbadetler-I*, Ankara: TDV Yayınları 2006, s. 68.



Cenâb-ı Hak âyetlerde müminlere, Allah'a, peygamberi Hz. Muhammed'e, peygamberine indirdiği Kitab (Kur'an)'a ve daha önceki peygamberlere indirdiği mukaddes kitaplara inanmalarını emretmekte ve Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr edenlerin doğru yoldan ayrılarak küfre düştüklerini bildirmektedir<sup>5</sup>.

Farklı isimlerle anılan iman ve islam kavramları, birbirine çok yakın bir anlam alanına sahip olmakla birlikte her bakımdan özdeş kabul edilmez<sup>6</sup>. Hücürat Sûresinde geçen bir âyette<sup>7</sup> iman ve islam kavramları arasında ayırma gidildiği dikkat çeker. Bu âyette "müslüman" olduğu halde henüz "mümin" vasfını kazanamamış olan bir gruptan bahsedilir ki bu âyet iman ile islam kavramlarının birbirinden farklı olduğunu savunanların temel argümanlarından birini oluşturur. Ayrıca Cibril hadisi olarak bilinen meşhur bir rivayette<sup>8</sup> iman ile islam kavramları arasında bir ayırım yapılmıştır. Buna göre Resûl-i Ekrem iman *"Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır"* diye tarif ederken, islam'ı *"Allah'tan başka bir ilahın olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna kesin olarak inanman, namaz kılman, zekât vermen, oruç tutman, gücün yettiği taktirde hac görevini ifa etmendir"*<sup>9</sup> şeklinde sayılan beş şartı yerine getirmek olarak tarif etmiştir. Diğer taraftan iman ile islam

- 5 Konuyla ilgili âyetlerden bir kaç şöyledir:..."Asıl iyilik ( birr ) o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, Kitab'a ve peygamberlere iman eder..." (el-Bakara: 2/177). "Ey iman edenler! Allah'a, O'nun peygamberine, peygamberine indirdiği Kitab'a ve daha önce indirdiği Kitab'a iman (da sebât) edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini, ahiret gününü inkâr ederse, tam manasıyla sapmıştır." (en-Nisâ: 4/136) Bu âyetlerde Cenâb-ı Allah iman esaslarından beşini bir arada zikretmektedir.
- 6 İslam, içteki inancın tezahürü olarak kendini gösterir ve daha çok dıştaki olguya, imanın görünen tezahürlerine işaret etmektedir. Dolayısıyla iman daha öznel, islam ise daha nesnel bir özellik arz eder. İslam ve iman kavramları arasındaki nispetleri ve ilk dönem kelamcılarının bu iki kavrama yükledikleri anlamlar için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "İslam", *DİA*, XXIII, s. 1-2.
- 7 "Bedeviler inandık dediler. De ki: siz iman etmediniz, ancak müslüman olduk (boyun eğdik) deyin. Henüz iman ukalplerinize yerleşmedi" (el-Hücurât 49/ 14).
- 8 Bu rivâyete göre Cebrail (a.s.), Hz. Peygamber'in de aralarında bulunduğu bir sahabe topluluğuna insan sûretinde gelmiş, iman, islam, ihsan ve kıyamet alâmetleri hakkında bazı soruları Allah Rasûlüne sorarak cevaplarını almıştır. İşte Cebrail (a.s.)'in bizzat soru sorarak ve cevaplarını tasdik ederek telkin ettiği bu hadise "Cibril hadisi" adı verilmiştir. Bu hadisin metni şu şekildedir: "Bir gün Resûlullah'ın yanında bulunduğumuz sırada aniden yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçı simsiyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanıyordu. Doğru Hz. Peygamber'in yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu. Ve: "Ya Muhammed! Bana İslam'ın ne olduğunu söyle" dedi. Resûlullah (s.a.s.): "İslam; Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şahadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir" buyurdu. O zat: "Doğru söyledin" dedi. Babam dedi ki: "Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu. "Bana imandan haber ver" dedi. Resûlullah (s.a.s.): Allah'a, Allah'ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır" buyurdu. O zât yine: "Doğru söyledin" dedi. Bu sefer: "Bana ihsandan haber ver" dedi. Resûlullah (s.a.s.): "Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da, o seni muhakkak görür" buyurdu (Buhari, "İman", 37). Bu hadisin Müslim rivayetinde kaza ve kadere iman konusu da yer almaktadır (bkz. Müslim, "İman", 7).
- 9 Buhari, "İman", 37; Müslim, "İman" 7.

kavramlarının birbirlerinden ayrılmasının ve biri olmadan diğersinin düşünülmesinin zorluğu<sup>10</sup> birlikte ele alınmalarını gerektirmiştir. İslam kavramı aynı zamanda dinimizin ismi olduğundan, "islam'a girmek" ifadesi mutlak mânada kullanıldığında islam dairesi içine dahil olmayı ifade eder ve bu dini benimseyen kimseler hangi dereceye sahip olurlarsa olsunlar, müslüman olarak anılırlar.<sup>11</sup> Bu açıdan bakıldığında islam kavramı bütün iman mertebelerini kapsayan bir mânâ taşır ve daha kuşatıcı bir özellik arz eder. İman kavramı da mutlak mânada kullanıldığında kapsamlı bir alana sahiptir<sup>12</sup> ve bu yönüyle de islam kavramıyla benzerlik arz etmektedir. İmanın şartlarını kabul eden kişiye müslüman, islamın şartlarını kabul edene de rahatlıkla mümin denilmekte,<sup>13</sup> günlük dilde mümin yerine müslüman, müslüman yerine de mümin ifadesi rahatlıkla kullanılmaktadır. Bir kişinin imanını veya islamın bütün şartlarını yerine getirdiği halde mümin olmaması sözkonusu olamaz. Bu gerekçeler başta Ebû Hanife olmak üzere İmam Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimleri iman ile islamın bir ve aynı şeyler olduğu, islamsız imanın imansız da islamın düşünülemeyeceği görüşünü benimsemeye yöneltmiştir.<sup>14</sup>

Bizim buradaki amacımız "iman islam mıdır, değil midir" şeklinde süregelen tartışmalara<sup>15</sup> dahil olmadan her iki kavram açısından sözkonusu olan bazı inceliklere işaret etmektir. Mutedil bir bakış açısından hareketle iman ve islam kavramları arasında söz konusu olan ayniyet-gayriyyet ilişkisini İmam Mâtürîdî'nin şu formülüyle birleştirmek mümkündür: "*Din örfünde kendileriyle hedeflenen amaç açısından iman ve islam kavramlarından her ikisi de aynı konumdadır, ancak dil açısından kendileriyle kastedilen mânâ noktasında aralarında farklılık vardır. Meselâ islam bir dinin adı olduğu halde imanın böyle bir kullanım alanı yoktur. Dinî açıdan iman akıl ve nasların Allah'ın birliği ilkesinin doğruluğuna tanıklık etmesidir. İslam ise kişinin bütünüyle varlığını ve herşeyini tam bir kulluk statüsü içinde Allah'a teslim etmesi ve bu konuda O'na ortak koşmamasıdır. Her ikisi de kendilerinden kastedilen nihai mânâ açısından bir noktada birleşmişlerdir*"<sup>16</sup>. İman ve islam kavramlarını birleştiren sözkonusu bu nihai yaklaşım çerçevesinde bu derecedeki kişi-

10 İman ile İslam kavramlarının birbirleriyle yakın mânalar içerdiklerine işaret eden âyetler şunlardır (el-Bakara 2/136; Yûnus 10/84; el-Hucurât 49/17; ez-Zâriyât 51/35-36)

11 İslam ifadesi genel anlamıyla düşünüldüğünde iman, ihsân ve takvâ derecelerini kuşatıcı bir özellik arz etmektedir.

12 bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-ta'rîfât*, "İman" md.; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mûkrîm b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 2000, "Emn" md., s. 163-166.

13 Açıklamalar için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara: İsam Yay., 2003, s. 635.

14 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 634. İslam âlimleri kişiyi imandan çıkararak bir davranışın onu islamdan da çıkarması ve yine ahiret hayatında müslümanlarla müminlerin aynı nimetlere kavuşacak olmaları sebebiyle islam ile imanın birbirinden ayrılmasının zorluğuna işaret etmiştir (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 638).

15 Sözkonusu tartışmalar ve savunucuları hakkında detaylı bilgi için bkz. Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul: Pınar Yay., 1984, s. 75-105.

16 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 632-633.

lerin vasıflarını şu şekilde belirlemek mümkündür: İman-islam derecesinde yer alan kişiler Allah'ın varlığına, birliğine ve bildirdiği tüm esaslara yürekten inanıp tam bir kulluk statüsü içinde Cenâb-ı Hakka teslim olan ve ahirette kurtuluşu hak eden kişilerdir. Bu teslimiyet insan kalbinde gerçekleşir. Fakat burada kalbî tasdik yanında dil ile ikrar ve itaat boyutları vardır. Kâmil mânada iman bu iman kabul edilmiştir<sup>17</sup>.

"İman etme emri ile nelere iman edilmesi kastedilmiştir" sorusunun cevabı Kur'an-ı Kerim'de açıkça bildirilmiştir. İman etmekten murad öncelikle Allah'a iman etmektir. Ancak sadece varlığına değil, aynı zamanda tek ilah olduğuna, şeriki olmadığına, her şeyi duyan ve görenin ancak O olduğuna, insanın sadece fiillerini değil, fiillerini harekete geçiren gizli niyetlerini de bildiğine, insanın ibadet ve itaat edeceği yegâne zât olduğuna, insanların kısmetini düzenleyip bozanın ancak O olduğuna, dua ve tevekkül edilecek varlığın sadece O olduğuna, emirlerine uyup yasaklarından sakınmak gerektiğine, inanmaktır. Burada zikredilen iman esasları aynı zamanda bir insanın mümin sayılabilmesi için gerekli olan esaslardır. O halde öncelikle Allah'ın varlığına ve birliğine inanarak tevhid akîdesini kabul etmek gerekir<sup>18</sup>. Kelime-i tevhid, bütün iman esaslarını özlü ve toplu bir şekilde ifade etmektedir. Allah'ı yegâne ilah tanıyan ve Hz. Muhammed'i O'nun elçisi (peygamberi) kabul eden kişi, Hz. Muhammed'in Allah tarafından getirdiği hükümlerin ve esasların tamamını kabullenmiş ve benimsemiş demektir.

İman bir bütün olup bölünme kabul etmediğinden, mümin sayılabilmek için bütün bu saydıklarımıza topluca ve herbirine ayrı ayrı inanma ve yeryüzünde bu hükümlerle hükmetmenin gereğini kabul etme mecburiyeti vardır. İnanılması zarûrî hususlardan birinin inkârı, tamamını inkâr sayılmaktadır ve kişinin küfrüne sebep teşkil eder. Bundan dolayı hiç kimseye, imân konuları arasında ayırım yaparak bazılarını inanıp bazılarını reddetme hakkı tanınmaz<sup>19</sup>.

Müminler, iman esaslarına inanma açısından eşittirler. Ancak, imanlarının kuvvetli ve zayıf oluşu ve islamın emirlerini yerine getirme keyfiyeti bakımından farklıdırlar. İmanın gerçekleşmesi için "kalp ile tasdik" şartının önemine dikkat çekilmiş<sup>20</sup>, dinî hayatın bütünlüğü açısından imanın gereğini

17 Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 56.

18 Kısaca "La ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah" şeklinde ifade edilen kelime-i tevhidi diliyle söyleyip kalbiyle de buna inanan kişi İslam'a ilk adımını atmış olur.

19 Allah'ı ve Peygamberini inkar edenler ve Allah ile Peygamberini birbirinden ayırmak isteyen "Bir kısmına iman ederiz ama bir kısmına inanmayız" diyenler ve bunlar (iman ile küfür) arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu? İşte gerçekten kâfirler bunlardır. Ve biz kafirlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır (en-Nisâ: 4/150-151).

20 bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 601-607; Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi Usûlüddîn* (nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB Yay., 2004, II, 415; Bakılânî, Ebû Bekir b. Tayyib, *el-İnsâf fi mâ yecibü 'l-tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi* (thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2010, s. 22; Bekir Topaloğlu ve dğrl., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011, s. 35.

sözlü ve fiili olarak yerine getirmenin gerekliliği ifade edilmiştir<sup>21</sup>. Buna göre Hz. Peygamberin getirdiği buyrukları kabul ettiğini ve onlara teslim olduğunu söyleyen ve bunu davranışlarıyla gösteren kişi islam olmuştur. Bu esasları kalbiyle tasdik eden kişi de mümindir.. İnsan iman etmek suretiyle emaneti (Allah'ın kullarını sorumlu kıldığı ve yerine getirmelerini istediği vecibeler) sahiplenme ve gereğini yapma sorumluluğunu üstlenmiştir. Mümin kavramının aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biri olması manidardır. Bu kavram Allah'a nispet edildiğinde "kullarını zulümden uzaklaştıran, sevdiklerini azabından emin kılan, kullarına vadettiğini verme konusunda güven ve teminat veren" şeklinde bir mâna kazanmakta ve Allah'a inanan kul ile bu iman ve güvene layık olan yaratıcı arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir.

İman güzeldir, hayırdır ve sahibi için hidâyet vesilesidir. Bu nedenle Allah imanı gönüllere sevdirmiştir<sup>22</sup>. Mümin vasfını kazanmak da devam ettirebilmek de sağlam bir imanın varlığına bağlıdır. İman olmadan yapılan iyilikler, işlenen güzel ameller kişileri kurtuluşa götürmez. İman hem iyiliklerin varlığının kaynağı hem de ibadetlerin geçerli olmasının şartı sayılmıştır. Âyette geçtiği şekliyle ifade etmek gerekirse "*Kim imanı tanımaz, inkâr yoluna saparsa bütûn yaptıkları boşa gider, âhirette de en çok ziyâna uğrayanlardan olur*"<sup>23</sup>.

İman yoluna giren ve kalbinde imanı uyanmaya başlayan bir kimsenin, imanını geliştirme sürecinde hangi aşamalardan geçtiği sorusu konumuz açısından önem arz etmektedir. Müminler arasında sadece imanın zarurî gereklerini yerine getirmekle yetinenler olduğu gibi<sup>24</sup> kökleri derinlere indirerek bunu yüksek seviyede yaşayanlar da vardır. Taklid derecesinden başlayarak tekâmül eden imanda birtakım dereceler bulunduğu işaret eden âyetler vardır.<sup>25</sup> Bu âyetler iman yoluyla kalpte meydana gelen nur ve aydınlıktan bahseder kii bu ifadeler imanın kemâl ve kuvvetinde bir tür ziyadelik olarak kabul edilmiştir<sup>26</sup>. Kesin inanç üzere hakkı kabul etmek anlamına gelen iman kavramı da islam gibi oldukça şümüllü bir anlam alanına sahiptir ve genel mânada düşünüldüğünde hangi dereceye sahip olurlarsa olsunlar tüm müminleri kuşatır. Mümin olduğunu açıklayan herkes hakkında inanç bakımından tam bir kesinlik arama şartı olmaksızın da iman kavramının kulla-

21 Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1993, "İman" md., s. 213; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA*, XXII, 213.

22 el-Hucurât 49/7.

23 el-Mâide 5/5.

24 Mümin olduğunu açıklayan herkes hakkında inanç bakımından tam bir kesinlik veya tekâmül arama şartı olmadan da imanına hükmetmek gerektiğini ifade eden Ragıb el-İsfahânî bu hususa dikkat çekmiştir. Taklidi iman sahiplerini bu seviyede değerlendirmek mümkündür. (Ragıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol: ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şeria* (nşr. Ebu'l-Yezid el-Acemî), İstanbul: İz Yayıncılık 2009, s. 162).

25 *İman edenlere gelince Allah onların imanlarını artırmıştır* (et-Tevbe 9/124); *O'nun âyetleri kendilerine okunduğunda bu onların imanlarını artırır* (el-Enfâl 8/2); *İmanlarını bir kat daha artırınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O'dur* (el-Fetih 48/4).

26 bkz. Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA*, XXII, 213-214.

nılması mümkün görülüş,<sup>27</sup> iman kavramının taklid derecesinde bulunan bir müminden ihsan derecesine varıncaya kadar büyük bir yapıyı ihata eden oldukça kuşatıcı bir anlam alanına sahip olduğu kabul edilmiştir. İman halkası Peygamberimizin Allah ve Rasûlü hakkında bilgi sahibi olduğunu gösteren bir cariyeye için "*O iman etmiştir, onu azad edin*"<sup>28</sup> tavsiyesi dairesine giren müminlerden başlayıp *Müminler ancak o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir*<sup>29</sup> âyetinde vasfedilen mümin sınıfına varıncaya kadar zengin bir muhtevaya sahiptir. Peygamber efendimiz bu bağlama paralel şekilde imanın yetmiş küsür şûbe olduğunu, bunların en üstününün Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet etmek, en alt seviyesinin ise gelip geçeni rahatsız eden bir şeyi yoldan kaldırmak olduğunu ifade etmiştir.<sup>30</sup> Bu hadis imanın derecelerine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Bu yaklaşımı İslam düşünürlerinin eserlerinde de görmek mümkündür. Gazzâlî (ö. 505/1111) imanı üç mertebeye ayırarak birinci sırada sırf takliden ibaret olan kültürsüzlerin (avam) imanını zikretmiştir. İkinci tür iman delile dayalı olarak dini esasları temellendirme yolunu tutan araştırmacıların imanıdır. Üçüncü ve son sırada en üst derece olarak âriflerin imanı yer alır.<sup>31</sup> Muhammed İkbâl (1873-1938) Gazzâlî'ye benzer bir şekilde dini hayatı "iman, düşünce ve keşf dönemleri" olmak üzere üçlü tasnif halinde inceler. Birinci dönemde dini hayat bir birey veya topluluğun emri, o emrin nihaî anlamı ve amacına ilişkin herhangi bir değerlendirme olmadan kayıtsız şartsız teslimiyet halinde ortaya çıkar. Teslimiyetin kaynağı daha sonraki dönemlerde rasyonel olarak anlaşılmalıdır.<sup>32</sup> Ragıb el-İsfahânî (ö. 502/1106) imanını üç derece halinde bulunduğunu ifade etmiş,<sup>33</sup> Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) de yaptığı gruplamada inancı kömürünün inancı, dogmatik aklın inancı, tenkitçi aklın inancı<sup>34</sup> olarak üç derece halinde tasnif etmiştir.

İman bir tasdik ve ikrar olduğuna göre, bu tasdik ve ikrarın derecesi imanın derecesini gösterir. "...Onlar pek az inanırlar"<sup>35</sup> şeklinde ifadesini bulan âyet imanda bulunan bir eksikliğe işaret etmektedir. Burada sözkonusu olan zayıflama veya tekâmülû doğuran çeşitli etkenler vardır. Meselâ zâhir ve batınen emirlere uyma ve yasaklardan kaçınma noktasında gösterilen titizlik imanın tekâmülüne, emirlere muhalif davranmak da imanın zayıflamasına ve hatta

27 bkz. Ragıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 162.

28 Müslim, "Mesâcid" 7; Ebû Davud "İman" 3283; Nesâî, "Vesâya", 6.

29 el-Enfâl 8/2.

30 Müslim "İman", 35.

31 Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmiddin* ( trc. Ahmed Serdaroglu) İstanbul 1989, I, s. 314-317. Gazzâlî bu eserinde ayrıca imanın makamları olduğundan ve her bir makamın sahibine göre dereceleri olduğundan bahsetmektedir (bkz. I, 335).

32 Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986, s. 181.

33 Ragıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 166.

34 Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1958, s. 230.

35 en-Nisa 4/155.

tamamen yok olmasına<sup>36</sup> sebebiyet vermektedir. Söz konusu âyetler ve ilgili hadislerde<sup>37</sup> her bir dereceye ilişkin çeşitli bilgilerin verilmesi, bu derecelerin mâhiyetini bilme konusunda kişilerde istek uyandırmaktadır. Kaynaklarda genel bir ayırımla İslam, iman ve İhsan dereceleri olarak gösterilen<sup>38</sup> ve imanın İslama, İhsanın da imana üstün olduğu kabul edilen basamakları tanımak ve her birinin kendine özgü nitelikleri hakkında fikir sahibi olmak bu basamakları takip etme isteğinde olanlara da katkı sağlamaktadır. İmanda tekâmül için hangi basamakların bulunduğu ve bunların özellikleri başlı başına bir araştırma konusudur. Bununla birlikte her bir dereceye ilişkin nitelermeler matematiksel hesaplar gibi bütünüyle nesnel olan fikirler değildir. Sosyal bilimler için hâkim olan temel özellik subjektiftir ve bu kul ile Allah arasındaki ilişki sözkonusu olunca daha da belirgin hale gelmektedir. İnanma dereceleri arasında var olan bu ayrışmanın temeli, her birine verilen isimlerin ve bu isimlerin delâlet ettiği içeriklerin mâhiyetindeki farklılığa dayanmaktadır.

## 1. İmanın Dereceleri

İmanın maddî ve manevî potansiyeline ve kazanımlarına inanan insanların dünya ve ahiret hayatı açısından daha büyük mertebelere ulaşma yolunda gayret gösterecekleri muhakkaktır. Bu da sözkonusu mertebeleri tanımayı gerektirir. Bunları iman ekseninde Kur'an ve hadislerdeki kullanımına uygun olacak şekilde taklid ve tahkik derecesi olarak sıralamak mümkündür.

### 1.2. Taklid Derecesi

"Araştırma yapmadan bir başkasının yoluna tabi olmak", "delil olmaksızın bir başkasının sözünü kabul etmek" anlamlarına gelen taklid kelimesi<sup>39</sup> ağırlıklı olarak fıkıh usûlü ve kelâm ilminde kullanılan bir terimdir<sup>40</sup>. Geniş anlamıyla taklid, kişinin çevresinde karşılaştığı alışkanlıkların, gelenek ve görenek-

36 "İman ettikten sonra inkâra sapan bir kavmi Allah nasıl hidayete erdirtir" (Âl-i İmrân 3/86); "... Siz iman ettikten sonra tekrar küfre döndünüz" (et-Tevbe 9/66) âyetleri önceden var olan imanın sonradan yok olabileceğinin delillerini oluşturmaktadır.

37 İman derecelerini tanıtan ve Cibril hadisi olarak şöhret bulan hadiste Cebrail (as) ile peygamberimiz arasında geçen şu rivayet yer almaktadır: Cibril şöyle hitap etmiştir: "Yâ Muhammed! Bana İslamı anlat. Resûlullah şöyle cevap vermiştir: "İslam Allah'tan başka bir ilahın olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna kesin olarak inanman, namaz kılman, zekat vermen, oruç tutman ve gücün yettiği taktirde hac görevini ifa etmendir". Cibril sormuştur: "Bana imanı anlat". Rasûlullah cevaben, "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayrı ve şerrıyla birlikte kadere inanmandır" diye cevap vermiştir. Cibril "Bana İhsanı anlat" demiş, Rasûlullah da şöyle cevap vermiştir: "Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmendir. Sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir". (Buhari, "İman" 37; Müslim, "İman", 7).

38 bkz. Muhammed Tancî, *İslam Tasavvufu Üzerine* (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Damla Yayınevi 2002, s. 21.

39 Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn*, Calcuta 1854 den Ofset İstanbul 1404/1984, II, 1178; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 305; Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr), Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle 1431/2010, II, 462; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara: DİB Yay., 1975, s. 205.

40 bkz. Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *DİA*, XXXIX, 461-465.

lerin, tutum ve davranışların, anlatım ve hayat biçimlerinin, bilinçli-bilinçsiz, iradeli-iradesiz, istekli-isteksiz, niyetli-niyetsiz şekillenmesi ve mâna kazanmasıdır. Daha pozitif bir tanımlamayla, "Kişinin hata etmeyeceğine güvendiği kimsenin dini kanaatlerini benimsemesi"<sup>41</sup> şeklinde de yorumlanmıştır.

Taklîdde bulunan kişiye mukallid denmektedir. Ehl-i sünnet kelâm âlimleri mukallidin imanının geçerli olup olmadığını tartışmışlar, büyük çoğunluk bunu geçerli kabul etmiştir<sup>42</sup>. Mâtürîdi de, mukallidin imanını sahih kabul etmiş, fakat imkân bulunduğu halde istidlale başvurmadığı için mukallidin günahkâr olduğunu belirtmiştir. Burada sözkonusu edilen istidlâl mantıkî bir akıl yürütme olmayıp müminin hayatında karşılaştığı uyarıcı bir çok olay münasebetiyle benimsediği dini değerlerin bilincine ulaşmasıdır. Hz. Peygamber'in getirip tebliğ ettiği ve doğruluğu mucize ile sabit olan hususları benimsemenin taklid sayılmadığı ifade edilmiştir<sup>43</sup>. Çünkü onun doğruluğu mucize ile sabittir. Bunun yanında ashâb-ı kiram ile ulemanın icmanı kabullenmenin taklid sayılmadığı benimsenmiştir. Zira Hz. Muhammed'in din anlayışını sonraki nesillere intikal ettiren ashâb-ı kirâmdır. İcma da bu iki esas üzerine oturan bir fikrî amelîyedir<sup>44</sup>.

Taklîdi ve tahkîki imanın özelliklerini tartışırken insanların maddî imkân, ilim ve anlayış olarak eşit yaratılmadığını ve herkesin sahip kıldığı yetenekler seviyesinde sorumlu olduğunu, imanı taklide dayalı olanların tahkîki iman sahiplerine oranını veya yolu taklidden geçmeden tahkîki imana ulaşmış olanların sayısını da dikkate almak gerekmektedir. Ayrıca Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) de haklı olarak işaret ettiği üzere; taklîdi imanın geçerliliği mevzuunu değerlendirirken insan tabiatının farklılığı sebebiyle bazısının keskin zekâlı, ilmî ve aklî konuları anlamaya elverişli, diğer bir kısmının da bunun aksi niteliklerle donatıldığını, bunların da kendi aralarında çeşitli anlayış ve kavrayış vasıflarına sahip oldukları gerçeğini göz ardı etmemek gerekir<sup>45</sup>.

İman türleri sayılırken taklîdi imanın da bunlar arasında zikredilmesi taklîdin bir iman çeşidi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Ancak bu kabul taklîdi imanın herkes tarafından onaylandığını göstermez. Görüldüğü üzere alimler arasında taklîdin gerekli olduğunu savunanlar yanında<sup>46</sup> taklide

41 bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yay., 2010, s. 302.

42 Siraceddin Ali b. Osman el-Üşi, *Emâli Şerhi* (trc. ve açıklamalar Bekir Topaloğlu), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008, s. 95; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmüddin* (trc. Ahmed Serdaroglu), İstanbul 1986, III, 34-35.

43 Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 305.

44 bkz. Ali b. Osman el-Üşi, *Emâli Şerhi*, s. 95-97.

45 Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 48-55.

46 Ebû Mansûr el-Mâtürîdi bu kanaattedir. Ebu'l-Muin en-Nesefî (ö. 508/1115) *Tabsiratü'l-edille* adlı eserinde fakih ve mütekellimlerden oluşan ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğunun mukallidin imanını sahih kabul ettiklerini ifade eder. Bunlar arasında yer alan Ebû Hanîfe, Sevri, İmam Malik, Evzâi ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihlerin görüşünün bu doğrultuda olduğunu, kelamcılar arasında da Abdullah b. Saîd el-Kattan, Haris b. Esed ve Abdülaziz b. Yahya el-Mekki, Ebû'l-Hasan er-Rüstuğfenî gibi âlimlerin taklîdi imanı geçerli saydıklarını belirtmiştir (I, 42, 56).

karşı çıkanlar<sup>47</sup> da olmuştur. Aynı kavram üzerinde yapılan bu farklı yorumlar taklid kavramının tahlilini, bu kavramı kullanırken kastedilen mânalar arasında farklılıklar olup olmadığını vuzuha kavuşturmayı gerektirmektedir.

Fıkıh usûlünde taklid kitap, sünnet ve icma gibi delillere dayanmaksızın bir sözü kabul etmek şeklinde tanımlanmıştır<sup>48</sup>. Amelî konularda herkesin içtihat makamına yükselme, dini delilleriyle öğrenme imkânı olmamasına rağmen herkesin dini vecibelerle mükellef sayılmasından dolayı halk tabakasının bir müftüyü taklid etmesi bazı âlimler tarafından câiz hatta yerine göre vacip telakki edilmiştir.<sup>49</sup> Şer'î hükümleri delillerinden çıkarma ehliyetine sahip olmamak taklidin nedeni ve gerekçesini oluşturmuştur. Müslüman inancı gereği şer'î hükümle amel etmek zorunda olduğundan, bu hükmü ya kendisi delillerinden elde edecek veya ictihad ehliyetine sahip güvenilir bir âlimi taklid edecektir. Sahabe döneminden itibaren şer'î hükümleri bilmeyenler daima bilenlere sorarak onlara uymuşlardır. Burada kendisine uyulan kişinin müctehid olma şartı esastır. İctihad makamında olan kimselerin bir başkasını taklid etmesi uygun bulunmasa da, halkın bilgili, ahlâklı ve samimiyetine güvendiği kişileri taklid etmesinde bir beis görülmemiştir<sup>50</sup>. Kur'an'da "bilmeyenlerin bilenlere sormasının emredilmesi" ile ilgili âyetler<sup>51</sup> ve sahabe neslinden itibaren islam tarihi boyunca bir gelenek haline gelen müslüman âlimlerin görüşlerine başvurma ve onlara tabi olma tutumunun vazgeçilemezliği taklidin cevâzının gerekçelerini oluşturmuştur. Dahası halkın çeşitli meslekler icra ettiği ve herkesin dini öğrenmede aynı imkân ve akli kapasiteye sahip bulunmaması nedeniyle, içtihad müktedir olamayanlar için taklid bir ihtiyaç olmayı da aşarak zorunluluk telakki edilmiştir. Netice itibarıyla kişinin kendi araştırması ile elde ettiği kanaat her türlü taklidden üstün sayılsa da, buna imkân bulamayanlar için amelî konularda taklidin kaçınılmaz olduğu ifade edilmiştir.<sup>52</sup>

İslam düşünce tarihini incelediğimizde, kelâm âlimlerinin çoğunluğunun, itikadî konularda taklide çok da sıcak bakmadıklarını, imanın körü körüne taklid yoluyla değil, delillere dayalı zihnî istidlâl yoluyla elde edilmesi gerektiğini savunduklarını görürüz. Kur'an ve hadislerde de ilim, irfan ve araştırmanın övülmesi, cehâlet ve taklidin yerilmesi<sup>53</sup>, itikad sahasında tefekkürde

47 Özellikle İmam Eşari ve kendisinden sonra gelen Eşari âlimler ile bazı Mutezililer mukallidin imanını sahih görmemişlerdir (Nesefî, *Tabsratü'l-edille*, I, 43).

48 Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 205.

49 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 375. Burada taklidin caiz görülmesi "herkesin içtihad makamına yükselme imkânının olmaması" gerekçesine bağlanmış, dolayısıyla içtihad etme noktasında olmayan herkes mukallid kabul edilmiştir. Mukallid olmakla nitelenen kimseler insanların büyük çoğunluğunu kuşattığından taklide bağlanmayı mübah hatta vacip kabul etmeyi gerekli hale getirmiştir (bkz. Eyyüp Said Kaya, "Taklid", XXXIX, 462)

50 Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 216.

51 en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7)

52 Seyyid Bey, *Usûl-ı Fıkha Medhal*, İstanbul 1333, s. 284-289.

53 "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (ez-Zümer, 39/9), "Eğer doğru iseniz burhanlarınızı getirin" (el-Bakara, 2/111), "İtim talep etmek her müslümâna farzdır (İbn Mâce, "Mukaddime", 17).



bulunmanın her müslüman için gerekli görülmesi körü körüne bir başkasına bağlanmanın yersizliğinin delillerini oluşturmuştur. Âlimlerin büyük çoğunluğu itikadın temel konularında taklidi caiz görmemişler, ancak mukallidin imanında asgarî düzeyde tasdiğin gerçekleştiği gerekçesiyle bunun sahih olduğunu, fakat mukallidin tefekkürü terk etmesi sebebiyle günahkâr sayıldığını belirtmişlerdir.

Netice itibariyle islam düşüncesinde taklid bazı âlimler tarafından dışlanırken<sup>54</sup>, zaman zaman her müslümanın ictihad etmesinin mümkün olması, âlimlerin görüşlerine uymanın bir zorunluluk olması gibi gerekçelerle belli konularda taklide başvurulabileceğine ilişkin değer yargıları olmuştur. Böylesi bir yapı taklidin mahiyetini tartışmaya açmayı gerektirmektedir. Aca ba taklid kavramıyla ifade edilen mâna nedir? Taklid kavramı kullanılarak ulaşılan sonuçlardaki ihtilaf, bu kavramdan kastedilen anlamların farklılığından mı kaynaklanmaktadır? Mesela dini inancın özünü oluşturan subjektif iradeye dayanan seçimde bulunarak yaratıcının var olduğuna ve O'nu sevdiğine inanmak, bunu herhangi bir kanıt veya akıl yürütmeye dayanmadan kabul etmek taklidçilik midir? Genel mânada ifade etmek gerekirse Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğuna, her şeyi bildiğine, her şeye güç yetirdiğine, ahiretin sahibi olduğuna, öldükten sonra hesabın varlığına, Hz. Peygamberin O'nun elçisi olduğuna ve hadislerine inanan ve bu inancının gereklerini yerine getirmek için gayret gösteren ve Allah'ı sevdiğini söyleyen, çeşitli belâ ve musibet anında olduğu kadar nimet ve iyilikler içinde de aynı inancını devam ettiren bir mümini taklidci olarak kabul etmek mümkün müdür?

Taklid etrafında tarih boyunca gelişen geniş tartışmaları ve ileri sürülen farklı yorumları<sup>55</sup> dikkate alarak taklidi üç ayrı başlık altında değerlendirmek mümkündür.

1. Modelleme / Örnek Alma
2. İttiba /Tabi Olma
3. Körü Körüne Yapılan Taklid

Burada sayılan üç taklid türünden ilk ikisi makbul, son sırada yer alan "körü körüne taklid" ise kabul görmeyen türü oluşturmaktadır. Taklide dayalı imanı geçerli kabul eden âlimler ya modelleme ya da tabi olma yoluyla gerçekleşen taklid türünü öne çıkararak bu değerlendirmede bulunmuşlardır. İslam tarihi boyunca müslüman olan birçok insanın imanı da bu yolla gerçekleşmiştir.

54 Körü körüne başkasına uymayı yasaklayan âyetler ile mezhep imamlarının kendilerinden sonra gelenlere taklid edilmemeleri gerektiği hakkındaki uyarıları taklid karşıtı görüşlere zemin oluşturmuştur. Modern dönemde ise "taklid terakkiye manidir" anlayışı çerçevesinde İslam dünyasının gerilemesinin müsebbibi olarak telakki edilen taklid düşüncesinin bütünüyle dışlandığı dikkat çekmiştir (Açıklamalar için bkz. Eyyüp Said Kaya, a.g.md., s. 464).

55 Söz konusu tartışmalar ve farklı yorumlarla ilgili her bir başlığın açıklanması sırasında bilgi verilecektir.

Körü körüne yapılan taklid türünde ise taklid edilen kişi veya görüş olduğu gibi benimsendiği ve bu bağlılık taklidcinin başka bir alternatifi düşünmesine engel olduğu için yanlış doğru ne varsa hepsi alınmaktadır. Taklidcinin içinde bulunduğu bu hal hakikatleri keşfetmesine engel olmaktadır. Taklid hakkında yapılan bu üçlü tasnif taklidi anlamayı ve değerlendirmeyi kolaylaştıracaktır. Şimdi her bir başlığın ayrı ayrı açıklamasına geçebiliriz:

### 1.2.1. Modelleme / Örnek Alma Yoluyla Taklid

Kişide imanın başlangıcını belirlemek için çocukluk yaşlarına inmek gerekmektedir. Bu taklid türü de daha çok çocukların dini davranışları öğrenme sürecinde geçerlidir. Dini düşüncenin gelişim basamaklarına bakıldığında kişinin karakterinin şekillenmesinde özellikle ilk senelerde olmak üzere her yaş seviyesinde taklid ve özdeşleşmenin önemli bir yere sahip olduğu dikkat çeker. Taklidin kişinin şahsiyetini oluşturma işlevi yanında onun dinî hayatının biçimlenmesinde de son derece etkin bir rolü olduğu görülmektedir. Çünkü öğrenmenin ilk şekli çevrede görülen davranışları benimseme yoluyla gerçekleşir<sup>56</sup>.

Çocuk büyüklerinin dinî davranışlarından model olarak yararlanır. Dinî inançları, kuralları, ibadet şekillerini, gelenek ve göreneklere, tutum ve davranışları, kendine örnek seçtiği kişilerden öğrenir. Öğrendiklerini tekrarladıkça alışkanlık kazanır ve zamanla bu alışkanlıkları benimseyerek yaşam tarzı haline getirir. Böylece taklid ve özdeşleşme yoluyla başlayan dinî yaşayış yavaş yavaş kişiliğe dönüşür<sup>57</sup>. Yani taklid, çocuğun ileride nasıl inancağını, ibadetlerini nasıl yapacağını, dinî ritüelleri nasıl yaşayacağını ve nasıl davranacağını yönlendirmiş olur. Şu halde taklid ile başlayan dinî faaliyetler, çevrenin etkisine ve çocuğun ferdi kabiliyetine bağlı olarak zamanla gelişip dinî yaşayışa dönüşür. Çocuğun kendine örnek seçtiği kişi, din yönünden de duygu ve düşüncelerini, tutum ve davranışlarını etkiler. Çocuk da bu yolla dinî yaşayışını şekillendirmeye açık olduğundan, kendini yetişkinlerin aracılığı ile kurallara boyun eğecek şekilde düzenlemeye gayret eder. Böylece taklid, onun ileride nasıl inancağını, uygulanacağını, düşüneceğini ve davranacağını belirlemiş olur.<sup>58</sup> Peygamber Efendimizin "*Her doğan çocuk islam fitratı üzere doğar. Daha sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar*"<sup>59</sup> şeklindeki hadisi taklidin çocukların din eğitimi şekillendirmedeki etkisinin önemine işaret etmektedir.

Çocuk dinî esasları, kuralları, ibadet şekillerini ve dili taklid ederken, önceleri sadece onların dış görünüşlerini ve şekillerini taklid etmektedir. Evde büyüklerinin namaz kıldığını gören çocuk onlar gibi yatıp kalkar, dudakla-

56 Mehmet Akif Kılavuz, "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (ed. Hayati Hökelekli), İstanbul: DEM, 2006, s. 251-254.

57 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yay., 2001, s. 255.

58 Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: DİB Yay., 1978, s. 152.

59 Buharî, "Cenâiz", 92.

rını dua okur gibi kıpırdadır. Sofraya besmele ile oturur. Böylece dinî davranışları dıştan taklid eder. Bunları tekrarladıkça daha çok öğrenir ve zamanla alışkanlık kazanır. Böylece dinî yaşayış taklid ve özdeşleşme yoluyla başlamakta<sup>60</sup>. Bu da bir mânada görünüşün modellenmesidir. Ancak zamanla olgunlaşma sürecinde taklidin neden ve niçin yapıldığına ilişkin bir sorgulama başlayacak ve sonrasında da taklid giderek dış uyumdan iç uyuma doğru kayma sürecine girecektir. Bu değişim süreci şöyle ifade edilir: *"Taklid ve özdeşleşme ile başlayan dinî davranış çevrenin dinî havasına ve çocuğun ferdi kabiliyetine göre yavaş yavaş gelişip derinleşerek kişiliğe mal olmaktadır"*<sup>61</sup>. Diğer taraftan taklid kişinin dini hayatında sadece çocukluk döneminde başvurulan bir eğitim süreci değildir. Daha sonraki yıllarda da din eğitiminde zaman zaman etkin rol oynadığı dikkat çekmektedir.

### 1.2.2. Tabi Olma /İttiba Yoluyla Taklid

İttiba ehlinin "müçtehidlerin delillerini inceledikten sonra tercih ettikleri hükümlere tabi olanlar" şeklinde tanımlandığı dikkate alınır<sup>62</sup>, tabi olma yoluyla gerçekleşen taklilde bir benimseme ve kabullenişin olduğu, taklid edilen şeyin (kişi veya eser) nedenini ve gereğini bilerek benimsendiği görülmektedir. Buna göre kişi herkesi değil, sevdiği, beğendiği, kendi dünyasına, fikir yapısına, bakış açısına uygun olan şeyleri tercih eder. Buna göre ittiba yoluyla gerçekleşen taklid sadece davranış boyutu olan pasif bir süreç değil, içgüdü ve bilişsel boyutlara sahip aktif bir yapı olarak kabul edilmelidir. Bir şeyi bilmeyen kimsenin onu benimseyip kabul etmesi (tasdik) söz konusu olamayacağı için, bu yolla gerçekleşen taklidi imanda tasdik de vardır.

Hz. Peygamber'e uyanlardan genellikle aklı ve istidlâli bilgi istenmemiş, insanların Hz. Peygamber'e ve getirdiklerine inanmaları yeterli görülmüştür<sup>63</sup>. Sahabe neslinden itibaren islam tarihinin her devrinde kendisine danışılan ve görüşlerine tabi olunan alimlerin varlığı bir gerçektir. Yakup (as) ve oğulları arasında şöyle bir konuşmanın olduğunu Kuran-ı Kerim bize bildirmektedir: *"Yoksa Yakub'a ölüm geldiğinde siz orada mı idiniz? O zaman (Yakub) oğullarına: Benden sonra kime kulluk edeceksiniz? demişti. Onlar: "Senin ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek Allah'a kulluk edeceğiz; biz ancak O'na teslim olmuşuzdur", dediler.*<sup>64</sup> Hz. Yakub'un oğulları atalarının hak yolunu taklid edeceklerini bildirmelerine karşılık babaları bu taklidin kötü olduğuna dair bir telkinde bulunmamıştır. Yüce Allah doğru yol üzere olan âlimlerin yolundan giden ve onlara tabi olan kimseleri ise yermemiştir; aksine *"Doğrusu senden önce de kendilerine kitaplar ve belgelerle vahyettiğimiz bir takım insanlar gönderdik. Bilmiyorsanız zikir ehli (din alimleri) ne*

60 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 255.

61 Hökelekli, *a.g.e.*, s. 255.

62 Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 205, 216.

63 Nesefî, *Tabsrâtü'l-edille*, I, 33-37.

64 el-Bakara 2/133.

sorun<sup>65</sup> âyetiyle alimlere danışmayı emretmiştir. O halde her kulun üzerine düşen şey Allah rasûlünün yolundan giderek emir ve yasakları bilme ve öğrenmede gayret sahibi olmaktır. Bunu gerçekleştirmek için kişi bilmediği meselelerde, ilim sahiplerini örnek alır ve onların yoluna tabi olur. Fatiha sûresinde "*kendilerine nimet verdiği kimselerin yoluna bizi hidayet et*" buyrulmaktadır. Burada kendilerine nimet verilen kimseler başta peygamberler olmak üzere dini bilen ve ona teslim olan alimlerdir.

Hak olanın benimsenmesi ve tereddütsüz kabulünün câiz olması, mukallid hak olana ittiba ettiği taktirde imanının geçerli olacağını gösterir. Ancak bu noktada da şöyle bir soru akla gelmektedir. Taklidçi bir kişi taklid ettiğinin doğruluğunu biliyorsa mukallid olmaktan çıkmaz mı? Bu soruya verilecek "evet" cevabı bu başlık altında incelenen konunun taklid sınırlarının dışında mütalaasını gerektirir. Sözkonusu kimseler her meselede sadece hidayet ehlini taklid ediyor iseler, taklidlerinde onlar da hidayet üzere olurlar. Burada bir "tabi olma" durumu vardır. Tabi olmanın taklidden farkı, tabi olan kişinin kime niçin tabi olduğunun farkında olmasıdır. Böylesine bir tabiiyyet dinde kınanan bir durum değildir. Zira bu kişi kendisine tabi olduğu kimse istikametten ayrıldığı taktirde, bunun farkına varıp onu takip etmekten vazgeçecektir.

Mâtürîdî mezhebinin mukallidin imanı hakkında Ebû Hanîfe'den itibaren temel görüşü haline gelen "delili terk etmekten ötürü günahkâr olsa bile, mukallid mümindir", anlayışı ittiba yoluyla gerçekleşen taklitle ilgili bir değerlendirmedir. İman sahibi olmak bakımından bir âlim nasıl mümin ise, Mâtürîdîler mukallidi de mümin kabul etmişlerdir. Ayrıca Bakillânî (ö. 403/1013), İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233), İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) gibi kelamcılar gerekli sıfatlara sahip bir âlime tabi olanların mukallid olmadıklarını söylemişlerdir. Bu yönde verilen hükmün dayanağı âlimin yoluna tabi olan kişinin tercihte bulunma ve akıl yürütme gibi delillere istinad ediyor olmasıdır. Ebû'l-Hasan el-Eşarî'den (ö. 324/ 936) naklen mukallidin imanının sahih olmadığını ifade ettiği yönündeki rivayetler ise birçok müellif tarafından onun diğer görüşleri ve daha sonra gelen çizgisi dikkate alınarak mukallidin mümin olmadığı şeklinde değil, imanı bulunmakla beraber kâmil mânada gerçekleşmediği şeklinde yorumlanmıştır<sup>66</sup>.

Netice itibariyle yukarıda zikri geçen maddeleri ihata edecek şekilde tamamını özetlemek gerekirse; taklidin çocukta dini bilgi ve duygunun gelişiminde en etkili yollardan biri olması, taklide dayalı iman sahiplerinin toplumda çoğunluğu oluşturması, amelde taklidin, avam düzeyinde bulunan bireyler için makul karşılanarak kolaylaştırıcı bir yöntem olarak kabul ve teşvik edilmesi modelleme ve tabi olma yoluyla gerçekleşen taklid türünün geçerli olduğunun delillerini oluşturmaktadır. Bu delillere ilave olarak Kur'an'da kınanan

65 en-Nahl 16/43.

66 Açıklamalar için bkz. Eyyüp Said Kaya, a.g.md. s. 462-465.

taklidin büyük oranda doğru ve yanlış ayrımı yapmadan herşeyi olduğu gibi taklid ettikten sonra doğru yoldan uzaklaşan kişilerin taklidiyle alâkalı olması, birçok kimsenin bir mezhebe bağlı kalarak ona tabi olması, itikad sahasında da şartlarına haiz olan taklidi imanın geçerli (sahih) kabul edilmesi<sup>67</sup>, ulu'l-emre itaat Allah'ın emri olduğundan Allah ve rasûlünün emrine muhalif olmadıkları sürece yöneticilere tabi olmanın isabetli görülmesi gibi sebepler, taklid edilenin sözünün ondan daha alim olan başka birinin sözünün önüne geçirilmemesi ve başkalarını taklid sebebiyle ilim sahiplerinin sözlerinin gözardı edilmemesi gibi yeterlilik şartlarına haiz olan taklid türünün geçerli kabul edilmesi gerektiğinin ipuçlarını oluşturmaktadır.

Bütün bu açıklamalara rağmen taklidin hiç bir zaman tahkikin bir alternatifi olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Zira taklidin islam düşüncesi içinde bir yerinin olduğunu kabul edenler, onun ideal olarak benimsenmesi gerektiğini düşünmemiştir. Burada sadece taklidin tahkike ulaşma süreci içinde bir alt mertebe/basamak olarak kabul edilebilirliğine dikkat çekilmektedir.

### 1.2.3. Körü Körüne Yapılan Taklid

Bu taklid türünde hiç düşünmeden körü körüne bir kabulleniş ve uygulama vardır. Burada taklid edilen kişinin doğru yolda olup olmadığına bakılmaz, hiç bir sorgulama yapmaksızın olduğu gibi kabul edilerek taklid edilir. Kuran'da bu tür taklidde bulunanlar yerilerek azarlanmıştır.<sup>68</sup> Âyetlerde eleştirilen veya kabul gören taklidin taklid edilen kimselerle direk ilişkisi olduğu görülmektedir. Zira taklid edilenlerin doğru yoldan sapmış kimseler olduklarına özellikle dikkat çekilmiştir. Başkalarını körü körüne taklidde bulunan bir kişinin her an yanlış şeyleri de taklid etme riski vardır. Allah'ın kendisine uyulmasını istemediği kişilerin peşinden gidilmesi ise bir dalâlettir. Körü körüne taklide bulunanların doğru ile yanlış ayırt etme gibi bir dertleri olmadığından alimleri yanıldıkları hususlarda da taklid ederler. Böylesi çok rahatlıkla Allah'ın haram kıldığına helal, helal kıldığına da haram diyecektir. Taklid ettikleri kimselerde ismet (günahsızlık) sıfatının olmaması sebebiyle, büyük hatalar kaçınılmaz olarak meydana gelecektir<sup>69</sup>. Eğer bir kişi bir başkasını körü körüne taklid ediyor ve taklid edilen kişi de Allah'ın emrine muhalif davranıyorsa, bu taklidin kişiyi şirke taşıma ihtimali dahi vardır. Nitekim Adî b. Hatim ile Hz. Peygamber arasında şöyle bir konuşma geçtiği

67 İman bir kabulleniş ve teslimiyetin adı olduğundan, bu kabulleniş ve teslimiyet (tasdik) taklidde de kısmen bulunduğu için taklidi imanda iman için gerekli şartların asgari düzeyde gerçekleştiği düşüncesiyle bu sonuca varılmıştır.

68 "Dediler ki: Biz, babalarımızı bunlara tapar kimseler bulduk. Doğrusu, siz de, babalarınız da açık bir sapıklık içindediniz." (el-Enbiyâ 21/53-54. benzer âyetler için bkz. el-Bakara 2/170, et-Tevbe 9/23, el-Mâide 5/104). "Ey Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar, derler. Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları büyük bir lanetle rahmetinden kov." (el-Ahzab 33/67-68).

69 İslam düşüncesinde taklid karşıtı görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 148-162.

rivâyet olunmuştur: Adî b. Hatim diyor ki: Rasulullah'ın yanına yaklaştığımda Rasulullah Tevbe sûresini okuyordu. 'Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, papazlarını ve Meryem oğlu Mesih'i rableri olarak kabul ettiler. Oysa tek Tanrı'dan başkasına kulluk etmemekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka Tanrı yoktur. Allah koştukları şeylerden münezzehtir'<sup>70</sup> âyetine kadar okumaya devam etti. Ben: "Ya Rasulullah, biz onları Rabler edinmedik ki" dedim. Rasulullah: "Onlar size istediklerini helal, istediklerini de haram kılıyorlar, siz de onlara uyuyordunuz öyle değil mi?" dedi. Evet öyle yapıyorduk dedim. Rasulullah: "İşte o (ameliniz) onları Rab edinmektir" buyurdu<sup>71</sup>.

Körü körüne taklid, sözkonusu büyük mahzurları nedeniyle yapılması haram kabul edilen taklid sınıfını oluşturur ve şu şekillerde kendini gösterir:

1. Ataları taklidle yetinerek, Allah'ın indirdiği vahiyden yüz çevirmek,
2. Amel edilmeye ehil olup olmadığı bilinmeyen kişinin sözünü taklid etmek,
3. Taklid edilen konuya muhalif kuvvetli bir delil ortaya çıkmasına rağmen taklide devam etmek. Gazzâlî'nin "usûl ve furuda delil olarak kullanılamaz" şeklinde vassettiği ve sebeplerini uzun uzun açıkladığı taklid türü budur<sup>72</sup>. Kur'an ve sünnete dayalı bir delil olmaksızın sadece başkalarının taklidiyle gerçekleşen bir iman eksik kabul edildiği için makbul sayılmamıştır<sup>73</sup>.

Yüce Allah inanılacak esasları delil ile bilmeyi, inançlarını sağlam temellere oturtmayı, başkasının peşinden gitmemeyi, hele cahillerden olmamayı öğütlemektedir<sup>74</sup>. Bu sebeptir ki, indirdiği vahiyden yüz çevirip bir şeye akıl erdiremeyen<sup>75</sup> ve doğru yolu bulamayan kimseleri taklid edenler Kuran'da açıkça yerilmiştir<sup>76</sup>. Bir konuda takip edilmesi gereken yol anlamında birçok alternatif olabilir. Bunların arasında isabetli yollar olduğu gibi isabetsiz olanlar da bulunur. Başkalarını taklid ederek doğru yoldan sapmaktansa delil ve tahkikle kendi doğrularını oluşturmak en güzeldir.<sup>77</sup>

70 et-Tevbe 9/31.

71 bkz. Zemahşeri, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâik't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Beyrut 1366/1947, II, 149; Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye 1411/1990, XVI, 37.

72 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 462, 470.

73 İbn Hazm da böyle bir imanın caiz olmadığını ifade etmiştir. (İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahirî (nşr. Muhammed Muhammed Tamir), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut-Lübnan, 2010, II, 225-329.

74 el-Bakara 2/111, 169; Yûsuf 12/81; el-İsrâ 17/36.

75 Körü körüne taklilde bulunan kişi aklını bütünüyle devre dışı bırakır. Oysa aklın yaratılış amacı teemmül ve tedebbürde bulunmaktır. Herhangi birini yüceltip düşünmeden ona tabi olmak yerine ne söylediğine bakıp incelemek gerekir. (bkz. İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Telbisü İblis*, Kahire: el-Mektebü'l-İslâmî, 1347/1928, s. 105).

76 'Onlara, Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar: 'Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız' dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyeseler? (el-Bakara 2/170) ; 'Onlara, 'Allah'ın indirdiğine ve Rasule (itaate) gelin' denildiği vakit, 'Babalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter' derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi? (el-Maide, 5/104).

77 "Rabbinizden size indirilene uyun. O'nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin. Ne kadar az öğüt alıyorsunuz (el-A'râf 7/3).

## 2. Tahkîk Derecesi

Delillere, bilgiye, araştırma ve kavramaya dayalı imana tahkîkî (istidlâlî) iman ismi verilmekte ve taklidin alternatifi olan bu iman türü tüm inananlara tavsiye edilmektedir<sup>78</sup>. İnanç konusunda insanların farklı farklı derecelere sahip olması ve herkesin kendi tuttuğu yolu hak, diğerlerini batıl kabul etmesi zihinlerde soru işaretlerinin oluşmasına ve toplum içinde tefrikanın ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Ayrıca taklide dayalı imanın inkârcı ve sapık fikirli kişilerin ileri sürecekleri şüphelerle sarsıntıya uğrama ihtimalinin bulunması, dinî ve akli delillerle kuvvetlendirilen tahkîkî imanın tavsiye edilmesinin gerekçeleri arasında yer almaktadır<sup>79</sup>.

Tahkîkî imanın sahip olduğu özellikleri belirlemek, müslümanlar için gerekli görülen bu iman türünün içeriğine ilişkin fikir sahibi olma imkânı sunar. Acaba İslâm literatüründe, Kur'an ve hadislerde tahkîkî imanın sahip olduğu özellikleri ihata eden ve bu imana karşılık gelen kavram/ kavramlar var mıdır? Bunun tespiti için öncelikle tahkîkî imanın sahip olduğu özelliklerin belirlenmesine ihtiyaç vardır.

İman edilecek konular dinde bellidir ve bu nedenle yoruma ve akli istidlâlâ açık değildir. Ancak gayba dayalı olan bu konuları zihne yaklaştırmak için belli fikrî çabalara ihtiyaç vardır. Kulun iman etmekle emredilmesi ve bunu işlediği taktirde kendisine mükâfat vadedilmesi imanın kulun fiili olduğunu göstermekte<sup>80</sup>, bu fiilin gerçekleşmesi için akli istidlallere ihtiyaç olduğu görülmektedir<sup>81</sup>. Tahkîkî imanın en önemli ayırdedici vasfı delile dayanmasıdır. Buradaki delil daha önce de ifade edildiği üzere en başta Kur'an ve Sünnet'ten elde edilir<sup>82</sup>, akli deliller bunlar üzerine bina edilir. Buna göre tahkîkî iman için, öncelikle neye ve nasıl iman etmek gerektiği ile ilgili delillerin bilinmesi ve bu delillere uygun şekilde iman eyleminin gerçekleştirilmesi gerekir.. Söz konusu deliller içinde Allah'ın varlığına ve birliğine, herşeyin sahibi olduğuna, varlıkları yoktan yarattığına ve hepsinin tekrar O'na döneceğine işaret eden kanıtları öncelikle tespit etmek gerekir. Âyetlerde yerde ve gökte Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden birçok deliller olduğundan bahseder<sup>83</sup>. Bu delillerin bir kısmına Kur'an'da işaret edilmekte, bir kısmının da nasıl ortaya konulacağına ilişkin yollar gösterilmektedir. İnsanların kâinata ve kendilerine bakmaya yöneltilmesi, akli istidlalde bulunmaya teşvik edilmesi gibi yönlendirmeleri bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Meselâ imanın gereklerinden olan Allah sevgisi yaratıcının bilgisiyile irtibatlandırılmış, Allah'ı tanıyıp bilen kişinin O'nu

78 bkz. Bekir Topaloğlu ve dğrl., *İslâm'da İnanç Esasları*, 36; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâmâ Giriş*, s. 33.

79 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3; A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 33.

80 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 619.

81 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 460.

82 Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 205.

83 Câsiye 45/3-6.

seveceği ifade edilmiştir<sup>84</sup>. O'nu tanıyıp bilme sürecinde ise delillerin etkisi çoktur.

Taklîdî imanın delillere dayalı olması, bu imanın aynı zamanda ilme ve akla dayalı olduğunun belgesini oluşturur. Akla ve ilme karşı olan birşeyin delillere uygun olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bu iman bünyesinde düşünülebilecek olan Kur'anî kavramların aynı zamanda akla ve ilme önem vermesi gerekmektedir.

Tahkîkî iman sahibi kişi imanın bütün gereklerine sahip çıkmalıdır. Zira imanın yapısında bir bütünlük vardır ve parçalanmayı kabul etmez. "İmanın gerekleri" ifadesi müminin inancının ibadet ve ahlâk hayatına da sirayet eden yönlerinin olduğunu göstermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse iman samimi, şuurulu, devamlı, şek ve şüpheden uzak, kuşatıcı ve tutarlı olmalıdır. Hakîkî mânada iman insanı hurafe ve batıl inanç gibi toplumsal, kin, kibir, nefret, fesad gibi kişisel ve ahlâkî kötülüklerden uzaklaştırıp iyiliklere yönlendirmelidir. Böyle bir iman başkasının sözünü ve sevgisini Allah'ın önüne geçirmemeyi, O'nu herşeyden ve herkesten daha çok sevmeyi gerektirir.

Bu özellikleri biraraya getirerek düşündüğümüzde sözkonusu bu vasıflara sahip olan iman, aynı zamanda takvâ ve ihsan sahibi olmayı gerektirmektedir. Zira tahkîkî iman imandaki kıvama işaret eder. İmândaki kıvam bu yolda en güzeli aramak anlamına gelen ihsân kavramıdır<sup>85</sup>. "İyilik yaparak özünü Allah'a teslim eden kişiden din bakımından daha iyi kim vardır"<sup>86</sup> âyeti ihsanın zirve noktada bir kulluğa işaret ettiğini bize göstermektedir. Âyetlerde ihsan kavramıyla takvâ kavramının yanyana zikredilmesi<sup>87</sup> her iki kavramın özellikleriyle kendilerine vad edilen mükâfatların benzerlikler içermesi takvâ kavramının da ihsan kavramında olduğu gibi tahkîkî iman içindeki rolüne işaret etmektedir.

Takvâ sözcüğünün kökünde yer alan "korunma" mânası<sup>88</sup> birşeyi yapma veya yapmamanın insana getireceği olumsuz sonuçlardan nefsi korumayı ifade etmektedir. Bu olumsuzluklar arasında Allah'ın gazabını, nefsin hazlarını, hevanın isteklerini, münafıklığı, riyakârlığı, fitne ve fesatçılık gibi ahlâkî zaafı, kısaca Allah'tan uzaklaştıran veya Allah'ın uzak kalınmasını istediği her şeyi saymak mümkündür<sup>89</sup>. Takvâ sahibi insan kendisini davranışlarının her türlü zararlı ve kötü neticelerinden koruyabilen insandır. Bunu başarmanın ön koşulu imana zarar verecek her türlü olumsuz sebepleri tanıyıp bilmekten geçmektedir.

84 İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam, *el-Ubûdiyye* (thk. Faruk Hasan Türk ve dğrl.), Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1433/ 2012, s. 19.

85 Ragıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 163.

86 en-Nisâ 4/125.

87 Âl-i İmrân 3/172; en-Nisâ 4/128; en-Nahl 16/128.

88 el-A'râf 7/26; en-Nûr 24/52.

89 bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, "vky" md., s. 881; Curcânî, *et-Ta'rifât*, "takvâ" md; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, "vky" md.



Takvâ kavramına yüklenen korku mânası<sup>90</sup> korkunç bir şeyden çekinmek şeklinde değil, seven ile sevgili arasındaki ilişkide olduğu gibi, Allah'ın lüt-funu esirgemesinden, rahmetinden uzaklaştırmasından, gazabına uğramaktan, cezalandırılmaktan endişe ederek yine O'nun rahmetine sığınma olarak anlaşılmalıdır. Bu korkuyu "Allah'ın büyüklüğü, azameti, gücü ve azabı karşısında duyulan saygı ve ürperti hissi" olarak yorumlamak da mümkündür. Bu mânada âyetlerde "gerçek müminlerin Allah'ın ismi anıldığında kalplerinin ürperdiği"<sup>91</sup> meleklere ise "Allah korkusundan titredikleri"<sup>92</sup> ifade edilmiştir. Allah'a duyulan saygıdan kaynaklanan bu korku halini muhafaza eden insan günaha düşme noktasında uyanık olacak ve kendini kötülüklerden koruyacaktır.<sup>93</sup>

Takvâ kelimesinin kalbi ve ruhu isyan ve inkârın zulmetinden manevî kir ve perdelerden temizlemek anlamına gelen "tezkiye" kavramıyla da yakın ilişkisi vardır. Burada söz konusu olan temizlik takvâ yoluna girmektir. Bu yola giren ikinci adıma geçerek güzel ahlâkla süslenme sürecine dahil olur. O halde her ikisinin de hedefi aynıdır ve takvâyı tezkiye sürecinin bir sonucu olarak değerlendirmek de mümkündür. Tezkiye ile başlayan takvâ süreci güzel ahlâkla kemâle ermektedir.

Takvâ sahibi müminler bir takım iç ve dış düşmanlardan kendilerini korurlar. Bunlar arasında günah ve cehennem<sup>94</sup> gibi sakınılması ve uzak durulması gereken her türlü kötülüğü, kendi nefsinde bulunan ve şeytanın aldatmacasından kaynaklanan fitne ve fesad<sup>95</sup>, kin, nefret, bencillik, cimrilik gibi olumsuz vasıfları saymak mümkündür. Bütün bu kötülüklerden hakkıyla sakınmak için en başta güçlü bir imana, her türlü dinî ve dünyevî konularda doğru ve yeterli bilgiye, kısaca takvâ kavramıyla ifade edilen yüksek bir dinî ve ahlakî duyarlılık geliştirmeye ihtiyaç vardır ki bu özellikler tahkiki imanın ayırıcı vasıflarıyla örtüşmektedir.

"Allah katında en değerli müminin takvâya en çok sahip olan kişi olduğunun vurgulanması",<sup>96</sup> "takvâca daha ileride olana işaret etmek üzere "etkâ" ifadesinin kullanılması"<sup>97</sup> takvânın üstün bir derece olduğunu göstermektedir. "*Eğer mü'min iseniz Allah'a karşı takvâ sahibi olunuz*"<sup>98</sup> âyeti takvâ ve iman arasındaki ilişkiye dikkat çekerek takvâyı müminlerin sahip olması

90 el-Bakara 2/41.

91 *Müminler ancak Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanları artan ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir* (el-Enfâl 8/2).

92 el-Enbiya 21/28.

93 Takvâ kavramının "Allah korkusu" şeklindeki tercümesini yersizliği, bu kavramın anlamı ve bu konudaki açıklamalar için bkz. Ali Galip Gezgîn, "Kur'an Meallerinde Takva Kelimesinin Türkçeye Tercümesi Sorunu", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, II, Ankara: DİB Yay., 2007, s. 295-315.

94 Âl-i İmran 3/131.

95 el-Enfâl 8/25.

96 el-Hucurât 49/13.

97 el-Hucurât 49/17; el-Leyl 92/17.

98 el-Mâide 5/11, 57, 88.

gereken bir vasıf olarak değerlendirmiştir. Takvâ sahibi olmak kötülüklerden uzak durmayı ve Allah'a yönelmeyi gerektirir. Bütün "peygamberlerin ümmetlerinden takvâ sahibi olmalarını istemesi" ve "Kur'an'ın takvâ sahibi olanlar için bir hidâyet rehberi olduğunun ifade edilmesi"<sup>99</sup> müminlerin bu noktadaki sorumluluklarına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerin ışığında bakıldığında, imanda kemâli ifade eden takvâ sadece özel kişilerin sahip olduğu/olması gerektiği bir derece değildir, bütün müminlerin sahip lenmesi ve ulaşması gereken bir seviye olarak görülmelidir.

Takvâ sahiplerinin kimler olduğu Kur'an'da açıklanmaktadır. Buna göre Allah'a meleklerine, peygamberlere, kitaplara ve ahiret gününe<sup>100</sup> ve gayba iman eden<sup>101</sup>, namazlarını dosdoğru kılan<sup>102</sup>, zekâtı veren<sup>103</sup>, Hz. Peygambere ve ondan önce gönderilmiş olan peygamberlere ve âhirete inanan<sup>104</sup>, kendilerine verilen rızıklardan Allah rızası için yakınlarla, yetimlere yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan<sup>105</sup>, öfkelerine sahip çıkan ve insanları bağışlayan<sup>106</sup>, hanımlarına karşı hoşgörülü davranan<sup>107</sup>, seher vakitlerinde Allah'tan bağış dileyen<sup>108</sup>, işledikleri günahların affını isteyen<sup>109</sup>, sözlerini tutan ve darlıkta, hastalıkta ve savaş anında sabreden kimseler<sup>110</sup>, muttakiler sınıfına dahil edilmiştir. Takvâ sahibi olmak bunları hakkıyla yerine getirmeyi gerektirmektedir. Buna göre takvâ, bütün faaliyetlerde, ödevlerin yerine getirilmesinde, her türlü kötülüklerin terkedilmesinde öncelikle Allah'tan sakınmak, O'na karşı saygılı olmayı ön plana çıkararak bu saygıyı bütün davranışların ve hayatın temeli yapmaktır. Buna göre takvâ, itikadî konularda yanlış ve bâtil inançlara kapılmaktan, amelî ve ahlâkî konularda eksik, kusurlu, kötü, zararlı ve haksız davranışlardan, ilahî emirlere karşı olmaktan, islam dininde esasları belirlenmiş olan hayat tarzına uymayan bir yaşayıştan ve en nihayetinde yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden<sup>111</sup> sakınmayı ve uzak durmayı gerektirir.

Kur'an'da ilim takvânın anahtarlarından biri olarak gösterilmiştir: "*Kullar içinde ancak âlimler Allah'tan gereğince korkarlar*"<sup>112</sup> âyeti ilmin takvâ için bir ön şart olduğunu belgelemektedir. Buradaki ilmi tahkîkî imandaki delillere kaynaklık eden ilimle bağlantılamak mümkündür.

99 el-Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/138; el-Mâide 5/46.

100 el-Bakara 2/4,177.

101 el-Bakara 2/3.

102 el-Bakara 2/3, 177.

103 el-Bakara 2/177.

104 el-Bakara 2/4, 177.

105 el-Bakara 2/3, 177.

106 Âl-i İmrân 3/134.

107 el-Bakara 2/236.

108 ez-Zâriyât 51/17-18.

109 Âl-i İmrân 3/135.

110 el-Bakara 2/177.

111 el-Bakara 2/24.

112 el-Fâtur 35/28.

Tahkiki imanla sahip olduğu özelliklerle örtüşmesi açısından takvâ kavramına eşlik eden ihsan ifadesine gelince "Cibril hadisi" olarak bilinen diyalogda ihsan, Peygamber efendimiz tarafından "Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir" şeklinde tanımlanmış<sup>113</sup> ve bu ihsanın en güzel tanımı kabul edilmiştir. İnsan yaptığı her işte bu bilinç halini devam ettirmesi ona çok yönlü katkılar sağlayacaktır. Bunları üç ayrı başlık altında sıralamak mümkündür:

1) İhsan, kulun Allah'a karşı hissettiği derin saygıyı ve itaat ruhunu<sup>114</sup> ve bu ruh halinin ürünü olan iyi davranışları kapsar<sup>115</sup>. Burada Kur'an'ın öngördüğü bir ölçüden bahsedilir. O da dinin islam ve iman yanında ihsanı da ihata etmesidir. İslam kul olarak yalnız Allah'a yönelip O'na teslim olmaktır ve bu yönüyle ihlası da içinde barındırır. Diğer taraftan kulluğa Allah rızası dışında başka hiçbir beklentiyi karıştırmamaktır. İhsanın bu kapsamı takva terimiyle yakından ilgilidir. Nitekim çeşitli âyetlerde bu iki kavram özel bir bağlantı içinde kullanılmıştır. "İman edip iyi işler (amel-i sâlih) yapanlara bundan böyle (Allah'a karşı gelmekten) korundukları (takvâ) ve inanıp iyi işler yaptıkları (ihsan), sonra yasaklardan sakınıp (onların yasaklandığına) inandıkları ve yine korunup iyilik ettikleri takdirde daha önce yediklerinden ötürü bir günah yoktur. Allah iyi ve güzel iş yapanları (muhsinleri) sever"<sup>116</sup>. Burada takvanın kişisel, toplumsal ve ilahî boyutuna ayrı ayrı değinilmiş ve son mertebede de ihsana işaret edilmiştir. Dolayısıyla bir kişinin çevresine karşı takvânın gereğini yerine getirmesi imandan kaynaklı iyi davranışlar (ihsan) sergilemesiyle olur. Yine takvânın gereğini yerine getiren kimselere Allah'ın bahşetmiş olduğu bir tür lütuftur ihsan. Mâtürîdî takvâ sahiplerine birçok müjdelere vâdeden ve sonu "...Allah büyük ihsan sahibidir"<sup>117</sup> şeklinde tamamlanan âyetin tefsirinde "ihsanı Allah'ın takvâyâ karşılık olarak vâdettiği bir lütuf" olarak değerlendirmiştir<sup>118</sup>. Âyetlerde geçen iman, amel-i sâlih, takvâ ve ihsan kavramlarıyla ilgili tekrarlar imanın güçlenerek varlığını korumasını, Allah ile olan ilişkinin ihsan boyutuna ulaşması için sürekli çaba sarfedilmesini teşvik maksadı taşımaktadır. Kişi imanını ve davranışlarını kontrol altında tutabiliyorsa (bu takvâdır) ve bunu en iyi noktaya taşıyabiliyorsa (bu da ihsandır), günaha girme riski de en aza inecektir. O halde insandaki takvâ imanını ihsan derecesine taşımasında yardımcı bir unsurdur.

b) İkinci bağlamında ihsan, insanın, başta ana-babası olmak üzere akraba, yetim, yoksul, komşu, arkadaş ve yolcu gibi başka insanlar karşısındaki

113 Buhârî, "Tefsir", 31/2; "İmân", 37; Müslim, "İmân", 5-7.

114 Bu itaat hali öncelikle O'na ibadet etmeyi ve hiçbir şeyi ortak koşmamayı gerektirmektedir (en-Nisâ 4/36).

115 "İşlerinde doğru olarak (muhsin) kendini Allah'a veren ve İbrahim'in Allah'ı bir tanıyan dinine tabi olan kimseden dince daha güzel kim vardır" (en-Nisâ 4/125).

116 Âl-i İmrân 3/172; en-Nisa 4/128; el-Mâide 5/93; Yûsuf 12/90; ez-Zâriyât 51/15-16.

117 el-Enfâl 8/29.

118 bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu), İstanbul: Dârü'l-mizan 2005, VI, 203.

sevgiye dayalı özverili yaklaşımını ifade eder<sup>119</sup>. "*Muhakkak ki iyilik edenlere (muhsinler) Allah'ın rahmeti çok yakındır*"<sup>120</sup>. Buradaki iyilik iyi kul, iyi insan, iyi ana-baba, iyi çocuk, iyi yönetici, iyi vatandaş... olma yükümlülüklerini yerine getirenleri kapsar.

c) Üçüncü bağlamda ihsan, kişinin kendi nefesine karşı yapmış olduğu iyilikleri ifade eder. Bu özellikle aleyhine gözüken bazı durumları, hoşgörü, sabır, kararlılık ve cesaret erdemleriyle lehine çevirmesi şeklinde özetlenebilir. Kişinin lehine olan şeyler, karşılığında nimet ve sevaba eriştiği iyiliklerdir. Bollukta ve darlıkta, musibet anlarında, karşısına zorluklar çıktığında sabredebilirse, bu sıkıntılar birer nimet haline dönüşecektir<sup>121</sup>. Çeşitli âyetlerde 'muhsinler' nitelemesiyle anılan müminlerin bazı seçkin özelliklerine değinilmiş ve bu suretle ihsan kavramının içeriğine giren erdemlere de işaret edilmiştir. Bu erdemlerin bazıları şunlardır: Öfkeye hâkim olma, affetme, hoşgörü, sabır<sup>122</sup>, işlerde aşırılıktan sakınma, kararlılık ve cesaret<sup>123</sup> tok gözlülük ve cömertlik<sup>124</sup>.

Bilhassa konumuz olan âyetin "*Muhakkak ki Allah adâleti ve ihsanı emreder...*"<sup>125</sup> mealindeki bölümü münasebetiyle tefsir kitaplarının yanında ahlâk ve tasavvuf kitaplarında da ihsan kavramı üzerinde önemle durulmuştur. Mâtürîdî bu âyette geçen ihsan kavramını "Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirirken gösterdiği samimiyet ve ihlas"<sup>126</sup> şeklinde tanımlamış<sup>127</sup> onun da kaydettiği gibi bu âyetin "İyilik ve kötülük konusunda Kur'an'ın en kapsamlı âyeti" olduğu yönündeki görüş, ilk dönemlerden itibaren birçok müfessir ile diğer âlimler tarafından benimsenmiştir. Sonuç olarak literatürde ihsan konusunda yapılan açıklamaları dikkate alarak bu terimi, "insanın, hem Allah'a hem de yakın ve uzak çevresinde bulunan bütün insanlara ve tabiata karşı yaklaşımında, tutum ve davranışlarında adalet ölçüsünün, farz ve vacip sınırlarının da ötesine geçerek imkân ve kabiliyetlerine göre kulluğun, özverinin ve erdem en yüksek seviyesine ulaşması" anlamında tanımlamak mümkündür. İhsan mutlak bir görev olmamakla birlikte Allah'ın razı olacağı güzel fiilleri ihata eden yüksek bir erdemdir.<sup>128</sup> Bütün bu açıklamaların ışığı altında değerlendirmek gerekirse muhsin kelimesi hem Allah'a kulluk ve dua ödevini, hem de her türlü bozgunculuktan uzak durma, dünyanın düzeni-

119 en-Nisâ 4/36. İnsanları kendi nefisini sever gibi sevmenin adı olur burada ihsan ve kişi ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiye işaret eder (bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, 178).

120 el-A'raf 7/56.

121 Açıklamalar için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, 178-179.

122 Âl-i İmrân 3/133-134; Mâide 5/13; Yûsuf 12/90; Hûd 11/115.

123 Âl-i İmrân 3/147-148.

124 el-Bakara 2/236; Âl-i İmrân 3/133.

125 en-Nahl 16/90.

126 İhlas ibadetlerde rıyayı terketmek, kalbi kötülüklerden ve şaibeli şeylerden halis kılmak anlamlarına gelmektedir. Kul ile Allah arasında gizli olduğu Allahtan başkasının bilmesinin mümkün olmadığı kabul edilir (bkz. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "İhlas" md).

127 XIV, 162.

128 Müslim, "İmâre", 18.

ni yaşatma, kısaca iyi kul, iyi insan, iyi komşu, iyi anne baba, iyi vatandaş ... olma yükümlülüklerini yerine getirenleri kapsar<sup>129</sup>. İyilik gösterilmesi gereken kimseler arasında anne-baba, akraba, komşu, arkadaş gibi yakınlar, öksüzler, çaresizler<sup>130</sup>, yolda kalanlar<sup>131</sup>, erkeğinden boşanan hanımlar<sup>132</sup> gibi farklı grup ve sınıfları saymak mümkündür.

Buradan bakıldığında ihsan insanın özünde bulunan üstün bir meziyet ve yüksek bir bilinç halidir. Bu meziyete sahip olanlar başta Cenâb-ı Hak olmak üzere<sup>133</sup> bütün varlıklarla olan ilişkilerini bu bakış açısıyla inşa ederler. Âyette Yüce Allah'ın "güzel davranın, zira Allah güzel davrananları sever"<sup>134</sup> buyruğu her türlü iyilik ifadesini kuşatıcı bir özellik arz etmektedir. Zikredilen bütün hususlar aynı zamanda tahkîkî iman sahibi kişinin vasıflarıyla örtüşmektedir.

## SONUÇ

Bu makale iman, islam, takvâ ve ihsan gibi kavramları temel özelliklerinden hareketle ele alarak bu kavramların taklidi ve tahkîkî iman içindeki yerine dikkat çekmiştir. Her bir grubun kendine özgü bazı ayırt edici yönlerinin bulunması, iman seviyesi olarak da aralarında farklılıklar olduğu gerçeğini gözler önüne sermiştir. Bunların özelliklerini ve ayırıcı vasıflarını bilmek, birbirinden ayırmaya ve doğru şekilde tasnif etmeye imkân sağlamaktadır. Yoksa bu bilgiler insanlar arasında bir takım dereceler oluşturarak onları "zayıf ve kuvvetli imanlılar" şeklinde ayırma sebebi olamaz. İnsanların halleri ve derecelerinin mahiyeti hakkında yegâne karar mercii Yüce Allah'tır ve O insanları takvâ ve ihsan sahibi olmak için gerekli olan her türlü vasfı kazanmaya davet etmektedir.

Bu makalede imanın dereceleri sayılırken teferruatlı bir şekilde izah edilen taklid kavramı ile ilgili olarak yapılan açıklamalar, taklidin hiç bir zaman bir mü'minin sahip olması tavsiye edilen imanının ölçüsü olmadığını göstermiştir. Ancak imanın türleri arasında yer verilen taklidin belli vasıflardaki kişiler için zaman zaman tavsiye edilmesi, bütün çeşitlerine koşulsuz şekilde karşı olmayı zorlaştırmıştır. Taklidi türlere ayırmak suretiyle her bir türün özelliklerine ilişkin olarak yapılan izahatlar, taklidi imanı kabul veya red noktasında zihinlerde var olan bulanıklığı gidermeye katkı sağlamak içindir. Buna göre taklide karşı olma veya onu geçerli kabul etme meselesinin tamamen taklidden ne anlaşıldığı sorusuyla alakalı bir husus olduğu tespitinde

129 el- A'raf 7/56; en-Nisâ 4/36.

130 el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36.

131 en-Nisâ 4/36.

132 el-Bakara 2/229, 236.

133 Kim özü iyilik dolu olarak (muhsin) yüzünü Allah'a çevirirse O'nun Rabbi katında büyük bir ecri vardır. Onlara hiçbir korku yoktur (el-Bakara 2/112).

134 el-Bakara 2/195.

bulunmak gerekir. Bu soruya cevap ararken de öncelikle "kimin taklidi" sorusu sorulmalıdır. Eğer taklid ifadesiyle Allah'ın peşinden gidilmesini yasakladığı kimselerin taklidi kastediliyorsa bunun câiz kabul edilmesi mümkündür değildir. Diğer taraftan Allah'ın kendisine uyulmasını tavsiye ettiği peygamberler ve âlimler gibi din önderleri vardır ki, bu kimselerin yoluna tâbi olmak dinin teşvik sahasına girmektedir. Her iki durumu ifade etmek için de zaman zaman "taklid" sözcüğünün kullanılması karışıklığa neden olduğu için bu karışıklığı ortadan kaldırmak ve izahını kolaylaştırmak için her biri ait oldukları başlıklar altında ayrı ayrı tasnife tabi tutulmuş, böylelikle isabetli olan ve olmayan taklid türlerinin hangileri olduğu konusu açıklık kazanmıştır.

Diğer taraftan aralarında sıkı bir bağ bulunan iman, islam, takvâ ve ihsan sözcüklerinin birbirini gerektiren ve güçlendiren kavramlar olduğu dikkat çekmiş, dahası takvâ ve ihsân lafızlarının, imanda arzulanan bir seviyeye işaret etmeleri ve diğer müştereklikleri sebebiyle tahkîkî imanın saha ve sınırlarının belirlenmesinde ve daha aşikâr bir hal almasında en fazla katkı sağlayan sözcükler olduğu görülmüştür. Bu özel ilişki nedeniyle takvâ ve ihsan kavramlarıyla bağlantı kurulmuş, tahkîkî iman konusu ağırlıklı olarak bu iki kavram üzerinden değerlendirilmiştir.

Tahkîkî imanın özellikleri imanın pasif bir eylem olmadığını, hayata ve kâinata uzanan yönlerinin olduğunu göstermiştir. İmanda ön plana çıkan sabır, takvâ, tevekkül, rıza ve teslimiyet, öfke kontrolü, riya, gösteriş, hased gibi her türlü çirkin amelden uzak durmak, başkalarının kusurlarını affetmek, ilmiyle amel olmak, imanda sebat etmek, sâlih amel işlemek, başkalarına iyilik yapmak, her işini en güzel şekilde ve Allah rızası için yapmak, bollukta ve darlıkta Allah için harcamak gibi unsurlar bu canlılığın boyutlarını gözler önüne sermektedir. Yapılanın en iyisini ve en güzelini yapmaya işaretle kullanılan "takvâ ve ihsan" kavramları imanın insana kazandırdığı güzellikleri adeta zirve noktasına taşımaktadır.

#### KAYNAKÇA

Bakillanî, Ebû Bekir b. Tayyib, *el-İnsâf fi mâ yecibü 'itikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi* (thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1431/2010.

Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâti'hü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye 1411/1990, XVI.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr), Beyrut-Lübnan : Müessesetü'r-Risâle 1431/2010, I-II.

-----, *İhyâu ulûmiddîn* ( trc. Ahmed Serdaroğlu) İstanbul 1989, I, III.

Gezgin, Ali Galip, "Kur'an Meallerinde Takva Kelimesinin Türkçeye Tercümesi Sorunu", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, II, Ankara: DİB Yay., 2007, s. 295-315.

- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yay., 2001.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahirî (nşr. Muhammed Muhammed Tamir), *el-İhkâm fi usûl'l-ahkâm*, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010, I-II.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaledin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, 2000.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam, *el-Ubûdiyye* (thk. Faruk Hasan Türk ve dğrl.), Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Telbisü İblis*, Kahire: el-Mektebü'l-İslâmî, 1347/1928.
- İkbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul: Pınar Yay., 1984.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara: DİB Yayınları, 1975.
- Kaya, Eyyüp Said, "Taklid", *DİA*, XXXIX, 461-465.
- Kılavuz, Ahmed Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâmâ Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Kılavuz, Mehmet Akif, "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (ed. Hayati Hökelekli), İstanbul: DEM, 2006, s. 251-305.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara: İsam Yay., 2003.
- , *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu), İstanbul: Dârü'l-mizan, 2005, I, V.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsratü'l-edille fi Usûlüddîn* (nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB Yay., 2004, I-II.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtü Elfazî'l-İl-Kur'an* (nşr. Safvan Adnan Dâvûdî), Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1418/1997.
- , *Erdemli Yol: ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şerîa* (nşr. Ebu'l-Yezîd el-Acemî), İstanbul: İz Yayıncılık 2009.
- Seyyid Şerif Cürcânî, Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifât* (thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı), Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1428/2007.
- Tancî, Muhammed, *İslam Tasavvufu Üzerine* (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Damla Yayınevi 2002.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu istilâhât'l-fünûn*, Calcuta 1854 den Ofset İstanbul 1404/1984, II.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yay., 2010.
- , Yavuz, Yusuf Şevki, Çelebi, İlyas, *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman, "Takvâ", *DİA*, XXXIX; s. 484-486.
- Üşi, Siraceddin Ali b. Osman, *Emâli Şerhi* (trc. ve açıklamalar Bekir Topaloğlu), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: DİB Yay., 1978.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâik't-tenzîl ve uyûn'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, Beyrut 1366/1947, II.





## ŞİDDET SUÇLARINA SÜRÜKLENEN ERGENLERDE DİNİ POTANSİYELLER

İbrahim ÇAPAK\*  
Nimet FERAH\*\*

### Özet

Bu çalışma, şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin dini potansiyellerini anlamaya yönelik bir araştırmadır. Teoride ve pratikte, dinin, çocuklar/ergenler arasında, şiddet suçlarına sürüklenmeyi önleyici ve ıslah edici bir yapıya sahip olduğu, dinde ve din psikolojisinde böyle bir karakterin var olduğu tezi savunulmaktadır. Ergen suçluluğunu önlemede dinin ve din psikolojisinin işlevsel olabileceğinden hareketle, konu teorik çerçevede; hukuki, psikolojik, sosyolojik, dini ve din psikolojik boyutları ile ele alınmıştır. Uygulamada ise; şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerde dini yaşantı; inanç, bilgi, duygu ve tecrübe boyutları ile analiz edilmiştir. Araştırmada anket (survey) yöntemi ile veri toplanmıştır. Suça sürüklenen çocuk kapsamındaki 113 ergenle gerçekleştirilen araştırma sonucunda; ergenlerin, dini yaşantının inanç ve duygu boyutlarında yüksek, bilgi ve tecrübe boyutlarında ise düşük potansiyeller taşıdıkları, yaşadıkları şiddet ve suç sorunları ile ilgili olarak dini yardıma ve sağaltıma açık oldukları, bu tür bir yardımın faydasına inandıkları bulunmuştur. Dinin ve din psikolojisinin, çocuk suçluluğu konusunda gerek eğitsel gerekse tedbirselsel amaçla aktive edilmesinin çocuklar açısından yararlı olacağı, bu argümanın şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerde bir karşılığı olduğu, çocukların din konusundaki var olan potansiyellerinin ilgililerce değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Suç, Çocuk Suçluluğu, Ergenlik, Din Psikolojisi.

### Religious Potentials in Adolescents Drifted Violent Crimes

#### ABSTRACT

In this study is a research to understanding potentials of adolescents drifted/driven to violent crimes in terms of the science of psychology of religion. In theory and practice, thesis is argued that religion has a structure preventive and corrective drifted to violent crimes between children/adolescents, religion and psychology of religion is concluded that there is such a character. Reference that religion and psychology of religion may be functional in prevention of juvenile delinquency, the subject is discussed legal, psychological, sociological, religious and psychological of religion dimensions in theoretical framework. In practice, adolescents drifted violent crimes, whose religious experiences were analyzed by sizes of faith, intellect, emotion and experiment. In research, data were collected by methods of questionnaire (survey) and documentation. As a result of the research conducted on 113 adolescents who child under driven to crime; it is found that adolescents have high potentials in dimensions of faith and emotion although they have low potentials in dimensions of intellect and experiment, adolescents are open religious assistance and treatment about their problems, they believe that the benefit of such an aid. It is concluded that would be beneficial for children that the psychology of religion and religion are activated with the aim of both educational and precautionary in juvenile delinquency, this argument is an equivalent of in the children drifted/driven to crime, the children existing potentials on the religion should be evaluated relevant persons.

**Keywords:** Juvenile Delinquency, Crime, Adolescence, Psychology of Religion.

\* Profesör Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi icapak@sakarya.edu.tr

\*\* Yüksek Lisans, Sakarya Ün. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi

## GİRİŞ

Çocuk suçluluğu vakaları her geçen gün artmaktadır. TÜİK verilerine göre son dört yılda çocuk suçluluğundaki artış oranı %36'dır. Buna paralel olarak şiddet ve saldırganlık suçları, suça sürüklenen çocuk kapsamındaki ergenler arasında yaygınlaşmaktadır. Yaralama, tehdit, hakaret gibi şiddet içerikli suçlar çocukların karıştığı suçlar arasında önemli bir orana sahiptir. Yaralama suçları, hırsızlık suçundan sonra çocukların en çok işlediği ikinci suçtur. Hem konunun çözümüne katkı sağlamak, hem de sorunun kökenini anlamak için gençler üzerinde şiddet ve saldırganlık ile ilgili çok sayıda araştırma yapılmaktadır. Araştırmalar neticesinde, bilim insanları tarafından çocukların ya da ergenlerin şiddet suçlarına sürüklenmesi ile ilgili çeşitli psikolojik, sosyolojik etkenler ve risk faktörleri ortaya konmaktadır. Eğitimsizlik, parçalanmış aile, sağlıksız kişilik, madde bağımlılığı, gelişimsel bozukluklar bu tür etkenler ve risk faktörleri arasında sayılmaktadır. Bu faktörleri iyileştirmek ve çocukları suçtan izole etmek için kanunlarda ve yargılama mekanizması içerisinde bir takım psiko-sosyal tedbirlere, önlem mekanizmalarına müracaat edilmesi ön görülmektedir. Bu nedenle çocuk mahkemelerinde; psikoloji, psikolojik danışmanlık, sosyal hizmet bilimlerinin argümanları kullanılarak suça sürüklenen çocuklar değerlendirilmekte, hukuki durumları ve sağaltımları için kararlar alınmaktadır. Ahlaki ve dini değerlerin aktive edilmesi ile çocukların suça sürüklenmesinin, özellikle de şiddet içerikli olaylara müdahil olmalarının engelleneceği, dolayısıyla bu tür suçların ergenler arasında önleneyeceği vurgusu da bilimsel olarak sıklıkla dile getirilmektedir. Diğer taraftan, dini değerlerin insan psikolojisindeki yeri, kişilerin davranışlarını belirlemedeki önemi ve bireylerin dini gelişim düzeyi, din psikolojisinin verileri ile ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. İnanç öğelerinin, dindarlığın, bireylerin psikolojik sorunlarının çözümüne ve kişilerin ruh sağlığına katkı sağlayabileceği savunulmaktadır. Suça sürüklenen ergenlerin din psikolojik görünümleri, potansiyelleri ve gelişimleri, dini konularda düşünceleri, onların davranışlarını yönlendirmede ve suça sürüklenmelerini önlemede etkilidir. Din, onların şiddet ile ilgili, suç ile ilgili sorunlarının çözümüne yardımcı olabilecek, onları ıslah (rehabilitate) edebilecek öğeler içermektedir. Ancak bu öğelerin teoriden uygulamaya geçirilebilmesi için suça sürüklenen ergenlerin dini gelişim düzeylerinin ve bu konudaki görüşlerinin bilinmesine ihtiyaç vardır.

**Problem 1:** Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerde dini yaşantının boyutları (inanç, bilgi, duygu, tecrübe) ne düzeydedir?

**Problem 2:** Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler dini danışmanlık ve manevi yardım konusunda ne düşünmektedir?

**Yöntem ve Teknik:** Araştırmada anket yöntemi ile veriler toplanmıştır. Sakarya ilinde bizzat hakaret, tehdit ve yaralama gibi şiddet suçlaması ile yargılanan ve suça sürüklenen çocuk kapsamında değerlendirilen 113 ergene anket uygulanmıştır.

## 1. Temel Kavramlar ve Açıklamalar

**Suç;** çok boyutlu, geniş kapsamlı ve göreceli bir kavramdır. Suç kabul edilen bir davranış, toplumdaki topluma, kültürden kültüre, geçmişten günümüze değişiklik gösterebilmektedir. Din adamları, filozoflar, eğitimciler, antropologlar, doktorlar, hukukçular suç kavramı ile ilgilenmiştir.<sup>1</sup> Hukuka konu olan suç, en basit tanımı ile; bir toplumdaki yasal kurumlar tarafından ceza ve güvenlik yaptırımına bağlanmış fiildir. Ceza ve yaptırımlar, hukuki mevzuatla belirlenmiştir.<sup>2</sup> Psikososyal bir öge olarak karşımıza çıkan suç ve suçluluk kavramları ise, bireysel ve toplumsal özellikler arz etmesi nedeni ile, psikolojinin ve sosyolojinin konusu olmaktadır. Bu konu ile ilgili, bireyi ya da çevresini esas alan pek çok teori ortaya atılmıştır.

Psikanalitik ekol, bireyde bulunan dürtüsel güçlerin etkisi ya da baskılanması sonucunda id-ego-süperego mekanizmasındaki kontrol bozukluğu sonucu sapma davranışlarının meydana geldiğini söylemektedir. Kriminal davranışı, zihni çatışmalar, bastırılmış arzular ve diğer güdüsel eğilimlerle açıklamaktadır. Hedonistik psikoloji üzerine kurulu klasik okulun görüşüne göre ise, insana haz verici bir seviyeye geldiğinde suç ortaya çıkmaktadır.<sup>3</sup> Kliniksel kişilik yaklaşımlarında da suçluluk, çoğunlukla, psikolojik denge bozukluğunun neden olduğu anormal davranış örneklerine dayandırılmaktadır.<sup>4</sup> Sosyolojik yaklaşımda ise, toplumsal dinamiklere atıfla tanımlamalar yapılmış ve teoriler geliştirilmiştir. Orta sınıf insanlara göre alt sınıf insanların, suç ve sapıcı davranışlarla daha çok iştigal ettiği varsayımına dayanan sosyal yapı teorilerinin yanı sıra daha çok sosyal koşullara odaklanan sosyal psikolojik teoriler ya da sosyal etkileşim teorileri de geliştirilmiştir.<sup>5</sup> (Ayan, 2011: 19-35). Örneğin; sosyal yapı teorileri içinde değerlendirilen Durkheim'in görüşüne göre; ahlaki yükümlülükler ve sosyal normlar olmaz ise yaşam çekilmez hale gelir ve *anomi* oluşur. Anomi, yıkıcı davranışa, suça sebebiyet verir. Sosyal etkileşim teorisyenleri arasında yer alan Sutherland'e göre ise; suç, diğer insanlarla etkileşim sonucunda öğrenilir. Eysenck'e göre de; sosyalleşme sürecinde ödüllendirme ve onaylama sonucunda suç ortaya çıkmaktadır.<sup>6</sup> Psikolojik ve sosyolojik yaklaşımların dışında, suç ve suçluluğu, bedensel tiyolojilerle, kalıtsal özellikler ile, biyolojik, fizyolojik, bio-antropolojik, fiziki etkenlerle açıklamaya çalışan görüşler de vardır.

**Çocuk;** fiziksel, psikolojik, ekonomik ve toplumsal açıdan bir başkasının bakımına ve korumasına muhtaç olan, bu nedenle -öncelikle anne-baba,

1 İbrahim Zeki Öget, *Mücrim ve Serseri(Antisosyal) Çocuklar*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1941, s. 4.

2 Turgut Akıntürk ve Neval Okan. *Hukuka Giriş*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 42.

3 Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011, s. 249-258.

4 Abdülvahit İmamoğlu, *Psikolojik ve Ahlaki Açından Çocuk Suçluluğu*, İstanbul: Işık Akademi, 2012, s. 31.

5 Sezer Ayan, *Suçlu Kim*, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2011, s. 19-35.

6 Akt. İmamoğlu, *a.g.e.*, s. 34-36.

bunların yokluğunda ilgili kişi ya da kurum olmak üzere- bir diğerine bağımlı, henüz kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek olgunluğa erişmemiş kişidir. İlk çocukluk (2-7 yaş), son çocukluk (7-11 yaş), ergenlik (12-18 yaş) dönemlerinden oluşan çocukluk içerisinde, farklılaşan ihtiyaçları ve beklentileri ile her bir aşamada çocuğun bir başkasının bakımına ve korumasına muhtaç olduğu belirtilmektedir.<sup>7</sup> Uluslararası sözleşmelere ve yasalara göre 18 yaşına kadar her insan çocuk kabul edilmektedir.<sup>8</sup> Çocuk, “mevcut hukuk sistemi içinde işleyebileceği bir suçtan ötürü, kendisine büyük insanlardan farklı davranılması gereken kişi”dir.<sup>9</sup>

**Suçluluk (delinquency);** Suçlu olma durumunu ya da herhangi bir toplumsal görevi yapmada ya da yasağa uymada bireyin başarısız kalması, toplumsal bir yükümlülüğe aykırı davranması durumunu ifade etmektedir.<sup>10</sup>

**Çocuk suçluluğu (juvenile delinquency);** “bir çocuktaki anti-sosyal eğilimlerin yasa müdahalesi gerektirecek bir duruma dönüşmesi”dir.<sup>11</sup>

Çocuk suçluluğu, çok sayıda faktörün birbiri ile etkileşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Çocuk suçluluğunun belirlenmesinde etkili olan nedenler ve görünümeler suçluluk açısından çocuğun taşıdığı potansiyeller olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamdaki çocuklar, taşıdıkları risklere ve etkenlere göre suça sürüklenen çocuk kapsamında değerlendirilmektedir. Suça sürüklenen çocuk (SSÇ) kavramı, çocuk suçluluğu ile ilgili teknik ve literal bir kavramdır.

**Suç Sürüklenen Çocuk;** “sosyal çevreleri, ana-baba tutumları, kişisel özellikleri nedeni ile suç işlemeye yatkın ve suç işleme tehlikesi bulunan çocuktur”.<sup>12</sup> Sürüklenme (drift) kavramı; teorik olarak, çocukların ruhsal durumlarına, duygularına ve konumlarına göre suçun içine sürüklenebildiklerini ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Birçok uzman, çocukların suç konusunda yetkin olmadıklarını, çevresel ya da gelişimsel bir takım faktörlerin etkisinde kaldıklarını belirtmek için “suça sürüklenen çocuk” kavramını yeğlemektedir. Yasa koyucu, uzman görüşleri doğrultusunda 2005 yılında yürürlüğe giren Çocuk Koruma Kanunu’nda “suça sürüklenen çocuk” tanımına yer vermiştir. Suça sürüklenen çocuk; kanunlarda suç olarak tanımlanan bir fiili işlediği iddiası ile hakkında soruşturma veya kovuşturma yapılan ya da işlediği fiilden dolayı hakkında güvenlik tedbirine karar verilen çocuktur.<sup>14</sup>

7 Ayan, *a.g.e.*, s. 14.

8 Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi (1989), Madde 1, Türk Ceza Kanunu (2004), Madde 6 ve Çocuk Koruma Kanunu (2005), Madde 3.

9 Çocuk Adaletinin Yönetimi Hakkında Birleşmiş Milletler Asgari Standart Kuralları (Pekin Kuralları) (1985), Madde 2.2.

10 Büyük Türkçe Sözlük, <http://tdkterim.gov.tr/bts/> (2012).

11 Yavuzer, *a.g.e.*, s. 31-36.

12 İmamoğlu, *a.g.e.*, s. 19.

13 Ayan, *a.g.e.*, s. 33.

14 Çocuk Koruma Kanunu, 2005: Madde 3.

**Çocuk mahkemeleri;** çocuk suçluluğunu denetim altına almakla sorumlu çocuk adalet sisteminin en önemli halkalarından biridir. Çocuk mahkemeleri genel olarak çocuğun korunması, onun toplumla bütünleşmesi, tedavi ve rehabilite edilmesi gibi hedeflere hizmet etmektedir. Gerek çocuk adalet sistemi, gerekse diğer sistemler, içinde oluştukları toplumsal-ekonomik ve kültürel yapının bir parçasıdır, ondan etkilenirler ve onu etkilerler. Bu nedenle, çocuk mahkemelerinin, çocuk adalet sisteminin diğer bölümleriyle (polis, savcılık, ıslah kurumları gibi) ve toplumdaki eğitim, sosyal refah, sağlık v.b. sistemlerle işbirliği içerisinde çalışması ön görülmektedir. Çocuk adalet sisteminde farklı amaçlara göre değişik modeller benimsenebilmektedir. Bu modeller; “suç kontrol modeli veya geleneksel yaklaşım”, “rehabilitasyon modeli veya refah yaklaşımı”, “adil yargılama modeli veya adalet yaklaşımı”dır.<sup>15</sup> Ülkemizdeki çocuk yargılama sistemi düşünüldüğünde gerek kanunlarda gerek mekanizmanın işleyişinde rehabilitasyon modeline uygun bir yapılanma hakimdir.

Rehabilitasyon modelinde veya refah yaklaşımında amaç; suçlu çocukların üretken ve uyumlu bireyler olarak toplumla bütünleşmesidir. Toplum, suça sürüklenen çocukların sorunlarını çözmeye çalışmalıdır. Toplumsal ve bireysel etkilerin bir sonucu olan çocuk suçluluğu vakalarında, çocuk, sahip olduğu soruna göre ele alınmalıdır. Suç davranışı, çocuk adalet sistemi tarafından ilgilenilmesi gereken temeldeki psiko-sosyal problemlerin bir göstergesidir. Burada amaç, çocuğun suçlu ya da masum olduğu değil, içinde bulunduğu psiko-sosyal ve ekonomik koşulları anlamaktır. Bu nedenle çocuğun cezalandırılmasından ziyade, psiko-sosyal gereksinimlerine göre geniş bir hizmetler ağından yararlandırılması düşünülmelidir. Örneğin; daha sorunun başlangıcında, polis örgütü içerisinde çocuğa psiko-sosyal teşhis ve tedavi konusunda eğitilmiş uzmanlar müdahalede bulunmalıdır. Sağaltım, çocuğun yararları gözetilerek seçilmeli ve bunların toplumun yararları ile uyduğu varsayılmalıdır. Her bir çocuğun ayrı gereksinimleri ve sorunları olduğu göz önünde alındığında, sağaltım programlarının farklılaşacağı ön görülmektedir. Bu yaklaşımda ya da modelde, çocuğun suç oluşturan davranışlarının nedenini araştırarak onun psiko-sosyal gereksinimlerini ortaya koyan ve çözüm yolları gösteren Sosyal İnceleme Raporları, sistemin belkemiğini oluşturmaktadır.<sup>16</sup> Sosyal İnceleme Raporu (social inquiry report): mahkemeler, çocuk hâkimleri veya Cumhuriyet savcılarınca, gerektiğinde çocuğun bireysel özelliklerini ve sosyal çevresini gösteren çocuklar hakkında hazırlanan inceleme raporlarıdır. Sosyal inceleme raporu, çocuğun, “işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılama ve bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneğinin mahkeme tarafından takdirinde göz önünde

15 Sevda Uluğtekin, *Çocuk Mahkemeleri ve Sosyal İnceleme Raporları*, Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2004, s. 6-7.

16 Uluğtekin, *a.g.e.*, s. 8.

bulundurulur".<sup>17</sup> Ceza sorumluluğunun belirlenebilmesi ve tedbir mekanizmalarının faaliyete geçirilmesi açısından sosyal inceleme raporları önem arz etmektedir. Kanunda ön görülen psiko-sosyal nitelikteki tedbirler psikologlar, pedagoglar, sosyal hizmet uzmanları tarafından sosyal inceleme raporlarında belirlenmekte, ilgili mercie sunulmaktadır ve bu çerçevede suça sürüklenen çocuklara müdahale edilebilmektedir.

## 2- Ergen Suçluluğu

Ruhsal, zihinsel, fiziksel yönden tam bir olgunluğa erişmemiş toplumsal rol ve görevlerini henüz kavrayamamış ergenlik çağındaki çocukların suç işlemesi toplumları, suç ve suçluluk konusu üzerine ayrı bir dikkatle eğilmeye sevk etmiştir. Ergenlik çağında meydana gelen hızlı gelişmenin yarattığı dengesizliğin bilgi ve tecrübe eksikliğiyle de bir arada bulunması, gencin sosyal normlara uyum göstermesini zorlaştırmaktadır. Toplumdan olumlu bir yaklaşım görmezse, ergenlerin suça yöneldikleri görülmektedir.<sup>18</sup> Çocuk suçluluğunu, yetişkinlikteki suçluluktan ayırt edici en önemli özellik, "problemlili evre" ya da "geçiş evresi" olarak ifade edilen ergenlik dönemine denk gelmesi ile açıklanmaktadır. Böyle kritik bir dönemde suça sürüklenen ergenin, bu dönemin özelliklerinden soyutlanarak, alelde "suçlu" gözüyle değerlendirilmesinin mümkün olmadığı belirtilmektedir.<sup>19</sup> Ergen suçluluğunun nedenleri çok çeşitlidir ve birçok etkene bağlı ortaya çıkan bir davranış bozukluğudur. Gencin yapısı, özellikleri ve yetenekleri ile ilgili faktörler; gencin yetiştiği, ailesi ile ilgili faktörler; toplumsal ortam ve yaşam koşulları ile ilgili faktörler suça sürüklenme nedenleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu faktörler birbirleri ile sıkı sıkıya ilişkilidir ve sonuca etki etmektedir. Bazen bir etken, bazen de bir başka etken ağırlık kazanmaktadır. Tüm olumsuz faktörlerin bir bileşkesi olarak suçluluk ortaya çıkmaktadır.<sup>20</sup> Bu nedenlerden dolayı suça sürüklenen ergenler bir takım risk faktörleri ile karşı karşıyadır.

Çocuklarca sergilenen bazı davranışlar, sonraki suç davranışı için en belirgin risk faktörleri arasında sayılmaktadır. Risk derecesi, erken yaşta davranış sorunlarının çeşitliliği ile artmaktadır. İlişkisel olan bu faktörler, çevre ile etkileşim halindedir. Çocuk suçluluğunu tahminde en güçlü belirleyiciler içinde, saldırganlık, uyuşturucu kullanımı ve hırsızlık yer almaktadır. Bunun dışında; okuldan kaçma, yalan söyleme ve okuldaki başarısızlık da önemli etmenler arasında sayılmaktadır. Çocuklarda erken yaşta görülen davranış sorunlarının ilişkiselliğinin yanında, sorunlu davranışın frekansı da suçluluk riskine etki etmektedir.<sup>21</sup> Örneğin; madde kullanımı suçu düşü-

17 Çocuk Koruma Kanunu, 2005: Madde 35.

18 Veysel Kunt, *Suç ve Çocuk*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, s. 10.

19 Yavuzer, *a.g.e.*, s. 32-33.

20 Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, İstanbul: Özgür Yayınları, 2007, s. 302.

21 Mustafa T. Yücel, *Adalet Psikolojisi*, Ankara: Başkent Matbaası, 2007, s. 104-15.

nüldüğünde, bazı uyuşturucu maddelerde bir kez kullanım bile bağımlılığa sebebiyet verebilmektedir ve ergenlerin bu konuda risk altında olduğu ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Suçluluk açısından ergenlerin sergilediği riskli davranışlar, psikoloji literatüründe problem davranışlar olarak kabul edilmektedir.

Ergenlerde riskli davranışlar, toplumsal normlar tarafından uygun görülmeyen ve çeşitli sosyal kontrol mekanizmalarının devreye girmesine neden olan problem davranışlardır. Riskli davranışlar değerlendirilirken bunun sadece bir kez yapılan bir etkinlik mi yoksa tehlikeli davranışların bir örüntüsü mü olduğu önemlidir. Ergenin problem davranışları değerlendirilirken, riskli davranışların iç içe geçmiş olabileceği ve herhangi bir alanda problem gösteren ergenin diğer alanlarda da problem gösterebileceği uzmanlar tarafından vurgulanmaktadır. Alkol bağımlısı bir gencin, anti sosyal davranışlar sergilemesi daha sıklıkla beklenebilmektedir. Ya da sigara kullanan gençler, madde bağımlısı olma noktasında potansiyel adaydır. 13-17 yaşındaki gençlerde yapılan bir araştırmaya göre, herhangi bir alanda problem davranışı olan gençlerin ciddi bir suç işleme oranı %37 ile %51 arasında değişmektedir. Hiçbir problem davranışı olmayan gençlerin ise; suç işleme oranının %1 ile %3 arasında değişkenlik gösterdiği belirlenmiştir. Ergenlerin yaşadığı problemler ya da riskli davranışları açıklayabilmek için pek çok kuram ve yaklaşım geliştirilerek risk faktörleri ortaya konmuştur. Biyolojik temelli yaklaşımda, genetik ya da nörolojik risk faktörlerinden bahsedilebildiği gibi, ekolojik yaklaşımla da ebeveyn etkisi, arkadaş etkisi gibi faktörler mevzu bahis edilebilmektedir.<sup>23</sup>

Zorlu ergenlik dönemi ile suç arasında dinamik bir ilişki vardır. Suçluluk davranışının yoğunlukla 14 yaş civarında ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Ülkemizde işlenen suçların yarısının ergen ve çocuklar tarafından gerçekleşmesi ve bu dönemde suç işleyen ergenlerin, yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde de suça sürüklenmesi, ergen suçluluğunun önemini artırmaktadır. Ankara Üniversitesi Kriminoloji Enstitüsünün, 1000 yetişkin suçluya uyguladığı ankette, 170 suçlunun 11-15 yaşlar arasında, 211 suçlunun ise 16-18 yaş grubunda ilk suçlarını işledikleri tespit edilmiştir.<sup>24</sup>

Hukuk, sosyoloji, psikoloji, ahlak, teoloji ve kriminoloji gibi değişik alanlarla alakalı, geniş ve çok boyutlu suç kavramı, ilk olarak ahlakta yer almış ve suç olayı tarihin en eski devirlerinden beri her toplumda görülmüştür. Eski zamanlardan beri insanları meşgul eden ve halen problem olma özelliğini koruyan suç davranışı, gerek dünyada, gerekse ülkemizde gittikçe artan bir orana sahiptir. İnsan yaşayışının bütün belirtilerinde olduğu gibi, suç işlemenin, suçluluğun ve suçlardaki artışın da sebepleri çok çeşitlidir. İlk etapta, suç işleyen kişileri, bütün özellikleri ile tanımak gerekir. Onların bi-

22 Kültegin Ögel, *Madde Kullanımı İstismarı*, Oğuz Polat (Ed.) *Tüm Boyutları ile Çocuk İstismarı* içinde. Ankara: Seçkin, 2007, s. 309-319.

23 Diğdem M. Siyez, *Ergenlerde Problem Davranışlar*, Ankara: Pegem Akademi, 2009, s. 50-62.

24 Yavuzer, *a.g.e.*, s. 113.

linmesi gereken özelliklerinden birisi de, dini inanç ve davranış yönleridir. Çünkü; dini inanç (iman), insanın sosyal davranışı üzerinde belirleyici bir role sahiptir.<sup>25</sup> Dinin tüm muhteviyatı ile insanların davranışları üzerinde etkili olması beklenmektedir. Ancak ergenlerin dini yaşantısı ve dini, hayatlarına uygulama becerileri düşünüldüğünde; ergenler, dini gelişiminin başlangıcında, çoğunlukla bir takım dini uyanış, şüphe ve krizlerle uğraşan bir kişi olarak değerlendirilmelidirler. Bu noktada ergenlerin dini gelişim ve dini yaşantı boyutları ele alınmadan önce din ve suçluluk ilişkisine kısaca değinilecektir.

### 3- Ergenlerde Dini Gelişim

İnsan, çevre ve kalıtım özelliklerinin karşılıklı etkileşimi sonucunda oluşan ve doğum öncesinden başlayarak ölüme kadar devam eden bir gelişim sürecini izlemektedir. Bu süreç içerisinde insan hayatının; biyolojik, sosyal ve psikolojik boyutlu gelişimleri yanında dini bir gelişimi de vardır. İnsan dindar bir birey olarak değil, kendisinde doğuştan mevcut olan dini temayül ve kabiliyetle dünyaya gelir. O, fitri yapısında bir din duygusuna sahiptir. Taklit, telkin, her türlü baskıdan ve öğrenmeden bağımsız, içgüdüsel, tabii ve duygusal olarak ortaya çıkan dini eğilim ve kabiliyetler, insanın çevresindeki uyarıcılarla etkileşimi sonucunda, yaşa bağlı gelişimsel bir yapı arz eder. İnsanlar dini açıdan benzer fitri yatkınlığa sahip olsalar da, çevre ve sosyal etkilere bağlı olarak dini gelişim süreçleri, farklılık ve çeşitlilik gösterir. Diğer gelişim süreçlerinde olduğu gibi dini gelişimde de; dini algılayış, dini tasavvur, yaklaşma biçimi ve gelişim hızları gibi dini boyutlar kişiden kişiye farklılık gösterir. Ömür boyu devam eden dini gelişim süreci, bireysel bazda farklı hızda ve yoğunlukta yaşanır.<sup>26</sup> Ergenlikte gelişim özellikleri, çocukluğa kıyasla oldukça farklıdır, gerek nicelik gerekse nitelik bakımından çok yoğundur. Bu açıdan bu döneme “yeniden doğuş” diyen psikologlar olmuştur.<sup>27</sup> Çocukluktan yetişkinliğe bir geçiş dönemini ifade eden ergenlik, dinde buluşa erme olarak kabul edilmekte ve sorumluluğun başlangıç dönemi olarak değerlendirilmektedir. Çocuklar, buluşa ermekle beraber dinin emir, yasak, görev ve kuralları dairesinde davranışlarının sorumluluğunu yüklenmiş olurlar. Gençlik dönemi içerisinde, din; fiziki, biyolojik, ruhsal ve sosyal yapıdaki değişmelerle birlikte diğer bir gelişim ve değişim sahasını oluşturur. Ergende değişik yönlerden cereyan eden bu değişim ve gelişimler, birbiri ile iç içe geçmiştir ve etkileşim içerisinde dirler.<sup>28</sup> Dini gelişim düzey-

25 Hüseyin Peker, *Suçlularda Dini Davranışlar*, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990, 4, s. 93-94.

26 A. Şule Yüksel, *Dini Gelişim*, M. D. Karacoşkun (Ed.), *Din Psikolojisi El Kitabı* içinde. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 111.

27 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 265-266.

28 İmamoğlu, A. ve A. Yavuz. (2011). Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23. 1, s. 208.



lerini, değişim aşamalarını ele alan uzmanlar farklı kuramlarla bu olguyu açıklamaya çalışmışlardır.

Son yıllarda bu konu ile ilgili çok sayıda kuram geliştirilmiştir. Fowler'ın inanç gelişim kuramı, Goldman'ın dini düşünce gelişimi kuramı, Oser'in dini yargı gelişim kuramı yakın zamanda geliştirilen kuramlar arasında sayılmaktadır.<sup>29</sup> Bu kuramların, Piaget'in bilişsel gelişim evrelerinin, dini gelişime uygulanması sonucunda ortaya çıktığı uzmanlar tarafından açıklanmaktadır.<sup>30</sup> Burada ilk olarak ergenler açısından James Fowler'in dini gelişim kuramına değinilecektir.

James Fowler, Piaget tarafından tanımlanan bilişsel gelişim ve Kohlberg tarafından tanımlanan ahlakî gelişime benzer şekilde, bireysel dinî inancın, ardışık bir evrede geliştiğini belirtmektedir. Fowler'ın inanç gelişimi kuramına göre; mitsel/lâfzî inanç evresi, her ne kadar ilkökul yıllarını temsil etse de, pek çok ergen ve yetişkin, zaman zaman bu evrenin özelliklerini sergileyebilmektedir. Bu evrede çocuklar, Piaget'in somut işlemler evresine uygun olarak dünyadaki işleyişi anlamlandırır. Hayal ile gerçek dünya arasında ayırım yapabilen çocuk, bu dönemde ahlakî ve dinî kuralları harfi harfine (literal) algıladığından dinî sembol ve inançlar, somut manalar olarak karakterize edilerek tamamen gerçek kabul edilmektedir. Fowler'ın sentetik/geleneksel inanç evresi, ilk ergenlik yıllarına karşılık gelir ve bu dönemde ergen; formel düşüncenin ortaya çıkması ile kişi dünyasını anlamlandırmada soyut fikir ve kavramlara güvenmeye başlar. Tanrı ile daha çok kişisel ilişkiye yönelik, şekli ameli düşünce ile ilgili soyut fikirlere bir güven söz konusudur. Ergen, kariyer ve kişisel ilişkilerin önemli hale gelmesi ile, kendisi için bir kişilik benimsemeye başlar. Akranlarının ve önemli gördüğü insanların görüşlerini içselleştirir ve bunları kişiselleştirerek uygun inanç ve değerler gözetir. Hiçbir eleştiriye tabi tutmadan sahiplendiği değerler, çoğu zaman bir ideoloji şekline bürünür. Son ergenlik ise, Fowler'ın bireysel/düşünmeye dayalı inanç evresine karşılık gelmektedir. Bu dönemde insan sahip olduğu inanç ve değerleri, eleştirel bir bakış açısı ile sorgular ve yeniden yapılandırır. Dönem içerisinde elde ettiği inanç ve değerler, açık ve kesin bir şekilde bilinçli olarak seçilmiş bağlılıklar haline dönüşür. Kimliği ise, kendine özgü bir hal alarak bütün ilişki ve rollere sahip olan ve onları yönlendiren bir "ben" olur. İçinde bulunduğu toplumu da göz önünde bulundurarak, sorumluluklarının ve tercihlerinin bilincinde kararlar verebilir.<sup>31</sup>

Ronald Goldman, "dinî düşüncenin, dinî olmayan düşünceden şekil ve yöntem açısından, farkı olmadığı" iddiasıyla, Piaget'in bilişsel gelişim kura-

29 Yüksel, *a.g.e.*, s. 112.

30 R. W. Hood, Jr B. Spilka, B. Hunsberger ve R. Gorsuch, *Dini Gelişim Kuramları* M.D. Karacöçkün (çev.). *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*. 4. 4, 2004, s. 209, [http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1288277986\\_0404110430.pdf](http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1288277986_0404110430.pdf) (12 Aralık 2012).

31 Yüksel, *a.g.e.*, s. 113-114.

mını, dinî düşünceye uygulamaya çalışmıştır. İngiltere'de yaptığı çalışmada, 5-15 yaş arası çocuklara dinî çağrışimli resimler (yatakta diz üstü oturup ibadet eden bir çocuk gibi), İncil'deki hikâyeler (yanan çalıktaki Musa gibi) ile ilgili sorular sormuştur, daha sonra da verilen cevapları Piaget'in farklı gelişim evreleri ışığında inceleyerek analiz etmiştir.<sup>32</sup> Goldman'ın, bilişsel gelişime paralel olarak ele aldığı ve beş aşamadan oluşan dinî düşünce gelişimi kuramında, ergenlik yaşları, somut düşünceden soyut düşünceye geçiş ifade eden ikinci geçiş aşamasına ve hemen ardından gelen soyut düşünce dönemine denk gelir. Goldman ortaya koyduğu kuramla, dinî düşüncenin gelişiminde bireysel farklılıklara dikkat çekmiştir. O, bilişsel gelişim hızı ve zekâ seviyesinin, çocuğun dinî gelişimini etkilediğini söylemektedir. Ona göre, dinî gelişim birçok etkenin bir araya gelmesi ile oluşan bir örüntüden beslendiğinden, çocuklar arasında bireysel farklılıklar ortaya çıkmaktadır.<sup>33</sup> Dini gelişim teorilerinde temel nokta bilişsel gelişim düzeyinin belirleyici olduğudur. Ergenlik soyut düşünce yeteneğine geçiş ifade etmektedir. Buna paralel olarak ergenin dinî gelişiminde ortaya çıkan temel karakteristikler de vardır. Ergenlik döneminde dinî gelişimin şu üç özelliği ön plana çıkmaktadır; 1-Dini şuurun uyanışı, 2- Dini şüphe ve çatışmalar, 3- Dini inanç ve tutumların belirginleşmesidir.

**Dini şuurun uyanışı;** ergendeki fiziki ve ruhi değişime ve gelişmelere bağlı olarak dinî gelişimde bir canlanma söz konusudur. Ergendeki zihni gelişme, onun tabiatüstü dinî ve metafizik konuları düşünmesini sağlar. Böylelikle çocukluk döneminde, derinine nüfuz edilmeden, tam anlamıyla kavranılmamış dinî inancın yerini ergenlikte, şuurlu bir dinî inanç gelişimi almaya başlar. Bunların yanı sıra, dinî şuurun uyanması, ruhi yapıda yaşanan duygusal değişikliklerin ve karışıklıkların etkisiyle de ilgilidir. Ergen, yeni bir oluşumun içinde olduğunu fark eder ve şaşkınlık yaşar ve tam olarak ne yapacağını bilemez. Böyle bir durumda olan gençte, dinî inanç ve değerler önem kazanır. Sonuçta, gencin duygusal olarak yaşadığı iniş çıkışlar, çocukluk döneminde yaşanan, fakat dışı vurulmayan dinî duyguların açık şuur seviyesine çıkmasını sağlar ve ergen, dinî bir arayış ve özlemle dünyaya yönelir. Zihin gelişiminin yardımı ile ruhun derinliğinden hız alan bu dinî arzu ve arayış, şuurlu bir dinî uyanışı hazırlar. Bu nedenle, şuurlu bir şekilde anlaşılan ve kavranılan dinî hayat, 12-13 yaşlarından itibaren görülür. Bu yaşlardan sonra, yetişkinler gibi bir din anlayışı gelişmeye başlar. Dini uyanış ve gelişimin başlaması ile; 12 yaşına kadar anne-babanın ve çevrenin telkin edip benimsettiği din anlayışından, yavaş yavaş kişisel olarak benimsenecek ve anlaşılacak dinî gelişim gücüne geçilir.<sup>34</sup> Ancak bu gücü elde edilmesi ile beraber ergenlerde yoğun bir şekilde dinî şüphe ve krizler, çatışmalar baş gösterebilmektedir.

32 Hood ve diğerleri, *a.g.m.* s. 209.

33 Yüksel, *a.g.e.*, s. 116-117.

34 Naci Kula, *Gençlik Döneminde Kimlik ve Din*, H. Hökekleli (Ed.) *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 37-38.

**Dini şüphe ve çatışmalar;** ergenlerin yaşadıkları dini krizlerle ilgili ilk istatistikî kayıtlara Starbuck'un eserlerinde rastlandığı belirtilmektedir. İslam ülkelerinde ise; bu konu ile ilgili çalışmaların yok denecek kadar az olduğu, Mısır'da yapılan bir çalışma ile ülkemizde Hökelekli tarafından gerçekleştirilen çalışmalar dışında bir çalışmaya rastlanmadığı açıklanmaktadır. Ergenlerde, dini şüphe ve kararsızlıkların iki temel özelliği gözlenmektedir. Birincisi; bunların son derece duygusal nitelikte olması, diğeri ise; bunların genel anlamda özü itibari ile dini olmaktan ziyade, "doğrudan din ile ilgili olmayan başka sahalardaki uyumsuzluk ve çatışmaların ifadesi" olmalarıdır. Bunun yanı sıra, ergenlerde dini şüpheye, psikolojik kökenli olarak; bağımsızlık duygusunun uyanmasının, cinsi istek ve heyecanların artmasının ve hayatın anlamsızlığı ve mantıksızlığı duygusunun, sosyo-kültürel kökenli olarak da; hatalı veya yetersiz din eğitiminin, din-bilim ve değerler çatışmasının, dindarların ve din görevlerinin bazı tutum ve davranışlarının kaynaklık ettiği açıklanmaktadır. Dini şüphe krizi, din psikologları tarafından zihni ve dini gelişimin normal ve doğal bir belirtisi olarak kabul edilmektedir. Hatta, bazı din psikologları, dini şüphe tecrübesi geçirmeyen gençlerin ya zayıf akıllı ya da katı bir din terbiyesi almış kişiler olabileceğini belirtmektedir.<sup>35</sup> Dini şüphenin ortaya çıkması ile ergenler çatışma ve suçluluk duygusu yaşayabilmektedir. Bunda içinde bulunulan zorlu dönemin fizyolojik ve psikolojik baskısı da etkindir.

Ergenlerin büyük çoğunluğunda, değişik düzeylerde bir "çatışma" durumu doğuran çok şiddetli bir suçluluk duygusu vardır. Ergenlerde suçluluk duygusunun en önemli kaynağı, cinsi güdünün uyanışı ile birlikte ortaya çıkan ahlaki sorunlardır. Nihayetinde din ile cinsellik ergenin zihninde bir çatışmaya neden olmaktadır. Gençlerin önemli bir bölümü bu çatışmadan rahatsızlık duymaktadır. Amerika'da yapılan bazı araştırmalarda, gençlerin büyük çoğunluğunun, "büyük günah"ı bir çeşit seks suçu olarak algıladıkları ortaya konmuştur. Suçluluk duygusunun başlaması, aynı zamanda ahlak ölçülerinin bozulması ve vicdanın emirlerinin çiğnenmiş olmasının bir göstergesidir.<sup>36</sup> Ergenin bütün bu yaşadığı krizler ve çatışmalar, yoğun suçluluk duygusu bir anlamda dini inanç ve tutumların netleşmesi için bir ön aşamadır.

**Dini inanç ve tutumların belirginleşmesi;** ergenlik döneminin sonuna doğru dini bunalım ve kararsızlık durulmaya ve şiddetini azaltmaya başlar ve ergen bir çeşit dine dönüş yaşar.<sup>37</sup> Gencin artık din konusunda kendi tutumunu belirleyebilecek zihinsel ve duygusal olgunluk düzeyine ulaştığı kabul edilir. Dönemin sonunda bazı gençler, çocukluk inançlarından farklı olarak, dini değerler dünyasını yeniden kurarlar ya da bağlı oldukları dini cema-

35 Hayati Hökelekli, *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009, s. 94-105.

36 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 273.

37 Kula, *a.g.e.*, s. 40.

ate bağılıklarını arttırabilirler ya da aileden aldıkları dini inanç ve değerleri bazen olduğu gibi bazen de az bir değişime uğratarak devam ettirirler. Gençlerin çok az da olsa bazılarının dini tamamen reddederek ilgisiz, dinsiz veya agnostik oldukları belirtilmektedir. Bununla birlikte gençlerin din karşıtı ya da dine tamamen ilgisiz olanların oranının, olmayanlara göre oldukça düşük olduğu ifade edilmektedir.<sup>38</sup>

Dindarlığı araştıran bazı araştırmacılar (Johnson, Bachman, ve O'Malley); ergenlik döneminde dini yaşayışta (dindarlıkta) genel bir azalma olduğunu ortaya koyarken, diğer bazı araştırmacılar (Regnerus ve Burdette); ergenlik döneminde dine dönüş olasılığının en yüksek düzeyde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazı bilim adamları ise (King, Elder ve Whitback) ergenlerde zamanla dindarlığın daha önemli hale geldiğini belirtmişlerdir. Ergen dindarlığında cinsiyet farklılıklarını ele alan çalışmalarda ise tutarlı bir şekilde kızların dine önem verme, dua etme, dini etkinlikte bulunma düzeyinin erkeklere göre daha yüksek olduğu bulunmuştur.<sup>39</sup> Ergen dindarlığının din psikolojik açıdan değerlendirilebilmesi için; dini yaşantının boyutları ile bilinmesine ve anlaşılmasına ihtiyaç vardır.

#### 4- Ergenlerde Dini Yaşantının Boyutları

Dindarlık ve dini inanç ile ilgili görüş belirten araştırmacılar bu kavramların çok boyutlu olduğu konusunda hem fikirdir. Bu mesele, toplum içerisinde yaşayan insanların dindarlığının nasıl tespit edileceğini veya dinin insan hayatının hangi yönlerinde ve ne derecede etkide bulunduğunu anlayabilmekten kaynaklanmaktadır. Batıda önceleri kiliseye gitme sıklığı gibi tek boyutlu göstergeler kullanılmış, fakat bunun yetersizliğine yönelik yoğun eleştirilerden sonra çeşitli dindarlık boyutlarının tespitine ilişkin girişimler ortaya çıkmıştır. Bu girişimlerin ve denemelerin Glock ve Stark'ın çalışmalarıyla sistemli bütünlüğe kavuştuğu belirtilmektedir.<sup>40</sup> Bu sistematikte; bireylerin dini yaşantıları sonucu farklı farklı dindarlık türleri ortaya çıksa da bütün dindarlık türleri için bazı unsurlar geçerli kabul edilmektedir. Buna göre; hemen hemen bütün dinlerin yaşanması esnasında ortaya çıkan ortak boyutlar şunlardır: İnanç, ibadet, duygu, bilgi ve etki.<sup>41</sup>

Dini duygu boyutunda; dindar insanın, herhangi bir zamanda nihai gerçeklikle doğrudan temas ettiği veya dini bir duyguyu tecrübe ettiği göz önünde bulundurulmaktadır. Her din, bireysel dindarlığın işareti olarak subjektif dini tecrübeye belli bir değer atfetmektedir. İnanç boyutunda, dindar her insanın belli inanç ilkelerini kabul edeceğine yönelik beklentiler ifade edilmektedir. Bu inanç ilkelerinin içeriğinin kapsamı, sadece farklı dinlerde değil,

38 Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi*, Ankara: Andaç Yayınları, 2003, s. 174.

39 Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Din Psikolojisi*, Ankara: Nobel Yayın, 2010, s. 23-24.

40 Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004, s. 27.

41 Ali Köse, ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012, s. 110.

aynı dini geleneğin içinde de farklı olabilmektedir. Böylece; her din, inanç ilkelere belli bir sistem oluşturmakta ve mensuplarından bu ilkelere inanmalarını beklemektedir. İbadet boyutu ile de bir dinin mensuplarının yerine getirdikleri bütün spesifik dini pratikler kast edilmektedir. Her türlü ayin, dua, özel sakramental davranışlara katılma, perhiz vb. ibadetler bu boyut içerisinde yer almaktadır. Bilgi boyutunda, bütün dinlerde mensuplarının (dindar insanların), inancının temel öğretilerini ve kutsal metinleri bilmesi ve onlara güvenmesi beklenmektedir. Bir inancı bilmek, onu kabul etmek için gerekli şart olduğu için bilgi boyutu ile inanç boyutu arasında sıkı bir ilişki vardır. Etkilenme boyutu ise, anılan dört boyuttan farklılık arz etmektedir. Birey olarak insanın dini inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin bütün seküler sonuçları bu boyutla ifade edilmektedir. İnsanların ne yapmaları gerektiğini ve dinlerin etkilemesi sonucu hangi zihniyete sahip olmaları gerektiğini belirleyen dini kuralların tümünü içermektedir.<sup>42</sup>

Gençlerin dini yaşantı ve davranışlarını bilimsel yöntemlerle anlamaya yönelik ilgi ve merak, geçtiğimiz yüzyılın başlarına kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. O tarihlerde ABD'li bilim adamları, anket formları hazırlayarak, gençlerin kendi ifadelerinden hareketle, onların yaşadıkları bazı dini tecrübelerin sistemli bir şekilde tasvirini yapmaya çalışmışlardır. Bu araştırmacılar, gençlerde yüksek bir dini potansiyelle birlikte dini kararsızlık, şüphe ve arayış ve buna bağlı olarak ortaya çıkan dini değişim ve dönüşümlerin çarpıcı görünümünü bulmuştur. Ergenlik ya da gençlik dönemi, dini uyanış ve bilinçlenme, geleneksel değerlere karşı tenkit, tepki, şüphe ve güvensizlik tutumlarının gelişmesi, yeni dini arayış ve tercihler, geçici ya da uzun süreli dine ilgisizlik ya da dini bir grup veya cemaat içerisinde kendini bütünüyle dine verme... gibi davranış eğilimlerinin varlığını hissettirdiği bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>43</sup>

Çoğu zaman çevredeki insanları hayrete düşürecek kadar sorgulayan ve bir arayış içerisinde bulunan genç, dinsel inanç, ibadet ve uygulamaları da aynı şekilde değerlendirmektedir. Bu değerlendirmeler, onun ilerideki yaşayacağı dinsel hayatın temellerini oluşturmaktadır.<sup>44</sup> Uzmanlar, ergenlerin, Allah'ın adaleti, Allah'ın varlığı, kaza ve kader konularında güçlük çektiklerini belirtmektedir. Ayrıca, günah-sevap, ahiret, cennet-cehennem, kadın-erkek eşitsizliği, ilim-din çatışması gibi konularda da ergenlerin yoğun bir şekilde şüphe yaşadıkları açıklanmaktadır.<sup>45 46</sup> Ergenin dini hayatındaki şüphelerin

42 Charles Y. Glock, *Dindarlığın Boyutları Üzerine*, Y. Aktay ve M. E. Köktaş (drl.) *Din Sosyolojisi* içinde. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998, s. 254-255.

43 Hayati Hökekleli *Gençlik ve Din*, H. Hökekleli (Ed.). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 13.

44 Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*, Adana: Karahan Kitabevi, 2011, s. 99.

45 Hayati Hökekleli, *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları, 2009, s. 95.

46 Abdulkерim Bahadır, *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler*. H. Hökekleli (Ed.). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 269.

ergenin psikolojik yapısından ve sosyo-kültürel çevresinden kaynaklandığını belirten Bahadır, psikolojik bazda, bunda ergenin zihin gelişiminin, düşünce yapısının, aile içi uyumsuzlukların, yaşadığı yoğun duyguların, cinsel güdülerin, dini konulardaki bilgisizliğinin ya da yanlış bilgilendirmelerinin, sosyo-kültürel bazda ise; ailenin, aldığı eğitimin ve din ile bağdaşmayan bilgi yapısının, model aldığı ve benzemeye çalıştığı şahısların ve kitle iletişim araçlarının etkili olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup>

### **5- Şiddet Suçlarına Sürüklenmenin Önlenmesinde ve Sağaltımında Din Psikolojisi**

Psikolojinin bir alt dalı olarak ortaya çıkan din psikolojisi, son yıllarda hızlı bir gelişim göstermiştir. (APA da dâhil olmak üzere yayımlanan eser sayısındaki artış bu gelişimin göstergesi olarak kabul edilmektedir). Din psikolojinin genel psikoloji ile pek çok ortak noktası vardır. Bilimsel olarak her ikisinin de bağlı bulunduğu prensipler ve koşullar aynıdır, farklı olan sadece ilgi alanlarına giren konulardır. Psikoloji başlı başına üç temel alanı kapsamaktadır. Birincisi; araştırma metotları (deney, test, gözlemler vs.) alanıdır. İkincisi; teorik yaklaşımlar (bilişsel, sosyal, psikanalitik teoriler vs.) alanıdır. Üçüncü ise; psikolojik bilgi ve anlayışların pratik uygulama (sağaltım, pastoral psikoloji vs.) alanıdır.<sup>48</sup> Psikolojinin klinik, danışma ve sağlık gibi daha çok uygulamalı alanları, din ile psikolojik, fiziksel ve kişiler arası fonksiyonlar arasındaki ilişkiyi incelemektedir; diğer bazı alanlar ise, dini ve manevi etkilerin büyük bir öneme sahip olabileceğini ortaya koymaktadır.<sup>49</sup>

Batı bilim dünyasında dinin, ergen suçluluğunu önlemede unutulmuş bir faktör olarak ele alınması ve değerlendirilmesi son onlu yıllarda yapılan çalışmalarda gündeme taşınmıştır.<sup>50</sup> Toplumsal normlardan sapan davranışları ifade eden suç, psikoloji dolayısıyla din psikolojisi açısından ele alındığında, psiko-sosyal uyum süreçlerinin sekteye uğradığı, bireysel, çevresel ve ahlaki faktörlerin etkileşimi ile ortaya çıkan bir sorundur. Suç ve suçluluk kavramları, aynı zamanda din psikolojisinin yakından ilgilendiği bir ruh sağlığı meselesidir.

Hem dini hayat ile ruh sağlığı arasındaki etkileşim hem de bunun toplumsal kurallara ve ahlaki değerlere uyum süreci gözetildiğinde, dindar insan, daha itaatkâr ve toplum düzenine daha fazla uyum gösterme eğilimindedir.<sup>51</sup>

47 Bahadır, *a.g.e.*, s. 264-268.

48 Nil G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, A.Bahadır (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 13.

49 R. A. Emmons, ve R. F. Paloutzian, *Din Psikolojisi Dün Bugün ve Yarın*, A. Ayten (Ed.). *Din Psikolojisi Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 15, 24.

50 Jeremiah Projesi kapsamında yapılan çalışmalar "Religion: The Forgotten Factor In Cutting Youth Crime and Saving At-Risk Urban Youth" (1998) adıyla yayınlanmıştır.

51 Asım Yapıcı, *Din ve Ruh Sağlığı Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Adana: Karahan Kitabevi, 2007, s.1, 49-50.

Ayrıca, dinin insanlara vermiş olduğu manevi haz ve güç, onları bütün hayatları boyunca sosyal ilişkileri, ruhsal dengeleri ve kişilik gelişimi bakımından sağlıklı kılmaktadır.<sup>52</sup> Yapılan çalışmalar sonucunda, ergenlerin yaşantısında dinin önemli bir rol oynadığı, onları pozitif bir şekilde etkilediği belirtilmekle beraber din, ergenlerin psikolojik olarak iyi olma hali ile, pozitif benlik tasarımı ile de ilişkilendirilmiştir. Dindar gençlerin daha az riskli davranışlar gösterdiği ifade edilmektedir.<sup>53</sup> Bunun yanı sıra Hıristiyan batı dünyasında özellikle dua, İncil okuma ve günah çıkarma gibi dini uygulamalar, akıl sağlığı bakımından bireylere yönelik tedavi şekilleri olarak kabul edilmektedir ve bu çalışmalar manevi rehberlik kavramı ile tanımlanmaktadır. Manevi rehberlik alanında, son onlu yıllarda, belirgin bir ilerleme kaydedilmiştir. Bu bağlamda, psikiyatrik ve psikolojik bilgi ve yöntemler, genel olarak uygulanmaya konmuştur. Bu gelişme ile birlikte, önemli oranda ruhsal problemlere transfer edilen dini sorulara karşı salt akılcı bir yaklaşım benimsenmeye başlanmıştır.<sup>54</sup> Bu noktada suça sürüklenen ergenlere sunulacak manevi rehberliğin ya da dini danışmanlığın tam olarak anlaşılabilmesi için öncelikle rehberlik ve psikolojik danışmanlık kavramlarının açıklanmasına ihtiyaç vardır.

Rehberlik, "bireye kendini anlaması, çevredeki olanakları tanınması ve doğru kararlar vererek özünü gerçekleştirebilmesi için yapılan sistematik ve profesyonel yardım sürecidir".<sup>55</sup> Ya da "bireyin, kendini gerçekleştirme için; kendini anlaması, problemlerini çözebilmesi, kendine en uygun seçimleri yaparak gerçekçi kararlar alabilmesi, kendi kapasitelerini en uygun bir şekilde geliştirebilmesi, çevresine dengeli ve sağlıklı bir uyum yapabilmesi amacıyla uzman kişilerce bireye yapılan psikolojik yardımlardır".<sup>56</sup> Psikolojik danışma ise, "bireyin karar verme ve problem çözme ihtiyaçlarını karşılayarak gelişim ve uyumunu sürdürmesine yardımcı olmak amacıyla bireyle yüz yüze kurulan psikolojik yardım ilişkisidir" ve rehberlik hizmetlerinin merkezinde yer almaktadır. Rehberlik ve psikolojik danışma kavramları birbirinin yerine kullanılabilir. Rehberlikte ya da psikolojik danışmada temel ve nihai amaç; bireyin kendini gerçekleştirmesidir.<sup>57</sup> İnsanın kendini gerçekleştirme demek, içinde var olan insan olma potansiyelini ortaya çıkarması anlamına gelmektedir. Potansiyelleri gerçekleştirmekten kaçınmanın bedeli suçluluktur. Bu suç, suçluluk duygusu yaşamaktan farklı bir olgudur. Varoluşçular bu durumu "ontolojik suç" olarak adlandırmaktadırlar. Ontolojik suç; içinde yaşadığımız kültürün değer yargılarına uygun davranmadığımızda ya da

52 Hikmet Yıldırım Celkan, *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990, s. 77.

53 B. Schneider, H. Rice ve L. Hoogstra, *Importance of Religion in Adolescents' Lives*, Catholic Education, A Journal of Inquiry and Practice, 7. 3, 2004, 366-389, <http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/catholic/article/view/498> (15 Aralık 2012)

54 Holm, *a.g.e.*, s. 141-142.

55 Yıldız Kuzgun, *Rehberlik ve Psikolojik Danışma*, Ankara: ÖSYM Yayınları, 2002, s. 5.

56 Muharrem Kepeçoğlu, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, İstanbul: Alkim Yayınevi, 1999, s. 13.

57 Binnur Yeşilyaprak, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012, s. 7-10.

toplumun bizden beklediklerini yerine getirmediğimizde yaşanan suçluluktan farklı olarak varoluşumuzun gerçeklerinden haberdar olmamaktan doğan bir olgudur. Din ise, insana varoluş gerçeğini sunmaktadır. Dini yaşamın temelini, insanın kendi gücünün bilincine varması oluşturmaktadır. Kendini gerçekleştirme penceresinden insan-din ilişkisine bakıldığı zaman, evrensel değerler söz konusudur ve bu değerler yol göstericidir.<sup>58</sup> Kendini gerçekleştiren insanların özellikleri ve iyi hasletleri, dinlerin ortaya koyduğu hedef ile paralellik arz etmektedir. Din, ideal hedefleri ile kendini gerçekleştirme sürecine işaret ettiği gibi bu süreç esnasında da kişiye destek sağlayabilmektedir.<sup>59</sup> Dinin profesyonel bir yardım olarak, bir danışmanlık hizmeti olarak sunulması, rehberlik ve danışmanlık da olduğu gibi bireyin kendini gerçekleştirmesine yardım etmektedir.

Bireyin kendini gerçekleştirmesini hedef edinen rehberlik, danışmanlık ve psikoterapiyi içine alan şemsiye bir kavramdır. Dinsel danışmanlık,<sup>60</sup> danışmanlığın bir alt dalı olarak kabul edilebilmektedir.<sup>61</sup> Ruh Sağlığı alanında, dinsel danışmanlık ya da dinsel psikoterati olarak bilinen disiplin, teoloji ve davranış bilimlerinin bir araya gelmesi ile ortaya çıkmıştır. Dinsel danışmanlık, fiziksel, zihinsel ve manevi boyutlar arasındaki bağlantıyı sürdüren bir tedavi modeli sunmaktadır ve böylelikle bireylerin bütünlüğünü korumaya çalışmaktadır. Dinsel danışmanlık, yaşam içerisinde karşılaşılan kaygıyı giderebilmekte ya da güçlü sınırlar koyarak kontrol mekanizmalarını besleyebilmektedir ve kişilikteki çatışmanın seviyesini azaltabilmektedir.<sup>62</sup> Ergenin sürüklendiği suç davranışlarını kontrol etmede, çatışmalarını önlemede bu tür danışmanlıkların önemi açıktır. Suça özellikle de şiddet suçlarına sürüklenen ergenler, dinsel anlamda danışmanlığa ve rehberliğe muhtaçtır.

Büyüyen ve gelişen insanın, bakıma, beslenmeye, gözetime, bilgiye, danışmaya ve rehberliğe ihtiyacı vardır. Doğuştan getirilen kapasitenin ve yeteneklerin uygun bir şekilde ve tam olarak ortaya çıkarılıp biçimlendirilebilmesi, kişilikte tutarlı ve bütünlümlü bir yapının ve çevre ile olan ilişkilerde dengeli ve uyumlu bir ahengin gerçekleştirilebilmesi ise düzenli bir eğitim ile mümkündür. İnsan eğitiminin en hassas ve en temel yönü ahlaki karakterde odaklanması gerektiğidir. Sağlam bir karakter yapısını oluşturacak değerlerin eğitimi ve öğretimi, dini bakış açısı için birinci derece öneme

58 Öznur Özdoğan, *İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım Pastoral Psikoloji*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37, 1, 1997, s. 359, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/782/10061.pdf> (10 Ocak 2013)

59 Ali Ayten, *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 49-50.

60 "Dini danışmanlık" ifadesine Adalet Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı (2001: B-Madde 1) arasında imzalanan protokolde de vurgu yapılmıştır.

61 Öznur Özdoğan, *İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım Pastoral Psikoloji*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 47, 2, 2006, s. 129, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/59/563.pdf> (10 Ocak 2013)

62 Üzeyir Ok, *İnanç Bakım ve Danışmanlığı Bir Model Geliştirme Denemesi*, A. Seyyar (Ed.), *Manevi Sosyal Hizmetler* içinde. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008, s. 113.



sahiptir.<sup>63</sup> Avcı'nın şiddet ve saldırganlık olgusu ile ahlaki değerler ve karakter eğitimi arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasını amaçladığı ve İstanbul Küçükçekmece'de farklı liselerden 1410 öğrenciye anket uyguladığı çalışmada; gençler arasında şiddet ve saldırganlığın önlenmesinde dini değerlerin ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin önemi vurgulanmış ve saldırganlık düzeyleri ile ahlaki tutum düzeyleri arasında negatif bir korelasyonun bulunduğu tespit edilmiştir.<sup>64</sup>

Koç'un 1381 lise öğrencisi üzerinde gerçekleştirdiği, şiddet ve saldırganlık ile dindarlık arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmanın sonucunda, öğrencilerin %93'ünün "aldıkları ahlaki ve kültürel terbiyeden dolayı" ve %57'lik bir kısmının da, "şiddetin din tarafından yasaklanmış olmasından dolayı" okulda şiddet eyleminde bulunmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte dindarlık seviyesinin artması ile okulda şiddet davranışında bulunmanın, silah ya da kesici alet taşıma ve kendine zarar verme oranlarının ve saldırganlık düzeylerinin azaldığı bulunmuştur. Çocukların ve gençlerin ahlaki ve dini değerleri öğrenmelerinin ve içselleştirmelerinin, şiddet ve saldırganlık eylemlerini sergilememelerinde önemli bir role sahip olduğu da yine aynı çalışmada ön görülmüştür.<sup>65</sup>

Karademir, İzmir E Tipi Kapalı, İzmir Yarı Açık ve Muş E Tipi Kapalı ceza evlerinde bulunan hükümlüler ile yaptığı ve suçluların tekrar topluma kazandırılması konusunda din faktörünü araştırdığı çalışmada, cezaevlerinde özel bir formasyonla verilen din eğitiminin suçluların rehabilitasyonuna ve sosyalleşmelerine katkı sağlayacağı ve dinin suçlular için önemli bir güdülenme kaynağı olabileceği sonucuna ulaşmıştır.<sup>66</sup>

Şiddet ve saldırganlığı önleme/azaltma çalışmalarında "neler yapılabilir" sorusunu soran Macid Yılmaz şunları dile getirmektedir:

Ergenlere yönelik dini ve ahlaki değerlerin öğretimine önem verilmelidir. Dini değerler, ergenlerin eğitiminde teoriden çok pratik bir karakter taşımalıdır. Günlük hayatımızı zenginleştiren değerler, hoşgörü, hayâ, merhamet, iyilik yapma, sorumluluk, doğruluk, sabır gibi erdemler insanlar arasındaki ilişkileri düzenler, yaşanan problemleri en aza indirir. Bu erdemlerin içselleştirilmesine yönelik duygu eğitimi, ergenler arasında uyumlu yaşama modelleri oluşturacaktır. Gençlere rol modeller konusunda yeni açılımlar kazandırılmalıdır.<sup>67</sup>

Din, yüksek bir takım duygular, inanç sistemi ve ruhları kemale erdiren bir etken olması itibarıyla eğitici bir özelliğe sahiptir. Dini açıdan insan ruhu hür irade ve fazilet sorumluluğu ile yoğrulmuştur. İnsanın özgürlüğü

63 Hayati Hökekleli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 241-245.

64 Ahmet Avcı, *Eğitimde Şiddet Olgusu; Lise Öğrencilerinde Şiddet Saldırganlık ve Ahlaki Tutum İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 496.

65 Bozkurt Koç, *Okullarda Şiddet*, 2. Baskı, İstanbul: Eflatun Matbaası, 2011, s. 412-414.

66 Kemal Karademir, *Suçluların Topluma Kazandırılmasında Din Eğitiminin Rolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

67 Macid Yılmaz, *Ergenlikte Şiddet Bir Çözüm Yolu Olarak Din Eğitimi*, Din ve Hayat Dergisi, 15, 2012, s. 83.

ona, sosyal olduğu kadar uhrevi bir mesuliyet yüklemektedir. İnsan, maddi âlemde bulamayacağı fazileti, hürriyeti ve adaleti manevi âlemde bulabilmek düşüncesi ile ruhunu din duygusu ile donatmaktadır. Bu yüksek duygular da bireyin davranışlarını, eğilimlerini faydalı biçimde etkilemesi nedeniyle eğitimsel bir işlev görmektedir.<sup>68</sup> Zira insan ruhunda kendini ilk belli eden şey duygudur ve bütün yaşam boyunca temel bir etken olarak devam eder. Duygu, psikolojide dört temel faktörden birisi sayılmaktadır ve insan ruhunun derinliklerine kadar yayılabilmektedir. Duygu, “tecrübe edilen şeylerin ve onların en verimli beslenme yerlerinin ana kaynağıdır.” Öfke, kin, nefret, kıskançlık, haset, üzüntü, acı, sempati, antipati, aşk, sevgi, acıma, hasret, coşkunculuk, hayret, düş kırıklığı, saygı, heyecan, memnuniyet, utanma, şükür, minnet, yüceltme, alçak gönüllülük vb. kavramlar insanın duygusal hallerini ifade etmektedir. Duygular, kişinin ruhsal yapısında çok önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle duygular her ruhsal olaya ve her yaşayışın bütününe yön verecek niteliktedir.<sup>69</sup> Dini duygu fonksiyonel olarak otonomiye sahiptir ve geniş ölçüde bağımsızdır. Her ne kadar başlangıçta fonksiyonel olarak diğer hislerle aynı düzen içerisinde ise de bağımsız karakteri nedeni ile diğer arzuların kölesi değildir. Aksine zamanla diğer arzular, kendi yönlerini onunla bulabilmektedir. Yeterli bir anlam ve değer çerçevesinde her şeyi açıklayabilmeyi, hayatı yaşanılır kılacak motivasyonel bir gücü temin edebilmeyi ve yaşamsal çerçevesini genişletilerek enerjik hale getirmeyi, dini hisse yükleyen bir birey için, dini duygu, yaşamla ilişki kurmada en iyi araçtır. Dinin, hayatı dönüştürücü (transform) gücü, olgunlaşmış dini duygunun baskın özelliği olan fonksiyonel otonominin bir sonucudur. Dini duygu, kişilikte önemli ve aktif bir rol aldığı zaman, onun etkisi belirgin bir şekilde kapsayıcı olmaktadır. Tabiat güzellikleri, insanların davranışları, değer işaretleri ve günlük hayattaki değersizlikler gibi birçok olay, dini duyguyu gündeme getirmekte ve kişinin bu olaylara küçük ya da büyük ölçüde verdiği cevaplar dini duygu tarafından yönlendirilmekte veya belirlenmektedir. Algılamalar, açıklamalar, düşünceler ve davranışlar tümüyle bu his tarafından yönlendirilmektedir. Alkolizm gibi zarar verici ve inatçı davranış formlarını ancak otonom ve güçlü bir din duygusu değiştirebilir.<sup>70</sup> Bu nedenle suça sürüklenen ergenlerde din duygusunun keşfedilmesi ve ortaya çıkarılması gerekir.

Bunun yanı sıra suça sürüklenme açısından değerlendirildiğinde; dindar gençlerin, psikolojik ve sosyal olaylar karşısında “uyum” düzeylerini arttıracak pek çok olanağa sahip olduğu belirtilmektedir. Dini inanış ve anlayışlar çerçevesinde bir yönelime sahip olanlar, kendi sınırlı hayat alanlarının bilinci dâhilinde Allah’la işbirliği içerisinde bir tutum geliştirerek, hayatın güçlükleri ile baş edebilmektedirler.<sup>71</sup> Psikolojik anlamda başa çıkma ya da baş edebil-

68 Celkan, a.g.e., s. 78.

69 Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012, s. 22.

70 Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, B. Sambur (çev.), Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 83.

71 Hökelekli, *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*, s. 83.

me kavramı, bireyin stres durumlarını yönetmek için harcadığı çabayı ve bu stres durumlarında adaptasyon sürecini ifade etmektedir.<sup>72</sup> Din, eğitim, yaş, kültür ve genetik, kişinin başa çıkma davranışına etki etmektedir.<sup>73</sup> Dini başa çıkma (religious coping), dinin veya maneviyatın kullanılarak yaşam zorlanmalarına (strese) karşı başedebilmeyi ifade etmektedir. Pargament ve arkadaşları tarafından geliştirilen dini başa çıkma kuramında, başatmanın amacı, olumsuz bir durumu olumlu bir duruma dönüştürmek veya mevcut durumu koruma yoluyla olumlu sonuçlar elde edilebilmek olarak belirtilmektedir. Din, olumsuz olayların olumlu olarak değerlendirilmesini sağlayabilmektedir. Dini baş etmede, dua ve dini ritüeller benlik değerini güçlendirmekte kullanılabilir. Bir başka noktadan ise, dini baş etme, kişiye huzur sağlamakta, kişisel gelişimi teşvik etmekte, Tanrı ile yakınlık hissini arttırmakta, diğer bireylerle yakın ilişki kurmayı kolaylaştırmakta, yaşama anlam ve amaç sunmaktadır.<sup>74</sup> Anlamli ilişkilerin oluşturduğu bir dünyada yaşadığımızı söyleyen Adler, hiç kimsenin anlamsız yaşayamayacağını, gerçeği ona verdiğimiz anlamla karşılayabileceğimizi ve her insanın gerçeği bulmada ödevleri olduğunu söylemektedir. Yaşamda nihai amaç Tanrı gibi olmaktadır ve sosyal bir varlık olan insan için din en büyük motivasyon aracıdır.<sup>75 76 77</sup> Din, insan hayatına anlam katmaktadır ve güven sunmaktadır, birçok insan, din ve inanç ile hayatına anlam yükleyebilmektedir.<sup>78</sup> Hayatı anlamlı kılan din, sorunlarla başa çıkmada kişilere destek olmaktadır.

Din, sorunlarla başa çıkmada önemli bir faktördür, nitekim davranışları ve tutumları düzenlemede dini yaşantılar mahkumlar için başat bir rol oynamaktadır.<sup>79</sup> Öfkeyle başa çıkma, kendi duygu ve düşüncelerini ifade edebilme, "hayır" diyebilme, sorun çözme, stresle başa çıkma ve iletişim becerileri ile donanmış kişilerde şiddet ve suça karışmanın azalması beklenmektedir. TBMM şiddet araştırma komisyonu tarafından yapılan çalışmada; fiziksel şiddet uygulayan çocukların, şiddete başvurmalarının altında yatan sebebin (%17) "sorun çözmek için başka yol bilmemeleri" olduğu bulunmuştur. Yine aynı çalışmada "ahlaki değerlerin önemsenmemesini, ailelerin çocuklarını sevmemesini ve dini değerlerin ihmal edilmesini" gençlerin en sık olarak toplumda şiddete yol açan sebepler arasında gördüğü bulunmuştur.<sup>80</sup>

72 R. S. Lazarus, *Coping Theory and Research: Past, Present, and Future*, Psychosomatic Medicine, 55. 3, 1993, s. 234, <http://www.psychosomaticmedicine.org/content/55/3/234.full.pdf+html> (26 Ocak 2013).

73 B. Klang, A. Cronqvist ve H. Björvell, *The Use and Efficacy of Coping Strategies and Coping Styles in a Swedish Sample*, Quality of Life Research, 6. 1, 1997, s. 87, <http://link.springer.com/content/pdf/10.1023%2FA%3A1026425730325> (05 Ocak 2013)

74 Cırhınlioğlu, *a.g.e.*, s. 111-112.

75 Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, K. Şipal (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 7-8, 64.

76 Alfred Adler, *Yaşama Sanatı*, K. Şipal (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 26.

77 Köse ve Ayten, *a.g.e.*, s. 35.

78 Yapıcı, *a.g.e.*, s. 97.

79 Kayıklık, *a.g.e.*, s. 131.

80 TBMM, *Türkiye'de Ortaöğretime Devam Eden Öğrencilere ve Ceza ve İnfaz Kurumlarında Bulunan Tutuklu ve Hükümlü Çocuklarda Şiddet ve Bunu Etkileyen Etkenlerin Saptanması Araştırma Raporu*, Ankara, 2007, s. 218.

“Dini inanç ve davranışlar suçluluk düzeyini düşürür mü?” sorusuna bilim adamları tarafından cevaplar aranmış ve bu konuda incelemeler yapılmıştır. Baier ve Wright (2001) tarafından yapılan meta-analitik çalışmada, dindarlık düzeyi ile suç işleme arasındaki ilişki gözlemlenerek 60 deneysel araştırma incelenmiştir. Yapıcı tarafından şu sonuçlara ulaşıldığı belirtilmiştir; dini inanç ve pratiklerle suçluluk arasındaki ilişkiler, ortalama .00 ile -.47 arasında değişmektedir (ort: -.12) ve bu korelasyon dindarlık ve suç işleme arasında zayıf da olsa negatif bir ilişkinin olduğu anlamına gelmektedir. Yani kuvvetli olmamakla birlikte dindarlık bireyleri suç işlemekten alıkoyan bir fonksiyona sahiptir. Bununla birlikte, Johnson, Tompkins ve Webb (2002) tarafından belirlenen oran daha yüksektir, onların incelediği 46 çalışmanın % 78’inde dindarlığın farklı boyutları ile suç işleme oranı arasında olumsuz bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bulgu, dinin suç işlemeye karşı büyük ölçüde koruyucu bir faktör olduğunu göz önüne sermektedir.<sup>81</sup>

Aşağıda ise araştırmamıza konu olan bulgular çerçevesinde; şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerde dini yaşantının boyutları ile beraber ortaya çıkan dini potansiyelleri gerek tablolar halinde gerekse istatistikî bilgi olarak ifade edilmeye çalışılmıştır.

## 6- Araştırma Bulguları ve Yorum

Din, insanlar için bir takım hareket kuralları koyar, bu kuralları da bazı süpra-sosyal müeyyidelerle karşılar. Din, insan hareketlerini düzenleyen, ahenk içeren bir sistemdir. Dinler sadece tabiatüstü ilahî varlık ile insan arasındaki ilişkileri değil, insanlar arasındaki ilişkileri de düzenlerler. Dine inanan kişiler, toplumsal hayatlarında dinin gerekliliklerini, kurallarını, normlarını ciddiyle göz önünde bulundururlar ve hareketlerini buna göre idare ederler. Ayrıca toplumsal açıdan din, etkin bir sosyal kontrol aracıdır. Gerçek iman, insanı suçtan ve her türlü ahlaksızlıktan alıkoyduğu öteden beri savunulmuştur. Sosyalleştirilmiş ve ahlaki amaçlara yönelmiş bir dini iman ve bağlılık, kişinin iyi tavır ve hareketini sağlayabilmekte, suça direnme hususunda kuvvet sağlamaktadır. Fakat din ve ibadet, niteliğini kaybedip dış bir takım şekilleri ve törenleri yerine getirmeye dönüşürse, uygun tavır ve hareket sağlayabilmek sureti ile suçu önlemek bir tarafa, belki de suç için mazet oluşturarak bir araç haline dönüşerek suçu teşvik bile edebilmektedir.<sup>82</sup> Esasında; yerleşmiş bir dinin kuvvetli bir sosyal kontrol aracı olduğu söz götürmez bir gerçektir. Din, bazı hareketlere kutsallık vermekte ve bu tür hareketlerin yapılmasının arzuya değer bulunduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. Örneğin, bazı dinler evlenmeye kutsal bir kurum sıfatını vererek onun anlamını geliştirmek ve derinleştirmek istemektedirler. Keza, suç olan bazı davranışlara günah fikrini de bağlayarak arzu olunmayan hareketlerden in-

81 Yapıcı, *a.g.e.*, s. 59.

82 Sulhi Dönmezer, *Kriminoloji*, İstanbul: Beta Basım, 1994, s. 223-224.

sanların kaçınmaları eğilimini desteklemektedirler. Böylelikle, din, sosyal kontrol araçlarının en önemlilerinden birisi haline gelmektedir.<sup>83</sup> Bazı sosyal kontrol teorilerine göre, toplumsal kurumlar aracılığı ile kişi ve toplum arasındaki iletişimi ifade eden sosyal bağlar/bağlanma suçluluğu etkilemektedir, geleneksel değer sisteminin kabulü, geleneksel ve meşru etkinliklere katılma suçluluğu azaltmaktadır.<sup>84</sup> Araştırmada din psikolojik özellikler bakımından şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin evvela dini yaşantının inanç boyutunda İslam dininin inanç esaslarına katılımları araştırılmıştır. Allah'a, peygamberlere, meleklerle, ahirete, cennet ve cehenneme ilişkin inançları incelenmiş ve şu sonuçlar bulunmuştur.

**Tablo-1 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin "Allah'ın Varlığına İnanıyorum" Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Allah'ın Varlığına İnanıyorum</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Hiç	9	8
Kısmen	3	2,7
Tamamen	101	89,4
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 1 şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin "Allah'ın varlığına inanıyorum" önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 89,4'ü tamamen, % 2,7'si kısmen Allah'ın varlığına inandıklarını, % 8'i ise hiç seçeneğini işaretleyerek Allah'ın varlığına inanmadıklarını belirtmiştir. Diğer inanç boyutlarında ise tamamen seçeneği baz alındığında, ergenler, meleklerin varlığına (% 85,8), peygamberlere (% 86,7), ahirete (% 81,4) ve cennet, cehennemin varlığına (% 83,2) iman ettiklerini belirtmişlerdir.

Dini inanç, ahlak için psikolojik bir etkidir; Allah'ın varlığına iman, ahlaki hayatta iyinin yapılması için teşvik edici bir unsurdur. İnanç boyutunun ahlak açısından hayata dahil edilmesi, tutumların değişmesinde etkilidir ve önemlidir. İnanan insan (dindar insan), herhangi bir olayı, Allah'ın varlığı açısından yorumlayarak, kendi hayatında "kötü" ye "günah", "iyi"ye de "sevap" anlayışını ekler. Dini inanç, ahlaki yaşayış için bir güdülenme sebebidir.<sup>85</sup> Tamamen ve kısmen seçenekleri bir arada değerlendirildiğinde şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin % 92,1 oranında Allah'ın varlığına inandıkları, Allah'a iman konusunda ergenlerin yüksek bir potansiyele sahip olduğu bulunmuştur. Ancak burada Allah'ın varlığına iman etmenin niteliğinin de araştırılmaya ihtiyacı vardır.

83 Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, İstanbul: Beta Basım, 1994, s. 241.

84 Ayan, *a.g.e.*, s. 32.

85 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 103.

İman, insanın algı dünyasının ötesinde bir gerçekliğe sahip olan şeylerle ilgili olarak bir inanç besleme durumudur. Hazır olmayan bir objeye yöneliktir, “gayb” ile alakalı bir durumdur. Bir eylem olarak iman, insanın müşahade alanı dışında, duyuların ötesinde bir alana bağlanmadır, duyu organlarımızın algılayamadığı şeyi kesin olarak beklemek, duyulara boyun eğmemek, fakat bu esnada ümit etmek güvene dayalı bir ilişkiye girmektir. İmana konu olan objenin varlığı insan için bir iç huzuru, güven ve tatmin sağlamaktadır.<sup>86</sup> Dini inanç, kabul veya tasdik ile başlamaktadır. Din tarafından bildirilen esaslar kabul edilir ve bunların doğru olduğuna inanılır. Daha sonra bunu itaat ve uyum izler, imanın gereği yerine getirilir. Ancak, diğer inançlarda olduğu gibi, dini inançta da kuvvetlilik ve zayıflık söz konusu olabilmektedir.<sup>87</sup> Bu nedenle şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin dini inancının nicelik bilgisinin yanı sıra niteliği de önemlidir. İmanın kuvvetli ya da zayıf olması, taklidi ya da tahkiki olması dini davranışların yanı sıra ahlaki ve sosyal davranışın da belirleyicisidir. Bu nedenle bireyin, inancının gereklerini hayatına yansıtma derecesi önem kazanmaktadır. Buradan hareketle yüksek bir iman potansiyeline sahip şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin inancın gereklerini hayatlarına yansıtma derecelerinin, dini yaşantılarının bilgi ve tecrübe boyutlarının bilinmesi gerekir.

**Tablo-2 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Şehadet Kelimesini Biliyorum” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

Şehadet kelimesini biliyorum	N	%
Hiç	22	20
Kısmen	24	21
Tamamen	67	59
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 2 şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “şehadet kelimesini biliyorum” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 59’u tamamen, % 21’i kısmen şehadet kelimesini bildiklerini, % 20’si ise hiç bilmediklerini belirtmiştir.

86 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 157.

87 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011, s. 74.

**Tablo-3 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Şehadet Kelimesinin Anlamını Biliyorum” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Şehadet kelimesinin anlamını biliyorum</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Hiç	56	49,6
Kısmen	19	16,8
Tamamen	38	33,6
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 3 şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “şehadet kelimesinin anlamını biliyorum” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 33,6’sı tamamen, % 16,8’i kısmen şehadet kelimesinin anlamını bildiklerini, % 49,6’sı ise hiç bilmediklerini belirtmiştir.

İnanç ve bilgi boyutu arasında sıkı bir ilişki vardır. İnanan insanın inandığı değerleri bilmesi ve yerine getirmesi beklenmektedir. Ayrıca bilişsel psikolojide bilgi, davranışın birinci basamağında yer alır. Ergenler dini bilgi bakımından inanç boyutuna göre daha düşük potansiyeller taşımaktadır.

Dini yaşantının duygu boyutunda şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin İslam dini açısından duygusal durumları araştırılmıştır. Şu bulgulara ulaşılmıştır;

**Tablo-4 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Allah Korkusunu Kalbimde Hissederim” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Allah korkusunu kalbimde hissederim</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Fikrim yok	12	10,6
Hiçbir Zaman	16	14,2
Bazen	57	50,4
Her Zaman	28	24,8
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 4 Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “Allah korkusunu kalbimde hissedirim” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 24,8’i her zaman, % 50,4’ü bazen Allah korkusunu kalbinde hissettiğini, % 14,2’i ise böyle bir hissini olmadığını belirtmiştir. Ergenlerden % 10,6’lık bir oranda bu konuda fikri olmadığını açıklamıştır.

Din duygusundaki korkunun özelliği, kişiyi korktuğu ilahi varlığa yaklaşması ve teslimiyete götürmesidir. Allah korkusunun dünyevi (diğer) korkulardan ayıran en önemli özellik budur. Çünkü korkuda uzaklaşmak, kaçmak nefret etmek gibi temayüller vardır. Din duygusundaki korkuda ise Allah’a sığınmak, teslim olmak ve bağlanmak vardır. Bu tür bir korkunun sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür; Allah’ın sevgisini kaybetme korkusu, hem bu dünyada hem de ahirette mükafat elde edememe korkusu, hem dünyevi hem de uhrevi cezalandırılma korkusu, ödül veya cezadan ziyade Allah’ın rızasını kazanamama korkusu.<sup>88</sup> Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin tecrübe ettiği Allah korkusunun onların dinsel gelişimlerine olumlu katkı sağlayacak şekilde değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle henüz dini uyanma ya da çatışma evresinde olan bir ergenin içinde hissettiği Allah korkusunun doğru şekillendirmesi için ona yardım edilmesi gerekir. Polisin veya toplumsal bilincin korkusunu umursamayan bir ergenin vicdanında hissettiği Allah korkusunun sevgi ve rıza ile doğru bir şekilde şekillenmesi, onun gerçek imanı elde etmesine vesile olabileceği gibi, sosyal ilişkilerinde de şiddet ve saldırganlıktan uzak bir yaşantıya sahip, daha hoşgörülü, daha mütevazı bir kişi olmasına katkı sağlayabilir.

**Tablo-5 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Dua Etmek Bana Huzur ve Mutluluk Verir” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Dua etmek bana huzur ve mutluluk verir</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Fikrim yok	11	9,7
Hiçbir Zaman	17	15
Bazen	58	51,3
Her Zaman	27	23,9
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>



Tablo 5 şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “Dua etmek bana huzur ve mutluluk verir” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 23,9’u her zaman, % 51,3’ü bazen dua etmenin kendilerine huzur ve mutluluk verdiğini, % 15’i ise böyle bir hissinin olmadığını belirtmiştir. Ergenlerden % 9,7’lik bir oranda bu konuda fikri olmadığını açıklamıştır.

İnancın özü olarak nitelendirilen duanın ruh sağlığı ile ilişkisini ortaya koyan çok sayıda araştırma mevcuttur. Dua etme, korku, endişe ve gerilimi hafifleten ümit ve inanç duygularını ortaya çıkartmakla birlikte güven ve huzur getirmektedir. Dua kişinin yaşamına anlam ve amaç katmaktadır.<sup>89</sup> Bu nedenlerden dolayı şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin dua esnasında yaşadıklarını ifade ettikleri huzur ve mutluluk duygusu gerek ruh sağlıkları bakımından gerekse dini gelişimleri açısından manidardır ve onların ıslahı için değerlendirilmesi gerekir.

Dini yaşantının tecrübe boyutunda ergenlerin dini davranışları, İslam dinine göre ibadetleri yerine getirme durumları araştırılmıştır. Bazı sonuçlar şöyledir;

**Tablo-6 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Allah’a Dua Ederim” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Allah’a dua ederim</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Hiçbir Zaman	21	18,6
Bazen	77	68,1
Her Zaman	15	13,3
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 6 Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “Allah’a dua ederim” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 13,3’ü her zaman, % 68,1’i bazen Allah’a dua ettiklerini, % 18,6’sı ise hiçbir zaman dua etmediklerini belirtmiştir.

Din gibi dua da evrensel bir olaydır. Her dinde, her toplumda ve kültürde, her medeniyette duya rastlamak mümkündür. Dine ilgisizlerin arasında bile ara sıra dua edenlerin olduğu bir gerçektir. Gerek ilkel toplumlarda gerekse modern toplumlarda dua yaygın bir davranıştır. Dua fitri bir ihtiyaçtır ve vazgeçilmezdir. Yapılan araştırmalarda gençlerin % 90-95’inin çeşitli sebeplerle devamlı ya da ara sıra duaya başvurduğu, yarından fazlasının da bundan fay-

89 Cirhinlioğlu, a.g.e., s. 178.

da gördüğü belirlenmiştir.<sup>90</sup> Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin de yakın bir oranla (% 86,7) duaya başvurdukları bulunmuştur.

**Tablo-7 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Namazlarımı Kılarım” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Namazlarımı kılarım</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Hiçbir Zaman	51	45,1
Bazen	54	47,8
Her Zaman	8	7,1
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 7 Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “namazlarımı kılarım” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 7,1’i her zaman, % 47,8’i bazen namazlarını kıldıklarını, % 45,1’i ise hiçbir zaman namaz kılmadıklarını belirtmiştir.

**Tablo-8 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Ramazan Ayında Oruç Tutarım” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Ramazan ayında oruç tutarım</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Hiçbir Zaman	29	25,7
Bazen	61	54
Her Zaman	23	20,4
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 8 şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “ramazan ayında oruç tutarım” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 20,4’ü her zaman, % 54’ü bazen ramazan orucunu tuttıklarını, % 25,7’si ise hiçbir zaman ramazan orucu tutmadıklarını belirtmiştir.

Oruç ile ilgili yapılan araştırmaların sonucuna göre, namaza kıyasla oruç ibadetinin daha fazla insan tarafından yerine getirildiği belirtilmektedir.<sup>91</sup> Şiddet suçuna sürüklenen ergenler için de benzer bir durum söz konusudur. Ergenler namaza kıyasla oruç ibadeti ile daha fazla iştigal etmektedir.

90 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 218-219.

91 V. Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996, s. 98.

**Tablo-9 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Yolda Bir Taş Görsem Başkalarına Zarar Vermemesi İçin Taşı Kenarı İterim” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Yolda bir taş görsem başkalarına zarar vermemesi için taşı kenarı iterim</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Fikrim yok	14	12,4
Hiçbir Zaman	26	23
Bazen	15	13,3
Her Zaman	58	51,3
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 9 şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “yolda bir taş görsem başkalarına zarar vermemesi için taşı kenarı iterim” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 51,3’ü her zaman, % 13,3’ü bazen başkalarına zarar vermemesi için taşı kenarı ittiğini, % 23’ü ise hiçbir zaman böyle bir davranışta bulunmadığını belirtmiştir. Ergenlerden % 14’lük bir kısım ise bu konuda fikir sahibi olmadığını belirtmiştir.

İbadetler, bireyi, kendini kritik etmeye, değerlendirmeye iter, ayrıca olumsuz davranışlardan uzaklaştırmada da rol oynar, insandaki şefkat ve merhamet duygularını artırır, onu fedakarlığa ve başkalarını düşünmeye sevk eder. Sosyalleşmesine katkıda bulunur. Ayrıca insanın maddeye olan bağlılığı azaltmakta, insandaki daha fedakar, daha iyilik sever, iyilik yapmaya hazır kötülüklerden uzak özellikleri ortaya çıkarmaktadır. Örneğin; bilinçli yerine getirilen bir namaz ibadeti, bireyin olgunlaşmasına, başkalarına zarar verici davranışlardan alıkonmasına vesile olmaktadır.<sup>92</sup> Nitekim Kur’an’da “(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah’ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı biliyor” buyrulmaktadır.<sup>93</sup> (Ankebut, 45).

Aslında iyi niyetle ve Allah’ın rızasını gözeterek yapılan tüm davranışlar ibadet hükmündedir. Gelip geçeni rahatsız edecek bir taşın ya da dikenin kaldırılması, birisine güzel söz söylemek dahi İslam dinine göre ibadet sayılmaktadır.<sup>94</sup> Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler, namaz, oruç gibi süreklilik arz eden ibadetlerde ve diğer dini deneyimlerde düşük bir potansiyele sahip olsa da, dua etme, dini değerlere saygı gösterme ve kendiliğinden başkalarını düşünme gibi davranışlarda yüksek bir potansiyele sahiptir.

92 Peker, *Din Psikolojisi*, s. 120-121.

93 Ankebut, 29/45.

94 Peker, *Din Psikolojisi*, s. 117.

Dindarlık, kişinin gerek çevresi gerekse kendisi ile uzlaşması, sosyal uyumu, istikrarlı olması ve sosyal bütünleşmesi ile yakından ilişkilidir.<sup>95</sup> Muh-teviyatı ile, talep ettiği tutum ve davranışlarla din, olumlu bir sosyalleşme yaşayan insanların, hem kendileri ile hem de çevreleri ile barışık olması amacını barındırmaktadır. Yapılan pek çok deneysel çalışmada, toplumsal huzurun sağlanması, ferdin içinde yaşadığı toplumla sağlıklı bir diyalog geliştirilmesi vb. hususlarda dinin ve dindarlığın çok önemli fonksiyonlar üstlendiği ortaya konmuştur. Dindarlıkla anormal davranışlar arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmalarda; dindarlık düzeyinin, tartışma ve münakaşaları doğrudan, kavgaları ise dolaylı olarak azalttığı tespit edilmiştir. Hatta bu bulgudan hareket eden yazarlar tarafından suçluların ıslahında dinin önemli bir rol oynayabileceği belirtilmektedir. Çünkü dindarlar toplumun normal kabul ettiği davranışları fazlasıyla yaparken, antisosyal davranışlardan uzak durma eğilimindedirler ki; bu husus, dinin, bireysel ve sosyal uyumun gerçekleşmesine sağladığı manevi güçle ve toplumsal destekle izah edilebilir. Nitekim örnek vermek gerekirse, Yapıcı'nın aktarımına göre Ball, Armistead ve Austin (2003) tarafından şehirde yaşayan 12-19 yaş arası Afro-Amerikan ergen kızla (n:492) gerçekleştirilen bir araştırmada, dinin olumsuz sosyalleşme ve uyumsuzluk riskine karşı koruyucu bir faktör olabileceği ifade edilmiştir.<sup>96</sup>

Koruyucu bir faktör olarak dinin, tedbirsiz bir faaliyet olarak din psikolojisinin etkin kılınması açısından şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin, durumları ile ilgili dinsel düşünceleri, etkileşimleri önem arz etmektedir. Ergenlerin dini rehberlik ya da manevi yardım konusunda düşünceleri, bu tür bir müdahaleye inançları konu gereği önemlidir. Bu düşüncelerin varlığı ve ergenlerin yaklaşımı araştırılmıştır. Şu sonuçlara ulaşılmıştır;

**Tablo-10 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Kişiliğimin Dini ve Manevi Yönünü Geliştirmek İsterim” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Kişiliğimin dini ve manevi yönünü geliştirmek isterim</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Fikrim yok	12	10,6
Hiç	10	8,8
Kısmen	9	8
Tamamen	82	72,6
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

95 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 118.

96 Yapıcı, *a.g.e.*, s. 58-59.

Tablo 10 şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “kişiliğimin dini ve manevi yönünü geliştirmek isterim” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 72,6’sı tamamen, % 8’i kısmen önermeyi kabul ederken, % 8,8’i ise önermeyi reddetmiştir. Ergenlerden % 10,6’lık bir kısım ise bu konuda fikri olmadığını belirtmiştir.

**Tablo-11 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Mahkemeye Yansıyan Şiddet Sorunum Nedeni İle Dinsel Anlamda Pişmanlık Hissediyorum” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Mahkemeye yansıyan şiddet sorunum nedeni ile dinsel anlamda pişmanlık hissediyorum</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Fikrim yok	8	7,1
Hiç	16	14,2
Kısmen	8	7,1
Tamamen	81	71,7
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 11 şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “mahkemeye yansıyan şiddet sorunum nedeni ile dinsel anlamda pişmanlık hissediyorum” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 71,7’si tamamen, % 7,1’i kısmen dinsel anlamda pişmanlık hissederken, % 14,2’si böyle bir pişmanlığının olmadığını belirtmiştir. Ergenlerden % 7,1’lik bir kısım ise bu konuda fikri olmadığını belirtmiştir.

Dinsel anlamda suç, dinin emir ve yasaklarına uymama sonucu oluşmaktadır, bununla beraber kişiyi günahkârlığa sevk eden davranışlar, seyyieler de suçu niteleyen kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>97</sup> Aynı zamanda din, (kriminolojik anlamda) suç işlemeyi de günah kabul etmektedir.<sup>98</sup> Din, insanlara yaptıkları her şeyin bir değerlendirilmesinin yapılacağı inancını telkin etmektedir. Bu suretle din, insana; her çeşit davranışını düşünerek düzenlemesini ve ilkel isteklerine kendini kaptırmamasını sağlayan bir iç disiplin kazandırdığından, çoğunlukla hem suç işlememe, hem de suç niteliğinde bir davranışta bulunduğu pişmanlık duyup kendini toparlama gücünü vermektedir.<sup>99</sup> Çoğu kişinin tecrübe ettiği evrensel insani bir olay ve psikolo-

97 Talip Atmaca, *İslam’da Suç ve Suç İle Mücadele Yöntemleri*, Dini Araştırmalar Dergisi, 7. 20, 2004, s. 333. Atmaca, bu makalesinde, Cürm, Sû (ve seyyie), İsm, Hatie, Zenb, İşyan, Fahşa, Kebire, Hüb, Hürmet, Münker kelimelerini Kur’an’da geçen ve suçu niteleyen kavramlar olarak belirtmiştir.

98 Peker, *Suçlularda Dini Davranışlar*, s. 95.

99 Muammer Çevik, *Dindarlık ve Suç İlişkisi Adıyaman Açık ve Kapalı Ceza İnfaz Kurumları İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 15.

jik bir gerçeklik olan suçluluk duygusuna, din, “günah” kavramı ile yeni bir boyut kazandırmaktadır. Bu yolla, günahkârlık duygusunun, merhametiyle affeden ve bu duyguyu yapıcı bir faaliyetin başlangıcı yapmaya davet eden Allah’a karşı bir minnettarlığa dönüştürülebileceği uzmanlar tarafından belirtilmektedir. Suçluluk duygusu ile beraber gerek vicdanın, gerekse toplum otoritesin etkisi ile kişi, bunalım ve sıkıntı duymakta ve kendisinde, suç ve hatasını itiraf etme ve bunları telafi etme veya çöküntülü bir yalnızlıktan kaçıp kurtulmanın baskısını hissetmektedir. İnançlı kimselerde, bu baskı, “ilahi mahkemenin” varlığına inançtan kaynaklanmaktadır.<sup>100 101</sup> İnanç, sosyal bir sorun olan suçluluğa da etki etmektedir. Kişi, dinde hatasını telafi etme imkânı elde etmektedir. Ayrıca din, suç davranışı ortaya çıkmadan önce de müeyyideleri ile önleyici bir rol oynayabilmektedir.

**Tablo-12 Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerin “Benim Durumumdaki Gençlere Dini Yönlendirme (rehberlik) Veya Manevi Yardım Yapılmasının Faydalı Olacağına İnanıyorum” Önermesine Verdikleri Cevaba Göre Dağılımları**

<b>Benim durumumdaki gençlere dini yönlendirme (rehberlik) veya manevi yardım yapılmasının faydalı olacağına inanıyorum</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Fikrim yok	12	10,6
Hiç	8	7,1
Kısmen	14	12,4
Tamamen	79	69,9
<b>Toplam</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo 12 Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin “benim durumumdaki gençlere dini yönlendirme (rehberlik) veya manevi yardım yapılmasının faydalı olacağına inanıyorum” önermesine verdikleri cevaba göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre, ergenlerden % 69,9’u tamamen, % 12,4’ü kısmen dini rehberlik ve manevi yardımın faydasına inanmaktadır, % 7,1’i böyle bir yardımın faydasına inanmamaktadır. Ergenlerden % 10,6’lık bir kısım ise bu konuda fikri olmadığını belirtmiştir.

Araştırma problemleri çerçevesinde ortaya çıkan tüm bulgular bir arada değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır;

100 Hökelekli, Din Psikolojisi, s. 103-105.

101 Certel, a.g.e., s. 90.

- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin çoğunluğu erkektir. (% 93,8)
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler suç yaşı bakımından 13, 14 ve 15 yaşlarında yoğunlaşmaktadır.
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin yarıdan fazlası (% 54) örgün eğitime devam etmektedir. Örgün eğitimini ilköğretim ya da lise düzeyinde yarıda bırakanlar, örneklemin % 18,5'ini oluşturmaktadır. Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler okul hayatlarında başarısızdır ve bu, örneklem grubunun % 83,5'ini ifade etmektedir.
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin büyük bir çoğunluğunun anne ve babası hayattadır ve çekirdek ailede yaşamaktadırlar. Ailelerin çoğunluğu üç çocukludur.
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler, çoğunlukla eğitim düzeyi düşük ailelerden gelmektedir.
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler, çoğunlukla gelir düzeyi düşük ailelerden gelmektedir.
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin büyük bir bölümü (% 69,9) şehirde yaşam sürmektedir.
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin algılarına göre yarıdan fazlası dindar olmayan ailelerde yetişmiştir. Dindar olmayan babaların oranı annelerinkine göre daha fazladır.
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler çoğunluk bakımından sırasıyla basit yaralama, yaralama, tehdit ve hakaret suçlarına yönelmiştir. Bu suçlar, çoğunlukla okulda ya da çarşı, işlek cadde gibi merkezi yerlerde ortaya çıkmıştır.
- Şiddet suçlarına sürüklenen çocukların % 20'ye yakınının iki ya da daha fazla suç dosyası vardır.
- Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler, dini yaşantının boyutları ve dini potansiyeller bakımından değerlendirildiğinde:

İnanç boyutunda; Allah'ın varlığına iman (% 89,4), meleklerin varlığına iman (% 85,8), peygamberlere iman (% 86,7), ahirete iman (% 81,4) ve cennet, cehennem varlığına iman (% 83,2) boyutlarında yüksek bir potansiyele sahip oldukları bulunmuştur.

Bilgi, duygu ve tecrübe boyutlarında; ergenlerin % 59'u İslam'ın kabul ve başlangıç cümlesi olan şahadet kelimesini bilmektedir ve % 49,6'lık kısmı ise şahadet kelimesinin ne manaya geldiğini bilmemektedir. Kısmen ve tamamen seçenekleri beraber alındığında namaz kılmayı bildiğini söyleyenlerin oranı % 72,6'dır. Namaz ibadetini her zaman yerine getirdiğini belirtenler ise % 7,1'lik bir orana sahiptir. Oruç ibadeti bilgisi bakımından ergenler %

84,1'lik bir potansiyele sahiptir, oruç ibadetini her zaman yerine getirenlerin oranı ise % 20,4'tür. Ergenlerin % 54'lük bir bölümü ise bazen bu ibadeti yerine getirdiklerini söylemiştir. Kur'an okuma bilgisi yönünden ergenler % 50,4'lük bir potansiyele sahiptir. Ergenlerin, (bazen ve her zaman seçenekleri bir arada değerlendirildiğinde) % 81,4'lük oranının duaya yöneldiği, ergenlerin % 75,2'sinin de dua etmekten huzur ve mutluluk duyduğu bulunmuştur. Ergenlerin % 84,1'i dini konulara merak ve ilgi duymaktadır. Ergenlerin % 59,3'lük bir oranla dini kitaplar okuduğu ancak bu davranışı % 7,1'lik bir kısmın sürekli yerine getirdiği bulunmuştur. Ergenlerin % 70,8'i ise dini gün ve gecelerde heyecan duyduğunu ifade etmektedir. Ergenlerin %86,7'lik bir kısmı dini değerlere saygı gösterdiğini ifade etmiştir. Ergenlerin % 83,2'si dini değerlere hakaret edilmesinin kendilerini kızdıracığını belirtmiştir.

- Ergenlerin % 81,4'lük bir bölümü tamamen ya da kısmen dini değerlerin fark ettirilmesi durumunda gençler arasındaki kavgaların azalacağını kabul etmektedir. Dinin ön gördüğü duygular; şefkat, merhamet, acıma gibi duyguların da kavgaları azaltmada etkili olacağı % 79,6'lık bir kısım tarafından kabul edilmektedir. Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerin % 80,6'lık bir bölümü dini ve manevi yönünü geliştirmek istediğini, % 82,3'lük bir kısmı da dinlerini tam olarak öğrenmek istediğini ifade etmiştir. Ergenlerin % 78,8'i dinsel anlamda pişmanlık yaşadığını, % 82,3'ü de şiddet suçuna sürüklenen ergenlere dini rehberlik ve manevi yardım yapılmasının faydasına inandığını açıklamıştır.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Şiddet, bireysel ve toplumsal bir fenomendir. Aynı zamanda bir etkileşimin ürünüdür. Şiddetin eyleme dönüşmüş formu; suçu ve suçluluğu, karşılık olarak cezai bir durumu ifade etmektedir. Suç vakalarında şiddet suçları kayda değer bir orana sahiptir. Şiddet suçlarında gençlerin yer alması başlı başına bir sorundur. Suça sürüklenen çocuk kapsamında değerlendirilen ergenlerin şiddet suçları içinde bulunmasının manası ve bunun psiko-sosyal açıdan değerlendirilmesi birden fazla sosyal bilim alanını (multidisipliner) ilgilendirmektedir.

Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler tesadüfen bu tür olayların içinde yer alması olabileceği gibi, onların şiddet ile ilgili yaşadıkları ve mahkemeye kadar yansıyan şiddet eylemleri toplumun sorunlu bir üyesi olabileceklerinin bir belirtisi de olabilmektedir. Özellikle birden fazla suç dosyası olan ergenlerin yüksek riskler taşıdığı, diğerlerine göre daha fazla tedbirel bir müdahaleye ve yardıma ihtiyaç duydukları açıktır. Şiddet suçlarına sürüklenen ergenler; çocuk adalet sistemi içerisinde psikolojik, pedagojik ve sosyal açıdan değerlendirilmektedir, onların psiko-sosyal ihtiyaçları gözletilmektedir ve gerekli müdahaleler yapılmaktadır.



Ancak ergenlerin şiddet suçlarına sürüklenmesi, dini ve ahlaki düzlemde de bilimsel açıdan sorgulanmaya muhtaçtır. Bu tezden hareketle yapılan çalışma sonucunda, ergenlerin psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarının yanı sıra din psikolojik ve dini ihtiyaçlarının da var olduğu ve bu ihtiyaçlarının gözetilmesi gerektiği, onların bu konuda potansiyeller taşıdığı, şiddet suçluluğunu rehabilite etmede ve önlemede din psikolojisinin verilerinde de istifade edilebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Bu nedenlerden dolayı;

- 1- Sorgulama ve kimlik arayışının ortaya çıktığı ergenlik dönemi, dinsel değişim ve dönüşüm için en elverişli dönemlerden biridir. Şiddet konusunda problem yaşayan, dinsel değişime ve dönüşüme elverişli olan ergenlere yapılacak dini yardım ve rehberlik onların ıslahı için önemlidir ve önemsenmesi gereken bir durumdur.
- 2- Çocuk adalet sistemi içerisinde, yargılaması sonucunda tedbirsel bir müdahalede bulunulan/bulunulacak ergenlerin manevi ve dinsel ihtiyaçları da gözetilmelidir. Çocuk adalet sistemi içerisinde çocuklar için ön görülen sağaltımlarda gerektiğinde din hizmetleri ile iştigal eden meslek mensupları, din psikologları sürece dahil edilmeli ve aktif bir şekilde görev almaları sağlanmalıdır.
- 3- Suça sürüklenen çocukların sağaltımı için dini model denemeleri geliştirilmeli, bu konuda projeler hazırlanmalı ve hayata geçirilmelidir.
- 4- Suça sürüklenen çocuklara dini eğitim ve rehabilite hizmeti sunacak kurumlar, onlara dini rehberlik ve danışmanlık sağlayabilecek özel programlar ve içerikler oluşturulmalıdır.
- 5- Örgün ve yaygın din eğitimi faaliyetleri içerisinde yer alan meslek mensuplarının çocuk suçluluğu ve suça sürüklenme konusunda farkındalık düzeyleri artırılmalıdır.
- 6- Çocuk suçluluğu ve suça sürüklenme ile ilgili din psikolojisi alanında daha kapsamlı araştırmalar yapılmalıdır.

#### **KAYNAKÇA**

- Adler, A. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. K. Şipal (çev.). İstanbul: Say Yayınları (2011).
- Adler, A. *Yaşama Sanatı* K. Şipal (çev.). İstanbul: Say Yayınları (2011).
- Akıntürk, T. ve N. Okan. *Hukuka Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları (2002).
- Allport, G. W. *Birey ve Dini*. B. Sambur (çev.). Ankara: Elis Yayınları (2004).
- Atmaca, T. İslam'da Suç ve Suç İle Mücadele Yöntemleri. *Dini Araştırmalar Dergisi*. 7. 20, 333-353 (2004).
- Avcı, A. Eğitimde Şiddet Olgusu; Lise Öğrencilerinde Şiddet Saldırganlık ve Ahlaki Tutum İlişkisi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2010).
- Ayan, S. *Suçlu Kim*. 1. Baskı. Ankara: Ütopya Yayınevi (2011).

- Ayten, A. Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2004).
- Bahadır, A. Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler. H. Hökekleli (Ed.). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 255-306 (2002).
- Celkan, H. Y. (1990). *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*. 1. Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Certel, H. *Din Psikolojisi*. 1. Baskı. Ankara: Andaç Yayınları (2003).
- Cirhinlioğlu, F. G. *Din Psikolojisi*. 1. Baskı. Ankara: Nobel Yayın (2010).
- Çevik, M. Dindarlık ve Suç İlişkisi Adıyaman Açık ve Kapalı Ceza İnfaz Kurumları İlişkisi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2010).
- Dönmezer, S. *Kriminoloji*. 8. Baskı. İstanbul: Beta Basım (1994).
- Dönmezer, S. *Toplumbilim*. 11 Baskı. İstanbul: Beta Basım. (1994).
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim Meali*. 11. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. (2006).
- Emmons, R. A. ve R. F. Paloutzian. Din Psikolojisi Dün Bugün ve Yarın. A. Ayten (Ed.). *Din Psikolojisi Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar* içinde. İstanbul: İz Yayıncılık, 13-55 (2012).
- Glock, C. Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*. Y. Aktay ve M. E. Köktaş (drl.). İstanbul: Vadi Yayınları (1998).
- Hood, R. W., Jr B. Spilka, B. Hunsberger ve R. Gorsuch. Dini Gelişim Kuramları. M.D. Karacoçkun (çev.). *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*. 4. 4, 205-221 (2004). [http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1288277986\\_0404110430.pdf](http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1288277986_0404110430.pdf) (12 Aralık 2012)
- Holm, N. G. *Din Psikolojisine Giriş*. A. Bahadır (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları (2007).
- Hökekleli, H. Gençlik ve Din. H. Hökekleli (Ed.). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 11-29 (2002).
- Hökekleli, H. *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*. 1. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları (2009).
- Hökekleli, H. *Din Psikolojisi*. 8. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (2010).
- Hökekleli, H. *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. 1. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları (2011).
- İmamoğlu, A. *Psikolojik ve Ahlaki Açından Çocuk Suçluluğu*. 1. Baskı. İstanbul: Işık Akademi (2012).
- İmamoğlu, A. ve A. Yavuz. Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23. 1, 205-244 (2011).
- Karademir, K. Suçluların Topluma Kazandırılmasında Din Eğitiminin Rolü. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (1997).
- Kayıklık, H. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. 1. Baskı. Adana: Karahan Kitabevi (2011).
- Kepçeoğlu, M. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*. 11. Baskı. İstanbul: Alkım Yayınevi (1999).
- Klang, B., A. Cronqvist ve H. Björvell. The Use and Efficacy of Coping Strategies and Coping Styles in a Swedish Sample. *Quality of Life Research*. 6. 1, 87-96 (1997). <http://link.springer.com/content/pdf/10.1023%2FA%3A1026425730325> (05 Ocak 2013)

- Koç, B. *Okullarda Şiddet*. 2. Baskı. İstanbul: Eflatun Matbaası (2011).
- Köse, A. ve A. Ayten. *Din Psikolojisi*. 2. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları (2012).
- Kula, N. Gençlik Döneminde Kimlik ve Din. H. Hökelekli (Ed.). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 31-70 (2002).
- Kunt, V. Suç ve Çocuk. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2003).
- Kuzgun, Y. *Rehberlik ve Psikolojik Danışma*, 8. Baskı. Ankara: ÖSYM Yayınları (2002).
- Lazarus, R. S. Coping Theory and Research: Past, Present, and Future. *Psychosomatic Medicine*. 55. 3, 234-247 (1993). <http://www.psychosomaticmedicine.org/content/55/3/234.full.pdf+html> (26 Ocak 2013)
- Mehmedoğlu, A. U. *Kişilik ve Din*. 1. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları (2004).
- Ok, Ü. İnanç Bakım ve Danışmanlığı Bir Model Geliştirme Denemesi. A. Seyyar (Ed.). *Manevi Sosyal Hizmetler* içinde. İstanbul: Rağbet Yayınları, 100-140 (2008).
- Öget, İ. Z. *Mücrim ve Serseri(Antisozyal) Çocuklar*. 1.Baskı, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası (1941).
- Ögel, K. Madde Kullanımı İstismarı. O. Polat(Ed.).*Tüm Boyutları ile Çocuk İstismarı* içinde. Ankara: Seçkin, 305-328 (2007).
- Özdoğan, Ö. İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım Pastoral Psikoloji. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37. 1, 359-364 (1997). <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/782/10061.pdf> (10 Ocak 2013)
- Özdoğan, Ö. İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım Pastoral Psikoloji. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47. 2, 127-141. (2006). <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/59/563.pdf> (10 Ocak 2013)
- Peker, H. Suçlularda Dini Davranışlar. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4, 93-129 (1990).
- Peker, H. *Din Psikolojisi*. 7. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları (2011).
- Schneider, B., H. Rice ve L. Hoogstra. Importance of Religion in Adolescents' Lives. *Catholic Education, A Journal of Inquiry and Practice*, 7. 3, 366-389 (2004). <http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/catholic/article/view/498> (15 Aralık 2012)
- Siyez, D. M. *Ergenlerde Problem Davranışlar*. 1. Baskı. Ankara: Pegem Akademi (2009).
- TBMM. Türkiye'de Ortaöğretime Devam Eden Öğrencilere ve Ceza ve İnfaz Kurumlarında Bulunan Tutuklu ve Hükümlü Çocuklarda Şiddet ve Bunu Etkileyen Etkenlerin Saptanması Araştırma Raporu. Ankara (2007).
- TDK. Büyük Türkçe Sözlük. <http://tdkterim.gov.tr/bts/> (2012)
- TUİK. [www.tuik.gov.tr](http://www.tuik.gov.tr) (Ocak 2012)
- Uluğtekin, S. *Çocuk Mahkemeleri ve Sosyal İnceleme Raporları*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları (2004).
- Uysal, V. *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. 1. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (1996).
- Yapıcı, A. *Din ve Ruh Sağlığı Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. 1. Baskı. Adana: Karahan Kitabevi (2007).
- Yavuz, K. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. 3. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları (2012).
- Yavuzer, H. *Çocuk ve Suç*. 13. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi. (2011).
- Yeşilyaprak, B. *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*. 20. Baskı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık (2012).

- Yılmaz, M. Eğitim Ortamlarında Şiddet ve Düşündürdükleri. *EKEV Akademi Dergisi*. 43, 203-216 (2010).
- Yılmaz, M. Ergenlikte Şiddet Bir Çözüm Yolu Olarak Din Eğitimi. *Din ve Hayat Dergisi*. 15, 80-83 (2012).
- Yörükoğlu, A. *Gençlik Çağı*. 13. Baskı. İstanbul: Özgür Yayınları (2007).
- Yücel, M. T. *Adalet Psikolojisi*. 6. Baskı. Ankara: Başkent Matbaası (2007).
- Yüksel, A. Ş. Dini Gelişim. M. D. Karacoşkun (Ed.). *Din Psikolojisi El Kitabı* içinde. Ankara: Grafiker Yayınları, 111-126 (2012).

## KELÂMÎ AÇIDAN KUR'AN'IN MÛCİZELİĞİ MESELESİ

Mehmet KUBAT\*

### ÖZET

İslâmî öğretilerde Allah'ın evreni yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere geçerli kıldığı bir takım yasalarının varlığı kabul edilir. Adına Âdetullah veya Sünnetullah denilen bu kanunlarla Allah'ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen bazı uygulamalarının bulunduğu vurgulanır. Yüce Allah, hikmeti gereği, bütün kâinat nizamını bu kanunlar üzerine kurmuştur. Ancak İslâm düşüncesinde, bu yasaların geçici olarak durdurulması suretiyle bazı hârikulâde olayların vuku bulduğu da kabul edilmiştir. İslâmî literatürde hârikulâde olay, peygamberliğini ispat amacıyla ve hasımlarına benzerini ortaya koymaya güç yetiremeyeceklerine dair meydan okuyarak bir elçi elinden sadır olursa buna *mûcize* denilmiştir. Bu makalede hârikulâde bir hadise olan mûcize kavramı hakkında önce kelâm bilginlerinin görüşleri aktarılacak, daha sonra da mesele Kur'an açısından irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Sünnetullah, hârikulâde, mûcize, istidrâc.

### THE HOLY QUR'AN AS A MIRACLE IN TERMS OF THEOLOGY

#### ABSTRACT

It is acknowledged in Islamic teachings that there are certain rules by which Allah has validated the universe. He created and in order to maintain it and to regulate social life. With these laws, called *Adatullah* or *Sunnetullah* (Applicable Laws of God in Nature), it is emphasized that there are, from the very beginning, some applications in Allah's creation and ruling which are deemed to be permanent and unchanging. Due to his wisdom, Allah-almighty established all the universe orders on these laws. However, it is also accepted in İslamic thinking that some extraordinary events have occurred by ceasing these laws temporarily. Extraordinary happening in islamic literature is miracle (al-mucizat) if it is carried out by a prophet to prove his prophethood and by challenging his enemies in issues that others cannot bring up a similar matter. In this article, firstly Theology (Kalam) scholars' views related to these event were conveyed, and later this issue was handled from the perspective of the Qur'an.

**Key Words:** Sunnetullah, spectacular, miracle, inveigling (al-istidrâc).

### GİRİŞ

Yüce Allah, evreni yoktan yaratmış, orada geçerli bazı değişmeyen kanunlar koymuş ve bütün kâinat nizamını bu kanunlar üzerine bina etmiştir. Ayrıca Cenâb-ı Allah, insanları da yoktan var etmiş ve hangilerinin daha gü-

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, mehmet.kubat@inonu.edu.tr

zel eylemlerde bulunacağını belirlemek için onları imtihana tâbi tutmuştur.<sup>1</sup> Kendilerine dünya hayatı boyunca iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayıracak akıl yetisi bahşetmiştir.<sup>2</sup> Ne var ki, her hangi bir yaptırım gücü bulunmayan, sınırlı ve sonlu olan akıl, sınırsız ve sonsuzu ihata edemediğinden, ayrıca dünya malı, makam, mevki ve şehvet<sup>3</sup> gibi kimi unsurların etkisinde kalmak gibi birçok açıdan eksik ve yetersiz olduğundan Cenâb-ı Hak, insanoğluna nihâi doğruları bildirmek ve bir hayat modeli sunmak üzere ilâhî mesajla beraber peygamberler göndermiştir.<sup>4</sup> Daha kendilerine nübüvvet verilmeden önce söz konusu peygamberlerden bazı hârikulâde hâdiseler sâdir olmuştur ki, Hz. İsa (a.s.)'ın doğduktan hemen sonra konuşması<sup>5</sup> gibi nübüvvet'e bir nevi hazırlık olması için zuhur eden bu olağan üstü olaylara *irhâs* denilmiştir.<sup>6</sup>

Peygamberler, gönderildikleri toplumlara başta Tevhid ilkesi olmak üzere Allah'tan vahiy yoluyla aldıkları emir ve yasakları, insanoğlunun dünya ve âhiret saadeti için Cenâb-ı Hakk'ın öngördüğü bütün gerçekleri tebliğ etmişlerdir. İnsanlardan bazıları, gönderilen peygamberleri hiçbir hârikulâde hâdiseler olmadan hemen kabul etmesine rağmen, bazıları ise onları yalanlamış ve peygamberliklerinin gerçekliğine dair kanıt istemişlerdir. İşte bu gibi durumlarda Hz. Sâlih (a.s.)'ten bir deve yaratma isteğinde bulunan Semûd kavmi örneğinde olduğu gibi,<sup>7</sup> Yüce Allah, peygamberlerini "kayanın içinden dışı bir deve çıkarmak" gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü bir takım hâdiselerle desteklemiştir ki, bu tür hârikulâde olaylara *mûcize* denilmektedir.

Mûcizenin gerçekleşmesi akli yönden imkânsız değildir. Çünkü hemen her an insanın çevresinde, yanında ve yöresinde meydana gelen olaylar ve hayatın her alanı mûcizelerle doludur. Canlıların yaratılmaları, ömürleri tamamlanınca yok edilmeleri ve hayatın kesintisiz olarak devam etmesi, bunun en açık örneğidir. Sürekli olarak müşahede ettiğimiz ve bu nedenle değişmez sandığımız tabiat kanunlarını var eden Yüce Allah'tır. Cenâb-ı Allah bu kanunları dilediği zaman, peygamberlerinin peygamberliklerini ispat için değiştirebilir. Bu durumda mûcizenin vukuu için akli bir engel yoktur.

1 Mülk, 67/2.

2 "Şüphe yok ki Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğu zaman (akıllarını doğru yönde kullanarak) düşünürler; bir de bakarsın ki doğru yolu görmüşler bile." A'râf, 7/201; Krş. Bakara, 2/164, 219; Âl-i İmrân, 3/190; En'am, 6/95-99; Yunus, 10/3-6; Ra'd, 13/2-4; Nahl, 16/14; İsrâ, 17/12; Rûm, 30/20-27; Fussilet, 41/53; Câsiye, 45/3-6, 13.

3 Kur'an'da şehvetin insanın sağlıklı düşünmesine ve doğru davranmasına engel olduğuna dair sunulan örnekler için bkz. Âl-i İmrân, 3/14; Nisa, 4/27-28; A'râf, 7/81; Meryem, 19/59; Meryem, 27/55.

4 Ebu Mansûr el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 182-183; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyaü Ulumi'd-Din*, Beyrut, Trs., 1/83-87.

5 Meryem, 19/30-33.

6 M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/181.

7 Bkz. A'râf, 7/73-77; Kamer, 54/27-30.

Bir olağanüstü hâdiseye mucize diyebilmek için peygamberin, peygamberlik iddiasında bulunması ve peygamberliğini ispat için mucize göstermesi şarttır. Peygamber, gösterdiği mucize ile inanmayan veya peygamberliği konusunda kuşku duyanlara meydan okur.<sup>8</sup> İnsanların hak peygamberle, peygamberlik iddiasında bulunan yalancı ve sapık kimseleri ayırt edebilmesi ve gerçek olanı tanıması için Yüce Allah, elçilerine peygamberliklerini ispat edecekleri olağanüstü yardımlarda bulunmuştur ki, beşerî güç ve kapasite çerçevesinde bulunmadığı zaruri olarak bilinen bu tür hârikulâdeliklere mucize denilmektedir. Nübüvvet iddiası taşıdığı için mucizenin sihir, hokkabazlık ve hayal ürünü şeylerle karışma ihtimali yoktur.<sup>9</sup>

Ayrıca tarihte kendisinin peygamber olduğunu ileri süren ve bu amaçla bazı sıra dışı hareketlerde bulunan bir takım yalancılar da çıkmıştır. Yalancı peygamber denilen bu inkârcılar, insanları aldatmak maksadıyla bir takım hârikulâde hâdiseler göstermekle peygamberlik iddiasında yalancı olmadıklarını ortaya koymayı amaçlamışlardır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, bazen hârikulâde sayılan hâdisler, iman etmemiş bazı inkârcıların elinden de sâdır olabilir ki buna *istidrâc* denilmiştir. İstidrâc, zâlim, kâfir ve azgın kişilerin tecdrici olarak felâkete yaklaştırılması ve bu esnada kendilerine bazı geçici imkân ve başarıların sağlanmasıdır.<sup>10</sup> Yüce Allah, bazı kimselere sapıklıklarını artırmak ve sonunda şiddetle cezalandırmak için nimetler, başarılar ve olağan üstü başarılar vermiştir. Fir'avn ve Kârûn örneklerinde olduğu gibi,<sup>11</sup> istidrâcın elinde zuhur ettiği kimseler elde ettikleri söz konusu başarıları kendi bilgi, birikim, ceht ve gayretlerinin birer ürünü zanneder, kibirlenir ve azgınlıklarını alabildiğine artırır; fakat sonunda ilâhî azaba maruz kalıp yok olurlar.<sup>12</sup>

Sâlih amel işleyen, zühd ve takvâ sahibi, istikamet üzere bulunan velî kulların elinden zuhur eden olağan üstü hal demek olan kerâmet<sup>13</sup> de tıpkı mucize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan, sıra dışı bir olaydır. Bu açıdan bakıldığında kerâmet, mucizeden hiç de farklı değildir. Aralarındaki fark, yalnızca meydana geliş şekliyle alakalıdır. Mucize peygamberlerden, kerâmet bütün benliği ile Cenâb-ı Allah'a, yani O'nun şeriâtına bağlı olan velî kullardan sâdır olur. Ancak peygamber gösterdiği olağan üstü hâdiseyle meydan okur, peygamberliğini iddia eder ve nübüvvetini ispat için mucize gösterirken; velî hiçbir iddiada bulunmadığı gibi, kimseye meydan okumaz ve bir şeyleri ispat etmek için de her hangi bir çaba içine de girmez.<sup>14</sup>

8 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Tkd. Ali Ebû Mulhim, Beyrut, 1993, s. 221; Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, İstanbul, 2002, XXV/265; M. Sait Şimşek, "Kerâmet", *SÜİFD*, Yıl: 1990, Sayı: 3, s. 114-115.

9 Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI/181.

10 Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI/182.

11 Zuhuruf, 47/46-56.

12 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 164; Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI/182.

13 Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI/181.

14 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 221; Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, XXV/265; Şimşek, "Kerâmet", *SÜİFD*, s. 114-115.

İslâm düşüncesinde hârikulâde olay peygamberlikten önce vuku bulursa buna *irhâs*, bir nebî yahut resûlün elinden sadır olursa buna *mûcize*, zühd, takvâ, marifet ve istikâmet sahibi bir velî tarafından ortaya konursa buna *kerâmet*, bir yalancı peygamber veya bir inkârcı/kâfir tarafından yapılırsa buna da *istidrâc* denilmiştir.<sup>15</sup> İrhâs, kerâmet ve istidrâc kavramları kapsamlı konular olup her biri ayrı müstakil çalışmaları gerektirdiği için, biz bu makalede yalnızca mûcize kavramını ele alacak, bu hususta önce kelâm âlimlerinin görüşlerini aktaracak, daha sonra da meseleyi Kur'an açısından irdeleyeceğiz.

### 1. Mûcize'nin Sözlük Anlamı

*Mu'cize*, sözlükte “*kudret: güç yetirme*” kelimesinin zıddı olan ve “bir şeyi güç yetirememek” anlamındaki *acz* kökünden türemiştir.<sup>16</sup> *Mûcize*, bu kökten türeyen *mûciz* (âciz bırakan) kelimesinin isim şeklidir. Sonundaki “tâ” harfi mübalağa ifade eder ve “güç ve takat yetirilemeyen,<sup>17</sup> âciz ve güçsüz bırakan, insanların benzerini yapmaktan âciz kaldığı, karşı konulmaz şey; kudretsizlik ve takatsizlik veren iş; hârikulâde veya olağan üstü olay” gibi anlamlara gelir.<sup>18</sup>

### 2. İstilahta Mûcize

Temelde eşyaya vaz edilen nizamdan ayrı, ilâhî tarzda meydana gelen hâdise demek olan<sup>19</sup> mûcize istilahta, “meydan okuma üslûbu ile Yüce Allah tarafından peygamber olarak gönderildiğini ispatlamak isteyen kimsenin elinde zuhur eden ve insanları benzerini meydana getirmekten âciz bırakan tabiatüstü olay” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>20</sup>

Kelâmcıların istilahî anlamda yaptıkları mûcize tarifinde bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. İmam Mâturidî (ö. 333/944) mûcizeyi “peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay”<sup>21</sup> şeklinde tanımlarken, Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Allah tarafından

15 Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, 1981, s. 175; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut, 1990, s. 37; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, 1996, I/149-150; Muhammed Hamidullah, “Mûcize, Keramet, İstidrâc”, Çev. Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl: 2, S. 3, Ocak-Haziran, 2009, s. 83-84; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992, s. 549.

16 Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1997, s. 547.

17 Ebû'l-Fadl Cemaluddîn b. Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 2005, III/2511-2513.

18 Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhîd*, Beyrut, 1994, s. 663-664; Cürcanî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 231; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 219.

19 St. Thomas Aquinas, “Mûcizeler”, Çev. H. İbrahim Bulut, *SÜİFD*, Sayı: 8, Sakarya, 2003, s. 104.

20 Cürcanî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 231; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II/1575; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 219.

21 Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 188.



yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu ispat etmeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanı benzerini meydana getirmekten âciz bırakan olağan üstü hâdiseler” şeklinde tarif etmektedir.<sup>22</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ise mûcizenin “meydan okuma (tehaddî) ile birlikte dünyada vuku bulan hârikulâde bir vak'a” olması özelliğine vurgu yapmıştır.<sup>23</sup>

Kelâmcıların yaptıkları bu tariflere göre mûcize, peygamber olarak görevlendirilen kişinin, nübüvvet iddiasını doğrulamak için, Yüce Allah tarafından kendisine verilen izin ve yardım ile meydana getirdiği, tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü hâdiselerdir. Mûcize, her ne kadar nübüvvet iddiasıyla meydan okuyan peygamberin elinde zuhur etse de temelde Allah'ın fiilidir.

### 3. Mûcize Çeşitleri

Bazı kelâmcılar mûcizeleri idrak edilmeleri açısından hissî, akli, haberî; amaçları bakımından da hidâyet, yardım ve helâk mûcizeleri şeklinde farklı gruplandırmalara tâbi tutmuş olsalar da, İmam el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İmam el-Mâturidî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Nureddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi Ehl-i Sünnet ekolünün kurucu ve en önde gelen kelâmcılarının öngördükleri şekilde en genel anlamda mûcizeleri iki grupta toplamak mümkündür:<sup>24</sup>

#### a) Hissî Mûcizeler

Hissî mûcizeler, insanların duyularına hitap eden hârikulâde olaylardır. Bu tür mûcizelere tabiatla ilgileri sebebiyle “kevnî mûcizeler” de denilmiştir.<sup>25</sup> Geçmiş peygamberlerin mûcizeleri bu türdendi ve bu çeşit harikulâde hâdiseler sadece o devirde yaşayanlar ve o anda hazır bulunanlar tarafından müşahede edilebilmekteydi. Dolayısıyla önceki peygamberlerin nübüvvetlerini ispatlamak için gösterdikleri mûcizeler sürekli değil, geçici ve hissî (el-Mu'cizetu'l-Hissiyye) idi. Meselâ taş oymacılığı alanında oldukça mâhir olan Hz. Sâlih (a.s.)'in kavmi Semûd'a, mûcize olarak cansız kayanın içinden canlı bir devenin çıkarılması;<sup>26</sup> sihrin revaçta bulunduğu ve ünlü sihirbazların yaşadıkları bir devirde Hz. Mûsa (a.s.)'ya mûcize olarak sihirli bir âsânın verilmesi, bu âsânın yılanı dönüşerek sihirbazları mağlup etmesi ve elinin parlıtlı bir ışık vermesi (yed-i beyzâ)<sup>27</sup> bu türden mûcizelere örnektir.

22 Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Thk. Abdulhalîm Mahmûd-Süleyman Dünya, Kahire, Trs., XV/199.

23 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, II/45 vd.; Krş. Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/350.

24 Krş. Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk., Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 178; Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 188, 202-204; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, II/81 vd.; Nureddîn es-Sabunî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Dimeşk, 1979, s. 47-52; Krş. Bulut, “Mûcize”, *DİA*, XXX/350-351.

25 Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II/52 vd.; Bulut, “Mûcize”, *DİA*, XXX/350.

26 Hûd, 11/64-68; Şems, 91/11-15.

27 Arâf, 7/107-108, 117-122; Tâhâ, 20/19-22, 67-70.

Yine Hz. İsâ (a.s.)'nın kuş şekline soktuğu çamuru canlandırması, ölüleri diriltmesi ve alaca hastalığına tutulanları iyileştirmesi gibi<sup>28</sup> tıp sahasında gösterdiği mucizeler ise onun zamanında tıbbın ve hâzık tabiplerin en yüksek derecelere ulaştıklarını gösteren bir delildir.<sup>29</sup> Hz. Muhammed (s.a.v.)'in asıl mucizesi Kur'an olmakla birlikte, ayın ikiye yarılması (şakku'l-kamer),<sup>30</sup> Bedir Savaşı'nda meleklerin Müslümanlara yardım etmesi,<sup>31</sup> Peygamber (s.a.v.)'in attığı bir avuç kumun düşmanların gözüne isabet etmesi<sup>32</sup> gibi Kur'an'da zikredilen hârikulâde hâdiselerle; az yemekle birçok insanı doyurması, az suyu çoğaltması, parmaklarından su akması, çağırıldığı ağacın yanına gelmesi, hayvanları konuşturması, elinde tuttuğu çakıl taşlarının tespih çekmesi, ölüleri diriltmesi gibi hadis ve siyer kaynaklarında rivayet edilen diğer olağanüstü hâdiseler hissî mucizeler kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>33</sup>

### b) Akli Mucizeler

"Mânevî mucize" veya "bilgi mucizesi" diye de anılan bu mucizeler, insanların akıl yürütme gücüne hitap eden ve onları akli kanıtlarla baş başa bırakan gerçeklerden oluşur.<sup>34</sup> Hz. Muhammed (s.a.v.)'in, indirildiği günden kıyâmete kadar zaman, zemin ve mekâna göre değişmeyecek olan, sürekli ve akli mucizesi Kur'an bu tür mucizelerdendir.<sup>35</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Arap dili ve belagati, üslûbu ve hitâbeti en yüksek dereceye ulaşmış bulunuyor, adeta altın çağını yaşıyordu. Arapların fesahat ve belagatta en yüksek mertebeye ulaştığı bir çağda gereken en büyük mucize, hiç şüphe yok ki belagat ve fesâhâtin zirvesi olan ve hiç kimse tarafından taklit edilemeyen Kur'an-ı Kerim'in vahyedilmesi olmuştur. Kur'an'ın insanı âciz bırakan mucizevî yönü, ona benzer veya ona yakın başka bir eserin meydana getirilememesinde aranmalıdır. İşte bu bakımdan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in en önemli ve en büyük mucizesi şüphesiz üslûbu, belâgati ve gaybe dair verdiği bilgiler dolayısıyla Kur'an'dır.<sup>36</sup> Kur'an, "insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler"<sup>37</sup> âyetinde belirtildiği gibi bütün insanlar ve cinler bir

28 Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/110.

29 Celaluddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul, 1978, II/152; İsmail Cerrahoğlu, "Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim", *Diyanet Dergisi*, C. 7, Sayı: 68-69, Ankara, 1968, s. 15; Bulut, "Mucize", *DİA*, XXX/350.

30 Krş. Kamer, 54/1.

31 Krş. İmrân, 3/122-123; Enfâl, 8/9-10.

32 Krş. Enfâl, 8/17.

33 Bkz. Buharî, Menâkıb, 25; Müslim, Fedâil, 2; Tirmizî, Menâkıb, 5, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/460, V/89, 95, 105; Dârimî, *Mukaddime*, 4; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 296; Neseфі, *Tabsiratu'l-Edille*, II/38 vd.; Adududdîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, Trs., s. 335; Abdullatif el-Harpûtî, *Tenkihü'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, 1330, s. 288-292; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1990, I/102-103, 120-129; Hamidullah, "Mucize, Keramet, İstidrac", s. 86-87; Erkan Yar, "Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük", *FÜİFD*, Sayı: 4, Elazığ, 1999, s. 208-209.

34 Bulut, "Mucize", *DİA*, XXX/351.

35 Krş. Neseфі, *Tabsiratu'l-Edille*, II/58 vd.

36 Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, II/149-152.

37 İsrâ, 16/88.

araya gelerek bütün güçleriyle çalışıp çabalasalar bile benzerini meydana getirmekten âciz kalacakları bir eserdir.<sup>38</sup>

#### 4. Kelâmcıların Mûcizeye Dair Görüşleri

Kelâm âlimleri, mûcizenin peygamberin doğruluğuna delil oluşunu “görünmeyenin görünene kıyas edilmesi (kuyâsu'l-ğâib ale's-şâhid)” yoluyla açıklamışlardır. Çünkü Allah'ın, elçisini doğrudan ve herkesin duyacağı şekilde tasdik etmesi, kulun özgürlüğü ve ilâhî imtihanla bağdaşmadığı gibi, ontolojik açıdan da mümkün değildir. Söz konusu tasdik ancak fiil yoluyla gerçekleşir ki, bu da mûcizeden ibarettir.<sup>39</sup>

Kelâmcılar, öncelikle hârikulâde hâdiselerin gerçekleşmesinin akli yönden imkânsız olmadığına dikkat çekerek mûcize konusunu işlemişlerdir. Zira hemen her an insanın çevresinde, yanında ve yöresinde meydana gelen olaylar ve hayatın her alanı mûcizelerle doludur. Canlıların yaratılmaları, ömürleri tamamlanınca yok edilmeleri ve hayatın kesintisiz olarak devam etmesi, bunun en açık örneğidir. Bu bağlamda kelâmcılar şu gerçeğe işaret etmişlerdir: Sürekli olarak müşahade ettiğimiz ve bu nedenle değişmez sandığımız tabiat kanunlarını var eden Yüce Allah'tır. Cenâb-ı Allah bu kanunları dilediği zaman, peygamberlerinin peygamberliklerini ispat için değiştirebilir. Bu durumda mûcizenin vukuu için akli bir engel yoktur.

Nübüvvetin ispatı için mûcizenin zorunlu olup olmadığı hususunda ise Mu'tezile âlimleri, peygamberlerin insanlar için bir hüccet ve iddialarının doğru olup olmadığının bilinmesi için mûcize göstermelerinin zarûret olduğunu, zaten peygamberlere mûcize verilme sebebinin de bu olduğunu söylemişlerdir.<sup>40</sup> Bu nedenle Mu'tezile mensupları, peygamberlerin tanınmasında mûcizenin herkes için gerekli olduğuna, dolayısıyla peygamberlik iddiasında bulunan herkesin mûcize göstermesinin zorunlu olduğuna kanaat getirmişlerdir.<sup>41</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, her ne kadar sağduyulu kimsenin peygamberlik iddiasında bulunan şahsı söz, fiil ve güzel hasletlerinden tanıyabileceğini kabul etseler de, peygambere karşı inat eden ve kibir gösteren inkârcılar için mûcizeden başka çare olmadığını, zira onların ancak bu sayede sorumlu tutulabileceklerini söylemişlerdir.<sup>42</sup>

38 Rağîb el-İsfehânî, *el-İ'tikâdât*, Nşr. Şemrân el-İclî, Beyrut, 1988, s. 128-129; Cerrahoğlu, “Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim”, s. 15.

39 Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdî ve'l-Adl*, Thk. Abdulhalîm Mahmûd-Süleyman Dünya, Kahire, Trs., XV/161; Bulut, “Mûcize”, *DİA*, XXX/351.

40 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV/236-259; Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, *MÜİFD*, İstanbul, 2000, XVIII/122.

41 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *Hucecu'n-Nubuvve (Resâilu'l-Câhîz içinde)*, Nrş. Abdusselâm M. Hârûn, Kahire, 1979, III/265-267; Bulut, “Mûcize”, *DİA*, XXX/352.

42 Bulut, “Mûcize”, *DİA*, XXX/352.

Bazı kelâmcılar, şartlarına uygun biçimde meydana gelen mucizenin peygamberin doğruluğunu kanıtlamasının “zorunlu bilgi” niteliğinde olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>43</sup> Ancak kelâm âlimlerinin kâhîr ekseriyetine göre mucize zorunlu bilgi değil, “istidlâlî bilgi” ifade eder. Mucizeyi zorunlu bilgi niteliğinde görenlerin bu sonuca istidlâlî ulaştığı dikkate alınır, çoğunluğa ait görüşün, yani mucizenin istidlâlî bilgi ifade ettiğini söyleyenlerin görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir.<sup>44</sup>

## 5. Kur'an'da Mucize

Kur'an'da mucize kelimesi lafzen yer almamakla birlikte *ac* kökünden fiil ve sıfat kalıpları “âciz kalmak; güçsüz bırakmak; Allah'ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak” gibi mânalarda yirmi bir âyette geçmektedir.<sup>45</sup>

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin Yüce Allah tarafından gönderilmiş gerçek elçiler olduğunu kanıtlayan hârikulâde olaylar çoğunlukla delil, bürhân, işaret gibi anlamlara gelen “âyet (âyât)” kelimesiyle ifade edilmiştir.<sup>46</sup> Hz. Sâlih (a.s.)'in dişi devesi,<sup>47</sup> Hz. Mûsâ (a.s.)'nin âsâsı ile parıltılı eli,<sup>48</sup> Hz. İsâ (a.s.)'nin gösterdiği olağan üstü hâdiseler<sup>49</sup> ve inkârcıların peygamberlerden mucize talepleri genellikle bu kelime ile anlatılmıştır. Ayrıca Kur'an'da yer yer *beyine*,<sup>50</sup> *burhân*, *sultân*,<sup>51</sup> *hak*<sup>52</sup> ve *furkân*<sup>53</sup> kelimeleri de mucize anlamında kullanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim geçmiş peygamberlerden söz ederken Tûfan ve Hz. Nûh (a.s.)'un gemisinin kurtuluşu,<sup>54</sup> Hz. İbrahim (a.s.)'i ateşin yakmaması,<sup>55</sup> Hz. Mûsâ (a.s.)'nin asâsının yılan oluşu,<sup>56</sup> Hz. Yûsuf (a.s.)'un bulunuşuna dair Hz. Yakûb (a.s.)'un vahiyler alması,<sup>57</sup> Hz. İsâ (a.s.)'nin anadan doğma a'mâ ve abraşi iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi<sup>58</sup> gibi geçmiş dönemlerde yaşayanlar tarafından müşahade edilen ve sadece o anda hazır bulunanlarca görülen, sürekli olmayıp geçici ve hissî mucizelerden bahsetmektedir.<sup>59</sup> Ancak Yüce

43 İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 176; Bulut, “Mucize”, *DİA*, XXX/352.

44 Bulut, “Mucize”, *DİA*, XXX/351.

45 M. Fûâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes Li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut, Trs., s. 446.; Krş. Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/350.

46 M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012, III/535.

47 A'râf, 7/73.

48 A'râf, 7/106-108; Hûd, 11/96; Kasas, 28/31-32, 35.

49 Âl-i İmrân, 3/49-50.

50 A'râf, 7/73.

51 Nisa, 4/153; Hûd, 11/96; Kasas, 28/32.

52 Yûnus, 10/76.

53 Bakara, 2/53.

54 Hûd, 11/36-44; Mû'minûn, 23/28-29; Kamer, 54/9-12.

55 Enbiyâ, 21/69.

56 A'râf, 7/114-118.

57 Yûsuf, 12/94-99.

58 Âl-i İmrân, 3/49-50; Krş. Mâide, 5/110.

59 Hamidullah, *İslâm Peygamberti*, 1/120.

Allah (c.c.), Hz. Peygamber (s.a.v.)'e sürekli, daimi ya da kıyâmete kadar geçerli mucize olarak Kur'an dışında başka bir mucizenin verilmediğini açıkça beyan eder:

*Bizi, (Kureyş'in istediği) mucizeleri göndermekten, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoydu. (Nitekim) Semûd kavmine o dışı deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zâlim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz.*<sup>60</sup>

*Dediler ki: «Ona Rabbinden mucizeler indirilseydi ya!» De ki: «Mucizeler ancak Allah katındadır ve ben ancak apaçık bir uyarıcıyım.» Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi? Şüphesiz bunda inanan bir kavim için bir rahmet ve bir öğüt vardır.*<sup>61</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v) de, “Hiç bir peygamber yoktur ki, kendisine zamanındaki insanların inandıkları mucize (ler) verilmiş olmasın. Mucize olarak bana verilen ise, Yüce Allah'ın vahyettiği Kur'an'dır”<sup>62</sup> buyurarak, kendisine verilen yegâne akli mucizenin Kur'an olduğuna vurgu yapmıştır.

## 6. Mucize'nin Belirleyici Hususiyetleri

Hârikulâde ya da olağanüstü nitelikteki bir fiilin mucize sayılabilmesi için şu temel hususiyetleri barındırması gerekir:<sup>63</sup>

a. Mucize, yalnızca Yüce Allah tarafından gerçekleştirilmeli,<sup>64</sup> yani ilâhî fiil olmalı ve onu yapmaya yalnızca Yüce Allah güç yetirebilmelidir.<sup>65</sup> Bu nedenle gerçekte Allah'ın fiili olduğu için olağanüstü hâdiseye “mucize” denmiştir. “Peygamber mucizesi” denilmesi mecazidir.<sup>66</sup>

b. Mucize, alışılmışın dışında, hârikulâde bir hâdise olmalı, tabiat kanunlarıyla açıklanamamalı, bu kanunların üstünde bulunmalı, kısacası Yüce Allah'ın tabiatta geçerli kanunları ve “Âdetullah” veya cârî yasaları demek olan “Sünnetullah”<sup>67</sup> aykırı olmalıdır.<sup>68</sup> Hz. İbrahim (a.s.)'in ateşte yanmaması gibi. Nitekim Kur'an'da Hz. İbrahim (a.s.) ateşe atılınca, Yüce Allah'ın ateşe, “Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol!”<sup>69</sup> şeklinde seslendiği haber verilmektedir.

60 İsrâ, 17/59.

61 Ankebût, 29/50-51.

62 Buhârî, İ'tisâm, 1, Fedâilu'l-Kur'an, 1; Müslim, İman, 217.

63 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, Kahire, 1987, I/69-80.

64 Krş. Aquinas, “Mucizeler”, s. 105.

65 Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 171; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 339; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II/1575; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, I/69 vd.; Bulut, “Mucize”, *DİA*, XXX/350; Yar, “Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük”, s. 204.

66 Hasan Hanefî, *Müne'l-Akîde İle's-Sevrâ*, Kahire, Trs., IV/57; Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, 1992, s. 16; Yar, “Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük”, s. 205.

67 Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII/159-160.

68 Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 171; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 339; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II/1575; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, I/69 vd.; Yar, “Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük”, s. 204.

69 Enbiyâ, 21/69.

Bilindiği üzere ateş, doğası gereği yakıcıdır. Fakat Kur'an'da bildirildiği üzere,<sup>70</sup> Hz. İbrahim (a.s.) canlı olarak yanan alevlerin içine fırlatıldığı halde, ateş, Allah'ın emri ile yakıcılık özelliğini yitirmiş ve onu yakmamıştır. Yüce Allah'ın müdahalesiyle, O'nun tabiatta geçerli kanunları demek olan "Âdetullah" veya "Sünnetullah"a aykırı bir durum vuku bulmuştur. Kur'an, Cenâb-ı Allah'ın âdeti ve sünnetinin asla değişmeyeceğini söyler.<sup>71</sup> Ne var ki, bu olayda da görüldüğü üzere, Allah'ın âdeti veya sünneti, sadece mucize kabilinden olduğunda değişir; yani peygamberlerin peygamberlik iddiasını ispat amacıyla ender olarak ve geçici bir süre ile durdurulur.

c. Mucize, "benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay"<sup>72</sup> olduğu için, ona karşı koymak imkânsız olmalıdır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak insanlar, peygamberin gösterdiği mucizenin benzerini meydana getirmekten âciz kalmalıdır.<sup>73</sup> Şayet bir hâdise, karşı konulması imkân dâhilindeyse mucize olmaktan çıkar.<sup>74</sup> Bu açıdan bakıldığında gerek ölülere diriltme, doğuştan kör olan ve alaca hastalığına yakalananları iyileştirme,<sup>75</sup> âsâyı yılanı dönüştürme<sup>76</sup> ve yed-i beyzâ<sup>77</sup> gibi Kur'an-ı Kerim'de geçen mucizeler, gerekse de dil, feshât, belagat, nazım, üslup, gayptan ve gelecektekilerden verdiği bilgiler ile bilimsel gerçeklikler gibi birçok açıdan Kur'an'ın benzerini meydana getirmenin beşerî güç ve kapasite çerçevesinde bulunmadığı zarurî olarak bilinir.<sup>78</sup>

d. Mucize, peygamberin nübüvvet davasını ispat ve bunu doğrulayıcı mahiyette olmalıdır.<sup>79</sup> Nitekim herhangi bir hârikulâde olayın mucize olabilmesi için onun sadece nübüvvet görevi verilmiş peygamberin elinde zuhur etmesi şarttır.<sup>80</sup> Şayet hârikulâde olay, peygamber dışında bir kimsenin elinde sâdır oluyorsa, bu durumda meydana gelen hâdise mucize değil; irhâs, kerâmet, maûnet, istidrâc veya ihânet nevinden bir başka olağanüstü hâdise demektir. Nübüvvet iddiası taşıdığı için mucizenin sihir ve hayal ürünü diğer hâdiselerle karıştırılma ihtimali yoktur.<sup>81</sup>

e. Mucize, nübüvvet iddiasına uygun şekilde gerçekleşmeli ve nübüvvet iddiasında bulunanı yalanlamamalıdır. Bu bağlamda peygamberin, bizzat nübüvvetine delil olacağını ileri sürdüğü mucizeleri göstermesi zorunludur.

70 Bkz. Enbiyâ, 21/68-70.

71 Krş. Ahzâb, 33/62; Fâtır, 35/43; Fetih, 48/23.

72 Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 188; Bulut, "Mucize", *DİA*, XXX/350.

73 Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 171; İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 339; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, I/69 vd.; Yar, "Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük", s. 204.

74 Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II/1575.

75 Âl-i İmrân, 3/49.

76 A'râf, 7/107, 117.

77 Tâhâ, 20/22.

78 Krş. Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI/181.

79 Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, I/69 vd.; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I/149; II/1576.

80 Bulut, "Mucize", *DİA*, XXX/350.

81 Krş. Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI/181-182.

Söz gelimi peygamber, nübüvvet iddiasında doğruluğunu kanıtlamak için “ben ölüleri diriltirim” dediyse, gerçekten ölüyü diriltme mucizesini göstermelidir. Şayet nübüvvet iddiasında bulunan şahıs ölüyü dirilteceğini söylediği halde, bir başka mucize gösterirse, gösterdiği hâdise mucize olarak değer kazanmaz.<sup>82</sup>

f. Mucize, nübüvvet iddiasının ve meydan okumanın ardından zuhur etmelidir. Peygamberin, nübüvvet iddiasından önce gösterdiği irhasât türünden hârikulâde olaylar, peygamberlik iddiası esnasında delil olmaz.<sup>83</sup> Kur'an'da Sâlih (a.s.),<sup>84</sup> Mûsâ (a.s.)<sup>85</sup> ve İsâ (a.s.)'nın<sup>86</sup> mucizelerinden bahsedilirken meydan okuma özelliğine vurgu yapılması mucizenin bu hususiyetinden dolayıdır.<sup>87</sup>

g. Mucize, bir yalanlama ya da inkârdan sonra meydana gelmelidir. Nitekim Yüce Allah, yalanlama veya inkârdan sonra peygamberlerini mucize ile destekleyerek, peygamberlik göreviyle onları gönderenin bizzat kendisi olduğunu hatırlatmak istemiştir.<sup>88</sup>

## 7. Mucize'nin Gerçekleşme Şartları

İslâm âlimleri, mucizenin gerçekleşmesi için şu üç şartın mutlak surette olması gerektiğini söylemişlerdir:

a. Meydan okuma (tehaddî).<sup>89</sup>

b. Kendisine meydan okunan kimseyi çekişmeye veya yarışmaya davet etme. Bu bağlamda çekişmeye veya yarışmaya davet edilen kimsenin elinde meydan okumaya karşı çıkmak için lâzım olan her tür aracın bulunması.<sup>90</sup>

c. Bu çekişme veya yarışmaya girecek kimsenin karşı çıkmasına mâni olacak her hangi bir engelin bulunmaması.<sup>91</sup>

Müslüman âlimlerin, mucizenin gerçekleşmesine dair ileri sürdükleri bu şartları Kur'an'dan hareketle benimsedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim de bu üç hususu mucizenin gerçekleşmesinin temel şartı olarak kabul etmektedir. Konuya dair yapılabilecek dikkatli bir tetkik sonucun-

82 Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II/1575.

83 Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II/1576.

84 Krş. A'râf, 7/73.

85 Krş. A'râf, 7/106-108; Hüd, 11/96; Kasas, 28/31-32, 35.

86 Krş. Âl-i İmrân, 3/49-50.

87 İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 176-177; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II/157.

88 Bkz. Muhammed Ali es-Sâbüni, *et-Tibyân fi Ulûmî'l-Kur'an*, Kahire, 1967, s. 79-90.

89 Krş. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd*, s. 221; Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkar fi Usûlî'd-Dîn*, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, 2003, III/11 vd.

90 Krş. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi-İlk Dönem*, Ankara, 2001, s. 208

91 Krş. Sâbüni, *et-Tibyân fi Ulûmî'l-Kur'an*, s. 79-90; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, s. 207-210; Krş. Sabri Türkmen, “Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 39, Sayı: 4, Ankara, 2003, s. 56-57.

da Kur'an'ın meydan okumasında bu üç şartın tamamıyla toplanmış olduğu kolaylıkla fark edilebilir.

Kur'an-ı Kerim, nâzil olduğu günden bugüne muarızlarına Hz. Muhammed (s.a.v)'in nübüvvetine delil olduğuna dair açıkça meydan okumuştur. Kur'an'ın söz konusu meydan okumaları karşısında muarızların, karşı çıkabilmek için gerekli olan bütün imkânlarla sahip oldukları ve onları karşı koymaktan alıkoymak herhangi bir engelin de söz konusu olmadığı açıktır. Ne var ki bütün bu meydan okumalara rağmen Kur'an'ın bir sûresinin, on sûresinin veya bir bütün olarak Kur'an'ın tümünün bir benzeri meydana getirilememiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için şimdi sözünü ettiğimiz bu meydan okumalardan kısaca söz etmek istiyoruz.

## 8. Kur'an'da Meydan Okumalar

Kur'an-ı Kerim'de muarızlara karşı meydan okumalar genel olarak şu dört şekilde gerçekleşmiştir:<sup>92</sup>

a) Muarızlardan "Kur'an'ın benzeri bir söz" getirmelerini isteyerek meydan okuma:

أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

Yoksa, onu (Kur'an'ı) kendisi uydurup söyledi mi diyorlar? Hayır, onlar iman etmezler. Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun benzeri bir söz getirsinler!<sup>93</sup>

b) Muarızlardan Kur'an'daki sûrelerden birine benzer bir sûre getirmelerini isteyerek meydan okuma:

وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz Allah'tan başka şahitlerinizi de çağırın (ve bunu ispat edin). Eğer, yapamazsanız, ki hiçbir zaman yapamayacaksınız, o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.<sup>94</sup>

c) Muarızlardan Kur'an'daki sûrelerin benzeri on sûre getirmelerini isteyerek meydan okuma:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Yoksa "onu (Kur'an'ı) uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin."<sup>95</sup>

92 Bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 19.

93 Tûr, 52/33-34.

94 Bakara, 2/23-24.

95 Hûd, 11/13.



d) Muarızlardan Kur'an'ın benzeri bir kitap getirmelerini isteyerek meydan okuma:

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

*De ki, andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplan-salar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*<sup>96</sup>

Bir başka âyette ise muarızlardan Kur'an'ın benzeri bir kitap getirmeleri hususunda şöyle meydan okunmaktadır:

قُلْ فَاتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا اتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَعْدَ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

*De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah katından, doğruya bu ikisinden (Tevrat ve Kur'an'dan) daha çok ulaştırın bir kitap getirin de ben ona uyayım. Eğer (bu konuda) sana cevap veremezlerse, bil ki onlar sadece kendi nefislerinin arzu ve kuruntularına uyuyorlar. Allah'tan gelen bir yol gösterici olmadan nefislerinin arzu ve kuruntularına uyandan daha sapık kim olabilir? Kuşkusuz Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez."*<sup>97</sup>

Hz. Muhammed (s.a.v.), Yüce Allah tarafından peygamber olarak gönderildiği Arap toplumuna Tevhid dini olan İslâm'ın son nebîsi ve resûlü olduğunu açıkça ilan etmiş; onların atalarının dinine açıkça karşı çıkmış, inançlarını kötölemiş, sahip oldukları inancın bâtıl ve apaçık bir sapıklık olduğunu akli ve nakli delillerle ispat etmiştir. Rasûlullah (s.a.v.), nübüvvetine en büyük delil olarak da Yüce Kur'an'ı göstermiş ve Kur'an yoluyla onlara meydan okumuştur.<sup>98</sup>

Bilindiği üzere Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamber olarak gönderildiği Arap müşriklerinin bu meydan okumalara karşı çıkmalarına ve Kur'an'la yarışmalarına mâni olacak herhangi bir engel söz konusu değildi. Nitekim Kur'an kendi dilleri olan apaçık ve kolay bir Arapça ile nâzil olmuştu. Vahyin harfleri ve sözleri Arap alfabesi üzereydi. Ayrıca bu dönemde Araplar arasında şiir ve edebiyat da çok yaygın olup Arap dili ve edebiyatı altın çağını yaşıyordu. Kur'an tarafından kendilerine meydan okunan muarızların onun bir benzerini meydana getirme hususunda dil bakımından bir manileri yoktu. Zira onlar Arap dili ve edebiyatı, fesahat ve belagat gibi ana dillerinin her tür incelikleri konusunda oldukça mâhirdi. Fakat bütün ceht, gayret ve çabalarına rağmen Kur'an'ın bir benzerini meydana getirememişlerdir.<sup>99</sup>

Yine Kur'an tarafından kendilerine meydan okunan Arapların zaman yönünden de bu meydan okumalara karşı bir engelleri söz konusu değildi. Zira Kur'an bir günde, bir ayda veya bir yılda nâzil olmamıştır ki, muarız-

96 İsrâ, 16/88

97 Kasas, 28/49-50.

98 Hizmetli, *İslâm Tarihi*, s. 209.

99 Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, II/149 vd.

ların yarışmaya ve meydan okumaya vakitleri bulunmasın. Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim yaklaşık olarak 23 yılda nâzil olmuştur. Şayet karşı çıkanların Kur'an'ın bir benzerini getirmeye güçleri yetmiş olsaydı, karşı gelmeye ve bir benzerini meydana getirmeye yetecek zaman, ayrı ayrı zamanlarda, yani peyderpey nâzil olan âyetler ve sûreler arasında mevcuttu.

Yüce Allah, Elçisi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in dilinden, yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde Kur'an'ın bir âyetinin, bir sûresinin, on sûresinin veya bizzat Kur'an'ın bir mislinin getirilmesi konusunda inkârcılara meydan okumuştur. İnkârcılar onun bir benzerini getirmek için çok istekli oldukları ve bu konuda geçerli gerekçeleri bulunduğu, önlerinde herhangi bir engel de olmadığı halde Kur'an'ın bir sûresinin, on sûresinin veya bizzat Kur'an'ın bir benzerini meydana getirememiş, bu hususta âciz kalmışlardır.<sup>100</sup>

Muarızlar, Kur'an-ı Kerim'in feshât, belagat, nazım, geçmiş, gelecek ve gaybe dair verdiği bilgiler konusundaki meydan okumaları karşısında âciz kalınca önce farklı şekillerde şiddete başvurmuş, daha sonra da Müslümanlarla savaşmaktan bile çekinmemişlerdir. Bu durum dahi tek başına, Kur'an'ın mucize oluşunu ve karşı konulamazlığını ispat etmektedir. Eğer inkârcılar Kur'an-ı Kerim'in meydan okumaları karşısında âciz kalmamış olsalardı, mücadelede zor ve zahmetli olan yolu, canlarını ve mallarını yitirme pahasına şiddeti ve savaşı tercih etmezlerdi.

## 9. Kur'an'ın Ne Kadarının Mucize Olduğuna Dair Yapılan Tartışmalar

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in en büyük mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğu konusunda İslâm âlimleri arasında tam bir ittifak varken, Kur'an'ın ne kadarının mucize olduğu hususunda ise ihtilaf vardır. Bu husustaki görüşleri şöyle özetleyebiliriz:

1. Mu'tezilî âlimlerden bazıları Kur'an'ın tamamının mucize olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>101</sup> Bu görüş Kur'an'da asgari miktarının bir sûre olduğunu bildiren "Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydün onun benzeri bir sûre getirin"<sup>102</sup> ve "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin"<sup>103</sup> âyetleriyle çeliştiği için doğru kabul edilmemiştir. Çünkü bu âyetlerde asgari tahaddî konusu olan ölçü bir süredir.<sup>104</sup>

2. Bazı âlimler de "Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun benzeri bir söz getirsinler!"<sup>105</sup> âyetine dayanarak mucizeliğin sûre bütünlüğü içerisinde aranması gerektiğine dair şartı reddetmiş ve mucizenin Kur'an'ın azına da çoğuna

100 Âmidî, *Ebkârü'l-Efşkâr fî Usûli'd-Dîn*, s. 19 vd.

101 Suyûti, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II/156; İsmail Karaçam, *En Büyük Mucize -Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları-*, İstanbul, 2005, s. 332; Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi", s. 60.

102 Bakara, 2/23.

103 Yûnus, 10/38.

104 Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 332.

105 Tûr, 52/33-34.

da şâmil olduğunu söylemişlerdir.<sup>106</sup> Bu grupta yer alan âlimler mucizenin âyetlerin tamamı ile alakalı olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Kur'an'da meydana okuyan âyetlere bir bütün olarak bakıldığında, söz konusu âyetlerin birbirlerine eşit olmadıkları kolayca fark edilebilir. Bu durum tek tek her bir âyette değil de mucizeliğin süre bütünlüğü içerisinde aranması gerektiğini ortaya koyar. Yine bazı âyetlerde Yüce Allah'ın Fir'avn, Nemrut gibi bir takım insanların sözlerini hikâye etmesi de mucizeliğin süre bütünlüğünde aranması gerektiğine dair kanaatin doğruluğuna işaret eder.<sup>107</sup>

3. Mu'tezile'den en-Nazzâm'ın da içinde bulunduğu İslâm âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüşe göre ise Kur'an'da bir süreden az olan kısmın mucize için yeterli olamayacağı,<sup>108</sup> kısa veya uzun tam bir süre ile veya tam bir süre miktarı bir veya birkaç âyetle mucizenin hâsıl olabileceğini kabul edilmiştir.<sup>109</sup> Bu görüşe mensup âlimlere göre bir âyetin harfleri asgari düzeyde Kur'an'daki en kısa süre olan Kevser Sûresi'nin harfleri kadar ise, o âyet mucize sayılır.

4. Âlimlerden bazıları ise, Kevser Sûresi örneğinde olduğu gibi, bir süre miktarı olan tek bir kısa âyet ile i'câzın hâsıl olamayacağını, i'câzın sahih olması için büyük âyetlerin ölçü olarak alınmasının gerekli olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>110</sup>

Biz de üçüncü maddede aktardığımız ve Müslüman âlimlerin çoğunluğun görüşünün daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Zira Kur'an'da mucizeden bahsedilirken hep "âyât/âyetler" şeklinde çoğul kipiyle söz edilmesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mucizesinin en az bir süreden oluşması gerektiğine delildir. Buna göre Kur'an ile meydan okumanın asgari sınırı bir süre, en küçük süre de üç âyetten müteşekkil olan Kevser Sûresi olduğuna göre, mucizenin asgari düzeyde Kevser Sûresi'nin harfleri kadar bir kelâm olması gerekir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim 114 süreden meydana geldiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in asgari 114 mucizesi vardır denilebilir.<sup>111</sup>

## 10. Kur'an'a Yapılan Nazîreler

Vahyin indirilmeye başlandığı günden bugüne kadar Kur'an-ı Kerim'in meydan okumalarına karşı konulduğunu gösteren hiçbir ciddi ve kayda değer örnek yoktur. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'in mükemmel üslubu ve eşsizliğine rağmen bazı cüretkârların ortaya çıkarak ona ciddiye alınmayacak düzeyde nazîreler yapmak istedikleri görülmüştür. Kaynaklarımızda Müseylimetu'l-Kezzâb, Esvedu'l-Ansî, Tuleyha İbn Huveylid ve Secâh gibi ya-

106 Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 332.

107 Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi", s. 60.

108 Neseî, *Tabîratu'l-Edille*, II/81.

109 Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II/156; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 332.

110 Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II/156-157; Karaçam, *En Büyük Mucize*, s. 332.

111 Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, III/535.

lanıcı peygamberler ile Abdullah İbnu'l-Mukaffâ, Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî ve mülhid olduğu iddia edilen İbnu'r-Râvendî<sup>112</sup> gibi şahsiyetlerin bir takım secili sözlerle Kur'an'la muarazaya kalkıştıklarına dair bazı rivayetler aktarılmıştır ki, onların bu gayretleri, sadece âcizliklerini ispat etmekten başka bir işe yaramamıştır. Bunların en enteresan olanı yalancı peygamber Müseylime'nin hezeyanlarıdır. Bir fikir vermesi açısından onun secili sözlerinden birkaç örnek aktarmak istiyoruz:

### Örnek I

الْفَيْلُ. مَا لَفَيْلُ. وَمَا أَدْرِيكَ مَا لَفَيْلُ. لَهُ ذَنْبٌ وَبَيْلٌ. وَحُزُومٌ طَوِيلٌ

*Fil. Fil nedir? Filin ne olduğunu bilir misin? Onun kuvvetli işe yaramaz bir kuyruğu ve uzun bir hortumu vardır.*<sup>113</sup>

### Örnek II

إِنَّا عَظَمْنَاكَ الْجَمَاهِرُ. فَصَلَّى لِرَبِّكَ وَجَاهِرُ. وَلَا تُطْعَ كُلُّ سَاحِرٍ

*Biz sana her şeyin büyüğünü verdik. Artık Rabbin için namaz kıl ve açıklayıcı ol. Sihirbaza da itaat etme.*<sup>114</sup>

### Örnek III

لَقَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى الْحُبْلَى. أَخْرَجَ مِنْهَا نَسَمَةً تَسْعَى. مِنْ بَيْنِ صِفَاقٍ وَحَشَى

*Allah, yüklü deveye in'âm etti. Ondan koşan bir yavru çıkardı. Alt deri ile barsak arasından.*<sup>115</sup>

Kur'an-ı Kerim'in meydan okumalarına karşı inkârcılar tarafından aktarmaya çalıştığımız yalnızca secili olmaktan öte hiçbir kıymet, değer ve anlam taşımayan bu ve benzeri hezeyanlar ortaya atmak şeklinde bize kadar aktarılan bir takım girişimler olmuşsa da, tarihsel süreçte gerçekleşen bu teşebbüslerin ciddiye alınacak hiçbir özellik taşımadığı açıkça görülmektedir. Hatta bu faaliyetlerde bulunanlar da dâhil, hemen herkes, kısa zamanda bu hezeyan türü nazîrelerle fesahat, belagat ve üslûbundaki fevkalâdeliği açısından Kur'an-ı Kerim'in yaptığı tesiri asla ifa edemeyeceklerini ve ne denli uğraş verirlerse versinler Kur'an ölçüsünde edebî değere sahip muciz bir eser vücuda getiremeyeceklerini anlamışlardır. Ayrıca çoğunlukla yalancı peygamberlerin ortaya attıkları bu ve benzeri secili sözlerin Kur'an'la mukayese kabul etmeyecek derecede basit ve bayağı olduğu Arap edipler tarafından da

112 Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, Thk. Albert Nasrî Nadir, Beyrut, 1957, s. 11 vd.

113 Said Nursî, *İşaratu'l-İcâz*, Thk. İhsân Kâsım es-Sâlihî, Bağdad, Trs., I/197; Cerrahoğlu, "Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim", s. 17.

114 Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-İcâz fi İlmi'l-Meânî*, Thk. M. Muhammed Şâkir, Cidde, 1992, I/387; Mustafa Sâdık er-Rafîî, *İcâzu'l-Kur'an*, Beyrut, 2005, s. 172; Muhammed b. Abdullah Draz, *en-Nebeu'l-Azîm*, Beyrut, 2005, I/111; Cerrahoğlu, "Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim", s. 17.

115 Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, Thk. Mustafa es-Saka-İbrahim el-Ebyârî-Abdu'l-Hafız Şelebî, Kahire, Trs., II/577; Cerrahoğlu, "Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim", s. 17.

derhal anlaşılmalıdır. İslâm'ın ilk döneminde olduğu gibi bugün de Arap dilinin inceliklerine ve onun edebî zenginliklerine vâkıf olanlar, bir takım secilî sözlerle, yeryüzünde hayat devam ettiği müddetçe asla bir benzeri meydana getirilemeyecek olan Kur'an'a nazîre yapanların kesinlikle yalancı, fakat Kur'an'ın dili, yüce nazmı, kuvvetli anlatımı, fesahatı, belâğatı ve kendine özgü eşsiz ve benzersiz üslubundan ötürü devleti, hükümeti, sultanı olmayan, hatta okuma yazması bile bulunmayan ümmî peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ise doğru olduğunu fark etmekte güçlük çekmezler.<sup>116</sup>

### 11. Kur'an Hangi Yönlerden Mûcizedir?

Tarihten günümüze Kur'an-ı Kerim'in mûcize olduğu konusunda âlimler arasında tam bir ittifak varken, onun hangi hususlarda mûcize olduğu konusunda ise ihtilaf söz konusu olmuştur. Bazı âlimler Kur'an'ın mûcizevî boyutunun dil ve nazım yönüyle olduğunu söylerken, diğer bazıları Kur'an'ın anlam ve içerik yönüyle mûcize olduğunu kabul etmiş, bazı âlimler ise Kur'an'ın gayb, geçmiş ve geleceğe dair verdiği bilgiler ile haberler verdiği bilimsel gerçeklikler yönüyle mûcize olduğunu iddia etmişlerdir. Bizce Kur'an âlimlerin öne sürdüğü bütün açılardan mûcizedir. Şimdi bu hususlar üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

#### a) Kur'an'ın Fesahat ve Belagat Yönüyle Mûcize Oluşu

Kelâmcıların da içinde yer aldığı Müslüman âlimlerin çoğu, Kur'an'ın fesahat ve belagat açısından mûcize olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim Kur'an'ın mûcizevî yönü üzerine eser yazan erken dönem Sünnî müelliflerden el-Hattâbî (ö. 388/998)<sup>117</sup> ve el-Bakillânî (ö. 403/1012),<sup>118</sup> Mu'tezileden ise er-Rummânî (ö. 384/994)<sup>119</sup> ve ez-Zemahşerî (ö. 538/1143)<sup>120</sup> Kur'an'ın belagat yönüyle mûcize olduğuna dikkat çekmişlerdir.

İslâm âlimleri i'câza dair kaleme aldıkları eserlerde Kur'an'ın mûcize oluşunu dili, üslubu, kuvvetli anlatımı, eşsiz nazmı, fesahat ve belagatı gibi yönleriyle ele alıp açıklamaya çalışmışlardır.<sup>121</sup>

#### b) Kur'an'ın Anlam ve İçerik Yönüyle Mûcize Oluşu

116 Bkz. Rafîî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 182; Krş. Cerrahoğlu, "Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim", s. 18.

117 Bkz. Ebû Süleyman Ahmed b. İbrahim el Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, (*Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, içinde), Thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire, 1968, s. 19-72.

118 Bkz. Kâdi Ebû Bekir el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, Kahire, 1349.

119 Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ er-Rummânî, *en-Nuketü fi İ'câzi'l-Kur'an*, (*Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an* içinde), Thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire, 1968, s. 75-113.

120 Bkz. Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut, Trs., I/16.

121 Âişe Abdurrahmân bintu's-Şâtî', *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'an*, Kahire, 1984, s. 94; Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi", s. 62.

İslâm âlimlerinden bir kısmına göre Kur'an'ın mucize oluşu, gaybî haberler içermesinden dolayıdır.<sup>122</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim gerek geçmiş kavimlere dair gerekse de nâzil olduğu dönemde henüz vuku bulmamış geleceğe dair bazı haberler vermiş ve haber verdiği bu hâdiseler olduğu şekliyle doğrulanmıştır.

Kur'an'da Hz. Âdem (a.s.)'den Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanına kadar geçmiş dönemlere dair birçok gaybî bilgi sunulmuştur. Meselâ Kur'an'da ve Hz. Meryem (a.s.)'in doğumuna dair "*Bunlar bizim sana vahiyyle bildirdiğimiz gaybî haberlerdendir*",<sup>123</sup> Hz. Yûsuf (a.s.)'un kıssası hakkında "*İşte bu (kıssa) gaybî haberlerdendir; biz onu sana vahyedyoruz*",<sup>124</sup> denilerek Müslümanlara gaybe dair bilgiler sunulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nûh (a.s.) kıssasına dair de "*İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun, ne de kavmin*"<sup>125</sup> denilerek Müslümanların geçmiş kavimler hakkında bilgi sahibi olmaları mümkün olmayan haberler aktarılmıştır.

Ayrıca Kur'an'da istikbale dair de bilgiler verilmiştir. Söz gelimi Kur'an'da, "*Rûmlar (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir*"<sup>126</sup> denilerek yenilgiye uğrayan Romalıların yakında gâlib gelecekleri haber verilmiş, bu haber on yıl kadar kısa bir zaman zarfında<sup>127</sup> olduğu gibi gerçekleşmiştir.

Âyetlerde hem geçmişte olup sonraları doğrulanma imkânı olmayan doğru bilgiler sunulması hem de gelecekte aynen doğrulanmış haberler verilmesi, Kur'an-ı Kerim'in mucizevi yönlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

### **c) Kur'an'ın Haber Verdiği Bilimsel Gerçeklikler Yönüyle Mucize Oluşu**

Kur'an-ı Kerim, temelde bir bilim kitabı olmadığı için, ilke olarak, Kur'anî gerçekleri, bugün doğru gibi görüldüğü halde yarın yeni bir buluş ya da teoriyle pekala yanlışlanabilecek olan bilimsel buluş ya da teorilerle açıklamaya çalışmak doğru değildir. Ancak Kur'an'ın kâinatın yapısı ve tabiat olaylarının meydana gelişine dair önceleri bilinmediği halde sonradan bilim adamlarının kesin olarak doğruladığı bilimsel gerçekliklerle örtüşen bir takım temel bilgilere işaret ettiği de açıktır. Ancak Kur'an'ın işaret ettiği bu bilgiler, tenzil sonrası dönemde insanlar tarafından üretilen ve çeşitli bilim dallarına ait olan terimler ve kavramlarla ifade edilen bir dil ile değil de, din dili ile sunulmaktadır.<sup>128</sup> Konuya açıklık getirmesi açısından Kur'an'ın işaret ettiği bilimsel gerçekliklere dair birkaç örnek sunmak istiyoruz:

#### **Örnek: 1**

122 Bintu'ş-Şâti', *el-İcâzu'l-Beyânî li'l-Kur'an*, s. 92; Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi", s. 63.

123 Âl-i İmrân, 3/44.

124 Yûsuf, 12/102.

125 Hûd, 11/49.

126 Rûm, 30/2-4.

127 Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, Çev. Muhammed Han Kayanî vdğ., İstanbul, 1997, IV/276.

128 Celal Kırcı, "Kur'an ve Tabii Bilimler", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 16, 17, 18, İstanbul, 1999, s. 74.

"İnkâr edenler, gökler ve yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?"<sup>129</sup> âyetinde sonradan bilimsel çalışmaların ispat ettiği ve adına Büyük Patlama (Big Bang) denilen hâdiseye işaret edilmiştir. Bu âyette "gökler ve yer" şeklinde ifade edilen evrenin başlangıçta tek bir elementten, yani hidrojenden meydana gelen bir bütün, tek bir kütle olduğu ve bu bütünsel kütlelerin sonradan merkezî çekim yüzünden büzüşüp muhtelif noktalarda yoğunlaştığı ve böylece zaman içinde münferit nebula, galaksi ve güneş sistemlerine ve bunlardan da giderek yıldızlara, gezegenlere ve onların uydularına dönüştüğü yolundaki bugün hemen bütün astrofizikçilerin kabul ettiği görüş şaşırtıcı biçimde doğrulamaktadır.<sup>130</sup>

### Örnek 2

Bilim dünyasında "genişleyen evren: expanding universe" terimiyle ifade edilen olguya Kur'an şöyle atıfta bulunmaktadır:<sup>131</sup>

*Evreni (yaratıcı) güc(ümüz) ile inşâ eden biziz ve şüphesiz onu istikrarlı bir şekilde genişleten de biziz.*<sup>132</sup>

Âyette yer alan "onu istikrarlı bir şekilde genişleten biziz" ifadesi, modern düşüncedeki "evrenin genişlemesi" anlayışının ön habercisidir. Bu düşünce evrenin sonlu bir büyüklüğe sahip olmasına rağmen, alan olarak sürekli genişlediği gerçeğini ifade eder.<sup>133</sup> Nitekim bilimsel verilerin ulaştığı neticeye göre evrendeki galaksiler birbirinden uzaklaşmakta, uzay giderek şişmekte ve evren dev boyutlarıyla irileşip büyümektedir.<sup>134</sup>

### Örnek: 3

Kur'an'da iki su kütlelerinin, sürekli birbiriyle karşılaşarak okyanuslara karıştığı halde, sanki aralarında görünmeyen bir perde, bir engel varmışçasına terkiplerindeki farklılığın korunduğu şöyle ifade edilmektedir. "Birinin suyu tatlı ve kolay içimli (susuzluğu giderici), diğerininki tuzlu ve acı iki denizi salıveren ve aralarına bir engel, aşılmaz bir sınır koyan O'dur."<sup>135</sup> Aynı husus bir diğer âyette şöyle dile getirilmektedir: "O, birbirlerine kavuşup karışabilmeleri için iki büyük su kütlelerini serbest bırakmıştır. (Ama) aralarında bir engel vardır; birbirinin sınırını aşamazlar."<sup>136</sup>

Bu âyetlerde suyun çevirimsel dönüşümünde (yahut küresel dolaşımında), yani tuzlu denizlerden buharlaşarak yükselip bulutları oluşturarak, sonra yoğunlaşıp kar ve yağmur yoluyla dereleri, ırmakları besleyerek tekrar

129 Enbiya, 21/30.

130 Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, İstanbul, 2006, s. 491, (38. not).

131 Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, İstanbul, 2006, s. 491, (38. not).

132 Zâriyât, 51/47.

133 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 805, (31. not).

134 Taşkın Tuna, *Uzayın Ötesi*, İstanbul, 1995, s. 17; Kırca, "Kur'an ve Tabii Bilimler", s. 77.

135 Furkân, 25/53.

136 Rahmân, 55/19-20.

denize dönmesinde kendisini gösteren Allah'ın yaratma planına ilişkin dolaylı bir hatırlatma söz konusudur.<sup>137</sup> Bu âyetin ifade ettiği olgu denizde ve karada pek çok yerde görülmekte, yani tatlı su ile acı su yan yana bulunmaktadır. Meselâ daha XVI. yüzyılda Türk amirali Seydi Ali Reis *Meratü'l-Memâlik* adlı eserinde İran körfezinde, denizin acı sularının altında tatlı su kaynaklarının bulunduğunu ve donanması için bu sulardan faydalandığını dile getirmiştir. Yine bir Amerikan petrol şirketi de içme suyu için Zahran yakınlarında kuyular kazmadan önce İran Körfezi'ndeki aynı kaynaklardan su almıştı. Bahrein yakınlarında da deniz yatağında halkın son zamanlara kadar su aldığı tatlı su yatakları vardı.<sup>138</sup>

#### Örnek: 4

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de adına *med ve cezîr (gel-git)* denilen tabiat olayına şöyle işaret edilmiştir:

*Onlar, bizim Arz'a gelip, onu uçlarından eksiltip durduğumuzu görmediler mi?*<sup>139</sup>

Bu âyette "arzı, uçlarından eksiltip duruyoruz" ifadesiyle Yüce Allah, önce Arz'ı rahmet ve kudretiyle insanoğlunun ayaklarının altına sermiş olduğuna, yani *med* hadisesine; sonra da toprakları etrafından eksilttiğine, yani *cezîr* olayına işaret etmektedir.<sup>140</sup>

#### Örnek: 5

Bilindiği gibi gök cisimleri evrende hareket hainedirler. Kur'an, bu hareketlerin gelişi güzel olmadığını, tüm cisimlerin hesaplanmış bir yörüngede seyrettiklerini haber vermiştir. Günümüzde kabul gören teoriye göre, evrendeki büyük ve kütleli cisimler, kendilerinden ufak cisimlere karşı bir çekim kuvveti uygulamaktadırlar. Örneğin ay, kendisinden daha ağır kütlesi olan dünyanın etrafında bir yörünge çizmektedir.<sup>141</sup> Kur'an bu bilimsel gerçekliğe şöyle işaret etmiştir:

*Ay için sonunda kuru bir hurma dalına döneceği menziller tayin etmişizdir.*<sup>142</sup>

Ay, dünyanın yörüngesi boyunca kıvrım kıvrım dönerek yol alan bir yörüngeye sahiptir. Tıpkı bir sarmaşık gibi dönen, kıvrılan ve bükülen bir dal gibi.<sup>143</sup>

Kur'an'ın haber verdiği bilimsel gerçekliklere dair örnekler bu kadarla sınırlı değildir. Ancak biz bu kadarıyla iktifa ediyor ve Kur'an-ı Kerim'de kâinatın işleyişine dair çoğunlukla araştırmacıların vahyin inzalinden sonraki dönemlerde ulaştığı bilimsel neticeleri önceden haber veren bu ve benzeri âyetleri mücizevî olarak nitelendirmek mümkündür diyoruz.

137 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 556, (42. not).

138 Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III/595.

139 Ra'd, 11/41; Enbiyâ, 21/44.

140 Krş. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Ts., IV/3005.

141 Türkmen, "Kur'an'ın Mücizeliği Meselesi", s. 65.

142 Yâsîn, 36/39.

143 Taşkın Tuna, *Uzayın Sırları*, İstanbul, 1965, s. 63; Kırca, "Kur'an ve Tabii Bilimler", s. 76.



### d) Kur'an Üslubunun Etkileyiciliği Açısından Mûcize Oluşu

Kur'an-ı Kerim'in eşsiz tasvir gücü, insanı derinden etkileyen yüce üslubu ve benzersiz lafız-mânâ bütünlüğü mucizevî yönlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Başlangıçta azgın birer kâfir olan, İslâm'a ve Müslümanlara aşırı derecede düşmanlık besleyen, hatta Hz. Peygamber (s.a.v.)'i öldürmek isteyen birçok kişi, Kur'an'ın kalbin derinliklerine işleyen bu mûcizevî üslubu karşısında hayrete dönmüş, eski düşüncelerinden vazgeçmiş ve tam bir teslimiyetle Müslüman olmuşlardır. Meselâ Ömer b. Hattab'ın Müslüman oluşuna dair kaynaklarımızda aktarılan şu olay, doğrudan bu konuyla ilgilidir: Ömer b. Hattâb, müşrik önde gelenlerinin parlamentoları mesabesinde olan Dâru'n-Nedve'de aldıkları bir karar gereği Rasûlullah (s.a.v.)'i öldürmek üzere yola koyulmuştur. Ömer'in asıl niyetini öğrenen Nuaym adlı şahs onu oyalamak için kız kardeşi Fâtıma ve ve kocası Saîd b. Zeyd'in de Müslüman olduklarını haber verir. Bunun üzerine Ömer, hiddetle kız kardeşinin evine yönelir. Evin yakınına vardığında içeride Habbâb b. el-Eret (r.a.) tarafından okunan Kur'an'ı işitir ve ondan ziyadesiyle etkilenir. O, içeri girip üzerinde Tâhâ Sûresi'nden âyetlerin yazılı olduğu sahifeyi alıp okuyunca "bu ne kadar güzel ve üstün bir söz" diyerek hayretini gizleyemez. Bunun üzerine Müslüman olur.<sup>144</sup> Hz. Ömer (r.a.) daha sonra "Kur'an'ı dinleyince kalbim ona ısındı, ağladım ve İslâm'a girdim" diyerek Müslüman oluşunda Kur'an'ın mûcizevî üslubunun etkisini dile getirmiştir.<sup>145</sup>

Azılı bir İslâm düşmanı olan müşrik önderlerden Velid b. Muğire, Kur'an'ı dinledikten sonra "Ondan daha yüce bir söz olamaz"<sup>146</sup> diyerek Kur'an'ın eşsiz üslubu karşısındaki hayranlığını gizleyememiştir.

Yine kaynaklarımızda Utbe b. Rebîa ve Kureyş'in eşrafından diğer şahısların, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe tarafından okunan âyetlerden çokça etkilendiklerine dair birçok rivayet aktarılmıştır.<sup>147</sup>

Kur'an'ı Kerim'im mûcizevî yanlarından birisinin de onun eşsiz tasvir gücünde olduğunu söyleyen Seyyid Kutub, bu konuya özel ilgi göstermiş, bu konuya dair *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an* adını verdiği bir kitap kaleme almıştır. O, bu eserde Kur'an'ın eşsiz tasvir gücünün insan üzerindeki olağan üstü etkisini birçok örnek vererek ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemiştir.<sup>148</sup>

Bütün bu örnekler, Kur'an'ın mûcizevî yönlerinden birisinin, onun etkileyici üslubu olduğunu ispat etmektedir.

144 İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, I/345.

145 İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, I/347.

146 İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, I/270.

147 Krş. Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, s. 65.

148 Bkz. Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, Beyrut, 1989, s. 36 vd.; Krş. Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi", s. 66-67.

### e) Bir İ'câzu'l-Kur'an Teorisi Olarak Sarfe Nazariyesi

Yeri gelmişken Kur'an'ın mucize oluşuyla doğrudan ilgili olan ve onun erişilmez edebî üstünlüğünü kanıtlamayı amaçlayan bir i'câzu'l-Kur'an terimi olarak "sarfe" kavramı üzerinde durmanın meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağı izahtan vârestedir.

Sözlükte "defetmek, reddetmek, uzaklaştırmak, bertaraf etmek, yüz çevirmek, geri çevirmek, engel olmak" gibi anlamlara gelen *sarf* kökünden türeyen *sarfe* terimi, "bir şeyi olağan gidişatından farklı bir istikamete doğru yönlendirmek" demektir.<sup>149</sup> İstilahta ise *sarfe* "insanda feshât ve belâgat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücü bulunduğu halde, inkârcıların bu gücü kullanmasının Yüce Allah tarafından engellenmesi" anlamında kullanılmıştır.<sup>150</sup>

Sarfe tezinin ilk olarak Mu'tezile öncüsü Vâsıl b. Atâ (131/748) veya İsâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841) tarafından ortaya atıldığı iddia edilse de İslâm âlimlerinin çoğu bu teorinin ilk defa Mu'tezilî bilgin en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından öne sürüldüğü konusunda hemfikirdirler.<sup>151</sup> Nazzâm'a atfedilen görüşe göre Kur'an'ın nazmı, üslubu ve bunları meydana getiren kelimeler dizisinin üstün bir ahenk içinde bulunması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bir mucizesi olmadığı gibi, onun peygamberlik davasının doğruluğuna da doğrudan bir delil teşkil etmez. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in doğruluğuna ve Kur'an'ın mucize olduğuna delâlet eden şey, daha çok gayp âleminde verdiği bilgiler ve ifşâ ettiği sırlardır. Kur'an'ın nazmına, ahengine ve üslubuna gelince, insanların da bunları taklit etmesi ve bu ölçüde bir eser vücuda getirmesi pekâlâ mümkündür. Fakat Yüce Allah'ın zorlaması, men etmesi ve âciz bırakmasının bir sonucu olarak insanlar, Kur'an'a karşı gelmek, ona karşı tartışmaya girişmek ve onun üzerinde fazla durmaktan alıkonulmuşlardır. Şayet Yüce Allah, insanın Kur'an'a muaraza gücünü ortadan kaldırmayı, Araplar feshât, belâgat ve nazım itibariyle Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmeye güç yetirebilirlerdi. Ancak Arapların Kur'an'ın bir benzerini meydana getirememelerinin nedeni, onların onun bir benzerini meydana getirmekten men edilmeleri, bu hususta âciz bırakılmaları ve muaraza edebilme güçlerinin de ortadan kaldırmasıdır.<sup>152</sup>

149 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 2005, II/2182-2184; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 144.

150 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 271-272; Y. Şevki Yavuz, "Sarfe", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/140.

151 Nesefî, *Tabstratu'l-Edille*, II/81 vd.; İbn Hacer el-Askalanî, *Lisanu'l-Mizân*, Beyrut, Trs., I/67; Rafîî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 130; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II/150-151; Muhammed Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-Kübrâ*, Beyrut, Trs., s. 71; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 271-272; Y. Şevki Yavuz, "Sarfe", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/140; Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi", s. 61.

152 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire, 1369, I/271; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 184; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabîr fî'd-Dîn*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, 1983, s. 72; Nesefî, *Tabstratu'l-Edille*, II/81 vd.; Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, I/56-57; Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, s. 21; Kemal Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri", *AÜF İslâm İltınleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, Ankara, 1977, s. 108-109; Yavuz, "Sarfe", *DİA*, XXXVI/140.

Sarfe teorisinin mahiyeti konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür:

1. Mu'tezile âlimlerinden en-Nazzâm'a atfedilen ve er-Rummânî'nin de kabul ettiği görüşe göre sarfe, inkârcı Arap ediplerinin aslında nazım yönünden Kur'an'ın benzeri bir eser ortaya koymaya güçleri yettiği halde amaçlarını gerçekleştirecek güç ve irâdeyi Yüce Allah'ın yok etmesidir.<sup>153</sup>

2. Şîî âlimlerden İbn Sinân el-Hafacî (ö. 466/1073)'nin savunduğu görüşe göre ise sarfe, Arap ediplerinin Kur'an'a benzer bir metin üretmeyi düşündükleri ve bunu gerçekleştirmeye çalıştıkları halde amaçlarına ulaşmayı sağlayacak bilgi ve birikimi kendilerinde bulamamalarıdır.<sup>154</sup>

Yukarıda isimleri zikredilen âlimler yanında aynı zamanda Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833), Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) ve el-Câhız (ö. 255/869) gibi umumiyetle Mu'tezile'ye mensup kelâmcılar tarafından benimsenmekle birlikte Ebû Mansûr el-Eyyûbî (ö. 421/1030), İbn Hazm (ö. 456/1064),<sup>155</sup> İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)<sup>156</sup> gibi Sünnî ve Şerif el-Murtezâ (ö. 840/1436)<sup>157</sup> ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) gibi Şîî âlimlerce de kabul gören ve savunulan sarfe telakkisinin özü şudur: Malum olduğu ve bazı sûrelerde de de açıklandığı üzere Kur'an Arapça bir kitaptır. Arap ediplerinin Kur'an'ın indirildiği dönemde fasahat ve belâgat bakımından edebiyatın zirvesi sayılabilecek ürünler ortaya koyduğu da bilinmektedir. Bu durum, Arap ediplerinin Kur'an'da bulunan metinlerin en azından bir kısmının benzerlerini meydana getirebileceklerini gösterir. Zira Kur'an'da insanlar tarafından söylenmiş bazı sözler nakledildiği gibi belâgat üstünlüğü taşımayan bazı beyanlar da mevcuttur. Buna rağmen inkârcı Arapların Kur'an'ın bir sûresinin benzerini yapmak için teşebbüse girişmemeleri kendi irâdelerine bağlı bir olay olarak açıklanamaz; çünkü onlar dinlerini terk etmeyi istemedikleri gibi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvet davasında başarılı olup kendilerini mağlup etmesini de hiç arzu etmiyorlardı. Şu halde inkârcı Arapların güçlerinin bulunmasına rağmen Kur'an'a nazîre getirmeye girişmemeleri farkına varmadıkları gizli bir müdahalenin sonucu olmalıdır ki,<sup>158</sup> bu müdahale onların Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmekten men edilmeleri, bu hususta âciz bırakılmaları ve muaraza edebilme güçlerinin de ortadan kaldırmasıdır.<sup>159</sup>

153 Rummânî, *en-Nuketü fi İ'câzi'l-Kur'an*, s. 101-104; Krş. Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, II/81 vd.; Şehristanî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, I/56-57; Yavuz, "Sarfe", *DİA*, XXXVI/140-141.

154 Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'an*, Ammân, 1989, s. 82-83; Yavuz, "Sarfe", *DİA*, XXXVI/141.

155 Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Mîlel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, **1317**, III/16 vd.

156 Bkz. Fahreddin er-Râzî, *en-Nubuvât*, Nşr. Ahmed Hicazî es-Sakkâ, Beyrut, 1986, s. 177-182.

157 Bkz. Şerif el-Murtezâ, *el-Müdihu an Ciheti İ'câzi'l-Kur'an (es-Sarfe)*, Thk. Muhammed Rîda el-Ensârî, Meşhed, 1424, s. 33-127.

158 Yavuz, "Sarfe", *DİA*, XXXVI/140.

159 Şehristanî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, I/56-57.

Sarfe telakkisine göre Kur'an, bilhassa nazım yönü ve içerdiği diğer edebî özellikler bakımından Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetini kanıtlayan bir mucize olmayıp geçmiş ilâhî kitaplar gibi Allah'ın insanlara bildirdiği emirleri ve gabya dair haberleri ihtiva eder. Fesahat ve belagat itibariyle Kur'an'ın benzerini, hatta ondan daha üstün olan bir kitabı Arap ediplerinin meydana getirmesi aklen mümkündür. Ancak Allah, Kur'an'la yarışma cesaret ve bilgisini inkârcılardan alarak onların bu işi gerçekleştirmelerini engellemiştir.<sup>160</sup> Bu sebeple Kur'an'ın mucize oluşu, Allah'ın aslında yapma gücüne sahip oldukları bu işten inkârcıları geri bırakması (sarf) fiiliyle doğrudan irtibatlıdır ve terim adını bu fiilden almıştır.<sup>161</sup>

Sarfe teorisi, Kur'an'ın doğrudan değil de dolaylı ve izâfî bir mucize olması sonucunu doğurduğu gerekçesiyle Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu tarafından zayıf görülmüş, eleştirilmiş, reddedilmiş ve kabul görmemiştir.<sup>162</sup> Bilhassa V. (XI.) yüzyıldan itibaren bu teori başta Kâdî Ebû Bekir el-Bakillânî<sup>163</sup> olmak üzere birçok Sünnî âlim tarafından ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuş ve reddedilmiştir.<sup>164</sup> Ayrıca bazı âlimler sarfe görüşünü, "Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini meydana getiremezler"<sup>164</sup> âyetinin ruhuna aykırı görürken,<sup>165</sup> diğer bazıları bu düşüncenin sonuçta Kur'an'ın Allah'tan gelen bir vahiy olmadığı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in onu Cebrâil (a.s.)'den almadığı ve onun insan nefsine ilkâ edilen sıradan bir ilham mesabesinde olduğu gibi neticeler doğurabileceğine, bunun da açık bir dinsizliğe yol açabileceğine işaret ederek tenkit etmişlerdir.<sup>166</sup>

Esasen sarfe teorisinin Mu'tezile âlimleri arasında genel kabul gördüğü de söylenemez. Nitekim ünlü Mu'tezilî âlim Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/912) da sarfe teorisinin ilk defa Mu'tezile'yi kötölemek amacıyla *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı bir eser kaleme alan İbnu'r-Râvendî tarafından en-Nazzâm'a nispet edildiğini, oysa Nazzâm'ın böyle bir şey söylemesinin mümkün olmadığını, zira onun gerek nazım, gerekse muhteva bakımından Kur'an'ın tam bir mucize olduğuna inandığını söyleyerek İslâm inancına aykırı düşen sarfe görüşünü reddetmektedir.<sup>167</sup> Nitekim Nazzâm'ın görüşleri üzerine bir çalışma yapan Kemal Işık da "bizim kanaatimize göre de, doğru

160 Neseî, *Tabstratu'l-Edille*, II/81 vd.

161 Yavuz, "Sarfe", DİA, XXXVI/140.

162 Neseî, *Tabstratu'l-Edille*, II/81 vd.; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II/150-151; Rafîî, *İcâzu'l-Kur'an*, s. 130 vd, 172 vd.

163 Bilhassa Nazzâm'ın sarfe görüşüne yapılan eleştiriler için bkz. Neseî, *Tabstratu'l-Edille*, II/81 vd.; Abdulkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut, Trs., s. 131-132.

164 İsrâ, 17/88.

165 Hattâbî, *Beyânu İcâzi'l-Kur'an*, s. 21.

166 Ebû Bekir Abdulkâhîr b. Abdirrahmân el-Cürcânî, *er-Risâletu's-Şâfiyye*, (*Selâsu Resâil fî İcâzi'l-Kur'an*, içinde), Thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire, 1968, s. 146 vd.; Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi", s. 61.

167 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 28-29.

olan işte budur” diyerek el-Hayyât'ın söz konusu görüşüne katılmaktadır.<sup>168</sup> Ayrıca önde gelen Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcebbar, “*De ki, andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler*”<sup>169</sup> âyetine dair “eğer onlar (Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmeye) güçleri yettiği halde, bundan menedilmiş (sarfe) olsalardı, o zaman (âyette bildirilen) bu sözün bir anlamı kalmazdı”<sup>170</sup> diyerek safre düşüncesini kabul etmediğini açıkça ilan etmiştir.

O halde İslâm dünyasında Kur'an'ın fesahât ve belâgatiyle mucize olduğunu söyleyen görüşe alternatif karşıt bir görüş konumunda olan sarfe<sup>171</sup> düşüncesinin fazla taraftar bulamadığı, gerek Mu'tezile ve gerekse de Ehl-i Sünnet âlimleri nezdinde genel kabul görmediği söylenebilir.

## SONUÇ

Mucize, benzeri meydana getirilemeyen ve kendisiyle meydan okunan hârikulâde hâdisedir. Yüce Allah, peygamberlerini tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü bir takım hâdiselerle desteklemiştir ki, bunlara mucize denilmektedir. Mucizenin, peygamberin doğruluğunu kanıtlayan Allah'ın fiili olması, olağanüstü yani tabiat kanunlarının fevkinde ve onlara aykırı olması, iddiaya uygun olarak ortaya konulması, bir yalanlama ya da inkârdan sonra meydana gelmesi, meydan okuma üslubu ile nübüvvet iddiası taşıyan peygamberin elinde zuhur etmesi, nübüvvet iddiasını doğrulayıcı bir tarzda ortaya çıkması ve insanların benzerini meydana getirmekten âciz kalması gibi belli başlı nitelikleri öne çıkmaktadır.

Gerek Hz. Peygamber (s.a.v.)'den önce geçmiş bütün peygamberlerin nübüvvet davasını ispat için gösterdikleri mucizeler ve gerekse Rasûlulullah (s.a.v.)'in peygamberlikten önce ve sonra elinde zuhur eden hissî mucizeler tarihî hadiselerdir. Hem geçmiş peygamberlerin mucizeleri hem de Rasûlullah (s.a.v.)'in Kur'an dışında gösterdiği hissî mucizeler, yalnızca söz konusu çağlarda yaşayanlar ve o anda hazır bulunanlar tarafından müşahede edilebilmiştir. Şâyet sağlam rivayetlerle sabit olmuşlarsa, bu tür mucizelere inanmakta bir beis yoktur. Bunun ötesinde, peygamberlerin tebliğ ettiği hususların sıhhati ve doğruluğu konusunda bu gibi hissî mucizelerin ayrıca özel bir payı yoktur ve bu hâdiselerin inanmayan kimseleri âciz bırakacak bir tarafı da bulunmamaktadır. Çünkü kendi döneminde peygamberliğin kanıtı olan bu türden hissî mucizeler artık geçmişte kalmış hâdiselerdir ve günümüzde de bir daha gerçekleşmeleri imkân dâhilinde değildir.

168 Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, Ankara, 1977, s. 108-109.

169 İsrâ, 16/88

170 Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tenzîhu'l-Kur'an an'l-Metâin*, Beyrut, 2008, s. 256.

171 Türkmen, “Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi”, s. 61.

Fakat Kur'an-ı Kerim, nâzil olduğu andan itibaren bütün çağlarda mucize olma vasfını devam ettirmiş ve bu özelliğini hiçbir zaman yitirmemiştir. Arap dilinin, üslubunun ve hitabetinin en yüksek mertebeye ulaştığı bir dönemde belagat, fesahat ve nazımın zirvesi olarak indirilen Kur'an, her devirde hasımlarını, benzerini meydana getirmede âciz bırakma hüviyetine sahip olmuştur. Muarızlar, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetini ortadan kaldırmak için mallarını ve canlarını feda etmekten çekinmedikleri, bu uğurda savaş dâhil her tür yola başvurdukları ve kendilerince birçok zorluğa katlandıkları halde Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmeye güç yetirememişlerdir.

Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilememesi, tek tek âyetler bazında değil de Kur'an'ın bütünü veya süre bütünlüğü açısından benzer getirmenin imkânsızlığını ifade eder. Bu nedenle Kur'an'ın tek tek her bir âyetinin mucize olduğu iddia edilemez. Âyetlerin belagat, fesahât, içerik ve üslup açısından birbirlerine denk olmaması, ayrıca Fir'avn, Hâman ve Nemrut örneklerinde olduğu gibi bazı âyetlerde beşer sözünün sahiplerine atfedilerek olduğu gibi aktarılması Kur'an mucizeliğinin asgari süre bütünlüğü içinde aranması gerektiğini gösterir.

Kur'an-ı Kerim tarihte olduğu gibi bugün de gerek dil, fesahât, balagat ve nazım yönüyle gerekse de anlam ve içerik yönüyle olsun; gerek gaybe, geçmiş ve geleceğe dair verdiği bilgiler cihetiyle gerekse de bilimsel gerçeklikler ve iç tutarlılık cihetiyle olsun birçok yönden mucizedir ve bütün bu hususlarda benzerini meydana getirmeleri için hasımlarına alenen ve sürekli olarak meydan okumaktadır. Ne var ki, tarihte hiç kimse söz konusu yönleriyle onun bir benzerini meydana getiremediği gibi, bu gün de aynı şekilde onun bir benzeri meydana getirilememekte ve onun meydan okumaları karşısında bütün hasımlar âciz kalmaktadır. Bütün bu hususlar Hz. Peygamber (s.a.v.)'in en büyük mucizesinin Kur'an olduğunu ispat etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fûâd *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut, Trs. Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara, 1992.
- Âmidî, Seyfuddîn, *Ebkârü'l-Eşkâr fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, 2003.
- Aqunas, St. Thomas, "Mucizeler", Çev. H. İbrahim Bulut, *SÜİFD*, Sayı: 8, (s. 103-106), Sakarya, 2003.
- Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'an*, İstanbul, 2006.
- Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usulu'd-Dîn*, Beyrut, 1981.
- , *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut, Trs.
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir, *İ'câzu'l-Kur'an*, Kahire, 1349.
- Bebek, Adil, "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, (XVIII/121-148), İstanbul, 2000.
- Bintu's-Şâti', Âişe Abdurrahmân, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'an*, Kahire, 1984.
- Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", *DİA*, (XXX/350-352), İstanbul, 2005.

- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Hucecu'n-Nübuvve (Resâilu'l-Câhız içinde)*, Nrs. Abdusselâm M. Hârûn, Kahire, 1979.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim", *Diyanet Dergisi*, C. 7, Sayı: 68-69, (ss. 15-20), Ankara, 1968.
- Cürcânî, Ebu Bekir Abdulkâhir b. Abdirrâhmân, *Delâilu'l-İ'câz fi İlmi'l-Meânî*, Thk. M. Muhammed Şâkir, Cidde, 1992.
- , *er-Risâletu's-Şâftiyye, (Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an, içinde)*, Thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire, 1968.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut, 1990.
- Çelebi, İlyas, "Sünnetullah", *DİA*, (XXXVIII/159-160), İstanbul, 2010.
- , *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Bekir Topaloğlu ile beraber), İstanbul, 2010.
- Draz, Muhammed b. Abdullah, *en-Nebeu'l-Azîm*, Beyrut, 2005.
- Durmuş, İsmail, "İstidrâc", *DİA*, (XXIII/328-329), İstanbul, 2001.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı Âzâm, *Fıkıh-ı Ekber (İmamı Matürîdi, Ebu'l-Münteha, Molla Hüseyin Şerhleri)*, Ter. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul, 1992.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *el-Mu'cizetu'l-Kübrâ*, Beyrut, Trs.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire, 1369.
- Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmusu'l-Muhîd*, Beyrut, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Tkd. Ali Ebû Mulhim, Beyrut, 1993.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'an*, Amman, 1989.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1990.
- , "Mucize, Keramet, İstidrâc", Çev. Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Yıl: 2, S. 3, (ss. 81-93), Malatya, 2009.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide İle's-Sevrâ*, Kahire, Trs.
- Harpûti, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul, 1330.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. İbrahim, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'an, (Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an, içinde)*, Thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire, 1968.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin, *Kitâbu'l-İntisâr ve'Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, Thk. Albert Nasrî Nadir, Beyrut, 1957.
- Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi-İlk Dönem-*, Ankara, 2001.
- Işık, Kemal, "Nazzâm ve Düşünceleri", *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, (ss. 101-113), Ankara, 1977.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, Thk., Daniel Gimaret, Beyrut, 1987.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Lisanu'l-Mizân*, Beyrut, Trs.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1317.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, Thk. Mustafa es-Saka-İbrahim el-Ebyârî-Abdu'l-Hafız Şelebi, Kahire, Trs.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn b. Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 2005.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhâlim, *el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, Beyrut, 1390.
- İcî, Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, Trs.
- İsfehânî, Râğib Müfredâtu'l-İfâzi'l-Kur'an, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1997.
- , *el-İ'tikâdât*, Nşr. Şemrân el-İclî, Beyrut, 1988.
- İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizü'l-Furkati'n-Nâciyeti anil-Firaki'l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, 1983.
- Kâdî, Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîdî ve'l-Adl*, Thk. Abdulhâlim Mahmûd-Süleyman Dünya, Kahire, Trs.

- , *Tenzihu'l-Kur'an anî'l-Metâin*, Beyrut, 2008.
- Karaçam, İsmail, *En Büyüyük Mücize -Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları-*, İstanbul, 2005.
- Kârî, Ali, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhî'l-Ekber*, Beyrut, 1984.
- , *el-İ'tikâdât*, Nşr. Şemrân el-İclî, Beyrut, 1988.
- Kırca, Celal, "Kur'an ve Tabii Bilimler", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 16, 17, 18, (ss. 72-94), İstanbul, 1999.
- Kurtübî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1987.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991.
- Kutub, Seyyid, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, Beyrut, 1989.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, Kahire, Trs.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. Muhammed Han Kayani vdğ., İstanbul, 1997.
- Murtezâ, Şerîf, *el-Mûdihu an Ciheti İ'câzi'l-Kur'an (es-Sarfe)*, Thk. Muhammed Rıza el-Ensârî, Meshed, 1424.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsîratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003.
- Nursî, Said, *İşaratu'l-İ'câz*, Thk. İhsân Kâsım es-Sâlihî, Bağdad, Trs.
- Özerverli, M. Sait, "Hârikulâde", *DİA*, (XVI/181-188), İstanbul, 1997.
- Rafî, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'an*, Beyrut, 2005.
- Râzî, Fahreddin**, *en-Nubuvât*, Nşr. Ahmed Hicazî es-Sakkâ, Beyrut, 1986.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ, *en-Nuketu fi İ'câzi'l-Kur'an*, (*Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, içinde), Thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire, 1968.
- Sâbık, Seyyid, *el-Akâidu'l-İslâmiyye*, Beyrut, Trs.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tbyân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1967.
- Sâbûnî, Nüreddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, Dimeşk, 1979.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul, 1978.
- Şehristânî, Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012.
- , "Kerâmet", *SÜİFD*, Sayı: 3, (ss. 105-116) Konya, 1990.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, 1996.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İlyas Çelebi ile beraber), İstanbul, 2010.
- Tuna, Taşkın, *Uzayın Sırları*, İstanbul, 1965.
- , *Uzayın Ötesi*, İstanbul, 1995.
- Türkmen, Sabri, "Kur'an'ın Mücizeliği meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 39, Sayı: 4, (ss. 55-70), Ankara, 2003.
- Uludağ, Süleyman "Kerâmet", *DİA*, (XXV/265-268), İstanbul, 2002.
- Yar, Erkan, "Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük", *FÜİFD*, Sayı: 4, (ss. 203-220), Elazığ, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Sarfe", *DİA*, (XXXVI/140-141), İstanbul, 2009.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Trs.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut, Trs.



# MELA ABDURREZZAK BİN MELA MUSA EL-HASHİRİ'NİN İMÂM ŞAFİ'İ VE İMÂM EBÛ HANİFE ARASINDAKİ İCTİHÂD FARKLILIKLARI - RİNİ GÖSTEREN BİR RİSALESİ

İhsan Süreyya SIRMA\*

## ÖZET

Bu çalışma, Siirt'in Pervari yöresinde yetişmiş Mela Abdürrezzak el-Hashiri'ye ait olan ve *Mecmuâtü'r-Resâ'il* adlı yazma halinde bulunan eserinin içerisinde yer alan "İmâm Şâfi ve İmâm Ebû Hanife Arasındaki İctihâd Farklılıkları"nı ele aldığı bir risalesinin tanıtım ve tahkikini konu edinmektedir. Daha çok medresenin ilk sınıflarındaki talebeler ile halkın bilgilendirilmesini amaç edinen bu risalede toplam 231 mesele ele alınmıştır. Her bir mesele başlığı altında konu ile ilgili olarak İmâm Şafii ve İmâm Ebû Hanife'nin görüşleri kaydedilmiştir.

## A BOOKLET OF MELA ABDURREZZAK İBN MELA MUSA EL-HASHİRİ SHOWING THE DIFFERENCES BETWEEN İMAM AL-SHAFİ'İ AND İMAM ABU HANİFA REGARDİNG THEIR İJTİHÂDS.

## ABSTRACT

This study aims at introducing and critically editing Mela Abdurrezzak el-Hashiri's -a Turkish scholar born and raised in Siirt- booklet in which he investigates the differences between İmam Shafi and İmam Abu Hanifa regarding their ijthahs. The booklet appears in a manuscript collection of el-Hashiri named "Mecmuatü'r-Resail". Dealing with 231 issues in total, the booklet targeted to reach first-grade students of madrasa and the public generally. Under each title both imams' opinions have been given.

## GİRİŞ

Bu çalışma, 30-31 Mart 2013 tarihlerinde düzenlenen Uluslar arası İmâm Şâfi Sempozyumu'nda sunulmuş olan tebliğimizin düzenlenerek makale haline getirilmiş şeklidir. Çalışmamızın ana konusu Mela Abdürrezzâk el-Hashiri'nin İmâm Şâfi'î ve İmâm Ebû Hanife arasındaki ictihâd farklılıklarını gösteren risâlesi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Tevhid-i tedrisat kanunu çıkıp Türkiye'de dinî tedrisatı yasaklamadan önce, bütün İslâm dünyasında olduğu gibi, Güneydoğu Anadolu'da da dinî tedrisat yapan medreseler vardı. Bizim çalışmamızı ilgilendiren Siirt yöresinde de çok büyük medreseler olup, bu medreselerden ünlü ilim adamları yetişmiştir.

Makalemizde söz konusu yapacağımız Mela Abdurrezzâk el-Hashiri'nin yetişmiş olduğu Pervari yöresindeki medreseler, daha ziyade Pervari, Arvas, Hunuk/Güleçler, Saruh/Bağcılar, Bidar/Beğendik, Vilas, Hişet, Rubar,

\* Prof. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

Medrese vs. gibi köylerde zemin bulmuş; bu medreselerden yetişen hocalar, ya mezun oldukları medresede tedris işini yürütmüşler, ya da başka yerlere giderek müderrislik ve imamlık görevlerinde bulunmuşlardır.

Bu çalışmada konu olarak seçtiğimiz Mela Abdurrezzak-ı Hashirî de bu medreselerde yetişip, İslâmî ilimlerle ilgili on kadar Arapça eser bırakan; Saruh/Bağcılar, Bidar/Beğendik ve Pervari merkezinde imam olarak görev yapmış olan bir âlimdir. Aynı zamanda dedem olan Mela Abdurrezzak-ı Hashirî, bu risaleyi kaleme alırken neden buna ihtiyaç duyulduğunu maalesef belirtmemektedir. Muhtemelen, bölgede yaşayan Müslümanların tamamı Şafiî mezhebinde oldukları halde, zaman zaman bölgeye gelen Hanefîlerin de dinî ihtiyaçlarını karşılamak için buna gerek duymuştur.

### **Mela Abdurrezzak**

Baba tarafından dedem, yâni rahmetli babam Gazali Bey'in babası olan Mela Abdurrezzak'ın dedeleri, bugün Şırnak iline bağlı olan Derşev köyündendirler. İki yüz elli-üç yüz sene önce, muhtemelen *Bedirhânîler* döneminde Derşev'de meydana gelen bazı siyasi ve sosyal olaylar üzerine, Mela Abdurrezzak'ın dedesi olan Ömer-i Derşevî ile kardeşi Ali-yi Derşevî hicret edip Pervari'nin Yukarı Saruh(Şimdiki Bağcılar) köyüne gelip yerleşmişlerdir. Kardeşlerden Ömer'in, Mela Derviş diye bir oğlu olmuştu; Mela Derviş'in ise; Beşşâr, Mela Musa, Yasin ve Hamza diye dört oğlu olmuştu. İşte söz konusu ettiğimiz Mela Abdurrezzak, bu dört evlattan Mela Musa'nın oğludur.

1928 yılı Ocak ayında Pervari'de vefat eden rahmetli dedem Mela Abdurrezzak'ın bütün eserleri maalesef elimizde bulunmamaktadır. Şu anda elimizde bulunan eserleri, bir "**Hutbe mecmuası**", yırtık birkaç sahife hâlinde Kürtçe olarak kaleme aldığı "**İlaç risalesi**" ve Arapça beş ayrı risaleden oluşan "**Mecmu'atu'r-Resâil**" adlı kitaptır. Ayrıca, kaligrafisi, yani hat yazısı güzel olduğundan, bir de Kur'an-ı Kerim'i istinsah etmiştir. Söz konusu bu Kur'an nüshası, en son Pervari eşrafından Kâmil Kartal'da kalmış, fakat maalesef onun vefatından sonra ne olduğunu kimse bilmemektedir. Hatta onun, özel bir Kur'an-ı Kerim'i okuma programı bile vardır.

Biz bu tebliğimizde, sadece onun, **Mecmu'atu'r-Resâil** adlı el yazma kitabı içerisinde bulunan "**İmâm Şafi'î ve İmâm Ebû Hanife arasındaki ictihad farklılıklarını gösteren risalesi**" üzerinde duracağız.

### **İmâm Hanefî ile İmâm Şafi'î'nin İctihâd Farklılıkları Risâlesi**

Dedem Mela Abdurrezzak, bu risâlesinde, muhtasar olarak iki imâm arasındaki ictihad farklarını ele alıp inceliyor; ve çok kısa olarak, "قال الشافعي, قال ابو حنيفة" şeklinde, kolay anlaşılacak bir şekilde okuyucuya sunuyor<sup>1</sup>. Giriş bölü-

1 Bk. Resim 1.

münden sonra, bu iki lafzı da kısaltarak, “قش, قح” şeklinde kullanıyor. Risâle şöyle başlıyor:

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين يا معين

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله اجمعين و بعد. فاني قد جمعت في هذا المختصر في الفقه اختلافاً بين الأمامين الأعظمين الشافعي و ابي حنيفة رضي الله عنهما قد رمزت قول الشافعي و قول ابي حنيفة رضي الله عنهما بالقاف بمعنى القول فالشين بمعنى الشافعي و الحاء بمعنى ابي حنيفة .

Risâlenin son sahifesi de şu şekilde bitiyor:

والله أعلم بالصواب

والمسائل المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة رضي الله تعالى عنهما في هذا الكتاب مائتان وخمسون وسبع مسائل<sup>2</sup>.

تمت الكتاب المسمى بمجمع المسائل.

لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

Kısa mukaddimeden sonra hemen risaledeki meselelere geçiliyor. Bu meselelerden birkaç örnek verirsek, konu daha iyi anlaşılacaktır: mesela ilk meselelerde şöyle deniyor:

Mesele 1

قال الشافعي: الماء المتغير طاهر غير مطهر.

قال أبو حنيفة: طاهر مطهر.

Şâfi'î dedi: Değişmiş su temizdir fakat temizleyici değildir.

Ebû Hanîfe dedi: Hem temizdir, hem de temiz edicidir.

Mesele 2

قال الشافعي: لا يصح الوضوء بالنبذ مع عدم الماء.

قال أبو حنيفة: يصح بنبذ التمر المطبوخ في السفر.

Şâfi'î dedi: Su olmayan durumlarda “*nebiz*”<sup>3</sup>le abdest almak sahih değildir.

Ebû Hanîfe dedi: Sefer halinde, pişirilmiş hurmanın “*nebiz*”i ile sahih olur.

Mesele 3

قش: مس الفرج يوجب الوضوء.

قح: لا يوجب الوضوء.

Şâfi'î dedi: Avret yerine dokunmak abdestin yenilenmesini gerektirir.

Ebû Hanîfe dedi: Abdestin yenilenmesini gerektirmez.

2 Risâlenin aslında “meseleler”in sayısı 250 deniyorsa da biz 231 olarak tesbit ettik.

3 “*Nebiz*”, hurma suyu demektir.

## Mesele 4

قش: ليس كل ما خرج من البطن يوجب الوضوء مثل الدم والقيء، ما عدا الخارج من السيلين.  
قح: كل ما خرج من البطن يوجب الوضوء مثل الدم والقيء.

Şâfi'î dedi: büyük ve küçük necaset hariç, kan ve kusmuk gibi vücuttan her çıkan şey abdestin yenilenmesini gerektirmez.

Ebû Hanife dedi: Kan ve kusmuk gibi, vücuttan çıkan her şey abdestin yenilenmesini gerektirir.

## Mesele 5

قش: العرق لا يوجب الوضوء.  
قح: في الصلاة يوجب.

Şâfi'î dedi: Ter, abdestin yenilenmesini gerektirmez.

Ebû Hanife dedi: Namazda gerekir.

## SONUÇ

Rahmetli dedem Mela Abdurrezzak, risalesinin mukaddimesinde, böyle bir risale yazmaya, neden ihtiyaç duyulduğunu, bir talep üzerine mi, yoksa herkesin "Şâfi'î" olduğu Siirt bölgesine, zaman zaman gelen Hanefilerin ihtiyaçlarına cevap vermek için mi yazdığını maalesef belirtmiyor. Muhtemelen *Risale*'yi okuyacaklar, medrese öğrencileri olacağından, içinde kaybolmalarını için faydalanılan eserler de belirtilmemiştir.

Ama her ne sebebe mebni olursa olsun, meseleler kısa, öz ve basit olarak ele alındığından, faydadan hali değildir. Risaleden anladığımıza göre, Mela Abdurrezzak, bu risale ile akademik bir çalışma yapma yerine, avamı hedef almış ve meseleleri mümkün mertebeye basite indirgeyerek sunmuştur. Yani muhatabı halk, ya da medresedeki mübtediler olduğundan, risalesini kaleme alırken, kaynak belirtmek ihtiyacını duymamıştır.

Risalede geçen diğer meseleler de merak edilir düşüncesiyle, aslını tebliğimize ek olarak koyduk.

19. yüzyılın şartlarında, Pervari'nin bir köyündeki kaynak kıtlığında böyle bir araştırma yapmak, bizce takdire şayandır. Bu vesile ile dedem Mela Abdurrezzak'ı ve selefimiz olan bütün ulemayı rahmetle anıyor, her türlü imkânlar içerisinde olmamıza rağmen, gerekli eserleri ortaya koyamayan bizlere örnek olmalarını diliyorum.







وعلق وجهه على طرفي شجر حتى يموت من العطش ثم انزلوا جثمانه الى النار  
 المدون قس في السر في جليلها الذي يموت اذا اشتد الحار والبرق وان قس اذا كان مالاً ما  
 لا ينجي اشتد في بيتها لشركه قس لا ينجي وسار القبح في بيته وكالت قس لا ينجي  
 الفذ قس لا ينجي ان يشترى لو كبد عبداً او فطوح اليد في بيته زكوة قس ان اقر في مال  
 لا ينجي المفسير باقل من مائة درهم قس اذا اقر يوم السبت بدينهم وبوصه ان يرد  
 بيتهم اقر له بيتهم في الامم بعد ان يقره في قس اذا اقر بين قس بدينه نقصان  
 بدينه ربع القيمة قس ان اقر حربة واحدة وورده نوره وقت الولد فغلبت الولد لا  
 اودى بقا في زه او نوب في طه سب الله المفسر في حشر المفسر في ايمان باقر الفذ او القيمة  
 لجزا الشفعة في جوار الشفعة قس ليس فيما لا يقبل القسمة من الحرام والرحمة الصغرى  
 بين قس قس ان اقر على طلب الشفعة ولم يقبل بطل حق الشفعة في لا يقبل حق الشفعة  
 مدين مال الفاضل في الشفعة في جوار المسألة في العيب وفي لا تجوز في جوار  
 والكسب في لا تجوز قس ان اقر شيئاً بذات الشفعة في لا ينجي الله باخضابه قس اذا  
 لبركة ثم في الام او ضرب بالذرة قلت في لا ينجي قس عباة الموت بغير ملك  
 كسباً نحو ما وضدوا مقولاً في حق الشفعة في لا ينجي قس لا ينجي الشفعة في  
 النكاح بدلية فاسق في بيت قس لا ينجي النكاح شهاه وجر المرنج في بيت  
 واحدة في جوار نكاح اربعة قس لا تجوز لله ان يبيع جارية ابنه في جوار نكاح  
 المذموم والبرص والرفق في نكاح قس ليس للصدوق اقل في اقل الصدوق عشرة درهم  
 قس ان تزوج بغيره حقه سبع ان كانت بكر او بنتاً ان كانت ثيباً وله باس مع البوا في  
 لا يقع طلاق المكره في يقع طلاق قس ان قال الزوج للزوجة انت طالق بعد شهر لا يقع

Varak 4



انفسه في بيعه في حال فسد لا يتم التزوج بها الا بلفظ المراجعة فشر اذا قال لزوجتي انت على كبد الميراث او وجهها ببيع  
 ظهر في بيعه فشر له بطور استراق العبد الكافر وكذا في الطهارة فشر بطور فسد لكل مسكن من مدين الطهارة  
 في كفا في الطهارة فشر من غير وضوء في وضوءها او في وضوءها من الاضيق فشر بطعم شئ من مسكن كل مسكن من الطهارة في وضوء  
 ان يجرى بطعم المسكن او يجرى شئ من مسكن في وقت فشر الا في مسكن في وقت فشر الا في مسكن في وقت فشر الا في مسكن في وقت فشر  
 بدعان الزوج بطول الفزقة في ان لم يتعد ما الزوج والمرأة ولم يجرى الفزقة في وقت فشر الا في مسكن في وقت فشر الا في مسكن في وقت فشر  
 فشر الزميمة مثل رابع سنين في سنين فشر الا في مسكن في وقت فشر الا في مسكن في وقت فشر الا في مسكن في وقت فشر  
 بثلث في الطهارة فشر او في وضوءها او في وضوءها من الاضيق فشر بطعم شئ من مسكن كل مسكن من الطهارة في وضوء  
 الرضا فشر في وقت في سنين في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 حنة والاضوات واوله رهم فشر اذا قتل واوله رهم فشر اذا قتل واوله رهم فشر اذا قتل واوله رهم فشر اذا قتل واوله رهم فشر  
 ابد فان لم يكن في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 مائة درهم في طيبه من اربعة المسموم فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 ملك طيب الدية في ان طيب الدية فشر ان حفر سراج طريق فوقع فيها فسد وقت فغلبه قيمته في العاقلة في طيب الدية  
 العاقلة فشر الاضيق في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 طيبين لرمم في العاقلة في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 وقت لطلع يدويه ربه انهم والولد في يدويه ربه الام دون الولد فشر ان كانه وارث بنده فخلق المذموم في تخليق الدية  
 عليه فشر في الكفارة في القيس والحون بالقتل في ان طيب فشر نعيم السم بسوكف ومثل السم لا يوجب القتل ان ان يقتل  
 بالسم فشر في نعيم السم والحول بالقتل فشر الا ارتد المرأة وجرى قتلها في ان طيب فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 في ان طيب في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 مائة فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 وبعث فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر  
 والكتب في الاطيب فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر في وقت فشر

Varak 5

ويطلبوا طهرا في ذلك من العسل لسيرهم فشره فطرار بعين سوطا ثم ما سون سوفا فشره فطران واجب سنه  
 فشره اراض جوار برمه ابراهامش وار الاما فشره فقله الذي لا يقرب عليه الفمان فشره فشره انظر الى بيتا فشره فشره  
 البيت بطرفه فان جربه واتاه فلا ربه فوجبه عليه الذي فشره فشره فشره فشره فشره فشره فشره فشره فشره فشره  
 فشره  
 من الفطران سار ومن المتفردا ليدار من وما الجوار لربته وان ليد فشره فشره فشره فشره فشره فشره فشره فشره فشره  
 لا طر كله فشره  
 حرم الذي فشره  
 ويومان بعد فشره  
 مكره في جوار المتفردا فشره  
 في ان قالوا والله فشره  
 فشره  
 بطور فشره  
 ومنه فشره  
 فشره  
 في بيت فشره  
 لا يبيع الفجر برين وان مني في جوار الفجر فشره  
 شاهدين في ان بطور شاهد وعين فشره  
 ادمي ان يقولوا فشره  
 يعشق عليه فشره  
 فشره  
 فشره  
 فشره

Varak 6

وحول جارية ابنة ثم حصدت من جيب عليه مهر فلها الابن في جيب فشره  
 في بطور والتمه اقم بالشور والسائل اختلف فيها بين ان افعل وان حصدت لله فشره  
 وحول جارية ابنة ثم حصدت من جيب عليه مهر فلها الابن في جيب فشره

Varak 7

## Ek 2: El yazması risalenin açılımı

مجمع المسائل

تأليف

عبد الرزاق بن ملا موسى الخسخيري بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، يا معين

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين، وبعد:

فإني قد جمعت في هذا المختصر في الفقه اختلافاً بين الإمامين الأعظمين الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما، قد رمزت في قول الشافعي وقول أبي حنيفة رضي الله عنهما باتفاق، بمعنى القول، فالشين بمعنى الشافعي، والحاء بمعنى أبي حنيفة.

[المسألة 1]

قال الشافعي: الماء المتغير طاهر غير مطهر. قال أبو حنيفة: طاهر مطهر.

[المسألة 2]

قال الشافعي: لا يصح الوضوء بالنيذ مع عدم الماء. قال أبو حنيفة: يصح بنيذ التمر المطبوخ في السفر.

[المسألة 3]

قش: مس الفرج يوجب الوضوء. قح: لا يوجب الوضوء.

[المسألة 4]

قش: ليس كل ما خرج من البطن يوجب الوضوء مثل الدم والقيء، ما عدا الخارج من السبيلين. قح: كل ما خرج من البطن يوجب الوضوء مثل الدم والقيء.

[المسألة 5]

قش: العرق لا يوجب الوضوء. قح: في الصلاة يوجب.

[المسألة 6]

قش: يجب إيصال الماء إلى أصول اللحية الخفيفة. قح: لا يجب.

[المسألة 7]

قش: يجوز مسح بعض الرأس. قح: لا يجوز أقل من ربعه.

[المسألة 8]

قش: تجديد الماء في مسح الأذنين سنة. قح: يكفي بالماء الذي مسح به الرأس.

[المسألة 9]

قش: لا يجوز التيمم إلا بالتراب.

قح: يجوز بكل شيء يخرج من الأرض، كالجص والنورة وغيرهما.

[المسألة 10]

قش: بتيمم واحد لا يؤدي إلا فرضاً واحداً. قح: قح: يؤدي به ما أراد من الفرائض.

[المسألة 11]

قش: إذا لم يجد ماءً ولا تراباً يصلي ويعيد. قح: ولا يعيد.

[المسألة 12]

قش: لا يجوز صلاة الجنابة والعيد بالتيمم الواحد. قح: يجوز إذا لم يجد ماءً.

## [المسألة 13]

قش: لا يجوز المسح على الخف الممزق. قح: يجوز إذا كان أقل من قدر رأس إصبع.

## [المسألة 14]

قش: يمسح أعلى الخف وأسفله. قح: يمسح أعلاه فتجب

## [المسألة 15]

قش: أقل الحيض يوم وليلة. قح: ثلاثة أيام ولياليها.

## [المسألة 16]

قش: الحامل تحيض. قح: إذا رأت الحامل دمًا لا يكون دم حيض.

## [المسألة 17]

قش: أكثر النفاس ستون يوماً. قح: أربعين يوماً.

## [المسألة 18]

قش: جلد الميتة قبل الدباغ لا يجوز بيعها. قح: يجوز بيعها.

## [المسألة 19]

قش: جلد الكلب لا يطهر بالدباغ. قح: يطهر بالدباغ.

## [المسألة 20]

قش: استعمال إناء الذهب والفضة حرام. قح: ليس بحرام.

## [المسألة 21]

قش: لا يجوز للجنب مس<sup>4</sup> المصحف. قح: يجوز بالغلاف.

## [المسألة 22]

قش: لا يجوز للجنب قراءة القرآن. قح: يجوز أقل من آية.

## [المسألة 23]

قش: يجب الصلاة بأول الوقت. قح: يجب بأخرها.

## [المسألة 24]

قش: آخر وقت الظهر ظل المثل. قح: ظل المثليين.

## [المسألة 25]

قش: الأذان مثنى، والإقامة فرادى. قح: الأذان والإقامة مثنى.

## [المسألة 26]

قش: يصح أذان الصبي. قح: لا يصح إلا بعد البلوغ.

## [المسألة 27]

قش: لا يصح التكبير بدون (الله أكبر). قح: يصح (الله أعظم) ونحوه.

## [المسألة 28]

قش: لا يصح التكبير إلا بالعربية. قح: يصح بالعجمية.

## [المسألة 29]

قش: يستحب رفع اليدين عند تكبيرة الافتتاح، وعند الركوع، والاعتدال.

قح: لا يستحب إلا عند تكبيرة الافتتاح.

[المسألة 30]

قش: يستحب رفع اليدين إلى حذو المنكبين. قح: يستحب إلى حذو الأذنين.

[المسألة 31]

قش: يستحب وضع يد<sup>5</sup> اليمنى على اليسرى تحت الصدر وفوق السرة. قح: يضع تحت السرة.

[المسألة 32]

قش: (بسم الله الرحمن الرحيم) قبل الفاتحة فرض. قح: ليس بفرض.

[المسألة 33]

قش: يستحب أن يجهر الإمام والمأموم بالتأمين. قح: لا يستحب.

[المسألة 34]

قش: يجب قراءة الفاتحة في كل ركعة. قح: لا يجب إلا في الأولين.

[المسألة 35]

قش: يجوز القراءة في الصلاة من المصحف. قح: يبطل الصلاة.

[المسألة 36]

قش: لا يجوز القراءة في الصلاة بالعجمية، وليس بقراءة. قح:<sup>6</sup>

[المسألة 37]

قش: القنوت في الصبح سنة. قح: هو بدعة.

[المسألة 38]

قش: الكلام في الصلاة سهواً لا يبطل [ الصلاة ]. قح: يبطل الصلاة.

[المسألة 39]

قش: العورة من النساء جميع بدنهما إلا الوجه والكفين. قح: القدمين ليس بعورة.

[المسألة 40]

قش: الدم والخمر والبول على البدن ينجس. قح: لم ينجس.

[المسألة 41]

قش: ذُرُّ الطائر نجس. قح: طاهر.

[المسألة 42]

قش: يصلي عرياناً ولا يصلي بثوب النجس. قح: يصلي بثوب النجس ولا يصلي عرياناً.

[المسألة 43]

قش: المنى طاهر. قح: نجس.

[المسألة 44]

قش: حرق النجاسة ليس بطاهر. قح: هو طاهر.

[المسألة 45]

قش: لبن الغنم الميت نجس. قح: هو طاهر.

5 Asıl nüshada "ال" unutulmuş, doğrusu "اليد" şeklinde olacak.

6 Bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşü unutulmuş.

## [المسألة 46]

قش: الوتر سنة. قح: واجبة.

## [المسألة 47]

قش: أقل الوتر ركعة. قح: ثلاث ركعات.

## [المسألة 48]

قش: القنوت سنة في الوتر في نصف الأخير من رمضان.

قح: في عامة السنة سنة.

## [المسألة 49]

قش: القنوت بعد الركوع. قح: قبل الركوع.

## [المسألة 50]

قش: يصح إمامة الصبي. قح: لا يصح إلا في النافلة.

## [المسألة 51]

قش: يستحي جماعة النساء. قح: يكره ذلك.

## [المسألة 52]

قش: سجود السهو سنة. قح: واجبة.

## [المسألة 53]

قش: إن ترك الإمام سجود السهو سجد المأموم. قح: لا يسجد المأموم.

## [المسألة 54]

قش: سجود السهو قبل السلام. قح: بعد السلام.

## [المسألة 55]

قش: أقل سفر القصر ستة عشر فرسخ. قح: مسيرة ثلاثة أيام.

## [المسألة 56]

قش: القصر والإفطار في السفر سنة. قح: واجبة.

## [المسألة 57]

قش: قضاء السفر إذا حضر تم. قح: يقضي قصرًا.

## [المسألة 58]

قش: القصر والإفطار يكونان في سفر الطاعة. قح: يكونان في أيهما كان.

## [المسألة 59]

قش: يجوز الجمع في الحضر بعذر المطر. قح: لا يجوز.

## [المسألة 60]

قش: يجب الجمعة في القرى مع الشرائط. قح: لا يجب في القرى.

## [المسألة 61]

قش: لا ينعقد الجمعة بالعيد والمسافر. قح: ينعقد بهم.

## [المسألة 62]

قش: إذا لم يدرك في ركوع الركعة الثانية يتمه ظهرًا. قح: إذا وصل قبل السلام تمه الجمعة.

## [المسألة 63]

قش: إذا دخل المسجد والإمام يخطب استحَب أن يصلي ركعتين.  
قح: لا يجوز الصلاة أصلاً لاستماع الخطبة.

## [المسألة 64]

قش: صلاة العيد سنة. قح: واجبة.

## [المسألة 65]

قش: التكبيرات الأول سبعة والثانية خمسة. قح: في الركعتين أربعة أربعة.

## [المسألة 66]

قش: التكبيرات قبيل القراءة. قح: في الثانية بعد القراءة.

## [المسألة 67]

قش: لا يجوز النافلة قبل صلاة العيد. قح: يجوز ذلك.

## [المسألة 68]

قش: الأفضل أن يغسل الميت في ثوب. قح: الأفضل عرياناً.

## [المسألة 69]

قش: يستحب أن يجعل الماء في فم الميت وأنفه. قح: لا يستحب.

## [المسألة 70]

قش: الأدمي لا ينجي بالموت. قح: ينجس حتى يغسل.

## [المسألة 71]

قش: يجوز للزوج أن يغسل زوجته. قح: لا يجوز ذلك.

## [المسألة 72]

قش: إذا كان بعض الغنم أناساً لا يجوز أن يؤدي عنه الذكور. قح: يجوز ذلك.

## [المسألة 73]

قش: يجب الزكاة في مال الصبي. قح: لا يجب.

## [المسألة 74]

قش: إذا أدى الزكاة قبل الوقت باسم التعجيل، ثم استغنى الآخذ آخر الحول، أو ارتد، أو مات بطل الزكاة، ويجب زكاة الآن. قح: لا يجب زكاة الآن.

## [المسألة 75]

قش: فإذا أدى قبل الوقت فهلك ماله وهو في يد الفقراء يسترده. قح: لا يسترده.

## [المسألة 76]

قش: الزكاة من كل عين من جنسه، لا من قيمته. قح: يجوز من قيمته.

## [المسألة 77]

قش: لا يجب الزكاة في الخيل. قح: يجب.

## [المسألة 78]

قش: يجب الزكاة في المهر. قح: لا يجب إلا بعد القبض.

## [المسألة 79]

قش: لا يجب الزكاة في العسل. قح: يجب.

## [المسألة 80]

قش: زكاة فطرة الزوجة على الزوج. قح: لا يجب.

## [المسألة 81]

قش: لا يجب زكاة فطرة العبد الكافر على مولى المسلم. قح: يجب.

## [المسألة 82]

قش: يجب زكاة فطرة الوالد الفقير على ولده، وكذا بالعكس. قح: لا يجب ذلك.

## [المسألة 83]

قش: قدر زكاة الفطرة ثمانية وتسعون درهماً. قح: قدر زكاة الفطرة ألف وثمانون درهماً.

## [المسألة 84]

قش: لا يجوز زكاة الفطر من الدقيق. قح: يجوز.

## [المسألة 85]

قش: لا يجوز أن يعطى زكاة الفطرة قبل شهر رمضان. قح: يجوز قبله.

## [المسألة 86]

قش: زكاة الفطرة صاع، وهو خمسة أرتال وثلث بالعراقي. قح: زكاة الفطرة ثمانية أرتال.

## [المسألة 87]

قش: لا يصح نية الصوم من رمضان إلا من الليل. قح: يصح النية قبل الزوال.

## [المسألة 88]

قش: صوم يوم الشك مكروه. قح: ليس بمكروه.

## [المسألة 89]

قش: صوم يوم الجمعة منفرداً مكروه. قح: ليس بمكروه.

## [المسألة 90]

قش: إن أكره رجلاً في إفطار رمضان، أو امرأة على الجماع لا يفطران. قح: يفطران جميعاً.

## [المسألة 91]

قش: إذا ابتلع الصائم ما أخرج من الأسنان من الطعام، أفطر. قح: لم يفطر.

## [المسألة 92]

قش: الأكل في رمضان بالنهار بغير عذر لا يجب الكفارة. قح: يجب الكفارة.

## [المسألة 93]

قش: الحامل والمرضع إذا أفطرتا يجب عليهما القضاء والكفارة. قح: يجب القضاء دون الكفارة.

## [المسألة 94]

قش: يستحب لمن صام رمضان أن يتبعه ستة من الشوال. قح: لا يستحب ذلك.

## [المسألة 95]

قش: يكره السواك للصائم بعد الزوال. قح: لا يكره.

## [المسألة 96]

قش: العمرة واجبة. قح: ليس بواجبة.

## [المسألة 97]

قش: ليس جزاء إلا فيما يؤكل. قح: في الجميع إلا في الذئب.



## [المسألة 98]

قش: من اشترى شيئاً ولم يره بطل البيع.  
قح: يصح البيع، لكن للمشتري خيار المجلس ما لم يتفرقا.

## [المسألة 99]

قش: في المجلس خيار. قح: ليس في المجلس خيار.

## [المسألة 100]

قش: إذا قال المشتري، يعني فقال بعثك، صح البيع. قح: لا يصح ما لم يقل المشتري: اشتريت.

## [المسألة 101]

قش: ليس ربا فيما لا يؤكل، مثل: الجص والنورة وغيرهما. قح: هور ربا، والزيادة حرام.

## [المسألة 102]

قش: لا يجوز بيع اللحم بالمأكول وغيره. قح: يجوز ذلك.

## [المسألة 103]

قش: اللحم جنس واحد، لا يجوز بيع لحم البقرة بلحم الغنم مع الزيادة.

قح: الجنس يختلف، يجوز الزيادة.

## [المسألة 104]

قش: إذا اشترى عبداً فظهر كونه سارقاً، فله الخيار في رده وإسكاه.

قح: يصح البيع، وليس للمشتري الخيار.

## [المسألة 105]

قش: فإن كان عبيد البول في الفراش في غير أوانه، فله الخيار. قح: ليس له الخيار.

## [المسألة 106]

قش: إذا اشترى عبداً أو جارية فظهر فيه علة، يجب رده. قح: يجب رد الجارية دون الغلام.

## [المسألة 107]

قش: إذا اشترى طعاماً فأكله أو عبداً فقتله، ثم ظهر العيب، له أخذ نقص العيب من البائع. قح: لا يجب عليه شيء.

## [المسألة 108]

قش: يجوز بيع حليب الإنسان. قح: لا يجوز ذلك.

## [المسألة 109]

قش: لا يجوز بيع روث الدواب. قح: يجوز بيعها.

## [المسألة 110]

قش: يجوز رهن الشائع. قح: لا يجوز.

## [المسألة 111]

قش: لا يصح رهن الذي نصفه حر. قح: يصح ذلك.

## [المسألة 112]

قش: الرهن أمانة في يد المرتهن. قح: يضمن إن هلك في يده.

## [المسألة 113]

قش: إذا ثبت إفلاس المفلس يحلف أيضاً. قح: لا يحلف.

## [المسألة 114]

قش: إذا ثبت الإفلاس يطلق من الحبس. قح: لا يطلق.

## [المسألة 115]

قش: حد البلوغ خمسة عشر سنة<sup>7</sup>.

قح: حد البلوغ في النساء سبع عشر سنة، وفي الغلام ثمانية عشر سنة.

## [المسألة 116]

قش: إذا بلغ الصبي رشيداً يسلم إليه المال. قح: إذا بلغ سلم إليه مطلقاً.

## [المسألة 117]

قش: إذا بلغ الصبي ويكون متلفاً، فولي ماله ولم يسلم إليه المال، وإن كان شيخاً.

قح: إذا بلغ خمسة وعشرين سنة يسلم إليه المال.

## [المسألة 118]

قش: إذا بلغ الصبي وكان متلفاً لماله لا يصح منه الإقرار والبيع والشراء.

قح: يصح منه الثلاثة.

## [المسألة 119]

قش: إذا أنكل المدعى عليه يبطل المصالحة. قح: يصح المصالحة.

## [المسألة 120]

قش: إذا تلف مال المحال عليه ليس للمحال الرجوع على المحيل.

قح: إذا مات المحال عليه، أو بان مفلساً، أو أنكر، وحلف رجح صاحب المال على المحيل.

## [المسألة 121]

قش: يصح ضمان الميت. قح: إن لم يكن له تركة لا يصح ضمانه.

## [المسألة 122]

قش: لا يصح ضمان البدن. قح: يصح ضمان البدن.

## [المسألة 123]

قش: لا يصح الشركة حتى يخالط المالين.

قح: يصح إذا اشتركا في الربح والخسران.

## [المسألة 124]

قش: إذا كان مال أحد الشريكين فضة، والآخر ذهباً، لا يصح الشركة.

قح: يصح الشركة.

## [المسألة 125]

قش: لا يصح وكالة الصبي. قح: يصح وكالته.

## [المسألة 126]

قش: لا يصح للوكيل أن يبيع مال الموكل إلا بنقد البلد. قح: يصح بأي نقد اتفق.

## [المسألة 127]

قش: لا يصح أن يشتري الوكيل عبداً أعمى أو مقطوع اليد. قح: يصح ذلك.

## [المسألة 128]

قش: إن أقرّ على مال عظيم وفسره بالقليل من المال، قبل.

قح: لا يقبل التفسير بأقل من مائتي درهم.

## [المسألة 129]

قش: إذا أقرّ يوم السبت بدرهم ويوم الأحد بدرهم، لا يلزمه إلا درهم واحد. قح: يلزمه درهمن.

## [المسألة 130]

قش: يصح إقرار المريض. قح: لا يصح إقراره.

## [المسألة 131]

قش: العارية مضمونة. قح: إن لم يتعد لم يلزمه شيء.

## [المسألة 132]

قش: إذا أعمى عين فرس يلزمه نقصان القيمة. قح: يلزمه ربع القيمة.

## [المسألة 133]

قش: إذا عصب جارية حامله وولده عنده، ومات الولد، فعليه قيمة الولد. قح: لا يلزمه شيء.

## [المسألة 134]

قش: إذا عصب غنماً فذبحها، أو دقيقاً فخبزه، أو ثوباً فخاطه، يسلم الجميع إلى المغصوب منه، وأرش النقص.

قح: يتخير المغصوب منه بين أن يأخذ المثل أو القيمة.

## [المسألة 135]

قش: ليس للجار الشفعة. قح: يجوز للجار الشفعة.

## [المسألة 136]

قش: ليس فيما لا يقبل القسمة الشفعة، مثل: الحمام والرحى الصغيرين، وما أشبه ذلك. قح: يصح فيه الشفعة.

## [المسألة 137]

قش: إن قدر على طلب الشفعة ولم يفعل، بطل حق الشفعة. قح: لا يبطل حق الشفعة بهذا.

## [المسألة 138]

قش: ليس للعامل أن يتفق عليه من مال القراض في السفر. قح: يجوز في السفر.

## [المسألة 139]

قش: يجوز المساقات في العنب وباقي الأشجار. قح: لا يجوز.

## [المسألة 140]

قش: يجوز إجارة المصحف والكتب. قح: لا يجوز.

## [المسألة 141]

قش: إذا تلف شيء في يد الشريك لا يلزمه شيء إلا بالتعدي. قح: لا يلزمه إلا بالجنائية.

## [المسألة 142]

قش: إذا اشترى شيئاً ليركبه، ثم كبح اللجام، أو ضربه بالقرعة، فمات، ضمن. قح: لا يضمنه.

## [المسألة 143]

قش: إحياء الأموات يصير ملكاً. قح: لا يصير ملكاً.

[المسألة 144]

قش: إن أودع شخصاً كيساً مختماً، أو صندوقاً مقفولاً، ففتحه، فتلف، ضمن. قح: لا يضمن.

[المسألة 145]

قش: لا يصح النكاح إلا بولي مرشد. قح: يصح ولاية المرأة.

[المسألة 146]

قش: لا يصح النكاح بولي فاسق. قح: يصح.

[المسألة 147]

قش: لا يصح النكاح بشهادة رجل وامرأتين. قح: يصح ذلك.

[المسألة 148]

قش: لا يجوز للحر أن ينكح الأمة إلا واحدة. قح: يجوز نكاح أربعة.

[المسألة 149]

قش: لا يجوز للأب أن ينكح جارية ابنه. قح: يجوز ذلك.

[المسألة 150]

قش: يثبت الفسخ بأربعة عيوب: الجنون، والجذام، والبرص، والرتق. قح: لا يثبت.

[المسألة 151]

قش: ليس للصدّاق أقل. قح: أقل الصدّاق عشرة دراهم.

[المسألة 152]

قش: الشغار مكروه. قح: ليس بمكروه.

[المسألة 153]

قش: إذا تزوّج بجديدة حقها سبع إن كانت بكرًا، أو بثلاث إن كان ثيبًا، ولا يحاسب مع البواقي. قح:

يحاسب مع البواقي.

[المسألة 154]

قش: لا يقع طلاق المكروه. قح: يقع طلاقه.

[المسألة 155]

قش: إذا قال الزوج للزوجة: أنت طالق بعد شهر، لا يقع إلا بعد تمام الشهر. قح: يقع في الحال.

[المسألة 156]

قش: لا يتم الرجوع بالجماع، إلا بلفظ المراجعة.<sup>8</sup> قح:

[المسألة 157]

قش: إذا قال لزوجته: أنت عليّ كيد أمي، أو وجهها، يكون ظهارًا. قح: لا يكون ظهارًا.

[المسألة 158]

قش: لا يجوز إعتاق العبد الكافر عن كفارة الظهار. قح: يجوز.

[المسألة 159]

قش: لكل مسكين مدّ من الطعام في كفارة الظهار.

قح: صاع من تمر أو شعير ونحوهما، أو نصف صاع من الطعام.

## [المسألة 160]

قش: يطعم ستين مسكيناً، كل مسكين مداً من الطعام .  
قح: يجوز أن يطعم لمسكين واحد ستين مداً في ستين يوماً.

## [المسألة 161]

قش: إذا نسب الرجل زوجته إلى الزنا يجب عليه الحد. قح: لا يجب إن كذّب نفسه.

## [المسألة 162]

قش: يلعان الزوج يحصل الفرقة.  
قح: إن لم يتلاعن الزوج والمرأة، ولم يحكم القاضي، لم يحصل الفرقة.

## [المسألة 163]

قش: لا يسمع شهادة المرأة في الزنا. قح: يسمع.

## [المسألة 164]

قش: أكثر مدة الحمل أربع سنين. قح: ستين.

## [المسألة 165]

قش: إذا مات سيد أم الولد أو أعتقها في حال الحياة، يجب استبراؤها بطهر واحد.  
قح: لا يجب استبراؤها.

## [المسألة 166]

قش: حكم الرضاع بخمس رضعات في ستين. قح: يقدر ترضيعه.

## [المسألة 167]

قش: لا يجوز على الرجل إلا نفقة الأصول والفروع.  
قح: يجب نفقة المحارم أيضاً، كالأخوة والأخوات وأولادهم.

## [المسألة 168]

قش: إذا قتل واحد جماعة يقتل عن الأول، ويأخذ الدية للباقي. قح: يقتل عن الجميع.

## [المسألة 169]

قش: الدية مائة إبل، فإن لم يكن فائتي عشر ألف درهم. قح: عشرة آلاف درهم.

## [المسألة 170]

قش: دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم، وإن فقد إبل، ثمانمائة درهم.  
قح: الجميع مثل دية المسلم.

## [المسألة 171]

قش: لسان الطفل الذي لا يتكلم يوجب الدية. قح: لا يوجب.

## [المسألة 172]

قش: إن صاح على مجنون أو صبي فارتعد ومات يجب الدية. قح: لا يجب الدية.

## [المسألة 173]

قش: إن حفر بئراً في طريق، فوقع فيها عبد، فمات، فعليه قيمته لا على العاقلة.

قح: يجب على العاقلة.

## [المسألة 174]

قش: الأصول والفروع ليسا بعاقلة. قح: هم عاقلة.

## [المسألة 175]

قش: ليس القاتل من جملة العاقلة. قح: القاتل من العاقلة.

## [المسألة 176]

قش: دية الجنين لازم على العاقلة في ثلاث سنين. قح: في العام الأول.

## [المسألة 177]

قش: إذا ضرب شيئاً على جوف امرأة حامله فوق وقع الجنين ميتاً ومات الحامل، يلزمه دية الأم والولد. قح: يلزمه دية الأم دون الولد.

## [المسألة 178]

قش: إن كان له وارث يتبدأ بتحليف المدعي. قح: بتحليف المدعى عليه.

## [المسألة 179]

قش: يجب الكفارة على الصبي والمجنون بالقتل. قح: لا يجب.

## [المسألة 180]

قش: تعليم السحر ليس بكفر، وعمل السحر لا يوجب القتل، إلا أن يقتل بالسحر شخصاً. قح: تعليم السحر كفر، والعمل به يوجب القتل.

## [المسألة 181]

قش: إذا ارتدت المرأة وجب قتلها. قح: لا يجب قتلها.

## [المسألة 182]

قش: يجب استتابة المرأة. قح: لا يجب، ولا يقتل في الحال، إلا إن كان يزيد ظلمة بالإسلام.

## [المسألة 183]

قش: يثبت الزنا بالإقرار مرة واحدة. قح: يثبت بالإقرار أربع مرات.

## [المسألة 184]

قش: إذا استأجر امرأة وجامعها، يجب عليه الحد. قح: لا يجب عليه الحد.

## [المسألة 185]

قش: اللواط يوجب الحد، وفي قول: القتل. قح: يوجب التعزير.

## [المسألة 186]

قش: قطع يد السارق بربع دينار. قح: لا يقطع بأقل من عشرة دراهم.

## [المسألة 187]

قش: يجب القطع على سارق المصحف والكتب. قح: لا يجب.

## [المسألة 188]

قش: كلما يسكر كثيره فقليله حرام، ويجب على شاربه الحد.

قح: طبيخ الزبيب والتمر ليس بحرام، ومطبوخ الحنطة والشعير والدخن والعسل ليس بحرام.

## [المسألة 189]

قش: حد الخمر أربعين سوطاً. قح: ثمانون سوطاً.

## [المسألة 190]

قش: الختان واجب. قح: سنة.

## [المسألة 191]

قش: إذا عرض حيوان يريد إيذاء إنسان، وأراد موافقته فقتله في الدفع، لا يجب عليه الضمان. قح: يجب.  
[المسألة 192]

قش: إذا نظر إلى بيت إنسان فرماه صاحب البيت بحصص فأصاب عينه وأعماه فلا دية. قح: يجب عليه الدية.

[المسألة 193]

قش: إذا شمر دابته فأكل زرع إنسان يضمن صاحب الدابة. قح: لا يضمن.

[المسألة 194]

قش: إذا دفع شخص إنساناً من سطح فمات يجب الدية.

قح: لا يجب الدية حتى يظهر أثر الجرح.

[المسألة 195]

قش: يجوز قتل الكافر. قح: لا يجوز.

[المسألة 196]

قش: أقل الجزية دينار.

قح: من الفقراء دينار، ومن المتوسط دينارين، ومن الموسر أربعة دنانير.

[المسألة 197]

قش: صيد الكلب إن أكل منه شيئاً، يحل أكل الباقي. قح: لا يحل أكله.

[المسألة 198]

قش: لا يحل الذبح بالسن والظفر. قح: يحل.

[المسألة 199]

قش: ذكر التسمية عند الذبح سنة. قح: واجب، وإن تركها عمداً حرم الذبيحة.

[المسألة 200]

قش: يحل الجنين بذكاة الأم. قح: لا يحل.

[المسألة 201]

قش: الأضحية يكون في يوم النحر، وثلاثة أيام بعده. قح: يوم النحر ويومان بعده.

[المسألة 202]

قش: العقيقة سنة. قح: ليس بسنة.

[المسألة 203]

قش: يجوز أكل لحم الضبع والثعلب. قح: لا يجوز.

[المسألة 204]

قش: لحم الفرس مباح. قح: مكروه.

[المسألة 205]

قش: يجوز للمضطر أكل الميت شيئاً. قح: لا يجوز الشيع منه.

[المسألة 206]

قش: إذا قال: وحق الله، فهو يمين. قح: ليس بيمين.

[المسألة 207]

قش: إذا قال: وأمانة الله، فليس بيمين. قح: فهو يمين.

## [المسألة 208]

قش: إذا قال: إن فعلت كذا فأنا يهودي أو نصراني، ليس يمين، ولا يلزمه الكفارة. قح: هو يمين ويلزمه الكفارة.

## [المسألة 209]

قش: يمين الكافر صحيحة، إن حنث يلزمه الكفارة. قح: ليس بصحيحة، ولا يلزمه الكفارة.

## [المسألة 210]

قش: صوم الكفارة يجوز متفرقة. قح: لا يجوز.

## [المسألة 211]

قش: يجوز في الكفارة المنديل والعمامة والسراويل. قح: لا يجوز شيء من هذه.

## [المسألة 212]

قش: إذا أعطى لخمسة مساكين كسوة، ولخمسة طعاماً، لا يجوز. قح: يجوز.

## [المسألة 213]

قش: إذا حلف أنه لا يأكل من هذا الدقيق، فخبزه وأكل، لم يحنث. قح: يحنث.

## [المسألة 214]

قش: إذا حلف أن لا يأكل لحماً، فأكل طحالاً أو كبداً، لم يحنث. قح: يحنث.

## [المسألة 215]

قش: إذا نذر أن يصوم العيدين، لم يصح نذره. قح: يصح نذره.

## [المسألة 216]

قش: وإذا نذر أن يذبح ابنه لا يصح نذره. قح: يصح نذره، ويكفر برأس غنم.

## [المسألة 217]

قش: يكره للقاضي الحكومة في المسجد. قح: ليس بمكروه، بل هو أفضل.

## [المسألة 218]

قش: يجوز الحكم على الغائب. قح: لا يجوز.

## [المسألة 219]

قش: لا يصح النكاح برجل وامرأتين. قح: يجوز العقد بهم.

## [المسألة 220]

قش: يسمع الشهادة للزوجة وبالعكس. قح: لا يسمع شيء من ذلك.

## [المسألة 221]

قش: يجوز الحكم بشاهد ويمين. قح: لا يجوز بشاهد ويمين.

## [المسألة 222]

قش: الشطرنج مكروه وليس بحرام، ويسمع شهادة لاعبه. قح: لا يسمع شهادة لاعبه.

## [المسألة 223]

قش: من ملك أحداً من الأصول أو الفروع عتق عليه. قح: لا يعتق عليه جميع نسبه.

## [المسألة 224]

قش: إذا ولد له ولد من الزنا في الكفر، وملكه في الإسلام، لا يعتق عليه. قح: يعتق عليه.



## İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM TARİHİ ANABİLİM DALI CUMA SEMİNERLERİ

Hüseyin SARIKAYA\*

Değerli okurlarımız,

İslam Tarihi Anabilim Dalımızca 2013-2014 eğitim öğretim yılının ilk ders yılı (Güz Yarıyılı) içerisinde Cuma günleri periyodik olarak “Cuma Seminerleri” adı altında düzenlediğimiz ilmi toplantılarımızı tamamlamış bulunmaktayız. Bu seminerlerimizde bir konuşmacı ve katılımcılar, soru-cevap eşliğinde her hafta belirlenen konu üzerine bilgi alış-verişinde bulunmuşlardır. Öğrencilerimizin seminerlerde tartışılan konulara ait bilgilere gelecek zamanlarda da ulaşabilmelerini sağlamak amacıyla, seminerlerimize katılan konuşmacıların sundukları konuları ihtiva eden metinlerin de kitap halinde bir araya getirilmesi planlanmaktadır.

Bu seminerlerimizde İslam Tarihi, Medeniyeti ve Kültürü’ne ait kaynakların veya bu kaynakların yer aldığı önemli kütüphanelerin tanıtımı amacıyla alanında uzman araştırmacıların fakültemiz öğrencileri ve akademisyenleri ile buluşturulması amaçlanmıştır.

Seminerlerimizin ilki Süleymaniye Kütüphanesi Müdürü Emir Eş’in konuşması ile gerçekleşmiştir. Emir Eş Bey, **Süleymaniye Kütüphanesi’nin muhtevası, tarihi ve ilim dünyası için öneminden** bahsetmiştir. Bu ilk seminerimiz 1 Kasım 2013 Cuma günü gerçekleşmiştir.

Seminerlerimizin ikincisinde ise yurt dışından bir araştırmacı konuk edilmiştir: Dr. Muhammed BabaDammî. 8 Kasım 2013 tarihinde gerçekleşen bu seminerde konuşmacımız, katılımcılara **İbâdî Kaynakları’nın** isimleri, bulunduğu kütüphaneleri ve mezhep araştırmaları için yeri ve önemini aktarmıştır.

Seminerlerimizin üçüncüsü Millet Kütüphanesi Müdürü Melek Gençbozacı Hanım’ın katılımı ile gerçekleşmiştir. 15 Kasım 2013 tarihinde yapılan bu seminerde Melek Hanım, **Millet Kütüphanesi’nin önemi ve tarihçesi** hakkında bilgiler vermiş, kütüphanede bulunan bazı yazma eserlerden örnekler ve resimler sunmuştur.

22 Kasım 2013’te gerçekleşen dördüncü seminerimizde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü’nün yetiştirdiği doktora mezunlarından Nevzat Erkan, **“İslam Tarihine Kaynaklık Etmesi Açısından Şeriyye Sicillerinin Yeri ve Önemi”** ana başlıklı konuşması ile

\* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, huseyin.sarikaya@istanbul.edu.tr

katılımcılarımızla buluşturulmuştur. Bu seminerde Osmanlı sosyal, siyasi, iktisadi ve ilmî tarihi açıdan şerhîye sicillerinin önemi ve bu sicillerin inceleme yöntemleri ele alınmıştır.

29 Kasım 2013'te gerçekleşen seminerimize ömrünün yaklaşık yirmi yılını Arap coğrafyasında ilmî faaliyetler ile geçirmiş olan Dr. Muhammed Sâdık Hâmîdî konuk olmuştur. Hocamız, Hadis ve Tarih ilminin kaynaklarından **neseb ilminin yeri ve neseb ilmine dair eserlerin özelliklerini** seminere katılan dinleyiciler ile paylaşmıştır.

6 Aralık 2013'te yapılan seminerimiz Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi akademisyenlerinden Doç. Dr. Mehmet Ümit'in katılımı ile gerçekleşmiştir. Bu seminerde Şii mezheplerinden biri olan **Zeydîlik ve Zeydî kaynakları** ele alınarak, konu ile ilgili değerli bilgiler hocamız tarafından konuklara aktarılmıştır.

13 Aralık 2013 tarihli seminerimizde, Osmanlı Arşivi ekseninde **arşivcilik organizasyonu, Osmanlı Arşivi'nin tarihi ve bugünü**, Başbakanlık Arşivi uzmanlarından Mesut Öğmen'in yaptığı sunumla ele alınmıştır.

Seminerlerimizin ilk yarıyıldaki son konuşmacı ise fakültemiz akademisyenlerinden Yrd. Doç Dr. Ali Öztürk olmuştur. Öztürk, **yazma eserler ve bu eserleri inceleme ve çözümlenme metotları** üzerine değerli bilgiler paylaşmıştır. Hocamız, bazı yazma eserler ve yazma eserlerin özelliklerinin kaydedilmesinde kolaylık sağlayan fişlerden örnekleri de katılımcılarla paylaşmıştır.

2013-14 Güz Yarıyılı boyunca İslam Tarihi Anabilim Dalımızın koordine ettiği bu ilmî toplantıların daha sonraki dönemlerde de devam etmesi, en büyük gayemiz ve dileğimizdir.

# ARAPÇA MAKALELER

- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (h. 450), *en-Neksü ve'l-uyûn*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1992.
- el-Mizzî, Cemâleddîn Ebi'l-haccâc Yûsuf (h. 742), *Tezhibü'l-kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd, Mû'essesetü'r-risâle, Beyrut 1980.
- el-Münâvî, Muhammed Abdürre'ûf, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf*, thk. Muhammed ed-Dâye, Dâru'l-fikri'l-meâsır, Beyrut 1410.
- Müslim, *Sahîhu'l-İmâm Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru ihyâ'it-türâsî'l-arabiyye, Beyrut.
- en-Nesefî, Ebû'l-berekât Abdullâh b. Mahmûd (h. 710), *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vül*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1998.
- er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Kureşî (h. 606), *et-Tefsîrû'l-kebü*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk ahmed b. Muhammed (h. 427), *el-Keşf ve'l-bünyân*, Dâru ihyâ'it-türâsî'l-arabî, Beyrut 2002.
- Sa'dî Ebû Habîb, *el-Kâmûsü'l-fikhî*, Dâru'l-fikr, Dimaşk 1988.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-mu'arabe*, Matba'atü Serkîs, Mısır 1928.
- es-Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebîbekr b. Muhammed (h. 911), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mû'essesetü'n-nidâ, 2003.
- , *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993.
- eş-Şâtîbî, el-Kâsım b. Firruh b. Halef (h. 590), *Hurzü'l-emâlî ve vechü't-tehânî fî krâ'ati's-seb'*, Dâru'l-kütübî'n-nefis, Beyrut 1407.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (h. 1250), *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut.
- Şeyh-zâde, Muhammed Muslihiddîn el-Kocevî (h. 951), *Hâşiyetü Şeyh-zâde alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Mektebetü'l-hakîka, İstanbul 1991.
- Şihâb el-Haffâcî, Ahmed b. Muhammed (h. 1069), *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Dâru sâdir, Beyrut.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk (h. 476), *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'r-râ'idi'l-arabî, Beyrut 1970.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (h. 311), *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şâkir, Mû'essesetü'r-risâle, 2000.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed (h. 748), *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Mû'essesetü'r-risâle, Beyrut 1993.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (h. 538), *el-Keşşâf*, Dâru ihyâ'it-türâsî'l-arabî, Beyrut.
- , *el-Mustaksâ fî emsâli'l-arab*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1987.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâzilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm li'l-melâbîm, Beyrut 1980.

- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşkî el-Hanbelî (h. 880), *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Abdülmevcûd ve Ali Muavviz, Dâru'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.
- İbn Akil, Behâ'üddîn Abdullah b. Akil el-Ukaylî el-Hemedânî el-Mısırî (h. 769), *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-fıkr, 1979.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir (h. 751), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, Tunus 1984.
- İbn Atiyye, el-Kâdi Ebû Muhammed Abdülhakk b. Gâlib el-Endelûsi (h. 542), *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1993.
- İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osmân (h. 392), *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzi'l-kurâ'ati ve'l-izâhi anhâ*, Vezâretü'l-evkâf, el-Meclisü'l-a'lâ li-şu'ûni'l-İslâmiyye, Kahire 1999
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (h. 852), *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1379.
- , *Lisânü'l-mizân*, Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, Beyrut 1986.
- , *Takrîbüt-tehzîb*, thk. Mustafa Abdülkâdir, Dâru'l-mektebeti'l-ilmîyye, Beyrut 1995.
- İbn Hâleveyh, el-Huseyn b. Ahmed (h. 370) *Muhtasarun fî şevâzzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-hicre, yy ty.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr (h. 681), *Vefeyâtü'l-A'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru sâdir, Beyrut 1990.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâleddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Muğni'l-lebib an kütübî'l-e'arîb*, thk. Mâzin el-Mübârek, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1985.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebîbekr Eyyûb el-Zer'î (h. 751), *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili 'İyyâke na'büdü ve İyyâke nesta'in'*, thk. Muhammed Hâmid, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-fidâ İsmâil (h. 774), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Sâmi Selâme, Dâru tayyibe li'n-neşri ve't-tevzî', 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî (h. 711), *Lisânü'l-Arab*, Dâru sâdir, Beyrut.
- İbn Me'kûlâ, Ali b. Ebi'l-Kâsım el-Aclî el-Akberî (h. 487), *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâbi ani'l-muhtelifi ve'l-mü'telif*, Dâru'l-kitâbi'l-islâmiyye, Kâhire.
- İbn Zencele, Ebû Zer'a Abdurrahmân b. Muhammed (h. 403), *Hüccetü'l-kurâ'ât*, thk. Said el-Efgânî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1982.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed (h. 543), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Fıkr, Beyrut.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (h. 597), *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, h. 1404.
- İbnü'l-Esir, Ebu's-Sa'âdâti'l-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (h. 606), *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir el-Zâvî ve Mahmûd et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1979.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Abdülhây b. Ahmed b. Muhammed (h. 1089), *Şezerâtü'z-Zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Mahmûd el-Arnâvut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, Dâru ihyâ'i't-türâsi'l-arabî, Beyrut.
- el-Kettânî, Abdülhây b. Abdülkebîr, Fihrisü'l-fehârisi ve'l-esbât, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 1982.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh b. Ahmed el-Ensârî (h. 671), *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm el-Buhârî, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyâd 2003.

**KAYNAKÇA**

- Abbâs, Fazl, *İtkânü'l-bürhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-furkân, Amman 1997.
- el-Albânî, Muhammed Nâsiruddîn, *es-Silsiletü'd-dâifeti'l-muhtasara*, Mektebetü'l-ma'ârif, Riyâd.
- el-Âlûsî, Ebû Fazl Mahmûd el-Bağdâdî (h. 1270), *Rûhu'l-me'ânî*, Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabî, Beyrut 1992
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esmâ'i'l-kütübi ve'l-fünûn*, Dâru ihyâ'ü't-türâsi'l-arabî, Beyrut.
- , *Hediyetü'l-ârifin an esmâ'i'l-mü'ellifin ve âsâru'l-musannifin*, Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabî, Beyrut.
- el-Baytâr, eş-Şeyh Abdürrezzâk, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karnî's-sâlise aşer*, thk. Muhammed Behcetü'l-Baytâr, Dâru sâdir, Beyrut 1993.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd (h. 516), *Me'âlimü'l-tenzil*, Dâru tayyibe li'n-neşri ve't-tevzî, 1997.
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *Sünenü'l-Beyhakî*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mektebetü dâri'l-bâz, Mekke 1994.
- el-Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (h. 719), *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vül*, Dâru'l-fikr, 1996.
- el-Buhârî, eş-Şeyh İbrâhîm, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, thr. Muhammed el-Keylânî ve Abdülkerîm Tettân, 1972.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (h. 256), *Sâhihu'l-Buhârî*, thk. Mustafa el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut: el-Yemâme 1987.
- el-Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan (h. 1237), *Acâ'ibü'l-âsâr ve fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, Dâru'l-cebel, Beyrut.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân (h. 444), *et-Teyisîr fi krâ'âti's-seb'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Ali Ahmed Şemseddîn (h. 945), *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut.
- Ebû Mansûr es-Se'âlibî, Abdülmelik b. Muhammed (h. 429), *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1983.
- Ebû'l-leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed (h. 375), *Bahru'l-ulûm*, thk. Mahmûd Mataracı, Dâru'l-fikr, Beyrut.
- el-Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Sâlih, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Saûdiyye 1997.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb (h. 816), *el-Bülgatü fi terâcimi e'immeti'n-nahvi ve'l-lüga*, thk. Muhammed el-Mısri, Cem'iyyetü ihyâ'it-türâsi'l-islâmî, Kuveyt 1407.
- Habenneketü'l-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasan (h. 1425), *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, Dâru'l-kalem, Dimaşk, ed-Dâru's-şâmiyye, Beyrut 1996.
- , *Zavâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâli ve'l-münâzara*, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1993.
- el-Hatîb eş-Şirbînî, Muahhmed b. Ahmed (h. 977), *es-Sirâcü'l-münîr*, Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabî, Beytur 2004.
- el-Heysemî, Nüreddîn Ali b. Ebîbekr (h. 807), *Mecma'u-z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1988.
- el-Hindî, Alâ'eddîn Ali b. Hüsâmeddîn (h. 975), *Kenzü'l-ummâl fi süneni 'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1989.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، د. ط، دار الفكر، بيروت، 1993م.
- الشاطبي، القاسم بن فيرة بن خلف (590هـ)، حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع، دار الكتاب النفيس - بيروت، ط 1، 1407هـ.
- الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد (1069هـ)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، دار صادر - بيروت، (د. ط، ت).
- الشوكانى، محمد بن علي (1250هـ) فتح القدير، دار الفكر - بيروت، د. ط. ت.
- شيخ زاده، محمد بن مصلح الدين القوجي (951هـ)، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي، د. ط، مكتبة الحقيقة، استانبول - تركيا، 1991م.
- الشيرازي، أبو إسحاق (476هـ) طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي - بيروت، ط 1، 1970م.
- صحيح الإمام مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (311هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000م.
- عباس، فضل، اتقان البرهان في علوم القرآن، ط 1، دار الفرقان، عمان، 1997م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (816هـ)، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ط 1، 1407هـ.
- القرطبي، أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام البخاري، دار عالم الكتب - الرياض، د. ط، 2003م.
- الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير، فهرس الفهارس و الأثبات، تحقيق: إحسان عباس، ط 2، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1982م.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د. ط، ت)
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (450هـ)، النكت والعيون، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1992م.
- المزي، جمال الدين أبي الحجاج يوسف (742 هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 1، 1980م.
- المنائوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1410هـ.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار ابن كثير - دمشق، ط 1، 1998م.
- نويهض، عادل، معجم المفسرين، مؤسسة نويهض، ط 1، 1983م.
- الهندي، علاء الدين علي المتقى بن حسام الدين (975هـ) في "كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال"، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1989م.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (807هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر - بيروت، 1988م.

- البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط.ت.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود ( 516 هـ) معالم التنزيل، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1997م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد (719هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، د.ط، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- البيطار، الشيخ عبد الرزاق، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق محمد بهجة البيطار، دار صادر بيروت، 1993م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، سنن البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، د.ط، 1994م.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد (427هـ) الكشف والبيان، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 2002م.
- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن ( 1237هـ) عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، د.ط.ت.
- حَبَبَكَة الميداني، عبد الرحمن بن حسن (1425هـ)، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1996م.
- حبنكة، عبدالرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993م.
- الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (977هـ) السراج المنير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2004م.
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان (444هـ)، التيسير في القراءات السبع، دار الكتاب العربي - بيروت، ط2، 1984م.
- الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين، (945هـ) طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط.ت.
- الذهبي، محمد بن أحمد (748هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط3، 1993، 9م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي (606هـ)، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000م.
- الزرقاني محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط3، د.ت.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط5، دار العلم للملايين - بيروت، 1980م.
- الزمخشري، الكشاف، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (538هـ)، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1987م.
- سركيس، يوسف إيان، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس - مصر، 1928م.
- سعدى أبو حبيب، القاموس الفقهي، دار الفكر - دمشق، ط2، 1988م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (911هـ)، الإقتان في علوم القرآن، مؤسسة النداء - أبو ظبي، ط1، 2003م.



- ابن خالويه، الحسين بن أحمد (370هـ)، مختصر في شواذ القرآن، دار الهجرة، د. ت. ط.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت، ط1، 1990م.
- ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد (403هـ) حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1982م.
- ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي (880هـ) اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1998م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (751هـ) التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، د. ط، 1984م.
- ابن عطية، القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (542هـ)، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري (769هـ) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر، ط10، 1979م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (751هـ) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط2، 1973م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م.
- ابن مأكولا، علي بن أبي القاسم العجلي العكبري (487هـ) الإكمال في رفع الارتباب عن المختلف والمؤتلف، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، د. ط. ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (711هـ)، لسان العرب، دار صادر-بيروت، د. ط. ت.
- ابن هشام الأنصاري، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر - بيروت، ط6، 1985م.
- أبو الليث السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد (375هـ)، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر - بيروت، د. ط. ت.
- أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد (429هـ)، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1983م.
- الأدنوري، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح، مكتبة العلوم والحكم - السعودية ط1، 1997م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة المختصرة، مكتبة المعارف - الرياض، د. ط. ت.
- الألوسي، أبو الفضل محمود البغدادي (1270هـ)، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1992م
- الإمام البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط1987، 3م.
- الباجوري، الشيخ إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، خرج أحاديثه محمد الكيلاني وعبدالكريم تات، د. ت، 1972م.
- البغدادي، إسماعيل باشا، إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ط. ت.

## الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبإعانتة تكتمل الأمور وتستقيم ... فبعد الفراغ من تحقيق هذا المخطوط ودراسته، أود أن أوجز أبرز النتائج التي توصلت إليها في النقاط الآتية:

1. ولد الأمير المالكي سنة (1145هـ) ثم التحق بالأزهر، ودرس على أعيان عصره، وجالس كبار العلماء، ولم يدع فتناً إلا أتقنه ودرسه، واجتهد في تحصيله، ولذلك تنوعت مؤلفاته وشملت عدّة علوم.
2. اعتمد الأمير في تفسيره على مصادر متنوعة شملت كتباً متعددة، ككتب التفسير، واللغة، والنحو، والبلاغة، وعلم الكلام، والقراءات القرآنية.
3. تناول الأمير في تفسيره قضايا متنوعة شملت علوم القرآن كالمكي والمدني، وتنزلات القرآن، وترتيب السور وأسماء السور، والقراءات القرآنية، وشملت علوم اللغة كالنحو والصرف، والبيان، ومعاني المفردات والفروق بينها، وشملت أيضاً علم الكلام (العقيدة) كصفات الأفعال، وكلام الله، والقضاء والقدر.
4. من المآخذ عليه حينما يورد حديثاً نبوياً لا يذكر راوي الحديث من الصحابة، ولا يذكر موطن الحديث ولا يشير إلى درجته.

## المراجع والمصادر

- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، (606هـ) النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1979م.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ) زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي - بيروت، ط3، 1404هـ.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (543هـ) أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر - بيروت.
- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد، (1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1986م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، (392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د. ط، 1999م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (852هـ)، تقريب التهذيب، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار المكتبة العلمية - بيروت، ط5، 1995م.
- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط3، 1، 1986م.

ويحتمل ربط "هي" بما بعده ، وربط ( سَلَامٌ ) بما قبله ، أو يقدر له ، وقيل : المراد سلام الملائكة على المؤمنين في زيارتهم إياهم واستغفارهم لهم تداركاً لقولهم : [ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ] [البقرة: 30] لما بين الله لهم من [كمالات] <sup>(129)</sup> المؤمنين ما لا يفعلون <sup>(130)</sup>.

[ حَتَّى مَطَّلَعُ الْفُجْرِ ] : قرأ الكسائي <sup>(131)</sup> من السبعة <sup>(132)</sup> بكسر اللام <sup>(133)</sup> ، والباقون يفتحونها ، وفتحها منهم ورش <sup>(134)</sup>.

وما بعد ( حَتَّى ) داخلٌ حُكْمًا فيما قبلها ، فقد ورد - كما في الدر المنثور - أنَّ يومها في الفضل كليتها ، وأنَّ الشمس تطلع كلَّ يوم بين قرني شيطانٍ إلا صبيحة ليلة القدر ، وتكون صافيةً نقيَّةً <sup>(135)</sup> ، ولا ينافيه تصفيد الشيطان <sup>(136)</sup> في رمضان كما تُؤهِم إذ قد تطلع بين قرنيه وهو مصفدٌ على تسليم عموم التصفيد على حقيقته .

وقد ورد من قال : لا إله إلا الله الحليم الكريم ، سبحان الله ربِّ السموات السبع ، وربِّ العرش العظيم ثلاث مراتٍ كان كمن أدرك ليلة القدر <sup>(137)</sup> ، فينبغي الإتيان بذلك كلَّ ليلة .

ونسأل الله تعالى من فضله العفو والعافية فإنه عفو كريمٌ يُحبُّ العفو ، آمين .

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا <sup>(138)</sup> ، وسلام على المرسلين ، والحمد لله ربِّ العالمين .

129 من (ب) ، وفي (أ) : جمالات .

130 هكذا في (أ) وفي (ب) يعملون .

131 هو : علي بن حمزة أبو الحسن الأسدي المعروف بالكسائي النحوي ، كان إمام الكوفيين في اللغة والنحو ، وسابع القراء السبعة ، توطن في بغداد ، من مصنفاته : معاني القرآن العظيم ، القراءات ، توفي عام (189هـ) . [الزركلي ، الأعلام ، 283/4 ، الأدرنوي ، طبقات المفسرين ، 21] .

132 يعني من القراء السبعة ، وقد تقدم ذكرهم .

133 يعني اللام في (مطلع) ، والحجة لمن قرأ بالكسر انه أراد بذلك الاسم ؛ أي : اسم وقت الطلوع ، أو الموضع الذي تطلع فيه ، والحجة لمن قرأ بالفتح أنه أراد بذلك المصدر من طلعت الشمس مطلعًا وطلوعًا ، والمعنى : سلام هي حتى طلوعه ، وإلى وقت طلوعه . [ينظر : أبو الليث السمرقندي ، نصر بن محمد بن أحمد (375هـ) ، بحر العلوم ، تحقيق : محمود مطر جي ، دار الفكر - بيروت ، د. ط . ت ، 3 / 578 ، ابن زنجلة ، أبو زرة عبد الرحمن بن محمد (403هـ) حجة القراءات ، تحقيق : سعيد الأفغاني ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط 2 ، 1982م ، 768] .

134 هو : أبو سعيد عثمان بن سعيد المصري ، الملقب بورش . شيخ القراء المحققين ، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالديار المصرية بزمانه . قرأ على نافع ، روى عنه القراءة أحمد بن أبي صالح ودواد بن أبي طيبة هرون ويونس بن عبد الأعلى وعبد الصمد بن عبد الرحمن بن القاسم العتقي المصريون ، وإنما لقب بورش لشدة بياضه ، وقيل : لقلته أكله وخفة لحمه ، توفي سنة (198هـ) . [ابن مأكولا ، على بن أبي القاسم العجلي العكبري (487هـ) الإكمال في رفع الارتياح عن المختلف والمؤتلف ، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة ، د. ط . ت ، 1915/2] .

135 ينظر : السيوطي ، الدر المنثور ، 572/8 .

136 في (ب) الشياطين .

137 ذكره الهندي ، علاء الدين علي الممتقى بن حسام الدين ( 975هـ ) في "كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال" ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، 1989م ، برقم (3867) ، 226/2 ، وقال : أخرجه ابن عساكر عن الزهري مرسلًا .

138 زيادة من (ب) ولم ترد في (أ) .

[ وَالرُّوحُ ] : قيل : جبريل ، فهو عطف خاص لشرفه ، وقيل : ملك آخر عظيم الخلقة ، وقيل : نوعٌ مخصوصٌ منهم ، وقيل : خُلِقَ آخر غير الملائكة ، وقيل : أرواح بني آدم ، وقيل : عيسى ينزل مع الملائكة ، وقيل : القرآن ، قال تعالى : [ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ] [ الشورى : 52 ] ، إلى غير ذلك<sup>(121)</sup>.

[ فِيهَا ] : فَتُفْتَحُ أبواب السماء للتنزل كما ورد ، وبذلك يتحدث الناس عنها ممن يرى بعض ذلك ، وتسطع الأنوار ، ويحصل تجلٍ عظيم حتى قيل : تُعَدُّبُ المياه الملحة في البحار ، ويطلع الله [ على ]<sup>(122)</sup> مَنْ شَاءَ ويحجب [ عَمَّن ]<sup>(123)</sup> شَاءَ [ بإذن ربِّه ]<sup>(124)</sup>.

[ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ] : قد تعرضنا في شرح [ مسألة ]<sup>(125)</sup> البسملة<sup>(126)</sup> لتصريف كلمة "رب" وما يتعلق بها.

[ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ] : فُرِيَء شَادَاً : " مِنْ كُلِّ أَمْرٍ " <sup>(127)</sup> ؛ أي : من أجل شأن كلِّ إنسان وما قُدِّر له .

[ سَلَامٌ هِيَ ] : ؛ أي : ذات سلامةٍ من الآفات ، لا يُقَدَّرُ فيها إلا الخير ، والتوقف<sup>(128)</sup> بأنه يقع فيها آفاتٌ لا بدَّ من تقديرها مردودٌ بما علمت أن التقدير اللازم العام أزلِّي ، والمراد هنا إظهار المقادير في مواكب الملائكة الأعلى ، وجاز تخصيصها بأنواع التعم والخيرات ، وبدائع التفضل ، وعظيم النفحات .

الهَاءُ فيقال : ملائكة . وقيل : أصله : مَأَلُكٌ . بتقديم الهمزة . من الألوک : الرِسَالَةُ ، ثم قَدِمَتِ الهمزةُ وُجِعَ " . ] النهاية في غريب الحديث والأثر ، 789/4 .

121 قال الماوردي : في ( الروح ) هنا أربعة أقوال : أحدها : جبريل u ، قاله سعيد بن جبير . الثاني : حفظة الملائكة ، قاله ابن أبي نجیح . الثالث : أنهم أشرف الملائكة وأقربهم من الله ، قاله مقاتل . الرابع : أنهم جند من الله من غير الملائكة ، رواه مجاهد عن ابن عباس مرفوعاً . ويحتمل إن لم يثبت فيه نص قولاً خامساً : أن الروح والرحمة تنزل بها الملائكة على أهلها ، دليله قوله تعالى : { يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ } [ النحل : 2 ] ؛ أي : بالرحمة . [ الماوردي ، النكت العيون ، 313/6-314 ] . وقال الألوסי : الروح عند الجمهور هو جبريل u ، وخص بالذكر لزيادة شرفه . [ الألوسي ، روح المعاني ، 194/30 ] .

122 من (ب) ولم ترد في (أ) .

123 من (ب) ولم ترد في (أ) .

124 من (ب) ولم ترد في (أ) .

125 من (ب) ، وفي (أ) : رسالة .

126 للأُمير الكبير رسالة في البسملة ، مخطوط في جامعة الملك سعود تحت الرقم (1952) ، بخط علي بن القاسم المجذلي ، ويعود تاريخها إلى سنة (1255هـ) ، وتقع في ست ورقات .

127 قرأ بها ابن عباس وعكرمة والكلبی . [ ينظر : ابن خالويه ، الحسين بن أحمد (370هـ) ، مختصر في شواذ القرآن ، دار الهجرة ، د . ت . ط . 176 ، ابن جنبي ، أبو الفتح عثمان ، (392هـ) ، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، د . ط . 1999م ، 2 / 367 .

قال الإمام الطبري في تفسيره 534/24 : " وهذه القراءة من قرأ بها وجهه معنى من كل أمرئ : من كل ملك ؛ كان معناه عنده : تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل ملك يسلم على المؤمنين والمؤمنات ؛ ولا أرى القراءة بها جائزة ، لإجماع الحجة من القراء على خلافها ، وأنها خلاف لما في مصاحف المسلمين ، وذلك أنه ليس في مصحف من مصاحف المسلمين في قوله " أمر " ياء ، وإذا قُرئت : ( مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ) لحقتها همزة ، تصير في الخط ياء " .

128 هكذا رسمت في النسختين ، ولعل الصواب : والقول .

خصوص تلك الليلة التي وُلِدَ فيها بعينها ، وخصوص تلك الليلة التي أُسري فيها، أما نظيرتهما من كلِّ عامٍ فليلة القدر أفضل، فلا ثمرة في ذلك باعتبار الحرص على الأعمال، وإنَّما هو مجرد معرفة قَدْرٍ واعتقاد لا حرج فيه إنشاء الله.

[ تَنْزَلُ ] : أصله تَنْزَلَ ، قال في الخلاصة <sup>(111)</sup> [ الألفية ] <sup>(112)</sup>:

وَمَا بَتَاءَيْنِ ابْتَدَى قَدْ يَتَّصِرُ فِيهِ عَلَى تَا كَتَبَيْنُ الْعَبْرَ <sup>(113)</sup>

والبزي <sup>(114)</sup> راوي ابن كثير <sup>(115)</sup> من السبعة يُشَدِّد بِإِدْغَامِ "التاء" في "التاء" إذا وصله فيلزم التقاء الساكنين مع تنوين "شهر" ، ويجري قول صاحب حرز الأمانى:

وَأِدْغَامُ حَرْفٍ قَبْلَهُ صَحَّ سَاكِنٌ عَسِيرٌ وَبِالإِخْفَاءِ طَبَقَ مَفْصِلًا <sup>(116)</sup>

أي: إخفاء السكون حتى كأنَّ هناك حركة خفيفة.

[ الْمَلَأْنِكَةُ ] : جمع ملك ، و"التاء" فيه لتأنيث الجمع ، وإذا حُذِفَتْ امتنع صرفه ، وبه يُلْعَزُ فيقال: كلمة إذا حُذِفَ من آخرها حُرِفَ امتنع صرفها.

وأصل ملك ملائكة ، قال الشهاب في تفسير سورة البقرة: وقد ورد على الأصل قول الشاعر:

وَلَسْتُ لِأَنْبِيٍّ وَلَكِنْ لِمَلَأَكِنْتَنْزَلُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ <sup>(117)</sup>

واختلف في وزنه ، فقال ابن كيسان <sup>(118)</sup> : فعال ؛ فالهمزة زائدة ، ومادته تدل على الملك والقوَّة والتمكُّن ، وقيل : مفعول من لأكه : أرسله ، كما في القاموس <sup>(119)</sup> ، وقيل : مقلوب من الألوكة ؛ وهي الرِّسالة <sup>(120)</sup>.

111 هي ألفية في النحو نظمها أبو عبد الله جمال الدين محمد ابن مالك ، (672هـ) ، وعليها عدة شروح ، منها: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك.

112 زيادة من (ب) ولم ترد في (أ).

113 قال ابن عقيل عند شرحه لهذا البيت: "يقال في تعلم وتنتزل وتبين ونحوها: "تَعَلَّمْ" ، وَتَنْزَلُ ، وَتَبَيَّنْ" ؛ بحذف إحدى التاءين وإبقاء الأخرى، وهو كثير جداً". [ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري (769هـ) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر، ط 10، 1979م، 251/4-252].

114 هو: أبو الحسن، أحمد بن محمد بن عبد الله بن القاسم بن أبي بزة، المخزومي مولاهم، الفارسي الأصل، مقرئ مكة ومؤذنها، إمام في القراءة ثبت فيها، سمع من: ابن عينية، ومالك بن سعير، ومؤمل بن إسماعيل، وطائفة، وتلا عليه خلق، منهم: أبو ربيعة محمد بن إسحاق، وإسحاق الخزاعي، وأحمد بن فرح، وآخرون، توفي سنة (250هـ). [ينظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط 3، 1، 3، 283/1986-284، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 50/12-51].

115 تقدمت ترجمته.

116 (ينظر: الشاطبي ، حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع ، 30.

117 في المخطوط ( أ ) ، ( ب ) ( فصولاً ) ، والتصويب من حاشية الشهاب على تفسير البياضوي ، 118/2 . والبيت منسوب لعقمة بن عبده بن النعمان بن قيس ، ينظر: المفضل الضبي، المفضليات، 394.

118 هو: محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بابن كيسان: عالم بالعربية، نحوًا ولغة، من أهل بغداد ، أخذ عن المبرد وثلعب، وكان مائلًا إلى مذهب البصريين، وكان أبو بكر بن الأنباري ينتقصه ، ويقول: خلط المذهبيين ، من مؤلفاته: "المهذب" في النحو، و" غلط أدب الكاتب " و" غريب الحديث " و" معاني القرآن". [ينظر: الزركلي ، الأعلام ، 308/5، الفيروزآبادي ، محمد بن يعقوب (816هـ)، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ط 1، 1407هـ، 58].

119 يعني القاموس المحيط لمؤلفه الفيروزآبادي.

120 قال ابن الأثير: "الملائكة" : جمع مَلَائِكَةٍ في الأصل ثم حُذِفَتْ همزته لكثرة الاستعمال فقيل : مَلَائِكٌ . وقد تحذف

أصله إلا لو كان المراد ألف شهر من مُدَدِ هذه الأمة، وليس بلازم إلا أن يكون هذا مُراد المُجيب؛ أي: التفصيل على مطلق العدد في ذاته.

والألف: قيل: المقصود منها مطلق الكثرة.

وقيل: أخير<sup>1</sup> بإسرائيل عِدَّ الله أو جاهد هذه المُدَّة. وهي ثلاثٌ وثمانون سنةً وثلاث. فكأنه استقصر أعمار أمته فأعطي ليلة القدر<sup>(107)</sup>، فهي من خصائص هذه الأمة، ولا يقال لا بُدَّ من تقدير الأمور لغير هذه الأمة أيضًا؛ لأننا نقول: اللازم المشترك التقدير الأزلي، وأما إظهار تلك الشؤون في الملاء الأعلى على الوجه المخصوص فلا ما نع فيه من الخصوص.

وقيل: حكمة تخصيص العدد أنه<sup>1</sup> رأى بني أمية في صورة قِرْدَةٍ تَثْبُ على منبره الشريف في بعض مراتبه المنامية التي عُبِّرَتْ له، فكأنه تأسف على مدَّة ملكهم. وهي هذا القدر. فأعطي ليلة القدر جبرًا لذلك، ذكره السيوطي<sup>(108)</sup> في الدر المنثور<sup>(109)</sup> وغيره<sup>(110)</sup>.

وتفضيلها مما احتوت عليه من مضاعفة ثواب الحسنات، وإجابة الدعوات، وكثرة النفحات والتجليات، ونزول الرحمات، وغير ذلك مما فضِّل بعضه أو كلَّه بعدُ وإن تساوت حقائق الأزمنة والأمكنة لكن يُفَضِّل الله ما شاء بما شاء.

وقد اُخْتِلف في المفاضلة بينها وبين ليلة الإسراء فإنَّ هذه سُرِّفَتْ بنزول الملائكة، وليلة الإسراء؛ رأى فيها المتكلم - جلَّ جلاله - حتى قال بعضهم: ليلة الإسراء أفضل في حقه، وليلة القدر أفضل في حقِّ أمته، وكذا الخلاف بين الليلتين وبين ليلة مولده الشريف فإنه مبدأ كلِّ فضلٍ، ومظهر كلِّ تشریف، قال بعض المحققين: وعلى تقدير تفضيل إحدى الليلتين على ليلة القدر معنا: تفصيل

أفْضَلُ إخوته فهذا تَجَوُّزٌ جائزٌ؛ لأنَّ العَرَبَ قَدْ سَحَبَتْ عَلَيَّ هَذَا العُرْضَ ذَيْلُ العُلْطِ، وأجرته على مساق الجواز في النطق، فإنها تقول: الاثنان نصف الأربعة؛ تتجاوز بذلك، لأن الاثنتين من الأربعة. وتحقيق القول في نسبتها لشيء تركب مثله، وفي قولهم: الواحد ثلث الثلاثة شيء تركب مثله، وهكذا إلى آخر النسب، ولكنها لم تتحاش عن هذا المذهب؛ لأن اللفظ منظوم، والمعنى مفهوم؛ ووجه المجاز فيه ظاهر: [ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (543هـ) أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر - بيروت، 398/4].

107 أخرجه البيهقي في السنن عن مجاهد، وقال: هذا مرسل. [البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، سنن البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، (د.ط)، 1994م، 306/4، أخرجه أيضًا الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (311هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاکر، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000م، 53/24.

108 هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيرى السيوطى، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب، نشأ في القاهرة بيتًا، برع في فنون كثيرة، وألف فيها، وله نحو ستمائة مصنف، منها: الأشباه والنظائر، الإكليل في استنباط التنزيل الدر المنثور في التفسير بالمأثور، توفي عام (911هـ). [ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 51/8 وما بعدها، الزركلي، الأعلام، 3/ 301].

109 (ينظر: السيوطي، الدر المنثور، 569/8.

110 (ينظر مثلًا: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامى سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، 442-441/8، وقال: "هذا الحديث منكر جدًا، قال شيخنا المَرْزِي: هو حديث منكر". ابن عاشور، محمد الطاهر (751هـ)، التحرير والتنوير، 460/30، وقال: "اتفق حذاق العلماء على أنه حديث منكر، وهو مختل المعنى وسمات الوضع لائحة عليه، وهو من وضع أهل النحل المخالفة للجماعة".

ورواه الترمذي في سننه وعقب عليه بقوله: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقد قيل عن القاسم بن الفضل عن يوسف بن مازن والقاسم بن الفضل الحداني هو ثقة، و يوسف بن سعد رجل مجهول ولا نعرف هذا الحديث على هذا اللفظ إلا من هذا الوجه". [الترمذي، السنن، كتاب التفسير، باب وَمِنْ سُورَةِ لَيْلَةِ القَدْرِ، رقم(3350)، 302-301/5].

والاستفهام هنا للتفخيم والتعظيم<sup>(101)</sup>، كأنه لا يُحاط بقدرها ، قال سفيان بن عُيينة<sup>(102)</sup>: إن كل ما في القرآن من قوله: [ وَمَا أَدْرَاكَ أَعْلَمَ اللَّهُ نَبِيَّهٖ ] وما فيه [ وَمَا يُدْرِيكَ لَمَّ يَغْلِبْهُ بِهِ ، وَلَمَّا نَقَلَ الْبَخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ<sup>(103)</sup> هذا الكلام عن سفيان تعقبه بعضُ شُرَاحِهِ<sup>(104)</sup> بقوله تعالى في حقِّ ابن أم مكتوم : [ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي ] [ عبس : 3 ] ، [ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيْبًا ] [ الأحزاب : 63 ] ، ونحوه ، وقد قالوا : لم يخرج r من الدنيا حتى أعلمه الله تعالى بوقت الساعة، وبكلِّ ما أخفى عنه مما يمكن للبشر علمه ، وأما التسوية بين علمه وعلم الله تعالى فكفرٌ كما وُضِّحَ في محلِّه.

أقول: الظاهر أن مراد سفيان إعلام الله تعالى في ذلك السياق نفسه كما هنا ، وكما في آية " القارعة" ، وآية [ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ ] [ الهمزة : 5 ] ، [ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقْبَةُ ] [ البلد : 12 ] ، [ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يُؤْمَرُ الْدِّين ] [ الانفطار : 17 ] ، ونحوها فلا يرد البحث، إن قلت يرد [ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ] [ الحاقة : 3 ] ، فإنه لم يعلم بها في نفس السياق ، قلت: قوله: [ كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ ] [ الحاقة : 4 ] إعلام بها؛ لأنها التي تفرع القلوب ، وقد قال المفسرون<sup>(105)</sup>: إنه إظهار في موضع الإضمار ؛ لبيان وصفها، ولَمَّا تَمَّ استطراد طائفةٍ من المكذبين بها بيَّنت بقوله تعالى: [ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةٌ وَاحِدَةٌ ] [ الحاقة : 13 ] الخ.

[ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ] : وأورد أن هذه المدة لا بدَّ فيها من ليالي قدرٍ فيلزم تفصيل الشيء على نفسه وغيره، وأجيب: بأن المراد ألف شهر ليس فيها ليلة قدر<sup>(106)</sup>، ولا مورد للسؤال من

101 قد يخرج الاستفهام عن معناه الحقيقي ؛ وهو طلب الفهم إلى معان بلاغية أخرى ، وقد أفاد هنا تفخيم شأن ليلة القدر وتعظيمها حتى كأنها خارجة عن دراية الخلق لا يدريها إلا الله سبحانه. [ينظر: الشوكاني، محمد بن علي (1250هـ) فتح القدير ، دار الفكر - بيروت، د. ط، 5/472].

102 هو: أبو محمد بن سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي، مولى امرأة من بني هلال بن عامر ، وقيل مولى بني هاشم، وقيل مولى الضحاك بن مزاحم، وقيل مولى مسعر بن كدام؛ وأصله من الكوفة، وقيل: ولد بالكوفة ونقله أبوه إلى مكة، عدّه ابن سعد في الطبقة الخامسة من أهل مكة ، كان إماماً، عالماً، ثبّاً، حجة، زاهداً، ورعاً ، مجتمعاً على صحة حديثه وروايته، وحج سبعين حجة، توفي بمكة المكرمة سنة (198هـ). [ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/391-393].

103 (ينظر: صحيح الإمام البخاري، كتاب صلاة التراويح، باب فضل ليلة القدر ، 2/708).

104 (ينظر مثلاً: ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي، (852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ ، 4/255-256).

105 وذلك عند تفسير قوله تعالى: ( وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ )، ينظر مثلاً: الزمخشري، الكشاف، 4/602، النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار ابن كثير - دمشق، ط1، 1998م ، 4/417، البضاوي ، أنوار التنزيل، 5/378، ابن عادل ، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي الحنبلي (880هـ) اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1998م ، 20/313، الألويسي، أبو الفضل محمود البغدادي (1270هـ)، روح المعاني ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1992م ، 29/40.

وقال ابن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى: ( وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ) : أعيد اسم لَيْلَةُ الْقَدْرِ - الذي سبق قريباً في قوله : ( في ليلة القدر ) - على خلاف مقتضى الظاهر لأن مقتضى الظاهر لأن مقتضى الظاهر الإضمار ، فُقصد الاهتمام بتعيينها، فحصل تعظيم ليلة القدر صريحاً ، وحصلت كناية عن تعظيم ما أنزل فيها وأن الله اختار إنزاله فيها ليتطابق الشرفان. [ابن عاشور، محمد الظاهر (751هـ) التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، (د.ط.)، 1984م ، 30/458].

106 ذكر بن العربي قول المفسرين: خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ لَيْسَ فِيهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ؛ لأنها لا يصح أن تكون خيراً مِنْ نَفْسِهَا، وعقب قائلاً: "وهذا تدقيق لا يُتَوَلَّى إلى تحقيق. أمّا ليلة القدر فإنها خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ، فيها ليلة القدر، فيكون العمل فيها خيراً من ألف شهر هي من جملتها، فإذا عمَّرَ الرَّجُلُ بعد البلوغ عاماً كتَبَ اللهُ له ليلة القدر ألف شهر فيها ليلة القدر، ولا يُكْتَبُ لَهُ ليلة القدر، وألف شهر زائداً عليها، وَرُكِبَ على هذا بقية الأعوام. وأما قولهم: زَيْدٌ

في ليلة كفتاه<sup>(91)</sup>، وك "سورة إذا زلزلت" ، ورد أنها تعدل نصف القرآن<sup>(92)</sup>، وك "سورة الكافرون"، [ورد<sup>(93)</sup>] أنها تعدل ربع القرآن<sup>(94)</sup>، و"الإخلاص" تعدل ثلث القرآن<sup>(95)</sup>، و"يسن"، ورد أنها قلب القرآن<sup>(96)</sup>، وأنها لما قرأت له<sup>(97)</sup>، ويكثر من الاستغفار ، والتسبيح ، والتحميد ، والتهليل ، وأنواع الذكر ، والصلاة على النبي r ، ويدعو بما أحب لنفسه ولأحبابه أحياء وأمواتاً، ويتصدق بما يتيسر له، ويحفظ جوارحه عن المعاصي ، هذا هو الإحياء الذي يُعَمَّر به ما تقدم به [من ذنبه لا]<sup>(98)</sup> أنواع اللهو واللعب ، نسأل الله التوفيق والقبول والرحمة بفضله.

[ وَمَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ] ؛ أي: ما مقدار شرفها ، بدليل ما بعده ، لا ما حقيقتها فإن حقيقتها مدّة مخصوصة من الزمن، وفي حقيقة الزمن خلاف مشهور حتى قيل: إنّه من موافق العقول ومزلق الفحول كالروح والمكان ونظائرهما، [سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ] [البقرة : 32] ، ولولا خوف ملل الطول لسقتنا في ذلك شيئاً من النقول وما نقول ، وقد تعرّضنا لذلك في حواشي الشيخ عبد السلام<sup>(99)</sup> على جوهره التوحيد<sup>100</sup>.

أَعْلَمُ: قَالَ: "بِأَبَا الْمُؤَدِّرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ". قَالَ: فُلْتُ: "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ". قَالَ: فَضَرَبَ فِي صَدْرِي وَقَالَ: "وَاللَّهِ لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُؤَدِّرِ". ومنها ما رواه الترمذي في سننه كتاب فضائل القرآن، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي، برقم (2878)، 7/5، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ r : لِكُلِّ شَيْءٍ سَنَامٌ ، وَإِنْ سَنَامُ الْقُرْآنِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَفِيهَا آيَةٌ هِيَ سَيِّدَةُ آيِ الْقُرْآنِ ، هِيَ آيَةُ الْكُرْسِيِّ . وَعَقِبَ قَائِلًا: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ ، وَقَدْ تَكَلَّمَ شُعْبَةُ فِي حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ وَضَعَفَهُ.

91 أخرجه الإمام البخاري في الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب فضل سورة البقرة، برقم (5040)، 194/6، والإمام مسلم في الصحيح، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة، برقم (808)، 554/1، ولفظه: "الآيَاتَانِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ مَنْ قَرَأَ بِهِمَا فِي لَيْلَةِ كَفْتَاهُ".

92 روى الترمذي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي r قال: "إِذَا زُلْزِلَتْ تَعْدُلُ نِصْفَ الْقُرْآنِ ، وَقُلُّهُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ تَعْدُلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ ، وَقُلُّهُ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ تَعْدُلُ رُبْعَ الْقُرْآنِ". وقال: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ يَمَانَ بْنِ الْمُغِيرَةِ . [ سنن الترمذي ، في كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء في "إِذَا زُلْزِلَتْ" ، برقم (2894)، 16/5].

93 من (ب) وليست في (أ).

94 ينظر الهامش قبل السابق؛ سنن الترمذي ، كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء في "إِذَا زُلْزِلَتْ" ، برقم (2894)، 16/5.

95 ينظر السابق نفسه.

96 روى الترمذي بسند عن أنس بن مالك، قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ r : "إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا ، وَقَلْبُ الْقُرْآنِ يَسْ ، وَمَنْ قَرَأَ يَسَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِقِرَاءَتِهَا قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ عَشْرَ مَرَّاتٍ". وَعَقِبَ قَائِلًا: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، وَبِالنُّصْرَةِ لَا يَعْرِفُونَ مِنْ حَدِيثِ قَتَادَةَ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ . وَهَارُونَ أَبُو مُحَمَّدٍ شَيْخٌ مَجْهُولٌ . [ سنن الترمذي، كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء في فضل "يس" ، برقم (2887)، 12/5].

97 قال الفتني، محمد طاهر بن علي الهندي (976هـ) في كتابه "تذكرة الموضوعات"، 81: "يس لما قرأت له" لا أصل له بهذا اللفظ، وهو من جماعة الشيخ إسماعيل الجبرتي باليمن قطعاً.

98 ساقطة من (ب).

99 هو: عبد السلام بن إبراهيم بن إبراهيم اللقاني، المصري، المالكي، فقيه، متكلم، صوفي، من مؤلفاته: "إتحاف المرید بشرح جوهره التوحيد"، "السراج الوهاج في الكلام على الإسراء والمعراج"، شرح المنظومة الجزائرية في العقائد"، توفي سنة (1078هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، 3/355، كحاله، معجم المؤلفين، 222/5].

100 هي منظومة في العقائد للشيخ: إبراهيم بن اللقاني المالكي (1041هـ) أولها: الحمد لله على صلته ثم سلام الله مع صلته. قيل: أنه أنشأها في ليلة واحدة. [ينظر: اليان سرکيس، معجم المطبوعات، 1592/2].



ليلة جمعة من أوتار آخر الشهر، ونقل نحوه عن ابن العربي<sup>(82)(83)</sup>، وفي تفسير الخطيب<sup>(84)</sup> عن أبي الحسن الشاذلي<sup>(85)</sup>: إن كان أوله الأحد فليلة تسع وعشرين، أو الاثنين فأحدى وعشرين، ثم استعمل الترقى والتدلي في الأيام؛ فالثلاث سبع وعشرون، والأربعاء تسعة عشر، والخميس خمس وعشرون، الجمعة سبعة وعشرون، والسبت ثلاث وعشرون<sup>(86)</sup>.

وورد في الحديث إن من أحسن ما يُدعى به في تلك الليلة العفو والعافية<sup>(87)</sup>، فإنَّ العافية المُعافاة مما يُكْرَه في الدين والدنيا والآخرة.

وورد: مَنْ صَلَّى المغرب والعشاء في جماعةٍ فقد أخذ بحظِّ وافرٍ من ليلة القدر<sup>(88)</sup>.

وورد: مَنْ صَلَّى العشاء في جماعةٍ فكأنَّما قام شطر الليل، فإذا صلى الصبح في جماعة فكأنَّما قام شطره الآخر<sup>(89)</sup>.

وينبغي لِمَنْ شَقَّ عليه طول القيام أن يتخير ما ورد في قراءته كثرة الثواب، كأية الكرسي، فقد ورد أنَّها أفضل آية في القرآن<sup>(90)</sup>، وكالثلاث أو الاثنين من آخر سورة البقرة، فقد ورد: مَنْ قام بهما

82 هو: أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد، المعروف بابن العربي المعافري الأندلسي الإشبيلي الحافظ المشهور، كان من أهل التفنن في العلوم، والجمع لها مقدما في المعارف كلها متكلما في أنواعها نافذا في جميعها، حريصا على أدائها ونشرها، من مؤلفاته: "شرح الترمذي"، و"أحكام القرآن"، و"شرح الموطأ". انظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط1، 1990م، 4/297-296.

83 (ينظر: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد (543هـ) أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد الجاوي دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1. د.ت، 4/499-403)

84 يعني تفسير الخطيب الشربيني الموسوم بـ "السراج المنير".

85 هو: علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف ابن هرمرز الشاذلي المغربي، رأس الطائفة الشاذلية، من المتصوفة، ولد في بلاد "غمارة" بريف المغرب، وتفقه وتصوف بتونس، وسكن "شاذلة" قرب تونس، فنسب إليها، رحل إلى بلاد المشرق فحج ودخل بالعرق، ثم سكن الإسكندرية، وكان ضريرا، من مصنفاته: الأوراد المسماة "حزب الشاذلي"، و"نزهة القلوب وبيغة المطلوب". توفي بصحراء عيذاب في طريقه إلى الحج سنة (656هـ) [ينظر: الزركلي، الأعلام، 4/305].

86 (ينظر: الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (977هـ) السراج المنير، دار الكتب العلمية - بيروت، 4/655، وقد نسبه لابن مسعود t، وليس للحسن الشاذلي.

87 روى النسائي بسنده عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت: "لو علمت أي ليلة ليلة القدر لكان دعائي فيها أن أسأل الله العفو والعافية". [النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 279هـ)، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1991م، كتاب عمل اليوم والليلة، باب ما يقول إذا وافق ليلة القدر. رقم (10714) وأورده السيوطي في الدر المأثور، 8/583.

88 ذكره السيوطي في الدر المنثور، 8/582، وعقب عليه الهيثمي بقوله: "رواه الطبراني في الكبير، وفيه مسلمة بن علي وهو ضعيف". [الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (807هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر - بيروت، 1988م، 2/40].

89 أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة، برقم (656): 454/1، ولفظه: "مَنْ صَلَّى العشاء في جماعةٍ فكأنَّما قامَ بِنِصْفِ اللَّيْلِ وَمَنْ صَلَّى الصُّبْحَ في جماعةٍ فكأنَّما صَلَّى اللَّيْلَ كُلَّهُ".

90 لم أجد. فيما بحثت. في كتب الحديث المعتمدة أثرًا بهذا اللفظ، لكن وجدت أحاديث في فضل آية الكرسي، منها ما رواه الإمام مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي برقم (810)، 1/556 عن أبي بن كعب قال: قال رسول الله ﷺ: "يا أبا المُنْذِرِ أتدرى أئى آيةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ". قال: قلتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ

امراته أو عَتَّقَ عبده على ليلة القدر لا يقع ما لم تنقِص سنةً من حين حلفه، يروى ذلك عن أبي حنيفة<sup>(73)</sup> انتهى.

قلت: المالكية لا يوافقون على ذلك في الطلاق؛ لأن قاعدة مذهبهم تنجيز ما عُلق على مستقبل مُحقق الوقوع لثلاث يكون ككناح المُتعة<sup>(75)</sup>.

والمشهور عن أبي بن كعب وابن عباس<sup>(76)</sup> وكثير أنها ليلة السابع والعشرين، وهي الليلة التي كانت صبيحتها وقعة بدر<sup>(77)</sup> التي أعزَّ الله بها الدين، وأنزل ملائكةً فيها مددًا للمسلمين، وأيده بعضهم بطريق الإشارة بأن عدد كلمات السورة ثلاثون كأيام رمضان، وانتق أن كلمة "هي" تمام سبعة وعشرين، وأراد الكلمات الأدائية التي يُنطقُ بها في أداء التلاوة دفعة وإن احتوت على كلمات كـ "أُنزِلْنَاهُ".

وطريق آخر: هو أن حروف "ليلة القدر" تسعة، وقد [ذُكرت] <sup>(78)</sup> في السورة ثلاث مرات، و"ثلاثة" في "تسعة" سبعة وعشرين<sup>(79)</sup>.

ونقل عن بعض أهل الكشف ضبطها بضبط أول الشهر من أيام الأسبوع، ومع كونه لا مستند له في الحديث قد [اضطربت] <sup>(80)</sup> أقوالهم فيه أيضًا، وقال سيدي أحمد زروق<sup>(81)</sup> وغيره: لا تفارق

73 هو: النعمان بن ثابت بن زوطا، مولى لتيمة ابن ثعلبة، الإمام، فقيه الملة، عالم العراق أخذ الفقه عن حماد بن أبي سليمان راوية إبراهيم، وأخذ عن أبي حنيفة خلق كثير، توفي ببغداد سنة (150هـ). الشيرازي، أبو إسحاق (476هـ) طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي - بيروت، ط1، 1970م، 86، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 390/6-392].

74 (ينظر: الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (977هـ) السراج المنير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2004م، 655/4)

75 هو: النكاح إلى أجل مُعَيَّن، أو مجهول، وهو من التَّمُعُّع بالشيء: الانتفاع به. يقال: تَمَتَّعْتُ بِهِ أَمْتَمَعْتُ تَمَتُّعًا. والاسم: التَّمُعُّعُ كأنه يُتَمَعُّعُ بالمرأة إلى أمدٍ معلوم، وقد كان مُباحاً في أول الإسلام. ثم حُرِّمَ، وهو الآن جائز عند الشيعة. [انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 611/4، سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، دار الفكر - دمشق، ط2، 1988م، 361]

76 قال ابن عطية: استدلل ابن عباس على قوله بأن الإنسان خلق من سبع وجعل رزقه في سبع، واستحسن ذلك عمر t. [ابن عطية، القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (542هـ)، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م، 505/5].

77 الليلة التي كانت صبيحتها وقعة بدر هي ليلة سبع عشرة، وليست ليلة السابع والعشرين، وقد ذكر القرطبي وغيره أن الحسن البصري وابن إسحاق عبد الله بن الزبير قالوا: ليلة القدر هي ليلة سبع عشرة من رمضان، وهي الليلة التي كانت صبيحتها وقعة بدر. [القرطبي، أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام البخاري، دار عالم الكتب - الرياض، د. ط، 2003م، 135/20، وانظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 505/5، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (516هـ) معالم التنزيل، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1997م، 486/8].

78 من (ب)، وفي (أ) ذكره.

79 (ينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ) زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي - بيروت، ط3، 1404هـ، 188/9).

80 من (ب)، وفي (أ) آخر طريق.

81 هو: أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، أبو العباس، الشهير بزروق؛ فقيه، محدث، صوفي، من أهل فاس (بالمغرب) تفقه في بلده وقرأ بمصر والمدينة، وغلب عليه التصوف فتجرد وساح، له تصانيف كثيرة يميل فيها إلى الاختصار مع التحرير، وانفرد بوجود التصنيف في التصوف، من كتبه: "شرح مختصر خليل"، في فقه المالكية، والصبحة الكافية لمن خصه الله بالعافية، و"القواعد" في التصوف، توفي سنة (899هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، 91/1، كحاله، معجم المؤلفين، 155/1]

فتلاحا<sup>(67)</sup>، فَلَانٌ وَفَلَانٌ فَرَفَعْتُ<sup>(68)</sup>، وردَّ بأن الذي رُفِعَ تعيينها، بدليل في آخر الحديث نفسه: "وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ"، فالتمسوها في العشر الأواخر<sup>(69)</sup>، إذ رفعها بالمرّة لا خير فيه، ولا يتأتى معه التماس.

إن قلت: الرفع بسبب الملاحة يقتضي أنه من شؤم الملاحة فكيف يكون خيرًا؟ قلت: هو كالبلاء الحاصل بشؤم معصية بعض العصاة، فإذا تلقى بالرضى والتسليم صار خيرًا.

إن قلت: فما هو الذي فات بشؤم الملاحة؟ وما هو الخير الذي حصل؟ قلت: الفات معرفة عينها حتى يحصل غاية الجِدِّ والاجتهاد في خصوصها، والخير الذي حصل هو الحرص على التماسها حتى يُحْيِي ليلالي كثيرة.

في الجملة قالوا: أخفى الرُّبُّ أمورًا في أمورٍ لِحِكْمٍ؛ [أخفى]<sup>(70)</sup> ليلة القدر لثحيي جميعها، وساعة الإجابة في الجمعة ليدعوا في جميعها، والصلاة الوسطى في الصلوات ليحافظ على الكلِّ، والاسم الأعظم في أسمائه ليدعى بالجميع، ورضاه في طاعته ليحرص العبد على جميع الطاعات، وغضبه في معاصيه لينزجر عن الكلِّ، والولي في المؤمنين ليحسن الظن بكلِّ منهم، ومجيء الساعة في الأوقات للخوف منها دائمًا، وأجل الإنسان عنه ليكون دائمًا على أهبته.

فعلى هذا يحصل ثوابها لمن قامها ولو لم يعلمها، نعم العالم بها أكمل هذا هو الأظهر، قالوا: ويُسنُّ لمن علم بها أن يكتتمها، ووجهه الإقتداء برسول الله ﷺ حيث لم يعينها، وقد قالوا: أعلمه الله بكل ما أخفى عنه، بل في الحديث: "تخلقوا بأخلاق الله"<sup>(71)</sup>.

ثم اختلفوا في لزومها ليلة كما قيل إنها آخر ليلة من رمضان للعتق فيها بقدر ما مضى، وقيل: أول ليلة منه، وقيل: ليلة النصف من شعبان.

وتنقلها في العشر الأخير أوتاره، وهل العدد باعتبار ما مضى أو ما بقي فيختلف بكمال الشهر ونقصانه أو في جميع رمضان أو في العام كلّيه؟ قال الخطيب<sup>(72)</sup> في تفسيره: حتى لو علّق طلاق

67 يعني: تنازعا وتخاصما، يقال: لَحَيْثُ الرَّجُلِ أَلْحَاهُ لَحْيًا إِذَا لُمْتَهُ وَعَدَلْتُهُ، ولاحَيْتُهُ مُلَاحَاةٌ وَلِحَاءٌ إِذَا نَارَعْتَهُ. [ينظر: ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، (606هـ) النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1979م، 461/4].

68 الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، ولفظه: خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ لِيُخْبِرَنَا بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ فَتَلَاخِي رَجُلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ: "خَرَجْتُ لِأَخْبِرْكُمْ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ فَتَلَاخِي فَلَانٌ وَفَلَانٌ فَرَفَعْتُ، وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ فَالتَّمَسُّوهَا فِي الثَّاسِعَةِ وَالسَّابِعَةِ وَالْخَامِسَةِ". [صحيح الإمام البخاري، كتاب صلاة التراويح، باب رفع معرفة ليلة القدر لتلاخي الناس، رقم (1919)، 711/2].

69 السابق نفسه.

70 زيادة من (ب) ولم ترد في (أ).

71 أثر باطل لا أصل له. [ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (751هـ) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط2، 1973م، 241/3، الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة المختصرة، مكتبة المعارف - الرياض، د.ط.ت، 323/6].

72 هو: محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين، فقيه شافعي، مفسر، من أهل القاهرة، له تصانيف، منها: السراج المنير، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، توفي سنة (977هـ). [الزركلي، الأعلام، 6/6].

شرح كبراه<sup>(62)</sup> : إنها جواهر متصاغرة متضاعفة ، ومعرفة السابق خلقاً من الليل والنهار يحتاج لسمع ، وقوله تعالى : [ وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ ] [يس:37] لا يدل لأحدهما وقد تعرضنا لذلك في تفسير "الفلق" مما كتبه "للمعوذتين" ، وأما [ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ] [يس:40] فمعناه : أنه لا يأتي قبل ما فُدر له ، وأما ظُلمة العدم فشيء آخر ، وإضافتها للقدر إما بمعنى الشرف والعظمة ، أو بمعنى تقدير الأمور ؛ أي : إظهار تلك الشؤون في دواوين الملائكة الأعلى ومواكبهم ، وإن كان المولى قضى الأمور أولاً كما علم .

و"القدر" وإن كان أصله الإيجاد ، والتقدير تعلق القدرة حادثٌ عند الشاعرة ، والقضاء قديم<sup>(63)</sup> . كما في نظم الأجهوري<sup>(64)</sup> المشهور . لكنهما نظير الفقير والمسكين<sup>(65)</sup> ، والظرف والجار والمجرور .

وقيل : القدر بمعنى الضيق ، من قوله : [ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ ] [الفجر:16] ، [ فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ] [الأنبياء:87] ، لضيق القضاء بازدحام مواكب الملائكة فيها ، وإن قلنا إن الملائكة جواهر نورانية لطيفة تتشكّل وتتداخل فلا مانع أنهم يتشكلون في مواكبها بلا تداخلٍ إظهاراً لأبتهتها .

وإذا وقف القارئ على [ الْقَدْرِ ] فالأرجح التفخيم ؛ لزوال علّة التريق ؛ أعني الكسر ، ويقال استصحاب السبب ، نعم إن وقف بالروم أو وجد سبب التريق كـ "الياء" في "الخير" ، والكسر في "الذكر" ، والإمالة في "الدار" رقق ، قال في حرز الأمانى ووجه التهاني :

وَتَرْقِيهَا مَكْسُورَةً عِنْدَ وَضْلِهِمْ وَتَفْخِيْمُهَا فِي الْوُفِّ أَجْمَعِ أَشْمَلًا

وَلَكِنَّهَا فِي وَفِّهِمْ مَعَ غَيْرِهَا تُرْقَى بَعْدَ الْكُسْرِ أَوْ مَا تَمِيلاً

أَوْ الْيَاءِ تَأْتِي بِالسُّكُونِ وَرَوْمُهُمْ كَمَا وَضْلِهِمْ فَأَبْلُ الذِّكَاءِ مُصْفَلًا<sup>(66)</sup>

وليلة القدر باقية على الصحيح خلافاً لمن قال برفعها لحديث : "خرجت لأعلمكم ليلة القدر

62 مؤلف للسنوسي ، وهو مشهور بـ (كبرى السنوسي) واسمه : "عقيدة أهل التوحيد والتسديد المخرج من ظلمات الجهل وريقة التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد" . [ينظر : سركيس ، يوسف البان ، معجم المطبوعات ، 1/1059] .

63 القدر عند الأشاعرة إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أرادته تعالى ، وهو من صفات الأفعال ، والقضاء عندهم هو إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال ، فهو من صفات الذات ، وعلى هذا يكون القدر - عندهم حادث ، والقضاء قديم . [انظر : الباجوري ، شرح جوهره التوحيد ، 239-241] .

64 هو : عبد الرحمن بن الحسن بن عمر الأجهوري المصري الأزهرى المالكي سبط القطب الخضيرى ، فقيه مالكي ، من أهل مصر ، دخل الشام وزار حلب ، وعاد إلى مصر ، رسالة في وصف أعضاء المحجوب ، نظماً ونثراً ، "شرح تشنيف السمع ببعض لطائف الوضع للعيدروسى" ، مشارق الأنوار في آل البيت الأخيار . توفي سنة (1198هـ) . [انظر : الزركلي ، الأعلام ، 3/304 ، البغدادي ، هدية العارفين ، 2/117] .

65 يقصد لفظ الفقير ولفظ المسكين ، قال البغوي بعد أن ساق عدة أقوال في الفرق بينهما : "وفي الجملة : الفقر والمسكنة عبارتان عن الحاجة وضعف الحال ، فالفقير المحتاج الذي كسرت الحاجة فقار ظهره ، والمسكين الذي ضعفت نفسه وسكنت عن الحركة في طلب القوت . [البغوي ، معالم التنزيل ، 4/92] .

66 ( ) ينظر : الشاطبي ، القاسم بن فيرة بن خلف (590هـ) ، حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع ، دار الكتاب النفيس - بيروت ، ط1 ، 1407هـ ، 55 .

[ في لَيْلَةِ الْقُدْرِ ] : الليلة واحدة الليالي، زادوا "ياء" في جمعها على غير قياس كما زادوها في تصغيرها لَيْلِيَّةٌ<sup>(53)</sup>؛ لَأَنَّ التَّصْغِيرَ والتَّكْبِيرَ أخوان، وفي معني اللبيب<sup>(54)</sup> زيادة "الياء" مبنية على ليلاه بمعنى ليلة كما في القاموس<sup>(55)</sup>.

وقيل: تصغيرها على الأصل كما في قول أبي الطيب<sup>(56)</sup> :

أَحَادُ أُمِّ سُدَّاسٍ فِي أَحَادٍ لَيْلَيْتُنَا الْمَنُوطَةُ بِالتَّنَادِي<sup>(57)</sup>

وفي النبتية<sup>(58)</sup> على الغيطي<sup>(59)</sup> في قصة الإسراء نقلاً عن ابن حجر<sup>(60)</sup> أن الليل قاصر على أهل الأرض للراحة وليس في السماء، وقوله تعالى: [ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ] [الأنبياء: 20] كناية عن الدوام. انتهى.

فهو نظير بعض ما قيل في (مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ) [هود: 107، 108].

وقال أهل الهيئة: الليل ظلُّ كرة الأرض في ضوء الشمس، وهو مخروط يمتد في شيء من فلك القمر، فهو عَرْضُ كالنور يقوم بالهوى والأشعة، نورٌ قويٌّ، ومن البعيد قول السنوسي<sup>(61)</sup> في

53 في (ب) لَيْلِيَّةٌ، قال الزبيدي في تاج العروس، 27 / 316: تَصْغِيرٌ لَيْلَةٍ لَيْلِيَّةٌ وَلَيْلِيَّةٌ، وانظر: 375/30.

54 (ينظر: ابن هشام الأنصاري، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، معني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر - بيروت، ط6، 1985م، 70/1).

55 يعني القاموس المحيط لمؤلفه الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (ت 816هـ).

56 هو: أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي، أبو الطيب المتتبي: الشاعر الحكيم، وأحد مفاخر الأدب العربي، له الأمثال السائرة والحكم البالغة والمعاني المبتكرة، وفي علماء الأدب من يده أشعر الإسلاميين، ولد بالكوفة، ونشأ بالشام، وقال الشعر صبياً. توفي عام (354 هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، 1/115]

57 البيت ذكره ابن هشام في معني اللبيب عن كتب الأعراب، 70/1، وانظر: أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد (429 هـ)، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، 446/1.

58 تقدمت ترجمته

59 هو: محمد بن أحمد بن علي السكندري الغيطي، الشافعي، أبو المواهب، نجم الدين، محدث، مسند، مشارك في بعض العلوم، من أهل مصر، ونسبته إلى (غيط العدة) أو (أبي الغيط) بمصر. من مؤلفاته: "بهجة السامعين والناظرين بمولد سيد الأولين والآخرين"، "الابتهاج بالكلام على الإسراء والمعراج"، والأجوبة المقيدة عن الأسئلة العديدة، "القول القويم في إقطاع تميم". توفي سنة (981هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، 6/6، كحاله، معجم المؤلفين، 8/293].

60 (هو: أبو الفضل، شهاب الدين، أحمد بن علي بن محمد بن حجر الكناي، العسقلاني، المصري، الشافعي، قاضي القضاة، ولد بمصر العتيقة، وتوفي عنه أبوه وهو طفل، وترى في كنف وصيه الزكي الخروبي، وأدخل الكتاب بعد إكمال خمس سنين، وكان سريع الحفظ، فحفظ القرآن وهو ابن تسع، له مؤلفات كثيرة، منها: الإصابات في تمييز الصحابة، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، لسان الميزان، الاحتفال ببيان أحوال الرجال، سنة (852 هـ). [ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (852 هـ)، تقريب التهذيب، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار المكتبة العلمية - بيروت، ط5، 1995م، 2، مقدمة المحقق 11/1-15، المزني، جمال الدين أبي الحجاج يوسف (742 هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1980م، 66/1].

61 هو: محمد بن السيد يوسف بن الحسين السنوسي الإمام أبو عبد الله التلمساني الشريف الحسني، عالم تلمسان في عصره، من تصانيفه: "أم البراهين في العقائد"، "عقيدة أهل التوحيد" ويسمى العقيدة الكبرى، "مختصر في علم المنطق"، "شرح الأجرومية". توفي بتلمسان سنة (895هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، 154/7، البغدادي، هدية العارفين، 3/243].

قال الشهاب عند قول القاضي في ديباجة التفسير - الحمد لله الذي أنزل... الخ ما نصّه على النسخة التي بيدي منه . : والنزول وإن استعمل في الأجسام ، والأعراض لا يوصف به الألفاظ إلا باعتبار محالها ، والقرآن من الأعراض الغير القارة فلا يتصور إنزاله ولو بتبعية المحل ، فهو مجاز متعارف على مُبلّغه كما يقال: نزل حكم الأمير من القصر، أو التنزيل مجاز عن إيحائه من الأعلى رتبة إلى عبده تدريجاً، فالتجوز في الطرف أو الإسناد.<sup>(49)</sup> أ. هـ<sup>(50)</sup>

ما رأيته فيه لا يخلو عن شيء ، والذي يظهر أن نقول : القرآن كلام الله تعالى مقروء بالألسنة ، محفوظ في الصدور ، إن الكلام لفي الفؤاد ، فأما الكلام اللفظي فهو من الأعراض غير القارة كما قال الشهاب، ولا يصح أن يعتبر حال النزول الذي حقيقته حركة من الأعلى إلى الأسفل، ولا باعتبار محله إلا إذا ثبت أن الملك حال حركة النزول متكلم بألفاظ القرآن الذي نزل به قبل الوصول إلى النبي ، ودونه خَرَطُ الْقَتَادِ<sup>(51)</sup> ، فإن ثبت ذلك فيقال : الحركة إما كونان أو كون أول في حيز ثانٍ ، وكل جزء من اللفظ إنما له كون أول في محله وهو في حيزه الأول باعتبار كون العرض فلا تعقل حقيقة الحركة بالتبعية كما في بياض الجسم لقراريته ولو [بتجدد]<sup>(52)</sup> الأمثال إن قلنا بعدم بقاء الأعراض فعَمَّ المحل في ذاته بتحرك، وأما إن اعتبرنا الكلام النفسي فالظاهر أنه قارَ الذات ، قائم بالنفس إجمالاً أو تفصيلاً على أن الذهن يقوم به المفصل ، ومما يقرب لك ذلك أن رسم البسملة مثلاً يكون تدريجاً وإذا نظرت إليه ببصرك شاهدتها دفعة واحدة ، فكذلك ارتسام الألفاظ في النفوس في الكلام النفسي قارٌّ كالبياض يوصف بالحركة تبعاً لمحله لكنّه لا يخرج عن المجاز، والقول بأن التبعية لا تنافي الحقيقة كما في راكب الدّابة والسفينة يتحرك بتبعتها ويُنسب له التحرك استناد لقياس مع الفارق ، فإنّ الراكب جسمٌ ، والعرض لو اتصف بالحركة حقيقةً لزم قيام العَرَض بالعرض، والمشهور منعه.

وأما التجوز في الطرف بحمل التنزيل على الإيحاء فظاهرٌ، نعم الظاهر بعد ذلك كله أنه صار حقيقة شرعية بدليل عدم قبول النفي شرعاً، ومن علامات المجاز صحة النفي على أن هذا كله باعتبار أحوالنا، وحال نزول الملك ، وإنزال الوحي مجهولٌ لنا على الحقيقة والتفصيل ، فتدبر .

وأصل الإنزال ما كان دفعياً، والتنزيل تدريجيّ ، هذا هو قول الغالب عند التجرد عن القرائن ، والهمزة والتضعيف وإن كانا أخوين في أصل التعدية لكنّ الفرق بينهما بذلك معهود كما في: أعلمته الخبر ، وعلمته الحساب ، فليتأمل .

49 ( ) ينظر : الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، 3/1.

50 في (ب) انتهى.

51 هذا مثل يضرب للأمر الشاق، والخرط أن تمر يدك على القنادة من أعلاها إلى أسفلها حتى ينثر شوكتها. [انظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر(538هـ)، المستقصى في أمثال العرب ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1987م، 82/2.

52 من (ب) وفي (أ) بتحد.

ثم الإنزال إن كان إنزاله في صحف مطهرة منسوخة من اللوح المحفوظ { بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ } [عبس: 15، 16] من الملائكة حتى وضع في بيت العزة من سماء الدنيا جملة واحدة فظاهر، وما ذكرناه من أن بيت العزة في سماء الدنيا هو ما في الدر المنثور<sup>(43)</sup> وغيره، وفي الشيخ زاده على البيضاوي<sup>(44)</sup> : أنه في السماء السابعة، فلعله متعدد، ثم أنزل مفرقاً بحسب الوقائع والأحداث في عشرين سنة أو ثلاث وعشرين بمدة فتور الوحي بين { } { أَقْرَأُ } [العلق: 1] و"الْمُدَّثِرُ" ؛ ليستفيق ويتشوق، ثم نزل: [ قُمْ فَأَنْذِرْ ] [المدثر: 2] بياناً للمراد من "اقرأ" ؛ وأن المراد : اقرأ على قومك، فهي نبوة ورسالة معاً خلافاً لمن قال بتأخر الرسالة، وعاد بتوقيف إلى ترتيبه في اللوح المحفوظ<sup>(45)</sup> كأسماء السور بتوقيف<sup>(46)</sup>، فإن جبريل كان يدارسه إياه كل عام في رمضان فيمحو الله ما يشاء ويثبت ، حتى كان عام وفاته دارسه مرتين إشارة لثبات الأمر هو هو .

وقيل : المعنى ابتدأنا إنزاله على محمد ﷺ تلك الليلة ، بناءً على أن البعثة في رمضان، ولا يُنافية قولهم: على رأس أربعين سنة، فقد قيل: ولد في رمضان، وعلى أنه في غيره كربيع ، قيل بالغ الكسر أو جبره ، على أن بعضهم يرى نقل ليلة القدر في غير رمضان.  
وقيل: المراد أنزلناه في شأن ليلة القدر، والتنبيه على شرفها.

والقرآن اسم للقدر المشترك بين الكلِّ وأبعاضه، فيكون كقول عمر لما كرر نداء النبي ﷺ ولم يُجبه لشغل ، فركض دابته وقال: "لقد خشيت أن ينزل في قرآن"<sup>(47)</sup> ، وقول عائشة في قصة الإفك : وإني لأحقر في نفسي من أن ينزل في قرآن يثلى<sup>(48)</sup> ، وفي القرآن: [وَمَا يَثْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَأَمَى النِّسَاءِ] [النساء: 127].

43 (ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت 911هـ/1505م)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، د.ط، دار الفكر، بيروت، 1993م، 567/8.

44 (ينظر: شيخ زاده ، محمد بن مصلح الدين الفوجي (951هـ)، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي، د. ط، مكتبة الحقيقة، استانبول - تركيا، 1991م، 584/8.

45 تَرْتِيبُ النَّزُولِ غَيْرُ تَرْتِيبِ التَّلَاوَةِ؛ النزول كان مفرقاً حسب الوقائع والأحداث، والتلاوة، وللعلماء في ترتيب السور ثلاثة أقوال: أحدها: ما ذكره المصنف، أنه توقيفي كترتيب الآيات ، والدليل لذلك إجماع الصحابة على المصحف الذي كتب في زمان عثمان Y ، ولم يخالف منهم أحد. الثاني: أنه باجتهاد من الصحابة Y ، وهذا القول منسوب إلى جمهور العلماء. الثالث: أن ترتيب بعض السور كان بتوقيف من النبي ﷺ وترتيب بعضها الآخر كان باجتهاد من الصحابة، لكنهم اختلفوا في السور التي جاء ترتيبها عن توقيف والسور التي جاء ترتيبها عن اجتهاد. وسواء أكان الترتيب توقيفياً أم اجتهادياً فالواجب احترامه وعدم مخالفته؛ لأنه حظي بإجماع الصحابة Y. [ينظر: الزرقاني محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط3، 356/1-355].

46 ذهب السيوطي إلى أن كل سورة شهِيتَ باسم خاص بتوقيف من النبي ﷺ، قال: وقد ثبت جميع أسماء السور بالتوقيف من الأحاديث والآثار، ولولا خشية الإطالة لبينت ذلك. [ينظر: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، 1/187].

47 (ينظر: الإمام البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، (256هـ) ، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، 1987م، (ط3) ، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، حديث رقم(3943).

48 (ينظر: صحيح البخاري، كتاب الشهادات ، باب تعديل النساء بعضهم بعضاً ، حديث رقم(2518) ، صحيح الإمام مسلم، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، حديث رقم(2770).

عيسى الصفوي<sup>(38)</sup>. قدّس الله سره. : إنّه لا محذورٌ فيه لجواز قولك : أتكلّم، مخبرًا عن التكلّم بقولك: أتكلّم ، وفيه كلام ، وقد أفرده الجلال الدواني<sup>(39)</sup> بالتأليف ، ومن ذلك قول المتكلم : كلامي صدقٌ ، يشمل نفس هذه الجملة ، وقد لا يتكلّم بغيرها ، والظاهر أنّها لا تكفي في وجود الموضوع الذي يتوقف صدق الموجبة عليه للدور<sup>(40)</sup>، نعم إن التفت للوجود الفرضي وأريد بها سلب الكذب فالسّالبة تصدق بنفي الموضوع فليتأمل.

ويقال : يرجع الضمير للقرآن باعتبار جملته بقطع النظر عن أجزاءه فيخبر عن الجملة بـ [ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ ] المندرج في جملته من غير نظر له بخصوصه ، والجزء من "نا" حيث إنه مستقل مغاير له من حيث هو في ضمن الكل كما يقال: الشيء في نفسه غيره مع غيره، ولذا قال الكرمانى<sup>(41)</sup>: الجزء قد يجعل علمًا للكل كما يقال: قرأت [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] [الإخلاص: 1] ؛ أي: السورة كلها ؛ أي فلا يلزم حمل الشيء علمًا على نفسه، ولا يلزم الدور؛ لتقدم الجزء على الكل وتأخر الاسم عن المسمّى ؛ لأن تأخره من حيث كونه اسمًا. كما قال البيضاوي. في كون "الم" اسم السورة مثلاً ، ونظيره لفظ "سورة" في لفظ [سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا] [النور: 1] ، ولفظ "القرآن" الواقع في نظم القرآن .

لكن أورد على القاضي أنه وقع جزءًا من حيث كونه اسمًا ، فبقي البحث ، وكذا منع أصل البحث، ومستند المنع [وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ] [الصف:6]، وقد سُمّي به قبل وجوده ، والتأويل وجعلها تسمية معلقة خلاف الظاهر.

وأجاب الشهاب عما أورد على القاضي بأن جزئيته من حيث كونه اسمًا إنما ينتج تأخره من حيث وصف الجزئية ، وهذا لا ينافي تقدم ذاته في نفسه فليتأمل ، ولا حاجة لأن يقال: الضمير راجع له ما عدا قوله : [ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ ] ، بل لا حاجة في العربية لمثل هذا التعمق من أصله<sup>(42)</sup>. انتهى ببعض زيادة وتصرف.

38 هو: عيسى بن محمد بن عبيد الله، أبو الخير، قطب الدين الحسيني الإيجي ، من الشافعية. هندي الموطن، قرأ في كجرات ودلي، وجاور بمكة سنين. وزار الشام وبيت المقدس وبلاد الروم (الترك) ثم استوطن مصر. من مصنفاته: مختصر النهاية لابن الأثير ، و" شرح الغرة ، و" تفسير " من سورة عم إلى آخر القرآن ، و" شرح الكافية لابن الحاجب " ، توفي سنة (953 هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، 108/5، كحالة، عمر رضا ، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط.ت، 32/8].

39 هو: جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني، ولد في دوان - من بلاد كازرون - وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها، من مصنفاته: حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام ، شرح العقائد العنصرية، تفسير سورة الكافرون، شرح تهذيب المنطق ، توفي سنة (918 هـ). [انظر: الزركلي، الأعلام، 32/6، كحاله، معجم المؤلفين، 47/9].

40 الدور: هو توقف الشيء على نفسه، أي: أن يكون هو نفسه علّة لنفسه بواسطة أو بدون واسطة، كتوقف وجود الدجاجة على أول بيضة، وتوقف وجود البيضة على أول دجاجة. [ حبكة الميداني، ضوابط المعرفة والاستدلال، 323].

41 هو: محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، شمس الدين الكرمانى ، أصله من كرمان ، اشتهر في بغداد، وأقام مدة بمكة ، من مصنفاته: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري ، و"ضمائم القرآن" ، و"شرح لمختصر ابن الحاجب" ، توفي سنة (786 هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، 153/7، البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط.ت، 172/2].

42 ينظر: الشهاب الخافجي، حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي ، 381/8-382.



أن اتصافه بالحوادث محال، لكن هذه أوصاف اعتبارية لا صفات حقيقية قائمة بالذات حتى يلزم المحذور.

[ أنزلناه ]: يصل ابن كثير<sup>(30)</sup> من السبعة<sup>(31)</sup> هذه "الهاء" بواو الإشباع على أصله، وغيره يقصره، والضمير للقرآن، قال الإمام الرازي<sup>(32)</sup>: اتفاقاً<sup>(33)</sup>. قال الشهاب الخفاجي<sup>(34)</sup>: وكأنه لم يعتد بقول من قال: إنه لجبريل وغيره؛ لضعفه<sup>(35)</sup>، وفي الإضمار من غير تقدم ذكر تنبيهه. كما قال القاضي البيضاوي<sup>(36)</sup>. على عظم قدره، وشهرة أمره حتى كأنه لا يغيب ولا يحتاج للتصريح، كما عظمه بإسناد إنزاله لحضرته بعنوان العظمة، وتأكيد الاعتناء سابقاً ولاحقاً بتعظيم الليلة التي أنزل فيها، وأنها تنزل فيها الملائكة والروح المأذون لهم لا الشياطين المعزولون عن السمع كما زعموا<sup>(37)</sup>.

قال الشهاب: " فإن قلت كون الضمير للقرآن، والضمير من جملة القرآن يقتضي عوده على نفسه كما أن الإشارة في نحو: " ذلك الكتاب " يقتضي الإشارة بذلك لذلك نفسه فإن لفظ " ذلك " من الكتاب، ويقتضي أيضاً الإخبار بجملة [ إننا أنزلناه ] عن نفسها، قلت: قال أستاذ مشايخنا السيد

30 هو: عبد الله بن كثير ابن عمرو بن عبد الله بن زاذان بن فيروزان، الإمام، العلم، مقرئ مكة، وأحد القراء السبعة، قيل: قرأ على عبد الله بن السائب المخزومي، والمشهور تلاوته على مجاهد ودرباس مولى ابن عباس، وممن تلا عليه أبو عمرو بن العلاء، ومعروف بن مشكان، وقد حدث عن ابن الزبير، وعكرمة، ومجاهد وغيرهم، وهو قليل الحديث، روى عنه أيوب، وابن جريج، وإسماعيل بن أمية، وآخرون، وكانت وفاته سنة (120هـ). [ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد (748هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1993، م9، 318/5-322].

31 يعني القراء السبعة، وهم: عبد الله بن كثير المكي (120هـ)، ونافع بن أبي نعيم المدني (169هـ)، وعبد الله بن عامر الشامي (118هـ)، وأبو عمرو بن العلاء البصري (254هـ)، وعاصم بن أبي النجود الكوفي (127هـ)، وحمزة بن حبيب بن عمار بن إسماعيل الزيات الكوفي (256هـ)، وعلي بن حمزة النحوي الكسائي الكوفي (189هـ). [ينظر: الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان (444هـ)، التيسير في القراءات السبع، دار الكتاب العربي - بيروت، ط2، 1984م، 3-5].

32 هو: محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل، ولد سنة (544هـ)، إمام وقته في العلوم العقلية، له مصنفات كثيرة، منها: مفاتيح الغيب، المحصول في علم الأصول، وغيرهما، توفي يوم الفطر سنة (606هـ). (انظر: الداودي، طبقات المفسرين، 269/2).

33 ينظر: الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي (606هـ)، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000م، 27/32.

34 هو: أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري، قاضي القضاة، الفقيه، الأديب، وصاحب التصانيف في اللغة والأدب والتفسير، ولد ونشأ بمصر، من تصانيفه: ديوان الأدب في ذكر شعراء العرب، الرسائل الأربعة. ريحانة الألباء وزهرة الحياة الدنيا، شرح درة الغواص، شرح الفرائض، توفي سنة (1069هـ). [ينظر: نويهض، عادل، معجم المفسرين، مؤسسة نويهض، ط1، 1983/75].

35 (ينظر: الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد (1069هـ)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، دار صادر - بيروت)، د. ط، ت، 381/8.

36 هو: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو الخير، القاضي ناصر الدين البيضاوي الشافعي، كان إماماً، مبرزاً، نظاراً، صالحاً، متعبداً، زاهداً، ولي قضاء القضاة بشيراز، ودخل تبريز وناظر بها، من تصانيفه: المصباح في أصول الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، شرح المصابيح في الحديث، توفي سنة (685هـ). [ينظر: الأندروي، طبقات المفسرين، 243].

37 (ينظر: البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد (ت719هـ/1286م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، د.ط، دار الفكر، بيروت، 1996م، 513/5).

[ و"نا" يحتمل أنها للمتكلم ومعه غيره ]<sup>(20)</sup>، فَإِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَهُ وَالْمَلَائِكَةَ لَهُمْ مَدْخِلِيَّةً فِي أَنْزَالِهِ [نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ] [الشعراء:193] ، [ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ] [النحل:102]، فيكون نظير: [إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ]<sup>(21)</sup> [الأحزاب:56]؛ أي: أنا وملائكة قدسنا أنزلناه، وعلى فرض أن الإسناد للملائكة مجازي فلا مانع من الجمع بين الحقيقة والمجاز العقلي<sup>(22)</sup> في الإسناد، كأن يقال: بنى الأمير [ المدينة، والمراد عمَلته ]<sup>(23)</sup>.

ولا يعترض بالجمع بين القديم<sup>(24)</sup> والحادث في تعبير واحد فإنه حاصل في ضمير [يُصَلُّونَ]، [ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ ] [التين:8] فَبَارِكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [المؤمنون:14]، ونحوه.

وأما قوله r للخطيب: "بَسُّ الْخَطِيبِ"<sup>(25)</sup>، لما قال: "مَنْ يُطِيعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ اهْتَدَى، وَمَنْ يَعْصِيهِمَا فَقَدْ غَوَى"<sup>(26)</sup>، فلأن الخطاب محل إطناب، وقيل: وقف على قوله: "وَمَنْ يَعْصِيهِمَا" قبل الجواب.

ويحتمل أن "نا" للمعظم نفسه، [ فإن كانت مشتركة حقيقة في المعظم نفسه ]<sup>(27)</sup> كمن معه غيره فظاهر، وإن كانت في المعظم نفسه مجازاً تشبيهاً له بالجماعة أو استعمالاً لاسم الكل في الجزء فلا يرد أن التشبيه والكلية والجزئية<sup>(28)</sup> مُحَالَاتٌ فِي حَقِّهِ تَعَالَى ؛ لأنه إنما يلزم المُحَال لو كانت مشابهة وكلية وجزئية حقيقية، وهذا أمر اعتباري يعتبر علاقة مصححة للاستعمال، وهذا كما أجاز الأشاعرة وصفه تعالى بصفات الأفعال الحادثة<sup>(29)</sup>، كالخلق والرزق، والإماتة، والإحياء مع

20 لم ترد في (ب).

21 (يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) ساقطة من (ب).

22 المجاز العقلي هو إسناد المتكلم الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في اعتقاده، لملايسة بينهما، مع قرينة صارفة عن أن يكون الإسناد إلى ما هو له في اعتقاده. [حَبْنَكَةُ المِيدَانِي، عبد الرحمن بن حسن (1425هـ)، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1996، م1، 2/272].

23 من (ب) وفي (أ) بنى الأمير وعملته المدينة.

24 يطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبقاً بالعدم، وهو القديم بالذات، والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو ما يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابل المحدث بالزمان، وهو ما سبق عدمه وجوده مسبقاً زمانياً، فكل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس. [ المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1410هـ، 576].

25 أخرجه الإمام مسلم في الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، برقم (870)، 2/594.

26 السابق نفسه، وفيه: (فَقَدْ رَشِدَ) وليس (فقد اهتدى).

27 لم ترد في (ب).

28 الكلبي: هو مفهوم ذهني لا يمنع تصوُّره من وقوع الشركة فيه، وإن كان لا يصدق في الواقع إلا على فرد واحد فقط. والجزئي: هو كل مفهوم يمتنع فرض صدقه على أكثر من فرد واحد بعينه، أو هو مفهوم مفرد يمتنع في العقل فرض صدقه على كثيرين. [حَبْنَكَةُ، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993م، 36].

29 قال الأشاعرة: إن صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، وتعلقاتها حادثة، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالخلق، وكذا التزويق. والصفات الفعلية هي التي يتوقف ظهورها على وجود الخلق، والحد بين صفات الذات وصفات الفعل أن ما يلزم من نفيه نقيضه، فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة للزم الموت، ولو نفيت القدرة للزم العجز، وإن ما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الأحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه، وصفات الأفعال حادثة - عند الأشاعرة - لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، وتعلقاتها حادثة. [الباجوري، الشيخ إبراهيم، شرح جوهره التوحيد، خرج أحاديثه محمد الكيلاني وعبد الكريم تانت، دت، 1972م، 120].

## بسم الله الرحمن الرحيم

[إِنَّا] : إِنَّ يُوْتِي بِهَا لِلتَّأْكِيدِ رَدًّا عَلَى مُتَكْرِرٍ أَوْ شَاكٍ، وَالْمُحَاطَبُونَ مِنْهُمْ ذَلِكَ، فَقَدْ قَالُوا: مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ<sup>(8)</sup>، وَقَالُوا: أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ<sup>(9)</sup>، وَقَالُوا: [تَنَزَّلَتْ] <sup>(10)</sup> بِهِ الشَّيَاطِينُ<sup>(11)</sup>، فَرَدَّ عَلَى جَمِيعِ ذَلِكَ بِذِكْرِ الْإِنْزَالِ؛ لِأَنَّهُ مُخْتَلَقٌ، وَلَا مِنْ أَسَاطِيرِ الْأَوَّلِينَ.

وإسناد الإنزال لحضرته العلية معبرًا بضمير العظمة لمناسبة ذلك المقام؛ أي: نحن على ما نحن عليه من العظمة أنزلناه<sup>(12)</sup>، [وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ وَمَا يَتَّبِعِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَغْزُؤُونَ] [الشعراء: 210-212]، فضلًا عن أن ينزلوا به.

وقد أورد بعضهم بحثًا في نظير ما نحن فيه؛ وهو التأكيد<sup>(13)</sup>، بالقسم في [ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى ]<sup>(14)</sup> [النجم: 1]، وهو أن المؤمنين يُصَدِّقُونَ خبر المولى بلا قَسَمٍ ولا توكيد<sup>(15)</sup>، والكافرون يُعَانِدُونَ ولو تعددت الأقسام والتوكيد، فما فائدة القَسَمِ والتأكيد في القرآن؟

والجواب . كما قال النبتي<sup>(16)</sup> . منع الأخير فإن عاداتهم الانقياد للأقسام والتأكيدات فربما حصل لهم هداية بسبب ذلك، على أن فائدة "إن" لا تنحصر في التأكيد للرد بل قد تكون لغير ذلك . كما بسطه السعد<sup>(17)</sup> في المطول<sup>(18)</sup> نقلًا عن الشيخ عبد القاهر<sup>(19)</sup> . كالترغيب في تلقي الخبر، والتنبيه بعظم قدره وشرف حكمه.

8 إشارة منه إلى قول تعالى: { وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي وَآلِيَّ كَمَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَرَادْتُ إِلَّا مَا يُوْحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ } [يونس: 15]

9 كما في قوله تعالى: { وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فِيهَا تَمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةٌ وَأَصِيلًا } [الفرقان: 5]

10 من (ب) وفي (أ) نزلت.

11 إشارة منه إلى قوله تعالى: { وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ وَمَا يَتَّبِعِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ } [الشعراء: 210 - 212]

12 قال الزمخشري: "عظم القرآن من ثلاثة أوجه: أحدها: أن أسند إنزاله إليه وجعله مختصاً به دون غيره؛ والثاني: أنه جاء بضميره دون اسمه الظاهر شهادة له بالنباهة والاستغناء عن التنبيه عليه؛ والثالث: الرفع من مقدار الوقت الذي أنزل فيه". [الزمخشري، الكشاف، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 786/4].

13 في (ب) التوكيد.

14 لم ترد (الواو) في (ب).

15 في (ب) تأكيد.

16 هو: علي بن عبد القادر النبتي، المصري، الحنفي عالم مشارك في الميقات والحساب والفرائض والأدب والنحو والعروض، من أهل نبتيت بشرقية مصر، ولي التوقيت في الجامع الأزهر، من كتبه: "شرح الرحبية" في الفرائض، "القول الوافي في شرح الكافي" في العروض، "إجابة طلاب الهدى في شرح مجيب النداء في شرح قطر الندى" في النحو، شرح على معراج النجم الغيبي، توفي بالقاهرة سنة (1065هـ). [ينظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980/4، 301، كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د.ط، ت)، 7/126].

17 هو: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، ولد بتفتازان - من بلاد خراسان - وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها سنة (793هـ)، ودفن في سرخس. من كتبه: "تهذيب المنطق"، "المطول" في البلاغة، "المختصر"، "شرح العقائد النسفية". [انظر: الزركلي، الأعلام، 219/7].

18 المطول كتاب في البلاغة، لسعد الدين التفتازاني.

19 هو: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني الأشعري، الشافعي (أبو بكر)، من أهل جرجان، نحوي، متكلم، وله شعر، من تصانيفه: "أسرار البلاغة"، و"دلائل الإعجاز"، و"الجمال" في النحو، توفي بجرجان سنة (471هـ). [ينظر: الزركلي، الأعلام، 48/4].

## القسم الثاني: النص المحقق

## تفسير سورة القدر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل لكل شيء قدرًا، وأنزل القرآن رحمةً وشفاءً وذكورًا، وحثَّ فيه على حُسن التدبر والذكرى، والصلاة والسلام على سيد الأنام المختصَّ بمواكب ليلتي القدر والإسراء، وعلى آله وأصحابه وذريته وأحابه طُرًا<sup>(5)</sup>، وجميع أمة أجايبته أدخلنا الله من فضله معهم وحشرنا في زميرتهم يوم القيامة عُرًا، آمين، أما بعد؛

فيقول الفقير محمد بن محمد الأمير - عفا الله عنه، وغفر له، ولطف به، آمين -: هذا ما يسره الله تعالى خدمة لسورة القدر، جعلته عدَّةً للمذاكرة فيها بالجامع الأزهر والمسجد الأنور - عمَّره الله بذكره وزاد في تشريفه ورفعة قدره، آمين - فأقول وبالله المستعان:

سورة القدر الأرجح أنها مدنية، ورجَّح بعضهم أنها مكِّيَّة<sup>(6)</sup>، فلعله تكرر نزولها<sup>(7)</sup> تبيينًا على مزيد شرف ليلة القدر.

5 يعني جميعًا، يقال: جاء القوم طُرًا؛ أي: جميعًا. [ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (711هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، د. ط. ت، 4/ 498].

6 الأول قول الضحاك ومقاتل، والثاني قول ابن عباس - رضي الله عنهما -، قال الثعلبي: الأول قول الأكثرين، وقال الماوردي: الثاني قول الأكثرين. وقال السيوطي في اتقانه: وَيُسْتَدَلُّ لَكُونِهَا مَدِينِيَّةً بِمَا أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ وَالْحَاكِمُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى بَنِي أُمَيَّةَ عَلَى مِثْرِهِ فَسَاءَهُ ذَلِكَ فَنَزَلَتْ: { إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُؤُوتَ } وَنَزَلَتْ: { إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ } الْحَدِيثُ قَالَ الْبُزْجِيُّ: وَهُوَ حَدِيثٌ مُنْكَرٌ. [انظر: الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد (427هـ) الكشف والبيان، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 2002م، 1/ 247، الماوردي، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب (450هـ)، النكت والعيون، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1992م، 6/ 311، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (597هـ)، زاد المسير، ط3، المكتب الإسلامي - بيروت، 1404 هـ، 9/ 181، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (911هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، مؤسسة النداء - أبو ظبي، ط1، 2003م، 1/ 53].

7 مسألة تكرر النزول وتعدده من المسائل التي ينقلها المتأخر عن المتقدم، قال السيوطي ما ملخصه: صرح جماعة من المتقدمين والمتأخرين بأن من القرآن ما تكرر، وأنكر بعضهم كون شيء من القرآن يتكرر نزوله. وعلمه بأنه تحصل ما هو حاصل لا فائدة فيه، ويلزم منه أن يكون كل ما نزل بمكة نزل بالمدينة مرة أخرى. [انظر: السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، 1/ 162].

والقائلون بتعدد النزول لم يتفقوا على الآيات التي قيل بأنها نزلت أكثر من مرة، ولعل فرارهم من من ترجيح أحد الروايات على الأخرى دفعهم إلى القول بتعدد النزول. وقد استبعد الدكتور فضل عباس وجود هذه الصورة، وبين أن الأمثلة المذكورة غير مقنعة، وذكر أن القرآن العظيم يمتاز بالإيجاز والإحكام، فإذا وقع حدث معين ونزلت فيه آية كريمة فإن هذه الآية لا بد أن تكون كافية مبيِّنة بيانًا شافيًا لهذا الحادث، وليس هناك حاجة تدعو إلى نزول آيات ثانية بعد تلك الإجابة الجامعة المانعة. [انظر: فضل، اتقان البرهان في علوم القرآن، ط1، دار الفرقان، عمان، 1997م، 1/ 284-287]. وهذا ما تميل إليه النفس؛ لأنه لا دليل للقائلين بتعدد النزول إلا العقل، ويمكن دفع التعليقات التي ذكروها ومناقشتها.



صورة عن الصفحة الأخيرة مكن المخطوط رقم (ب)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبَرَفَعِي  
**كَلِمَةَ اللَّهِ** الَّذِي جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا وَانزِل  
 القرآن رحمةً ونسفاً وذكرًا وحث فيه  
 على حسن التدبر والدكره والصلوة والسلام  
 على سيد الانام المحمدين عو كبه ليلتي القدر  
 والاسراة وعلى له واصحابه وذريته واجماليه  
 طراه وجميع امة اجابته اذ خلقنا الله من خلقه  
 معهم وحشرنا في زميرهم يوم القيامة عزرا امين  
**امانعة** فيقول محمد بن يحيى الامير: يحسن  
 الله تعالى عنه وغفر له ولطف به اميرت  
**هذه** اماليرة الله فقال خذمة لمسورة  
 القدره جعلته عدة لهداكرة فيها بالجماع  
 الازهره والمسيح الافور عترة الله بعد اسره  
 و زاد في شريفه ورفعة قدره **امين قاقول**  
 وبالهد المستعان سورة القدر الارج انعامية  
 ورجح بعضهم انها مكتبة فخلعه نكر نزولها نبيها  
 على مز يد سحر في ليلة القدر **بسم الله الرحمن الرحيم**  
 اذ وثقت بها للتاكيد ردا على سكره اوصالا  
 والمخاطبون فهم في ذلك قدره قالوا من تلقا  
 نفسه وقالوا مساطير الالين وقالوا تنزلت  
 به الشياطين فزد على جميع ذلك ذكر الازال  
 لانه مختلف ولا من مساطير الازالين  
 واسناد الازال لحضرة العلية **مفسر**

بضمير

بضمير العظمة والفا نسبة ذلك للمقام اليعنى  
 على ما نحن عليه من العظمة انزلناه وما تنزلت  
 به الشياطين وما ينسب لهم وما يستطعون الفهم  
 عن السمع لمز ولون فضلا عن ان ينزلوا به وقد  
 اورد بعضهم برنائة لظير ما نحن فيه وهو التوكيد  
 بالقسم في النجم اذ هو حي وهو ان المؤمنين يصيرون  
 خيرا للمولى بلا قسم ولا تكبد والكاذبون يعاندون  
 ولا يتعدون الاقسام والتاكيد فافائدة القسم  
 والتاكيد في القرآن **الجواب** كقوله  
 التثنية من الاخير فان عادتهم الانقياد للاقام  
 والتاكيدات في يحصل لهم هداية بسبب  
 ذلك على ان فائدة ان لا يحصر في التاكيد  
 المراد بل قد يكون لغو ذلك كما بسطه المشهد  
 في المطلب وتلا من الشخ عبد القاهر كالتعريب  
 في تلقى الخبر والتثنية لعظمة قدره وشرفه  
 فان الله انزله والملائكة لهم مدخلته في انزاله  
 تنزله الروح الامين كل تنزله روح القدس من ربه  
 بالحق فيكون لظهور ان الله ومدن بكلمة قد سمنا  
 انزلناه وعلى من ان الاسناد المراد تكة بحجازي  
 فلا مانع من الجمع بين الحقيقة والمجاز العتاني في الاسناد  
 كان يقال بنها الامير المدنية والمراد محمديته ولا يعترض  
 اجمع بين القديم والحادث في تعبير واحد  
 فانه حاصل في فهمه يصحون اليس الله بالحكم كذا

صورة عن الصفحة الثانية من المخطوط رقم (ب)

فان مبدءها كالفصل ومظهرها كالمسرى قال بعض المحققين وغيرهم  
 لفصل احدها بالبليغين على لغة القدر معنا والفصل اخصر من كذا اللفظ  
 التي كثر فيها بالبليغين وخصوا تلك اللفظ الذي لم يبق فيها ما يظن بها  
 من كلامه فبطلت القدر افضل فلا معرفة في ذلك باعتبارها على الكلام  
 وانما هو اخصر ومعناه قدر وعشاقه ولا اخرج فيه ان شاء الله **قال**  
 اجماعهم في قوله تعالى في الخلاء او ما شئت من القدر قد ينصرف **وقد**  
 فيه على تأكيد العبر والبري يروي ابن ابي عمير عن السجدة يستند  
 بادعاءه التاني الثاني اذ اوصله بما فعله غيره من التماسه كمن يعنون  
 شهر ويظهر في قوله صاحب بحر الزمان في قوله **وقد**  
 واذا عرفت في قوله صاحب بحر الزمان **عسى** وبالخط اصفى مفعلا  
 اي افعال السكون حتى كان هناك حكمة خفية **اللافتة** جمع مكنت  
 والتا فيه تانيث الجمع واذ عرفت امتنع قوله في قوله تعالى  
 كلمة اذا خلق من احدثها حرف امتنع حرفها واصل مكنت سلك قال  
 الشهاب في تفسير سورة القدر **وقد** عرّف الاصل في قوله الشاعر  
**وقد** وليت للنسب ولكن لم لا **وقد** قول من جعلها فصولا **وقد**  
 واختلف في وزنه فقال ان كسرات فعال والهمزة زايدة وما دونه  
 يدل على المذكر والقوة والمعنّى وقيل مفعول من لا كذا رسلة كما قال الشاعر  
 وقيل مفعول من لا كذا وسالته **الروح** قيل جرد بل في مع  
 عطفها على الروح وقيل ما كثر اذ عظم الخلقة وقيل يوم يخص من  
 غيره وقيل خلقه غير اللامعة وقيل الروح اي ادم وقيل اي من  
 مع اللامعة وقيل القدر قال تعالى **انك تذاق عذابنا** وحيث انك  
 الى غير ذلك **فسيما** تفصح فيها اليونان اسمها للتمثيل كما ورد في  
 فصحها من غير ان يربى بعض ذلك واستطاع الا انوار يحصل

بجاء

بجاء عظمه حتى ضرب القدر الماء اللحية في الخيال ويطلع منه من شأنه  
 من شأنه ان **روى** قد تعرضنا في شرح رسالة السجدة لثمة  
 ربه وما يتعلق بها من **الروح** في شأنه كما في قوله تعالى  
 انسان وما لله **سلم** اي اذات سلامة من الأمان لا يقدر  
 فيها الا الخبير والوفاة بانه قد عرفها فان لا يد من قدره فهو و  
 لمعلم ان القدر في اللامعة اركب واللامعة اظهر للمعاني في موكب  
 اله الاعلى وجاز تخصصه من انواع العظم والحزبان ويدين الفضل  
 وعظمه العنق وان يحيط بطنه بما بعده ويربطه سلامة ما لم يسلط  
 فيه ربه وقيل المراد باللامعة الخ المومنين في بيان قولهم واستغفر  
 لهم تدارك القدر به تجعل ضيفا من لغيره فيها ليقدم الله من في الآات  
 المومنين ما لا يقع في **حتى** **سلط** **الروح** **قوله** التماسه من السجدة  
 كسر اللام والباقون يعرضونها عن غيرهم وروى وما بعد حروفه داخل  
 حكمها كما قدمها فقد ورد في امر المتصور ان يؤتمرها في القدر كثيرا  
 وان الشمس تطلع كل يوم من ثقب في سبطان الاصححة لغة القدر  
 وتكون صافية نقيه وانما انه تصفد السجدة في رمضان كما روى  
 اذ قد نطق به في قوله وهو مضمحل على سجع موم التصفد على  
 حقيقته وقدر من قال الاله الا اسأل الخلق اكرم سبحانه الله بالحق في  
 السجدة والعرش النعم فلا تضر ان كان كذا كذا لغة القدر في بيبي  
 الايمان يدرك كل ليلة في رسالة الله تعالى من قوله العفو والعافية  
 عفوكم عيب الغفوة امن وصلى الله على سيدنا محمد النبي الاممي  
 وعلى آله وصحبه وسلم تسليما وسلم على المرسلين والحمد لله رب العالمين  
 تمت بحمد الله وعونه عليه السلام كما قدمها القدر الى مولاه النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم والوالديه وغيرهم من بني ابي امية

في قوله  
 الروح  
 في قوله  
 الروح  
 في قوله  
 الروح  
 في قوله  
 الروح

صورة عن الصفحة الأخيرة من الأصل والتي رمزت إليها ب (أ).

**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**  
 الحمد لله الذي جعلنا من نبي قذرا وانزل القرآن حجة وشعرا  
 وذكرنا وحث فيه على حسن التدبر والتدبر به والصلوة  
 والسلام على رسالنا المخلصين هو الكتاب المبني القدر والاسراء  
 وعلى الله وحجابه ورويته واحسانه طرا وجميع امة اجانه  
 اخذنا الله من فضلهم وحشرنا في يوم القيامة  
 عن الامين **اما بعد** فيقول القوم محمد بن عبد الله عن  
 انه تعالى عنه وغفر له ولطف به امين هذا ما سره الله تعالى  
 حذيفة سورة القدر جعلته عدة للذرية فيها المعاني الاظهر  
 والسجد الاوضح والله بكمه ورا في شريفه ورفعة قدره امين  
 فاقول وبالله استغلت سورة القدر الارجح انما منه بنوه ورجح  
 لغهم انما يملكه لطفه تكرر في قوله ما تنبيهنا عنى في ليلة  
**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** انما اتلوني بها  
 للتاكيد وادعيتي تبارك وتعالى والمخاطبون منهم ذلك فقد قالوا  
 من تلقا قيسه قالوا اما طهر الاولين وقالوا انزلت به السابق  
 فودعني جميع ذلك في ذكر الازل اللامتناهي والامن اما طهر الاولين  
 واسناد الازل بحضرة الهامة مع انهم العظمة لتاسس  
 ذلك المقام اي نحن على ما نحن عليه من العظمة انزلناه وما  
 تزلت به الشياطين وما يبتغي لهم وما يبتغيون انهم  
 السمع بغيره وتون فضلا عن ان يزلوا به وتداول بعضهم  
 بخلاف نظر ما نحن فيه وهو التاكيد بالهم في العباد الهوي  
 وهو ان المؤمن يصعد قوت حبه للو في الاكتم والاكتم في كمال  
 القوم والاكتم في القدرات والمعادون يعاندون ولو فقدت  
 الاقسام

الاقسام والتوكيد فاقادة القسم والتاكيد في القرآن والحجاب  
 كما قال النبي منع الاخير فان عادتهم الانقياد للاقسام  
 والتاكيدات فربما حصل لهم هذله نسبة ذلك على ان قاعدة  
 ان لا تنحصر في التاكيد لفرادى قد تكون لهم ذلك كما سطره الله  
 في المطول فقلنا عن الشيخ عبد القاهر كالتغيب في تلقى الخبر  
 والتنبيه بعظم قدره وبشرف حكمه وبما يحتمل انما التكميل معه  
 غيره فان الله اكمله والملائكة لهم مدخلية في قوله تعالى  
 الامين قالوا له روح القدس من ركب باطق فيكون نظره ان اسما  
 وملائكته تصليون على النبي اي انا وملائكته قد سبحنا انزلناه  
 وعين فرض ان الاسماء للملكة تجاري ولانها من الجمع بين  
 الحقيقة واهواز القضي في الاسماء وكان يقال هي الامير وعلمه  
 المدفوع ولا يعرفون بالجمع بين القدر والحادث في تغيير واحد والله  
 حاصل في ضمير يصيرون النفس الله باحكم الحاكمين فصار ان الله  
 احسن الخالقين ويحويه واما قوله صلى الله عليه وسلم الخطيب  
 بيس الخطيب لما قال من خطب الله برسوله فقد هدى وموت  
 لعصمها فقرة عوي ولان الخطيب صغار اطفال وقيل وفق علي  
 قوله ومن لعصمها قبل اجواب وجملة ان الله اعظم نفسه  
 فان كانت مستعزكة حقيقة في المعظم نفسه حتى معه من الخطيب  
 وان كانت في المعظم فتستحضر التسميم بالله باجاعة او استهزاء  
 لاسم الكبر في اجرة ولا اذات التسمية والكلمة والجملة في الالف  
 في حقه تعالى لانه انما يكون الجمال لو كانت مستأبنة وكلمة وحده  
 حقيقة وهذا الاعراض يفتقر علاقة معصية الذات جمال  
 وهذا اجاز الاستعارة وصفه تعالى بصفات الافعال

صورة عن الصفحة(2) من الأصل والتي رمزت اليها ب (أ).



ينقل بالنُّص، أو يتصرف في النقل، وقد يذكر اسم القائل، وقد يكتفي بذكر اسم المرجع، فيقول: "في الدر المنثور... وفي مغني اللبيب.."، وكثيرًا ما يقول: "وقيل..."، كما أنه يناقش بعض الأقوال ويحرر بعض المسائل.

#### خامسًا: مصادر المؤلف

لقد تنوعت مصادر المؤلف فشملت كتبًا متعددة وعلومًا مختلفة، من أبرزها الآتي:

1. مفاتيح الغيب، للفخر الرازي (606هـ).
2. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي (719هـ).
3. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للإمام السيوطي (911هـ).
4. حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي، للشيخ زاده القنوجي (951هـ).
5. السراج المنير، للخطيب الشربيني (977هـ).
6. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، للشهاب الخفاجي (1069هـ).
7. حرز الأمانى ووجه التهاني، للإمام الشاطبي (590هـ).
8. المطول، لسعد الدين التفتازانى (793هـ).
9. مغني اللبيب عن كتب، لابن هشام الأنصاري (762هـ).
10. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (816هـ).
11. الابتهاج بالكلام على الإسراء والمعراج، للنبتيتي الشافعي (981هـ).
12. كبرى السنوسي، لمحمد بن السيد يوسف بن الحسين السنوسي (895هـ).

والنسخة جيدة وواضحة، لا سقطَ فيها ولا عيوب، وترجع أهميتها إلى كتابتها في حياة مؤلفها، وعناية ناسخها بها من حيث سلامة المتن وجودة الضبط والإتقان.

أما النسخة الثانية: فهي التي رمزت إليها في التحقيق بالرمز (ب)، وهي من مكتبة الأزهر، برقم (312519/ تفسير)، وتقع في عشر لوحات - عدا صفحة العنوان - ، في كلِّ لوحة ورقتان، وفي كلِّ ورقة (23) سطراً، ويعود تاريخ نسخها إلى السابع من شهر رمضان من سنة ثلاثٍ وثلاثمئة بعد الألف من الهجرة النبوية، على يد الكاتب: معوض بن سلامة المالكي ، فقد صرح عن نسخه فقال: " تم وكمل بحمد الله وعونه في يوم الأربعاء سابع خلون من شهر رمضان الذي هو من شهور سنة (1303) ثلاثة وثلاثمئة بعد الألف من هجرة من له العزُّ والشرف ، وذلك على يد كاتبه الفقير معوض بن سلام المالكي مذهباً غفر الله له ولوالديه، وأحسن إليهما وإليه ولكافة المسلمين، آمين".

والنسخة جيدة وواضحة، لا يوجد فيها سقطٌ ولا عيوب.

رابعاً: منهج المؤلف كما يبدو من خلال المخطوط:

يمكن تلخيص المنهج الذي سلكه المؤلف في تفسيره لسورة القدر بالآتي:

1. ابتداء المصنّف بمقدمة قصيرة ضمنها براعة استهلال ، وذكر اسمه واسم أبيه ولقبه، حيث قال: "فيقول العبد الفقير محمد بن محمد الأمير - عفا الله عنه، وغفر له، ولطف به .."
2. أشار إلى الغاية من تفسيره لهذه السورة ؛ وهي المذاكرة فيه بالجامع الأزهر.
3. يستشهد بآيات القرآن الكريم لبيان بعض المعاني ، وتوضيح بعض المسائل ، ولكنه يقتصر على موضع الشاهد المطلوب.
4. يورد أحاديث نبوية ويستدل بها ، لكن لا يذكر راوي الحديث من الصحابة ، ولا يُنبّه على موطن الحديث ولا يُشير إلى درجته، وإنما يكتفي بالقول: " ورد في الحديث، أو ورد".
5. يستشهد للمعاني اللغوية بكلام أهل اللغة وبما ورد في المعجمات اللغوية، وقد يستشهد بما ورد من أشعار العرب.
6. له عناية بذكر أوجه القراءات في الآيات، ويُشير إلى نوعية القراءة، ويُنَبِّه على الشاذ منها.
7. يذكر بعض لطائف النظم القرآني ونكاته البيانية في آيات السورة الكريمة.
8. يرجع إلى كلام من تقدمه من العلماء، وينقل أبرز الأقوال، وقد تنوع منهجه في ذلك؛ فقد

وقد جمع بعض تلاميذ الأمير أسماء مؤلفاته في جزءٍ لطيف سماه: "إرشاد أمل العرفان لأسماء مؤلفات الأمير الحسان".

وكان الأمير رقيق القلب، لطيف المزاج، يزعج طبعه من غير انزعاج، وفي آخر أيام حياته ضغفت قواه، وتراخت أعضاؤه، وزاد شكواه، ولم تنزل الأمراض به إلى أن توفي بالقاهرة يوم الاثنين عاشر ذي القعدة سنة اثنتين وثلاثين ومائتين وألف (1232هـ)، وكانت جنازته في مشهد حافل جداً، ودُفن بالقرب من عمارة السلطان "قايتباي" بالقاهرة.

ثانياً: عنوان المخطوط وتوثيق نسبته إلى المؤلف:

أما عنوان المخطوط فهو: "تفسير سورة القدر".

وأما نسبة هذا المخطوط للأمير الكبير فكل الدلائل المصاحبة تؤكد نسبته له، ومن هذه الأدلة: نسب هذا المخطوط للأمير الكبير غير واحدٍ من أصحاب التراجم الذين ترجموا له<sup>(4)</sup>، ومنها ما دُوّن على الورقة الأولى من النسخة (أ): "هذا تفسير سورة القدر لشيخ مشايخ الإسلام خاتمة المحققين وعمدة الفقهاء والمحدثين العالم العلامة والبحر الخضم الفهامة شمس الملة والدين المحفوظ بعناية ربّه الملك القدير سيدي محمد بن محمد الأمير"، وما دُوّن على الورقة الأولى من النسخة (ب): "هذا تفسير سورة ليلة القدر لشيخنا خاتمة المحققين وعمدة الفقهاء والمحدثين العالم العلامة البحر الفهامة شمس الدين محمد بن محمد الأمير".

ثالثاً: وصف نُسخ المخطوط:

اعتمدت في التحقيق على نُسختين، وصفهما كالآتي:

النسخة الأولى: نسخة الأصل وقد رمزت إليها في التحقيق بالرمز (أ)، وهي من مكتبة الأزهر، برقم (327349/تفسير)، وتقع في سبع لوحات. عدا صفحة العنوان، في كلّ لوحة ورقتان، وفي كلّ ورقة (23) سطراً، ويعود تاريخ نسخها إلى الرابع والعشرين من شهر جمادى الثانية من سنة خمس عشرة ومئتين بعد الألف من الهجرة النبوية، وكتبت في حياة المؤلف على يد الكاتب: علي بن أحمد بن ميرة، فقد صرح عن نسخه فقال: "تمت بحمد الله القويّ وعونه على يد كاتبها الفقير إلى مولاه الغنيّ: علي بن أحمد أبي ميرة غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين، أمين. نسخت في 24: جمادى الثانية: 1215هـ".

4 ينظر: الزركلي، الأعلام، 71/7، كحالة، معجم المؤلفين، 9 / 68، البغدادي، إسماعيل باشا، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط. ت، 307/1، وله، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، 3/396.

من الفنون، وشملتته إجازة الشيخ الملوي، وتلقى عنه مسائل في أواخر أيام انقطاعه بالمنزل. وأخذ عن أئمة أعلام غيرهم وأجازوه إجازة عامة، منهم: الشيخ يوسف الحفني، وأخوه محمد الحفني، وأحمد الجوهري، وعطية الأجهوري، وعبد الرحمن العيدروس، وابن عبد السلام الناصري، وغيرهم<sup>(2)</sup>.

ولما تتلمذ الأمير على يد كبار الأئمة الأعلام وتخرج من هذه المدرسة مهر وظهر علمه، حتى تصدر لإلقاء الدروس في حياة شيوخه، حتى إنَّ شيخه العدوي كان يرجع إلى مجموع الأمير في الفقه، وهي منقبة شريفة، وفضيلة منيفة.

ونما أمره واشتهر فضله خصوصًا بعد موت أشياخه، وشاع ذكره في الآفاق وخصوصًا بلاد المغرب، وكانت تأتيه الصلات من سلطان المغرب وتلك النواحي في كل عام، ووفد عليه الطالبون للأخذ عن والتلقي منه، وتوجه إلى دار السلطنة وألقى هناك دروسًا حضره فيها علماءهم، وشهدوا بفضله واستجازوه، وأجازهم بما هو مجاز به من أشياخه.

وانتهت إليه الرئاسة في العلوم بالديار المصرية، ولا عجب فهو شيخ شيوخ أهل العلم في عصره، وصاحب التحقيقات الرائقة والتأليفات النافعة، الممتن في العلوم كلها، نقلها وعقلها.

ومن تلاميذه ابنه محمد (الأمير الصغير)، ومحمد الكتبي الكبير، ومصطفى المبلط المصري، وعبد الغني الدمياطي المكي، ومحمد الخصري الدمياطي الكبير، ويوسف الصاوي الضرير المدني، ومحمد بن صالح السباعي المصري، وعلي بن عبد الحق القوصي المصري الأثري، وهو آخر من بقي على وجه الأرض من الأخذيين عن الأمير.

وللأمير عدة مؤلفات أكثرها حواشٍ وشروح، منها: إتحاف الأنس في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس، وبهجة الأنس والإتناس شرح زارني المحبوب في رياض الآس، وحاشية على شرح الشيخ خالد على مقدمته الأزهرية، وحاشية على شرح شذور الذهب لابن هشام، وحاشية على مغني اللبيب عن كتب الأعراب، وحاشية على إتحاف المُريد شرح الشيخ عبد السلام اللقاني على جوهرة التوحيد، وحاشية على شرح العشماوية لابن تركي، وحاشية على شرح الملوي على السمرقندية في الاستعارات، وضوء الشموع على شرح المجموع، والكوكب المنير، والمجموع، ومطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين، وجميع هذه المؤلفات مطبوعة<sup>(3)</sup>.

وله - أيضًا - الإكليل على مختصر الشيخ خليل، وتفسير سورة القدر ( وهي التي بين أيدينا وقد وفقني الله لتحقيقها)، وثمر التمام في شرح آداب الفهم والأفهام، ورفع التلبس عما يسئل به ابن خميس، وغيرها.

2 للأمير محمد ثبت في أسماء شيوخه وتُبد من تراجمهم وتراجم من أخذوا عنهم.

3 ينظر: سركيس، يوسف إيان، معجم المطبوعات العربية والمعرية، مطبعة سركيس - مصر، 1928م، 473/1-

خامساً: قمت بتخريج الأبيات الشعرية التي أوردتها المصنف.

سادساً: عزوت النقول الواردة في النص إلى مصادرها.

سابعاً: ترجمت - بإيجاز - للأعلام الذين ورد ذكرهم في النص ، مع الإشارة إلى مصادر ترجمتهم.

ثامناً: قمت بتفسير الألفاظ الغريبة، وعلقت على بعض المسائل، وأحلت إلى بعض المصادر التي تناولت هذه المسائل.

وقد قسمت البحث إلى قسمين ؛ الأول : التعريف بالمؤلف والكتاب. والثاني: تحقيق النص.

## القسم الأول :

### التعريف بالمؤلف والكتاب

أولاً: ترجمة صاحب المخطوط ( الأمير الكبير)<sup>(1)</sup>:

هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السنباوي الأزهري المالكي المغربي الأصل السنباويّ المصريّ الدّار، الشهير بالأمير؛ لأن جده الأدنى أحمد وأباه عبد القادر كان لهما إمرة بالبعيد، أصلهم من المغرب، نزلوا بمصر ، ثم التزموا بناحية سنبو من أعمال منفلوط ، بمديرية أسيوط ، وبها ولد الأمير ، وكان مولده في شهر ذي الحجة سنة أربع وخمسين ومائة وألف من الهجرة (1154هـ).

ارتحل مع والديه إلى القاهرة وهو ابن تسع سنين ، وكان قد ختم القرآن الكريم فجوده على الشيخ المنير على طريقة الشاطبية والدرّة، فابتدأت حياته العلميّة، فحفظ متن الآجرومية، وحضر دروس أعيان عصره ، واجتهد في التحصيل، فسمع صحيح الإمام البخاري، والشافا للقاضي عياض من الشيخ علي بن العربي السقاط ، ودروس على يد الشيخ الصعيدي الفقه وغيره ، ولازمه نحو عشرين سنة، كما سمع "الموطأ" من هلال المغرب وعالمه الشيخ محمد التاودي بن سودة بالجامع الأزهر، وحضر على الشيخ البليدي شرح السعد على عقائد النسفي، والأربعين النووية ، ولازم الشيخ حسن الجبرتي سنتين، وتلقى عنه الفقه الحنفي، وعلم الهيئة والهندسة والفلكيات، وغير ذلك

1 ينظر في ترجمته: الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط5، دار العلم للملايين - بيروت، 1980م، 7/ 71 كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت ،(د.ط،ت)، 9/ 68 ، البيطار، الشيخ عبد الرزاق، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق محمد بهجة البيطار ، دار صادر بيروت، 1993م، 1266 - 1270 الجبرتي ،عبد الرحمن بن حسن ( 1237هـ ) عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل ، بيروت ، د. ط. ت ، 3/ 573-575 ، البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط،ت، 3/ 396، الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير ، فهرس الفهارس و الأنبات، تحقيق: إحسان عباس، ط2، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1982م، 1/ 133-139.

## أهمية البحث

يستمد هذا البحث أهميته من خلال ارتباطه المباشر بكتاب الله تعالى الذي جعله الله Y هداية للناس وشفاء لما في الصدور من الزبغ والريب والشرك.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن هذا المخطوط اشتمل على عدد من الأحاديث والآثار والأقوال المنسوبة لأصحابها، وفيه تحرير لبعض المسائل، ودراسته وتحقيقه يمكن أن يفيد الباحثين والدارسين، والدعاة المصلحين، ومن ناحية ثالثة فإن هذا المخطوط حققه الدكتور محمد عيدان محمد والدكتور عبدالله خلف، ونُشر في مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية في العدد الثاني لسنة 207م، ولكن اعتماداً على نسخة واحدة لا يُخرج المخطوط بالصورة العلمية المناسبة، خاصة وأن النسخة الثانية فيها من الاختلاف والإضافات التي تُخرج المخطوط على الوجه الأكمل، ولذلك رأى الباحث إعادة تحقيقها راجياً أن يقدم إضافة علمية - ولو يسيرة - في هذا المجال.

## أهداف البحث

أولاً: إخراج هذا المخطوط إخراجاً علمياً وفق قواعد التحقيق العلمي المتبعة.

ثانياً: خدمة النص بالتعليق والتوضيح عند الحاجة بما يقربه للقارئ الكريم.

ثالثاً: التعريف بالمؤلف، وتسلط الضوء على حياته.

رابعاً: دراسة المؤلف، وبيان منهج مؤلفه.

## اجراءات البحث والتحقيق

أولاً: اتبعت في التحقيق طريقة التوفيق بين النسخ، مع التقيّد بقواعد التحقيق العلميّة، وأشارت في الحاشية إلى ما في كلّ نسخة من الزيادات أو النقص.

ثانياً: عملت على ضبط ألفاظ النصّ، ونسقت فقرّاه، ووضعت علامات الترقيم المناسبة للمساعدة في الكشف عن المعنى.

ثالثاً: جعلت الآيات القرآنية بين معكوفتين - هكذا [ ] - وعزوتها إلى سورها بذكر اسم السورة ورقم الآية داخل المخطوط.

رابعاً: عملت على تخريج الأحاديث النبوية من الكتب المعتمدة، والحكم عليها عند العلماء الأفاضل أصحاب هذا الشأن ما لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

## المدخل

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب بالحق مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ، وهو القائل: [وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا].

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، أرسله الله تعالى بالهدى ودين الحق، وختم به النبوة والرِسالة، وأنزل معه القرآن العظيم نورًا وهدى للناس، وآتاه من العِلْم مثله وجعله رحمة للعالمين ومبَلِّغًا لشريعته بأكمل بيان وأحسن تعليم، اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه الطاهرين، الذين آمنوا به وعزروه ونصروه، واتبعوا النور الذي أنزل معه، وبعد؛

فقد تفضل الله Y علينا بإنزال القرآن الكريم؛ أفضل كُتبه نظمًا، وأحسنها بيانًا، وأتمها شرعة، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ، أنزله الله Y ليكون دستورًا للمسلمين، ومنهاجًا يسيرون عليه في حياتهم، فيهتدون بهديه، ويأخذون من تعاليمه ما يوصلهم إلى الأمن والاستقرار، ويجعلهم السادة والقادة في هذه الدنيا، ولا شك أن العمل بهذه التعاليم لا يكون إلا بعد فهم القرآن الكريم والكشف والبيان لما تدل عليه آياته الكريمة.

وإذا أراد الله Y شيئًا هيأ له أسبابه، وأمضى أقداره المبرمة من خلالها، وإذا ذلك فقد هيأ الله تعالى من عباده أئمة أجلاء صرفوا اهتمامهم لتفسير كتابه العظيم، وبذلوا جهودًا واسعة في سبيل توضيح آياته وبيان ما فيها من التأويل، فمنهم المستوعب لتفسيره آية آية، ومنهم من ركز على تفسير آيات الأحكام، ومنهم من فسر بعض الأجزاء، ومنهم من فسر آية أو آيات، ومنهم من فسر سورة من القرآن الكريم. ومن جملة ذلك تفسير سورة القدر لمؤلفه العلامة محمد بن محمد السنباوي المشهور بالأمر الكبير (ت1232هـ)، والذي لا يزال مخطوطًا، فعقدت العزم على دراسته وتحقيقه. خاصة وأني قد وقفت على نسختين خطيتين - مدفوعًا بأسباب، منها:

أولاً: لم يحظ هذا المخطوط - فيما اطلعت عليه - بالدراسة والتحقيق الموافق لقواعد التحقيق العلمي المتبعة.

ثانيًا: المكانة العلمية لمؤلفه الأمير الكبير، المشهور بعلمه وفضله وسعة اطلاعه وفهمه الدقيق، صاحب المؤلفات النافعة والتحقيقات البارعة في مختلف العلوم.

ثالثًا: الرغبة في نشر التراث الإسلامي، والاسهام في إبراز جهود علماء الأمة. رحمهم الله.

رابعًا: أحببت من خلال دراسة هذا المخطوط وتحقيقه أن أسهم بشيء في خدمة كتاب الله تعالى.

تفسير سورة القدر تأليف : العلامة محمد بن محمد السنباوي المشهور بالأمير  
الكبير (1232هـ) دراسة وتحقيق

عبدالله أحمد الزيتوت\*

**THE INTERPRETATION OF AL-QADER VERSE FOR SCHOLAR MOHAMMED BIN MOHAMMED AL-SANBAWI, KNOWN AS BIG PRINCE (1232H): A STUDY AND ACHIEVE**

**ABSTRACT**

This study discussed the manuscript (The interpretation of Al-Qader Verse For scholar Mohammed Bin Mohammed Al-sanbawi , known as big Prince (1232H) . This scholar was Known of his knowledge, achievements and vast production . He wrote the most useful books and made the most important investigation in different sciences . One of this is this manuscript , which was used in many references such as interpretation books , language , Fiqh and readings .

This study is divided into two sections: studying the manuscript within introducing the author, describing him and analyzing the address, his origin and his resources of authoring. The second section consisted of analyzing the script and commenting on it to produce it in the form that copes with the scientific approaches of achieving and analysis.

**BÜYÜK PRENS OLARAK BİLİLEN ALİM MUHAMMED B. MUHAMMED EL-SANBAWİ'NİN EL-KADİR SURESİNİ TEFSİRİ (TETKİK VE TAHKİK)**

**ÖZET**

Bu çalışma Muhammed b. Muhammed el-Sanbawi'nin el-Kadir suresini tefsirinin yer aldığı yazmayı incelemektedir. İlmî ve üretkenliği ile tanınan Sanbawi (h. 1232) birçok faydalı eser kaleme almış, farklı ilim dallarında önemli araştırmalar gerçekleştirmiştir. Bu çalışmalardan biri de makalemizin konusunu teşkil eden, pek çok tefsir, dil, fıkıh eserinde kendisine atıfta bulunulan bu yazmadır. İki kısımdan oluşan makalede önce metnin yazarı tanıtılarak kökeni ve eserlerinde kullandığı kaynaklar analiz edilecek, ikinci bölümde ise yazma, ilmi bir tahkik ile yeniden üretilerek yorumlanacaktır.



- et-Taberānī, Ebu'l-Kāsim Süleymān b. Ahmed (h. 360), *el-Mu'cemū'l-evsat*, thk. Tārik b. İvazullāh b. Muhammed – Abdūlmuhsin b. İbrāhīm el-Huseynī, Dāru'l-Haremeyn, Kāhire
- , *el-Mu'cemū'l-kebīr*, thk. Hamdī es-Selefī, Mektebetü'z-zehrā', Musul 1983.
- et-Taberī, Muhammed b. Cerīr b. Yezīd b. Hālid (h. 310), *Cāmi'ü'l-bünnyān an te'vili āyi'l-Kur'ān*, Dāru'l-fikr.

**KAYNAKÇA**

Kur'ân-ı Kerîm

el-'Alvânî, Tâhâ Câbir, *el-Ezminetü'l-fikriyyeti ve menhecü't-tağyûr*, Dâru'l-hâdî, Beyrut 2003.

el-'Avâ, Muhammed Selîm, *Sahîfetü'l-Medîneti ve's-şûra'n-Nebeviyye, vekâ'tu nedveti'n-nazmî'İslâmiyye*, Mektebetü't-terbiyyeti'l-arabi li-düvelî'l-halîc.

'Avde, Abdülkâdir, *el-İslâm ve evzâ'una's-siyâsiyye*, 1967.

el-Bennâ, Firnâs Abdülbâsit, *et-Tanzîmü'l-idârî fi'd-devleti'l-İslâmiyye menhecen ve tatbîkan (Ahdü Rasûlullâhi s.a.s.)*.

el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil (h. 256), *el-Câmi'u's-sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Yemâme.

el-Ceref, Muhammed Kemâl, *en-Nizâmü'l-mâliyyi'l-İslâmî düstûruhû kavânînihû*, Matba'atü'n-nehdati'l-cedîde, Kâhire 1970.

Demc, Muhammed Ahmed, *Fî tahkîkühî li-Kitâbi et-Tibrü'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk li'l-İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî*, el-Mü'essesetü'l-câmiati li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzî, 1987.

ed-Dürî, Kahtân Abdurrahmân, *eş-Şûrâ beyne'n-nazîrati ve't-tatbîk*, Matba'atü'l-e'imme, Bağdat 1974.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-harâc*, el-Matba'atü's-selefiyye, Kâhire 1346.

el-Gamrâ, Âtîf, *el-İslâhu's-siyâsî min eyne yebde'ü*, Nehzatü Mısır li't-tibâ'ati ve'n-neşri, 2008.

el-Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk fi nasâyihu'l-mülûk*, el-Mektebetü'l-Mısıriyye, 2004.

Halîl, İmâdüddîn Halîl, *Fî'l-adli'l-ictimâ'î*, Matba'atü'l-havâdis, Bağdat 1979.

İbn Ebî Şeybe, Ebûbekr Abdullah b. Muhammed (h. 235), *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, Mektebetü'r-rüşd.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (h. 630), *Lisânü'l-Arab*, Dâru sâdir, Beyrut.

İlkiyâ, Ebû Şücâ Şîrûye b. Şehrdâr b. Şîrûye ed-Deylemî el-Hemedânî (h. 509), *el-Firdeusü bi-me'sûri'l-hitâb*, Dâru'l-kitâbi'l-ilmiyye, Beyrut.

el-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (h. 450), *el-Ahkâmü's-sultâniyyeti ve'l-vilâyâti'd-diniyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1985.

el-Melîhî, Yakûb Muhammed, *Mebde'ü's-şûrâ fi'l-İslâm*, Mü'essesetü's-sakâfeti'l-câmi'ati.

Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (h. 261), *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru ihyâ'it-türâs, Beyrut.

Müşâkabe, Emîn, *el-İslâhu's-siyâsî ve'l-hüküm'r-reşid (İtârü'n-nazarî)*, Amman.

Ramazân, Târîk, *el-İslâhu'l-cezziyyi'l-ihtilâfiyyâti'l-İslâmiyye ve't-tahrîr*, trc. Emîn el-Eyyûbî, eş-Şebketü'l-arabiyye li'l-ebhâsi ve'n-neşri, Beyrut 2010.

er-Râzî, Muhammed b. Ebîbekr b. Abdülkâdir (h. 721), *Muhtârü's-sihâh*, thk. Mahmûd Hâtır, Mektebetü Lübnânî nâşirün, Beyrut 1995.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Şefîk, Münîr, *Fî nazariyyâti't-tağyûr*, el-Merkezü's-sekâfiyyi'l-arabi, Beyrut 1994.

Şeref, Muhammed Celâl, *Neş'etü'l-fikri's-siyâsî ve tetavvuruhû fi'l-İslâm*, Dâru'n-nehdati'l-arabiyye, Beyrut 1982.

## المراجع والمصادر:

## القرآن الكريم

- ابن أبي شيبة ، أبو بكر عبدالله بن محمد ( 235هـ ) ، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ، مكتبة الرشد .  
 ابن منظور ، محمد بن مكرم ( 711هـ ) ، لسان العرب ، دار صادر - بيروت ، ط 1 .  
 أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم ، كتاب الخراج ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، 1346هـ .  
 إلكيا ، أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني ، ( ت 509 هـ ) ، الفردوس بمأثور الخطاب ، دار الكتب العلمية - بيروت .  
 البخاري ، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ( ت 256 هـ ) ، الجامع الصحيح ، دار ابن كثير ، اليمامة ، كتاب الجمعة ، باب الجمعة في القرى ، ح 853 ، ج 1 ، ص 304  
 البنا ، د. فرانس عبد الباسط، التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجا وتطبيقا ( عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ، وقائع ندوة النظم الجرف ، محمد كمال ، النظام المالي الإسلامي دستوره قوانينه ، مطبعة النهضة الجديدة ، القاهرة ، 1970 .  
 خليل ، د. عماد الدين خليل ، في العدل الاجتماعي ، مطبعة الحوادث ، بغداد ، 1979 .  
 دمج ، د. محمد أحمد ، في تحقيقه لكتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك للإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1987 .  
 الدوري ، قحطان عبدالرحمن ، الشورى بين النظرية والتطبيق ، مطبعة الأمة - بغداد ، 1974 .  
 الرازي ، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، ت ( 721 هـ ) ، مختار الصحاح ، تحقيق محمود خاطر ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، 1995 ، طعة جديدة ،  
 رمضان ، طارق ، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرر ، ترجمة : أمين الأيوبي ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت ، ط 1 ، 2010  
 الشافعي ، محمد بن إدريس ، أحكام القرآن ، دار الكتب العلمية  
 شرف ، محمد جلال ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ، دار النهضة العربية - بيروت ، 1982 .  
 شفيق ، منير ، في نظريات التغيير ، المركز الثقافي العربي - بيروت ، ط 1 ، 1994 ، ص 146  
 الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد ، ( ت 360هـ ) ، المعجم الأوسط ، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد ، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني ، دار الحرمين - القاهرة  
 الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب ( ت 360هـ ) ، المعجم الكبير ، تحقيق حمدي بن عبد المجي السلفي ، مكتبة الزهراء - الموصل ، ط 2 ، 1983م  
 الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد ، ت ( 310 ) هـ ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، دار الفكر .  
 العلواني ، د. طه جابر ، الأزمة الفكرية ومنهج التغيير ، دار الهادي - بيروت ، ط 1 ، 2003 ،  
 العوا ، د. محمد سليم ، صحيفة المدينة والشورى النبوية ، وقائع ندوة النظم الإسلامية - أبو ظبي ، مكتب التربية العربي لدول الخليج .  
 عوده ، عبدالقادر ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ط 2 ، 1967 .  
 الغزالي ، التبر المسبوك في نصائح الملوك ، المكتبة المصرية ، 2004 ، بوبه وقدم له د، السيدعلي شتا .  
 الغمري ، عاطف ، الإصلاح السياسي من أين يبدأ ، نهضة مصر للطباعة والنشر ، ط 1 ، 2008 .  
 الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الغدادي ( ت 450 هـ ) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ط 1 ، 1985 .  
 مسلم ، أبو الحسين القشيري النيسابوري ، ( ت 261 هـ ) الجامع الصحيح ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث : بيروت .  
 مشاقبة ، د. أمين ، و المعتصم بالله ، الإصلاح السياسي والحكم الرشيد " إطار نظري " ط 1 ، عمان .  
 المليجي ، يعقوب محمد ، مبدأ الشورى في الإسلام ، مؤسسة الثقافة الجامعية .

3- تقليل أو الحد من التعيينات الجديدة ، بمعنى عدم استحداث فرص عمل للمواطنين ، وهذا تخل آخر عن أبسط واجبات الدولة تجاه رعاياها .

### الخاتمة :

الإصلاح السياسي عملية تعديل جذرية ، أو جزئية في شكل الحكم ، أو العلاقات الاجتماعية داخل الدولة في إطار النظام السياسي القائم .

وتتلخص السياسات الإصلاحية عند الإمام الغزالي والتي سبق بها علماء السياسة المعاصرين بالآتي :

- ضرورة التزام العدل والإنصاف في العلاقة بين الإمام والرعية .
- على الحاكم معرفة قدرالولاية ، وتعلم خطرهما.
- أهمية التوافق العام على شخص الحاكم وسياساته من قبل الرعية.
- على الحاكم الحكم بشرع الله والحرص على رضاه ؛ وإن خالف رضا الناس فلا أهمية لرضا الناس بسخط الله .
- ضرورة اهتمام الحاكم بالنظام السياسي والإداري داخل الدولة ، والإشراف المباشر على العمال في تعاملهم مع الرعية .
- تنظيم السياسة المالية في الدولة ، وبيان أوجه الجباية والإنفاق .
- الإبانة عن أسباب تفشي الفساد في البلاد ، وسيادة الفوضى ، وتدهور الأحوال وانهيار أنظمة الحكم والمتمثلة بالآتي :
- ضعف الحاكم وعجزه عن تدبير شؤون الحكم وسياسته.
- ظلم الحاكم للرعية . فالظلم الذي يقع من الحاكم تجاه رعيته ، والذي بدوره ينعكس على الأفراد تجاه بعضهم البعض سببا من أسباب تفشي الفساد ، وسيادة الفوضى ، وخراب الديار.
- خيانة الوزراء ، وتجريئهم الحكام على الحرب ، واستهانتهم بأرواح الجند.
- التفرد بالرأي وإهمال مبدأ الشورى.
- تنصيب الأعمال وإسنادها لغير أصحاب الكفاءة .
- تهيمش الشعوب وعدم الوفاء باحتياجاتهم.

الأصل يتكئ على قاعدة عظيمة قَعدها الإمام الغزالي تَوَطَّر سلوك الحاكم في تعامله مع الرعية يقول فيها : " في كل واقعة تصل إليك وتعرض عليك ، تقدر أنك واحد من جملة الرعية ، وأن الوالي سواك ، فكل ما لا ترضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين ، وإن رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك فقد خنت رعيته ، وغششت أهل ولايتك"<sup>105</sup>

فلو وضع الحاكم نفسه مكان أي واحد من أفراد الرعية لما احتقر شأن أيا منهم أو حاجته مهما تصاغرت في عين الحاكم ، وعندما يشعر الفرد من أفراد المجتمع أنه مسؤول مسؤولية خاصة من قِبَل المسؤول عنه يتنامى لديه الشعور بالانتماء ، فضلا عن تنامي الشعور لديه بأنه جزء من بنية المجتمع فيسعى بكل جد لتحقيق كل ما من شأنه رفعة الأمة ، وتحقيق سوية المجتمع .

يقول الغزالي : " ويجب على السلطان أنه متى ما وقعت رعيته في ضائقة ، وحصلوا في شدة وفاقه أن يعينهم لا سيما في أوقات القحط وغلاء الأسعار ، حيث يعجزون عن التعيش ، ولا يقدرّون على الاكتساب ، فينبغي للسلطان أن يغنيهم بالطعام ، ويسعدهم من خزائنه بالمال . ولا يمكن أحدا من حشمه وخدامه وأتباعه أن يجور على رعيته"<sup>106</sup> "

ويتجلى فكر الغزالي الإصلاحي في معالجته للعجز في ميزانية الدولة فالقرب من جيوب المواطنين خط أحمر لا يجوز المساس به ، فمسؤولية تأمين حاجات المواطنين الأساسية تقع على عاتق الدولة ، وإن لزم الأمر من مال الحاكم الخاص ، فالغزالي يحذر من الاقتراب من قوت المواطنين ، كذلك يحذر من إطلاق يد خواص الملك أيديهم وعبثهم بأحوال الرعية لئلا تنشأ تلك الطبقة البرجوازية المتنفذة الحاكمة التي تسعى لاحتكار الملك ، والمال والقوت ، ومآل هذا الفعل عزل الملك عن الرعية ، وتحقيق مصالح الفئة المحتكرة الخاصة على حساب بقية الشعب .

في حين أن المتبع في غالب الدول الاعتماد الكلي على جيوب المواطنين في ترقيع ثقوب الميزانيات المتهالكة ، والمتمثل بالآتي :

1- التخلي عن دعم المواد الأساسية التي تعد الركيزة الأساس في تسيير حياة المواطنين ، وهي بهذا تتخلى عن أبسط الواجبات المنوطة بها ؛ إذ مهمة الدول تحقيق كفايات رعاياها من هذه المواد بمعزل عن وضعهم المادي . والتعذر بأن مسؤولية الدول محصورة بتقديم الدعم للفئات ذات الدخل المحدود كلام مجاف للحقيقة لأن الغني والفقير مواطن في البلد ، والجميع يسهم وأسهم في بنائه كل بوسيلته وبقدرته وطاقته .

2- زيادة قيمة الضرائب المفروضة سابقا على كاهل المواطن ، واستحداث ضرائب جديدة تحت مسميات مختلفة .

105 انظر : المرجع السابق ص 34

106 انظر : المرجع السابق ، ص 85

وإن تقرير الإسلام للشورى ، وتطبيق النبي صلى الله عليه وسلم ثم أصحابه من بعده لها لدليل قوي على مرونة القواعد السياسية الإسلامية وصلاحتها . فقد جاء تشريع الإسلام في هذا الشأن ، وتطبيق النبي صلى الله عليه وسلم بمجرد القواعد العامة التي تسمح للأمة المسلمة أن تختار للقيام بواجب الشورى الشكل الذي يلائم الأوضاع المختلفة في الظروف والأمكنة المختلفة .

وخارج نطاق الأساسيات الخاصة بوجود الشورى ولزومها ، فإن كل ما يتصل بهذا الأمر متروك للأمة تحقق بما تختاره فيه مصالحها في ضوء توجيهات القرآن والسنة وحدودهما<sup>99</sup> .

خامسا : - تنصيب الأعمال وإسنادها لغير أصحاب الكفاءة ففي الحديث " إذا وُسِّد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة " <sup>100</sup> ويروي الصحابي عبد الرحمن بن سمرة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم له : " يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة فإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها " <sup>101</sup> وهذا أبلغ دليل على حرص الإسلام على إسناد الوظائف لمن هو أهل لها ، وفق ما يملك من مقومات تؤهله لذلك ؛ ليقوم بها حق قيام بما يعود بالخير والنفع على عموم المسلمين ، لا لواسطة أو محسوبة أو فتوية ، فإن لم يعتمد ذلك فهذا إيدان بالخراب كما أشار الغزالي في الحكاية التي أوردها على لسان أحد الملوك " ... وتوليتي لأصاغر العمال كابر الأعمال " <sup>102</sup> .

سادسا - تهميش الشعوب وعدم الوفاء باحتياجاتهم .

فالغزالي يسوق على لسان أحد الملوك أن من أسباب انهيار الملك " .. وقلة تفكير في الحيلة وإعمالها وقت الحاجة ، والتباطؤ والوقفة في مكان العجلة ، والفرصة والاشتغال عن قضاء حوائج الناس " <sup>103</sup> .

ينصح الغزالي الحاكم بقوله : " لا تحقر انتظار أرباب الحوائج ، ووقوفهم ببابك ، واحذر من هذا الخطر . ومهما كان للمسلمين إليك حاجة فلا تشتغل بنوافل العبادة .

وقد كان عمر بن عبد العزيز يقضي حوائج الناس فجلس إلى الظهر فتعب ، ودخل بيته ليستريح من تعبته ، فقال له ولده ما الذي يؤمنك أن يأتيك الموت في هذه الساعة ، وعلى بابك منتظر حاجة ، وأنت مقصر في حقه ، فقال : صدقت ، ونهض وعاد إلى مجلسه <sup>104</sup> .

أقول : إن مهمة الحاكم العمل لخدمة الرعية عامة والمحوجين منهم خاصة ، وعدم احتقار حوائجهم مهما كانت تافهة من وجهة نظر الحاكم فهي عظيمة الشأن من وجهة نظر أصحابها وهذا

99 العوا ، د. محمد سليم ، صحيفة المدينة والشورى النبوية ، ج1 ، ص74

100 البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب العلم ، باب أداء الخمس من الإيمان ، ح 59 ، ج1 ، ص33

101 البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الأحكام باب من سأل الإمارة وكل إليها ، ح 6728 ، ج6 ، ص 2613

102 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص84

103 انظر : المرجع السابق ، ص84

104 انظر : المرجع السابق ص34

. وفعل النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة أحد واضح الدلالة على هذه القاعدة ، وعلى قاعدة التزام رأي الأكثرية ، ولو خالف رأي الحاكم ، أو رأي غيره من أولي الرأي<sup>94</sup> .

أما القول الثاني فيرى أن الشورى مندوبة ، ويستند في ذلك إلى أن الله تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يشاور أصحابه في مكايد الحرب وعند لقاء العدو تطيباً منه بذلك أنفسهم وتألفاً لهم على دينهم ، وليروا أنه يسمع منهم ، ويستعين بهم ، وإن كان الله عز وجل قد أغناه بتدبيره له أموره وسياسته إياه وتقويمه أسبابه عنهم<sup>95</sup> . ولكنه أراد أن يستن بذلك الحكام بعده<sup>96</sup> .

هذا وقد نحى الإمام الغزالي إلى أن على الإمام استشارة أصحاب العقول الراجحة ، فتجده يؤصل ويؤسس للشورى في أكثر من موضع ، وينعى على التفرد بالرأي في اتخاذ القرار ، وما ذكره من أدلة في حق الأنبياء صلوات الله عليهم أدمغ دليل على وجوب الشورى وأهميتها في فكره السياسي الإصلاحي .

ويجعل الدكتور محمد شرف الشورى من أصول الحكم السياسي عند الإمام الغزالي<sup>97</sup> .

في حين ذهب الدكتور قحطان الدوري إلى أنه يجب على الإمام عرض الأمور ذات الطابع العام والأهمية الخطيرة بالنسبة للدولة ، كسن القوانين والأنظمة ، وإعلان الحرب ، وإقامة المشاريع في كافة الميادين وغيرها من الأمور ، التي تحتاج إلى تضافر خبرات كثيرة متنوعة لنفي الإشكال الذي قد يبدو له أثناء التنفيذ .

ويندب للإمام عرض الأمور الخاصة ، أو التي يرى أن من مصلحة الأمة البت بها بسرعة لا يعطلها الروتين باستغراقه الوقت. ومع هذا فلا ينبغي له أن يتق برأيه ويترك المشاورة ؛ لأنها صفة المسلمين وعنوانهم التي أوضحها القرآن الكريم ، والرسول صلى الله عليه وسلم ، ومنهاج الصحابة الكرام من بعد<sup>98</sup> .

وتجد أن هذا القول يحاول أن يجمع بين القولين السابقين ، وله وجهة نظر معتبرة. إذ يحقق مصالح معتبرة للدولة ، ويحول دون استئثار الحاكم في إصدار القرار في القضايا المصيرية ، ويراعي بنفس الوقت الحاجة إلى السرعة في اتخاذ القرار في بعض القضايا العاجلة.

فالشورى النبوية دليل هاد لأولي الأمر في الامة المسلمة لا ينفرد أحد منهم برأي ، وأن يشرك كل منهم معه في قراره من حضره من أهل الرأي من المسلمين الناصحين .

94 العوا ، صحيفة المدينة والشورى النبوية ؛ ج1 ، ص72

95 الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد ، ت (310) هـ ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، دار الفكر ، ج4 ، ص152

96 الشافعي ، محمد بن إدريس ، أحكام القرآن ، دار الكتب العلمية ، ج2/ص-120 121

97 شرف ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ، ص295

98 الدوري ، قحطان عبدالرحمن ، الشورى بين النظرية والتطبيق ، مطبعة الأمة - بغداد ، 1974 ، ص55

## مدى إلزامية الشورى

وقع اختلاف بين العلماء في درجة إلزامية الشورى للحاكم المسلم على قولين:

الأول يرى بأن الشورى واجبة ومستنده من الأدلة الآتية :

- قوله تعالى " وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ <sup>87</sup> " إذ الأصل في الأمر الوجوب ما لم تأت قرينة صارفة. <sup>88</sup> وفي الآية الثانية " وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ <sup>89</sup> " وضع الله تعالى الشورى بين فرضين لازمين هما الصلاة والإنفاق ، مما يدل على وجوبها في الآيتين <sup>90</sup> .

- أن الشورى حق مقرر للحاكمين والمحكومين ، وليس أحد الطرفين أحق به من الآخر، فكما يستطيع الحاكمون أن يبدوا رأيهم في كل أمر من أمور الأمة يستطيع كل فرد من المحكومين أن يبدي رأيه في كل أمر من أمور الأمة . وحق الحاكمين والمحكومين مستمد من قوله تعالى " وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ <sup>91</sup> " .

فقد وصف الله تعالى الأمر بأنه أمرهم جميعا ، وإذا كان الأمر للجميع استوى في استحقاقه والقيام عليه الحاكم والمحكوم ، فليس لأحد الفريقين أن يستأثر به ، أو ينكره على الآخر. أما تنظيم استعمال هذا الحق فهو أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان والجماعات ، ولذلك ترك أمره لأولي الأمر والرأي في الجماعة الإسلامية ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم ، وفي حدود استطاعتهم.

- أن عرض كل أمور الأمة على الشورى من واجبات الحكام ، وليس حقا لهم لقوله تعالى " وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ <sup>92</sup> " . فالنص يوجب على الحاكم أن يستشير في كل أمر للأمة صغر هذا الامر أو كبير ، فإذا لم يعرض الحاكم الأمر على الأمة فقد أحل بواجبه ، وللأمة أن تستعمل حقها في الشورى ، فتشير بما تراه، وتطلب من الحكام أن يعرضوا عليها كل أمر لم يعرضوه، وأن يبينوا رأيهم فيه لتستطيع الأمة بعد ذلك أن تبدي رأيها على خير وجه تراه <sup>93</sup> .

- ليس هناك دليل يصح الاستناد إليه من قرآن أو سنة قولية أو عملية لتأييد من يقول أن الشورى غير ملزمة للحاكم ، أو غير واجبة عليه ابتداء . بل الذي تدل عليه الأدلة التي حفظها التاريخ من صنع النبي صلى الله عليه وسلم ، وصنع أصحابه هو وجوب الشورى ووجوب التزام أدلتها

87 سورة آل عمران : آية 159

88 المليجي ، يعقوب محمد ، مبدأ الشورى في الإسلام ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ص 100

89 سورة الشورى : آية 38

90 المليجي ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص 100

91 سورة آل عمران : آية 159 .

92 سورة آل عمران : آية 159

93 عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص 160-161



والشورى وإن كانت من الإيمان فإنها ليست مطلقة ، وإنما هي مقيدة بنصوص التشريع الإسلامي وروحه ، فما جاء فيه النص وخرج من اختصاص البشر فلا يمكن أن يكون محلا للشورى ، وللمسلمين أن ينتهوا إلى ما يرون من رأي فإن رأيت جماعتهم رأيا وجب تنفيذ هذا الرأي بشرط أن لا يخرج الرأي على مبادئ الإسلام العامة وروحه التشريعية<sup>83</sup>.

### القواعد الأساسية التي يقوم عليها مبدأ الشورى

أولا : أن الشورى يجب أن تقوم على الإخلاص لله والرغبة فيما عنده والعمل لرفع شأن الإسلام دون نظر إلى النعرات الشخصية والمنافع الذاتية والعصبية القبلية والإقليمية . ولا يصح أن تقوم الشورى على كذب أو إكراه أو رشوة فكل ذلك يحرمه الإسلام لذاته ، ومن يفعله في الشورى فإنما هو خائن لله ولرسوله وخائن للأمانة التي حمّله الله إياها فوق كذبه أو غشه أو ما ارتكب من خداعا وإكراهه أو رشوة.

ثانيا : ليس من الضروري أن يجمع أهل الرأي على رأي واحد ، وإنما الرأي ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين بعد تقليب وجوه الرأي ومناقشة المسألة المعروضة من كل وجوهها<sup>84</sup>.

ثالثا : أن تكون الأقلية التي لم يؤخذ برأيها أول من يسارع إلى تنفيذ رأي الأكثرية ، وأن تنفذه بإخلاص باعتباره الرأي الذي يجب اتباعه ، ولا يصح اتباع غيره ، وأن تدافع عنه كما دافعت عنه الأغلبية ، وليس للأقلية أن تناقش من جديد رأيا اجتاز دور المناقشة ، أو تشكك في رأي وضع موضع التنفيذ ، وتلك سنة الرسول صلى الله عليه وسلم التي سنّها للناس ، والتي يجب على كل مسلم اتباعها طبقا لقوله تعالى " وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ"<sup>85</sup>

ولقد استن الرسول صلى الله عليه وسلم هذه السنة بعد أن استشار أصحابه ، ورأى أكثرهم الخروج لأحد ، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم أول من وضع رأي الأكثرية موضع التنفيذ ، إذ نهض من المجلس فدخل بيته ، ولبس لأمته ، وخرج عليهم ليقود الأقلية والأكثرية إلى لقاء العدو خارج المدينة ، وقد سارع الرسول عليه الصلاة والسلام بتنفيذ رأي الأغلبية بالرغم من مخالفته لرأيه الخاص الذي أظهرت الحوادث أنه كان الرأي الأحق بالاتباع<sup>86</sup>.

83 عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص 157 .

84 المرجع السابق ، ص 161 162

85 سورة الحشر : آية 7

86 عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ص 163

" وأخبر في كتابه عز وجل عن موسى عليه السلام " وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي ..... " 77 فإذا لم يستغن الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين عن الوزراء واحتاجوا إليهم كان غيرهم من الناس أحوج 78 .

الشورى دعامة من دعائم الإيمان ، وصفة من الصفات المميزة للمسلمين ، سوى الله بينها وبين الصلاة والإنفاق في قوله " وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ " 79

فجعل للاستجابة لله نتائج بين لنا أبرزها وأظهرها ، وهي إقامة الصلاة والشورى والانفاق .

وإذا كانت الشورى من الإيمان فإنه لا يكمل إيمان قوم يتكون الشورى ، ولا يحسن إسلامهم إذا لم يقيموا الشورى إقامة صحيحة .

وما دامت الشورى صفة لازمة للمسلم لا يكمل إيمانه إلا بتوفرها ، فهي فريضة إسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين ، فعلى الحاكم أن يستشير في كل أمور الحكم والإدارة والسياسة والتشريع ، وكل ما يتعلق بمصلحة الأفراد أو المصلحة العامة ، وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرونه في هذه المسائل كلها ، سواء استشارهم الحاكم أم لم يستشروهم .

ولقد أوجب الله على رسوله - وهو الذي ينزل عليه الوحي بالتشريع والتوجيه وحل المشكلات - أن يستشير المسلمين فقال جل شأنه " وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ " 80

فأمره أمراً جازماً أن يستشيرهم ، وما أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم بالمشاركة لحاجة منه إلى رأيهم ، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشورة من الفضل ، وأن يحملهم على الاقتداء بالرسول ، وأن يرفع من أقدارهم بإشراكهم في الحكم ، وتعويدهم على مراقبة الحكام ، وأن يحول بين الحكام والاستئثار بالحكم ، والتعالي على الناس 81 .

وقد كانت الشورى هي منهاج النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي أمر به القرآن الكريم في موقف من أصعب المواقف وأشدّها حرجاً . في أعقاب غزوة أحد التي أصاب الكفار فيها من المسلمين ما لم يصيبوه منهم قبلها ولا بعدها ، وكان الخروج إليها نزولاً على رأي المشيرين بذلك على النبي صلى الله عليه وسلم 82

77 سورة طه: آية 29

78 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ص 91

79 سورة الشورى : آية 38

80 سورة آل عمران : آية 159

81 عوده ، عبدالقادر ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ط2 ، 1967 ، ص-155 156

82 العوا ، د. محمد سليم ، صحيفة المدينة والشورى النبوية ، وقائع ندوة النظم الإسلامية - أبو ظبي ، مكتب التربية

العربي لدول الخليج ، ج 1 ، ص 70

مصالحها الخاصة الجهوية على حساب مصلحة الشعب فتزين للراعي الأمور ، وتسوقها على غير حقائقها ، فالحاكم ينبغي أن يكون ذا فطنة ودراية ليشعر من تحت يده من الوزراء والمسؤولين أنه على دراية تامة بأعمالهم ، وأنه مراقب لكل سلوكياتهم .

ثالثا : يقول الغزالي " وأعظم فساد ينشأ في دولة الملك يكون من أمرين : أحدهما من الوزير الخائن ، والثاني من نية الملك الرديئة الفاسدة ويستدل بقول لأحد حكماء الفرس - شر الوزراء من جرأ السلطان على الحرب ؛ لأن الحرب في سائر الأحوال يفني ذخائر الأموال . وفيها تبذل كرائم النفوس ، ومصونات الأرواح .<sup>72</sup> فالغزالي يلزم الوزير حل الأمور بالطرق السلمية ، والتسامح مع الرعية ، والرفقة بها ، كما أن من واجبه أن يتساهل مع الجند ، ويتمهل في تنفيذ الأحكام في حقهم ، إن خالفوا الأوامر وخرجوا على القانون في زمن الحرب ، والذي يبرر موقف الغزالي تفهمه لطبيعة الحياة البشرية ، ومعرفته بالفروقات الفردية بين الناس ، وبدور الإنسان وقدرته الإنسانية ، ولطالما أن المحافظة على حياة الإنسان ، ووجوده قضية جوهرية لا سيما إذا كان متقدما على غيره من الناس في قدراته واستعداداته ومواهبه ، فإن التأهيل المهني ، أو إعداد المواطن الصالح ليس أمرا يسيرا ، وسهل المنال<sup>73</sup> .

يقول الغزالي : ومن أسباب الفساد تسليم الوزارة إلى محتاج معوز ، ثم استدامته ، والتمسك به إلى أن تزول حاجته ، وتنقضي فاقتة ، ثم عزله من قبل الحاكم وتنصيب غيره ، فيكون مثاله مثال من يربي طفلا صغيرا إلى أن يصير بالغا كبيرا يصلح لأعمال وقضاء الحوائج والأشغال ثم قتله ، واستئصاله

أقول : ومثاله في واقعنا المعاصر تغيير الحكومات المتعاقبة ، وتغيير المسؤولين المتواصل ، وعدم اعتماد النتائج التي توصل إليها السابقون ، والبدء بخطط جديدة ، نتيجة أن كل مسؤول لا يبنى على سياسة المسؤول السابق ، فالأصل أن تكون السياسات تراكمية ، وكل مسؤول يكمل ما بدأه السابق ، ما دام أن الهدف هو المصلحة العليا .

#### رابعا : التفرد بالرأي وإهمال مبدأ الشورى .

يقول الغزالي : " سئل ملك لم سلبت المملكة منك فقال : لاغتراري بالدولة والقوة ، ورضائي برأيي ، وعلى غفلي عن المشورة"<sup>74</sup> " ويستشهد في موطن آخر بالقول : " ولا تسرع في أمر بغير مشورة"<sup>75</sup> .

ويقول : " ومن انفراد برأيه ضل بغير شك . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدره وعظم درجته وفصاحته أمره الله تعالى بمشاورة أصحابه العقلاء فقال عزم من قائل : " وشاورهم في الأمر"<sup>76</sup>

72 انظر : المرجع السابق ، ص 94

73 انظر : دمج ، في تحقيقه لكتاب التبر المسبوك ص 58

74 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 84

75 انظر : المرجع السابق ص 71

76 سورة آل عمران : آية 159

وإذا كان السلطان ضعيفا ، وكان غير ذي سياسة ، فلا شك أن ذلك يكون سبب خراب البلاد ، وأن الخلل يعود على الدين والدنيا ، فالسلطان الذي ليس له سياسة ، ليس له في أعين الناس والرعية خطر ، ويكون الخلق عليه ساخطين ويذكرونه كل وقت بالقبح<sup>65</sup>.

ودليله ما رواه أبو ذر- رضي الله عنه - قال : " قلت يا رسول الله : ألا تستعلمني ، قال : ف ضرب بيده على منكبي ثم قال : يا أبا ذر إنك ضعيف ، وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذي عليه فيها<sup>66</sup> " فمن لا يستطيع تولي زمام الحكم ، والقيام بمتطلباته وحقوقه يحرم عليه البقاء في هذا المنصب ، لأن الإمامة خطبها عظيم ، وشانها جليل ، فمسؤولية الرعية قاطبة كائنة في رعية الإمام يسأل عنها يوم القيامة فالنبي عليه الصلاة والسلام يقول " ما من وال يلي رعية من المسلمين ، فيموت وهو غاش لهم ، إلا حرم الله عليه رائحة الجنة<sup>67</sup> .

ثانيا : ظلم الحاكم للرعية . فالظلم الذي يقع من الحاكم تجاه رعيته ، والذي بدوره ينعكس على الأفراد تجاه بعضهم البعض سببا من أسباب تفشي الفساد ، وسيادة الفوضى ، وخراب الديار . يقول الغزالي " وخراب الأرض من شيئين : أحدهما عجز السلطان ، والثاني : جوره<sup>68</sup> .

ويستشهد بقول لأحد الحكماء " إذا كان الملك عاجزا عن إصلاح خواصه ومنعهم عن الظلم ، فكيف يقدر على رد العوام إلى الصلاح<sup>69</sup> ، قال الله تعالى " وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ<sup>70</sup> .

أقول : سياسات الإصلاح الجادة أول ما تكون بالحاكم وحاشيته وخواصه ، وإلا فإنه إصلاح منقوص مبتور مشوه لا تقوم له قائمة ، إذ كيف يطالب بإصلاح العوام وسياستهم والقدوة غير متحققة ، فإطلاق يد الحاشية والخواص في رقاب العباد وأقواتهم ، تحكم ما بعده تحكم .

والعرب تقول : " ليس شيء أضيع الملك وأفسد لأحوال الرعية من تعذر الأذن في الدخول على الملك ، وتكاثر الحجاب ، وصعوبة الحجاب ، وليس شيء أهيئ في قلوب الرعية والعمال من سهولة الحجاب . وإذا كان الملك سهل الحجاب لم يمكن العمال أن يجوروا على الرعايا ، وخافت الرعية من جور بعضهم على بعض . وبسهولة الحجاب يكون للملك على سائر الأعمال اطلاع ، ولا يجوز للسلطان أن يكون غافلا<sup>71</sup> .

ومما سبق تتضح السياسة الواجب اتباعها في التعامل مع الرعية ، فسياسة الانفتاح والتواصل بين الراعي والرعية ؛ لئلا تشكل طبقة حاكمة تحجب الراعي عن الرعية وتستبد به ، وتستفرد به لتحقيق

65 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص-66 67

66 مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة ، ح 1825 ، ج3 ، ص 1457

67 البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الأحكام ، باب من استرعى رعية فلم ينصح ، ح 6732 ، ج6 ، ص 2614

68 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 55

69 انظر : المرجع السابق ص 80

70 سورة الشعراء : آية 214

71 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 80

كما أن الغزالي يجعل للوزير صلاحيات مطلقة لا تتفق مع مصلحة الرعية ، في حين أن الأنظمة السياسية المعاصرة تحدد صلاحيات الوزير ، وتطالب بمساءلته ، ومراقبته بما يخدم مصلحة الرعية.

**ففي علم السياسة المعاصر :** إن الديمقراطية منفردة لا تكافح الفساد ولا تقضي عليه ، إلا أن الأمر ينحصر في كونها آلية حكم توفر منظومة سياسية متكاملة يمكنها إن أحسن إدارتها أن تحاصر الفساد وتحصره في أضيق نطاق . ويقصد بالمنظومة السياسية دستوراً تعاقدياً يمنح الرعية حق الولاية على نفسها ، وتعددية سياسية تفضي إلى قيام أحزاب ذات برامج واعية قادرة على التنافس بشكل جدي ، وانتخابات حرة نزيهة تأتي بمجالس نيابية تمثل الأمة بأسرها ، أعضاؤها من الأكفاء القادرين على أن يقوموا نيابة عنها بمهام التشريع المطلوبة ، وإجادة مهام الرقابة بكل وعي ، ويقر تشكيل حكومات تناوب عليها الأحزاب ذات الأغلبية والحائزة على ثقة الناخبين ، وأن تقوم معارضة موضوعية ، همها الأول تصحيح القرارات ومراقبة أعمال الحكومة ، ليس لإسقاطها ، ولكن لتقويم المعوج ، وبالتالي طرح البدائل الموضوعية ، التي تمكنها من حيازة الأغلبية ، وبالتالي تولي السلطة رسمياً<sup>63</sup> .

كما تشمل المنظومة إقامة سلطة قضائية مستقلة ونزيهة لتحقيق العدالة ، وتأمين حريات سياسية كاملة للمواطنين تكفل لهم حرية التعبير والأمن والاستقرار والنشر وتشكيل الجمعيات المدنية .

إن قيام مثل هذه المنظومة كفيل بتوفير نظام رقابي على أعمال الجهاز التنفيذي في الدولة كافة ، شريطة أن لا يطالها فساد سياسي . كما تؤمن نظاماً محاسبياً يدقق في كل الأمور المالية . وهنا يجب أن لا ننسى دور الإعلام الحر والصادق ، ودور مؤسسات المجتمع المحلي في فضح الفساد من خلال النشر ، ومن خلال تكوين رأي عام ضاغط يتصدى له . وحتى تستكمل المكونات الصحيحة والفاعلة لا بد من وجود قضاء نزيه عادل من شأنه ردع المفسدين وإيقاع العقوبات الرادعة بحقهم . كفيلة بتوفير الشفافية والمساءلة والمحاسبة والنشر<sup>64</sup> .

**الأصل السادس من الأصول الإصلاحية : الإبانة عن أسباب استئراء الفساد في البلاد.**

يحدد الغزالي أسباب تفشي الفساد في البلاد ، وسيادة الفوضى ، وتدهور الأحوال وانهايار أنظمة الحكم بالآتي:

**أولاً : ضعف الحاكم وعجزه عن تدبير شؤون الحكم وسياسته.**

فالأمن يكون من سياسة السلطان فيجب على السلطان أن يعمل بالسياسة ، وأن يكون مع السياسة ؛ لأن السلطان خليفة الله ، إن تكون هيئته بحيث إذا رأته الرعية خافوا ، ولو كان بعيداً ،

63 مشاقبة ، والمعتمض بالله علوي ، الإصلاح السياسي والحكم الرشيد " إطار نظري " ، ص 33-34 نقلاً عن الشطي ، إسمايل ، الديمقراطية كآلية لمكافحة الفساد والتمكين للحكم الصالح ، ندوة الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية والمعهد السويدي بالإسكندرية ، ط2 ، 2006 ، ص453.

64 المرجع السابق ، ص 34

والسياسة . فهي شروط هامة ضرورية من أجل الاتزان النفسي والإنفعالي ، الذي هو السبيل الوحيد لفلاح المرء في حياته الشخصية والعامية ، ولتوافقه الاجتماعي وانسجامه مع الآخرين . كما على الوزير أن يكون جامعا للصفات التي اشترطها الشرع والعقل في المدبر والمشير ، وعلى رأسها الإيمان بالله وبرسوله والعمل بهدي شريعة وتعاليم الدين .

فإيمان الوزير، وصدق اعتقاده من مقومات دولة الغزالي ، وهي حوافز للوزير وسواه من كبار الساسة ليسلكوا طرق الأمانة والاستقامة ، و لينفذوا تعاليم الدين ، فلا يظلم الحاكم الرعية، ولا يسيئ استخدام سلطانه ونفوذه ، وتضان الحقوق والحدود ، وتطاع أوامر الله ، ويؤخذ بالسنة ، وما أثر عن الخلفاء الأوائل ، وأهل الفضل<sup>60</sup>.

وإن أسر أحد من الجند من أصحاب الملك كان على الوزير أن لا يفتكه ويفتديه ويخلصه ويشتره لسمع الجند بصنيعه ، فتقوى قلوبهم إذا باشروا حروبهم . وعلى الوزير أن يحتفظ أرزاق الجند كل إنسان منهم على قدره ، وأن يدرّب الرجال الشجعان بالآت الحرب . وأن يخاطبهم بأحسن كلام ، ويلين لهم في الكلام ، ويلطف لهم في الجواب<sup>61</sup>

ويطالب الغزالي الوزير بالتكفل بحماية الجند ؛ وذلك بالمسارعة في تخليصهم من الأسر ، ومفاداتهم ؛ ليتسامع ذلك بقية الجند ، فيقع في قلوبهم موقع القبول ، فيزرع الثقة في قلوبهم بأن لهم سندا منيعا ، وحصنا حصينا يدفع عنهم ، فيقدمون ولا يحجمون في ساحات الحرب .

كما يحدد الغزالي قدر أعطيات الجند كل على قدر عمله ؛ إحقاقا للحق ، ودفعا للغبن فيما بينهم ، ومنعا من التواكل . ويؤكد على ضرورة كونهم في غاية الأبهة والاستعداد للقاء العدو ، وتدريبهم على شتى صنوف القتال وأدواته .

ويؤكد الغزالي على ضرورة زهد الوزير بأموال الشعب ، والحرص كل الحرص من الطمع بأموال الضعفاء من الموارث ما دام الوارث موجودا . وأن يحرصوا كل الحرص على استمالة القلوب لا تأليبها بالتعفف عن أموال الرعية ، فلا يأخذ من مالهم إلا عند وجوب الأخذ وبالقدر الذي يطاق ويحتمل ؛ لأن صلاحهم منوط بصلاح الرعية<sup>62</sup> .

يقابل منصب الوزير في الدولة الإسلامية منصب رئيس الوزراء في العصر الحاضر ، وهو أبرز وأهم المناصب السياسية في العهود القديمة والحديثة .

ويرى الغزالي أن تعيين الوزير من أهم مهام الحاكم ، و قاصر عليه ومحصور به كما هو الحال السائد في أغلب الملكيات في الدول العربية والإسلامية ، بينما الذي عليه أنظمة الحكم الإصلاحية أن تكون الحكومات دستورية تشكلها الأغلبية المنتخبة وفق قوانين تراعي حقوق الرعية .

60 انظر : المرجع السابق ، ص 55 - 57

61 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 95

62 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ص 96

## الأصل الرابع من الأصول الإصلاحية السياسية

وجوب أن يكون للإمام وزير فاضل عادل ، فهي حاجة ضرورية لتنظيم أمور الرعية<sup>57</sup>

الوزير ركن هام من أركان الحكم ، تنحصر مسؤولياته في بناء الدولة والمحافظة على النظام والقانون ، ومشاركة السلطان في حكم الرعية ، فوجود السلطان من وجود الوزير والعكس بالعكس ، وهما ركنان أساسيان لا بد من تظافر جهودهما من أجل استمرار الدولة وتطور العمران<sup>58</sup> .

والواقع أن في هذا التقارب بين الوزير والسلطان محاولة من الغزالي لرفع قدر الوزير ، والتسامي بمنصب الوزارة ، فيصبح الوزير وكأنه المشرع الذي يتمثل القوانين ، وينقلها ويشرف على تنفيذها .

وبالمقابل يظهر الغزالي أنه لا يقبل بتفرد واحد منهما في السلطة دون الآخر ، انطلاقاً في قناعاته أن حكم الشعوب أمر صعب معقد ، ولا يمكن أن يكون من غير عصبية وأتباع ومساعدين ، يأتي في طليعتهم الوزير الكفاء الذي بدونه قد لا يقوم للملك قائمة .

ورغم تأكيد الغزالي على ضرورة وأهمية منصب الوزارة فإنه لا يقبل بأن يوكل هذا المركز الهام لغير الأكفاء من أتباع الملك وأعوانه ومؤيديه . ويقترح الغزالي أن يعين في الوزارة الأكفاء والمخلصين الذين تجتمع فيهم شروط وصفات معينة تكون بمثابة المحك والمعيار ، لمعرفة الصالح من الرديء .

ومن خلال الاختبار يستحيل على المخادعين والطامعين أن يصبحوا وزراء ؛ لأن وجودهم يهدد كيان الدولة ويهدد النظام السياسي فصلاح المملكة وسلامة النظام السياسي وازدهار البلاد مرتهن بنظر الغزالي باختيار الوزير ، فإن كان فاضلاً سلمت الرعية وتألقت تاج الملك ، وإن كان سيئاً تعطلت المصالح ، وآلت الدولة إلى زوال ، وهكذا فإن اختيار الوزير من أهم مسؤوليات السلطان ، وأخطر المسائل السياسية التي تواجهه وتتحدها<sup>59</sup> .

ويحدد الغزالي صفات الوزير بقوله ويجب أن يكون الوزير كافياً عادلاً . فعدله يرفع من قدر السلطان ويزيده جلالاً ومهابة ، فالوزير هو ظل الملك ، ومنفذ سياسته ، وهو الوصي على الدولة ، والمسؤول عن ضبط النظام العام ، وتطبيق القانون بما يضمن مصالح المملكة ، ويحفظ حقوق الرعية ، لذلك عليه أن يكون مخلصاً للسلطان ، أميناً في عمله ، ساكناً متمهلاً ، شجاعاً ، واسع الصدر ، حسن المقال ، مليح الوجه ، مستحياً صامتاً حيث يحسن الصمت ، ومتكلماً إذا أحسن الكلام . وهذه بمجملها صفات وخصائص لا بد للإنسان أن يتحلى بها لا سيما رجل الحكم

57 شرف ، محمد جلال ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ، دار النهضة العربية - بيروت ، 1982 ، ص 291

58 انظر : دمع ، د. محمد أحمد ، في تحقيقه لكتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك للإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1987 ، ص 53

59 انظر : المرجع السابق ، ص 54

حيازة نفوذ سياسي في تصريف شؤون الدولة ابتغاء توجيهها إلى خدمة مصالحه المادية ، وتسخير أداة الحكم في إشباع شهواته الآثمة في المزيد من الكسب على حساب طبقات المجتمع الأخرى

والإدلاء بالمال إلى الحكام المنهي عنه ، جاء هنا بصفة عامة ، فهو لا يقتصر على رشوة موظف أو آحاد الحكام ، بل قد يمتد إلى رشوة هيئات يكون تأييدها وسيلة إلى تسليم مقاليد الحكم<sup>53</sup>.

لقد عني الإسلام بالعدل الاجتماعي في مركزه الأساسيين : الكفاية وتكافؤ الفرص . ومما لا ريب فيه إن انتهاب مال الآخرين بدون وجه حق ، هو مواجهة لكرامة الإنسان ، وانتهاك لأحد حقوقه الأساسية الثابتة .

فضرورة التفاوت النسبي في مقدار التملك كما ونوعا ينبثق من قاعدتين أساسيتين : أولاهما الخلاف المحتوم والتمايز الذاتي ، وتباين الطاقات بين إنسان وآخر كنتيجة للمؤثرات البيئية والوراثية المتغيرة المتنوعة ، ومن ثم كان بعض الناس أكثر مقدرة على الكسب من الآخرين مع ملاحظة أن الإسلام يرفض ابتداء اعتماد الأساليب غير المشروعة في عملية الكسب ، والتي تتعارض مع مبدئه الأساسي في تكافؤ الفرص ، وثانية القاعدتين تبدو بوضوح في قوله تعالى " نَحْنُ فَسْمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"<sup>54</sup> . وهي قاعدة اجتماعية تقوم على تدرج الناس وفق سلم اجتماعي يتيح لهم التوصل في فاعليتهم إلى حالة التعاون والإبداع الحضاري . وهذه القاعدة - كأية قضية في واقع العلاقات البشرية أن تكون سلاحا ذا حدين ، يبرز حده السالب في تحول هذا التدرج الاجتماعي من حالته الإيجابية المرنة القائمة على التعاون والتكامل والإبداع إلى حالة من التنافر والتخاصم والتحاقد ، والصراع بسبب تحول التدرج تحولا كميًا ونوعيًا يقود إلى الطبقة التي لا تقتصر مقاييسها على ميادين المال والاقتصاد ، وإنما تتعداها إلى كل المواقع الاجتماعية ، فترفع إلى مرتبة النيل والشرف والسلطة أولئك الذين يملكون ، وتنزل بالذين لا يملكون إلى أدنى المراتب الاجتماعية فتحرمهم وتستغلهم ، وتحجب عنهم حقهم المشروع في التعبير عن قدراتهم وفق مبدأ تكافؤ الفرص . وهذه الحالة هي التي يرفضها الإسلام جذريا ، وهي التي تحذر منها بشكل غير مباشر الآية الكريمة " وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ"<sup>55</sup> ، وهي الحالة التي تقابل ، فيما يتمخض عنها من مساوئ ، حالة المساواة القسرية المطلقة القائمة على حجب الحق المشروع في التعبير عن الطاقات البشرية ، ومكافأة الإبداع المتأتي عنها بما يوازي حجمه كما ونوعا ، كما تقوم على تدمير مبدأ تكافؤ الفرص<sup>56</sup>

53 الجرف ، محمد كمال ، النظام المالي الإسلامي دستوره قوانينه ، مطبعة النهضة الجديدة ، القاهرة ، 1970 ، ص 221

54 سورة الزخرف : آية 32.

55 سورة الأنعام : آية 165

56 انظر : خليل ، د. عماد الدين خليل ، في العدل الاجتماعي ، مطبعة الحوادث ، بغداد ، 1979 ، ص 11-11 بتصرف



أقول : فهذه النقطة الثالثة دلالة على درجة الأمان التي كان يستشعرها المواطنون ، فلا خوف بدون سبب ، وهذا دلالة على أنه لا تجبر ، لأن التجبر والتفرد يقابله الخوف والرعب المفرط ، أما إن كان نطاق الحرية متسع ، فإن ميدان الاطمئنان والسلوك المعتدل بين أفراد المجتمع على درجة عالية جدا . ويروى أن عمر بن الخطاب كان يقول " لا يصلح هذا الأمر إلا شدة في غير تجبر ، ولين في غير وهن " <sup>49</sup>.

وحسبما يقرر علماء السياسة : فإنه إذا انعدمت حرية إرادة المواطن ، يكون الخوف هو أول شيء يتولد لديه ، وحين ينتشر الخوف فإنه يجلب معه أحط القيم وأسوأها ، وعلى رأسها النفاق الذي يتحول من طول ممارسته وتقنيته إلى ثقافة ، لا يخجل من يمارسه من إتيانه في العلن ، وتلاشي اعتباره رذيلة ، إلى الأخذ به وكأنه فضيلة من فضائل العمل السياسي ، فالخوف والنفاق قرينان ، لا بد في حالة وجود الأول من وجود الثاني .

وفي جو علاقات النفاق يتجرد الفرد من أن يكون صاحب موقف صادقا في أداء وظيفته ، أمينا مع النظام الذي ينتمي إليه ، يتحاشى أن يقدم إليه الرأي الصائب والمشورة الصالحة <sup>50</sup>.

وعن طلحة بن معدان العمري قال : خطبنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ( وكان مما قال ) " أيها الناس أنه لم يبلغ ذو حق حقه أن يطاع في معصية الله ، وإنني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث : أن يؤخذ بالحق ، ويعطى في الحق ، ويمنع من الباطل .

وإنما أنا ومالك كولي اليتيم إن استغنيت استعفت ، وإن افتقرت أكلت بالمعروف ، ولست أدع أحد يظلم احدا ، ولا يعتدي عليه حتى أضع خده على الأرض ، وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يدعن للحق .

ولكم علي أيها الناس خصال أذكركم لكم فخذوني بها ، لكم علي أن لا أجتني شيئا من خراجكم ، ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه ، ولكم علي إذا وقع في يدي أن لا يخرج مني إلا في حقه ، ولكم علي أن أزيد في أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله وأسد ثغوركم ، ولكم علي أن لا ألقىكم في المهالك ... <sup>51</sup> أقول : فالخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه يحدد أسس السياسة المالية الواجب اتباعها ، ويبين ما للحاكم المسلم من مال رعيته ، وأن حكمه في الأخذ كولي اليتيم ، فتصرفاته على الرعية منوطة بمصلحة الرعية ، لا بمصلحته الشخصية ، فالأصل أنه عامل لهم .

والحق عز وجل يقول " وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ " <sup>52</sup> فالإسلام ينهى مالك المال من استغلال مكنته المالية في

49 ابن أبي شيبة ، أبو بكر عبدالله بن محمد ، ت ( 235هـ ) ، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار مكتبة الرشد ، ج 6 ، ص 189 .

50 الغمري ، الإصلاح السياسي من أين يبدأ ، نهض 114

51 أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم ، كتاب الخراج ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، 1346هـ ، ص 14

52 سورة البقرة : آية 188

إن مراقبة الفساد ليست مقصورة فقط على الوظيفة البرلمانية ، إلا أنها تبدأ أولاً بتفعيل الأجهزة الداخلية للسلطة التنفيذية وهذا ما يسمى بالرقابة الإدارية ، ووحدات الرقابة الداخلية في كل مؤسسة . وبالرغم من أن القرار الإداري يمكن أن يدرس ويدقق من قبل كثير من الجهات ، إلا أن الأصل أن تقوم السلطة التنفيذية نفسها بهذه الرقابة كونها مكلفة مراعاة تحقيق المصلحة العامة ، على أن تراعي الالتزام بالتشريعات القانونية النافذة . إن قيام الإدارة الحكومية بالمبادرة بإصلاح أخطائها يضمن شرعية هذه الإدارة ، ومشروعية قراراتها ويحميها ، قبل أن تدخل في نزاع مع الأطراف المتضررة التي ستحاكمها أمام جهات رقابية أخرى ، فإنها تبادر هي إلى مراقبة ذاتها ، وهذا مؤشر إيجابي على تقييم الأداء الحكومي.<sup>46</sup>

### الأصل الثالث من الأصول الإصلاحية السياسية

#### تنظيم السياسة المالية وأوجه الإنفاق في الدولة

يقول الغزالي كل سلطان أخذ من رعيته شيئاً بالجور والغصب ، وخزنه في خزانته كان مثله كمثل رجل عمل أساس حائظ ولم يصبر عليه حتى جف ، فوضع البنيان عليه وهو رطب فلم يبق الأساس ، ولا الحائط<sup>47</sup> .

ويعني الغزالي بذلك أن مآله الدمار والتردي ، فهو يحذر من التعدي والتطاول على أموال الرعية بغير وجه حق ؛ وينذر بأن عاقبة ذلك الصنيع لا تبقي ، ولا تذر شيئاً ، ولا تعود بالخير لا على الراعي ولا الرعية .

ويؤكد أن على السلطان أن يهتم بأمور الدنيا ، كما يهتم بأخذ ما يأخذه من الرعية بقدر ، وأن يهب ما يهب بقدر ؛ لأن لكل واحد من هذين الأمرين حداً وقدرًا . ويستدل لهذه الأصول بحكاية عن المأمون عندما ولّى أربعة نفر أربعة ولايات ، وأعطى كل واحد منهم منشورا ، وأعطاه خلعة بثلاثة آلاف دينار ، ثم سأل من له علم بملوك العجم ، هل أعطى أحد من ملوك العجم في أيام ملكهم مثل الذي فعلت فقد بلغني أن خلعهم ما كانت تبلغ أثر من أربعة بالآف درهم فقال له الرجل : أطال الله بقاء أمير المؤمنين ، كان لملوك العجم ثلاثة أشياء ليت لكم أحدها

- أنهم كانوا يأخذون ما يأخذون من الناس ، ويعطون ما يعطونه بقدر .
- أنهم كانوا يأخذون من موضع يجوز منه الأخذ ، ويعطون لمن ينبغي أن يعطى .
- إنهم ما كان يخافهم إلا المذنب . فقال له المأمون : صدقت<sup>48</sup> .

46 مشاقبة ، والمعتمد بالله علوي ، الإصلاح السياسي والحكم الرشيد " إطار نظري " ، ص 34

47 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 69

48 انظر : المرجع السابق ، ص 70

ويشهد لما سبق ما يؤصله الإمام أبو يوسف في كتابه الخراج إذ يقول : " وأنا أرى أن تبعث قوما من أهل الصلاح والعفاف ممن يوثق بدينه وأمانته ، يسألون عن سيرة العمال وما عملوا به في البلاد، وكيف جبوا الخراج على ما أمروا به ، وعلى ما وظف على أهل الخراج واستقر ، فإذا ثبت ذلك عندك وصح أخذوا بما استفضلوا من ذلك أشد الأخذ حتى يؤديه بعد العقوبة الموجعة والنكال حتى لا يتعدوا ما أمروا به وما عهد إليهم فيه ، فإن كل ما عمل به والي الخراج من الظلم والعسف ، فإنما يحمل على أنه قد أمر به ، وقد أمر بغيره ، وإن أحللت بواحد منهم العقوبة الموجعة انتهى غيره ، واتقى وخاف ، وإن لم تفعل هذا بهم تعدوا على أهل الخراج واجترؤا على ظلمهم<sup>44</sup> .

إن " حاسة الخوف " من فقدان الحكم ، واقتناع المسؤول بأن فقدانه منصبه أمر وارد ، ومحاسبته ومساءلته على سياسات أضرت بالناس أمر مؤكد ، هو عنصر مطلوب في النظم الديمقراطية لضبط الحياة السياسية .

فانعدام هذا العنصر يضيء على الحكم أو المسؤول التنفيذي حالة من الطمأنينة المزمته ، تضعف لديه الالتزام بحدود المسؤولية ، وقد تدفعه إلى تخطي حدود سلطاته ، وهو ما يفتح الطريق إلى تدني الأداء الإداري إلى الفساد.

يتأكد وجود عنصر الخوف بمعناه السياسي بتوافر آلية تداول السلطة التي هي من شروط الديمقراطية ؛ لأن إدراك النظام الحاكم أنه معرض لترك مقعد السلطة لو توافرت إرادة الشعب لذلك يجعل الخوف لديه مطلوبا للالتزام بالإرادة الحرة لشعبه دون أن تتحول السياسات إلى التعبير عن إرادة النظام وأفراده أولا ، والحرص على أداء دوره المسؤول وفق شروط التفويض الممنوحة من الشعب لحكامه ، أو حسب العقد الاجتماعي الذي تم توثيقه عندما قدم الحاكم تعهدا سياسيا أثناء حملته الانتخابية ، ثم حين انتخب بناء على هذا التعهد . فإذا ما أخل بتعهده تتحرك عجلة آلية تداول السلطة ، لتأتي بمن يخلفه ، ويشغل مكانه<sup>45</sup> .

أقول : وهذا يؤصل لعدم إطلاق يد حاشية الحاكم في رقاب العباد ؛ بل يجب على الحاكم متابعتهم ، وإشعارهم أن العباد " الرعية " مسؤولون من قبلهم ، وأنهم ما وجدوا إلا لخدمتهم ، حتى لا يعملوا سيئاتهم فيهم ، ويراعوا حق الله فيهم .

وفي النظام السياسي المعاصر تكون الرقابة على القرار الإداري للسلطة التنفيذية عبر مؤسساتها من خلال أجهزة الرقابة المختلفة مجتمعة أو متفرقة . وبالرغم من اقتصرها على مؤسسات الحكومة إلا أنها تظل أيضا ضمن رقابة البرلمان في بعض نواحيها .

44 أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم ، كتاب الخراج ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، 1346هـ، ص -132 133

45 الغمري ، الإصلاح السياسي من أين يبدأ ، ص -112 113

4- الحكم بشرع الله والحرص على رضاه ؛ وإن خالف رضا الناس فلا أهمية لرضا الناس بسخط الله .

فعلى الحاكم أن لا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع ، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه . فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : إنني أصبح كل يوم ونصف الخلق علي ساخط . ولا بد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخط . ولا يمكن أن يرضى الخصمان<sup>38</sup> .

ويشهد لذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " من أسخط الله في رضى الناس ، سخط الله عليه ، وأسخط عليه من أرضاه في سخطه ، ومن أرضى الله في سخط الناس رضي الله عنه ، وأرضى عنه من أسخطه في رضاه ، حتى يزيّنه ويزين قوله وعمله في عينه ."<sup>39</sup>

### الأصل الثاني من الأصول الإصلاحية السياسية

يشدد الغزالي على ضرورة اهتمام الحاكم بالنظام السياسي والإداري داخل الدولة ، وعلى ضرورة الإشراف المباشر على العمال في تعاملهم مع الرعية . والغرض من ذلك تقويم إعوجاج المنحرفين منهم وإنصاف الرعية وحفظ مصالحها ، فالعمال والنواب صورة الملك ولسان حاله ، فمن خلال اخلاصهم في أعمالهم يبلغ المجد والعزة وعطف الرعية ، ومن سوء فعلهم يجني الشقاء والويل وزوال العمران ، وضياح الرعية . ولهذا ينصح الغزالي الحاكم أن يكون جادا في قوله وفعله ، ويحذره من التبسط في شؤون الرعية . فالجدية والصرامة في السياسة تجعل الحاكم قدوة ومثلا أعلى لعماله وأتباعه ومناصريه.<sup>40</sup> ولهذا المعنى أشار الماوردي بقوله عندما ذكر وظائف الخليفة .. " أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال ؛ لينهض بسياسة الأمة ، وحراسة الملة ، ولا يعول على التفويض تشاغلا بلدة أو عبادة ، فقد يخون الأمين ويغش الناصح<sup>41</sup> ، وقد قال تعالى " يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ"<sup>42</sup> . فلم يقتصر الله سبحانه على التفويض دون المباشرة ، وهذا وإن كان مستحقا عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة ، فهو من حقوق السياسة لكل مسترع . قال النبي عليه الصلاة والسلام " كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته .."<sup>43</sup>

38 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 35 - 36

39 الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب (ت 360هـ) ، المعجم الكبير ، تحقيق حمدي بن عبد المجي السلفي ، مكتبة الزهراء - الموصل ، ط 2 ، 1983م ج 11 ، ص 268

40 انظر : دمع ، د. محمد أحمد ، في تحقيقه لكتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك للإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1987 ، ص 39

41 انظر : الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الغدادي (ت 450 هـ) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ط 1 ، 1985 ، ص 18 - 19

42 سورة ص : آية 26

43 البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الجمعة ، باب الجمعة في القرى والمدن ، ح 853 ، ج 1 ، ص 304

أثمتكم الذين تبغضونهم ويغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم<sup>35</sup> " . وينبغي للوالي أن لا يعتر بكل من يصل إليه ، وأثنى عليه . وأن يعتقد أن جميع الرعية مثله راضون عنه ؛ بل ينبغي أن يرتب معتمدين يسألون عن أحواله من الرعية ، ويتجسسون ليعلم عيبه من ألسنة الناس<sup>36</sup> .

ويظهر حرص الغزالي على تقويم سلوك الحاكم بدعوته إياه نصب الأعوان الذين يتحسسون حاله عند العامة ، وقياس مدى رضا الرعية عن سلوكه تجاههم لِيُقَوِّمَهُ لما فيه خير الرعية لا لما فيه مصلحته الخاصة .

وما ذهب إليه الغزالي كأصل إصلاح في أهمية التوافق على شخص الحاكم يشترطه علماء السياسة المعاصرون في التوافق على سياسات الدولة ؛ لأن الدولة كتعبير تنظيمي عن الوطن ، تقوم على مجموعة من المبادئ التي تحدد توجهاتها السياسية ، والتي يشترط قبول المواطنين لها بالاتفاق أو بالتوافق

وأى حكومة تنشأ التقدم ، تحرص عادة على الاستناد إلى التوافق العام على سياستها ، ليكون هذا التوافق هاديا لها ، في مواصلة سياسات ، أو تعديل سياسات في حال انكماش هذا التوافق . ويقاس التوافق بوسيلة استطلاعات الرأي ، والتي تراعيها الحكومات ، حرصا على شرعية بقائها ، وضمان عدم إسقاط الناخبين رضاهم عنها ، واختيار بديل آخر . والاتفاق يكون من خلال الاختيار الحر للناخبين للحاكم بناء على برنامجه السياسي المحدد الواضح غاية الوضوح ، ووفق مدى زمني صريح للتنفيذ ، وإذا أخل بتعهدده ولم ينفذه يسحبون منه بإرادتهم الحرة ، بإسقاطه من دورة لأخرى ، ما بين 4-6 سنوات<sup>37</sup> .

وهكذا يظهر مدى الاتفاق مع ما أشار إليه الغزالي في أكثر من موضع في كتاب التبر المسبوك ، ولكنه كان يقصد التوافق على شخص الحاكم لا على الحكومة ، لأنه يعطي الحاكم صلاحية مطلقة في تعيين الوزراء وإن كان يشترط فيهم شروط خاصة .

ومن الجدير بالذكر فإن الإمام الغزالي لم ينوه لكيفية وآلية تولي الحاكم للحكم هل هي بالوراثة ، أم بالانتخاب الحر المباشر ، ويبدو أن الغزالي كان قاصدا في إغفال هذا الجانب ، ربما خشية من سطوة الحكام في تلك الفترة ، فلم يأت على التصريح بالطريقة المثلى لتولي الحاكم الحكم . ومدى صلاحيات الرعية في تنصيبه ، أو حتى في سحب الحكم منه .

35 مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الإمارة ، باب خيار الأئمة وشرارها ، ح 1855 ، ج3 ، ص1481 .

36 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص35

37 انظر : الغمري ، عاطف ، الإصلاح السياسي من أين يبدأ ، نهضة مصر للطباعة والنشر ، ط1 ، 2008 ، ص102-

وضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم المثل في المساواة بين الناس قويهم وضعيفهم ، شريفهم ووضيعهم ، فقد رفض رسول الله صلى الله عليه وسلم شفاعة أسامة بن زيد في المرأة المخزومية ، وأقام عليها الحد وقال : " وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"<sup>29</sup>

فالمساواة هي أساس الجانب الإنساني في المدرسة الإسلامية للتنظيم الإداري ، وأنها تحقق تيسير الاتصالات عبر المستويات الإدارية المختلفة داخل البناء التنظيمي ، مما يؤدي في النهاية إلى تجميع الأفراد ، وتحريكهم نحو تحقيق الهدف<sup>30</sup> .

## 2 - معرفة قدر الولاية ، وتعلم خطرها.

فالولاية نعمة من قام بحققها نال من السعادة ما لا نهاية له ، ولا سعادة بعده ومن قصر عن النهوض بحققها حصل في شقاوة ، ولا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله<sup>31</sup> .

ويدلل الغزالي على عظم الولاية بأدلة من السنة النبوية منها ..... " ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال عدل في حكم ساعة خير من عبادة سبعين سنة ، وجور في حكم ساعة يحبط عبادة سبعين سنة"<sup>32</sup> .

ويستدل بما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " من ولي من أمر المسلمين شيئاً فغشهم فهو في النار"<sup>33</sup> .

فالغزالي يهدف إلى حفز الحاكم على استشعار المسؤولية ؛ ومسؤولية سياسة الأمة ورعاية مصالح الخلق ، فالأصل في الولاية أن تكون تكليفا وليست تشريفا .

## 3 - أن يحظى الحاكم بما يشبه الإجماع أو القبول العام ، أو ما يمكن تسميته بالتوافق العام على شخص الحاكم وسياساته من قبل الرعية.

يقول الغزالي : " ان تجتهد في أن يرضى عنك جميع رعيك بموافقة الشرع"<sup>34</sup> . قال صلى الله عليه وسلم " خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، ويصلون عليكم ، وتصلون عليهم ، وشرار

29 البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الأنبياء ، باب أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم ، ح 3288 ، ج 3 ، ص 1282 .

30 انظر : البنا ، ص 205

31 الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 22

32 إلكيا ، أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمداني ، (ت 509 هـ) ، الفردوس بمأثور الخطاب ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ج 3 ، ص 52

33 الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد ، (ت 360 هـ) ، المعجم الأوسط ، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد ، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني ، دار الحرمين - القاهرة ، كتاب فضائل الصحابة ، ح 3481 ، ج 4 ، ص 11 .

34 انظر : الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 35

1- التزام العدل والإنصاف في العلاقة بين الإمام والرعية ، وهذا يلزم الحاكم التحلي بخلق القناعة ؛ إذ لا عدل بلا قناعة

يقول الغزالي : " لا تعود نفسك الاشتغال بالشهوات من لبس الثياب الفاخرة ، وأكل الأطعمة الطيبة<sup>21</sup> . "

إن كلا المبدئين مبدأ العدل ومبدأ المساواة من المبادئ الأساسية في الحياة الإسلامية ، بل إنهما من المبادئ التي لا يصلح بدونها أي نظام سياسي في أي بلد كان ، وأيا كان المذهب الذي ينطلق منه ، ويقوم على أساسه.<sup>22</sup>

فالعدل قيمة أساسية في كل جوانب الحياة ، ويتأثر البناء الإداري بتحقيق هذه القيمة بين أفرادها ، قال تعالى " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا<sup>23</sup> " ، وقال تعالى " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ<sup>24</sup> . "

وسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم زاخرة بأدلة وجوب العدل ، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأس السبعة الذين يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله الإمام العادل<sup>25</sup> .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " اتقوا الظلم ، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة ... الحديث<sup>26</sup> . "

وتعتبر المساواة من أكثر القيم تأثيرا في سلوك الإنسان . لذا أقر الإسلام هذا المبدأ وبين أن أساسه الأخوة ، وأن العامل الوحيد في المفاضلة بين الناس هو التقوى<sup>27</sup> ، قال تعالى " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ<sup>28</sup> . "

- 21 الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 87
- 22 العوا ، د. محمد سليم ، صحيفة المدينة والشورى النبوية ، وقائع ندوة النظم الإسلامية - أبو ظبي ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ج 1 ، ص-67 68
- 23 سورة النساء : آية 58
- 24 سورة النحل : آية 90
- 25 البخاري ، الجامع الصحيح ، كتاب الجماعة والإمامة ، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد ، ح 629 ، ج 1 ، ص 234
- 26 مسلم ، أبو الحسين القشيري النيسابوري ، ( ت 261 هـ ) الجامع الصحيح ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث : بيروت ، كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظلم ، ح 2578 ، ج 4 ، ص 1996
- 27 البنا ، د. فرناس عبد الباسط ، التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجا وتطبيقا ( عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ، وقائع ندوة النظم الإسلامية ، ص 203-204
- 28 سورة الحجرات : آية 13

الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا<sup>15</sup> فالآية الكريمة تكشف شرطا ضروريا آخرا من شروط التغيير ، وهو ضرورة أن يفسق مترفو السلطة ، ويخوضوا بكل مظاهر الفسق في الأخلاق والسياسة والمعاملات ، وعندئذ يحق القول بدمارهم<sup>16</sup> .

فالترف ممارسة مدمرة سواء للجماعة كلها التي تسكت عليها ، وتغض عنها الطرف ، أو تغلو في انهزاميتها فتتملق وتتقرب وتداهن ، أو للمترفين أنفسهم الذين يعميهم الثراء الفاحش وما ينبثق عنه من ممارسة مرضية متضخمة مبالغ فيها ، ويطمس على أبصارهم وأرواحهم ، ويسحق كل إحساس أخلاقي أصيل في نفوسهم<sup>17</sup> .

### أصول الحكم الإصلاحية السياسية عند الإمام الغزالي

أولا : يرى الإمام الغزالي ضرورة نصب الحاكم أو الإمام على أساس ديني وشرعي وهكذا يؤكد الرباط الضروري بين الدين والدنيا ؛ ليحقق سيادة الدولة بواسطة سلطان مطاع قاهر حارس لمصالح الرعية<sup>18</sup> .

ويؤكد الغزالي أن وجوب نصب الإمام ليس مأخوذا من العقل ، بل هو واجب شرعا . بل إنه يقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه . ولا يكتفي بما في ذلك من إجماع الأمة ، وينبه أيضا على مستند الإجماع وهو أن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعا لا يتصور النزاع فيه ، كذلك لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع<sup>19</sup> . فيقول " ومن يجعل الله تعالى له هذه المرتبة الشريفة ، والدرجة المنيفة ، ويقرن طاعته بطاعته جل اسمه ، وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فالواجب على الخلق أن يطيعوه ويخافوه ، ويجب على السلطان شكر هذه المنة والطاعة لربه ، وامثال ما أمر به من العدل والإحسان والرأفة بالمظلومين . فقد قيل احذروا من دعاء المظلوم ، وخافوا من ظلم من لا يتنصر ممن ظلمه ؛ إلا بدمع عينه فمادون دعاء المظلوم حجاب ، ودعاؤه مستجاب ، وكما قال الشاعر تنام وما المظلوم عنك بنائم ، ودعوته لا تنثني بحجاب<sup>20</sup> .

ولما كان نصب الإمام من وجهة نظر الغزالي من أولى الأولويات لعمارة الدين والدنيا ، فإن الإمام الغزالي يحدد الأسس الأهم في العلاقة بين الإمام والرعية ، والذي ينبغي أن يكون صنو عين أي حاكم ينبغي إقامة حكم الله في الأرض وهي :

- 15 سورة الإسراء : آية 16
- 16 شفيق ، منير ، في نظريات التغيير ، المركز الثقافي العربي - بيروت ، ط1 ، 1994 ، ص146
- 17 خليل ، د. عماد الدين خليل ، في العدل الاجتماعي ، مطبعة الحوادث ، بغداد ، 1979 ، ص 26
- 18 شرف ، محمد جلال ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ، دار النهضة العربية - بيروت ، 1982 ، ص267
- 19 المرجع السابق ص278
- 20 الغزالي ، التبر المسبوك ، ص 87



## ب- منطلق التغيير وضرورته

إن التغيير الاجتماعي شأن جماعي بالدرجة الأولى، ومهما يكن دور الفرد فيه فإنه يبقى مرتبطاً بقوم: أي بمجموع أو بأمة " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ<sup>8</sup> " ومنه: " وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ<sup>9</sup> ".

ومهما يكن من أمر فإن مسؤولية الإنسان الفرد، والإنسان الجماعة والأمة في مجال التغيير بالذات تتداخل بشكل كبير؛ ففي المسؤولية عن التغيير " كلكم راع وكلك مسؤول عن رعيته<sup>10</sup> " ولكل موقعه في عملية التغيير ومتطلباتها. أما في الجزاء والثواب والعقاب الأخروي، فقوله تعالى: " وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا " <sup>11</sup> يحسم الأمر. ومن هنا كان الإنسان بكل خصائصه، وعناصر تكوينه، وصفاته النفسية، والعقلية، والجسمية، بعقله، وروحه، وجسمه، هو منطلق التغيير، وهو الحامل لأمانته، المكلف بمسؤوليته، الصانع لمفهومه<sup>12</sup>.

وقد أشار الإمام الغزالي لهذا المعنى بقوله: " وفي الأمثال جور السلطان مائة سنة ولا جور الرعية بعضهم على بعض سنة واحدة، وإذا جارت الرعية سلب الله عليهم سلطاناً جائراً ومملوكاً قاهراً. ويستدل لها بحكاية عن الحجاج أنه أعطي قصاصة مكتوب فيها اتق الله ولا تجر على الناس كل هذا الجور، فرقى الحجاج المنبر فقال: أيها الناس إن الله سلطني عليكم بأعمالكم، فإن أنا مت لا تخلصون أئتم من الجور مع هذه الأعمال السيئة، فإن لله تعالى أمثالا كثيرة، وإذا لم أكن أنا، كان من هو أكثر مني شراسة، وما من يد إلا يد الله فوقها. ولا ظالم إلا سيلى بظالم<sup>13</sup> ".

فالغزالي يهدف من إيراد هذه الحكايات إلى نبذ الجور والظلم والتخاصم والتجاهد فيما بين الأفراد، وإحداث التغيير الذاتي من الداخل ابتداءً، ومن ثم إلزام أولو الشأن به نتيجة محصلة، لأنه لن يتحقق التغيير ممن يلي على الرعية إن لم يغير الأفراد ما بأنفسهم

ففي قوله تعالى " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ<sup>14</sup> " تكشف الآية الكريمة عن حقيقة أساسية في عملية كل تغيير، وهي أن الطرف المعني يجب أن يحدث تغييراً في داخله حتى يتم التغيير، وهذه الآية على عظمتها وأهميتها لا تلغي سنن الله الأخرى في التغيير، ولا تختصر آيات القرآن الأخرى كقوله تعالى " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا

8 سورة الرعد: آية 11

9 سورة محمد: آية 38

10 أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت 256 هـ)، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، اليمامة، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى، ح 853، ج 1، ص 304

11 سورة مريم: آية 95

12 العلواني، د. طه جابر، الأزمة الفكرية ومنهج التغيير، دار الهادي - بيروت، ط 1، 2003، ص 12 - 13

13 انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصائح الملوك، المكتبة المصرية، 2004، بوبه وقدم له د، السيدعلي شتا، ص 66 - 67

14 سورة الرعد: آية 11

الإصلاح السياسي اصطلاحاً : يُنظر إلى مفهوم الإصلاح السياسي على أساس أنه التغيير أو التعديل نحو الأحسن لوضع سيئ ، أو غير طبيعي ، أو تصحيح خطأ ، أو تصويب اعوجاج<sup>3</sup>.

ويصور مفهوم الإصلاح فكرة التحسين ، والتهذيب ، والتوفيق ، والتجديد ، والتطوير . وهذا المعنى الذي أراد النبي شعيب عليه السلام نقله إلى قومه<sup>4</sup> . كما جاء في قوله تعالى " وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَأَكُم عَنْهُ إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ " <sup>5</sup> .

ويمكن القول إن الإصلاح السياسي هو عملية تعديل جذرية ، أو جزئية في شكل الحكم ، أو العلاقات الاجتماعية داخل الدولة في إطار النظام السياسي القائم ، وبالوسائل المتاحة ، واستناداً لمفهوم التدرج . وبمعنى آخر فإنه يعني تطوير كفاءة وفاعلية النظام السياسي في بيئته المحيطة داخلياً وخارجياً .

والإصلاح السياسي يجب أن يكون ذاتياً من الداخل ، وليس مفروضاً من الخارج ، وإذا طابع شمولي يحمل في طياته صفة الاستمرارية ، وواقعياً ينطلق من واقع الدولة ، وطبيعة الاختلالات القائمة المراد إصلاحها ، ويجب أن ينحى منحى التدرج مرحلة تلو الأخرى ، وأن لا يكون سريعاً ومفاجئاً ، ويركز فيه على المضمون والجوهر لا على الشكل<sup>6</sup> .

اتفق مع كل ما تقدم من تعريف للإصلاح إلا أن قوله " في إطار النظام السياسي القائم " يُقيد في حالة إذا ما أراد النظام السياسي القائم القيام بالإصلاح ، وكان مقتنعاً بالحاجة الملحة إليه ، وبأدر هو من تلقاء ذاته بالإجراءات الحقيقية التي تسلم إليه ، وإلا فإن الشعوب لن تنتظر القيام بالإصلاح في ظل ذلك الإطار ، بل ستبادر إلى الإطاحة به ، وما حصل في العديد من البلاد العربية خير دليل على ذلك .

لذلك جاءت الرسائل الإلهية على مر العصور لإصلاح مفاهيم الإنسان ، والرسول هم المصلحون " الذين يجلبون الخير للبشرية ، ويصلحون علاقتها بالله ، ويصلحون مجتمعاتهم ويطورونها نحو الأفضل . إن فكرة الإصلاح تقتضي إعادة شيء ( سواء أكان القلب أم الفكر أم المجتمع ) إلى حالته الأصلية ، في حين أن هذا الشيء لا يزال يعتبر نقياً وجيداً : إنها بالطبع مسألة تحسين وعلاج من خلال الإصلاح<sup>7</sup> .

ص 108

3 مشاقبة ، د. أمين ، و المعتصم بالله ، الإصلاح السياسي والحكم الرشيد " إطار نظري " ط1 ، عمان ، ص-87

4 رمضان ، طارق ، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرر ، ترجمة : أمين الأيوبي ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت ، ط1 ، 2010 ، ص 25

5 سورة هود : آية 88.

6 مشاقبة ، د. أمين ، و المعتصم بالله ، ص-87

7 رمضان ، ص 25

**Anahtar kelimeler:** Siyasi reform, İmam Gazali

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

في الوقت الذي عصفت فيه رياح التغيير على كثير من البلاد العربية فإن المتأمل في كتاب الإمام الغزالي ليحار من شدة بعد نظر العلامة الفذ ، وما يتمتع به من حرص شديد على حال الرعية في تلك الحقبة ، يظهر ذلك من خلال يُقَعِّده من أسس للعلاقات بين الحاكم والرعية ، وما ينبغي أن تُوطِّرها من أنظمة وقوانين يجعلها الحاكم صنو عينه ليسيير المركب ؛ مركب الحكم بر الأمان فيسلم الحاكم بعرشه ، وتناهى الرعية بنفسها عن أن تغتالها أيدي الفاسدين والمفسدين ، الذين لا يألون جهداً في نهب الخيرات ، والتطاول على المقدرات ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ...

لذلك حرصت على قراءة كتاب الإمام الغزالي المعنون بـ " التبر المسبوك في نصائح الملوك " قراءة متأنية للوصول إلى الإصلاحات السياسية التي أراد الغزالي تبصير الحاكم بها بطريقة مباشرة ، أو غير مباشرة من خلال الحكايات أو المواعظ والحكم التي يسوقها في ثنايا الكتاب ، فقد لحظت أنه لا يسرد إلّا ما يرتضيه ، وما يوافق الرأي الذي يستند إليه .

ثمّ دلت على ما ذهب إليه بما وسعني من الأدلة ، سواء أكانت من القرآن الكريم أم من السنة الشريفة ، وفي بعض الأصول تمكنت من عقد بعض المقارنات بين ما قعده الإمام الغزالي وما حاول أن ينحى إليه المعاصرون من السياسيين ، فيتبين أن الإمام كان السباق فيما يطرحه من إصلاحات سياسية تخدم الرعية .

## تمهيد

## أ - في مفهوم الإصلاح السياسي

الإصلاح لغة : نقيض الإفساد . و الصِّلَاحُ بالكسر مصدر المُصَالِحَةِ ، والاسم الصِّلُحُ يُذكر ويُؤنث<sup>1</sup> .

السياسة لغة : سَاسَ الأمرَ سياسةً ؛ قام به ، ويقال سُوِّسَ فلانٌ أمرَ بني فلان أي كُلفَ سياستهم ، ويروى قول الحطيئة لقد سُوِّسَتِ أمرَ بَنِيكَ حتى تركتهم أدقَّ من الطَّجِينِ ، وفي الحديث كان بنو إسرائيل يَسُوسُهُمُ أنبياءُهُمُ أي : تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والوُلاة بالرَّعيَّة . والسياسةُ القيامُ على الشيء بما يُصْلِحُه<sup>2</sup> .

1 الرازي ، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، ت ( 721 هـ ) ، مختار الصحاح ، تحقيق محمود خاطر ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، 1995 ، طبعة جديدة ، مادة ( ص ل ح ) ، ج 1 ، ص 154

2 ابن منظور ، محمد بن مكرم ، ( ت 630 هـ ) لسان العرب ، دار صادر - بيروت ، ط 1 ، مادة ( س و س ) ج 6 ،

## الإصلاحات السياسية عند الإمام الغزالي في كتابه التبر المسبوك في نصائح الملوك

تمام عودة عبدالله العساف\*

### **REFORMS POLICIES TO AL IMAM AL GHAZALI IN HIS (BOOK AL TABOR AL MASBOUK IN THE ADVICES OF THE KINGS)**

#### **ABSTRACT**

The political reform is the process of radical or partial modifications in the form of judgment or social relations within the state the framework of the existing political system, through the available means, based on the concept of gradation.

Reforms policies are summarized from the perspective of Al- Imam Al- Ghazali which he figured out previously before the contemporary political scientists as the following :

- The relationship between the governor and the nation Should be committed to justice and fairness .
- The governor should appreciate the system of government and aware about its risks .
- The importance of the general consensus on the governor himself and his policies by the nation.
- The government system should be based on the God's law and totally compatible with it.
- The governor should pay attention to the political and administrative system in the country, and take in his consideration the importance of direct supervision of the workers in their dealings with people.
- Financial policy in the state should be well organized , in both sides collection and spending.
- Detection of the reasons for the spread of corruption and commotion in the country, and the deterioration of conditions and the collapse of the regimes.

**Keywords:** Political reform, Al-Imam al-Ghazali

### **İMAM GAZALİ'NİN ET-TİBRU'L-MESBÛK Fİ NESÂ'İHİ'L-MÛLÛK ADLI ESERİN-DE SİYASİ REFORM**

#### **ÖZET**

Siyasi reform devlet içerisindeki idari ya da sosyal ilişki biçiminde köklü ya da kısmi düzenlemeler gerçekleştirme sürecidir. Halihazırda varolan siyaset sisteminin çerçevesi, uygun araçların kullanımı yoluyla aşamalılık kavramına dayalıdır.

Reform politikaları bu çalışmada İmam Gazali'nin perspektifinden ele alınmıştır. Modern siyaset biliminin ortaya çıkışından önce Gazali reform politikalarını şöyle belirlemiştir:

- Yönetici ve halk arasındaki ilişki tarafsızlık ve adil yargılama üzerine kurulmalıdır.
- Yönetici yönetim sistemini iyi değerlendirmeli ve sistemin risklerinin farkında olmalıdır.
- Yönetici ve politikaları üzerinde halk nazarında genel bir konsensüs bulunması önemlidir.
- Yönetim sistemi tamamen Allah'ın yasalarına dayanmalı ve bunlarla uyumlu olmalıdır.
- Yönetici ülkedeki siyasi ve idari sisteme itina göstermeli, hükümet adına çalışanların halkla ilişkilerinin doğrudan bir kontrole tabi tutulması gerektiğini akılda bulundurmaldır.
- Devletin ekonomi politikası hem toplama hem de harcama alanlarında iyi organize edilmelidir.
- Ülkede yolsuzluğun yayılma sebepleri tespit edilmeli, rejimlerin yıpranma ve çökme nedenleri iyi bilinmelidir.



- el-Melâhiş, Ömer, *Tetavvuru dirâseti i'câzi'l-Kur'ân ve eseruhâ fi'l-belâgati'l-Arabiyye*, Matba'atü'l-eimme, Bağdat 1972.
- Matlûb, Ahmed, *el-Belâgatü inde's-Sekkâkî*, Mektebetü'l-nehza, Bağdat 1964.
- el-Merâgî, ahmed Mustafa, *Ulûmu'l-belâga*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2002.
- Muhammed Bâkır, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ'i ve's-sâdât*, Tahran.
- Mustafavî, Abdülhalil, *Zâhîretü'l-fasl ve'l-vasl beyne'n-nahu ve'l-belâga (Mahtût)*, Haleb Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Haleb 1987.
- es-Sekkâkî, Ebû Yak'ûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali (h. 626), *Miftâhu'l-ulûm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- es-Sübkî, Behâ'üddîn, (h. 773), *Arûsü'l-efrâh*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2003.
- es-Sübkî, Tâceddîn Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali (h. 771), *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân (h. 911), *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, Matba'atü İsâ el-Halebî, 1965.
- , *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısr ve'l-Kâhire*, Kâhire 1329.
- , *Lübbü'l-lübâb fi tahrîri'l-ensâb*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat.
- Tabâne, Ahmed Ahmed, *Abdülkâdir el-Cürcânî ve cühûdühü fi'l-belâgati'l-Arabiyye*, el-Mü'essesetü'l-mısriyyei'l-âmme, Kâhire.
- Tabâne, Bedevî, *el-Bünyânü'l-arabî*, Matba'atü'r-risâle, 1962.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mesûd (h.792), *el-Mutavvel*, Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabî, Beyrut 2004.
- el-Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdillâh b. Es'ad b. Ali (h. 768), *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-Yekzân fi ma'rifeti mâ yu'teyeru min havâdisi'z-zemân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1997.
- Zayyif, Şevkî, *el-Belâgatü tetavvurun ve târih*, Dâru'l-me'ârif, Kâhire 1965.

**KAYNAKÇA**

- Abbâs, Fazl Hasan, *el-Belâgatü'l-müfterâ aleyhâ beyne'l-asâleti ve't-tebe'iyyeti*, Dâru's-sekâfe, Ammân.
- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullâh (h. 395), *Kitâbü's-sunâateyn*, el-Kitâbetü ve's-şî'r, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1989.
- el-Bâharzî, Ali b. Hasan b. Ebi't-Tayyib (h. 467), *Dümyetü'l-kasr ve usratü ehli'l-asr*, thk. Muhammed et-Tüncî, Dâru'l-cebel, Beyrut 1993.
- el-Berkükî, Abdurrahmân, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2007.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr (h. 255), *el-Bünyân ve't-tebyîn*, Dâru'l-fikr.
- el-Cürcânî, Abdülkâdir (h. 471), *Delâ'ülü'l-i'câz*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed (h. 945), *Tabakâtü'l-müfessîrîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Lübnân 2002.
- Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed, *Mürâca'âtün fi usûli'd-dersi'l-belâga*, Mektebetü vehbe, Kâhire.
- , *Delâlâtü't-terâkîb*, Mektebetü vehbe, Kâhire 2007.
- Ebû Temmâm, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm li'l-Hatîbi'l-Tebrîzî*, Dâru'l-arabiyye, Beyrut 1992.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed (h. 175), *Kitâbü'l-ayn*, Dâru ihyâ'î't-türâsi'l-arabî, Beyrut 2005.
- el-Hülî, Emîn, *Fennü'l-kavl*, Dâru'l-fikri'l-arabî, Kâhire 1947.
- Huseyn, Tâhâ, *Mukaddimetü Kitâbi Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî: Kitâbu nakdi'n-nesr*, thk. Tâhâ Huseyn ve Abdülhamîd el-Bağdâdî, Kâhire 1939.
- İbn Ebi'l-Vefâ, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir (h. 775), *el-Cevâhirü'l-mazî'e fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh el-Hulv, İhyâ'ü'l-kitâb, Riyâd.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed (h. 808), *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Matba'atü nehzi'l-Mısır, Kâhire 2004.
- İbn Kutluboga, Ebu'l-fidâ Zeyneddîn Kâsım (h. 879), *Tâcü't-terâcim*, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (h. 711), *Lisânü'l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrut 2005.
- İbn Tagrıberdî, Cemâleddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf (h. 874), *en-Nücümü'l-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Matba'atü Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye, Kâhire 1935.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed (h. 577), *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhîm es-Sâmraî, Mektebetü'l-menâr, Zerkâ 1985.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Şihâbeddîn Ebu'l-Fellâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed (h. 1089), *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998.
- el-Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân (h. 739), *Telhîsu'l-miftâh*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2002.
- el-Ketebî, Muhammed b. Şâkir (h. 764), *Füvâtü'l-vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ*, thk. İhsân abbâs, Dâru sâdır, Beyrut 1974.
- el-Kiftî, el-Vezîr Cemâleddîn Ebu'l-Huseyn Ali b. Yûsuf (h. 646), *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâ'î'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-fazla İbrâhîm, Matba'atü Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye, Kâhire 1952.
- el-Leknevî, Abdülhayy, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Nedvetü'l-ma'ârif, 1947.

السكاكي ، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي (626هـ)، مفتاح العلوم، 2000م، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (911هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 1965م، ط1، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (911هـ)، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، 1329م، طبعة مصر -

السيوطي ابو فضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ)، لب اللباب في تحرير الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد، بدوت تاريخ.

ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، 1965م، دار المعارف، مصر.

طبانة ، أحمد أحمد، عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، المؤسسة المصرية العامة، مصر.

طبانة، د. بدوي، البيان العربي، 1962م، ط3، مطبعة الرسالة ومكتبة الأنجلو المصرية، عابدين.

عباس، أ.د. فضل حسن، البلاغة المفتري عليها بين الأصالة والتبعية، ط1 دار الثقافة، عمان.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (395هـ)، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، 1989م، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت.

وابن العماد الحنبلي، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد (1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 1998م، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد (175هـ)، كتاب العين، 2005م، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (739هـ)، تلخيص المفتاح، 2002م، ط1، المكتبة العصرية، بيروت.

ابن قطلوبغا ، أبو الفداء زين الدين قاسم (879هـ)، تاج التراجم، 1992م، ط1، دار القلم، دمشق.

القفطي، الوزير جمال الدين أبو الحسين علي بن يوسف (646هـ)، إنباه الرواة على أبناء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 1952م، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

الكتبي، محمد بن شاکر (764هـ)، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، 1974م، دار صادر، بيروت.

اللكوني، عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، 1947م، ندوة المعارف، الهند.

المراعي ، أحمد مصطفى، علوم البلاغة، 2002م، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت.

مصطفى، عبد الجليل، ظاهرة الفصل والوصل بين النحو والبلاغة (مخطوط)، رسالة ماجستير في جامعة حلب سنة 1987م، إشراف د. محمد حمويه ود. تامر سلوم.

مطلوب، د. أحمد، البلاغة عند السكاكي، 1964م، ط1، مكتبة النهضة، بغداد.

الملا حويش، د.عمر، تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، 1972م، مطبعة الأمة، بغداد.

ابن منظور محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، 2005م، ط4، دار صادر، بيروت.

أبو موسى ، محمد محمد، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة.

أبو موسى، محمد محمد، دلالات التراكم، 2007م، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة.

ابن أبي الوفا ، محيي الدين أبو محمد عبد القادر (775هـ)، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق

د.عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب، الرياض.

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليميني المكي (768هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان

في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان، 1997م، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.



العرض ووضوح وسلاسة العبارات والبعد عن كثرة التقسيمات والمصطلحات المنطقية، فضلاً عن اعتمادها الذوق والحس الأدبي وإكثارها من الشواهد وشرحها بسهولة ويسر. وأما السكاكي فقد انتمى إلى المدرسة الكلامية التي اعتمدت المصطلحات المنطقية والعبارات الغامضة والتقسيمات والتفريعات العقلية واعتمادها القوانين في تناول البلاغة أكثر من اعتمادها الذوق والإحساس الأدبي.

-اتفق الجرجاني والسكاكي في كثير من المسائل والآراء العلمية لأنَّ السكاكي قد اعتمد في كتابه على ما كتبه الجرجاني الذي كان له قصب السبق، واختلفا في بعض المسائل التي تميز بها كلُّ منهما عن الآخر سواءً أكان بزيادةٍ أو نقصانٍ في تفصيل حالات الفصل والوصل، أو كان باختلاف توجيه الشواهد أو بالاختصار على حرف الواو دون غيره، والاختصار على الجمل التي لا محل لها من الإعراب أو عدم الاختصار ولكنَّ هذه الاختلافات كانت فرعيةً لم تخرج الاتفاق العام عن جوهره بينهما في مسائل الفصل والوصل.

#### المراجع

- ابن الأنباري ، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد(577هـ) ، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، (1985م)، ط3، مكتبة المنار، الزرقاء.
- الباخري ، علي بن الحسن بن أبي الطيب(467هـ)، دمية القصر وعُصرة أهل العصر، تحقيق ودراسة: د. محمد التونجي، (1993م)، ط1، دار الجيل، بيروت.
- البرقوقي، عبد الرحمن، شرح ديوان المتنبي، 2007م، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن تغرى الأتابكي ، جمال الدين أبو المحاسن يوسف(874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة،1935م، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.
- الفتازاني ، سعد الدين مسعود(792هـ)، المطول، 2004م ، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- أبو تمام، شرح ديوان أبي تمام للخطيب التبريزي، 1992م ، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر(255هـ)، البيان والتبيين، دار الفكر بدون طبعة وتاريخ.
- الجرجاني ، عبد القاهر(471هـ)، دلائل الإعجاز، 2001م ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الحاجي الموسوي، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، قم، طهران، بدون طبعة وتاريخ.
- حسين ، د. طه(1939هـ)، مقدمة كتاب قدامة بن جعفر البغدادي كتاب نقد النشر، تحقيق: د. طه حسين وعبد الحميد العبادي، ، 1939م ، مطبعة مصر.
- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد(808هـ)، مقدمة ابن خلدون، 2004م ، مطبعة نهضة مصر، القاهرة.
- الخولي، أمين، فن القول، 1947م، دار الفكر العربي، القاهرة.
- الداودي ، محمد بن علي بن أحمد(945هـ) ، طبقات المفسرين، 2002م، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان.
- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي(771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- السبكي ، بهاء الدين(773هـ)، عروس الأفراح، 2003م، ط1، المكتبة العصرية، بيروت.

ملكته حبلي ولكنه ألقاه من زهدٍ على غاربي  
وقال إني في الهوى كاذب انتقم الله من الكاذب.

ذكره الجرجاني شاهداً على الاستئناف وجعلها السكاكي من باب الانقطاع للاختلاف في الخبر  
والإنشاء. (137)

11. فصل الجرجاني الحديث في عطف الجمل بعضها على بعض بحسب ما يفهم من معانيها  
(138) ولم يعرض لذلك السكاكي.

12. تحدث السكاكي عن محسنات الوصل ودلّل عليها ولم يعرض لها الجرجاني. (139)

### الخاتمة

توصلت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:-

-تحدث الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن أحوال الجمل من حيث الفصل والوصل وبيّن أنّها  
ثلاثة: جمل بينها اتصال لغاية لكونها صفة أو مؤكدة لسابقتها فلا نعطف بينها، وجمل تصلح أن  
تكون فيه الجملة الثانية جواباً عن سؤالٍ مقدّر بعد الأولى على سبيل الاستئناف، وجمل ليست في  
شيء من الحالين فنعطف بينها.

-مدار الفصل والوصل عند الجرجاني في الجمل التي لا محل لها من الإعراب لأن الإشكال  
يعرض فيها دون غيرها.

-تحدث الجرجاني عن أنّ العطف بين الجمل يعتمد على المعاني فقد تُعطف الجملة الأولى  
لا على سابقتها ولكن على جملة قبل ذلك بحسب تناسب المعاني.

-وتحدث السكاكي عن حالات كمال الاتصال بين الجملتين والتي توجب الفصل بينها إن  
كانت الجملة الثانية بدلاً من الأولى أو عطف بيان أو وصفاً أو تأكيداً أو عطف نسق، وتحدث  
عن حالات كمال الانقطاع لاختلاف الجملتين في الخبر والإنشاء أو لانفاقهما ولكن لعدم وجود  
الجامع. وتحدث عن الاستئناف البياني وضرب له شواهد.

-تباينت مناهج وأساليب العرض عند الجرجاني والسكاكي لموضوع الفصل والوصل نظراً  
لتباين مناهج المدارس التي انتميا لها فالجرجاني هو رائد المدرسة الأدبية التي تميزت بسهولة

137 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 158، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 379.

138 انظر: دلائل الإعجاز، ص (163-164).

139 انظر: مفتاح العلوم، ص 382.

5. تحدث السكاكي عن قطع الجملة المعطوفة عن الجملة المعطوف عليها في الحكم على سبيل الاحتياط أو الوجوب ولم يمثل لذلك.<sup>(130)</sup> بينما لم يتحدث الجرجاني عن شيء من هذا.
6. تحدث الجرجاني في اتصال الجملة الثانية بالأولى مما يوجب ترك العطف عن كونها صفة أو مؤكدة للأولى وزاد السكاكي أن تكون عطف بيان وأن تكون بدلاً منها وتحدث عن أنواع البدل.<sup>(131)</sup>
7. تحدث السكاكي عن التقديم والتأخير في الجمل المعطوفة<sup>(132)</sup> ولم يعرض لذلك الجرجاني في مبحث الفصل والوصل.
8. قسم السكاكي الإعراب إلى قسمين: تبع وغير تبع<sup>(133)</sup>، ولم يعرض لهذا الجرجاني.
9. اشترط السكاكي وجود الجامع في عطف المفردات والجمل وتحدث عن أنواعه ودلّ عليه بشواهد أدبية، بينما اشترط الجرجاني وجود التناسب في عطف الجمل، واشترط في عطف المفردات وجود الإشراف في الحكم الإعرابي<sup>(134)</sup> ولم يعرض الجرجاني للجامع وأنواعه وصوره.
10. قام السكاكي بتوجيه بعض الشواهد التي شارك فيها الجرجاني - بل وأخذها عنه - توجيهاً آخر إضافياً أو مخالفاً. فقد وجه الجرجاني ترك العطف في قول الشاعر:

زعمتم أن إخوتكم قريشٌ لهم إلفٌ وليس لكم إلافٌ

على الاستئناف. بينما أضاف السكاكي وجهاً آخر وهو: أن يُظن أن العطف على (إخوتكم قريش) فيفسد معنى البيت.<sup>(135)</sup>

وكذلك فعل في قوله تعالى: { وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (12) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (13) } [البقرة: 11 - 13] ، فقد يكون ترك العطف للاستئناف كما قال الجرجاني أو حتى لا يتوهم أنه من قولهم.<sup>(136)</sup> وكذلك في قول الشاعر:

130 انظر: مفتاح العلوم، ص 360.

131 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 151 ، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 361 وص 376.

132 انظر: مفتاح العلوم، ص (358-359).

133 انظر: مفتاح العلوم، ص 358.

134 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص (148-151) ، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 359 وص (362-366).

135 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 157 ، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 371.

136 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 155 ، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 372.

(أبو موسى، 2007م): "تجاوز فيه عبد القاهر بحث المفرد، لأنك لا تجد مفرداً إلا وله محلّ من الإعراب، والإعراب يعني العلاقة ولُحمة النسب بين الكلمات في الجملة الواحدة، وإذا صحت العلاقة الإعرابية واستقامت في ذوق النحو، فهي تلك المناسبة الصحيحة التي يرضاها ذوق البلاغة، فلا داعي إذن لأن يُشغل بحث البلاغة بما يقوم به النحو، لأن العلوم تتكامل ولا تكرر... وكما ألقى عبد القاهر على عاتق النحو بحث المفردات والمناسبات بينها، ألقى على عاتقه أيضاً بحث الجمل التي لها محل من الإعراب، لأنها لا تكون كذلك إلا وهي واقعه موقع المفرد، وبحث الجمل المعطوفة بالفاء وثم وغيرها من الحروف التي يُرشد العطف بها إلى اعتبارات معنوية واضحة كالتعقيب والتراخي... إذن فليمضِ بحث الفصل والوصل قاصداً إلى الجمل التي لا محل لها من الإعراب والتي ترتبط بالواو خاصة" (124).

لكن السكاكي ذهب إلى أنّ الفصل والوصل يأتي في الجمل والمفردات سواءً أكان في الواو أم في غيرها واعتبر أن البعد والقرب في التعاطي هو الذي جعل من عطف الجمل التي لها محل من الإعراب بالواو أو غيرها قريب التعاطي وأن العطف بالواو بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب بعيد التعاطي، ولكنه لم ير أنه مشكل كما فعل الجرجاني. (125) ولهذا فإنّ القزويني في تلخيصه للمفتاح لمّا عرّف الفصل والوصل قال (القزويني، 2002م): "الوصل عطف بعض الجمل على بعض، والفصل ترك هذا العطف" (126). وسار على هذا شراح التلخيص مثل: السبكي الذي قال (السبكي، 2003م): " والمراد بالجمل جنس الجمل (127) والتفتازاني الذي قال (التفتازاني، 2004م): " وإنما قال : عطف بعض الجمل على بعض دون أن يقول: عطف كلام على كلام يشمل الجمل التي لها محل من الإعراب" (128).

3. تحدث السكاكي عن أنّ قرب القريب وبعد البعيد في التعاطي في عطف الجمل السابقة يقوم على أصول ثلاثة: 1. معرفة الوضع 2. فائدته 3. كونه مقبولاً لا مردوداً، بينما أشار الجرجاني إلى أنّ عطف الجمل التي لا محل لها من الإعراب يكمن فيه الإشكال لأنه ينبغي أن تعرف المطلوب والمغزى من هذا العطف ولم يستو الحال بين أن تعطف وبين أن تدع العطف.

4. ذكر الجرجاني من حروف العطف ومعانيها (الفاء) و (ثم) و (أو) وذكر معانيها، فيما زاد السكاكي عليها (حتى) و (لا) و (بل) و (لكن) و (أم) و (أما) و (أي) ولم يتحدث عن معانيها (129).

124 أبو موسى، محمد محمد، دلالات التراكيب، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 2007م، ص (267-268).

125 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص (148-149)، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 357.

126 القزويني (739هـ)، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، تلخيص المفتاح، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2002م، ص 108.

127 السبكي (773هـ)، بهاء الدين، عروس الأفراح، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م، 479/1.

128 التفتازاني (792هـ)، سعد الدين مسعود، المطول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2004م، ص 433.

129 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 149، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 358.

-اتفقا على أن عطف الصفة على الموصوف والتأكيد على المؤكد لا يجوز لأنه من عطف الشيء على نفسه. (116)

-اتفقا على أن من شرط العطف بين الجمل الاتفاق في الخبرية أو الإنشائية في المعنى. (117)

-اتفقا على أن الاستئناف (البياني) من موانع الوصل لأن الجملة الثانية تصلح جواباً عن سؤال فهم بعد الجملة الأولى. (118)

-اتفقا على أن الجملة قد لا تعطف على سابقتها ولكن تُعطف على جملة بينها وبين هذه جملة أو جملتان، واستدل الجرجاني لذلك بقول المتنبي -كما تقدم- :

تولوا بغتة فكأن بيناتُهيبي فجاجني اغتيالاً  
فكان مسير عيسهم ذميلاً وسيُرّ الدمع إثرهم انهمالاً<sup>(119)</sup>

واستدل السكاكي بقول الشاعر -كما تقدم-:

وتظنّ سلمى أنني أبغي بهابداً أراها في الضلال تهيم<sup>(120)</sup>. واستدلّ بشواهد أخرى. (121)

-اتفقا على أن ترك العطف يكون لاختلاف الجملتين في الخبرية و الإنشائية ولعدم الاشتراك في الحكم النحوي ولعدم وجود الجامع. (122)

وعلى الرغم من اتفاقهم في هذه القضايا وتأثر السكاكي الواضح فيها برأي الجرجاني، إلا أنه كان لكلٍ منهما انفراداته وخصوصيته، على النحو الآتي:

1. بدأ الجرجاني حديثه عن العطف وبدأ السكاكي الحديث عن الفصل<sup>(123)</sup>.

2. اعتبر الجرجاني أن مدار الفصل والوصل هو في عطف الجمل التي لا محل لها من الإعراب، لأنّ عطف الجمل التي لها محل من الإعراب حكمه عطف المفرد. يقول د. أبو موسى

116 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 151، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 358.

117 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 155، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 367.

118 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص (156-161)، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص (370-375).

119 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 162.

120 انظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 370.

121 انظر: المصدر السابق، ص 371.

122 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 148 وص (154-155)، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص (360-361).

123 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 148، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 357.

### المبحث الثاني: الموازنة بين الشيخين من حيث المادة العلمية.

لا شك أن السكاكي قد أفاد كثيراً مما ذكره الجرجاني في الفصل والوصل وغيره من الموضوعات ولا نبالغ إن قلنا: إنَّ جُلَّ ما كتبه الجرجاني تحت هذا الباب قد ذكره السكاكي ولكن وفق أسلوبه الخاص، يقول من كتب عن بلاغة السكاكي في باب الفصل والوصل: " ويتضح أثر الجرجاني في هذا الباب أكثر من غيره، فقد سطا عليه السكاكي سطواً عجبياً، وأدخله في كتابه بعد أن طبعه بطابعه الخاص"<sup>(108)</sup>، وحتى نؤكد ذلك نقول إنَّ نحو (17) شاهداً قرآنيّاً وشعريّاً مما جاء عند الجرجاني قد أخذه السكاكي ولكن لا شك أنه خالفه وزاد عليه في بعض أمور سيأتي الحديث عنها، ومما أخذه عنه ووافقه فيه:

-الحديث عن أهمية هذا الباب وغموضه ودقة مسلكه.<sup>(109)</sup>

-تقسيم الجمل إلى ثلاثة أضرب: اتصال لغاية عند الجرجاني وسماها السكاكي: كمال اتصال، وانفصال لغاية عند الجرجاني وسماها السكاكي: كمال انقطاع، وجملة واسطة بين الأمرين عند كليهما.<sup>(110)</sup>

-تعريف الفصل والوصل، وإن بدأ الجرجاني بالعطف وبدأ السكاكي بالفصل.<sup>(111)</sup>

-تقسيم الجمل المعطوفة على بعض إلى: 1. جمل لها محل من الإعراب اعتبرها الجرجاني من عطف المفرد على المفرد، 2. وجمل لا محل لها من الإعراب واعتبر الجرجاني أن هذا القسم هو الذي يشكل. واعتبر السكاكي النوع الأول (التي لها محل من الإعراب) يقرب تعاطيه، والثاني (التي لا محل لها من الإعراب) يبعد تعاطيه.<sup>(112)</sup>

-الاتفاق على أن العطف بحروف العطف الأخرى غير الواو تحصل فيه الفائدة دون إشكال لدلالة معاني هذه الحروف.<sup>(113)</sup>

-واتفقا على ضرورة وجود جامع أو مناسبة في عطف الجمل بعضها على بعض.<sup>(114)</sup>

-اتفقا على ازدياد الاشتباك والاقتران في عطف المتضادين كقولنا: هو يضرّ وينفع وأحسن ويسّيء.<sup>(115)</sup>

- 108 مطلوب: د. أحمد، البلاغة عند السكاكي، ص 217.  
 109 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 148 و ص 154، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 357.  
 110 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 161، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 357.  
 111 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 148، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 357.  
 112 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص (148-149)، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 357.  
 113 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 149، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 358.  
 114 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 150، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 359 و ص (361-366).  
 115 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 150، وانظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص (362-363).

4. الاعتماد على التدوق والإحساس البلاغي في العرض، فقد بين في مقدمة هذا الموضوع أنه لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا قومٌ قد جُبلوا على البلاغة وأتوا فناً من المعرفة في ذوق الكلام<sup>(98)</sup>.

وبين أن المعاني كالأشخاص<sup>(99)</sup> ويظهر هذا في إطلالته النفس في شرح الشواهد التي يعرضها من آيات أو شواهد شعرية بما يزيل الغموض عنها ويربطها في المقاصد التي سبقت لأجلها، فهو يملك حساً فنياً رفيعاً يتدوق به جمال العبارات وحسن تركيبها وقدرة فائقة في التحليل والشرح<sup>(100)</sup>. بينما في المقابل يمكن إيجاز معالم منهج السكاكي وأسلوبه في تناول الموضوع على النحو الآتي:

1. الاعتناء بوضع القواعد: وظهر ذلك منذ الجملة الأولى في الموضوع حيث قال: "مركز في ذهنك لا تجد لردّه مقالاً، ولا لارتكاب جحدته مجالاً، أن ليس يمتنع بين مفهومي جملتين اتحاد بحكم التأخي..."<sup>(101)</sup>، وظهر أيضاً في تعقيده لموجبات الفصل والوصل وللجامع بين الجمل وغير ذلك كما تقدم في عرض الموضوع عنده في هذه الدراسة.

2. الاعتماد على الفلسفة والجدل لا سيما في حديثه عن الجامع العقلي والوهمي والخيالي<sup>(102)</sup>.

3. استعمال المصطلحات والتعبير الغامضة فقد تحدث عن مصطلحات غريبة مثل: قسمة الغلطي، والسطل والزُبي، الطيين، البهرج، العفص، أهل الوبر، دسكرة... وغيرها. وسَمَى الاتصال لغاية بكمال الاتصال والانفصال لغاية بكمال الانقطاع، وكذلك في حديثه عن أهمية هذا العلم مقارنةً مع ما جاء عند الجرجاني.

4. كثرة التفرعات والتقسيمات، فقد قسّم العطف إلى قسمين: قريب التعاطي وبعيد التعاطي، وذكر أصول ثلاثة لهذا القرب أو البعد<sup>(103)</sup>. وذكر أن الإعراب صنفان: تبع وليس بتبع<sup>(104)</sup>. وبين حالات القطع وحالات الوصل، وحالة الإبدال وحالة الإيضاح وحالات كمال القطع وأنواع الجامع، وحالات التوسط ومحسنات الوصل وما إلى ذلك<sup>(105)</sup>.

5. التداخل والتكرار: فقد تحدث عن حالات الوصل والقطع في البداية<sup>(106)</sup> ثم أعادها في النهاية<sup>(107)</sup> وهكذا.

98 انظر: دلائل الإعجاز، ص 148.

99 المصدر السابق، ص 150.

100 انظر: مصطفىاوي، عبد الجليل، ظاهرة الفصل والوصل بين النحو والبلاغة (مخطوط)، رسالة ماجستير في جامعة حلب سنة 1987م، إشراف د. محمد حمويه ود. تامر سلوم، ص 159.

101 مفتاح العلوم، ص 357.

102 انظر: المصدر السابق، ص (361-366).

103 انظر: المصدر السابق، ص 357.

104 انظر: المصدر السابق، ص 358.

105 انظر: المصدر السابق، ص (360-382).

106 انظر: المصدر السابق، ص (360-361).

107 انظر: المصدر السابق، ص (377-381).

قانونين: الأول: يتعلق بالخبر والثاني: بالطلب. وكل قانون إلى فنون وكذلك في تقسيمات كل فن.<sup>(94)</sup> يقول د. شوقي ضيف: "وحقاً استطاع السكاكي أن يسوّي من نظرات عبد القاهر والمزمخشري علمي المعاني والبيان، ولكن بعد أن أخلاهما من تحليلاتهما الممتعة البارعة للنصوص الأدبية، وبعد أن سوّى قواعدهما تسوية منطقية عويصة، حتى ليصبح المنطق وأيضاً الفلسفة جزءاً منها لا يتجزأ، وحتى ليحتاج كتابه في هذا القسم إلى الشرح تلو الشرح، ويشرحه وتولى الشروح... وكل شارح يضيف من أصباغ المنطق والفلسفة وعلم الكلام ما تمده به ثقافته، وكان ذلك إيداناً بتحجر البلاغة وجمودها جموداً شديداً، إذ ترسبت في قواعد وقوالب جافة، وغدا من العسير أن تعود إليها حيويتها ونضرتها القديمة"<sup>(95)</sup> وقد تكفل د. مطلوب في بيان شروح المفتاح ومصنفاتها وكذلك مختصراته ونظمه وشروح شرحه (التلخيص) ومختصرات التلخيص ومنظوماته بما زاد عن خمسين مصنفاً<sup>(96)</sup>.

مما جعل ابن خلدون يهمل مرحلة هامة من مراحل البلاغة قبل السكاكي وهي مرحلة الشيخ الجرجاني وما أثرى به هذا العلم فكتب وهو يؤرخ لعلم البيان (ابن خلدون، 2004م): " وكتب فيها جعفر بن يحيى والجاحظ وقدامة وأمثالهم إملاءات غير وافية فيها، ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئاً فشيئاً إلى أن محض السكاكي زبدته، وهذب مسائله، ورتب أبوابه على نحو ما ذكرناه آنفاً من الترتيب، وألّف كتابه المسمى المفتاح في النحو والتصريف والبيان، فجعل هذا الفن من بعض أجزائه، وأخذ المتأخرون من كتابه، ولخصوا منه أمهات هي المتداوله لهذا العهد كما فعله السكاكي "<sup>(97)</sup>.

وفي ضوء ما تقدم فإنه يمكن القول أنّ معالم منهج الشيخ عبد القاهر الجرجاني في تناوله لموضوع الفصل والوصل قد باينت ما جاء عند السكاكي نظراً لاختلاف المدرستين اللتين ينتميان إليها، ومن أهم معالم منهج الجرجاني في تناوله لهذا الموضوع:

1. عدم اهتمامه بالتعديد ووضع الحدود للتعريفات التي وقف عليها.

2. عدم الإكثار من التقسيمات والتفريعات إلا بالقليل: فقد تحدث عن عطف الجمل التي لها محل من الإعراب عن بعضها وكذلك العارية عن الإعراب وبين أن الإشكال يعرض في النوع الثاني، وتحدث عن الاستئناف وعن حال الجمل مع بعضها وعن عطف الجمل على الجمل تفصل بينها وبين المعطوف عليها جمل أخرى ولم يكثر من التقسيمات بقدر ما عرض من الشواهد.

3. الابتعاد عن المصطلحات والتعابير الغامضة وعبارات الفلسفة والجدل، فكانت عباراته سلسلة سهلة لا غموض فيها ولا تعقيد كما ظهر في عرضها في أثناء هذه الدراسة.

94 انظر: المصدر السابق، ص(159-187).

95 ضيف، د. شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، ص313.

96 انظر: البلاغة عند السكاكي، ص(344-349).

97 ابن خلدون (808هـ)، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، 2004م، 3/ 1137



يكن عبد القاهر الجرجاني عندما وضع في القرن الخامس كتاب (أسرار البلاغة) المعبر غرة كتب البيان العربي إلا فليسوفاً يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه، وإنا لنجد في كتابه المذكور جرائم (الطريقة التقريرية) التي أودت بالبيان العربي في القرن السادس<sup>(85)</sup>. وسار على دربه د. شوقي ضيف (ضيف، 1965م)<sup>(86)</sup>. وكذلك الأستاذ أمين الخولي<sup>(87)</sup>، ود. عمر الملاً حويش (حويش، 1972م) الذي عدّ الشيخ قد خرج عن المدرسة الأدبية في دلائل الإعجاز وكان في ذلك أقرب إلى مدرسة بلاغة العجم، فقد رأى أنّ الشيخ قد ابتعد في تقرير مسائل الإعجاز عن المدرسة الأدبية وسلك منهج المتكلمين<sup>(88)</sup> وغيرهم. وقد تصدى لهذه الفرية د. أحمد بدوي<sup>(89)</sup> ود. محمد أبو موسى<sup>(90)</sup> وأ.د. فضل عباس -رحمه الله-<sup>(91)</sup>، وغيرهم بما يثبت أصالة هذه البلاغة وعدم تأثرها بالفكر الأرسطي أو اليوناني أو الهندي وغيرها من الثقافات. وبهذا فنحن نوازن في هذه الدراسة بين رائدين لمدرستين مختلفتين منهجاً وأسلوباً مما يُعطي هذه الدراسة قيمتها العلمية، ويتحدث د. طبانة عن هذه المدرسة الكلامية التي أدخلت البيان في طور من التقسيم والتقنين والتعريف ومحاولة حصر المسائل فأصبح قواعد تحفظ ولا يُقاس عليها، وفقدت البلاغة قدرتها على تذوق البلاغة فيقول (طبانة، 1962م): "وصاحب هذا الأثر هو السكاكي مؤلف (مفتاح العلوم) الذي عالج فيه البيان بعقليته أصح ما توصف به أنها عقلية ليست بيانية. وحسبنا دليلاً على ذلك أنه درس البيان في هذا الكتاب بالروح التي درس بها فيه إلى جانبه علم النحو، وعلم الصرف، وعلم الاستدلال -وهو علم المنطق- وعلم العروض، وعلم القوافي، وهذا ما لم يفعله أحد من الذين سبقوه إلى الكتابة في البيان، لا لأنهم كانوا يجهلون تلك العلوم التي أحصاها السكاكي، فربما كان فيهم من هو أكثر منه علماً بها، ولكنهم نظروا إلى طبيعة هذا الفن فألفوه علماً جمالياً يبعد مجاله عن مجال تلك العلوم"<sup>(92)</sup>. ولعل الذي حمل السكاكي على هذا الاتجاه الكلامي ما راج في عصره من علوم الفلسفة والمنطق والكلام والبحث والمناظرة، وقد درس الفلسفة اليونانية وتأثر بها<sup>(93)</sup> وقد بين د. أحمد مطلوب ظهور المنطق والفلسفة عند السكاكي في ربطه للبلاغة بعلم الاستدلال، وكذلك في تعريفاته وفي تقسيمه للموضوعات وتقسيمه علم المعاني إلى

85 الحميد العبادي، مطبعة مصر، 1939م، ص(28-39).

المصدر السابق، ص14.

86 انظر: ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، 1965م، ص 191.

87 انظر: الخولي، فن القول، ص81 وما بعدها.

88 انظر: الملاً حويش، د. عمر، تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، مطبعة الأمة، بغداد، 1972م، ص(379-382).

89 انظر: طبانة (1962م)، أحمد أحمد، عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، المؤسسة المصرية العامة، مصر، ص(390-418).

90 انظر: أبو موسى (2005م)، محمد محمد، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، ص(159-181).

91 انظر: عباس(2011م)، أ.د. فضل حسن، البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، دار الثقافة، عمان، ط1، ص(189-224).

92 طبانة، د. بدوي، البيان العربي، مطبعة الرسالة ومكتبة الأنجلو المصرية، عابدين، ط3، 1962م، ص(245-246).

93 انظر: د. أحمد مطلوب، البلاغة عند السكاكي، ص159.

أَدْعُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ (193) { الأعراف: 193 } ، والمعنى: سواءً عليكم أحدثتم الدعوة لهم أم استمر عليكم صمتكم عن دعائهم، لأنهم كانوا إذا حز بهم أمر دعوا الله دون أصنامهم. وكذلك قوله { قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِينَ (55) } { الأنبياء: 55 } ، والمعنى: أجددت وأحدثت عندنا تعاطي الحق فيما نسمعه منك؟ أم اللعب، أي أحوال الصبا بعد على استمرارها عليك. (78)

المبحث الثاني: الموازنة بين الشيخين في تناول قضايا الفصل والوصل.

المطلب الأول: الموازنة بين الشيخين من حيث المنهج والأسلوب.

لا شك أن الأسلوب الذي يُتبع في الكتابة يخضع للمنهج العام الذي يريده المصنف، فالعلاقة بين المنهج والأسلوب علاقة سببية، فالأول سبب للثاني، من هنا فقد تباينت مناهج الشيخين في تناولهما لقضايا البلاغة وبالتالي تباينت أساليهما تبعاً لذلك، وقد ذكر أبو هلال العسكري في مقدمة (الصناعتين) المنهج الذي سيسلكه، فقال: " ليس الغرض في هذا الكتاب سلوك مذهب المتكلمين، وإنما قصدت فيه قصد صنّاع الكلام من الشعراء والكتّاب فلهذا لم أطل الكلام في هذا الفصل" (79). فأشار إلى وجود مدرستين: واحدة للمتكلمين والثانية للأدباء من شعراء وكتّاب، وتحدث السيوطي أيضاً وميّز بين مدرستين في تناول مسائل البلاغة هما (السيوطي، 1329هـ): طريقة العرب البلغاء، وطريقة العجم وأهل الفلسفة (80). وقد تحدث الأستاذ أمين الخولي (الخولي، 1947م) (81) عن هاتين المدرستين وخصائصهما وصلتهما في التأثير والتأثير وصراعهما في الحياة حديثاً مطولاً أفاد منه الكثيرون ممن جاءوا بعده. لعل من أهم خصائص المدرسة الكلامية: اقتباس المظاهر المنطقية والفلسفية من تعريفات وتقسيمات وضبط المباحث وتحديدها بالاعتبارات العقلية، والإقلال من الشواهد الأدبية، وعدم العناية بالناحية الفنية في إدراك خصائص التراكيب واستعمال المقاييس الحكمية في تقدير المعاني الأدبية، مما أفسد الملحظ الأدبي إفساداً مؤلماً (82). بينما تمتاز المدرسة الأدبية في نظر الأستاذ أمين الخولي بأنها تجافي الأحكام النظرية وتعتمد الذوق في إدراك البلاغة والإحساس الروحاني، ويفهم منه أن رائد المدرسة الأدبية هو الشيخ عبد القاهر الجرجاني ورائد المدرسة الكلامية هو السكاكي (83)، وإنما لنجد أن الشيخ عبد القاهر الجرجاني لم يسلم من النقد باعتداده طرائق الفلاسفة كالسكاكي أيضاً فلقد اتهم الشيخ من قبل طه حسين (حسين، 1939م) (84) بادئ ذي بدء بأنه فيلسوف مقلد لأرسطو فقال: "ولذلك لم

78 انظر: مفتاح العلوم، ص 382.

79 العسكري (395هـ)، أبو هلال الحسن بن عبد الله، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1989، ص 18.

80 انظر: السيوطي (911هـ)، جلال الدين عبد الرحمن، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، طبعة مصر، 1329هـ، 190/1.

81 انظر: الخولي، أمين، فن القول، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص (79-104).

82 انظر: المصدر السابق، ص (80-87).

83 انظر: المصدر السابق، ص (87-90).

84 انظر: حسين (1939هـ)، د. طه، مقدمة كتاب قدامة بن جعفر البغدادي كتاب نقد النثر، تحقيق: د. طه حسين وعبد

وهنا نتساءل لماذا لم يتوسع في توجيه الآيتين فكل واحدة منهما يلائمها الاستئناف، ففي الأولى كأن سائلاً يسأل: لماذا يقولون ما يقولون؟ فالجواب: يخادعون الله والذين آمنوا. وفي الثانية يكون السؤال: ماذا وسوس له الشيطان؟ قال: هل أدلك على شجرة الخلد وهكذا. وساق السكاكي شواهد على الفصل بين الجمل للتقرير والتوكيد بما سبق وذكره الجرجاني في قوله تعالى {الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)} [البقرة: 1، 2]<sup>(71)</sup>، وقوله {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7)} [البقرة: 6، 7]<sup>(72)</sup>، وقوله تعالى { مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (31)} {يوسف: 31}<sup>(73)</sup>، ومن الأمثلة التي ساقها للانقطاع بين الجمل للاختلاف بين الخبرية قول الشاعر:

ملكته جبلي ولكنه ألقاه من زهدٍ على غاريبي

وقال إني في الهوى كاذب انتقم الله من الكاذبِ.

لأنه أراد الدعاء بقوله (انتقم) فساغ العطف بينها<sup>(74)</sup>. وكان الجرجاني قد ذكر هذا الشاهد على الاستئناف فكأن سائلاً قال: فيما اتهمك به من أنك كاذب؟ فقال: أقول: انتقم الله من الكاذب<sup>(75)</sup>. وتوجيه الجرجاني الصق وأقرب.

ومن شواهد قطع الجمل عن العطف لعدم وجود الجامع، قطع قوله تعالى {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6)} [البقرة: 6] عن الآيات التي سبقتها في وصف المتقين<sup>(76)</sup>. واستدل لذلك أيضاً بما سبق ذكره الجرجاني من أنهم عابوا على أبي تمام قوله:

لا والذي هو عالم أن النوى صبرٌ وأن أبا الحسين كريم<sup>(77)</sup>.

- ختم السكاكي حديثه عن الفصل والوصل بذكره لبعض محسنات الوصل من تناسب الجملتين في الاسمية أو الفعلية بما يلائم المقام وهذه أشياء لم يتحدث عنها الجرجاني في الفصل والوصل، ودلل على ذلك بشواهد من مثل قوله تعالى {وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ

71 انظر: دلائل الإعجاز، ص(151-152)، وانظر: مفتاح العلوم، ص(377-378).

72 انظر: دلائل الإعجاز، ص 152، وانظر: مفتاح العلوم، ص378.

73 انظر: المصدر السابق، ص153، وانظر: مفتاح العلوم، ص379.

74 انظر: مفتاح العلوم، ص379.

75 انظر: دلائل الإعجاز، ص158.

76 انظر: مفتاح العلوم، ص(380-381).

77 انظر: دلائل الإعجاز، ص 150، وانظر: مفتاح العلوم، ص381.

آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (63) { [البقرة: 63] ، أي: وقلنا، أو: قائلين: خذوا. وقوله {وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ وَذُقُوا غَدَابَ الْحَرِيقِ (50) { [الأنفال: 50]. أي: ويقولون: ذوقوا<sup>(66)</sup>.

ومن ترك العطف للقطع أو الاستئناف قول الشاعر:

وتظنّ سلمى أنني أبغي بها بدلاً أراها في الضلال تهيم.

لم يعطف (أراها) كي لا يحسب السامع العطف على (أبغي) دون (تظن) ويعد (أراها) في الضلال تهيم) من منظونات سلمى في حق الشاعر وهو ليس بمراد. وليس بمستبعد أن يكون جواباً عن سؤال مقدر: فما قولك في ظنها ذلك؟ أراها في الضلال تهيم. جواباً لهذا السؤال على سبيل الاستئناف.<sup>(67)</sup>

وقد أورد في ذلك شواهد كثيرة توجه على القطع أو الاستئناف تقارب (15) شاهداً منها (10) شواهد سبقه بها الجرجاني في باب الاستئناف<sup>(68)</sup>. إلا أن السكاكي كان موجهها بأكثر من وجه إما على الاستئناف أو كمال الاتصال أو كمال الانقطاع.

ومن الشواهد التي ذكرها على ترك العطف للبدليه، قول الشاعر:

أقول له: ارحل لا تقيم عندنا وإلا فكن في السر والجهر مسلماً.

فقد فصل (لا تقيم عندنا) عن (ارحل) لقصد البدل، وفصل قوله (قالوا إذا متنا) عن (قالوا مثل ما قال الأولون) في قوله { وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (80) بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ (81) قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (82) { [المؤمنون: 80 - 82] ، للبدلية أو على الاستئناف، لما في قوله (مثل ما قال الأولون) من الإجمال المحرك للسامع أن يسأل، ماذا قالوا؟ وكذا قوله { وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ (132) أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنَ (133) وَجَنَاتٍ وَعُيُونٍ (134) { [الشعراء: 132 - 134]، الفصل فيه للبدل ويحتمل الاستئناف<sup>(69)</sup>.

ومن الأمثلة التي ساقها للفصل بين الجمل لكون الثانية موضحة ومبينة للأولى قوله تعالى { وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9) { [البقرة: 8، 9]. لم يعطف يخادعون على ما قبله لكونه موضعاً له وكذلك قوله { فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى (120) { [طه: 120]، لم يعطف (قال) على (وسوس) لكونه تفسيراً له وتبييناً<sup>(70)</sup>.

66 انظر: المصدر السابق، ص 369.

67 انظر: المصدر السابق، ص (370-371).

68 انظر: دلائل الإعجاز، ص (156-161)، وانظر: مفتاح العلوم، ص (370-376).

69 انظر: مفتاح العلوم، ص 376.

70 انظر: المصدر السابق، ص 377.

- بين السكاكي وبإسهاب ضرورة وجود الجهة الجامعة من عقل أو وهم أو خيال بين تلك الجمل ودلّل على ذلك بشواهد وأمثلة دلت على بلاغته وتصرفه في الفصاحة وفن القول، والجامع العقلي بنظره هو أن يكون بين جملتين اتحاد في تصور، مثل الاتحاد في المخبر عنه أو في الخبر أو في قيد من قيودهما، والجامع الوهمي هو أن يكون بين تصوراتهما شبه تماثل نحو: أن يكون المخبر عنه في أحدهما لون بياض، وفي الثانية لون صفرة، فإنّ الوهم يحتال في أن يبرزهما في معرض المثليين. كقول من قال: ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وأبو إسحق والقمر. فقد اشترك أبو إسحق في الحسن مع الشمس والقمر. أو كقول القائل:

إذا لم يكن للمرء في الخلقِ مطعمٌ فذو التاج وإلقاء الذرِّ واحدٌ<sup>(61)</sup>.

والجامع الخيالي: أن يكون بين تصورات الجملتين تقارن في الخيال سابق لأسباب مؤدية إلى ذلك. فإذا رأيت كاتباً يعدد: محبرة ومنشار وقلم. أدركت هذا الجامع<sup>(62)</sup>.

ثم قال: "ولصاحب علم المعاني فضل احتياج في هذا الفن إلى التنبه لأنواع هذا الجامع والتمعن لهما لا سيما النوع الخيالي، فإن جمعه على مجرى الألف والعادة بحسب ما تنعقد الأسباب في استيداع الصور خزانة الخيال"<sup>(63)</sup>، ودلّل على ذلك بقوله تعالى مع أهل الوبر { أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20) } [الغاشية: 17 - 21]، فأهل الوبر مطعمهم ومشربهم وملبسهم من المواشي لا سيما الإبل، ولا سبيل إلى ذلك إلا بأن ترعى وتشرب فكان نظرهم إلى السماء لنزول المطر ثم يحتاجون إلى مأوى يأويهم من الجبال فإن تعذر ذلك كان غرضهم التنقل من أرض إلى سواها وهكذا.<sup>(64)</sup>

- ضرب السكاكي الأمثلة والشواهد الكثيرة حول كل حالة من الحالات التي ذكرها للفصل والوصل بين الجمل.

• فمن حالات التوسط بين الكمالين من تضمين الخبر معنى الطلب أو العكس. ذكر قول الله تعالى: { وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ (83) } [البقرة: 83]، فلا يخفى أن قوله (لا تعبدون) مضمن معنى (لا تعبدوا) فحسن العطف بينها<sup>(65)</sup>. ومن تضمين الطلب معنى الخبر قوله { وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا

61 انظر: المصدر السابق، ص 362.

62 انظر: المصدر السابق، ص 363.

63 انظر: المصدر السابق، ص 366.

64 انظر: المصدر السابق، ص 366.

65 انظر: المصدر السابق، ص 367.

الجمل التي لها محل من الإعراب وعطف الجمل التي لا محل لها من الإعراب في الواو وحدها<sup>(54)</sup>. ولكن السكاكي أضاف معرفة هذه الأصول الثلاثة. ويبيّن أنّ الإعراب صنفان: تبع (الجمل التابعة لبعضها لكونها من الأنواع الخمسة: البدل، الوصف، البيان، التأكيد، عطف النسق) وليس يتبع، فكل جملة مستقلة عما سبقها فلا عطف بين هذين الصنفين إما لأنّ التابعة هي عين المتبوعه وإما لعدم وجود مسوّغ للعطف.<sup>(55)</sup>

- بيّن أنّ عطف الجمل التي لا محل لها من الإعراب بعُدّ تعاطيه لكون الأصول الثلاثة المتقدمة في شأنه غير ممهدة لك ثم قال (وهو السر في أن دق مسلكه وبلغ من الغموض إلى حيث قصر بعض أئمة علم المعاني البلاغة على معرفة الفصل والوصل وما قصرها عليه إلا لأنّ الأمر كذلك، وإنما حاول بذلك التنبيه على مزيد غموض هذا الفن وأنّ أحداً لا يتجاوز هذه العقبة من البلاغة إلا إذا كان خلف سائر عقباتها خلفه)<sup>(56)</sup>. وهو عين كلام الجرجاني السابق غموض هذا الفن ودقة مسلكه وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معاني البلاغة<sup>(57)</sup>. ولا شك أن الجرجاني قال عن هذا النوع الذي بعد تعاطيه أنه يشكل لذا ينبغي أن يُعرف المطلوب من هذا العطف والمغزى منه.<sup>(58)</sup>

- بيّن الشيخ أن الفصل بين الجمل إما لكمال الاتصال أو لكمال الانقطاع أو للاستئناف، وأن الوصل يكون بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع ولكل منها حالات تقتضيه<sup>(59)</sup>. ويُلحظ هنا أنه يوافق الجرجاني فيما سبق وقرره خلا أنه لم يسمّه كما فعل الجرجاني باتصال لغاية أو انفصال لغاية، بل قال: كمال اتصال وكمال انفصال. ويبيّن أن الحالة المقتضية لكمال الانقطاع: 1. اختلاف الجملتين خبراً وطلباً. 2. عدم وجود مانع عقلي أو وهمي أو خيالي بين الجملتين حتى لو اتفقتا في الخبرة. وأما كمال الاتصال فلكون الجملة الثانية بدلاً من الأولى أو موضحةً ومبيّنة لها أو مؤكدةً ومقررةً لمضمونها وأما التوسط بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فهو لأمرين:

1. اتفاق الجملتين في مضمون الخبرة أو الإنشائية بأن تؤول إحدى الجملتين إلى معنى الجملة الأخرى في الخبر والإنشاء من تضمين الخبر معنى الطلب أو الطلب معنى الخبر وبينهما جهات جامعة.

2. أو أن تتفق الجملتان في الخبرة وبينهما جامع، وكلما كانت الشركة أكثر كان الوصل بالقبول أجدر.<sup>(60)</sup>

54 :انظر: دلائل الإعجاز، ص(148-149).

55 :انظر: مفتاح العلوم، ص358.

56 :انظر: المصدر السابق، ص360.

57 :انظر: دلائل الإعجاز، ص148.

58 :انظر: المصدر السابق، ص149.

59 :انظر: مفتاح العلوم، ص(360-361).

60 :انظر: المصدر السابق، ص(360-370).

القوم وخرج أصحابك إلا زيداً وإلا عمراً. بجعل (إلا زيداً) استثناء من جاءني القوم، و(إلا عمراً) استثناء من (خرج أصحابك) كذلك لا يجوز أن تصنع مثل ذلك بـ (لكن)، وإنما تجوز نية التأخير في شيء معناه يقتضي له ذلك التأخير، ومعنى (لكن) في الآية يقتضي أن تكون في موضعها الذي هي فيه.<sup>(47)</sup>

### المطلب الثاني: قضايا الفصل والوصل عند السكاكي

- بدأ السكاكي حديثه عن الفن الرابع والأخير من فنون الخبر<sup>(48)</sup> وقد جعله في تفصيل اعتبارات الفصل والوصل والإيجاز والإطناب بقوله: "مركز في ذهنك لا تجد لرده مقالاً ولا لارتكاب جرده مجالاً أن ليس يمتنع بين مفهومي جملتين اتحاد بحكم التأخي، وارتباط لأحدهما بالآخر مستحکم الأواخي، ولا أن يباين أحدهما الآخر مباينة الأجنب، لانقطاع الوشائج بينهما من كل جانب، ولا أن يكونا بين بين لأصرة رحم ما هنالك، فيتوسط حالهما بين الأولى والثانية لذلك.<sup>(49)</sup> فقد قسّم أحوال الجمل إلى ثلاثة أقسام: متصلة ومنفصلة ومتوسطة بين اتصال وانفصال وهو ذات ما قرره الجرجاني حين قسّم الجمل إلى ثلاثة أضرب<sup>(50)</sup> كما تقدم في المطلب السابق.

- ثم تحدث عن مدار الفصل والوصل في ترك العاطف وذكره، وطى الجمل عن البين أو عدم طيها وقال عن فضل هذا العلم ما سبق ذكره في كونه محك البلاغة، ومنتقد البصيرة، ومضمار النظّر، ومتفاضل الأنظار....<sup>(51)</sup>

وهو مشابه لكلام الجرجاني في مقدمة حديثه عن الفصل والوصل وأنه غامض، دقيق المسلك لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معاني البلاغة.<sup>(52)</sup>

- بيّن أن عطف الجمل على بعضها أو ترك العطف بينها نوعان: 1. نوع يقرب تعاطيه، ويكون بغير الواو أو بالواو ولكن بين الجمل التي لا محل لها من الإعراب. 2. نوع بعيد يعيد تعاطيه، ويكون بالواو وحدها ولكن في الجمل التي لا محل لها من الإعراب. والسبب في القرب والبعيد عنده أن العطف في باب البلاغة يعتمد على معرفة أصول ثلاثة: 1. الموضوع الصالح له من حيث الوضع. 2. فائدته. 3. وجه كونه مقبولاً لا مردوداً، وإذا أتقنا معرفة معاني حروف العطف حصّلنا الأصول الثلاثة.<sup>(53)</sup> وبذلك فقد أفاد من الجرجاني الذي قال إن عطف الجمل على ضربين: عطف

47 انظر: المصدر السابق، ص 164.

48 وقد كان الفن الأول عن تفصيل اعتبارات الإسناد الخبري، والفن الثاني في تفصيل اعتبارات المسند إليه، والفن الثالث في اعتبارات المسند.

49 السكاكي، مفتاح العلوم، ص 357.

50 انظر: دلائل الإعجاز، ص 161.

51 انظر: مفتاح العلوم، ص 357.

52 انظر: دلائل الإعجاز، ص 148.

53 انظر: مفتاح العلوم، ص 357.

يقول الجرجاني: "وقوله "فكان مسير عيسهم ذمياً، معطوف على "تولوا بغته" دون ما يليه من قوله: "فجاجني" لأن إن عطفناه على هذا الذي يليه أفسدنا المعنى، من حيث إنه يدخل في معنى "كان" وذلك يؤدي إلى أن لا يكون مسير عيسهم حقيقية ويكون متوهماً، كما كان تهيبّ البين كذلك"<sup>(45)</sup>، وهذا ملحظ دقيق من الشيخ يتضمن مع ما قاله عنه في بداية هذا الفصل.

ثم قرر الشيخ بعدها قائلاً: "فأمر العطف إذن موضوع على أنك تعطف تارة جملة على جملة، وتعتمد أخرى إلى جملتين، أو جمل فتعطف بعضاً على بعض ثم تعطف مجموع هذي على مجموع تلك، وينبغي أن يجعل ما يُصنع في الشرط والجزاء من هذا المعنى أصلاً يُعتبر به"<sup>(46)</sup>. ثم مثل لذلك بقوله تعالى: { وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَزْمُ بِهِ بَرِيئًا فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا (112) } [النساء: 112]. فالشرط في مجموع الجملتين لا في كل واحدة منهما على انفراد ولا في واحدة دون الأخرى، لأنه إذا قلنا إنه في كل واحدة منهما على الانفراد جعلناهما شرطين، وليس عندنا جزاءان بل جزء واحد. وإذا قلنا إنه في واحدة منهما دون الأخرى أشركنا ما ليس بشرط في الجزم بالشرط وهذا فاسد، ثم إن المعنى يدل على أن الجزاء (احتمال البهتان والإثم المبين) أمر يتعلق إيجابه لمجموع ما حصل من الجملتين. ومثله قوله تعالى: { وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ (100) } [النساء: 100] ، لم يعلق الحكم فيه بالهجرة على الانفراد بل بها مقروناً إليها أن يدركه الموت عليها. ثم ذكر الشيخ الجرجاني مثلاً أخيراً على عطف الجمل على بعضها بما يلائم المعنى في ذلك في قوله تعالى: { وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ (44) وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْغُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (45) } [القصص: 44، 45]، فالعطف بين الجمل في الآيتين لا يصح على ما قبلها، لأنك ستقول في قوله (وما كنت ثاوياً في أهل مدين) معطوفاً على قوله (فتطاول عليهم العمر) وذلك يقتضي دخولاً في معنى (لكن) وبصير المعنى: ولكنك ما كنت ثاوياً، وذلك ما لا يخفى فساده. والصواب أن مجموع قوله: (وما كنت ثاوياً في أهل مدين يتلو عليهم آياتنا ولكننا كنا مرسلين) معطوف على مجموع قوله (وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين ولكننا أنشأنا قروناً فتطاول عليهم العمر) وثم عرض سؤالاً مفاده لماذا لا تكون (وما كنت ثاوياً في أهل مدين) معطوفاً على قوله (وما كنت من الشاهدين)؟ أجاب بأنه لو كان كذلك لوجب أن يُنوى به التقديم على قوله (ولكننا أنشأنا قروناً) وأن يكون الترتيب: وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين وما كنت ثاوياً في أهل مدين تتلوا عليهم آياتنا ولكننا أنشأنا قروناً فتطاول عليهم العمر ولكننا كنا مرسلين. وفي ذلك إزالة ل (لكن) عن موضعها الذي ينبغي أن تكون فيه. فسبيل (لكن) هو سبيل (إلا). فكما لا يجوز أن تقول: جاء

45 دلائل الإعجاز، ص 162.

46 المصدر السابق، ص 163.



وَلَيَمَسَّنْكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ (18) قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (19) وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20) اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ (21) { [يس: 13 - 21].

- ثم أوجز الشيخ بعد ذلك أحوال الجمل في فصل صغير وجعلها على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها عطف ألبته، لأنك كأنك تعطف الشيء على نفسه، وسمّاه بالاتصال لغاية.

الضرب الثاني: جملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله، إلا أنه يشاركه في حكم ويدخل معه في معنى، فيكون حقها العطف وهو يعني بهذا أن العطف بين الجملتين يكون للتغاير بين العاطف والمعطوف مع الاشتراك في الحكم الإعرابي.

الضرب الثالث: جملة ليست في شيء من الحالين، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه في شيء فلا يكون إياه ولا مشاركاً له في معنى، وحق هذا ترك العطف ألبته وسمّاه الانفصال لغاية.

فالعطف لما هو واسطة بين الأمرين (الضرب الأول والثالث) وكان له حال بين الحالين (من تغاير وتشريك)<sup>(41)</sup>.

- ثم عقد فصلاً قال فيه: "هذا فنٌّ من القول خاص دقيق، اعلم أنّ مما يقلُّ نظر الناس فيه من أمر العطف أنه قد يُؤتى بالجملة فلا تُعطف على ما يليها، ولكن تُعطف على جملة بينها وبين هذه التي تُعطف جملة أو جملتين"<sup>(42)</sup>. ودلّل على ذلك بقول المتنبي:

تولّوا بعتةً، فكأنَّ بيناً تهيبني، ففاجأني اغتيالاً  
فكأنَّ مسيرُ عيسهمُ ذميلاً وسيرُ الدمعِ إثرهم انهمالاً<sup>(43)</sup>.

والبيتان في مدح بدر بن عمار، وتولوا: أدبروا، والبين: الفراق، وتهيبني: هابني، والاغتيال: اخذ الإنسان من حيث لا يدري، والعيس: الكرام من الإبل، والذميل: السير المتوسط، والانهمال: الانسكاب، حيث يقول: كانت إبلهم يوم أدبروا تسير الذميل ودمعي ينصب في إثرهم انصباباً<sup>(44)</sup>.

41 انظر: المصدر السابق، ص 161.

42 المصدر السابق، ص 161.

43 البرقوق، عبد الرحمن، شرح ديوان المتنبي، 246/3.

44 انظر: المصدر السابق، 246/3.

وما عفت الرياح له محلاً عفاه من حدا بهم وساقاً<sup>(39)</sup>

فكان العجز جواباً عن سؤال: فما عفاه إذن؟

ومثله قول الوليد بن يزيد:

عرفت المنزل الخالي عفا من بعد أحوال

عفاه كل حنانٍ عسوف الوئيل هطال

ثم قرر الشيخ قائلاً: "واعلم أنّ السؤال إذا كان ظاهراً مذكوراً في مثل هذا، كان الأكثر أن لا يذكر الفعل في الجواب ويقتصر على الاسم وحده، فأما مع الإضمار فلا يجوز إلا أن يُذكر الفعل"<sup>(40)</sup>. فلو كان السؤال في الشاهدين الأخيرين: إن كانت الرياح لم تعفه فما عفاه؟ أن يقول: من حدا بهم وساقاً ولا تذكر الفعل. أما وإن السؤال لم يذكر الفاعل في الشاهدين الأخيرين فلا يجوز ترك الفعل.

ومن الأمثلة التي ساقها الشيخ للتدليل على الاستثناف البياني ما يأتي من جمل القول في القرآن حيث يأتي لفظ (قال) مفصلاً غير معطوف، مثل قوله: {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ (24) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ (25) فَرَأَى إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ (26) فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (27) فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ (28)} [الذاريات: 24 - 28] ، فكان قائلاً سأل: ما قال لهم؟ والجواب: قال سلام. وكذلك القول في (ألا تأكلون) تقديره: فماذا قال حين وضع الطعام بين أيديهم؟ وكذلك يأتي سؤال آخر: فما قالوا حين رأوه وقد تغير ودخلته الخيفة؟ فقل: قالوا: لا تخف. ومنه ما جاء في قوله تعالى: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (23) قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (24) قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْمَعُونَ (25) قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ (26) قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ (27) قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (28) قَالَ لِمَنْ اتَّخَذَتْ إِلَهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ (29) قَالَ أَوْلَوْ جِئْتِكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ (30) قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (31)} [الشعراء: 23 - 31] وقوله: {قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ (57) قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ (58)} [الحجر: 57، 58] وقوله في سورة يس {وَاصْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (13) إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ (14) قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ (15) قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ (16) وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (17) قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجِمَنَّكُمْ

39 البرقوقى، عبد الرحمن، شرح ديوان المتنبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م، 29/3.

40 دلائل الإعجاز، ص159.

ودلّل الشيخ على هذا الاستئناف البياني بـ (12) شاهداً مع ما ذكره من آية الاستهزاء في (7) شواهد منها استدلالاً بالشعر<sup>(37)</sup>. وأما الشواهد الأخرى التي ذكرها. قول الشاعر:

زعم العواذلُ أنني في غمرة صدقوا، ولكن غمرتي لا تنجلي<sup>(38)</sup>.

فكأنّ سائلاً سأله بعد صدر البيت: فما قولك في ذلك؟ فقال: أقول أنا كما قالوا ولكن لا مطمح لهم في فلاحه.

ومثله قول الآخر:

زعم العواذلُ أنّ ناقة جُنْدِيبِجنوبٍ خَبَّتِ عُرْيَتِ وَأَجْمَتِ  
كذب العواذلُ لو رأيَنا مُناخِنا بالقادسية قُلْنَ: لَجَّ وَذَلَّتْ

فكأنّ سائلاً سأل بعد البيت الأول: ما قولك بزعمهم؟ فقال: كذب العواذلُ دون وضع المضمّر موضع الظاهر فلم يقل: كذبتُ.

وقول الآخر:

زعمتم أنّ إخوانكم قريشَ لهم إلفٌ، وليس لكم إلفٌ

فكان العجز جواباً عن سؤال مقدر: ما قولك بزعمهم؟ فكذب دعواهم فكأنه قال: كذبتم لهم إلفٌ وليس لكم إلفٌ.

ومنه قول اليزيدي:

ملكتُهُ جبلي، ولكنه ألقاه من زهدٍ على غاربي  
وقال إني في الهوى كاذبٌ انتقم الله من الكاذبِ

فكان عجز البيت الثاني جواباً عن سؤال مقدر؛ فما تقول فيما اتهمك به من أنك كاذب؟  
ومنه قول الآخر:

قال لي: كيف أنت؟ قلتُ: عليّ سهوٌ دائمٌ وحُزنٌ طويلٌ  
فكأنه جاء جواباً عن سؤال: وما علتك؟

ومنه قول المتنبي (البرقوقي، 2007م):

37 انظر: المصدر السابق، ص (156-161).

38 انظر: المصدر السابق، ص 158.

وبعد أن أنهى بيان مسوغ الفصل في هذه الآيات الثلاث، عرض لسؤال فرضي يمكن أن يثار ومفاده: هل يجوز عطف قوله تعالى "الله يستهزئ بهم" على (قالوا) من قوله (قالوا إنا معكم) التي هي جواب الشرط "وإذا خلوا إلى شياطينهم" دون قوله (إنما نحن مستهزؤون) وكذلك عطف (ألا أنهم هم المفسدون) وعطف (ألا إنهم هم السفهاء) على ما سبقها. كما جاء في قوله تعالى: { وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَاً لَفُضِي الأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (8) } [الأنعام: 8] ، فقوله (ولو أنزلنا ملكاً) معطوف من غير شك على (قالوا) دون ما بعده. وأجاب بأن القياس ممتنع بين آية الأنعام والآيات مدار البحث لاختلاف الحكم، فلو عطف قوله (الله يستهزئ بهم) على جملة جواب الشرط (قالوا إنا معكم) للزم إدخاله في حكمه من كونه جواباً وهذا لا يصح. وبين أن عطف الجمل بالواو على جواب الشرط على ضربين:

أحدهما: أن تكون الجمل المعطوفة على جواب الشرط يتصور وجود كل منها دون الآخر، كقولنا: إن تأتني أكرمك أعطك وأكسك، فكل واحدة منها تصلح أن تكون جواباً للشرط.

الثاني: أن يكون المعطوف شيئاً لا يكون حتى يكون المعطوف عليه كقولنا: إذا رجع الأمير استأذنته وخرجت. فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان، فالرجوع سبب في الخروج من أجل كونه سبباً في الاستئذان فيكون المعنى: إذا رجع الأمير استأذنت وإذا استأذنت خرجت. ولو كان العطف في (الله يستهزئ بهم) لكان من هذا الضرب الثاني وهذا لا يستقيم لأن المعنى سيكون: وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون والله يستهزئ بهم، مع أن استهزاء الله تعالى بهم ليس على أنهم خلوا بشياطينهم وقالوا ما قالوا إنما هو على نفس الاستهزاء وفعلهم له وإرادتهم إياه في قولهم { وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا (14) } [البقرة: 14، 15]. ولربما قالوا ما قالوا لشياطينهم دفعا لشهرهم وأن يوهموهم أنهم منهم، فكيف يؤاخذهم ويستهزئ بهم على ذلك والمؤاخذة لا تكون على القول فقط دون النية. والحق أن ما أفاض به الجرجاني يدل على المعية في النحو والمعاني وإدراكه لقيام ذلك كله على المقام والسياق.

-والأمر الثالث الذي يراه الشيخ موجبا للاستئناف وترك العطف هو الاستئناف البياني أو ما عبر عنه الشيخ بقوله: "وها هنا أمرٌ سوى ما مضى يوجب الاستئناف وترك العطف، وهو أن الحكاية عنهم بأنهم قالوا: كيت وكيت، تحرك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يُصنع بهم.... وإذا كان كذلك كان هذا الكلام الذي هو قوله (الله يستهزئ بهم) في معنى ما صدر جواباً عن هذا المقدر وقوعه في أنفس السامعين، وإذا كان مصدره كذلك، كان حقه أن يُؤتى به مبتدأ غير معطوف، ليكون في صورته إذا قيل: فإن سألتكم قيل لكم: الله يستهزئ بهم"<sup>(36)</sup>. فالاستئناف البياني يظهر في كون الجملة الثانية المتروك عطفها على الأولى جاءت عن سؤالٍ مقدر في الذهن بعد الجملة الأولى.

1. أنه شبيه بالتأكيد، فإنه إذا كان ملكاً لم يكن بشراً، فهو تأكيد لنفي أن يكون بشراً.
2. أنه شبيه بالتأكيد من حيث أنّ العرف والعادة أنه إذا قيل: ما هذا بشراً، أن يقال: إنه ملك، فيكنى به عن ذلك، فيكون مفهوماً من اللفظ قبل أن يذكر، فإذا ذكر كان تأكيداً لا محالة.
3. أنه شبيه بالصفة في أنه إذا نفى أن يكون بشراً فقد أثبت له جنس سواه، فخرج من جنس البشر لجنس الملائكة، فكان إثباته (ملكاً) تبييناً وتعييناً لذلك الجنس الذي أريد إدخاله فيه.<sup>(33)</sup>

ودلل على اتصال الجملة الثانية بالأولى وترك العطف لأن الثانية مؤكدة لمضمون الأولى في موضعين جاء فيهما أسلوب القصر بالاستثناء بعد النفي، ففي قوله تعالى: {وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ} (69) {يس: 69} وقوله: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) {النجم: 3 - 5}، فالإثبات في الآيتين جمعياً تأكيداً وتثبيتاً لنفي ما نفى. ثم ختم هذا الحديث بقوله: "واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه: إنه خفي غامض، ودقيق صعب إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب، وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: "إن الكلام قد استؤنف وقُطع عما قبله" لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك، ولقد غفلوا غفلة شديدة"<sup>(34)</sup>.

-بعد أن عرض الشيخ لترك العطف بين الجمل لاتصالها بينها اتصالاً تاماً. عرض لسبب آخر من أسباب الفصل وترك العطف بين الجمل وهو كون الجملة الثانية أجنبية عما قبلها أو لأن الوصل بينها يؤدي إلى غير المراد، ودلّ على ذلك بشواهد ثلاثة من القرآن الكريم<sup>(35)</sup>. ففي قوله تعالى على لسان المنافقين وما جاء في الردّ عليهم {وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (14) اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (15)} [البقرة: 14، 15]، لم يُعطف قوله (الله يستهزئ بهم) على ما سبقه، لأن القول الأول منهم، وهذا جاء خبر من الله أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم بخلاف ما جاء في قوله {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ (142)} [النساء: 142]. وقوله {وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ (54)} [آل عمران: 54]، فالأول من الكلامين فيهما كالثاني في أنه خبر من الله تعالى وليس بحكاية. ومن الأمثلة التي ساقها قوله تعالى {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (12)} [البقرة: 11، 12]، فقد جاء قوله (ألا إنهم هم المفسدون) غير معطوف على ما تقدم لأنه خبر من الله تعالى بأنهم كذلك وليس من قولهم. ومثله قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (13)} [البقرة: 13، 14]، فلا عطف لاختلاف القائل فضلاً عن كون جملة (أنؤمن) استفهامية، والأخيرة خبرية ولا يُعطف خبر على استفهام.

33 انظر: المصدر السابق، ص 153.

34 المصدر السابق، ص 154.

35 انظر: المصدر السابق، ص (154-156).

-بين الشيخ أن العطف يحسن بين هذه الجمل إذا كان المُخبر عنه في الجملتين واحداً كقولنا: هو يقولُ ويفعلُ ويضُرُّ وينفَعُ... ولو قلتَ: هو يضُرُّ ينفَعُ من غير (واو) لم يجب ذلك، فقد يكون قولك (ينفع) رجوعاً عن قولك (يضُرُّ) وإبطالاً له، وبين الشيخ محاسن هذا العطف في الجمل المتقابلة التي يختلف فيها الفاعل، كقولنا: أحسنتُ وأساءتُ، ويكفيك ما قلتُ وسمعتُ، ومنه قول أبي تمام:

لهان علينا أن نقولُ وتفعلنا ونذكرُ بعضَ الفضل منك وتفضيلاً<sup>(30)</sup> و<sup>(31)</sup>.

-بين الشيخ أنه كما لا يكون عطف في الأسماء بين التابع والمتبوع، كالصفة والموصوف، والتأكيد والمؤكد وكذلك يكون في الجمل إذا اتصلت بالتي قبلها كأن تكون مؤكدة لها ومبينة لها، وكانت إذا حصّلت لم تكن شيئاً سواها، ومثّل الشيخ على ذلك بشواهد ثمانية من القرآن الكريم عرض فيها ترك العطف بين الجمل لتتام اتصالها بها<sup>(32)</sup>. ففي قوله تعالى: {الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)} [البقرة: 1، 2]. كان قولنا (لا ريب فيه) بيان وتوكيد لقوله تعالى (ذلك الكتاب) فتعيده مرة ثانية لتثبته، فلا يحتاج إلى عاطف يعطفه عليه. وكذا قوله: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7)} [البقرة: 6، 7]، فقوله (لا يؤمنون) تأكيد لقوله (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) وقوله (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم) تأكيد ثان أبلغ من الأول. وكذلك قوله: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9)} [البقرة: 8، 9]، فقد قال (يخادعون) ولم يقل (ويخادعون) لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم (آمننا)، فهو كلام أكد به كلام آخر هو في معناه. وكذا قوله: {وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شِيَابِئِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (14)} [البقرة: 14، 15]، فلم يعطف (إنما نحن مستهزون) على الجملة الخبرية السابقة (إنما معكم) لأنهما في حكم الشيء الواحد. وفي قوله: {وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَن فِي أُذُنِهِ وَقِرًا فَبِشْرِهِ بَعْدَآبِ آلِيمٍ (7)} [لقمان: 7]. لم يقل (وكأن في أذنيه وقرا) لأن المقصود من التشبيه بمن في أذنيه وقرا، هو بعينه المقصود من التشبيه بمن لم يسمع، إلا أن الثاني أبلغ وأكد. ومن ذلك قوله تعالى: {فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكأً وَأَاتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (31)} [يوسف: 31، 32]، فقوله (إن هذا إلا ملك كريم) مشابه لقوله (ما هذا بشراً) من ثلاثة أوجه، وجهان منهما هو فيها شبيهه بالتأكيد، ووجه هو فيه شبيهه بالصفة:

30 ديوان أبي تمام، 47/2.

31 انظر: دلائل الإعجاز، ص (150-151).

32 انظر: المصدر السابق، ص (151-154).

1. أن يكون للمعطوف عليها موضع من الإعراب، وبالتالي فهي تُعامل معاملة المفرد، وكان عطف الثانية عليها جارياً مجرى عطف المفرد على المفرد. من نحو الاشتراك في الإعراب والحكم، فإذا قلت: مررتُ برجلٍ خَلَفَهُ حسنٌ وخَلَفَهُ قبيحٌ. كانت الجملة الثانية في موضع جر بأنها صفة للنكرة، والأمر في هذا سهل ونظائره تكثر. وهو بهذا يقرر أن عطف الجمل التي لها موضع من الإعراب على بعضها يُعامل معاملة عطف المفردات وهذا لا إشكال فيه.

2. أن تعطف على الجمل العارية الموضع من الإعراب جملة أخرى: كقولك: زيدٌ قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ، أو: العلم حسنٌ والجهل قبيحٌ، فلا يُقال في أمثال هذه الجمل المعطوفة أنها شاركت الأولى في إعرابٍ ما، ولكن ينبغي أن نعرف هنا مغزى العطف أو تركه، ويُفهم من كلامه هنا أن الواو لم يُؤت بها للتشريك النحوي، فالجملة الأولى لا محل لها من الإعراب، وكذا ستكون الجملة الثانية المعطوف عليها، فهما جملتان استثنائيتان، ولكن لا بدّ من البحث عن المقاصد البيانية لوجود العطف أو تركه.

- بين أن حرف العطف الوحيد المتعلق بمباحث هذا الفصل هو (الواو) دون غيرها وذلك لأن بقية الحروف لها معانٍ آخر سوى الاشتراك في الحكم، فالفاء توجب الترتيب من غير تراخ، و(ثم) توجبه مع تراخ، و (أو) تفيد التردد بين شيئين، وتجعله لأحدهما دون الآخر، فإذا قلت: أعطاني فشكرته، ظهر بالفاء أن الشكر كان معقّباً على العطاء ومسبباً عنه. أما حرف (الواو) فليس له معنى سوى الإشراك في الحكم الإعرابي، فإذا قلت: جاءني زيدٌ وعمرو. لم تفد بالواو شيئاً أكثر من إشراك عمرو في المجيء الذي أثبتته لزيد، ولا يتصور إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه، فإذا قلت: زيدٌ قائمٌ وعمرو قاعد، فإننا لا نعطف إلا إذا كان عمرو بسبب من زيد، وحتى يكونا كالنظيرين، بحيث إذا عرف السامع حال الأول عناه أن يعرف حال الثاني. من هنا عابوا على أبي تمام قوله (أبو تمام، 1992م): لا والذي هو عالمٌ أن النوصيبرٌ وأن أبا الحسين كريمٌ<sup>(27)</sup>.

وذلك أنه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى، ولا تعلق لأحدهما بالآخر. فلا بدّ إذن أن يكون الخبر الثاني (المعطوف) بما يجري مجرى الشبه والنظير أو التقيض للخبر عن الأول (المعطوف عليه). والمعاني في ذلك كالأشخاص، فإذا قلت: العلم حسنٌ والجهل قبيحٌ، فهو مضموم في العقول، ولذا ساغ العطف فيه<sup>(28)</sup>. ويُفهم من كلامه في هذا الباب أن من شرط عطف الجمل التي لا موضع لها من الإعراب على بعضها وجود الجامع الحسي أو العقلي لهذا العطف يقول الشيخ: "فلو قلت "زيدٌ طويل القامة وعمروٌ شاعرٌ" كان خَلْفاً، لأنه لا مشاكلة ولا تعلق بين طول القامة وبين الشعر، وإنما الواجب أن يقال: "زيدٌ كاتبٌ وعمروٌ شاعرٌ" و"زيدٌ طويل القامة وعمروٌ قصيرٌ"<sup>(29)</sup>.

27 أبو تمام، شرح ديوان أبي تمام للخطيب التبريزي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992م، 146/2.

28 انظر: دلائل الإعجاز، ص(149-150).

29 المصدر السابق، ص150.

الفصل اصطلاحاً: يرى الجرجاني أنه: استئناف الكلام وقطعه عما قبله وترك العطف فيه<sup>(19)</sup>. ويرى السكاكي أنه: ترك العاطف<sup>(20)</sup>.

ثانياً: الوصل:-

أصل هذه المادة (وصل) عند الفراهيدي يدور على الاتصال يقول: " كلُّ شيءٍ اتصل بشيءٍ فيما بينهما وُصلةٌ ومَوْصِلُ البعير: ما بين عجزه وفخذه"<sup>(21)</sup>. ويقول ابن منظور: " الوَصْلُ: ضد الهجران، والوصل: خلاف الفصل، وصل الشيء بالشيء يصله وصلاً وِصلةً.. واتصل الشيء بالشيء لم ينقطع.. والْوَصْلُ: الاتصال"<sup>(22)</sup>.

الوصل اصطلاحاً: العطف بين الجمل<sup>(23)</sup>.

ثالثاً: الفصل والوصل اصطلاحاً:

تعددت آراء العلماء في تعريف الفصل والوصل ولكنها لم تختلف فمدارها على عطف الجمل بعضها على بعض أو ترك هذا العطف، ومن أوجز هذه التعريفات التي يرى الباحثان الاقتصار عليها، ما قاله د. أحمد مصطفى المراغي (المراغي، 2002م): " هو العلم بمواضع العطف أو الاستئناف، والتهدّي إلى كيفية إيقاع حروف العطف في مواقعها أو تركها عند الحاجة إليها"<sup>(24)</sup>، ولا شك أن مسائل هذا الباب تنضوي تحت كليات عامة يصدق عليها وصفها بأنها علم.

المبحث الأول: قضايا الفصل والوصل عند الشيخين.

المطلب الأول: قضايا الفصل والوصل عند الجرجاني.

-بدأ عبد القاهر الجرجاني حديثه في قضايا الفصل والوصل في أنّ سبيله هذا الباب أن يبدأ في فائدة العطف في المفرد ثمّ في الجملة، وقرر أن فائدة العطف في المفرد: أن يشترك الثاني في إعراب الأول وبالتالي أن يشترك في حكم ذلك الإعراب. فعطف المرفوع على المرفوع يقتضي كونه فاعلاً مثله وهكذا<sup>(25)</sup>.

-بيّن أن حال الجمل المعطوف بعضها على بعض على ضربين<sup>(26)</sup>:

19 انظر: دلائل الإعجاز، ص154.

20 انظر: مفتاح العلوم، ص357.

21 كتاب العين، ص 1052-1053.

22 لسان العرب، مادة (وصل)، 15/ 224-225.

23 انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص148، والسكاكي، مفتاح العلوم، ص357.

24 المراغي: أحمد مصطفى، علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2002م، ص162.

25 انظر: دلائل الإعجاز، ص148.

26 انظر: المصدر السابق، ص(148-149).



## المطلب الثاني: تعريف الفصل والوصل

وردت الإشارة إلى أطراف هذا الموضوع في جهود السابقين من أمثال: الفراء (207هـ) والجاحظ (255هـ) والمبرد (285هـ) وأبي هلال العسكري (395هـ)، لكن الذي تصدّى لهذا العلم ووضع حدوده الأولى وأفاض فيه هو الشيخ عبد القاهر الجرجاني الذي كشف أسرار وأظهر مزاياه، فكان كلامه الأصل لكل من جاء بعده فكلهم قد نهل من معينه بعد أن وردوا دلائله. ويعدُّ هذا المبحث من أهم علوم البلاغة على الإطلاق، يقول فيه شيخ البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني (الجرجاني، 2001م): "واعلم أن العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف بها والمجيء بها منثورة، تُستأنف واحدة منها بعد الأخرى - من أسرار البلاغة -، ومما لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخُلص، وإلا قوم طبعوا على البلاغة، وأتوا فناً من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد، وقد بلغ من القوة في الأمر في ذلك أنهم جعلوه حداً للبلاغة، فقد جاء عند بعضهم أنه سُئل عنها فقال: (معرفة الفصل من الوصل) ذاك لغموضه ودقة مسلكه، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحدٌ إلا كمل لسائر معاني البلاغة"<sup>(15)</sup>. وأما الشيخ السكاكي فقد قال عن الفصل (السكاكي، 2000م): " وإنها لمَحْكُ البلاغة، ومنتقد البصيرة، ومضممار النظر، ومتفاضل الأنظار، ومعيار قدر الفهم، ومسبار غور خاطر، ومنجم صوابه وخطائه، ومعجم جلالته وصدائه، وهي التي إذا طبقت فيها المفصل شهدوا لك من البلاغة بالقدح المعلى، وأن لك في إبداع وشيها اليد الطولى"<sup>(16)</sup>.

وبما أن هذا المبحث حاز هذه الفضائل جميعها فكان لازماً أن نعرف هاتين المفردتين على انفرادهما بالمعنى اللغوي وعلى جمعهما بالمعنى الاصطلاحي.

## أولاً: الفصل:

أصل هذه المادة (فصل) عند الفراهيدي (الفراهيدي، 2005م): "بونٌ ما بين الشيتين، والفصل من الجسد موضع المفصل، وبين كل فصلين وصلٌ، والفصل: القضاء بين الحق والباطل، واسم ذلك القضاء فيصلٌ"<sup>(17)</sup>.

وجاء عند ابن منظور (ابن منظور، 2005م): "الفصل الحاجز بين الشيتين، فصل ما بينهما يفصل فصلاً فانفصل، وفصل الشيء فانفصل أي قطعه فانقطع... والفاصلة: الخرزة التي تفصل بين الخرتين في النظام، وقد فصلَ النظم وعقِدَ مُفْصَل: أي جعل بين كل لؤلؤتين خرزة، { هَذَا يَوْمَ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَكْذِبُونَ (21) } [الصفات: 21]: أي هذا يوم يفصل فيه بين المحسن والمسيء"<sup>(18)</sup>.

- 15 الجرجاني (471هـ)، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، ص148.
- 16 السكاكي (626هـ)، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ص357.
- 17 الفراهيدي (175هـ)، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2005م، ص745.
- 18 انظر: ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م، مادة (فصل)، 188/11.

وقال عنه ابن تغري الأتابكي (1935م): "شيخ العربية في زمانه وكان إماماً بارعاً مفتتاً انتهت إليه رياسة النحاة في زمانه"<sup>(8)</sup>. وكانت وفاته سنة أربعمائة وواحد وسبعين من هجرة الحبيب -صلى الله عليه وسلم- في الأرجح، وإن نقل بعضهم أنها كانت سنة أربعمائة وأربع وسبعين وتوفي بجرجان<sup>(9)</sup> رحمه الله.

ثانياً: السكاكي:

هو سراج الدين أبو يعقوب يعقوب بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي<sup>(10)</sup>. ولد بخوارزم سنة 554هـ يقول عنه د. أحمد مطلوب (مطلوب، 1964م): "وحياة السكاكي غامضة، فلا يهتدي الباحث إلى معرفة الظروف التي ألمت به، وكوّنت عقليته، وخلقت منه رجلاً أثار في علوم اللغة العربية تأثيراً كبيراً، وكل ما نعرفه عنه نتف يسيره مبعثرة في المصادر المختلفة، لا يمكن أن ترسم لحياته صورة واضحة"<sup>(11)</sup>. ويذكر أنه كان حنفي المذهب معتزلي العقيدة، ويُرجح أن نسبه (السكاكي) كانت إلى صنعة إلى السكّ، فقد كان يشتغل بالصناعات الحديدية، يقول السيوطي: "السكاكي بالفتح والتشديد يسميه أبو حيان في الارتشاف ابن السكاك، فهو إلى جده، وكأنه إلى صنعة السكّة التي يُضرب بها الدرهم"<sup>(12)</sup>. نقل صاحب (روضات الجنات) عنه: "كان من جملة فضلاء الدهر والعلماء العالية المنزلة والقدر، ماهراً في العلوم الغربية"<sup>(13)</sup>. وقال عنه اللكنوي (اللكنوي، 1947م): "كان السكاكي عالماً محققاً في الفنون الغربية والعلوم العجيبة، من ذلك علم البلاغة بأنواعها وعلم تسخير الجن ودعوة الكواكب وفن الطلمسات والسحر والكهنة وعلم خواص الأرض، وأجرام السماء وغير ذلك"<sup>(14)</sup>. واشتغل به الحاسدون عندما علت مراتبه عند السلاطين فحبس في بعض سجونهم حتى مات قيل سنة 623هـ وقيل 627هـ ولم يطبع من مؤلفاته سوى كتاب (مفتاح العلوم).

- 8 ابن تغري، النجوم الزاهرة، 5/ ص 108.
- 9 انظر: الكتبي، فوات الوفيات، 2/ ص 370، والياضي، مرآة الجنان، 3/ ص 78، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/ ص 242، والداودي، طبقات المفسرين، ص 232، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 4/ ص 33.
- 10 يُنظر في ترجمته: ابن أبي الوفا (775هـ)، محيي الدين أبو محمد عبد القادر، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب، الرياض، 1993، 3/ 622. وابن قطلوبغا (879هـ)، أبو الفداء زين الدين قاسم، تاج التراجم، دار القلم، دمشق، ط 1، 1992م، ص 314. و السيوطي (911هـ)، جلال الدين عبد الرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ج 2، ط 1، 1965م، ص 364. والسيوطي، لب اللباب في تحرير الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ، ص 137. وابن العماد الحنبلي (1089هـ)، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، 5/ 222. واللكنوي (1302هـ)، عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ندوة المعارف، الهند، 1947م، ص 184، والحاجي الموسوي، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، قم، طهران، بدون طبعة وتاريخ، 220/8.
- 11 مطلوب، د. أحمد، البلاغة عند السكاكي، مكتبة النهضة، بغداد، ط 1، 1964م، ص 46.
- 12 لب الأبواب في تحرير الأنساب، ص 137.
- 13 الموسوي، روضات الجنات، 220/8.
- 14 الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص 184.

ولا ندعي في هذا العصمة من الزلل، ولكننا ندعي الرغبة في التصويب والتقويم لكل خطأ وقعنا فيه، والحمد لله من قبل ومن بعد.

التمهيد: التعريف بالشيخين (الجرجاني والسكاكي) وبمصطلحات الدراسة.

المطلب الأول: التعريف بالجرجاني والسكاكي.

أولاً: الجرجاني.

هو عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر الجرجاني النحوي المشهور<sup>(2)</sup>، وهو فارسي الأصل، جرجاني الدار، عالم بالنحو والبلاغة، أخذ النحو بجرجان عن الشيخ أبي الحسين محمد بن الحسن الفارسي، قرأ ونظر في تصانيف النحاة والأدباء، وتصدّر بجرجان، وحثّ إليه الرحال، وصنف التصانيف الجليلة<sup>(3)</sup> كان شافعي المذهب، أشعري الأصول مع دين وسكون<sup>(4)</sup>، ومن مصنفاته (المغني في شرح الإيضاح)، و (المقتصد في شرح الإيضاح)، و (العوامل المائة)، و (الجميل)، و (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) و (الرسالة الشافية) و (العمدة في التصريف) وغيرها<sup>(5)</sup>. قال عنه الباخرزي (1993م) " اتفقت على إمامته الألسنة، وتجملت بمكانه وزمانه الأمكنة، وأثنى عليه طيب العناصر، وثبتت به عقود الخناصر، فهو فردٌ في علمه الغزير، لا بل هو العُلْمُ الفرد في الأئمة المشاهير"<sup>(6)</sup>. قال عنه الياضي (1997م): " كلامه في علم المعاني والبيان يدلان على جلالته وتحقيقه وديانته وتوفيقه"<sup>(7)</sup>.

2 انظر في ترجمته: الباخرزي (467هـ)، علي بن الحسن بن أبي الطيب، دمية القصر وغُصرة أهل العصر، تحقيق ودراسة: د. محمد التونجي، دار الجيل، بيروت، ط1، (1993م)، 1/ص(578-594). وابن الأنباري (577هـ)، وأبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد. نزهة الألباء في طبقات الأدباء. تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء، ط3، (1985م)، ص(264-265). والقفطي (646هـ)، الوزير جمال الدين أبو الحسين علي بن يوسف، إنباه الرواة على أبناء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م، 2/ص(188-190). والكتبي (764هـ)، محمد بن شاكر، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1974م، 2/ص(369-370). والياضي (768هـ)، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان البميني المكي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 3/ص78. والسبكي (771هـ)، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 3/ص242. وابن تغري الأتابكي (874هـ)، جمال الدين أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م، 5/ص108. والداودي (945هـ)، محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2002م، ص232. وابن العماد الحنبلي (1089هـ)، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، 4/ص33.

3 انظر: القفطي: إنباه الرواة، 2/ص188.

4 انظر: الكتبي، فوات الوفيات، 2/ص369.

5 انظر: ابن الأنباري، نزهة الألباء، ص264، والكتبي، فوات الوفيات، 2/ص369.

6 الباخرزي، دمية القصر، 1/ص578.

7 الياضي، مرآة الجنان، 3/ص78.

وأما الدراسات السابقة لهذا الموضوع، فلا يعلم الباحثان دراسةً علميةً مؤصلةً عرضت لهذا الموضوع على وجه الخصوص خلا بعض الإشارات هنا أو هناك، لكن هناك الكثير من الدراسات التي أفاد منها الباحثان والتي تتعلق ببلاغة الجرجاني أو السكاكي أو بلاغة الفصل والوصل، ومن أهم هذه الدراسات:

1. عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، د. أحمد أحمد بدوي.

2. البلاغة عند السكاكي، د. أحمد مطلوب.

3. ظاهرة الفصل والوصل بين النحو والبلاغة، عبد الجليل مصطفى، رسالة جامعية، جامعة حلب، 1987، إشراف: د. محمد حمويه ود. تامر سلوم.

4. الفصل والوصل في القرآن الكريم، د. شكر محمود عبد الله.

5. الوصل والفصل في التركيب العربي وأثره في الدلالة، عادل سليمان بقاعين.

6. دلالات التراكيب، محمد محمد أبو موسى.

وتعتمد هذه الدراسة المنهج الاستقرائي في جمع مفردات المادة من مظانها والتحليلي لاستنباط مواقف العَلَمين البارزين في الموضوع مدار الدراسة وكذلك منهج المقارنة والموازنة بين آراء العَلَمين الفاضلين، لذا فقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة:

التمهيد: التعريف بالجرجاني والسكاكي ومصطلحات البحث.

المطلب الأول: التعريف بالجرجاني والسكاكي.

المطلب الثاني: التعريف بالفصل والوصل.

المبحث الأول: قضايا الفصل والوصل عند الشيخين.

المطلب الأول: قضايا الفصل والوصل عند الجرجاني.

المطلب الثاني: قضايا الفصل والوصل عند السكاكي.

المبحث الثاني: الموازنة بين قضايا الفصل والوصل عند الشيخين.

المطلب الأول: الموازنة من حيث المنهج والأسلوب.

المطلب الثاني: الموازنة من حيث المادة العلمية.

الخاتمة: وفيها يعرض الباحثان أهم النتائج والتوصيات.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، حمداً يليق بجلاله ملء السموات وملء الأرض وملء ما بينهما، والصلاة والسلام التامان الأكملان على نبي الرحمة والهدى حبيبنا محمد -صلى الله عليه وسلم- وبعد؛

فقد تعددت وجوه إعجاز القرآن الكريم وتنوعت، وما فتىء الزمان يكشف لنا في كل يوم عن مظاهر جديدة تضاف إلى وجوه إعجازه، لكن الوجه الأبرز الذي انتظم كل آية من آياته بل كل فقرة من فقراته بل كل حرفٍ من حروفه هو الإعجاز البياني الذي يكشف لنا عن بديع نظمه ومثانة تركيباته ودقة ألفاظه ومفرداته، ولقد بذل علماء الشأن جهوداً مضيئةً في تجلية ذلك سواء أكان ذلك من خلال مصنفاتهم في إبراز إعجازه أو في مصنفاً أخرى تتناول قضايا لغوية أو بلاغية لإبراز أثر القرآن الكريم في هذه اللغة ودور هذه اللغة في الكشف عن مكنوناته والغوص بحثاً عن لآلئه في صدقاته، ومن هذه الدراسات الكثيرة ما خطه يراع شيخ البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني (471هـ) لا سيما في (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) وكذلك ما فعله بعد ذلك أبو يعقوب السكاكي (626هـ) في (مفتاح العلوم).

من هنا تظهر أهمية هذه الدراسة في محاولتها إبراز جهود هذين العُلَمَين في موضوع هام من موضوعات علم المعاني يتعلق بالجمال هو موضوع (الفصل والوصل) الذي هو أنف البلاغة الذي تعطس به، حتى قيل لبعضهم ما البلاغة؟ فقال: معرفة الفصل من الوصل<sup>(1)</sup>.

وتأتي أهميتها كذلك من خدمتها لرافدٍ من روافد الإعجاز القرآني يتعلق ببلاغته في ضوء ما قرره العُلَمَانُ الفاضلان في هذا الموضوع إجلالاً لبلاغة النص القرآني في فصله ووصله، لذا هدفت هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. إبراز موقف الجرجاني والسكاكي من قضايا الفصل والوصل.
  2. إبراز الفروق بين موقفَي الشيخين.
  3. الموازنة بينهما في قضايا الفصل والوصل منهجاً وأسلوباً ومضموناً.
- لذا تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:
1. ما هي آراء الشيخ عبد القاهر الجرجاني في موضوع الفصل والوصل؟
  2. ما هي آراء الشيخ أبو يعقوب السكاكي في موضوع الفصل والوصل؟
  3. ما هي أبرز الفروقات بينهما من حيث المنهج والأسلوب الذي اتبعاه؟
  4. ما هي أبرز الفروقات بينهما من حيث المادة العلمية التي عرضاها؟

1 انظر: الجاحظ (255هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار الفكر بدون طبعة وتاريخ، 1/ص88.

## قضايا الفصل والوصل بين الجرجاني والسكاكي (دراسة بلاغية قرآنية)

جهاد محمد فيصل النصيرات\*

### SEPARATION AND JUNCTION BETWEEN JERJANI AND AL-SEKKAKI (IN TERMS OF RHETORICAL OF THE HOLY QUR'AN)

#### ABSTRACT

This study deals with the issues of separation and junction between Jerjani and al-Sekkaki in the Rhetorical study down the shadow of the Holy Quran. We stand on identifying these two venerable scientists regarding their detailed points of view in this subject, highlighting afterwards the arguments between them in terms of the approach, method as well as scientific issues that they agreed or disagreed including in all of this the Quranic evidences in addition to the poetic evidences that serve the subject in all of its aspects.

**Keywords:** Separation, Junction, Jarjaani, al-Sekkaki

### EL-CÛRCÂNÎ VE ES-SEKÂKKÎ ARASINDA İHTİLAF VE İTTİFAK NOKTALARI: KUR'ÂNÎ BELAGAT AÇISINDAN

Bu çalışma, Cürcanî ve es-Sikkeki arasında ihtilaf ve ittifak noktalarını Kur'ani belagat açısından ele almaktadır. İki kıymetli alimin, bu hususta detaylandıkları görüşlerinin yanısıra yaklaşım ve metod sadesinde serdettikleri argümanlar da ortaya konacaktır. Diğer yandan üzerinde ittifak ya da ihtilaf ettikleri Kurani deliller ya da şiirsel deliller gibi meseleler de ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İhtilaf, İttifak, Cürcanî, Sekkâki

- es-Sübki, Abdülvehhâb b. Ali (7711370/), *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd et-Tanâci ve Abdülfettâh el-Hulv, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 13831964/.
- es-Süyûti, Abdurrahmân b. Ebîbekr (9111505/), *Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an fenni'l-Mantıki ve'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 14272007/.
- eş-Şâfi'î, Hasan b. Mahmûd, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmî'l-Kelâm*, Mektebetü Vehbe, Kâhire 14111991/.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdris (204819/), *er-Risâle*, thk. Hâlid es-Seb'îl-ilmî ve Züheyr el-Kebî, Dâru'l-kütübi'l-arabî, Beyrut 14262006/.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm (5481153/), *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1404.
- et-Teftâzânî, Mesûd b. Ömer (7937390/), *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Âlemü'l-kitâb, Beyrut 14191998/.
- ez-Râzî, Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm (327938/), *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkıbuhû*, thk. Abdülganî Abdülhâlık, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed (7481347/), *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Ömer b. Garâmetî'l-Umrevî, Dâru'l-fikr, 14171997/.
- , *Ma'rîfetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vdğ., Müe'ssesetü'r-risâle, Beyrut 14041984/.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn (12951878/), *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, Beyrut 2005.

- İbn Ebi'l-izz el-Hanefî, Muhammed b. Ali (7921389/), *Şerhu'l-akideti't-tahâviyye*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, Dimaşk 14041984/.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-lüga*, thk. Şihâbeddin Ebû Amr, Dâru'l-fikr, Beyrut.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali (8521449/), *Lisânü'l-mizân*, Dâ'iretü'l-ma'rifi'n-nizâmiyyeti'l-hindiyye, Beyrut 14061986/.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed (8081405/), *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabî, Beyrut.
- İbn Hallikân, ahmed b. Muhammed (6811282/), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zemân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru's-sekâfe, Beyrut.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer (7741372/), *el-bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-ma'ârif, Beyrut.
- , *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdülhafiz Mansûr, Dâru'l-meddi'l-İslâmî, Beyrut 2004.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed (6201223/), *Tahrîmü'n-nazar fi kütübî'l-Kelâm*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed Saïd Dimaşkî, Dâru âlemi'l-mekteb, Riyâd 1990.
- , *Lem'atü'l-i'tikâd*, Vezâretü's-şü'ûni'l-İslâmiyye, 14202000/.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (7111311/), *Lisânü'l-arab*, Dâru sâdir, Beyrut.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (385995/), *el-Fihrist*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 13981978/.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm (8271327/), *el-Fetâvâyü'l-kübrâ*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1386.
- , *Mecmû'u fetevâyı Şeyhulislâm Ahmed bin Teymiyye*, trb. Abdurrahmân b. Muhammed el-Âsimî, 1398.
- el-İcî, Abdurrahmân b. Ahmed (7651355/), *el-Mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-cebel, Beyrut 1997.
- el-İsbehânî, Ahmed b. Abdillâh (4301038/), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, Dâru'l-kütübî'l-arabiyye, Beyrut 1405.
- el-İsnevî, Abdürrahîm (7221370/), *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Kemâl el-Hût, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 14071987/.
- el-Kürdî, Râcih, *Alâkatü sıfâtillâhi te'âlâ bi-zâtihi*, Dâru'l-Adaviyye, Ammân 14001980/.
- el-Lâlekâî, Hibetullah b. Hasan (4181027/), *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünneti ve'l-cemâati mine'l-kitâbi ve's-sünneti ve icmâ'i's-sahâbe*, thk. Ahmed Sad Hamdân, Dâru tayyibe, Riyâd 1402.
- el-Makdisî, Curec, *Neş'etü'l-külliyât: Me'âhidü'l-ilmî inde'l-müslimîn ve fi'l-garb*, trc. Mahmûd Seyyid Muhammed, Merkezü'n-neşri'l-ilmî, Cidde 14141994/.
- Müslim, Müslim b. Haccâc (261874/), *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabî, Beyrut.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkriyyi'l-İslâm*, Dâru's-selâm, Kâhire 14292008/.
- , *Neş'etü'l-fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-ma'ârif.
- el-Mevsû'atü'l-Biritâniyye: Müfekkriyyün ve ulemâ'ü'l-İslâm*, 1977.
- el-Pezdevî, Muhammed (4931099/), *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kâhire 14242003/.
- es-Sa'îdî, Abdülmüteâl, *Tecdidü ilmi'l-Mantık: fi şerhi'l-Habisi ala'tehzib*, Mektebetü Muhammed Ali Sahih, Mısır.



**KAYNAKÇA**

- el-Acemî, Ebu'l-Yezid Ebü Zeyd, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye inde'l-fukahâ'i'l-erba'a*, Dâru's-selâm, Kâhire 14282007/.
- Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed (4151024/), *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, 13841965/.
- el-Âmidî, Ali b. Muhammed (6311233/), *el-Ahkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid Cemîl, Dâru'l-kütübî'l-arabî, Beyrut 1404.
- el-Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed (12771860/), *Tuhfetü'l-mürîd şerhi Cevheri't-tevhîd*, Beyrut 1983.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir (4291037/), *Usûlu'd-dîn*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 14011981/.
- , *el-Furkân beyne'l-fark*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 14262005/.
- el-Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib (4031012/), *Temhîdül-evâ'ili ve telhîsu'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Mü'essesetü's-sekâfe, Lübnân 1414.
- Berkân, İbrahim ve'l-Ömerî, *Menziletü ilmi'l-Kelâm inde İbn Haldûn fi mukaddime, Dirâsetün tahlîliyye*, el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirâseti'l-İslâmiyye, Ürdün 14302009/.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Hasan (4581065/), *Menâkübü's-Şâfi'i*, thk. Es-Seyyid Ahmed Sakar, Mektebetü Dâri't-türâs, Kâhire 13911971/.
- Cârullâh, Zühdî, *el-Mu'tezile*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs.
- ed-Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahmân (255869/), *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevvăz Zümerli ve Hâlid el-Alemî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1407.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit (150767/), *el-Fukhu'l-ekber bi-şerhi Melâ Ali el-Kârî*, Matba'atü't-tekkaddüm, Mısır 1323.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Târîhu'l-mezâhibi'l-islâmiyye*, Dâru'l-fikri'l-arabî, 1987.
- , *eş-Şâfi'i: hayâtühû ve asruhû. Ârâ'uhu'l-fukhiyye*, Dâru'l-fikri'l-arabî, 13671948/.
- el-Eş'arî, Ali b. İsmâil (324935/), *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fûkiyye Huseyn, Dâru'l-ensâr, 13971977/.
- , *Risâletü istihsâni'l-havzi fi ilmi'l-Kelâm*, Matba'atü meclisi dâ'ireti'l-ma'ârifil-Osmâniyye, Haydarâbâd 14001979/.
- el-Fahrurrâzî, Muhammed b. Ömer (6061209/), *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ el-müsemmâ levâmi'i'l-beyyinât şerhi esmâ'illâhi te'âlâ ve's-sâffât*, thk. Abdurra'ûf Sa'd, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Beyrut.
- , *Menâkübü'l-İmâmi's-Şâfi'i*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-cebel, Beyrut 14131993/.
- el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (5051111/), *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-Kelâm*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 14181998/.
- el-Hatîbü'l-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut.
- el-Hisnî, Ebûbek b. Muhammed (8291425/), *Def'u şübehi men şebbehe ve temerrede ve nesebe zâlike ila's-Seyyidi'l-Celîl el-İmâm Ahmed*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan (5711125/), *Tebyînü kizbi'l-müfterî fîmâ nüsibe ila'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kâhire 14201999/.
- İbn Cemâ'a, Muhammed b. İbrâhîm, *İzâhu'd-delîl fi kat'I hüceci ehli't-ta'til*, thk. Vehbî Süleymân Gâvcı, Dâru's-selâm, 1990.

- السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت771هـ/1370م)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1383هـ/1964م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ/1505م)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تخريج وتعليق أحمد فريد المزيدي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1427هـ/2007م.
- الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1411هـ/1991م.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت204هـ/819م)، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي وزهير الكبي، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1426هـ/2006م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت548هـ/1153م)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلازي، بيروت، دار المعرفة، 1404هـ.
- الصعدي، عبد المتعال، تجديد علم المنطق: في شرح الخبيصي على التهذيب، مصر، مكتبة محمد علي صبح.
- عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد (ت415هـ/1024م)، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط1، 1384هـ/1965م.
- العجمي، أبو اليزيد أبو زيد، العقيدة الإسلامية عند الفقهاء الأربعة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، دار السلام، ط1، 1428هـ/2007م.
- الغزالي، محمد بن محمد (ت505هـ/1111م)، إلجام العوام عن علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث، 1418هـ/1998م.
- الفخر الزازي، محمد بن عمر (ت606هـ/1209م)، شرح أسماء الله الحسنى المسمى لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
- الفخر الزازي، محمد بن عمر، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الجيل، ط1، 1413هـ/1993م.
- الكردي، راجح، علاقة صفات الله تعالى بذاته، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، دار العدوي، ط1، 1400هـ/1980م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج (ت261هـ/874م)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- المقدسي، جورج، نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، ترجمة محمود سيد محمد، مراجعة وتعليق د. محمد بن علي حبيشي ود. عبد الوهاب بن إبراهيم، جدة، جامعة الملك عبد العزيز، مركز النشر العلمي، ط1، 1414هـ/1994م.
- الموسوعة البريطانية: مفكري وعلماء الإسلام، إدنبرة، ط2، 1977م.
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، جمهورية مصر العربية، دار السلام، ط1، 1429هـ/2008م.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط9.

- الأمدي، علي بن محمد (ت631هـ/1233م)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ.
- اللاكائي، هبة الله بن الحسن (ت418هـ/1027م)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، الرياض، دار طيبة، 1402هـ.
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت765هـ/1355م)، المواقف، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط1، 1997م.
- البقلائي، محمد بن الطيب (ت403هـ/1012م)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1414هـ/1993م، ص244.
- برقان، إبراهيم، والعمري، محمد، منزلة علم الكلام عند ابن خلدون في مقدمته: دراسة تحليلية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية الهاشمية، المجلد5، العدد2/ب، جمادى الآخرة1430هـ/ حزيران2009م.
- اليزدوي، محمد، أصول الدين (ت493هـ/1099م)، تحقيق د. هانز بيتر لنس، ضبطه وعلّق عليه د. أحمد حجازي السقا، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 1424هـ/2003م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت429هـ/1037م)، أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1401هـ/1981م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، ط1، 1426هـ/2005م.
- البيجوري، إبراهيم بن محمد (ت1277هـ/1860م)، تحفة المرید شرح جوهره التوحيد، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ/1983م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ/1065م)، مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط1، 1391هـ/1971م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر (ت793هـ/1390م)، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة، بيروت، لبنان، عالم الكتب، ط2، 1419هـ/1998م.
- جار الله، زهدي، المعتزلة، المكتبة الأزهرية للتراث.
- الحصيني، أبو بكر بن محمد (ت829هـ/1425م)، دفع شبه من شبه وتمزّد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، المكتبة الأزهرية للتراث.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت255هـ/869م)، سنن الدارمي، تحقيق فواز زمرلي وخالد العلمي، الأحاديث مذيبة بأحكام حسين سليم أسد عليها، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ.
- الذهبي، محمد بن أحمد (ت748هـ/1347م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، ط1، 1417هـ/1997م.
- الذهبي، محمد بن أحمد، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، حقّقه وقيد نصّه وعلّق عليه بشار عوّاد معروف وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م.
- الزازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت327هـ/938م)، آداب الشافعي ومناقبه، قدّم له وحقّق أصله وعلّق عليه عبد الغني عبد الخالق، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الزركلي، خير الدين (ت1295هـ/1878م)، الأعلام، بيروت، لبنان، دار العلم، ط16، كانون الثاني، يناير، 2005م.

- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان غاوجي، دار السلام، ط1، 1990م.
- ابن حجر، أحمد بن علي (852هـ/1449م)، لسان الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية الهندية، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط3، 1406هـ/1986م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (808هـ/1405م)، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه د. إحسان عباس، بيروت، لبنان، دار الثقافة.
- ابن عساکر، علي بن الحسن (571هـ/1125م)، تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قدّم له وعلّق عليه محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 1420هـ/1999م، ص ص253.254.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، حققه شهاب الدين أبو عمرو، بيروت، لبنان، دار الفكر.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت620هـ/1223م)، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، الرياض، دارعالم المكتب، ط1، 1990م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، لمعة الاعتقاد، المملكة العربية السعودية، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط2، 1420هـ/2000م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774هـ/1372م)، البداية والنهاية، بيروت، لبنان، مكتبة المعارف.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الحفيظ منصور، بيروت، لبنان، دار المد الإسلامي، ط1، كانون الثاني، يناير، 2004م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ/1311م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1.
- ابن التّديم، محمد بن إسحاق (ت385هـ/995م)، الفهرست، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط1، 1398هـ/1978م.
- أبو حنيفة، التّعمان بن ثابت (ت150هـ/767م)، الفقه الأكبر بشرح ملا علي القاري، مصر، مطبعة التّقدم، 1323هـ.
- أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، 1987م.
- أبو زهرة، محمد، الشافعي: حياته وعصره. آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، ط2، 1367هـ/1948م.
- الأسنوي، عبد الرحيم (ت772هـ/1370م)، طبقات الشافعية، تحقيق كمال الحوت، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ/1987م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت324هـ/935م)، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقية حسين، دار الأنصار، ط1، 1397هـ/1977م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1400هـ/1979م.
- الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (ت430هـ/1038)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دارالكتاب العربي، ط4، 1405هـ.

## الخاتمة

- توصّلت بعد الدراسة في هذا البحث إلى جملة من النتائج تتمثل أهمّها في النقاط الآتية:
- 1) وقف الشافعي بقوة في وجه علم الكلام، حيث نهى عن الاشتغال به، وطعن فيه، وذمّ أهله، وذلك منعاً من تعلق النفس بالأهواء، وحفاظاً على سلامة العقيدة من شبه الخصوم.
  - 2) لم يوظف الشافعي المنطق اليوناني في مسائل الاعتقاد، بل إنّه كان ينطلق في إثبات المسائل العقديّة من الأدلّة السمعيّة.
  - 3) لئن عدّ الشافعي أول من تكلم في أصول الفقه، إلاّ أنّه لم يضع هذا العلم مقابلاً لعلم الكلام، ولا مشتركاً معه، ذلك أنّ التعريف الاصطلاحي لعلم أصول الفقه يختلف عن تعريف علم الكلام، بالإضافة إلى أنّ لكل من العِلْمين مباحثه وأسسّه.
  - 4) ذهب الشافعي إلى أنّ الإيمان قول وعمل، وأنّه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، وأنّ الإيمان والإسلام بمعنى واحد، لا ينفصل أحدهما عن الآخر.
  - 5) لم يُؤثّر عن الشافعي تقسيم خاصّ بالصفات، بل إنّه آمن بما وصف الله تعالى به نفسه من صفات متّصفة بالكمال، ومنزّهة عن النقص.
  - 6) أثبت الشافعي لله تعالى صفات أزليّة قائمة بذاته، وهي ليست مغايرة للذات، دون تشبيه أو تعطيل.
  - 7) كان الشافعي يؤمن بالصفات المتشابهة، كما وردت في الشّرع، من غير البحث في كنهها، مع تنزيه الله تعالى عن المماثلة أو الموافقة لشيء من مخلوقاته.
  - 8) ذهب الشافعي إلى القول بأنّ القرآن الكريم كلام الله تعالى، وأنّه غير مخلوق، ولا حادث.
  - 9) قال الشافعي برؤية المؤمنين لله تعالى بالأبصار في اليوم الآخر.
  - 10) أثبت الشافعي القدر لله تعالى، ذلك أنّه خالق كلّ شيء، وأنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة له تعالى، وفق علمه الأزلي، وإرادته الشّاملة.

## المصادر والمراجع

- ابن أبي العزّ الحنفي، محمّد بن علي (ت792هـ/1389م)، شرح العقيدة الطحاوية، حقّقها وراجعها مجموعة من العلماء، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1404هـ/1984.
- ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحلّيم (ت827هـ/1327م)، الفتاوى الكبرى، بيروت، دار المعرفة، ط1386هـ.
- ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحلّيم (ت827هـ/1327م)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد العاصمي، وساعده ابنه محمّد، 1398هـ، تصوير الطّبعة الأولى.

ویشیر المزنبي إلى أن الشافعي أوضح أن القدرية هم القائلون بأن الله تعالى لا يعلم المعاصي إلا بعد وقوعها، فقال المزنبي: "قال لي الشافعي: تدري من القدري الذي يقول: إن الله عز وجل لم يخلق الشر حتى عمل به"<sup>148</sup>.

ويعلق البيهقي على نص الشافعي، فيقول: "وفي هذا دليل على أنه كان يرى الشر خلقاً من خلق الله عز وجل، وكسباً من كسب من عمل به، وكان يرى الاستطاعة مع العمل"<sup>149</sup>.

وهكذا فإن الشافعي خالف المعتزلة الذين قالوا بأن الله تعالى يريد الخير، ولا يريد الشر، وبنوا ذلك على أصلهم الفاسد من التحسين والتقيح العقليين<sup>150</sup>، بينما ذهب الشافعي إلى أن الله تعالى يجوز عليه أن يخلق الخير والشر؛ لأنه عد الحسن والقبح شرعيين.

كما ذهب الشافعي إلى أن مناط التكليف يكون في الاستطاعة المتضمنة الاختيار الكامل للإنسان؛ الأمر الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، وينعدم التكليف بانعدام الاستطاعة؛ وبالتالي لا يترتب على ذلك أي جزاء.

قال الشافعي في هذا المضمار: "ناظروا القدرية بالعلم، فإن أفرؤا به خصموا، وإن أنكروا كفروا، فإن الله تعالى يعلم أن هذا مستطيع يفعل ما استطاعه فيثبته، وهذا مستطيع لا يفعل ما استطاعه فيعذبه، فإنما يعذبه؛ لأنه لا يفعل مع القدرة، وقد علم الله ذلك منه، ومن لا يستطيع لا يأمره ولا يعذبه على ما لم يستطعه"<sup>151</sup>.

وكذلك استدلل الرزبي على رأي الشافعي في مسألة خلق الأعمال بما أخرجه عن الربيع أن الشافعي قال: "الناس لم يخلقوا أعمالهم، بل هي خلق من الله تعالى، فعل للعباد"<sup>152</sup>.

ثم أشار الرزبي إلى أن الشافعي قد اعتمد في رأيه هذا على القرآن الكريم، حيث قال الله تعالى: "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى" [ الأنفال: الآية 17 ]، أي ما رميت خلقاً، إذ رميت كسباً. وقال تعالى: "كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنَ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ" [ الأنفال: الآية 5 ]، ثم قال تعالى: "إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا" [ التوبة، الآية 40 ]، فأضاف ذلك الإخراج إلى نفسه تعالى بالخلق، وإلى العبد بالكسب"<sup>153</sup>.

لذا حكم الشافعي بكفر القدرية<sup>154</sup>، وبكراهية الصلاة خلفهم، فيروي الربيع عن الشافعي أنه كان يكره الصلاة خلف القدري<sup>155</sup>.

148 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 414.

149 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 414.

150 البيجوري، تحفة المرید، ص 111.

151 ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ص 271.

152 الفخر الرزبي، مناقب الإمام الشافعي، ص 117. 118.

153 الفخر الرزبي، مناقب الإمام الشافعي، ص 117. 118.

154 اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ج 4، ص 707.

155 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 413.

ويشير الشافعي إلى ذلك بقوله: "إن مشيئة العباد هي إلى الله تعالى، ولا يشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين؛ فإن الناس لم يخلقوا أعمالهم، وهي خلق من خلق الله تعالى، وأفعال للعباد، وإن القدر خيره وشره من الله عز وجل"<sup>142</sup>.

كما أثبت المشيئة لله تعالى عندما فسّر قوله تعالى: "وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا" [الإنسان، الآية: 30]، فقال الشافعي: "فأعلم الله خلقه أن المشيئة له دون خلقه، وأن مشيئته لا تكون إلا أن يشاء، والمشيئة إرادة الله عز وجل"<sup>143</sup>.

ووجه الرأزي استدلال الشافعي على إثبات القضاء والقدر بأن صدور الفعل من العبد، موقوف على أن يحصل في قلبه مشيئة لذلك الفعل، وحصول تلك المشيئة ليس بمشيئة أخرى من قبل العبد، وإلا لزم التسلسل، فلا بد من انتهاء تلك المشيئة إلى مشيئة، تحدث بمشيئة الله تعالى، وعلى هذا التقدير: يكون الكل بقضاء الله"<sup>144</sup>.

ويؤكد الشافعي هذا الرأي، حين سئل عن القدر، فقال نظماً:

ما شئتَ كان وإن لم أشأ وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن

خلقت العباد على ما علمتني العلم يجري الفتى والمسن

على ذا مننتَ وهذا خذلتَ وهذا أعنتَ وذا لم تُعن

فمنهم شقي ومنهم سعيد ومنهم قبيح ومنهم حسن"<sup>145</sup>.

وبين الرأزي أن الشافعي قد جمع دلائل مسألة القدر في هذه الأبيات، اذكر منها: أن "الكافر يريد الإيمان والعلم والحق، ولا يريد الكفر والجهل والباطل، فلو كان فعله به، لوجب أن يحصل الحق والعلم، ولا يحصل الباطل والجهل، ولما كان الأمر بالضد، علمنا أن فعل العبد من الله تعالى، وهذا هو المراد من قوله:

ما شئتَ كان وإن لم أشأ وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن"<sup>146</sup>.

وأما الدليل الآخر فيمكن في أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات، ويلزم من ذلك أن "كل ما علم الله وقوعه، فقد أراد وقوعه، إيماناً كان أو كفرًا، وكل ما علم الله أنه لا يوجد، فإنه لا يريد وقوعه، إيماناً كان أو كفرًا، وذلك هو المطلوب، وهذا هو المراد بقوله: خلقت العباد على ما علمت ففي العلم يجري الفتى والمسن"<sup>147</sup>.

142 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 415.

143 المصدر ذاته، ج 1، ص 412.

144 الفخر الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 113.

145 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 413.

146 الفخر الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 114 . 115.

147 الفخر الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 114 . 115.

كما نقل البيجوري عن الشافعي توجيهًا آخر في استدلاله بهذه الآية على جواز رؤية الله تعالى، وهو: "لما حجب قومًا بالسخط، دلّ على أنّ قومًا يرونه بالرّضا، ثمّ قال: أما والله لو لم يُوقن محمّد بن إدريس بأنّه يرى ربّه في الميعاد، لما عبده في الدّنيا"<sup>135</sup>.

#### المطلب الخامس: موقفه من مسألة القدر:

يدلّ القدر في المعنى اللغويّ على معان عديدة، منها: مبلغ الشيء ونهايته، والتقدير، والقدر: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها<sup>136</sup>.

وأما المعنى الاصطلاحيّ للقدر، فعرفه الأشاعرة بأنّه "إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص، ووجه معيّن أرادته تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل؛ لأنّه عبارة عن الإيجاد، وهو من صفات الأفعال"، بينما تعريف القدر عند الماتريديّة هو عبارة عن "تحديد الله أولاً كلّ مخلوق بحدّه الذي يُوجد عليه من حُسن وُجُب وُفج ونفع وضرّ إلى غير ذلك، أي علمه تعالى أولاً صفات المخلوقات، فيرجع عندهم لصفة العلم، وهي من صفات الذات"<sup>137</sup>.

وقد اختلفت أقوال الفرق الإسلامية في مسألة القدر، فقد ذهبت القدرية الأولى إلى إنكار سبق علم الله تعالى بالأشياء قبل وقوعها، في حين أنّ القدرية الثانية نفت القدر، وزعمت أنّ الله تعالى لم يُقدّر الأمور أولاً<sup>138</sup>.

ورأت الجبرية أنّ "الإنسان مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسب إليه الأفعال مجازاً، كما تُنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيّمت السماء، وأمطرت، واهتزت الأرض، وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أنّ الأفعال كلّها جبر"<sup>139</sup>.

بينما قالت المعتزلة بأنّ العباد خالقون لأفعالهم بقدرة خلقها الله تعالى فيهم، وليس لله تعالى صنع له فيها ولا تقدير، لا بإيجاد ولا بنفي<sup>140</sup>.

وأما الشافعي فقد كان يثبت القدر، ولم يكن "ينفي قدرة الإنسان وإرادته، إنّما أراد أن يثبت خلق الله لهذه المشيئة، والإرادة، ولكلّ أفعال الإنسان"<sup>141</sup>.

135 البيجوري، تحفة المرید، ص 114. 115. وانظر: البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 419. الفخر الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 111.

136 ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص 876. 877.

137 البيجوري، تحفة المرید، ص 113.

138 المصدر ذاته، ص 112.

139 الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 85.

140 انظر في هذا الإطار: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 323. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط 3، 1401هـ/ 1981م، ص 135.

141 العجمي، العقيدة الإسلامية عند الفقهاء الأربعة، ص 289.



هذه الكلمة؛ قال الله تعالى ذكره: " وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ" [التوبة، الآية: 6]، وقال: " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" [النساء، الآية: 164]، قال الشافعي: فثَقَّرَ بَأَنَّ اللَّهَ كَانَ وَكَانَ كَلَامَهُ؟ أَوْ كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ كَلَامَهُ؟ فَقَالَ الرَّجُلُ: بَلْ كَانَ اللَّهُ، وَكَانَ كَلَامَهُ، قَالَ فَتَبَسَّمَ الشَّافِعِيُّ وَقَالَ: يَا كُوفِيون، إِنَّكُمْ لَتَأْتُونِي بِعَظِيمٍ مِنَ الْقَوْلِ، إِذَا كُنْتُمْ تُقَرِّزُونَ بَأَنَّ اللَّهَ كَانَ قَبْلَ الْقَبْلِ، وَكَانَ كَلَامَهُ، فَمَنْ أَيْنَ لَكُمْ الْكَلَامُ: إِنَّ الْكَلَامَ اللَّهُ، أَوْ سِوَى اللَّهِ، أَوْ غَيْرَ اللَّهِ، أَوْ دُونَ اللَّهِ؟ قَالَ: فَسَكَتَ الرَّجُلُ وَخَرَجَ.<sup>128</sup>

وهكذا يتضح لنا ممَّا تقدَّم موقف الشافعي من مسألة خلق القرآن الكريم، من خلال أقواله، ومناظراته مع المعتزلة، وثباته على رأيه، بالرغم من وقوعه في امتحانهم، ونجاته من خطرهم، فقد ذكر البيهقوري رواية مشهورة عن الشافعي تفيد أنه امتحن في هذه المسألة، حين سُئِلَ عنها، فأجاب قائلاً: " أَمَا التَّوْرَةُ، وَالْإِنْجِيلُ، وَالزَّبُورُ، وَالْفِرْقَانُ، فَهَذِهِ الْأَرْبَعَةُ حَادِثَةٌ، وَأَشَارَ إِلَى أَصَابِعِهِ، فَكَانَتْ سَبَبَ نَجَاتِهِ"<sup>129</sup>.

#### المطلب الخامس: موقفه من مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة:

أثبت الشافعي رؤية المؤمنين لله تعالى بالأبصار يوم القيامة، بينما نفت المعتزلة تلك الرؤية يوم القيامة. وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى مذهبه الاعتزالي في ذلك قائلاً: " وممَّا يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية"<sup>130</sup>.

واستدل الشافعي على ثبوت الرؤية بدليلين سمعيين من القرآن الكريم تمثلاً في قوله تعالى: " وَجُودَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" [القيامة، الآيتان: 22، 23]، فقد ذكر اللالكائي أَنَّ الشافعي من الفقهاء الذين استدلوا بهذه الآية الكريمة على جواز الرؤية<sup>131</sup>.

وقوله تعالى: " كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ" [المطففين، الآية: 15]، فقال الشافعي في تفسيرها: " إِنَّهُ النَّظَرُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ"<sup>132</sup>.

ثم وضح الشافعي وجه الدلالة في هذه الآية الكريمة على إثبات الرؤية، فقال: " فيها دلالة على أَنَّ أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة"<sup>133</sup>، وقال أيضاً: " ففي هذا دليل على أَنَّ المؤمنين لا يُحجبون عن الله عَزَّ وَجَلَّ"<sup>134</sup>.

128 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 407. 408.

129 البيهقوري، تحفة المريد، ص 94.

130 عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 1، 1384هـ/ 1965م، ص 232.

131 اللالكائي، هبة الله بن الحسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، الرياض، دار طيبة، 1402هـ، ج 3، ص 463. 464.

132 المصدر ذاته، ج 3، ص 466.

133 المصدر ذاته، ج 3، ص 468. وانظر: البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 420.

134 اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ج 3، ص 469.

وقد أخرج الذهبي عن الزبيح أنه قال: "سمعت الشافعي وسئل عن القرآن؟ فقال: أف أف، القرآن كلام الله، من قال: مخلوق، فقد كفر"<sup>121</sup>، وفي رواية البيهقي أنه قال: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق"<sup>122</sup>.

كما أخرج ابن كثير عن الزبيح مناظرة للشافعي في هذا السياق أنه قال: "لما كلم الشافعي حفصاً الفرد، وقال حفص: القرآن مخلوق، فقال له الشافعي: كفرت بالله العظيم"<sup>123</sup>، وفي رواية ابن أبي حاتم الرازي أن حفصاً الفرد سأل الشافعي، فاحتج عليه، وطالت فيه المناظرة، فأقام الشافعي الحججة عليه بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وكفر حفصاً الفرد، ثم قال الزبيح: فلقيت حفصاً الفرد في المجلس بعد، فقال: أراد الشافعي قتلي"<sup>124</sup>.

ويؤكد البيهقي في روايته عن الشافعي أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام بكلام حقيقي، وأنه سمعه من وراء حجاب، فقال: "ذكر الشافعي إبراهيم بن إسماعيل بن عليته"<sup>125</sup>، فقال: أنا مخالف له في كل شيء، وفي قوله: لا إله إلا الله، لست أقول كما يقول، أنا أقول: لا إله إلا الله كلم موسى من وراء حجاب، وذلك يقول: الذي خلق كلاماً أسمعته موسى من وراء حجاب"<sup>126</sup>.

ويؤكد الشافعي على المعتزلة في مسألة خلق القرآن الكريم بدليل نصه "إنما خلق الله الخلق بكن، فإذا كانت (كن) مخلوقة، فكأن مخلوقاً خلق بمخلوق"<sup>127</sup>.

ونلاحظ أن الشافعي كأنه أراد أن ينطلق من قوله تعالى: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" [النحل، الآية: 40]، ليدحض القول بخلق القرآن الكريم، حيث شملت الآية الكريمة المخلوقات كلها، ولو كان القرآن مخلوقاً، لكانت (كن) التي هي من كلام الله تعالى، تحتاج عندئذ إلى (كن) أخرى تخلقها، والأخرى تحتاج إلى أخرى، وهلم جرا إلى ما لا نهاية؛ الأمر الذي يؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية، وهذا يلزم منه البطلان.

وقد أورد البيهقي مناظرة بين الشافعي وآخر يثبت فيها أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، فقال: "قال رجل للشافعي: أخبرني عن القرآن، خالق هو؟ قال الشافعي: اللهم لا، قال: فمخلوق؟ قال الشافعي: اللهم لا، قال: فغير مخلوق؟ قال الشافعي: اللهم نعم، قال: فما الدليل على أنه غير مخلوق؟ فرفع الشافعي رأسه وقال: تقر بأن القرآن كلام الله؟ قال: نعم، قال الشافعي: سبقت في

121 الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص383.

122 البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص407.

123 ابن كثير، طبقات الشافعية، ج1، صص47، 48.

124 الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ج3، ص195. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص389. الفخر الرازي،

مناقب الإمام الشافعي، ص110.

125 هو "جهمي هالك، كان يناظر، ويقول بخلق القرآن، مات سنة 218هـ". انظر: ابن حجر، أحمد بن علي، لسان

الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية الهندية، بيروت، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ط3، 1406هـ/1986م،

ج1، ص34.

126 البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص409.

127 الأصبهاني، حلية الأولياء، ج9، ص111.

ولم يرد عن الشافعي أنه قسم الصفات الإلهية، ولا أنه تابع أبا حنيفة في تقسيمه الصفات إلى صفات ذاتية، وصفات فعلية<sup>116</sup>، بل إنه اكتفى بوصف الله تعالى بجمع ما وصف به نفسه سبحانه، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، من غير تشبيه، ولا تعطيل.

وأما بخصوص الصفات المتشابهة، كصفات اليد، والعين، والوجه، والاستواء، والمجيء، والنزول، وغيرها، فقد ذهب الشافعي إلى الإيمان بها كما وردت في الشرع، من غير البحث في كفيته، مع تنزيهه الله تعالى عن المشابهة لخلقه، فقد سُئل عن الاستواء، فقال: "أمنت بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك"<sup>117</sup>.

وينقل ابن قدامة عن الشافعي موقفه من هذه الصفات أنه كان يقول: "أمنت بالله، وبما جاء عن الله، على مراد الله، وأمنت برسول الله، وبما جاء عن رسول الله، على مراد رسول الله"<sup>118</sup>.

وسأقتصر في الحديث عن الصفات عند الشافعي على صفة الكلام دون غيرها من صفات الذات؛ لأن أغلب المصادر المتصلة بالشافعي تناولت كلامه عن هذه الصفة بالتفصيل.

وتعدّ مسألة الكلام الإلهي من أكثر المسائل العقديّة التي تنازع العلماء فيها، لعلاقتها بقول المعتزلة بخلق القرآن الكريم، ولكونها كانت سبباً في تعذيب العلماء المخالفين لرأيهم، وحبسهم، ونفيهم، لا سيّما أن الشافعي قد عاصر المعتزلة الذين امتحنوا العلماء بهذه الفتنة التي استبدّ بها الخلفاء العباسيون.

وحاصل رأي المعتزلة في مسألة كلام الله تعالى، أنها ذهبت إلى أنّ الكلام لا يمكن أن يكون صفة قديمة لله تعالى، وإنّما هو أصوات وحروف حادثة يخلقها الله تعالى في غيره، وهي غير قائمة بذاته، وإذا كان كلام الله مخلوقاً، فالقرآن أيضاً مخلوق؛ لأنّه كلامه، وقد خلقه الله تعالى وأحدثه في محل من المخلوقات<sup>119</sup>.

وأما بخصوص مسألة خلق القرآن، فقد ذهب الشافعي إلى أنّ القرآن الكريم كلام الله تعالى، وهو غير مخلوق، ولا حادث، وهذا ما أشار إليه الأشعري حين أورد اسم الشافعي في جملة العلماء، وحملة الآثار، ونقله الأخبار الذين يروون أنّ القرآن الكريم غير مخلوق<sup>120</sup>.

116 انظر: أبو حنيفة، النعمان بن ثابت، الفقه الأكبر بشرح ملا علي القاري، مصر، مطبعة التقدّم، 1323هـ، ص14. ابن أبي العزّ، شرح العقيدة الطحاوية ص124.

117 الحصني، أبو بكر بن محمد، دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، المكتبة الأزهرية للتراث، ص18.

118 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، لمعة الاعتقاد، المملكة العربية السعودية، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط2، 1420هـ/ 2000م، ص7. وانظر: الحصني، دفع شبه من شبه وتمرد، ص56.

119 انظر في هذا الإطار: جار الله، زهدي، المعتزلة، المكتبة الأزهرية للتراث، ص ص78-79. البيجوري، تحفة المرید، ص71. ابن أبي العزّ، شرح العقيدة الطحاوية ص168.

120 الأشعري، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقيّة حسين، دار الأنصار، ط1، 1397هـ/ 1977م، ج2، ص ص95-96.

ويرى الشافعي أن أسماء الله تعالى غير مخلوقة؛ لأن كل ما كان غير الله تعالى، فهو مخلوق؛ لذا فإنه يجوز الحلف بالله سبحانه، وأسمائه الحسنى، وصفاته العلى، وأن الكفارة تلزم من حلف بأي من ذلك فحنت، فقد أخرج البيهقي عن الربيع بن سليمان أنه قال: "سمعت الشافعي يقول: من حلف باسم من أسماء الله، فعليه الكفارة؛ لأن أسماء غير مخلوقة، ومن حلف بالبيت والكعبة، فلا كفارة عليه"<sup>110</sup>.

وهذا ما أكده البيهقي في رواية أخرى عن الشافعي أنه قال: "من حلف بالله، أو باسم من أسماء الله فحنت، فعليه الكفارة، ومن حلف بشيء غير الله، مثل أن يقول الرجل: والكعبة، وأبي، وكذا، وكذا ما كان، فحنت فلا كفارة عليه، ومثل ذلك قوله: لعمرى لا كفارة عليه، وكل يمين بغير الله، فهي مكروهة منهى عنها من قبل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله عز وجل ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم، فمن كان حالماً فليحلف بالله أو ليسكت"<sup>111</sup>.

وعلق البيهقي على كلام الشافعي قائلاً: "فجعل اليمين باسم من أسماء الله كاليمين بالله، ثم قال: ومن حلف بشيء غير الله، فلا كفارة عليه، فبين بذلك أنه لا يقال في أسماء الله وصفاته: إنها أغيار، وإنما يقال: أغيار، لما يكون مخلوقاً"<sup>112</sup>.

ويشير د. علي النشار إلى أن الرازي استنتج هذه الغيرية التي قال الشافعي بها من فتواه المتضمنة "أن من حلف بعلم الله أو بحق الله، إن أراد بعلم الله معلومه، أو بقدرة الله مقدوره، وبحق الله ما وجب على العباد، فهذا لا يوجب الكفارة؛ لأن هذا حلف بغير الله، وإن أراد به الحلف بصفات الله، فهذا يوجب الكفارة"<sup>113</sup>.

ولئن ذهب الفخر الرازي إلى أن الشافعي كان يرى أن صفات الله تعالى ليست أغياراً لذاته؛ لأنه قال بأن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة، وقال في المقابل بأن الحلف بصفات الله يوجب الكفارة، غير أنه نفى عن أن تدفع هذه الغيرية الشافعي إلى القول بأن الصفات هي عين الذات، فيقول الرازي: "فإن قيل: فلعله - أي الشافعي - كان يعتقد أن صفات الله تعالى هي عين ذاته. قلنا: هذا باطل في بديهة العقل؛ لأن وصف الشيء بعين ذاته محال في العقول، ووصفه تعالى بأنه عالم قادر، غير ممتنع في العقول، فهذا يدل على أن هذه الأوصاف، ليست غير ذاته، ولا عين ذاته"<sup>114</sup>.

وانطلاقاً من هذا الرأي، فقد اتهم الشافعي بالزندقة القائلين بأن الاسم غير المسمى؛ لأنه يلزم من ذلك القول: إن أسماء الله تعالى مخلوقة. يقول الشافعي في هذا النطاق: "إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة"<sup>115</sup>.

110 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 405.

111 مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى، حديث رقم 537، ج 3، ص 1266؛

البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 403.

112 المصدر ذاته، ج 1، ص 404.

113 النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 246.

114 الفخر الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 109.

115 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 405.

ويوافق الشافعي في رأيه مذهب الجمهور الذي نقله التفتازاني، ويتمثل في أنّ الإسلام والإيمان واحد<sup>103</sup>.

### المطلب الرابع: موقفه من مسألة الصفات الإلهية :

الصفة مأخوذة من المصدر الثلاثي " وَصَفَ "، وقد ذكر ابن فارس أنّ " الواو والصاد والفاء أصل واحد، وهو تحلية الشيء، ... والصفة: الأمانة اللازمة للشيء"<sup>104</sup>.

وردد في لسان العرب تأكيد لمعنى الصفة لغة، فيقال: " وَصَفَ الشيءَ له وعليه وَصْفًا وَصْفَةً حَلَاهُ، ... وقيل: الوصف المصدر، والصفة الحلية، وقال الليث: الوصف وصفك الشيء بحليته ونعته وتواصفوا الشيء من الوصف"<sup>105</sup>.

وأما تعريف الصفة في الاصطلاح، فهي " الشيء الذي يوجد بالموصوف، أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو التعت الذي يصدر عن الصفة"<sup>106</sup>.

وقد أثبت الشافعي لله تعالى الصفات التي وردت في القرآن والسنة، دون تشبيه أو تعطيل، فإله سبحانه موصوف بكل صفة كمال، ومنزه عن كل صفة نقص، فقال: " نثبت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها السنة، ونفي التشبيه عنه، كما نفى عن نفسه، فقال: " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ " [ الشورى: 11 ]"<sup>107</sup>.

كما قال الشافعي في نص آخر: " لله أسماء وصفات لا يسع أحدا ردها، ومن خالف بعد ثبوت الحجّة عليه فقد كفر، وأما قبل قيام الحجّة فإنه يعذر بالجهل؛ لأنّ علم ذلك لا يدرك بالعقل، ولا الرؤية والفكر"<sup>108</sup>.

ويظهر لنا من ذلك أنّ الشافعي كان يقول بثبوت الصفات الإلهية، كما أخبر بها الشرع، إلا أنّه ذهب إلى أنّ الإيمان بها إنّما يكون من غير البحث عن كنهها، أو ماهيتها، أو حقيقتها؛ لأنّ العقل البشري قاصر عن إدراك ذلك، أو تصوّره، حيث إنّ " ذات الله تعالى فوق أن تحيط بكنهها العقول، حتّى تتمكن من عقد صلة بينها وبين الصفات"<sup>109</sup>.

103 التفتازاني، شرح المقاصد، ج5، ص207. وانظر: البزدوي، أصول الدين، ص157. البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص396.

104 ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص1093.

105 ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص356.

106 الباقلائي، محمّد بن الطيّب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1414هـ/1993م، ص244.

107 الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص120. وانظر في هذا السياق: العجمي، العقيدة الإسلامية عند الفقهاء الأربعة، ص283.

108 ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان غاوجي، دار السلام، ط1، 1990م، ص35.

109 الكردي، راجح، علاقة صفات الله تعالى بذاته، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، دار العدوي، ط1400، 1هـ/1980م، ص137.

الله تعالى<sup>97</sup>، ثم يشرع الشافعي في ذكر ما فرض الله تعالى من الإيمان على هذه الجوارح من قلب، وعينين، وأذنين، ويدين، ورجلين، وفرجه، ولسانه، ورأسه، مستنداً في ذلك كله إلى الآيات القرآنية<sup>98</sup>.

واستدل الشافعي على كلامه في زيادة الإيمان بقوله تعالى: " وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ " [ التوبة: الآية 124 ]، وقوله تعالى: " إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى " [الكهف: الآية 13]، ثم بين وجه استدلاله بهاتين الآيتين بأنه " لو كان هذا الإيمان كله واحداً لا نقصان فيه ولا زيادة، لم يكن لأحد فيه فضل، واستوى الناس، وبطل التفصيل، ولكن بتمام الإيمان دخل المؤمنون الجنة، وبالزيادة في الإيمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله في الجنة، وبالتقصان من الإيمان دخل المفرطون النار. قال الشافعي: إن الله، جلّ وعزّ، سابَقَ بين عباده، كما سبق بين الخيل يوم الرّهان، ثم إنهم على درجاتهم من سبق عليه، فجعل كل امرئ على درجة سبقه، لا ينقصه فيه حقّه، ولا يُقدّم مسبق على سابق، ولا مفضول على فاضل، وبذلك فضل أول هذه الأمة على آخرها، ولو لم يكن لمن سبق إلى الإيمان فضل على من أبطأ للحق آخر هذه الأمة بأولها"<sup>99</sup>.

وأما فيما يتعلق برأي الشافعي في العلاقة بين الإيمان والإسلام، فإنه لم يقع تحت يدي سوى رواية أخرجه البيهقي عن الشافعي، أنه علّق فيها بعد ورود حديث الجارية<sup>100</sup> بما يفيد أنّ الإيمان والإسلام لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وأنهما بمعنى واحد، فقال الشافعي: " وفي هذا الحديث، ... الدلالة على أنّ وصف الإسلام إسلام يوجب لصاحبه اسم الإسلام، والإسلام: الإيمان"<sup>101</sup>.

ومن هنا فإنّ في قول الشافعي فيما ذهب إليه إشارة إلى " أنّ الإيمان والإسلام اسمان لمسمّى واحد، إذا كانا حقيقة، أو كانا باللسان دون العقيدة في حقن الدّم، وإنّما يفترقان إذا كان أحدهما حقيقة، والآخر بمعنى الاستسلام خوفاً من السيف".

ثم يؤكّد البيهقي ذلك بما رواه الربيع عن الشافعي في قوله تعالى: " قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ " [ الحجرات، الآية: 14 ]، فقال:

" أخبر الله عن قوم من الأعراب، ... فأعلمه أنّه لم يدخل الإيمان قلوبهم، وأنهم أظهره وحقن به دماءهم. قال الشافعي: قال مجاهد: في قوله: " أَسْلَمْنَا " قال: استسلمنا مخافة القتل والسبي"<sup>102</sup>.

97 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 388.

98 المصدر ذاته، ج 1، ص 388.392.

99 المصدر ذاته، ج 1، ص 393. وانظر في هذا الشأن: الفخر الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 124.

100 مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، حديث رقم 537، ج 1، ص 381.

101 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 395.

102 المصدر ذاته، ج 1، ص 396.

وفي السطور الآتية عرض للمناظرة التي تمثل موقف الشافعي في التلازم بين الإيمان والعمل، فقد روى أبو نعيم الأصبهاني عن الربيع بن سليمان أنه قال: "سأل رجل من أهل بلخ الشافعي عن الإيمان، فقال للرجل: فما تقول أنت فيه؟ قال: أقول: إن الإيمان قول، قال: ومن أين قلت؟ قال: من قول الله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" [البقرة: الآية 277] فصار الواو فصلاً بين الإيمان والعمل، فالإيمان قول، والأعمال شرائعه، فقال الشافعي: وعندك الواو فصل، قال: نعم، قال: فإذا كنت تعبد إلهين؛ إلهاً في المشرق، وإلهاً في المغرب؛ لأن الله تعالى يقول: "رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ" [الرحمن: الآية 17]، فغضب الرجل، وقال: سبحان الله! أ جعلتني وثنيًا؟ فقال الشافعي: بل أنت جعلت نفسك كذلك، قال: كيف؟ قال: بزعمك أن الواو فصل، فقال الرجل: فإنني أستغفر الله مما قلت، بل لا أعبد إلا رباً واحداً، ولا أقول بعد اليوم: إن الواو فصل، بل أقول: إن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، قال الربيع: فأنفق على باب الشافعي مالاً عظيماً، وجمع كتب الشافعي، وخرج من مصر سنياً<sup>90</sup>.

وأما بخصوص زيادة الإيمان ونقصانه، فإن من رأى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، أو هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، قال بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص<sup>91</sup>، بينما من قال: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان ذهب إلى أن الإيمان يزيد بالطاعات، وينقص بالمعاصي<sup>92</sup>.

ولما كان الشافعي من القائلين بأن الإيمان هو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، فإنه كان يرى القول بزيادة الإيمان ونقصه، وقد ذكر ذلك البزدوي<sup>93</sup>، والتفتازاني<sup>94</sup>، والذهبي<sup>95</sup>.

ويستدل الشافعي بالقرآن الكريم على رأيه المتمثل في زيادة الإيمان ونقصه، ففي هذا الإطار أخرج أبو نعيم عن الربيع بن سليمان أنه قال: "سمعت الشافعي يقول: الإيمان قول وعمل يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، ثم تلا هذه الآية "وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا" [المذثر: الآية 31]<sup>96</sup>.

كما ذكر البيهقي استدلالاً آخر للشافعي على زيادة الإيمان ونقصانه من القرآن الكريم، حينما سأل رجل الشافعي: "وإن الإيمان ليتّم وينقص، ويزيد؟ قال الشافعي: نعم. قال: وما الدليل على ذلك؟ قال الشافعي: إن الله، جلّ ذكره، فرض الإيمان على جوارح بني آدم، فقسّمه فيها، وفرقه عليه، فليس من جوارحه جارحة إلا وقد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها، بفرض من

90 الأصبهاني، حلية الأولياء، ج9، ص110.

91 البيجوري، تحفة المريد، ص51.50.

92 المصدر ذاته، صص49.50.

93 البزدوي، أصول الدين، ص156.

94 التفتازاني، شرح المقاصد، ج5، ص211.

95 الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص389.

96 الأصبهاني، حلية الأولياء، ج9، ص115. وانظر: البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص385. ابن كثير، طبقات الشافعية، ج1، ص49.

المعتزلة إلى أن تارك العمل ليس بمؤمن؛ لأنّ العمل شرط في صحّة الإيمان، ولا كافر؛ لكونه مصدّقاً، فهو في منزلة بين المنزلتين، أي بين المؤمن والكافر، ولكنّه يخلّد في النّار، بينما يكفّر الخوارج مرتكب الكبيرة<sup>81</sup>، في حين أنّ جمهور الفقهاء والمحدّثين لم يكفّروا صاحب الكبيرة، ولم يحكموا بتخليده في النّار<sup>82</sup>.

ولذا نرى أنّ الشّافعيّ لم يخالف ما ذهب إليه المحدّثون والفقهاء في تحديد المعنى الشّرعيّ للإيمان، بأنّه تصديق وقول وعمل<sup>83</sup>، فقد أخرج البيهقيّ عن الزّبيد بن سليمان قوله: "سمعت الشّافعيّ رضي الله عنه يقول: الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص"<sup>84</sup>.

ويشير ابن أبي العزّ الحنفيّ إلى ذلك، فقال: "اختلف النّاس فيما يقع عليه اسم الإيمان، اختلافاً كثيراً: فذهب مالك، والشّافعيّ، وأحمد، والأوزاعيّ، وإسحق بن راهوية، وسائر أهل الحديث، وأهل المدينة، رحمهم الله، وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلّمين إلى أنّه تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان"<sup>85</sup>.

ويؤكّد الشّافعيّ ما ذهب إليه في مسألة الإيمان قائلاً: "تجاوز الله عمّا في القلوب، وكتب على النّاس الأفعال والأقوال"<sup>86</sup>، كما قال في مسألة ذكرها في كتاب السير: "إن صلّى، فالصلاة من الإيمان"، وقال في مسألة أخرى ذكرها في كتاب الذبائح: "وأحبّ أن يكثر الصلاة عليه، يعني على النّبي صلّى الله عليه وسلّم... فصلّى الله عليه في كلّ الحالات؛ لأنّ ذكر الله والصلاة عليه إيمان بالله، وعبادة له يؤجر عليها، إن شاء، من قالها"<sup>87</sup>.

كما أنّ الشّافعيّ احتجّ على المرجئة القائلين بأنّ الإيمان معرفة الله تعالى فقط<sup>88</sup> بدليل سمعيّ يدلّ على دخول العمل في مستمى الإيمان، فقال: "ما أعلم في الردّ على المرجئة شيئاً أقوى من قول الله تعالى: "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" [البينة: الآية 5]<sup>89</sup>.

المكتبة الأزهرية للتراث، 1424هـ/ 2003م، ص 148.

81 البيهقيّ، تحفة المريد، ص 4645.

82 الشهرستانيّ، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانيّ، بيروت، دار المعرفة، 1404هـ، ج 1، ص 144.

83 انظر: البزدويّ، أصول الدّين، ص 148. الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 138.

84 البيهقيّ، مناقب الشّافعيّ، ج 1، ص 385.

85 ابن أبي العزّ الحنفيّ، محدّد بن عليّ، شرح العقيدة الطحاوية، حقّقها وراجعها مجموعة من العلماء، المكتب الإسلاميّ، بيروت، دمشق، 1404هـ/ 1984، ط 8، ص 332.

86 الذهبيّ، سير أعلام النّبلاء، ج 8، ص 389.

87 البيهقيّ، مناقب الشّافعيّ، ج 1، ص 385. 386.

88 التفتازانيّ، شرح المقاصد، ج 5، ص 176. الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 139.

89 الأصبهانيّ، حلية الأولياء، ج 9، ص 115. وانظر: البيهقيّ، مناقب الشّافعيّ، ج 1، ص 386. ابن كثير، طبقات الشّافعيّة، ج 1، ص 49. الفخر الرّازيّ، مناقب الإمام الشّافعيّ، ص 122.



ولعلّ في باعث الشافعيّ على تأليف الرسالة ما ينهض كدليل واضح على دحض تلك الدّعى، فقد كتبها" بناء على طلب عبد الرحمن بن مهديّ، أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحبّة الإجماع، وبيان النّاسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة"<sup>73</sup>.

### المطلب الثالث: موقفه من مسألة الإيمان :

الإيمان مأخوذ من المصدر الثلاثي " أمن "، وقد ورد في معجم المقاييس في اللغة "الهمزة والميم والتّون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التصديق ...، وفي المثل: من مأمنه يؤتى الحذر، وأما التصديق فقول الله تعالى: " وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ " [ يوسف: الآية 17 ]، أي مصدّق لنا"<sup>74</sup>.

ولئن اتّفق على أنّ معنى الإيمان التصديق<sup>75</sup>، غير أنّ الفخر الرّازي يؤكّد تقارب المعنيين؛ ذلك أنّ التصديق يرجع في معناه إلى الأمن، كما أنّ التصديق سميّ إيماناً؛ لأنّ المتكلّم يخاف أن يكذّبه السّامع، فإذا صدّقه فقد أزال ذلك الخوف عنه"<sup>76</sup>.

وأما في الاصطلاح، فقد عرّف الإيمان بتعريفات عديدة، منها: أنّ أبا حنيفة ذهب إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان، فهو اسم لعملي القلب واللسان دون غيرهما من الجوارح"<sup>77</sup>.

ويرى الأشاعرة أنّ الإيمان هو " التصديق بجميع ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وسلّم ممّا علم من الدّين بالضرورة"<sup>78</sup>.

وعرّف كثير من أئمّة الفقه والحديث الإيمان بأنّه تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح"<sup>79</sup>، وقد سار على هذا الرّأي الخوارج والمعتزلة<sup>80</sup>، إلّا أنّهم اختلفوا في ترك العمل، فذهب

73 الشافعي، محمّد بن إدريس، الرسالة، تحقيق خالد السّبع العلميّ وزهير الكبيّ، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربيّ، 1426هـ/2006م، ص31.

74 ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، حقّقه شهاب الدّين أبو عمرو، بيروت، لبنان، دار الفكر، ص87.

75 ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1، ج13، ص21.

76 الفخر الرّازي، محمّد بن عمر، شرح أسماء الله الحسنی المسمی لواضع الیّنات شرح أسماء الله تعالى والصفات، راجعه وقدم له وعلّق عليه طه عبد الرّؤوف سعد، بيروت، القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهرية، 1396هـ/1976م، ص189.

77 انظر: الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق د.عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط1، 1997م، ج3، ص533. البيجوريّ، تحفة المرید، ص46.

78 البيجوريّ، إبراهيم بن محمّد، تحفة المرید شرح جوهرة التّوحيد، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ/1983م، ص44. وانظر: التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة، بيروت، لبنان، عالم الكتب، ط2، 1419هـ/1998م، ج5، ص176.

79 انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمّد العاصمي، وساعده ابنه محمّد، 1398هـ، تصوير الطّبعة الأولى، ج7، ص388. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1386هـ، ج6، ص508.

80 البردويّ، محمّد، أصول الدّين، تحقيق د. هانز بيتر لنس، ضبطه وعلّق عليه د. أحمد حجازي السّقا، القاهرة،

وفي المقابل فإنه "لما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الأصول"<sup>69</sup>.

وتأكيداً على ذلك الاختلاف في المفهوم والموضوع، فإن ابن خلدون أوضح أن المتكلمين قد كتبوا أيضاً في علم الأصول "إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه، وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على التكت الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل على الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم، ومقتضى طريقتهم"<sup>70</sup>.

وبالعودة إلى رسالة الشافعي، واستعراض مباحثها، فنسجل أنه لا علاقة لها بعلم الكلام، فهي لم تتعرض للمسائل العقدية من إلهيات، ونبوات، وسمعيات، وكذلك لم يكن فيها رد على أهل الأهواء والبدع، بل إنها تناولت "الأوامر والنواهي، والبيان، والخبر، والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس"<sup>71</sup>، وغيرها من المباحث الأصولية.

كما أن نصوص الرسالة قد خلت من مصطلحات المتكلمين، وألفاظهم الكلامية، فضلاً عن أن الشافعي لم يسلك في رسالته طرق المتكلمين في إثبات قضايا الإيمان، ولا استدلالاتهم على ذلك.

ويشير د. عليّ النشار إلى ذلك بقوله: "إن المنهج الأصولي نفسه كان قد تكون إلى حد كبير، وكان أغلب ما أضافه إليه الشافعي عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الإسناد، أو عدالة الناقلين، أو على العموم مباحث خاصة بالكتاب والسنة، وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية، أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم، بل وحتى هذه الطرق لم يلجأ إليها الشافعي في رسالته، وكان أولى أن يتأثر بها من أي منهج آخر".

ويرجح د. النشار عدم وجود أدلة واضحة على تأثر كتاب الرسالة بالمنطق الأرسطي، رافضاً دعوى من يضع الشافعي في الدراسات الإسلامية مقابلاً لأرسطو في الدراسات اليونانية؛ لأنه "من غير المحتم أن تكون معرفة الشافعي للمنطق الأرسطاليسي، علة لتأثره به في وضع منهجه، فقد عرّف علم الكلام وحججه، ومع ذلك فلم يرد عنه أنه تكلم فيه".

وكذلك يستبعد د. النشار أن تكون معرفة الشافعي لليونانية دليلاً على دخول المنطق الأرسطي في أصول فقهه؛ حيث إن "أسلوب الرسالة، وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربي، واللغة العربية"<sup>72</sup>.

69 الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص23.

70 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص455.

71 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص455.

72 النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، جمهورية مصر العربية، دار السلام، ط1، 1429هـ/2008م، ص62.

ولعلّ من وثيق الصّلة بهذا المطلب الإشارة إلى ادّعاء جورج المقدسي أنّ الشافعيّ ألّف كتابه الرّسالة، لوضع علم مقابل علم الكلام، وهو علم أصول الفقه، فنجدّه يقول في هذا الإطار: "بدأت محاولات تطوير الفقه بالشافعيّ، وتصنيفه في أصول الفقه، وتابع تلك الجهود المزنيّ بكتابه المختصر في الفقه"<sup>63</sup>، كما أنّه ذكر في موسوعة مفكري علماء الإسلام البريطانيّة "أنّ الإمام الشافعيّ قام بتصنيف الرّسالة، فأعجب النّاس بها أيّما إعجاب، فانكبّوا عليها، وتركوا علم الكلام الذي كان شغلهم الشّاعل؛ الأمر الذي جعل المتكلّمين يوجّهون سهامهم على رسالة الشافعيّ، ولكن سرعان ما تلقّفوها وانشغلوا بها"<sup>64</sup>.

ويمكن ردّ هذا الزّعم بالقول: إنّ الشافعيّ وإن عدّه المؤرّخون المدوّن الأوّل في علم أصول الفقه، فنجد ابن خلكان يقول في هذا النّطاق: "والشافعيّ أوّل من تكلم في أصول الفقه، وهو الذي استنبطه"<sup>65</sup>، وكذلك المؤسّس لهذا العلم كعلم مستقلّ قائم بذاته، حيث ألّف فيه كتابه الرّسالة، ولا سيّما أنّه الكتاب الأوّل المدوّن فيه، ومدار كلّ كتب الأصول عليه.

غير أنّ الشافعيّ لم يقصد بذلك التدوين أن يجعل علم أصول الفقه مقابلاً لعلم الكلام، ولا قسيماً له؛ لأنّ لكلّ منهما مفهومه، وقواعده، ومباحثه.

فكما تقدّم معنا، فإنّ علم الكلام يُعنى بإثبات العقائد الإيمانيّة، ودفع شبه الخصوم عنها، وأمّا علم أصول الفقه فيعرّف بأنّه "أدلة الفقه وجهات دالاتها على الأحكام الشّرعيّة، وكيفيّة حال المستدلّ بها من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل"<sup>66</sup>.

ويُفهم من هذا التعريف أنّ علم أصول الفقه هو أدلّة الفقه لا أدلّة علم الكلام، وهو عين ما أشار إليه المقدسيّ، بأنّ الشافعيّ "كان أوّل من جمع بين حقول الفقه المتباينة التي يتألّف منها علم أصول الفقه"<sup>67</sup>.

وأما موضوع علم الكلام، فهو العقائد الدنيّة المتمثّلة في الإلهيات فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ومتعلقاته، والتّبوات وما يتعلق بها، والسّمعيّات كالآخرة والمعاد وأحوال يوم القيامة وأهوالها وغير ذلك<sup>68</sup>.

63 المقدسيّ، جورج، نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، ترجمة محمود سيّد محمّد، مراجعة وتعليق د. محمّد بن عليّ حشبيّ ود. عبد الوهاب بن إبراهيم، جدّة، جامعة الملك عبد العزيز، مركز النّشر العلميّ، ط1، 1414هـ/1994م، ص166.

64 الموسوعة البريطانيّة: مفكري وعلماء الإسلام، إدنبرة، ط2، 1977م، ج9، ص218.

65 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص165. وانظر: الأسنويّ، طبقات الشافعيّة، ج1، ص19. ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ص455.

66 الأمدي، عليّ بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميليّ، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ط1، 1404هـ، ج1، ص23.

67 المقدسيّ، نشأة الكليات، ص166.

68 انظر: بركان، إبراهيم، والعمرّي، محمّد، منزلة علم الكلام عند ابن خلدون في مقدّمته: دراسة تحليليّة، المجلة الأردنيّة في الدّراسات الإسلاميّة، جامعة آل البيت، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، المجلّد5، العدد2/ب، جمادى الآخرة1430هـ/حزيران2009م، صص212،213.

كما أنّ ابن خلدون حصر فائدة علم الكلام في صنفين من الناس هما: العلماء، وطلبة العلم، وربط فائدته بوجود الملاحدة والمبتدعة، ونفاها بعدم وجودهم في أيّ زمان، فقال: "وينبغي أن يعلم أنّ هذا العلم هو علم الكلام غير ضروريّ لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا، والأدلة العقلية إنّما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأمّا الآن فلم يبق فيها إلّا كلام تنزّه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه، ولقد سُئل الجنيد رحمه الله عن قوم مرّ بهم بعض المتكلمين فيفضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب، لكنّ فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها"<sup>58</sup>.

بالإضافة إلى ما تقدّم، فقد تأوّل البيهقيّ كراهية الشافعيّ لعلم الكلام على معنى آخر يكمن في أنّ نهبي الشافعيّ عن الخوض فيه، وترك الأشتهار به عند عدم الحاجة إليه؛ خشية أن يلحق المتكلم أذى، أو تصيبه محنة، لأنّ الأمراء كانوا وقتئذ يدعون العلماء إلى مجالسهم، لمناظرة أهل البدع المؤيدين بسلطانهم، ومعاقبة مخالفينهم بالتعذيب، والحبس، والضرب، والقتل، وغير ذلك<sup>59</sup>.

وقد أشار الفخر الرازيّ إلى هذا التأويل عندما حمل عليه طعن الشافعيّ في علم الكلام، فقال: "إنّ الفتن العظيمة وقعت في ذلك الزمان، بسبب خوض الناس في مسألة القرآن، وأهل البدع استعانوا بالسلطان، وقهروا أهل الحقّ، ولم يلتفتوا إلى دلائل المحقّقين، فلمّا عرف الشافعيّ أنّ البحث في هذا العلم، ما كان في ذلك الزمان لله، بل لأجل الدنيا والسلطنة، لا جرم تركه وأعرض عنه، وذمّ من اشتغل به"<sup>60</sup>.

ويستدلّ البيهقيّ على هذا التأويل بقول الشافعيّ للبيهقيّ "أما أنت يا أبا يعقوب، فستموت في حديثك"، ليعلق البيهقيّ بعد ذلك قائلاً: "فكان كما تفرّس؛ وذلك لأنّه كان شديداً على أهل البدع، ذاباً بالكلام عن أهل السنة، فدُعي في أيام الواثق إلى القول بخلق القرآن فامتنع منه، فحُمل من مصر إلى العراق حتّى مات في أفياده محبوساً، ثابتاً على دينه، صابراً على ما أصابه من الأذى"<sup>61</sup>.

وفي ضوء ما تبين لنا من موقف الشافعيّ من علم الكلام، فإنّه يُمكن توجيه نصّ البغداديّ في كتابه الفرق بين الفرق الذي عدّ الشافعيّ فيه من أئمة أصول الدين وعلماء الكلام من أهل السنة، فقال البغداديّ "وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب: أبو حنيفة، والشافعيّ... وللشافعيّ كتابان في الكلام، أحدهما: في تصحيح النبوة والردّ على البراهمة، والثاني: في الردّ على أهل الأهواء"<sup>62</sup>، علماً أنّ هذين الكتابين مفقودان، ولم يصل إلينا.

58 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد، مقدّمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص 467.

59 البيهقيّ، مناقب الشافعيّ، ج 1، ص 465.

60 الفخر الرازيّ، مناقب الإمام الشافعيّ، ص 98.

61 البيهقيّ، مناقب الشافعيّ، ج 1، ص 465.

62 البغداديّ، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، ط 1، 1426هـ/ 2005م، ص 223.

ثم يعقب البيهقي على ذلك قائلاً: "إنما أراد الشافعي، رحمه الله، بهذا الكلام حفصاً وأمثاله من أهل البدع، وهذا مراده بكل ما حكى عنه في ذم الكلام وذم أهله، غير أن بعض الزواة أطلقته، وبعضهم قيده، وفي تقييد من قيده دليل على مراده"<sup>53</sup>.

كما علق البيهقي على قول الشافعي: "من ارتدى بالكلام لم يفلح"، فقال: "وإنما يعني - والله أعلم - كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا مَعولهم عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها، وحين حُملت إليهم السنة بزيادة بيان لنقض أفاويلهم اتهموا روايتها، وأعرضوا عنها، فأما أهل السنة فمذهبهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة، وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل إبطاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم على العقل"<sup>54</sup>.

لذا نجد الفخر الرازي يؤكد هذا التأويل بقوله: "لعله [أي الشافعي] كان من مذهبه: أن الاكتفاء بالذلائل المذكورة في القرآن: واجب، وأن الزيادة عليها، والتوغل في المضائق التي لا سبيل للعقل إلى الخوض فيها غير جائز، فلهذا السبب بالغ فيذم من حاول الخوض في تلك الدقائق"<sup>55</sup>.

واحتج البيهقي بروايات عديدة رويت عن الشافعي أنه كان على معرفة بعلم الكلام، بالرغم من نهيه عن الخوض فيه، وترك المناظرة فيه عند الاستغناء عنها، ومن هذه الروايات، على سبيل المثال لا الحصر، ما رواه المزني، فقال: "كنا على باب الشافعي نتناظر في الكلام، فخرج إلينا الشافعي، وسمع بعض ما كنا فيه، فرجع عنا، فما خرج إلينا إلا بعد سبعة أيام، ثم خرج، فقال: ما منعني من الخروج إليكم علة عرضت، ولكن لما سمعتمك تتناظرون فيه، أتظنون أنني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت منه مبلغاً، وما تعاطيت شيئاً إلا وبلغت فيه مبلغاً حتى الرمي، كنت أرمي بين الغرضين، فأصيب من العشرة تسعة، ولكن الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يُقال لكم: أخطأتم، لا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يُقال لكم: كفرتم"<sup>56</sup>.

ولعل الشافعي في هجومه على علم الكلام، وأخذه بالمناظرة فيه عند الحاجة إليها، قد دفع من جاء بعده أن يقف هذا الموقف من علم الكلام، ويسلك منهجه في ذلك، فنجد الغزالي قد عدّ علم الكلام كالذواء لا يفيد إلا المريض، وصاحب الحاجة، في حين أن الدليل القرآني كالغذاء يفيد المريض والسليم، وكالماء يستفيد منه الجميع، فقال: "فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع بها كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الذواء ينتفع بها آحاد الناس، وتستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع، والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً"<sup>57</sup>.

53 المصدر ذاته، ج 1، ص ص 453-454.

54 المصدر ذاته، ج 1، ص 463.

55 الفخر الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 99.

56 البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 459.

57 الغزالي، محمد بن محمد، إجماع العوام عن علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث، 1418هـ/1998م، ص 35.

بید آنه كان يمدح المحدثين، ويحثّ على متابعة الكتاب والسنة، والإقامة عليهما؛ لأنّ في ذلك سلامة من الأهواء والبدع، وحماية من الوقوع في الزيف والضلال. قال الشافعي: "كلّ متكلم على الكتاب والسنة فهو الجدّ، وما سواه، فهو هذيان"<sup>45</sup>.

ويؤكّد البويطي<sup>46</sup> ذلك بقوله: "سمعت الشافعي يقول: عليكم بأصحاب الحديث؛ فإنّهم أكثر النّاس صواباً. وكان يقول: إذا رأيت رجلاً من أصحاب الحديث، فكأنّما رأيت رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، جزاهم الله خيراً، حفظوا لنا الأصل، فلهم علينا الفضل"<sup>47</sup>.

وفي المقابل نجد من يحمل ذمّ الشافعي علم الكلام، وبغضه له على "الكلام المذموم؛ كلام أصحاب أهل الأهوية، وما يزخره أرباب البدع المردية، فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة، فهو محمود عند العلماء، ومن يعلمه، وقد كان الشافعي يحسنه ويفهمه، وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع، وأقام الحجّة عليه حتّى انقطع"<sup>48</sup>.

ويُقصد بالكلام المذموم آراء أهل البدع، ومقالاتهم المخالفة للكتاب والسنة، كالقول بالقدر، وخلق القرآن، وغيرهما، حيث يشير البيهقي إلى أنّ نهى الشافعي عن الخوض في علم الكلام إنّما هو لهذا المعنى، فيقول: "إنّ الكلام المذموم إنّما هو كلام أهل البدع الذي يخالف الكتاب والسنة، فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة، ويبين بالعقل والعبارة، فإنّه محمود مرغوب فيه عند الحاجة، تكلم فيه الشافعي وغيره من أئمّتنا رضي الله عنهم عند الحاجة"<sup>49</sup>.

ويؤكّد البيهقي هذا المعنى بما يرويه عن الشافعي أنّ حفص الفرد<sup>50</sup> دخل عليه، فكلمه، ثمّ خرج، فقال: "لأنّ يلقى الله العبد بذنوب مثل جبل تهامة خير له من أن يلقاه باعتقاد حرف ممّا عليه هذا الرّجل وأصحابه، وكان يقول بخلق القرآن"<sup>51</sup>، وفي رواية أخرى أنّه قال: "لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء والله ما توهّمته قط، ولأنّ يُبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه ما خلا الشّرك بالله، خير من أن يبتليه الله بالكلام"<sup>52</sup>.

45 الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص383.

46 هو أبو يعقوب بن يحيى البويطي، صاحب الشافعي، وقام مقامه في الدرس والإفتاء بعد وفاته، ثمّ سجّنه الواثق في بغداد، بعد أن امتنع عن القول بخلق القرآن، ومات سنة 231هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، ج8، ص257.

47 ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص254.

48 ابن عساکر، علي بن الحسن، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قدّم له وعلّق عليه محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 1420هـ/1999م، ص ص253-254.

49 البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص467.

50 يُعدّ من أكابر المجترة، ويكنّى أبا عمرو، وكان من أهل مصر، ثمّ قدم البصرة، فاجتمع بأبي الهذيل، وناظره فقطعه أبو الهذيل، كما كان معتزلياً أولاً، ثمّ قال بخلق الأفعال، ومن كتبه: الردّ على النصارى، والردّ على المعتزلة، والتوحيد. انظر: ابن النديم، الفهرست، ص255.

51 البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص454.

52 المصدر ذاته، ج1، ص ص453-454.

المقصود، والوقوع في الضلال؛ لأنَّ الشريعة لها قواعد تختلف تمامًا عن قواعد الاستدلال المنطقي في التخريج<sup>36</sup>.

لذا نجد الشافعي يصف من سلك هذا المنهج بالجهل تارة، فيقول: "ما جهل الناس، ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس"<sup>37</sup>، وتارة أخرى يصفه بالخطأ والبدعة، فيقول: "إنَّه من أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق لم يصب غرض الشرع ألبتة، فإن كان في الفروع نُسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نُسب إلى البدعة"<sup>38</sup>.

وأما المنطلق الثاني فيتمثل في أنه لم يرد الأمر بعلم الكلام في القرآن الكريم ولا السنة النبوية، ولم يبحث فيه السلف<sup>39</sup>؛ لذا يروى أنَّ الشافعي دخل عليه بشر المريسي<sup>40</sup>، فقال لبشر: أخبرني عما تدعو إليه، أكتب ناطق، وفرض مفترض، وسنة قائمة، ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال، فقال لبشر: لا، إلا أنه لا يسعنا خلافه، فقال الشافعي: أفررت بنفسك على الخطأ، فأين أنت من الكلام في الفقه والأخبار؟ فلما خرج قال الشافعي: لا يفلح<sup>41</sup>.

وقد دفع هذا الأمر الشافعي إلى عدم الاعتراف بالكلام علمًا، حتى إنَّه قال: "لو أنَّ رجلاً أوصى بكتبه من العلم لآخر، وكان فيها كتب الكلام، لم تدخل في الوصية؛ لأنَّه ليس من العلم"<sup>42</sup>.

وأما بخصوص المنطلق الثالث، فقد أشار إليه السيوطي بعد أن ذكر قول الشافعي المتضمن حكمه في أهل الكلام، كما تقدّم معنا، فقال: "دلَّ نصّه على أنَّ ممَّا يُعلَّل به تحريم النَّظر في علم الكلام؛ كونه أسلوبًا مخالفًا لأسلوب الكتاب والسنة، أو كونه سببًا لترك الكتاب والسنة، ونسيانهما"<sup>43</sup>.

ولئن نهى الشافعي عن النَّظر إلى علم الكلام، خشية الوقوع في الأهواء، واحترازًا من الانقياد إلى البدع، فقال: "لأنَّ يلقى الله العبد بكلِّ ذنب ما خلا الشرك بالله خير من أن يلقاه بشيء من الأهواء"، وفي رواية: "خير من أن يلقاه بعلم الكلام"، وقال أيضًا: "لو علم الناس ما في علم الكلام من الأهواء لفرّوا منه كما يفرّون من الأسد"<sup>44</sup>.

36 السيوطي، صون المنطق، ص 15.

37 السيوطي، صون المنطق، ص 15.

38 المصدر ذاته، ص 16.

39 المصدر ذاته، ص 25.

40 هو بشر بن غياث المريسي، وهو فقيه معتزلي، يُرمى بالزندقة، وقد ردّ عليه الدارمي، توفي سنة 218 هـ. انظر:

الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 55.

41 السيوطي، صون المنطق، ص 24.

42 الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 387.

43 السيوطي، صون المنطق، ص 25.

44 ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 254. وانظر: الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،

بيروت، دارالكتاب العربي، ط 4، 1405 هـ، ج 9، ص 111.

وأما موقف الشافعي من علم الكلام، فلم يختلف عن موقف الفقهاء وأهل الحديث، حيث قال بکراهية هذا العلم، وذمّه، والنهي عن الخوض فيه.

وقد أشار إسماعيل بن يحيى المزني إلى أن الشافعي كان ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام، فقال: "كان مذهب الشافعي الكراهية في الخوض في الكلام"<sup>28</sup>، وقال أيضاً: "كان الشافعي ينهانا عن الخوض في علم الكلام"<sup>29</sup>.

كما أنه رأى قوماً في المجلس يتكلمون في شيء من الكلام، فصاح فيهم قائلاً: "إما أن تجاورونا بخير، وإما أن تقوموا عنا"<sup>30</sup>.

ولم يقتصر حكم الشافعي في أهل الكلام على التحذير منهم، بل إنه ارتأى معاقبتهم، فقد روي عنه قوله: "حكّمي في أهل الكلام أن يضرّبوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويوطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُنَادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام"<sup>31</sup>، وكذلك قوله: "مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسيّاط، وتشريدهم من البلاد"<sup>32</sup>، كما قال في هذا الإطار: "حكّمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ"<sup>33-34</sup>.

وانطلق الشافعي في حكمه هذا على الكلام وأهله من منطلقات عديدة أهمّها: أنّ علم المنطق "يعتمد على أصول اللغة اليونانية، وهي تخالف العربية في كثير من الأصول، فلا يمكن أن يجري منطق اليونانية على أصول العربية"<sup>35</sup>.

ويرى الشافعي أنّ وجه المباينة بين هاتين اللغتين يكمن في أنّ الميل إلى اللغة اليونانية ومنطق أرسطاطاليس، وتخريج النصوص الشرعية الواردة باللغة العربية عليها؛ سيؤدّي إلى عدم تحصيل

28 الزاوي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، قدّم له وحقّق أصله وعلّق عليه عبد الغني عبد الخالق، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج3، ص188.

29 الزاوي، آداب الشافعي ومناقبه، ج3، ص189.

30 البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص459.

31 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تخريج وتعليق أحمد فريد المزيدي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1427هـ/2007م، ص25. وانظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، الرياض، دار عالم المکتب، ط1، 1990م، ص41.

32 السيوطي، صون المنطق، ص25.

33 أخرج الدارمي عن سليمان بن يسار "أن رجلاً يقال له: صبيغ قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر، وقد أعد له عراجين التخّل، فقال: من أنت؟ قال: أنا صبيغ، فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين فضربه، وقال: أنا عبد الله عمر، ففعل له ضرباً حتى دمي رأسه، فقال: يا أمير المؤمنين، قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي". قال حسين سليم أسد في الحكم على هذا الحديث: رجاله ثقات، غير أنّه منقطع، سليمان بن يسار لم يدرك عمر بن الخطاب. انظر: الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق فوز زمرلي وخالد العلمي، الأحاديث مذيبة بأحكام حسين سليم أسد عليها، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ، ج1، ص66.

34 السيوطي، صون المنطق، ص17.

35 الضعيفي، عبد المتعال، تجلّيد علم المنطق: في شرح الخبيصي على التهذيب، مصر، مكتبة محمد علي صبيح، ص6.



وتوفي الشافعي بالقاهرة عن أربعة وخمسين عاماً ليلة الجمعة بعد العشاء الآخرة آخر يوم من رجب سنة (204هـ) أربع ومائتين للهجرة<sup>22</sup>، ودُفن بعد عصر يوم الجمعة بالقرافة الصغرى بالقرب من المقطم<sup>23</sup>.

### المطلب الثاني: موقفه من علم الكلام:

عُرف علم الكلام بتعريفات عديدة تمحورت حول البرهنة على العقائد الدينية، وردّ شبه الخصوم عنها، فقد عرّفه الإيجي بأنه "علم يُقْتَدَر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يُقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمّد عليه السّلام؛ فإنّ الخصم وإن خطأناه لا نُخرجه عن علماء الكلام"<sup>24</sup>.

وتباينت مواقف العلماء المسلمين من علم الكلام بين مؤيد له ومعارض، حيث يُعدّ المتكلمون من أنصار هذا العلم، والمدافعين عنه؛ لأنّهم يرون أنّ الاشتغال بعلم الكلام لإقامة الحجّة على المعاندين والملحدّين، وحفظ قواعد الدين من شبهات المبطلين<sup>25</sup>.

لذا نجد الأشعريّ صنّف رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، ليُجوّز فيها الاشتغال به، ويردّ على مخالفيه الذين ذهبوا إلى أنّ "الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة؛ لأنّه لو كان خيراً لما فات النبيّ صلى الله عليه وسلّم وآله وأصحابه، ولتكلموا فيه"<sup>26</sup>.

وكان هذا الرّأي يُمثّل رأي المعارضين لعلم الكلام، حيث إنّهم ذمّوه، ومنعوا الاشتغال به، ونهوا عن الخوض فيه، وحزّموا النّظر في كتبه.

وتمثّلت بوادر إنكار الاشتغال بعلم الكلام فيما يُنسب من أقوال إلى أئمّة المذاهب الأربعة المشهورة من ذمّه، ثمّ تبناه عدد من علماء الحديث والسّنة، فحزّموه جملة، كالخطابيّ في الغنية، وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، والهرويّ في ذمّ الكلام، ثمّ جاء من بعدهم محدّثون ومتكلّمون كرهوه إلّا ما استند منه إلى الكتاب والسّنة، كابن تيمية في كتبه، وبالأخصّ درء تعارض العقل والنقل، والغزاليّ في معظم كتبه، ولا سيّما رسالته إلجام العوام عن علم الكلام، وابن الوزير في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، والسيوطيّ في كتابه صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام<sup>27</sup>.

22 ابن كثير، طبقات الشافعية، ج1، ص72.

23 ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج4، ص165.

24 الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط1، 1997م، ج1، ص31.

25 المصدر ذاته، ص8.

26 الأشعريّ، عليّ بن إسماعيل، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1400هـ/ 1979م، ص2.

27 الشافعيّ، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1411هـ/ 1991م، ص36.

وأما بخصوص مدوناته، فقد اشتهر منها كتابه الأم، والمسند في الحديث، وأحكام القرآن، والسند، والرسالة في أصول الفقه، واختلاف الحديث، وجميعها مطبوعة<sup>16</sup>.

ويُنسب كتاب مطبوع في العقيدة إلى الشافعيّ بعنوان الفقه الأكبر، ويرى كل من د. عليّ النّشار، و د. أبو اليزيد العجمي أنّ نسبة هذا الكتاب إلى الشافعيّ غير صحيحة، وذلك لأسباب عديدة، أذكر منها: أنّ الكتاب استخدم ألفاظاً وطرقاً لم تُعرف عن الشافعيّ، كالجوهر والعرض، ودليلي الممكن والواجب، وهذا يمثل منهج المتكلمين الذي اشتهر بعده بزمان، حيث يظهر فيه أسلوب عصر الفخر الرّازي، فضلاً عن أنّ الكتاب يتضمّن ردّ الشافعيّ على فرقة الكراميّة في مسألة إعادة الخلق بعد إفائه، مع العلم أنّ الكراميّة قد ظهرت بعده؛ لأنّ مؤسسها محمّد بن كرام السّجستانيّ قد توفي سنة 255هـ<sup>17</sup>.

ولمّا كانت فضائل الشافعيّ جمّة، فقد أفردت مصنّفات عديدة حافلة بسيرته، ومناقبه، وآدابه، وفضائله، وآثاره، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد أنّ البيهقيّ يشير في ثنّايا كتابه مناقب الشافعيّ إلى أحد عشر كتاباً مؤلّفاً في فضائل الشافعيّ قد روى عنها أو قرأها، فضلاً عن تلك المصنّفات التي كُتبت قبل البيهقيّ، أو في عصره، ولم يذكرها في كتابه<sup>18</sup>.

وحسبي أن أشير هنا إلى نصّ لابن خلكان في مناقب الشافعيّ، حيث قال فيه: "وقد اتفق العلماء قاطبة من أهل الحديث، والفقه، والأصول، واللغة، والنحو، وغير ذلك على ثقته، وأمانته، وعدالته، وزهده، وورعه، ونزاهة عرضه، وعفة نفسه، وحسن سيرته، وعلوّ قدره، وسخائه"<sup>19</sup>.

ومن الجدير بالذكر أنّ الشافعيّ عاش في العصر العبّاسيّ الأوّل، وبالأخصّ من منتصف القرن الثاني الهجريّ، وبدايات القرن الثالث الهجريّ الذي حاول فيه بعض الخلفاء العبّاسيين، كالمأمون، والمعتمد، والواثق أن يحملوا العلماء بالعنف والأذى على مقالة المعتزلة في مسألة خلق القرآن، فكانت المعتزلة بعد ذلك خصماً للفقهاء والمحدّثين، بالإضافة إلى أنّ الشافعيّ عاصر أيضاً في هذه الفترة العديد من الفرق الإسلاميّة الأخرى، كالشيعة، والخوارج، والقدرية<sup>20</sup>.

كما عمدت هذه الفرق الإسلاميّة المختلفة إلى نشر آرائها، والدفاع عنها، ولمّا كان الإنسان ابن بيئته، فإنّ الشافعيّ قد تأثر بالعصر الذي وُجدت فيه هذه الفرق من حيث المنهاج، فقد كان عصر الجدل والمناظرات، ولذلك كان رضي الله عنه نظراً مجادلاً، يعرف كيف يبطل الباطل، ويحقّق الحقّ في جدله ومناقشاته<sup>21</sup>.

16 الزركلي، الأعلام، ج6، ص26.

17 انظر: العجمي، أبو اليزيد أبو زيد، العقيدة الإسلاميّة عند الفقهاء الأربعة، القاهرة، جمهورية مصر العربيّة، دار السلام، ط1، 1428هـ/2007م، ص ص 293، 294. النّشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، دار المعارف، ط9، ص246.

18 انظر في هذا الإطار: البيهقيّ، مناقب الشافعيّ، ج1، ص ص 9، 11.

19 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص166.

20 أبو زهرة، محمّد الشافعيّ: حياته وعصره وأراؤه الفقهيّة، دار الفكر العربيّ، ط2، 1367هـ/1948م، ص54.

21 أبو زهرة، محمّد، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، دار الفكر العربيّ، 1987م، ج2، ص453.

ويؤكّد البيهقي ذلك التّرجيح، فيقول: "والذي يدلّ عليه سائر الروايات من ولادته بغزّة، ثمّ حمله منها إلى عسقلان، ثمّ إلى مكّة أشهر والله أعلم"<sup>7</sup>.

وقد مات أبوه وهو صغير، فنشأ يتيمًا في كنف أمّه، وتحوّلت به إلى مكّة وهو ابن عامين، خشية أن يضيع نسبه، فنشأ فيها، وتعلّم الرّمي، واللغة، والشعر حتى برع في ذلك، وفاق أقرانه، وتقدّم عليهم<sup>8</sup>.

وحفظ الشافعي القرآن الكريم وهو ابن سبع سنين، والموطأ وهو ابن عشر، وأفتى وهو ابن خمس عشرة سنة، أو ابن ثمانين سنة<sup>9</sup>، حيث أجازته شيخه مفتي مكّة مسلم بن خالد الزنجي<sup>10</sup>، وأذن له في الإفتاء وهو ابن دون عشرين سنة قائلاً له: "أفت الناس أن لك أن تفتي"<sup>11</sup>.

وقرأ القرآن الكريم على إسماعيل بن قسطنطين<sup>12</sup>، وسمع الكثير من الأحاديث النبوية على جماعة من الشيوخ والأئمة، وأخذ الفقه عن مسلم بن خالد الزنجي، كما تفقّه على إمام دار الهجرة مالك بن أنس<sup>13</sup>.

وقد لازم الشافعي الإمام مالك بالمدينة مدّة، ويقول الشافعي في هذا النطاق: "قدمت على مالك بن أنس، وقد حفظت الموطأ، فقال لي: أحضر من يقرأ لك، فقلت: أنا قارىء، فقرأت عليه الموطأ حفظاً، فقال: إن يك أحد يفلح فهذا الغلام"<sup>14</sup>.

ثمّ انتقل إلى بغداد سنة (195هـ) خمسة وتسعين ومائة للهجرة، فأقام بها سنتين، وأخذ عنه علماؤها، ومن أشهرهم الإمام أحمد بن حنبل، وصنّف بها كتابه القديم، ثمّ قدم مكّة، ثمّ رجع إلى بغداد سنة (198هـ) ثمان وتسعين ومائة للهجرة، فأقام بها شهرًا، ثمّ خرج إلى مصر، وصنّف فيها كتبه الجديدة، ومنها كتاب الأمّ، وبقي فيها إلى أن توفاه الله تعالى<sup>15</sup>.

7 البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق السيّد أحمد صقر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط1، 1391هـ/1971م، ج1، ص75.

8 انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص377. ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص251.

9 الأسنوي، طبقات الشافعية، ج1، ص18.

10 هو تابعي، ويُعدّ من كبار الفقهاء، وكان إمام أهل مكّة، تُوفي سنة 179هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، ج7، ص222.

11 ابن كثير، طبقات الشافعية، ج1، ص22.

12 هو إسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين المعروف بالقسطنطيني، وهو مقرئ مكّة، وتلميذ ابن كثير أحد القراء السبعة، توفي سنة 190هـ. انظر: الذهبي، محمّد بن أحمد، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، حقّقه وقيد نضه وعلّق عليه بشار عوّاد معروف وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م، ج1، ص141.

13 ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص252. وقد عقد ابن كثير في مصنّفه طبقات الشافعية فصلاً في "ذكر مشائخه في القراء والحديث والفقه" انظر في هذا السياق: ابن كثير، طبقات الشافعية، ج1، ص25، 28.

14 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص164.

15 الأسنوي، طبقات الشافعية، ج1، ص18.

## المطلب الأول: التعريف بالإمام الشافعي :

هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبید ابن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف<sup>1</sup>، وهكذا فإننا نلاحظ أن الشافعي يلتقي مع الرسول صلى الله عليه وسلم في جدّه عبد مناف.

ويُنسب الشافعي إلى جدّه شافع بن السائب، ويُعدّ من صغار الصحابة<sup>2</sup>، حيث لقي الرسول صلى الله عليه وسلم وهو صغير، وكان "أبوه السائب صاحب راية بني هاشم يوم بدر، فأُسر وفدى نفسه ثم أسلم، فقيل له: لم لم تسلم قبل أن تفدي نفسك؟ فقال: ما كنت أحرم المؤمنين مطعمًا لهم في"<sup>3</sup>. ولئن أجمعت المصادر على أن الشافعي قد وُلد سنة (150هـ) مائة وخمسين للهجرة<sup>4</sup>، غير أنها اختلفت في تحديد مكان ولادته، حيث عيّنت أكثر المصادر أنها كانت بغزة في جنوب فلسطين، بالرغم من أنها ذكرت أحياناً أخرى بصيغة التمريض أو التضعيف في بلد ولادته تمثلت في منى، وعسقلان، واليمن<sup>5</sup>.

وترجح هذه المصادر أن مكان ولادة الشافعي في غزة، لذا نجد ابن كثير يشير إلى ذلك بقوله: "قلت: فهذه ثلاث روايات في بلد مولده، والمشهور أنه وُلد بغزة، ويحتمل أنه بعسقلان التي هي قريب من غزة، ثم حُمِل إلى مكة صغيراً، ثم انتقلت به أمه إلى اليمن، فلما ترعرع وقرأ القرآن بعثت به إلى بلد قبيلته مكة، فطلب بها الفقه، والله أعلم"<sup>6</sup>.

- 1 انظر في هذا الإطار: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، ط1، 1417هـ/1997م، ج8، ص377. ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه د. إحسان عباس، بيروت، لبنان، دار الثقافة، ج4، ص163. الأسنوي، عبد الرحيم، طبقات الشافعية، تحقيق كمال الحوت، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ/1987م، ج1، ص18. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، بيروت، لبنان، مكتبة المعارف، ج10، ص251. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج2، ص57. ابن التديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، بيروت، لبنان، دار المعرفة، 1398هـ/1978م، ص294. السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطنجي وعبد الفتاح الحلوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1383هـ/1964م، ج1، ص192.
- 2 ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص251.
- 3 الفخر الرازي، محمد بن عمر، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الجيل، ط1، 1413هـ/1993م، ص26. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص163.
- 4 انظر على سبيل المثال لا الحصر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص379. الأسنوي، طبقات الشافعية، ج1، ص18. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص163. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج2، ص59. ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص251.
- 5 انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الحفيظ منصور، بيروت، لبنان، دار المد الإسلامي، ط1، كانون الثاني، يناير، 2004م، ج1، ص19. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص379. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص165. الأسنوي، طبقات الشافعية، ج1، ص18. الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت، لبنان، دار العلم، ط16، كانون الثاني، يناير، 2005م، ج6، ص26.
- 6 ابن كثير، طبقات الشافعية، ج1، ص20.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه الطاهرين، ومن سار على هديه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد عاش الإمام الشافعي في فترة شهدت العديد من الفرق الأخرى كالشيعة، والمعتزلة، والخوارج، والجهمية، والقدرية؛ الأمر الذي أدى إلى بروز عدد من العلماء فقهاء، أو محدثين، أو علماء عقيدة كان لهم دور في نشر العلم بكل أمانة وإخلاص، والدفاع عن قضايا العقيدة.

ويُعدّ الإمام الشافعي من أشهر أئمة فقهاء المذاهب الأربعة، حيث خدم الإسلام بالبحث والتأليف، بالإضافة إلى أنه كان من أوائل العلماء الذين تصدّوا لخصومهم، وتعرّضوا للمحن من أجل ذلك، وبخاصة في صراعهم مع المعتزلة الذين كانوا يمتحنون مخالفيهم من العلماء بسلطان الخلفاء العباسيين.

ولئن كانت مدونات الشافعي المعروفة تتناول الفقه وأصوله، وأحكام القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، بيد أنها قد خلّت من بيان آرائه العقديّة سوى من بعض الإشارات المتعلقة بذلك، فضلاً عن قلة الدراسات الأكاديمية المتعلقة بالجانب العقديّ عنده، إلا أنّ ما تضمّنته بعض مصادر التراجم والعقيدة من مقالات لآراء الشافعي في مسائل الاعتقاد من ناحية، وردّه على الخصوم من ناحية أخرى، ربّما تقدّم لنا معرفة تفيدنا في الوقوف على آرائه العقديّة، وموقفه من علم الكلام.

وقد ارتأيت في هذا الإطار بالذات أن أخصّ "الإمام الشافعي وموقفه من مسائل العقيدة" بالدراسة، لذا حرصت على جمع آرائه المتناثرة من مظانّها، ثم صياغتها بأسلوب خال من التعقيد، مشفوع في كثير من المواطن بالتعليق والتعقيب، محاولاً قدر الجهد إبراز موقفه من المسائل العقديّة المتمثلة في الإيمان، والصفات الإلهية، ورؤية الله تعالى، والقدر؛ لأنّ هذه المسائل هي التي اقتضت المصادر على بيان آرائه فيها، ولعلّ ذلك يعود إلى كونها من أكثر القضايا التي كانت مثار نقاش بين التيارات الفكرية آنذاك.

ولمحاولة الإحاطة بمختلف جوانب هذا الموضوع اقتضت منهجيتي أن أقسّم بحثي إلى ستة مطالب، وخاتمة على النحو الآتي:

المطلب الأول: التعريف بالإمام الشافعي.

المطلب الثاني: موقفه من علم الكلام.

المطلب الثالث: موقفه من مسألة الإيمان.

المطلب الرابع: موقفه من مسألة الصفات الإلهية.

المطلب الخامس: موقفه من مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة.

المطلب السادس: موقفه من مسألة القدر.

الخاتمة.

## الإمام الشافعي وموقفه من مسائل العقيدة

إبراهيم " محمد خالد " برقان\*

### AL-IMAM AL-SHAFĪ'Ī AND HIS ATTITUDE CONCERNING THE ISSUES OF CREED

#### ABSTRACT

This study aims to assess the opinions of al-Imam al-Shafi'i in the issues of Islamic faith, by clarifying his attitude concerning the science of Islamic creed, *ʿIlm al-Kalam*, and shedding light on his opinion concerning the subjects of belief, Divine features, and seeing Allah in the Hereafter. Further, this study comes across the biography of al-Shafi'i.

Several conclusions have been concluded from this research, the most important of which are the following. Al-Shafi'i used to forbid going into the issues of the science of creed. He specifies the concept of belief i.e. a saying and doing. Moreover, he proves the legitimacy of some eternal features which are related to Allah, the Almighty. He also proves that the Holy Qur'an is the speech of Allah and it is not a creature. Moreover, this scholar proves the fact of seeing Allah the Almighty in the Hereafter and the destiny of Allah the Almighty.

**Keywords:** İmam al-Shafi'i, al-Kalam, al-Akâid, Seeing Allah

### İMAM ŞAFİ'İ VE AKAİD KONULARINDAKİ TAVRI

#### ÖZET

Bu çalışma, İmam Şâfi'nin Kelam ilminde kullandığı yaklaşımı açıklayarak onun akaid konusundaki görüşlerini değerlendirmeyi amaçlamakta, ilahi sıfatlar ve Ru'yetullah gibi akaid konuları ile ilgili görüşlerine ışık tutmaya çalışmaktadır. Çalışmada İmam Şâfi'nin biyografisine de yer verilecektir. Bu araştırmada elde edilen en önemli bulgular şöyle sıralanabilir: Kelami meselelere girmekten kaçınan İmam Şâfi, iman kavramını kavî ve fiil olarak açıklamaktadır. Allah'ın bazı ezeli sıfatlarının meşruiyetini savunmakta, Kur'an'ın Allah kelâmı olup mahluk olmadığını, Ru'yetullah'ın hak olduğunu delillendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İmam Şâfi, Kelâm, Akâid, Ruyetullâh

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-arab*, Dâru sâdir, Beyrut 1414.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hükem*, thk. Şuayb Arnavut ve İbrâhîm Bâcis, Mü'esseetür-risâle, Beyrut 2001.
- İbn Vaddâh, Muhammed b. Vaddâh, *el-Bida'u ve nehyu anhâ*, thk. Amr Abdülmün'im Selîm, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, Mektebetü'l-ilm, Cidde 1416.
- İyâz, el-Kâdi İyâz b. Mûsâ, *Meşâriku'l-enwâr alâ sihâhu'l-âsâr*, el-Mektebetü'l-atîka ve Dâru't-tûrâs.
- el-Kâri, Ali b. Sultân Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*, Dâru'l-fikr, Beyrut 2002.
- el-Mâverdi, Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- el-Mezni, İsmâil b. Yahya, *es-Sünenü'l-me'sûre*, thk. Abdülmütî Emin Kal'acı, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1406.
- el-Mübârekfûri, Ubeydullâh b. Muhammed, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- , *Mir'âtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*, İdâretü'l-buhûsi'l-ilmîyye, Hind 1984.
- el-Münâvî, Abdurra'ûf b. Tâcu'l-ârifîn b. Ali, *et-Tevkîf alâ mühimmâtî't-te'ârîf*, Âlemü'l-kütüb, Kâhire 1990.
- , *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-Sagîr*, Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfi'i, Riyâd 1988.
- , *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sagîr*, Mektebetü't-ticâriyye, Kâhire 1356.
- Müslim, Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru ihyâ'it-tûrâsi'l-arabî, Beyrut.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü's-sugrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbûâtî'l-islâmîyye, Haleb 1986.
- , *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Seyyid Kesûrî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1991.
- en-Nesefî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedevî, Dâru'l-kelimi't-tayyib, Beyrut 1988.
- en-Nisâbüri, Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru ihyâ'it-tûrâsi'l-arabî, Beyrut.
- , *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-Furkân*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1416.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebîbekr, *Muhtâru's-sihâh*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1999.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru ihyâ'it-tûrâsi'l-arabî, Beyrut 1420.
- es-San'ânî, Abdürrezzâk b. Hümâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403.
- Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-şurûk, Beyrut, Kâhire 1472.
- es-Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*, Dâru'l-cebel, Beyrut ty.
- , *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni'n-Nesâ'î*, Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmîyye, Haleb 1986.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsmâeddîn es-Sabâbatnî, Dâru'l-hadîs, Mısır 1993.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tânk b. İvazullâh ve Abdülmuhsin el-Huseynî, Dâru'l-Harameyn, Kâhire.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî es-selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1994.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ., Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975.
- el-Vâhidî, Ali b. Ahmed, *el-Vasîfî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vdğ. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- ez-Zebidî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-hidâye.

**KAYNAKÇA**

- el-Askerî, Hasan b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-fürûka'l-lügaviyye*, thk. Eş-Şeyh Beytullâh, Mü'essesetü'n-neşri'islâmî, 1412.
- el-Aynî, Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabî, Beyrut.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü's-sağîr*, thk. Abdülatî Emîn Kal'acı, Câmi'atü'd-dirâseti'l-İslâmiyye, Keratşi 1989.
- , *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- , *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd vdğ. Mektebetü'r-rüşd li'n-neşri ve't-tevzî, Riyâd 2003.
- el-Bezzâr, *el-Müsnedü'l-bahri'l-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh, Mektebetü'l-ulûmi ve'l-hikem, Medine 1988-2009.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru'l-beşâ'iri'l-islâmiyye, Beyrut 1989.
- , *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru tavkî'n-necât, 1422.
- el-Cevherî, İsmâil b. Himâd, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Atâ, Dâru'l-ilm, Beyrut 1987.
- el-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *Keşfü'l-müşkil mid Hadîsi's-Sahihayn*, thk. Huseyn el-Bevvâb, Dâru'l-vatan, Riyâd.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1983.
- ed-Dulâbî, Muhammed b. Ahmed, *el-Künâ ve'l-esmâ'*, thk. Ebû kuteybe Muhammed el-Fâryâbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut.
- Ebû Ya'î, Ahmed b. Ali, *el-Müsned*, thk. Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dimaşk 1984.
- Ebûbekr b. Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed, *el-Müsned*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Gazzâlî ve Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-vatan, Riyâd 1997.
- , *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd 1409.
- el-Ensârî, Zekerîyyâ b. Muhammed, *el-Hudûdu'l-enika ve't-ta'rîfâtü'd-dakika*, thk. Mâzinü'l-Mübârek, Dâru'l-fikri'l-ma'âsır, Beyrut 1411.
- el-Ezdî, Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Münîr Ba'albekî, Dâru'l-ilm li'l-melâbîn, Beyrut 1987.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî vdğ. Dâru Mektebeti'l-hilâl el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mesâbihu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebir*, Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut.
- el-Hafâcî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Dâru sâdir, Beyrut.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Battâl, Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd 2003.
- İbnü'l-Esir, el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-eser*, thk. Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut 1979.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, *Mekâyisü'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Hârûn, Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru'r-reyyân li't-türâs, Kâhire 1986.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vdğ. Mü'essesetü'r-risâle, 2001
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, Dâru ihyâ'it-türâsi'l-arabiyye.



الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1994م  
العسكري، الحسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي،  
ط1، 1412هـ

عياض، القاضي عياض بن موسى، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة، ودار التراث.  
العيني، محمود بن أحمد، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.  
ابن فارس، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، بتحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م  
الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال  
الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.  
القاري، علي بن (سلطان) محمد، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002م  
ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية  
الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، تحقيق: السيد عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.  
المباركفوري، عبيد الله بن محمد، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت  
المباركفوري، عبيد الله بن محمد، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث العلمية، الهند،  
ط3، 1984م

المزني، إسماعيل بن يحيى، السنن المأثورة، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط1،  
1406

مسلم، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، التحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت  
المنائي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1،  
1990م

المنائي، محمد بن تاج العارفين الحدادي، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض،  
ط1، 1988م

المنائي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة  
التجارية، ط1، 1356هـ

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ  
النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب،  
ط2، 1986م.

النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.  
النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي  
بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998م

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي،  
بيروت.

النيسابوري، الحسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب  
العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ

الواحدي، علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،  
وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1994م

ابن وضاح، محمد بن وضاح، البدع والنهي عنها، تحقيق ودراسة: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية،  
القاهرة، مصر، مكتبة العلم، جدة، السعودية، ط1، 1416هـ

أبو يعلى، أحمد بن علي، المسند، المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984م

- البیهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003 م
- البیهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد، وآخرون، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، ط1، 2003 م
- الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975 م
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1983 م
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987 م
- الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990 م
- ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، القاهرة، 1986.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون مؤسسة الرسالة، ط1، 2001 م
- الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت
- الدولابي، محمد بن أحمد، الكنى والأسماء، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000 م
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، و الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1999 م
- الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 2001 م
- الزيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية السندي، محمد بن عبد الهادي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، دار الجليل، بيروت، بدون طبعة.
- السندي، محمد بن عبد الهادي، حاشية السندي على سنن النسائي، مكتب المطبوعات، الإسلامية، حلب، ط2، 1986 م
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط7، 1412 هـ
- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1993 م
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، المحقق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة

- 3- الأمة الحية هي التي ترصد سنن التقدم والتطور والاستقامة لتعمل بها، وتعلم سنن الخسران والضعف فتعمل على اجتنابها
- 4- الأدواء التي أصابت منظومة الأخلاق الاجتماعية أدت إلى فساد المجتمعات بتفشي الظلم والفاحشة والشح وسفك الدماء
- 6- تنمية روح الألفة والمودة والتعاون والحوار بين المسلمين، والحذر من خطر الافتراق والجدل والمماراة والتنازع الذي مزق فئات من الأمة كما مزق أهل الكتاب
- 7- تعزيز مفاهيم تعظيم الله وكتابه ورسوله في نفوس الأمة المسلمة، والربط بين العمل للدنيا والسعي للأخرة لتحقيق التوازن في نفوس الأجيال
- 8- أوصي بمزيد من الدراسات في الفقه السنني لوضع منظومة بصائر تقوي في الأمة المناعة والحصانة الفكرية لوقايتها من الأخطار الداخلية الكامنة والظاهرة، وصد الأخطار الخارجية.

#### المراجع والمصادر

- ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، و محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م
- الأزدي، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1987م، ط1
- الأنصاري، زكريا بن محمد، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1411م
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1989م
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ
- الجزار، المسند البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1988-2009م
- ابن بطلال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط2، 2003م
- أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المسند، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، وأحمد بن فريد المزيدي دار الوطن، الرياض، ط1، 1997م
- أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ
- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ط1، 1989م

**الخطر الرابع - الظلم:** وأجمع تعريف للظلم هو: " وَضَعُ الشَّيْءِ عَيْرَ مَوْضِعِهِ تَعْدِيًا"<sup>147</sup> من أفتح المعاصي التي تدمر المجتمعات، كبر ومنع للحقوق وتداول على الناس، ويذل عزيزهم، ويقهر ضعيفهم، فيسود التملق ظاهرا، وتمتلئ القلوب بالحقن باطنا، ويعيش المجتمع بسببه على فوهة بركان لو انفجر لأحدث فوضى تنهب فيها الأموال وتسفك فيها الدماء، وتتهدد فيها الأعراس، وتنفسى فيها العداوات البغيضة، وقد بين حديث النبي أن الشح يفضي إلى الظلم فقال: "إِيَّاكُمْ وَالشَّحَّ، فَإِنَّهُ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، أَمْرُهُمْ بِالظُّلْمِ فَظَلَمُوا..."<sup>148</sup> ومن صور الظلم اختلال العدالة، والانتقائية في تطبيق الأحكام الشرعية، فتوقع العقوبة على ضعفاء الناس، ويستثنى السادة وعلية القوم، وقصة المخزومية التي سرت، وشفاعة أسامة بن زيد فيها حتى لا يقام عليها حد من حدود الله أغضبت النبي فقام فخطب، وقال: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ ، وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ ، وَإِئِمُّ اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعَ مُحَمَّدٌ يَدَهَا"<sup>149</sup> وجاء في رواية أخرى: "أَمَا بَعْدُ، فَإِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ قَبْلَكُمْ..."<sup>150</sup> ولقد بين رسول الله في خطبة سمعها من حضر أن اختلال العدل ظلم أهل الأمم السابقة، وقال النبي: " إياكم والظلم فان الظلم ظلمات عند الله يوم القيامة، وإياكم والفحش فان الله لا يحب الفحش والتفحش، وإياكم والشح فإنه دعا من قبلكم فاستحلوا محارمهم وسفكوا دماءهم وقطعوا أرحامهم"<sup>151</sup>

**الخطر الخامس - سفك الدماء:** سفك الدماء نتيجة حتمية للشح والفجور والظلم وقطيعة الأرحام، فلا يرى المظلوم ومن فجر عليه، ومنع حقه إلا الحصول عليه بالقوة، والظالم سيرد بالقوة، وستفضي الأمور إلى القتل بين الطرفين حتى يستهين الناس بسفكها، وقد جاء التحذير من الشح المفضي إلى سفك الدماء، فقال رسول الله: "إِيَّاكُمْ وَالشَّحَّ، فَإِنَّهُ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ..."

تَمَّ بِحَمْدِ اللَّهِ وَتَوْفِيقِهِ

النتائج والتوصيات

- 1- حذر النبي أمته من إتباع سنن الضلال التي سلكتها الأمم السابقة، والتي أصبحت أدواء تنتقل من أمة إلى أخرى.
- 2- نبه النبي أمته إلى سنن الضلال سنن مطردة تهلك كل من سار عليها كما أهلكت الأمم السابقة، فلا بد من مجانبتها والتمسك بالدين الحق.
- 3- أخطر الأدواء التي أصابت أهل الكتاب الغلو في الدين والذي ترتب عليه عدة مظاهر من الإفراط والتفريط في الاعتقاد والعبادة وابتكار الحيل لاستحلال الحرام

147 - ابن فارس، مقاييس اللغة (3 / 468)

148 - ابن حنبل، المسند أحمد (11 / 398) برقم: 6792 حديث صحيح

149 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الحدود، باب:....، رقم: 6788

150 - النسائي، السنن الكبرى، كتاب: قطع يد السارق، باب: ذكر اختلاف ألفاظ...، رقم: 4898

151 - ابن حنبل، المسند (2 / 431) برقم: 9565 قال الشيخ شعيب الأرناؤوط : إسناده صحيح على شرط الشيخين

**المطلب الثاني:** بيان خطره على منظومة الأخلاق المجتمعية ، وقد أشار الحديث الشريف إلى أبرز تلك الأخطار وهي:

**الخطر الأول- البخل:** والبخل شرعا ب: " مُنْع - الحق - الوَاجِب " <sup>137</sup> والبخل أثر من آثار الشح حيث يمنع الإنسان الحقوق الواجبة في ماله كالزكاة وصدقة الفطر، والنفقة الواجبة للوالدين والأولاد والزوجة، ولذا جاء في خطبة لرسول الله قال فيها: "إِيَّاكُمْ وَالشُّحَّ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالشُّحِّ، أَمَرَهُمْ بِالْبُخْلِ فَبِخَلُوا..." <sup>138</sup>

**الخطر الثاني- القطيعة:** الهجران والامتناع عن التواصل الاجتماعي الذي هو مظهر من مظاهر الأخوة الإسلامية، وسمة للمجتمعات الإنسانية، وقال ابن فارس القطيعة: " يَدُلُّ عَلَى صَرْمٍ وَإِيَانَةٍ شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ... وَالْقَطِيعَةُ: الْهَجْرَانُ. يُقَالُ: تَقَاطَعُ الرَّجُلَانِ، إِذَا تَصَارَمَا " <sup>139</sup> وقد بين النبي في أحد خطبه أن نتائج الشح القطيعة بين المسلمين، فقال: " إِيَّاكُمْ وَالشُّحَّ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالشُّحِّ... وَأَمَرَهُمْ بِالْقَطِيعَةِ فَفَقَطَّوْا " <sup>140</sup> وأشد القطيعة قطع الرحم، فقد جاء في رواية أخرى: " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " إِيَّاكُمْ وَالشُّحَّ، فَإِنَّهُ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ،... وَقَطَّعُوا أَرْحَامَهُمْ " <sup>141</sup>

**الخطر الثالث- الفجور:** الفجور من أقبح الأوصاف التي تطلق على المعاصي لأن الفجور انبعاث إلى المعاصي بإصرار ووقاحة ومجاهرة بلا رادع يردعه عنها من دين أو حياء من الناس أو مروءة، فالفجور: " الانبعاث في المعاصي والتوسع فيها...، ثُمَّ كَثُرَ اسْتِعْمَالُ الْفُجُورِ حَتَّى خَصَّ بِالرِّزَا وَاللُّوَاطِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ " <sup>142</sup> ، وقد قال رسول الله: " إِيَّاكُمْ وَالشُّحَّ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالشُّحِّ...، وَأَمَرَهُمْ بِالْفُجُورِ فَفَجَّرُوا " <sup>143</sup> وقيل الفجور: " هو هيئة حاصلة للنفس بها يباشر أمور على خلاف الشرع والمروءة " <sup>144</sup> وبين النبي أن فجور الأمم السابقة سيصل إلى عصاة هذه الأمة، فقال: " لَتَرْكَبَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِعْرًا بِشِبْرِ وَدِرَاعًا بِدِرَاعٍ وَبَاعًا بِبَاعٍ، حَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ دَخَلَ جَحْرَ ضَبٍّ دَخَلْتُمْ، وَحَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ صَاجَعَ أُمَّهُ بِالطَّرِيقِ لَفَعَلْتُمْ " <sup>145</sup> وقال رسول الله: " لِيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ لَوْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ يَأْتِي أُمَّهُ عِلَانِيَةً، كَانَ فِيهِمْ مَنْ يَأْتِي أُمَّهُ عِلَانِيَةً؛ حَذَوِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ " <sup>146</sup>.

- 137 - الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (1 / 38)  
 138 - أبو داود، السنن ، كتاب الزكاة، باب: في الشح، برقم:1698، قال الألباني: صحيح  
 139 - ابن فارس، مقاييس اللغة (5 / 101)  
 140 - أبو داود، السنن، كتاب الزكاة، باب: في الشح، برقم:1698، قال الألباني: صحيح  
 141 - البخاري، الأدب المفرد (1 / 166)، صححه الألباني  
 142 - العسكري، الفروق اللغوية (1 / 231)  
 143 - أبو داود، السنن، كتاب الزكاة، باب: في الشح، برقم:1698، قال الألباني: صحيح  
 144 - الجرجاني، التعريفات (1 / 165)  
 145 - الدولابي، الكنى والأسماء (2 / 731) قال الألباني: صحيح  
 146 - الطبراني، المعجم الكبير للطبراني (14 / 53) والحديث بمجموع طرقه صحيح لغيره

الشحيح الكرامة والقناعة، وقالت العرب في ذم الشح: "دَاءُ الشَّحِّ أَشَدُّ الأَدْوَاءِ، وَالْحُمُقُ دَاءٌ لَا دَوَاءَ لَهُ"<sup>122</sup> ولا بد في هذا المقام من بيان معنى الشح والبخل:

المعنى الأول- قيل أن الشح والبخل بمعنى واحد، قال الماوردي، قيل: "أن معناهما واحد"<sup>123</sup> ولكن الصحيح أن البخل أحد صور الشح. المعنى الثاني- قيل: الشُّحُّ منع مع حرص، وقال ابن فارس: "الأَصْلُ فِيهِ الْمُنْعُ، ثُمَّ يَكُونُ مُنْعًا مَعَ حِرْصٍ"<sup>124</sup> وقال العسكري: "الجِرْصُ عَلَى مَنَعِ الْحَيْثِ"<sup>125</sup> وأما البُخْلُ: فَمَنَعٌ لِحَقِّ اللَّهِ فِي الْمَالِ أَوْ مَنَعٌ لِحَقِّ الْعِبَادِ فِيهِ، وَقَالَ الْعَسْكَرِيُّ الْبُخْلُ: "مَنَعٌ الْحَقُّ فَلَا يُقَالُ لِمَنْ يُؤَدِّي حَقُّوقَ اللَّهِ تَعَالَى بِخَيْلٍ"<sup>126</sup> المعنى الثالث- الشح أشد من البخل فالشح: "البخل مع حرص، فهو أشد من البخل"<sup>127</sup> وقال ابن فارس: "وَهُوَ الْبُخْلُ مَعَ حِرْصٍ"<sup>128</sup> المعنى الرابع- الشح: اللؤم، وقال العسكري: "الشح: اللؤم"<sup>129</sup> واللؤم مظهر من مظاهر الشحيح يطمع ويجمع ويمنع والخامس- الجشع، وفقدان القناعة: والشحيح: "يشح بما في أيدي الناس، وعلى ما في يده حتى لا يرى في أيدي الناس شيئاً إلا تمنى أن يكون له بالحل والحرام، ولا يقنع بما رزقه الله تعالى"<sup>130</sup>. والبخيل: "يبخل بما في يده"<sup>131</sup>، وأكد هذا المعنى الماوردي، فقال: "أن الشح بما في يدي غيره، والبخل بما في يديه"<sup>132</sup> وَيُقَالُ تَشَاحَّ الرَّجُلَانِ عَلَى الْأَمْرِ: "إِذَا أَرَادَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْفُؤُوزَ بِهِ، وَمَنَعَهُ مِنْ صَاحِبِهِ"<sup>133</sup> وقد يسعى الشحيح إلى الكسب الحرام، وقال الماوردي الشح: "أنه اكتساب الحرام...، وأن تأكل مال أخيك ظلماً"<sup>134</sup>...، وأن الشح أخذ المال بغير حق، والبخل أن يمنع من المال المستحق"<sup>135</sup>

وقد جاء التحذير من الشح، والمفاسد التي تترتب عليه في خطبة للرسول الله قال فيها: "إِيَّاكُمْ وَالشُّحَّ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالشُّحِّ، أَمَرَهُمْ بِالْبُخْلِ فَبَخِلُوا، وَأَمَرَهُمْ بِالْقَطِيعَةِ فَفَقَطَعُوا، وَأَمَرَهُمْ بِالْفُجُورِ فَفَجَرُوا"<sup>136</sup>

- 122 - الفراهيدي، العين (8 / 93)  
 123 - الماوردي، النكت والعيون (5 / 506)  
 124 - ابن فارس، مقاييس اللغة (3 / 178)  
 125 - العسكري، الفروق اللغوية (1 / 294)  
 126 - العسكري، الفروق اللغوية (1 / 294)  
 127 - العسكري، الفروق اللغوية (1 / 294)  
 128 - ابن فارس، مقاييس اللغة (3 / 178)  
 129 - العسكري الفروق اللغوية (1 / 294):  
 130 - العسكري، الفروق اللغوية (1 / 294)  
 131 - العسكري، الفروق اللغوية (1 / 294)  
 132 - الماوردي، النكت والعيون (5 / 506)  
 133 - ابن فارس، مقاييس اللغة (3 / 178)  
 134 - الماوردي، النكت والعيون (5 / 506)  
 135 - الماوردي، النكت والعيون (5 / 506)  
 136 - أبو داود، السنن، كتاب الزكاة، باب: في الشح، برقم: 1698، قال الأباقي: صحيح

والبغضاء أنها تحلق الدين باستئصاله من النفوس والعقول فقال رسول الله: "دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ: الْحَسَدُ وَالْبَغْضَاءُ، وَالْبَغْضَاءُ هِيَ الْحَالِقَةُ، لَا أَقُولُ تَحْلِقُ الشَّعْرَ وَلَكِنْ تَحْلِقُ الدِّينَ"<sup>115</sup> قال ابن الأثير: "الْحَالِقَةُ: الْحَظْلَةُ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَحْلِقَ: أَيُّ تُهْلِكُ وَتَسْتَأْصِلُ الدِّينَ كَمَا يَسْتَأْصِلُ الْمُوسَى الشَّعْرَ"<sup>116</sup>.

**الخطر الثاني - البغي:** من صور الفجور والبغي والظلم والاستطالة على الناس، فلا رادع ولا وازع لفاعله، فقد استطال قارون في بغيه وظلم قومه، وقال الله تعالى: (إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ) سورة القصص، الآية: 76 وقد أدى البغي بقارون إلى الكفر، وأنكر فضل الله المنعم عليه ولم يعتبر بهلاك الظالمين قبله، فقال تعالى: (قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَوْلَمْ يَعْلَمِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرَ جَمْعًا وَلَا يَسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ) سورة القصص، الآية: 78، فحل بقارون ما حل بأهل البغي من الهلاك، (فَحَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ) سورة القصص، الآية: 81، قال الجوهرى: " (البُغْيُ) التَّعَدِي...، وَكُلُّ مُجَاوِزَةٍ وَإِفْرَاطٍ عَلَى الْمِقْدَارِ الَّذِي هُوَ حَدُّ الشَّيْءِ"<sup>117</sup> وجاء في الحديث أن رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: " سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الْأُمَمِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الْأُمَمِ؟ قَالَ: الْأَشْرُ، وَالْبَطْرُ، وَالتَّدَابُرُ، وَالتَّنَافُسُ فِي الدُّنْيَا، وَالتَّبَاغُضُ، وَالتَّبَحُّلُ، حَتَّى يَكُونَ الْبُغْيُ، ثُمَّ يَكُونَ الْهَرْجُ"<sup>118</sup>

**الخطر الثالث - الهرج:** وبعد البغي، والظلم وضياع الحقوق ينتشر الحقد والضغينة والانتقام، فيكثر القتل بأبشع صورته على مستوى الفرد والجماعة، بل بين الدول والأمم، وهذا ما حذر منه النبي، فقال: " سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الْأُمَمِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الْأُمَمِ؟ قَالَ: الْأَشْرُ، وَالْبَطْرُ، وَالتَّكَاثُرُ فِي الدُّنْيَا، وَالتَّبَاغُضُ، وَالتَّبَحُّلُ، حَتَّى يَكُونَ الْبُغْيُ، ثُمَّ يَكُونَ الْهَرْجُ"<sup>119</sup> والهرج: شدة القتل وكثرته"<sup>120</sup>

**المبحث الثاني:** أن يذكر النبي داء واحدا، ثم يبين خطره على منظومة الأخلاق المجتمعية

**المطلب الأول:** فقد ذكر الحديث الشح ومفاسده التي تترتب عليه، فقال رسول الله: "إِيَّاكُمْ وَالشَّحَّ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالشَّحِّ، أَمْرُهُمْ بِالْبُحْلِ فَبَحَلُوا، وَأَمْرُهُمْ بِالْقَطِيعَةِ فَفَطَعُوا، وَأَمْرُهُمْ بِالْفُجُورِ فَفَجَرُوا"<sup>121</sup> من أخطر الأدواء التي أفسدت الأمم السابقة ( الشح ) وهو مرض مركب من حرص، وطمع في جمع المال من حله وحرامه، ثم منع لحق الله، وحق العباد فيه، حتى يفقد

115 - ابن حنبل، المسند (3 / 29) رقم: 1412 حسن لغيره

116 - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (1 / 428)

117 - الجوهرى، الصحاح (1 / 37)

118 - الطبراني، المعجم الأوسط (9 / 23) رقم: 9016 صححه الألباني

119 - ابن وضاح، البدع (2 / 156) رقم: 227

120 - الزبيدي، تاج العروس (6 / 275)

121 - أبو داود، السنن، كتاب: الزكاة، باب: في الشح، رقم: 1698، وقال الألباني: صحيح

وفق شرع الله، وإما وسيلة بغية وعدوان وظلم وتكبر إن كان جمعها، ومنع نفعها، والإضرار بها مبتغى الإنسان ومقصده، فكل أمة حادت عن منهج الله تحولت الوسائل فيها إلى غايات حتى إذا انشغلت بالتكاثر تكاثر فيها العداوات حتى فشى الظلم، وتطاول البغي، فأخذها العذاب، وأمست عبرة للمعتبرين.

وقد قَدِمَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِمَالٍ مِنَ الْبَحْرَيْنِ فَسَمِعَتِ الْأَنْصَارُ بِقُدُومِ أَبِي عُبَيْدَةَ، فَصَلُوا الْمَجْرَمَ مَعَ النَّبِيِّ، وَتَعَرَّضُوا لَهُ، فَقَالَ: "أَبْشُرُوا وَأَمْلُوا مَا يَسُرُّكُمْ، فَوَاللَّهِ مَا الْفَقْرُ أَخْشَى عَلَيْكُمْ، وَلَكِنِّي أَخْشَى أَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَيَّ مِنْ قَبْلِكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا، وَتُهْلِكُكُمْ كَمَا أَهْلَكْتَهُمْ"<sup>111</sup> وجاء في رواية أخرى: "وَتُهْلِكُكُمْ كَمَا أَهْلَكْتَهُمْ"<sup>112</sup> قال: "المنافسة في الشيء: المشاحة عليه والتنازع فيه. وفي هذا الحديث تحذير من فتنة الدنيا، فإن من طلب منها فوق الحاجة لم يجد لمراده مردا، ومن قنع بالبلاغ بلغ المنزل سليما من الشر"<sup>113</sup>

سادساً- داء التناجش: هو نوع من أنواع الخداع والكذب الذي يغمر به الناس سواء أكان في السلع أو المبادئ، أو الشعارات أو الأفكار، أو الدعاوى الكاذبة، والمخداع صاحب نفسية غير سوية لم يتحقق فيها كمال الإيمان، ولا تجذر فيه قلبه الصدق والأمانة والبر، فتجده على الدوام يعمي الحقائق، ويضلل الناس ليتكسب بعض المنافع الدنيوية الدنيئة، وقد بين القرآن أن الخداع من صفات أهل النفاق، فقال تعالى: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ، فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) سورة البقرة، الآية: 9، 10، وقال تعالى: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ) سورة النساء، الآية: 142، وهذا الخلق الوضيع يزعزع الثقة بين المسلمين، ويضعف روح الأخوة الإسلامية، ويملاً صدور المخدوعين بالضغينة والعداوة والبغضاء على من خدعهم، وقد يلجأ المخدوعون إلى الانتقام ممن خدعهم بالقوة والعنف لرد حقوقهم المادية والمعنوية، ولقد جاء تحذير النبي لأمته من هذا الداء- الذي أصاب الأمم قبل أمته - ليحذروا منه، ومن المفاسد التي تترتب عليه فقال رَسُولُ اللَّهِ: "سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الْأُمَمِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الْأُمَمِ؟ قَالَ: ... وَالتَّنَاجُشُ فِي الدُّنْيَا"<sup>114</sup>

### المطلب الثاني- بيان خطرها على منظومة الأخلاق المجتمعية:

الخطر الأول- استئصال حقيقة الدين: فحقيقة الدين خضوع بتدليل لمنهج الله يضبط المشاعر في الباطن والسلوكيات في الظاهر، وعندما تتخلى النفوس عن ضوابط الدين سيكون الحقد والحسد هو الموجه لسلوكها نحو الظلم والبغي والكبر، جاء في تعقيب النبي على الحديث عن الحسد

111 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجزية، باب: الجزية والموادعة...، رقم: 3158

112 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب: ما يحذر من زهرة الدنيا...، برقم: 6425

113 - ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين (2 / 105)

114 - الحاكم، المستدرک، كتاب: البر والصلة، وأما حديث عبد الله بن عمرو، رقم: 7311، قال الذهبي: حديث



لقد كان الأشر داء في الأمم السابقة صدها عن الحق، وردها إلى الكذب، فأعظمت الفري وتمادت في غيرها حتى جاءها العذاب، فانظر إلى قوم صالح ما قالوا لنبئهم: (أَلْقِي الدِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشْرٌ سَيَعْلَمُونَ عَدَاً مِنَ الكَذَّابِ الأَشْرِ) سورة لقمر، الآية 25:- 26 قال الماوردي فيه ثلاثة أقاويل: "أحدها: أن الأشر هو العظيم الكذب...، الثاني: أنه البطر...، الثالث: أنه المتعدي إلى منزلة لا يستحقها"<sup>104</sup>.

رابعاً- داء البطر: من الأدواء التي أهلكت الأمم السابقة البطر، والبَطْرُ: "تَجَاوَزُ الحَدَّ فِي المَرْحِ"<sup>105</sup>، ويضيف العسكري دلالة للبطر مفادها استخدام النعمة في البغي والظلم والتعدي على الناس، فقال: "قَوْلُكَ بَطْرًا يُفِيدُ أَنَّهُ عَظَمَهَا وَبَغَى فِيهَا"<sup>106</sup> فهذه قريش قد نجت قافلتهما، فعظمت الأمر وهولته، وخرجت بطرا للرقص والغناء وشرب الخمر ونحر الإبل، فأفضى البطر والبغي بها إلى مصارعها قال تعالى: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ) سورة الأنفال، الآية: 47، ولما دعا رسول الله قريشا إلى الإيمان وقد مكن الله لها حرما أمنا، يجبي إليه ثمرات كل شيء، فأصروا على الكفر فقال الله تعالى: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتُهُمْ فَتَلَّكَ مَسَاكِينُهُمْ لَمْ تُشْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الوَارِثِينَ) سورة القصص، الآية: 58 ليعتبروا ويتعظوا بمن بطر وكفر، وأهلكه الله.

قال تعالى: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتُهُمْ فَتَلَّكَ مَسَاكِينُهُمْ لَمْ تُشْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الوَارِثِينَ) سورة القصص، الآية: 58، وقال الواحدي: "عاشوا في البطر وكفران النعمة"<sup>107</sup> فأهلكهم الله ولم يرثهم أحد من ذريتهم لا في أموالهم ولا بلادهم، وقد نبه النبي أمته وحذرهم من داء البطر الذي ينسيهم شكر المنعم سبحانه، ويورثهم كفر النعمة باستعمالها في عصيانه، والاجترأ على المعاصي، فقال: "سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الأُمَّمِ"، فقالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الأُمَّمِ؟ قَالَ: «الأَشْرُ وَالبَطْرُ...»<sup>108</sup>

خامساً- داء التكاثر المحرم: قال الله تعالى: (أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ) سورة التكاثر، الآية: 1، قال ابن منظور: "أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ بِكَثْرَةِ العَدَدِ وَالمَالِ"<sup>109</sup>، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: "سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الأُمَّمِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الأُمَّمِ؟ قَالَ: "الأَشْرُ وَالبَطْرُ وَالتَّكَاثُرُ..."<sup>110</sup> فالتكاثر بالمال والحسب والجاه والرجال وسائل إما أن تكون في طاعة الله، ونفع عباده إن أحسن توظيفها

104 - الماوردي، النكت والعيون (5 / 415)

105 - ابن فارس، مقاييس اللغة (1 / 262)

106 - العسكري، الفروق اللغوية (1 / 231)

107 - الواحدي، الوجيز (1 / 823)

108 - الحاكم، المستدرک، كتاب: البر والصلة، وأما حديث عبد الله بن عمرو، رقم: 7311، قال الذهبي: حديث

صحيح

109 - ابن منظور، لسان العرب (5 / 132)

110 - الحاكم، المستدرک، كتاب: البر والصلة، وأما حديث عبد الله بن عمرو، رقم: 7311، قال الذهبي: حديث

صحيح

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيدٌ) سورة البقرة، الآية: 109، وقد حذر النبي أمته أن يصيبها ما أصاب الأمم السابقة من آفة الحسد، فقال: "دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَّمِ قَبْلَكُمْ: الْحَسَدُ وَالْبَغْضَاءُ"<sup>96</sup> وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الْأُمَّمِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الْأُمَّمِ؟ قَالَ: ... وَالتَّحَاوُسُ"<sup>97</sup> وليس القصد أن الحسد آفة لا يمكن اجتنابها ولا الوقاية منها، بل اجتنابها واجب باعتباره كبيرة تجر إلى كبائر أخرى، كالغيبة والنميمة، والأذى باليد حتى يصل إلى القتل.

ثانياً- داء البغضاء: المحبة لها أسباب تجلبها، وللبغضاء أسباب تنميها، والوقاية من البغضاء تكون بتكثير وسائل التحاب بين المسلمين كالسلام والهدية ومشاركة الناس في أفراحهم وأحزان، واجتناب مثيرات العداوة المشتملة على أنواع الأذى باللسان أو اليد كالسخرية والهمز واللمز والظعن في الأنساب والكبر والظلم وغيرها، لذا جاء نهى النبي عن التباغض بين المسلمين، فقال: "لَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا"<sup>98</sup> وقال: (وَلَا تَبَاغَضُوا) أَي لَا تَتَعَاطُوا أَسْبَابَ الْبُغْضِ لِأَنَّ الْبُغْضَ لَا يَكْتَسَبُ ابْتِدَاءً"<sup>99</sup>

والبغضاء من الأدواء التي سرت بين فرق النصارى، فقال تعالى: (فَاعْرِزْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ) سورة المائدة، الآية: 14، فصارت صفة لصيقة بهم لا تفارقهم، وقال الله تعالى: (وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ) سورة المائدة، الآية: 64، وقد دَبَّ هذا الداء إلى منافقي المدينة، فقال تعالى: (قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ) سورة آل عمران، الآية: 118، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الْأُمَّمِ"، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الْأُمَّمِ؟ قَالَ: "وَالْتَنَاجُشُ فِي الدُّنْيَا وَالتَّبَاغُضُ ..."<sup>100</sup>

ثالثاً- داء الأشر: من أسوء أخلاق الأمم الغابرة تبرز فيه مظاهر كفر النعم والتسرع والطيش والحدة التي تتجاوز حدود الانفعال المشروع إلى افتعال ما قبحه الشرع من أخلاق، وما أجمل ما قال المناوي الأشر: "كفر النعمة وشدة البطر"<sup>101</sup>، قال ابن فارس: "قَوْلُهُمْ: هُوَ أَشْرٌ، أَي: بَطْرٌ مُتَسَرِّعٌ ذُو حِدَّةٍ"<sup>102</sup>. وقول رَسُولِ اللَّهِ: "سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الْأُمَّمِ"، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الْأُمَّمِ؟ قَالَ: "الْأَشْرُ وَالْبَطْرُ وَالتَّكَاثُرُ وَالتَّنَاجُشُ فِي الدُّنْيَا وَالتَّبَاغُضُ وَالتَّحَاوُسُ حَتَّى يَكُونَ الْبَغْيُ"<sup>103</sup>

96 - ابن حنبل، المسند أحمد (3 / 29) رقم 1412، حسن لغيره

97 - الحاكم، المستدرک، کتاب: البر والصلة، وأما حديث عبد الله بن عمرو، رقم: 7311، قال الذهبي: حديث

صحيح

98 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الأدب، باب: ما ينهى عن التحاسد...، رقم: 6064

99 - المباركفوري، تحفة الأحوذی (6 / 55)

100 - الحاكم، المستدرک، کتاب: البر والصلة، وأما حديث عبد الله بن عمرو، رقم: 7311، قال الذهبي: حديث

صحيح

101 - المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (1 / 52)

102 - ابن فارس، مقاييس اللغة (1 / 108)

103 - الحاكم، المستدرک، کتاب: البر والصلة، وأما حديث عبد الله بن عمرو، رقم: 7311، قال الذهبي: حديث

صحيح

مُشرعها، واجتناب التحايل على أحكام الشرع، وضبط المصطلحات الشرعية هو ما يعزز الاستقامة والتقوى في نفوس المسلمين.

### الفصل الثالث - منهج النبي في تحذير أمته من الأدواء التي أصابت منظومة الأخلاق الاجتماعية في الأمم السابقة

من أهم المجالات التي اهتمت بها رسالة الإسلام المجال الأخلاقي، فهو الضابط لسلوك الأفراد، والناظم للعلاقات الاجتماعية، وقد أصيبت هذه المنظومة في الأمم السابقة بعدة اختلالات على مستوى الممارسة الفردية والعلاقات الاجتماعية فظهرت فيهم الانحرافات السلوكية، والتي تفاقمت مع الوقت حتى هدمت بنيان مجتمعاتهم، وقد جاءت أحاديث النبي محذرة من السير على سنن الأمم السابقة في تلك الانحرافات، وقد استخدم النبي طريقتين لبيان مخاطرها، أيّينهما في المبحثين الآتيين:

#### المبحث الأول: أن يذكر النبي عدة أدواء أخلاقية، ثم يبين خطرهما على منظومة الأخلاق المجتمعية:

ومن ذلك قوله: "سَيُصِيبُ أُمَّتِي دَاءُ الْأُمَمِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دَاءُ الْأُمَمِ؟ قَالَ: "الْأَشْرُ وَالْبَطْرُ وَالتَّكَاثُرُ وَالتَّنَاجُشُ فِي الدُّنْيَا وَالتَّبَاغُضُ وَالتَّحَاسُدُ حَتَّى يَكُونَ الْبُغْيُ"<sup>92</sup>

#### المطلب الأول - أبرز الأدواء التي انتقلت إلى المسلمين من الأمم السابقة:

أولاً- داء الحسد: وهو: "تمني زوال نعمة المحسود إلى الحاسد"<sup>93</sup> ولا شك أن النفس البشرية ترغب في كل ما يجلب إليها منفعة، ويصرف عنها مفسدة، وحتى لا يكن خلقها نابع من الهوى والتشهي، قال المناوي "أن سبب الحسد خبث النفس وأنه داء جبلي مزمن قل من يسلم منه"<sup>94</sup>، ولذا دعت الرسالات الأنبياء إلى الأيمان بالقدر خيره وشره، والرضا عما قدره الله للعبد من رزق، والسعي إليه بيقين وقناعة، وأكدت أن ما كان لإنسان من رزق لن يكون لغيره، لأجل أن تصرف النفس البشرية عن خلق ذميم، "وإن كان الحسد خلق قلبي إلا أن أعراضه تظهر على السلوك"<sup>95</sup>، ومن تلك الأعراض الكفر وعصيان أوامر الله، فقد حسد إبليس آدم عليه السلام، فكفر وعصى، والقتل فقد قتل ابن آدم أخيه حسداً، وحسدت اليهود نبينا الكريم فكفروا به وكذبوه وقتلوه وناصروا أهل الشرك عليه، وحسد أهل الكتاب أمته على نعمة الإسلام فأذوهم وقتلوه، وأشاعوا الشبهات لتشكيكهم في دينهم، قال الله تعالى: (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَأَعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ

92 - الحاكم، المستدرک، کتاب: البر والصلة، وأما حديث عبد الله بن عمرو، رقم: 7311، قال الذهبي: حديث

صحيح

93 - الجرجاني، التعريفات (1 / 87)

94 - المناوي، فيض القدير (5 / 16)

95 - المناوي، فيض القدير (5 / 16)

وارد في تحريم ما يسمى شحما، أما إن تغير اسمه بالنار فلا يحرم لأنه يسمى الودك وليس الشحم، قال ابن الجوزي: "الودك الدهن الخارج من الشحم المُذَاب"<sup>84</sup> واستخلص الإمام الخطابي قاعدة: "وفي هذا إبطال كل حيلة يتوصل بها إلى محرم وأنه لا يتغير حكمه بتغيير هيئته وتبديل اسمه"<sup>85</sup>

فكتاب الله وسنة نبيه بينت الحلال والحرام، والالتزام بأحكامهما سبيل النجاة، وقد سأل رجل ابن عمر عن ذبيحة اليهودي، والنصراني: فتلا عليه: (أجل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب جل لكم) المائدة: 5، وتلا عليه: (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) الأنعام: 121، وتلا عليه: (وما أهل لغير الله به) المائدة: 3 فجعل الرجل يكرر عليه، فقال ابن عمر: (لعن الله اليهود، والنصارى، وكفرة الأعراب، فإن هذا وأصحابه يسألوني، فإذا لم يؤافقهم أوتوا يحاصموني"<sup>86</sup>

وقد دب داء تسمية المحرمات بغير أسمائها الشرعية إلى أقوام من هذه الأمة، وفعلوا ذلك تمويهاً على الناس وحيلة لارتكاب المحرمات، فسموا الربا فائدة، وصورا من القمار عملاً خيراً، وتبرج النساء وسفورهن حرية، والمجاهرة بالمعاصي على وسائل الإعلام فنا وغيرها، وقد حذر النبي أمته من هذه الأدواء، فقال: "ليكوننَّ من أمتي أقوامٌ، يستحلُّونَ الحِرَّ<sup>87</sup> والحريرَ، والخمرَ والمعازِفَ..."<sup>88</sup> وهذا التحايل لتحليل الحرام، يشيع في الأمة الاستخفاف بأحكام الشرع الحكيم والإقبال على الأعمال دون معرفة حكم الشرع، بل قد يرون المنكر معروفاً والمعروف منكراً، وقد جاء عن ثابت بن يزيد الخولاني: "أنه كان له عم يبيع الخمر، وكان يتصدق فنهيته عنها فلم ينته، فقدمت المدينة فلقيت ابن عباس، فسألته عن الخمر وثنمها فقال هي حرام وثنمها حرام، ثم قال: يا معشر أمة محمد أنه لو كان كتاب بعد كتابكم، ونبي بعد نبيكم لأنزل فيكم كما أنزل في من قبلكم"<sup>89</sup>

وانظر إلى التفصيل في منع السبل المؤدية إلى الحرام، فكل من ساهم في معاملة محرمة ناله أثم كفاعلها كالخمر، فقال رسول الله: "أتاني جبريل، فقال: يا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَعَنَ الْخَمْرَ، وَعَاصِرَهَا، وَمُغْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَبَائِعَهَا، وَمُتَبَاعَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَمُسْتَقِيَهَا"<sup>90</sup> وفي شأن الربا قال رسول الله: "لعن - رسول الله - آكل الربا، وموكله، وشاهديه، وكاتبه"<sup>91</sup> إن الواجب على علماء الأمة تعزيز الخوف في نفوس الناس من الله، وتعريفهم بأحكام الدين ليعظموا

84 - ابن الجوزي، غريب الحديث (2 / 459)

85 - السندي، حاشية السندي على سنن النسائي (7 / 177)

86 - الصنعاني، المصنف، كتاب: أهل الكتاب، في ذبائهم، رقم: 10187

87 - الحر: الزنا

88 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الأشربة، باب: ما جاء فيمن يستحل الخمر، رقم: 5590، رواه البخاري

معلقاً وهو صحيح من طرق أخرى

89 - البيهقي، السنن الكبرى، كتاب: الأشربة والحد، باب: ما جاء في تحريم الخمر، رقم: 17334، صحيح

لغيره

90 - ابن حنبل، المسند (5 / 74) برقم: 2897. قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره

91 - ابن ماجه، السنن، كتاب التجارات، باب: التغليظ في الربا، رقم: 2277 قال الألباني: صحيح

قَبَلَهُمْ، وَثَانِيَتُهُمَا: أَجْرُ عَمَلِهِ كَسَائِرِ الصَّلَوَاتِ...، وَقَالَ ابْنُ حَجْرٍ: مَرَّةٌ لِفَضْلِهَا لِأَنَّهَا الْوَسْطَى، وَمَرَّةٌ لِمَحَافَظَةِ عَلَيْهَا<sup>79</sup>

وينسحب حكم التفريط بإخراج الصلاة عن موافقتها إلى التفريط في الالتزام بالموافقت التي حددها الشارع للفطر من الصيام، فاليهود والنصارى كانوا يؤخرون الفطر تفريطا في ما شرع الله لهم، وتشديدا على أنفسهم، وقد حذر النبي أمته من الأخذ بسنتهم، فقال: "لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِرًا مَا عَجَلَ النَّاسُ الْفِطْرَ، لِأَنَّ الْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى يُؤَخِّرُونَ"<sup>80</sup>

المبحث الثالث- غلو أهل الكتاب في أحكام الحلال، والحرام: بيّن الله لعباده المؤمنين معالم الحلال والحرام صيانة لهم من الهلاك في الدنيا والآخرة، فالمسلم الحق يلتزم بأحكام الشرع رغبة في مرضاة الله وثوابه، ورهبة من سخطه وعذابه، ويتورع عن الشبهات خوفا من الوقوع في المحرمات، وأما المنافق يقع في الشبهات باحثا عن شهوته، ويتحايل بشتى الحيل لفعل المحرمات لا يعرف خشية لربه، وقد دخل النقص على الأمم السابقة من هذا الباب فابتكروا الحيل لإحلال الحرام، وتجاوز حدود الله، رأوا التشريع ثقلا وعائقا أمام شهواتهم، ولم يروا تشريفا وتكريما، وقد فشت هذه السنة القبيحة في بني إسرائيل حتى أصبحت سمة لهم لا تفارقهم حاضرا وماضيا، وقد قص القرآن علينا قصصهم في قصة أصحاب السبت، وعجل بني إسرائيل، وطلبهم استبدال المن والسلوى بشمار الأرض حتى يقترفوا المعاصي، وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وغير ذلك كثير

ويأتي في هذا السياق تحذير النبي أمته من أن يسلكوا هذا السبيل سبيل النظر إلى أن المحرمات شرعة للبحث عن حيل لفعلها لا لطاعة الله في اجتنابها، فقد بلغَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنَّ فُلَانًا بَاعَ خَمْرًا، فَقَالَ: قَاتَلَ اللَّهُ فُلَانًا، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: " قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا"<sup>81</sup> فإن تحريم الشيء يقتضي حرمة الانتفاع به وبشمنه، وحرمة صنعه وبيعه ونقله، وسياق حديث النبي التحذير من السير على نهجهم في التحايل والتعامي عن الحق، قال الشوكاني: " فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى إِبْطَالِ الْحَيْلِ وَالْوَسَائِلِ إِلَى الْمُحَرَّمَ، وَأَنَّ كُلَّ مَا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ فَبَيْعُهُ حَرَامٌ لِتَحْرِيمِ ثَمَنِهِ، فَلَا يَحْرُجُ مِنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ إِلَّا مَا حَصَّهُ دَلِيلٌ"<sup>82</sup>

وينسحب هذا الحكم على كل ما نص الكتاب والسنة على تحريمها، فقد قال رسول الله: " إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ" فقيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ شُحُومَ الْمَيْتَةِ، فَإِنَّهَا يُطْلَى بِهَا السُّفْنُ، وَيُدْهَنُ بِهَا الْجُلُودُ، وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ؟ فَقَالَ: " لَا، هُوَ حَرَامٌ" ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عِنْدَ ذَلِكَ: " قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ إِذْ لَمَّا حَرَّمَ شُحُومَهَا جَمَلُوهَا - أذابوه - ثُمَّ بَاعُوه، فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ"<sup>83</sup> فكان احتيالهم أن النهي

79 - الفاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (3 / 829)

80 - ابو داود، السنن، كتاب: الصوم، باب: ما يستحب من تعجيل الفطر، رقم: 2353، وقال الألباني: حسن

81 - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب: المساقاة، باب: تحريم بيع الخمر ... ، برقم 1581

82 - الشوكاني، نيل الأوطار (5 / 169)

83 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: تفسير القرآن، باب: وعلى الذين هادوا.....رقم: 4633

**المطلب الثاني- الإفراط في الاعتزال للعبادة:** وقد أحدث النصارى الرهبانية فرارا من أذى الفاسدين من حكامهم وعصاتهم، فاعتزلوا في الجبال وأطراف الصحاري فرارا بدينهم، ولكن ليس كل من اعتزل راعى حرمات الله بل ضل كثير منهم، وجعل دينهم كله رهبانية، وتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبقيت فئات منهم بين الناس فعذبوا وقتلوا ففازوا برضوان الله، قال الله تعالى: (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ) سورة الحديد، الآية: 27، وجاء النهي صريحا على لسان النبي عن التشدد والغلو في العبادة محذرا من العواقب السيئة لذلك التشدد في فهم الدين ورسالته، فقد جاء في الحديث عن النبي أنه قال: " لا تشددوا على أنفسكم، فإنما هلك من قبلكم بتشديدكم على أنفسكم ، وستجدون بقاياهم في الصوامع<sup>74</sup> والديارات<sup>75</sup> 76"

**المطلب الثالث- التفریط في أداء الصلاة:** الصلاة من أعظم العبادات التي شرعها الله، والتي تعزز في النفس الخشية لله إن أدت في أوقاتها بخشوع وتدبر وتفكر، وقد ذكر القرآن حفاظ الأنبياء والصالحين على صلاتهم، وخشوعهم عند تلاوة آيات الله، فتشعروا جلودهم وتذرف عيونهم، وقال الله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا) سورة مريم، الآية: 58 ثم ذم الله من جاء بعدهم من خلف أضاعوا الصلاة حتى صارت سنة ماضية فيهم، فاستحقوا الهلاك في الدنيا والآخرة قال الله تعالى: (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا) سورة مريم، الآية: 59، قال الماوردي: " وفي إضاعتهم الصلاة قولان: أحدهما: تأخيرها عن أوقاتها... والثاني: تركها... ويحتمل ثالثا: أن تكون إضاعتها الإخلال باستيفاء شروطها"<sup>77</sup>

وجاء حديث النبي محذرا من اتباع سنن من كان قبلنا في إضاعة الصلاة خاصة صلاة العصر التي سميت بالصلاة الوسطى قَالَ تَعَالَى: (حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) سورة البقرة، الآية: 238 وقال رسول الله: " إن هذه الصلاة- العصر- عرضت على من قبلكم فضيعوها ومن حافظ عليها كان له أجره مرتين"<sup>78</sup> قال القاري: " (إِنَّ هَذِهِ) أَي: صَلَاةُ الْعَصْرِ (صَلَاةٌ عُرِضَتْ) أَي: بِالْمُحَافَظَةِ (عَلَى) مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) أَي: مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى (فَضَيَّعُوهَا) أَي: مَا قَامُوا بِحَقِّهَا، وَمَا حَافِظُوا عَلَيَّ مُرَاعَاتِهَا، فَأَهْلَكَهُمْ اللَّهُ تَعَالَى، فَاحْذَرُوا أَنْ تَكُونُوا مِثْلَهُمْ، أَي: الْعَصْرُ عَلَى الصَّحِيحِ خُصَّتْ بِالْمُحَافَظَةِ، (فَمَنْ حَافِظٌ عَلَيْهَا كَانَ لَهُ أَجْرُهُ مَرَّتَيْنِ): إِحْدَاهُمَا لِلْمُحَافَظَةِ عَلَيْهَا خِلَافًا لِمَنْ

74 - الصومعة: بيت العبادة عند النَّصَارَى ومتعبد الناسك، انظر: المعجم الوسيط (1 / 523)

75 - الدَّيْرُ هِي: بَيْع النَّصَارَى وَكُنَّاسِهِمْ" وانظر: عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (1 / 265) الدَّيْرُ: دَارُ الرَّهْبَانِ وَالرَّاهِبَاتِ. انظر: المعجم الوسيط (1 / 306)

76 - ابو يعلى، المسند (6 / 365) رقم: 3694، قال المحقق: إسناده حسن

77 - الماوردي، النكت والعيون (3 / 379)

78 - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الأوقات المنهي..... رقم: 830

سبحانه، وكما بين رسول الكريم حتى لا يقع التحريف أو التبديل، أو الغلو أو الإفراط والتفريط، وكما بدأ الانحراف في المعتقدات عند الأمم السابقة كذلك وقع الانحراف في العبادة وأدائها، ومما جاءت الأحاديث محذرة ومنبهة على عدم متابع المم السابقة عليه:

**المطلب الأول-** الإفراط في بناء المساجد وزخرفتها: شرع الله بناء المساجد أماكن للتعظيم الله، وأماكن لإظهار شعائر الإسلام من أذان وصلاة وغيرهما، ومنارات علم لبيان شرائع الإسلام وعظا وتدريسا وفقها، وتوعد الله من منع مساجد الله من أداء وظيفتها أو بهدمها بالخزي في الدنيا والآخرة فقال تعالى: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) سورة البقرة، الآية 114 ونبه على أن عمارتها دليل على الإيمان، فقال الله تعالى: (إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ) سورة البقرة، الآية: 18 وعمارتها تكون بالإيمان، وطاعة الرحمن، وتشيد البنيان بلا إسراف ولا مخيلة، ومن صور الإسراف التفتن في معمارها، وألوانها وزخرفتها حتى تخرج عن كونها تذكر بالآخرة إلى كونها متاحف تلهي المصلين، وتشغل المتفكرين عن العبادة قَالَ أَنَسُ: "يَتَبَاهَوْنَ بِهَا ثُمَّ لَا يَعْمُرُونَهَا إِلَّا قَلِيلًا"<sup>69</sup>

وقد كان مسجد رسول الله غاية في البساطة لا رسوم فيه ولا أصباغ ولا نقوش ولا زخارف، وكان سقفه من الجريد فأراد عمر رضي الله عنه تغيير سقفه لحماية المصلين من المطر والحر، فقال للبناء: "أَكِنَّ النَّاسَ - أَحْمِيهِمْ - مِنَ الْمَطَرِ، وَإِيَّاكَ أَنْ تُحْمَرُ أَوْ تُصْفَرُ فَتَفْتِنَ النَّاسَ"<sup>70</sup> وهذا الإفراط أصاب النصارى واليهود في معابدهم فملئوها بالتصاوير والتمائيل والنقوش والزخرفات المذهبة، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "لَتَزْخَرُفَنَّهَا كَمَا زَخَرَفَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى"<sup>71</sup> وقد بلغت الأمة في زماننا هذا في بناء المساجد وزخرفتها، وتزيينها بالنقوش والألوان بالملايين التي كان الأولى أن تصرف في ضرورات المسلمين وحاجاتهم، حتى ضاهت بعض أفعالهم أفعال أهل الكتاب مع قلة عمارتها بالعلم والصلاة.

ولم يقف الأمر باليهود والنصارى عند زخرفت المساجد، بل رسموا صوراً للملائكة والأنبياء في كنائسهم ذكرت أم حبيبة كَيْسَةَ رَأَتْهَا بِالْحَبَشَةِ فِيهَا تَصَاوِيرُ، فقال النبي: "إِنَّ أَوْلَيْكَ إِذَا كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ فَمَاتَ، بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا، وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّورَ، فَأُولَئِكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"<sup>72</sup> وقد تأثر العرب بما فعله النصارى فعندما دخل رسول الله الكعبة، رأى فيها صورة إِبْرَاهِيمَ، وَإِسْمَاعِيلَ فِي أَيْدِيهِمَا الْأَزْلَامَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "قَاتَلَهُمُ اللَّهُ، أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمُوا أَنَّهِنَّمَا لَمْ يَسْتَفْسِمَا بِهَا قَطُّ"<sup>73</sup>

69 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الصلاة، باب: بنيان المساجد، في ترجمة الباب

70 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الصلاة، باب: بنيان المساجد، في ترجمة الباب

71 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الصلاة، باب: بنيان المساجد، في ترجمة الباب

72 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: المناقب، باب: هجرة الحبشة، رقم: 3873

73 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الحج، باب: من كبر في نواحي الكعبة، رقم: 1601

المعصية، وعلى ذلك يحاسب، فالخصومة في أمر القدر مؤداها إلى التنازع والافتراق، والعداوة والبغضاء، والقول بما قالته فرقة القدرية أو الجبرية، فقد خرَجَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَصْحَابِهِ، وَهُمْ يَخْتَصِمُونَ فِي الْقَدْرِ...، فَقَالَ: "بِهَذَا أُمِرْتُمْ، أَوْ لِهَذَا خُلِقْتُمْ، تَضْرِبُونَ الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، بِهَذَا هَلَكَتِ الْأُمَّمُ قَبْلَكُمْ"<sup>65</sup> قال السندي: " (وَهُمْ يَخْتَصِمُونَ فِي الْقَدْرِ بِالْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ وَكَأَنَّ كَلًّا مِنْهُمْ كَانَ يَسْتَدِلُّ بِمَا يُنَاسِبُ مَطْلُوبَهُ مِنَ الْآيَاتِ، وَلِذَلِكَ أَنْكَرَ عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ: تَضْرِبُونَ الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ"<sup>66</sup> ثم قال لهم: " أَوْ لِهَذَا خُلِقْتُمْ" قال السندي: " أَيْ هَذَا الْبَحْثُ عَلَى الْقَدْرِ وَالِاخْتِصَامِ فِيهِ هَلْ هُوَ الْمَقْصُودُ مِنْ خَلْقِكُمْ أَوْ هُوَ الَّذِي وَقَعَ التَّكْلِيفُ بِهِ حَتَّى اجْتَرَأْتُمْ عَلَيْهِ يُرِيدُ أَنَّهُ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنَ الْأُمُورِ فَأَيُّ حَاجَةٍ إِلَيْهِ"<sup>67</sup>

**المطلب الرابع- الافتراق نتيجة الغلو:** والافتراق آفة أصابت جميع الأمم السابقة فالمشركين اختلفوا أدياناً، وشيعاً كل له إله، وتنازعوا على الدنيا طلباً لمتاعها، وتفرقت اليهود والنصارى وهم بنو إسرائيل كل يكفر بما عند الآخر، ثم اختلف اليهود فرقا، والنصارى شيعا كل فرقة تكفر الأخرى وتعاديها وتخاصمها، وكل فرقة تتشايح وتتناصر على أهوائها متمسكة بها ومعجبة ومسرورة، وقال تعالى: ( مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) سورة الروم، الآية: 32، وجاء نهي القرآن لهذه الأمة أن تفترق افتراق اليهود والنصارى، فقال الله تعالى: ( وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) سورة آل عمران، الآية: 105، وأمرهم بالاعتصام بدين الله، وعدم التفرق كما كانت حالهم في الجاهلية، فقال: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) سورة آل عمران، الآية: 103

وأعلن القرآن براءة رسول الله من أهل الكتاب لرفضهم الدين الحق من بعد ما جاءتهم البينات، فقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) سورة الأنعام، الآية: 159، وينسحب هذا الحكم على من جرى على طريقتهم من أمة محمد من أهل الفتن والأهواء، فالنبي بريء من افتراقها وضلالاتها وأهوائها، وتوعدتهم الآية أن أمرهم إلى الله فهو حسيبهم والقادر عليهم، وهذا على الإطلاق في الكفار وعلى جهة المبالغة في العصاة والمتنطعين<sup>68</sup>

**المبحث الثاني- غلو أهل الكتاب في العبادة:** شرعت الشعائر التعبدية تعظيماً لله سبحانه، وأداء لحق واجب على المكلف، والعبادة في صورتها وطرق أدائها لا بد أن تؤدي وفق ما شرع الله

65 - ابن ماجه، السنن، افتتاح الكتاب في الإيمان، باب: في القدر، رقم: 85، وقال محمد فؤاد عبد الباقي:...إسناد صحيح رجاله ثقات

66 - السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه (1 / 44)

67 - السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه (1 / 44)

68 - بتصرف، انظر: الماوردي، التكت والعيون (4 / 311)



قَالَ: ...، أَوْلَيْسَ هَذِهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى يَفْرَهُونَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ لَا يَعْمَلُونَ بِشَيْءٍ مِمَّا فِيهِمَا؟<sup>57</sup> وفي زماننا هجر العمل بالقرآن في التشريع والعمل والالتزام به فردا ومجمعا كما هجرت اليهود والنصارى كتبهم، وقد شكوا النبي إلى الله تكذيب قريش وهجرها لما جاء به القرآن من عقائد وأحكام وتشريعات قال الله تعالى: (وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا) سورة الفرقان، الآية: 30، وقال النسفي: "وفي هذا تعظيم للشكاية وتخويف لقومه لأن الأنبياء إذا شكوا إليه قومهم حل بهم العذاب"<sup>58</sup>

ثالثا- إفراطهم في الجدل، والممارسة في فهم الكتب السماوية: الممارسة تؤدي إلى الخصومة والتعنيف والتجهيل والعداوة، قال المباركفوري في المراء: "الإعتراض على كلام الغير بإظهار خلل فيه، إما لفظاً أو معنى، أو في قصد المتكلم"<sup>59</sup> وقد نهى القرآن النبي وأمه من ممارسة أهل الكتاب في أهل الكهف، فقال الله تعالى: (فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا) سورة الكهف، الآية: 22، قال البيضاوي: "فلا تجادل في شأن الفتية إلا جدلاً ظاهراً غير متعمق فيه، وهو أن تقص عليهم ما في القرآن من غير تجهيل لهم والرد عليهم"<sup>60</sup> وقال النيسابوري: "أي جدلاً غير متعمق فيه وهو أن تقص عليهم ما أوحى الله إليك فحسب، ولا تزيد من غير تجهيل ولا تعنيف"<sup>61</sup> وقال مالك: "المراء في العلم يقسي القلب، ويؤثر الضغن"<sup>62</sup>

وجاء قول النبي: "لا تتماروا فيه- القرآن- فإن المراء فيه كثر"<sup>63</sup> أي يؤدي إلى الكفر، وذلك بالقول بتضارب ومعارضة بعضه بعضا، فكأنه تكذيب للقرآن، وآفة وداء الممارسة كان في الأمم السابق، فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: لقد جلست أنا وأخي...، وإذا مشيخة من صحابة رسول الله جلوس عند باب من أبوابه...، إذ ذكروا آية من القرآن فتماروا فيها حتى ارتفعت أصواتهم فخرج رسول الله مغضبا قد احمر وجهه يرميهم بالتراب، ويقول: مهلا يا قوم بهذا أهلكت الأمم من قبلكم باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتب بعضها ببعض إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا بل يصدق بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه"<sup>64</sup>

المطلب الثالث- الغلو في الإيمان بالقدر: الإيمان بالقدر من الغيب، فالله عالم بكل ما كان وما يكون، خالق له في وقته ومكانه، مريدا لوجوده، والإنسان مكلف بفعل الطاعة والانتهاة عن

57 - ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب: فضائل القرآن، فيمن لا تنفعه تلاوة القرآن، رقم: 4048، قال الألباني:

صحيح

58 - النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (2 / 535)

59 - الفاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (7 / 3036)

60 - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (3 / 278)

61 - النيسابوري، غرائب القرآن وרגائب الفرقان (4 / 413)

62 - ابن رجب، جامع العلوم والحكم (1 / 248)

63 - ابن حنبل، المسند (29 / 354) رقم: 17819، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقاة

رجال الصحيح

64 - ابن حنبل، المسند (11 / 305) رقم: 6703، قال الأرنؤوط: صحيح، وهذا إسناد حسن

**المطلب الثاني: الغلو في الإيمان بالكتب السماوية:** أنزل الله الكتب على رسله وأنبياءه هدى للناس، وتبيناً لأحكام الدين يرثه عنهم المصلحون يمسكون الناس فيها، وكان من أقبح أفعال أهل الكتاب تحريف كتبهم السماوية لفظاً ومعنى، وكان من صور إفراطهم وتفريطهم فيها ما يأتي:

**أولاً- تفريطهم في ضبط كتبهم:** فقد قرأ النبي الصحابة القرآن كما أنزلت عليه، وحفظ الصحابة عن النبي القراءات القرآنية كل بحسب تلقيه عن النبي، وقد تفاجئ بعض الصحابة بالاختلاف في قراءة القرآن فيما بينهم، ورفعوا الأمر إلى رسول الله فأغضبه خلافهم، وأقر كل صحابي على ما قراءه عليه، وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "أقرني رسول الله سورة حم ورحت إلى المسجد عشية، فجلس إلي رهط، فقلت لرجل من رهط: اقرأ علي، فإذا هو يقرأ حروفاً لا أقرأها فقلت له: من أقرأها؟ قال: أقرني رسول الله، فانطلقنا إلى رسول الله، وإذا عنده رجل فقلت له: اختلفا في قراءتنا، فإذا وجه رسول الله قد تغير، ووجد في نفسه حين ذكرت له الاختلاف، فقال: إنما أهلك من قبلكم الاختلاف، ثم أسر إلى علي، فقال علي: إن رسول الله يأمركم أن يقرأ كل رجل منكم كما علم فانطلقا و كل رجل منا يقرأ حروفاً لا يقرؤها صاحبه"<sup>53</sup>

وقد وقع الخلاف بين أهل الكتاب في ضبط كتبهم السماوية، ولا يزال الخلاف قائماً إلى يومنا هذا، وقد جاء في رواية أخرى للحديث السابق جاء فيها، تحذر المسلمين من اختلاف كاختلاف أهل الكتاب في ضبط كتبهم المنزلة على أنبيائهم، فقال: "إنما أهلك من قبلكم الاختلاف"<sup>54</sup> وفي رواية قال النبي: "إن من قبلكم اختلفوا فيه، فأهلكهم"<sup>55</sup>

وكانت حقيقة اختلاف أهل الكتاب على ضبط كتبهم معلومة لدى الصحابة، فقد تنبه الصحابي الجليل حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ إثناء مشاركته أهل العراق في فتح أذربيجان، وأثناء مشاركته أهل الشام فتح أرمينية " فَأَفْرَعُ حُدَيْفَةُ اخْتِلَافُهُمْ فِي الْقِرَاءَةِ، فَقَالَ حُدَيْفَةُ لِعُثْمَانَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَدْرِكُ هَذِهِ الْأُمَّةَ، قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِفُوا فِي الْكِتَابِ اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى"<sup>56</sup> فتم نسخ القرآن عدة نسخ وزعت على الأمصار مع القراء من الصحابة لضبط التلاوة وفق ما جاء في الروايات المتواترة عن رسول الله.

**ثانياً- تفريطهم في العمل بالكتب السماوية:** لقد فرط اليهود والنصارى بالعمل بما أنزل الله عليهم من الكتاب، فتركوا تشريعاتها، وعطلوا أحكامها، ولم يبق منه إلا تلاوته، قال الله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) سورة المائدة، الآية: 66، وقد سأل صحابي رسول الله كيف يذهب العلم، ونَحْنُ نَقْرَأُ الْقُرْآنَ، وَنَقْرَأُهُ أَبْنَاءَنَا، وَيَقْرَأُهُ أَبْنَاؤُنَا أَبْنَاءَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؟

53 - الحاكم، المستدرک، کتاب: التفسیر، بسم الله الرحمن الرحيم....، رقم: 2885، وقال الذهبي: صحيح

54 - ابو بكر بن أبي شيبة، المسند (1 / 328) رقم: 318

55 - ابن حنبل، المسند (1 / 393) برقم: 3724 قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح

56 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، برقم: 4987

ثالثاً- تفریطهم في عصيان الأنبياء: داء العصيان و" العَصِيَانُ مُخَالَفَةُ الأَمْرِ قَصداً"<sup>46</sup>، وكان من أشد الأُمم عنادا وكفرا اليهود يقولون سمعنا الحق، وعصيناه وعملنا بخلافه، قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُلُودًا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا... سورة البقرة، الآية: 93، ولما بعث النبي وكان وصفه ظاهرا في كتبهم حرفوها، وقال الله تعالى: (مَنْ اللَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) سورة النساء، الآية: 46، وقال الماوردي: "لجحدوهم صفة رسول"<sup>47</sup>

وقد حذر النبي أمته من السير على سنن أهل الكتاب في العصيان، وأمرهم بالرضا بما شرعه الله لهم، فقد قال أبو هريرة: لما نزلت على رسول الله قوله تعالى: (لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير) سورة البقرة، الآية: 284، وقال فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله، فأتوا رسول الله، ثم بركوا على الركب فقالوا: أي رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطبق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطبقها، فقال رسول الله: "أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابيين من قبلكم سمعنا وعصينا؟ بل قولوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير"<sup>48</sup>

رابعاً- تفریطهم في اتخاذ قبورهم الأنبياء مساجد: اتخذ اليهود والنصارى قبور الأنبياء والصالحين مساجد يصلون إليها معرضين عن عبادة الله إلى عبادة القبور، وليس هذا مستغربا فيهم فقد اتخذوا العزير والمسيح إلهين من دون الله، ولذلك جاء نهي النبي عن سنة قبيحة كانت فيمن سبقنا وهي اتخاذ القبور مساجداً، فقال: "إلا إن من قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد واني أنهاكم عن ذلك"<sup>49</sup> ثم فضل النبي وأكد على لعن من فعل ذلك محذرا أمته أن يتخذوا قبره مسجداً، فقال: "قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودَ، اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ"<sup>50</sup> وأردف بلعن اليهود مع النصارى، فقال: "لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ"<sup>51</sup> وقال الهروي: "سَبَبُ لَعْنِهِمْ إِمَّا لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَسْجُدُونَ لِقُبُورِ أَنْبِيَائِهِمْ تَعْظِيمًا لَهُمْ...، وَإِمَّا لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَتَّخِذُونَ الصَّلَاةَ لِلَّهِ تَعَالَى مَدَافِنِ الْأَنْبِيَاءِ، وَالسُّجُودَ عَلَى مَقَابِرِهِمْ، وَالتَّوَجُّهَ إِلَى قُبُورِهِمْ حَالَةَ الصَّلَاةِ"<sup>52</sup> وقد دب هذا الداء إلى هذه الأمة فاتخذت بعض الفرق قبور الصالحين أماكن عبادة يحج إليها، ويظاف بها، ويسجد لها من دون الله.

46 - الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة (1 / 77)

47 - الماوردي، النكت والعيون (1 / 493)

48 - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: بيان قوله تعالى: (وإن تبدوا....)، رقم: 125

49 - الطبراني، المعجم الأوسط (4 / 333) رقم: 4357

50 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب: الصلاة في البيعة....، رقم: 437

51 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في قبر....، رقم: 435

52 - القاري، مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (2 / 600)

إِذَا قَصَرَ فِيهِ، فَقَدْ قَعَدَ بِهِ عَنْ رُتْبَتِهِ الَّتِي هِيَ لَهُ"<sup>41</sup> وقال المناوي: " وفرط في الأمر تفريطاً قصر فيه وضيعه، وأفرط إفراطاً أسرف وجاوز الحد"<sup>42</sup> وهذا ما سنته أهل الكتاب في دينهم، وانحرفوا به عن الحق، ومن أبرز مظاهر الإفراط مع ما يقابله من التفريط عند أهل الكتاب:

### المبحث الأول- غلو أهل الكتاب في أمور العقيدة:

**المطلب الأول: الغلو في الإيمان بالأنبياء:** الرسل بشر اصطفاهم الله لحمل رسالته إلى الناس، وأيدهم بالمعجزات، وجمل خلقهم بأحسن صورة، وكمل أخلاقهم بالصدق والأمانة والفتانة، وعصمهم من الذنوب، وقد غالت أمم في أنبيائها حتى نعتوهم بنعوت الألوهية والربوبية فأشركوا كما غالت النصارى في المسيح فمنهم من قال أنه الله، أو ابن الله أو ثالث ثلاثة، الله، وقالت اليهود عزيز ابن الله، ومن مظاهر غلوهم إفراطهم وتفريطهم:

**أولاً- إفراطهم في الإطراء الكاذب:** الإطراء المدح بالباطل، والكذب فيه بمجاوزة الحد المشروع، وقد بالغت النصارى في المدح الكاذب للمسيح فأخرجوه عن كونه بشراً يوحى إليه اجتنابه الله حتى جعله من عباده المخلصين إلى أن قالوا: هو الله، أو ابن الله، ولتحذير من أن يقع المسلمون في ذلك الإفراط في تعظيم النبي قال في إحدى خطبه: " لَا تُطْرُونِي، كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ، وَرَسُولُهُ"<sup>43</sup> وقال الله تعالى: ( يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ... ) سورة النساء، الآية: 171، وقال الله تعالى: ( وَقَالَتِ الْيَهُودُ غَيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ) سورة التوبة، الآية: 30، وقال الواحدي: " والنصارى غلت في المسيح، فجاوزوا به منزلة الأنبياء حتى ...، أن الماربعقوبية نصارى أهل نجران قالوا: عيسى هو الله. وقالت النسطورية: هو ابن الله، وقال المرقسية: هو ثالث ثلاثة"<sup>44</sup> فمقام الرسالة اصطفاء من الله، ومقام العبودية أعظم ما يتحقق فيه العبد من مرضاة الله.

**ثانياً- تفريطهم بكثرة الاختلاف على الأنبياء:** فقد عرف بنو إسرائيل بكثرة مسألتهم لأنبيائهم، ثم مراجعة الأنبياء في المسائل، ثم تكذيبهم لما يقوله، وعصيانهم لهم، وقد نبه نبينا الكريم أن ما حرمه الله ورسوله وجب اجتنابه، وما أوجبه الله ورسوله، فعليه فعله، فقد أهلك الله أقواماً بمخالفة الشريعة التي جاء به الرسل، وتكذيبهم لهم، فقال النبي: " ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم"<sup>45</sup>

41 - ابن فارس، مقاييس اللغة (4 / 490)

42 - المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (1 / 103)

43 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الحدود، باب: رجم الجبلي...، رقم: 3445

44 - الواحدي، التفسير الوسيط (2 / 142)

45 - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب: الفضائل، باب: توقيره...، رقم: 1337

بورا، وأصبح أملهم غرورا، وأصبحت ديارهم قبورا<sup>34</sup> وهذا ما حل بعاد وتمادى وغيرهم. وقد أما قوم شعيب فظلموا المكيال والميزان، وكفروا، فأهلكهم الله، وهذا ابن عباس يحذر الأعاجم من التلاعب بالمكاييل والموازين، فقال: "يا معشر الأعاجم إن الله قد ولاكم أمرين أهلك بهما القرون من قبلكم: المكيال والميزان"<sup>35</sup>

### الفصل الثاني - سنن الغلو في الدين التي أهلكت أهل الكتاب، وتحذير النبي أمته منها

والغلو من مشتق الفعل (غلا)، والغلو: "الإرتفاع في الشيء، ومجازة الحد فيه ومثله قوله جل وعز: لَا تَعْلُوا فِي دِينِكُمْ، أَي لَا تَجَاوَزُوا الْمِقْدَارَ"<sup>36</sup> وقال ابن منظور الغلو: "الارتفاع ومجازة القدر في كل شيء...، وفي الحديث: إياكم والغلو في الدين أي التشدد فيه ومجازة الحد..."<sup>37</sup>، وقال الفيومي: "وَعَلَا فِي الدِّينِ غُلُوءًا: تَصَلَّبَ وَشَدَّدَ حَتَّى جَاوَزَ الْحَدَّ"<sup>38</sup>

فالغلو الديني: التشدد في الدين، ومجازة الحد فيه، وقد بين القرآن العظيم أن الغلو في الدين من أخطر الآفات التي أهلكت أهل الكتاب، فقال تعالى: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ... سورة النساء، الآية: 171، وحذر القرآن أهل الكتاب في عصر النبوة من إتباع أهواء من غلا من سابقهم، قال الله تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا مِنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) سورة المائدة، الآية: 77، وقال الواحدي: "والآية خطاب للذين كانوا في عصر النبي، نهوا أن يتبعوا أسلافهم فيما ابتدعوه بأهوائهم"<sup>39</sup> وقد جاء في حديث ابن عباس أن النبي طلب منه ابن عباس أن يلتقط له حصيات يرمي بها جمرة العقبة، فالتقط ابن عباس حصيات هن حصى الخذف، فلما وضعهن في يد النبي، قال: "بأمثال هؤلاء بأمثال هؤلاء، وإياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من قبلكم الغلو في الدين"<sup>40</sup>

وقد ترتب على استئنان اليهود والنصارى الغلو في الدين ظاهرتين خطيرتين، هما: الإفراط في أمور الدين حتى جاوزوا حدود الشرع، والتفريط في أحكام الشرع، وفي معنى الإفراط والتفريط قال ابن فارس: "أُفْرَطَ، إِذَا تَجَاوَزَ الْحَدَّ فِي الْأَمْرِ. يَقُولُونَ: إِيَّاكَ وَالْفَرْطُ، أَي لَا تُجَاوِزِ الْقَدْرَ. وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ، لِأَنَّهُ إِذَا جَاوَزَ الْقَدْرَ فَقَدْ أَزَالَ الشَّيْءَ عَنْ جِهَتِهِ. وَكَذَلِكَ التَّفْرِيطُ، وَهُوَ التَّقْصِيرُ، لِأَنَّهُ

34 - ابن أبي شيبه، المصنف، كلام أبي الدرداء، رقم: 34581

35 - البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب: ترك التطفيف في الكيل، رقم: 11167

36 - الأزدي، جمهرة اللغة (2 / 961)

37 - ابن منظور، لسان العرب (15 / 132)

38 - الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (2 / 452)

39 - الواحدي، التفسير الوسيط (2 / 214)

40 - النسائي، السنن الكبرى، كتاب: مناسك الحج، باب: التقاط الحصى، رقم: 3057، قال الألباني: صحيح

4- العدوى: اعتقاد بعض الناس انتقال المرض بين الناس والدواب بإرادته ومشيتته دون أن يقدر الله ذلك، فبين النبي أن العدوى لا تكون إلا بمشيئة الله، فمن الذي أصاب البعير الأول بالجرب، ففي رواية أخرى: "وَالْعُدْوَى أَجْرَبُ بَعِيرٍ فَأَجْرَبَ مِائَةَ بَعِيرٍ مَنْ أَجْرَبَ الْبَعِيرَ الْأَوَّلَ..."<sup>26</sup>

5- النياحة على الميت: برفع الصوت في البكاء تفجعا على مصاب الموت، وذكرنا للخلخال الحسنة في المتوفى، ققولهم: "وَأَيُّهَا، وَحَسْرَتَاهُ، وَالنُّدْبَةُ عِنْدَ سَمَائِلِ الْمَيِّتِ، مِثْلُ وَاشْجَاعَاهُ، وَآسَدَاهُ، وَآجْبَلَاهُ"<sup>27</sup> وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "الْيَاخَةَ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ"<sup>28</sup> وقد سأل بعض الأعراب النبي في غزوة حنين أن يجعل لهم شجرة يعلقون عليها أسلحتهم كما للمشركين شجرة يعلقون عليها أسلحتهم، ويعكفون عليها، فَقَالَ النَّبِيُّ: "سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا كَمَا قَالَ قَوْمُ مُوسَى: (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ) الأعراف: 138 وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُرَكَّبَنَّ سُنَّةٌ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ"<sup>29</sup>

وسيقع أقبح وأشنع من ذلك وهو الرجوع إلى عبادة الأصنام، والحج إليها والطواف بها، فقال النبي: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلْيَاتُ نِسَاءِ دَوْسٍ عَلَى ذِي الْخَلْصَةِ"<sup>30</sup> وهذا الصنم كانت تعبده قبيلة دوس في الجاهلية.

لكن هل النهي عن اتباع سنن الأمم التي ذكرنا خاص باليهود والنصارى، والفرس والروم، والعرب في الجاهلية، أم عام في سنن الضلال عند كل أمة ماضية وحاضرة إلى قيام الساعة؟ الصحيح أن النهي يشمل إتباع سنن الضلال عند أي أمة من الأمم السابقة أو اللاحقة، فقد شرع الله لهذه الأمة سنن الهدى إلى يوم القيامة، فلا عدول عن شريعة الإسلام إلى غيرها، فهي الحكم في كل وافد جديد أو محدث، وقد جاء التحذير من ذلك في قول النبي: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُرَكَّبَنَّ سُنَّةٌ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ"<sup>31</sup> وهذا المعنى هو ما فقاهه الصحابة، فقال عبد الله بن عمرو: "لتركب سنة من قبلكم حلوها ومرها"<sup>32</sup> وحذر عمر أهل مكة من فعل الحرام في أرض الحرم، فقال: "يا أهل مكة اتقوا الله في حرمكم هذا أتدرون من كان ساكن حرمكم هذا من قبلكم؟ كان فيه بنو فلان، فأحلوا حرمته، فهلكوا، و بنو فلان فأحلوا حرمته، فهلكوا...، ثم قال: و الله لأن أعمل عشر خطايا بغيره أحب إلي من أن أعمل واحدة بمكة"<sup>33</sup> وحذر أبو الدرداء أهل دمشق من الترف والإسراف، فقال: "يا أهل دمشق اسمعوا من أخ لكم ناصح أتجمعون مالا تأكلون، وتؤملون مالا تدركون، وتبنون مالا تسكنون أين الذين كانوا من قبلكم، فجمعوا كثيرا، وأملوا بعيدا، وبنوا شديدا، فأصبح جمعهم

26 - الترمذي، الجامع، أبواب: الجنائز، باب: ما جاء في كراهية النوح، رقم: 1001، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ

27 - الفاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (3/ 1234)

28 - ابن ماجه، السنن، كتاب: الجنائز، باب: النهي عن النياحة، رقم: 1581 قال الألباني: صحيح

29 - الترمذي، الجامع، أبواب: الفتن، باب: ما جاء لتركبن...، رقم: 2180 وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

30 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: المناقب، باب: ذكر جرير بن عبد الله...، رقم: 3823

31 - الترمذي، الجامع، أبواب: الفتن، باب: ما جاء لتركبن...، رقم: 2180 وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

32 - المزني، السنن المأثورة (1/ 338) برقم: 398، قال ابن حجر في فتح الباري (13/ 301) بِسَنَدٍ صَحِيحٍ

33 - البيهقي، شعب الإيمان، المناسك، حديث الكعبة... (3/ 443) رقم: 3723

ونرى في واقع حياة المسلمين إتباعاً لليهود والنصارى في فلسفاتهم ومناهجهم وأخلاقهم وسلوكياتهم المنحرفة القديمة منها والحديثة، ومنها: المجاهرة بالفواحش في الطرقات والأماكن العامة والشواطئ وعلى وسائل الإعلام وغيرها، وعد ذلك تقدماً وريقاً وحضارة، قال: "لَتَرْكَبُنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّىٰ لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ جَاءَ امْرَأَتَهُ بِالطَّرِيقِ لَفَعَلَتْهُمُ"<sup>22</sup> بل سيقع أقبح وأشنع من ذلك، فقد ظهر في الأمة الشذوذ في الفحشاء إلى عمل قوم لوط، وزنا المحارم وأقبح السنن التي سلكتها الأمم قبلنا، وهذا ما حذر النبي منه، فقال رسول الله: "لَيَأْتِيَنَّ عَلَيَّ أُمَّتِي مَا أَتَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوُ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، حَتَّىٰ إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَىٰ أُمَّةً عَلَانِيَةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ"<sup>23</sup>

**المطلب الثالث- سنن العرب في الجاهلية:** عاش العرب في وسط الجزيرة العربية مدة من الزمن تسمى (الجاهلية) على فترة من الرسل بعد إسماعيل عليه السلام تحولوا فيها من التوحيد إلى الشرك وعبادة الأصنام، وقل العلم وفشا الجهل والظلم وسفك الدماء إلى أن بعث الله نبينا محمد فطهر النفوس من الشرك، وزكى القلوب حتى تخلت عن مساوئ الأخلاق والعادات، وبقي في قلوب بعض المسلمين أشياء من عادات الجاهلية التي عاشوها فترة طويلة من الزمن، وأثرت في طباعهم وأخلاقهم، وقد حذر النبي منها واعتبرها مما سنه أهل الجاهلية من سنن الضلال، فقال: "أَزْبَعُ فِي أُمَّتِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ، لَا يَتْرُكُونَهُنَّ: الْفَخْرُ فِي الْأَحْسَابِ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ، وَالْأَسْتِسْقَاءُ بِالنُّجُومِ، وَالنِّيَاحَةُ..."<sup>24</sup> قَالَ الطَّبِيُّ: " الْمَعْنَى أَنَّ هَذِهِ الْخِصَالَ تَدُومُ فِي الْأُمَّةِ لَا يَتْرُكُونَهُنَّ بِأَسْرِهِمْ تَرْكَهُمْ لِغَيْرِهَا مِنْ سُنَنِ الْجَاهِلِيَّةِ ; فَإِنَّهُنَّ إِنْ يَتْرُكَهُنَّ طَائِفَةٌ جَاءَهُنَّ آخَرُونَ"<sup>25</sup> وهذه الخصال هي:

1- الفخر في الأحساب: التعاضم والتعالي على الناس، وانتقاصهم بذكر أمجاد الآباء والأجداد، وصنائعهم، وكرمهم مما لا سعي للمفتخر به، وهذا من شأنه أن يوغر الصدور، ويولد العداوات، والحقد والضغائن.

2-الطعن في الأنساب: وهو ذكر معاييب من ينتسب إليه الناس من آباء وأجداد وقبائل، أو تعيب عليهم في أنسابهم إلى أمهاتهم تحقيرا وسخرية واستصغارا، وهذا يؤدي إلى النزاع والاقتيال بين الناس.

3- الاستسقاء بالنجوم: اعتقادهم بعضهم أن نزول المطر بسبب حركة النجوم ظهورا واختفاء، فيقولون: سقينا بنوء كذا وكذا، وهذا مناقض للإيمان بقدرة الله.

22 - الحاكم، المستدرک، کتاب: الفتن والملاحم، أما حديث عمران بن حصين، رقم: 8404، وقال الذهبي: صحيح

23 - الترمذی، الجامع، أبواب: الإيمان، باب: ما جاء في افتراق الأمة، رقم: 2641 قال الألبانی: حسن

24 - مسلم، الجامع الصحيح، کتاب: الکسوف، باب: التشديد في النياحة، رقم: 934

25 - القاري، مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (3 / 1234)

ولكن حذرهم من السنن التي أهلكت مجتمعات فارس والروم ومنها التنافس على الدنيا، والتكالب على ملذاتها حتى ظهر فيهم التحاسد، وفشت بينهم القطيعة والهجران، والعداوة والبغضاء، فلم يجدوا ما يُنفسوا فيه شحنائهم إلا أن سفكوا الدماء، واستحلوا المحارم، ولقد كان رسول الله في مجلس الصحابة من حوله في رقة من الدنيا، وسعة من الإيمان والتقوى متحابين متبازلين همهم الآخرة، فقال لهم: "إِذَا فُتِحَتْ عَلَيْكُمْ خَزَائِنُ فَارِسَ وَالرُّومِ، أَيُّ قَوْمٍ أَنْتُمْ؟ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: نَقُولُ كَمَا أَمَرَنَا اللَّهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ تَتَنَافَسُونَ، ثُمَّ تَتَحَاسَدُونَ، ثُمَّ تَتَدَابِرُونَ، ثُمَّ تَتَبَاعُضُونَ، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، ثُمَّ تَنْطَلِقُونَ فِي مَسَاكِينِ الْمُهَاجِرِينَ، فَتَجْعَلُونَ بَعْضُهُمْ عَلَى رِقَابِ بَعْضٍ"<sup>17</sup>

تنافس على الدنيا أدى إلى أسوء الأخلاق، وإلى سفك الدماء، ولم يرض النبي من أصحابه مظهرا أقل من ذلك وهو القيام له، ولو في الصلاة لأن ذلك من عادات وتقاليد ملوك فارس والروم، وكان ذلك في صلاة النبي قاعدا والصحابة قيام، قال جابر: "فَالْتَمَتْنَا إِلَيْنَا فَرَأَانَا قِيَامًا، فَأَشَارَ إِلَيْنَا فَقَعَدْنَا فَصَلَّيْنَا بِصَلَاتِهِ فُعُودًا فَلَمَّا سَلَّمَ قَالَ: "إِنْ كِدْتُمْ أَنْتُمْ أَنْتُمْ لَتَفْعَلُونَ فَعَلَّ فَارِسَ وَالرُّومِ يَقُومُونَ عَلَى مُلُوكِهِمْ، وَهُمْ فُعُودٌ فَلَا تَفْعَلُوا أَنْتُمْ بَأَيْمَانِكُمْ إِنْ صَلَّى قَائِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا، وَإِنْ صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا فُعُودًا"<sup>18</sup>

**المطلب الثاني - سنن أهل الكتاب:** دخلت اليهودية والمسيحية إلى أطراف جزيرة العرب في وقت مبكر خاصة في اليمن وشرق الجزيرة العربية والبحرين إلا أتباعهما من العرب في الحجاز كانوا يعدون على الأصابع، وما وجد من يهود في المدينة المنورة وحولها إنما هم من بقايا السبي البابلي الذين قدموا من العراق ينتظرون مبعث آخر الأنبياء، فهم آخر الأمم التي كان لها أصل دين سماوي، وأكثر الأديان انتشاراً في العالم حينها، وقد أطل القرآن في حوارهم، وكشف انحرافاتهم وضلالاتهم، وأما ما أحدثوه من سنن الضلال التي بدأت بانحرافات خطيرة في العقيدة والعبادة، وتحريف لكتبهم السماوية، وانتهت بانحرافات في السلوك والأخلاق الاجتماعية، وقد بين النبي أن ناساً من أمته سيتبعون سنن الضلال التي سنّها اليهود والنصارى محذراً لأمتهم ومنذراً، فقال رسول الله: "لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ، وَدِرَاعًا بِدِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: الْيَهُودُ، وَالنَّصَارَى قَالَ: فَمَنْ"<sup>19</sup> وقد جاء ذكر الشبر والذراع في الحديث لبيان شدة المتابعة والموافقة لهم في عاداتهم وضلالاتهم التي أحدثوها، وأما عن تخصيص ذكر جحر الضب دون غيره من الدواب، فقد ذكر العيني السبب، فقال: "لشدة ضيقه وردائه، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ لَاقْتَفَاهُمْ أَثَارَهُمْ، وَاتَّبَعَهُمْ طَرَائِقَهُمْ لَوْ دَخَلُوا فِي مِثْلِ هَذَا الضِّيقِ الرَّدِيِّ لَوَافِقُوهُمْ"<sup>20</sup> وقال الهروي: "وَهُوَ مِنْ أَصْبِقِ أَنْوَاعِ الْجُحْرِ وَأَحْبَبُهَا"<sup>21</sup>

17 - ابن ماجه، السنن، كتاب: الفتن، باب: فتنة المال، رقم: 3996، قال الألباني: صحيح

18 - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب: الصلاة، باب: إتمام المأموم...، رقم: 413

19 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: 3456

20 - العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (16 / 44)

21 - القاري، مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (8 / 3361)



المجتمع البشري، فلا عدالة ولا إنسانية في التعامل الاجتماعي، فالغلبة للقوة، وليست الغلبة للحق، وبالمقابل هنالك فئة في المجتمع ظالمة ومستبدة ومترفة ومغرقة في اللذة والشهوات لا تقف عند حد، بل يزداد سعارها لطلب المزيد، فما يتوقع المرء بعد ذلك إلا الفساد في جميع جوانب الحياة الاجتماعية اعتقاداً وأخلاقاً وسلوكاً، نهبا وسلبا مكرا وخبثا، فجورا ومقتا واستحلالا للمحرمات وسفكا للدماء، فتعيش الأمم شقاء صنعته بأيديها، إلى أن يحقق بها عذاب من ربها، هذه السنن التي سلكتها الأمم الغابرة بدءاً بانحراف، وانتهت بدمار.

ولقد حذر النبي أمته من سلوك سنن الأمم الغابرة التي تنكبت هدي وسنن الأنبياء، واستبدلتها بسنن الهلاك والضلال والانحراف عن دين الله، وكان من تلك الأمم التي حذر النبي من إتباع سنن الضلال التي سلكتها ما يأتي:

**المطلب الأول- فارس والروم:** كانا قطبي القوة في العالم المحيط بجزيرة العرب فارس والروم، وكانت كلتا القوتين في صراع دائم للسيطرة على أماكن النفوذ في المنطقة، فقد امتد نفوذ الفرس إلى شرق جزيرة العرب واليمن، وخضعت لملكهم عرب العراق، وأما دولة الروم فخضعت لهم بلاد الشام وعربها وامتد نفوذهم إلى الأطراف الشمالية للجزيرة العربية، ولم ينقطع التواصل الثقافي والتجاري بين ساكني وسط جزيرة العرب وبين بلاد فارس والروم، وقد ترك التواصل الثقافي والتجاري أثراً متفاوتة في أنماط المعيشة والحياة والعمران.

وقد نبه النبي أن فئات من أمته سيأخذون بسنن فارس والروم، وإن كان الحديث إخباراً بالغيب إلا أن فيه التحذير والذم لمن فعل ذلك، فقال: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَأْخُذَ أُمَّتِي بِأَخْدِ الْقُرُونِ قَبْلَهَا، شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، فَيَقِيلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَفَّارِسَ وَالرُّومِ؟ فَقَالَ: "وَمِنَ النَّاسِ إِلَّا أَوْلَيْكَ"<sup>14</sup> وقصد بالشبر والذراع شدة إتباعهم، وتقليدهم في أخلاقهم، ومعاشهم فهم أكثر ممالك الدنيا بناء وبطرا ورفاها وظلماً وفساداً.

وقد رأى عمر النبي وهو نائم على حصير تحت رأسه وسادة حشوها ليف، فأحزنه ما رأى، فقال يا رسول الله: "ادْعُ اللَّهَ فَلْيُؤَسِّعْ عَلَيَّ أُمَّتِكَ، فَإِنَّ فَارِسَ وَالرُّومَ وَسَّعَ عَلَيْهِمْ، وَأَعْطُوا الدُّنْيَا وَهُمْ لَا يَعْْبُدُونَ اللَّهَ، وَكَانَ مُتَّكِنًا فَقَالَ: "أَوْفِي شَاكٍ أَنْتَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ أَوْلَيْكَ قَوْمٌ عَجَلَتْ لَهُمْ طَيِّبَاتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"<sup>15</sup> وأن ما ادخره الله لعباده المؤمنين في الآخرة لا يقارن به نعيم في الدنيا، وقد بشر النبي صحابته بفتح أرض فارس والروم بخيراتها أنهارا وثمارا وأمواالا، وأن المال سيفيض على المسلمين، وأن حالة العوز والفقر ستزول عن صحابته ومن يأتي بعدهم، فقال لأصحابه "الْفَقْرُ تَحَافُونَ، أَوْ الْعَوْرُ، أَوْ تُلْهِبُكُمْ الدُّنْيَا، فَإِنَّ اللَّهَ فَاتِحٌ لَكُمْ فَارِسَ وَالرُّومَ، وَتُصَبُّ عَلَيْكُمْ الدُّنْيَا صَبًّا"<sup>16</sup>

14 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الاعتصام بالكتاب السنة، باب: اتبعن سنن... رقم: 7319

15 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: المظالم والغصب، باب: باب الغرفة والعلية... رقم: 2468

16 - البزار، المسند (7 / 189) برقم: 2758

ثانياً- السنن البشرية: لا بد لكل أمة من منهج تُسَيَّر عليه أمور حياتها وتضبطها سواء اختارت المنهج الإلهي أم اختارت المناهج الأرضية القائمة على اجتهادات الفلاسفة الأرضية القاصرة والمتناقضة، ومن رحمة الله تعالى أنه لم يترك الله البشرية دون منهج أو تشريع، بل كان من فضله أن جعل لكل أمة شرعة ومنهاجا يسيرون عليه يضبط حياتهم وقيمها على الحق مراعية أحوال الناس زمانا ومكانا وظروفا، فقال الله تعالى: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا) سورة المائدة، الآية: 48 قال الفخر الرازي: "يَعْنِي شُرَائِعَ مُخْتَلِفَةً: لِلتَّوْرَةِ شَرِيعَةً، وَلِلْإِنْجِيلِ شَرِيعَةً، وَلِلْقُرْآنِ شَرِيعَةً"<sup>12</sup> وقال سيد قطب: "وينزل- الله- ما ينزل للناس على علم وعلى معرفة بما يقولون وما يعملون، وما يصلح لهم ويصلحون به من السنن والشرائع والتوجيه السليم"<sup>13</sup> ومما سبق يمكن أن نعرف السنن البشرية بأنها: المناهج والقوانين والنظم التي تضبط حياة أمة وتسيرها عليها سواء أكانت من وضع إلهي أم بشري.

ثالثاً- السنة النبوية: بعث الله الرسل والأنبياء ليلبغوا الدين الحق إلى الناس، وليكونوا أول العاملين بما أوحى إليهم فهم القدوة للناس بأقوالهم وأفعالهم وإقراراتهم، فسنن الأنبياء، هي: المنهج الذي سار عليه الأنبياء والرسل في أقوامهم تشريعاً وتنظيماً لحياتهم بحسب ما أوحى إليهم، وبما يرضي الله، والسنة النبوية في تعريف الأصوليين هي: ما أضيف إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير، ويضيف المحذون إلى هذا التعريف صفات النبي الخلقية والخلقية.

**المطلب الثاني - الأمم التي حذر النبي من أتباع سننها المهلكة:** يعد التواصل الحضاري من السنن التي تحكم حياة الأمم قديمها وحديثها، ويترتب على هذا التواصل انتقال القيم والعادات والمعارف سلبياً وإيجابياً من أمة إلى أخرى، سواء أكانت الأمة قوية أو ضعيفة إلا أن الأمم صاحبة السيادة والقيادة في العالم تكون هي صاحبة التأثير الأكبر في غيرها، لسببين هما:

**الأمر الأول:** ميل الأمة الضعيفة إلى تقليد الأمم القوية غالب في الفارغة أكثر من الجوهرية المهمة، وقد تترك بعض المدنات بصمات واضحة في الرفاه والملذات والترف تستهوي أمماً أخرى لتقليدها دون أن تنفذ بصيرتها إلى ما آلت إليه تلك الأمم من الهلاك والدمار، وما اجتاحتها قبل ذلك من أمراض الفرقة والعداوة والبغضاء والظلم وسفك الدماء، ولذلك نبه النبي أمته، وحذرها من إتباع سنن الأمم السابقة الكافرة في الضلال والفسوق والعصيان سواء أكانت تلك الأمم وثنية أم كان لها دين سماوي صحيح تم تحريفه

**الأمر الثاني:** إرادة الأمم القوية إتباع وإخضاع الأمم الضعيفة لسلطانها، وفرض فكرها عليها بالقوة العسكرية، أو بالتبعية الثقافية والحضارية ليقبى الانتفاع بالخيرات محتكراً للقوي على حساب شقاء الضعيف ومصائبه، وهذان السببان يؤديان إلى شيوع الظلم والحرمان والقهر لفئات كثيرة في

12 - الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (12 / 373)

13 - سيد قطب، في ظلال القرآن (5 / 3209)

## الفصل الأول: تعريف السنن، والأمم التي حذر النبي من اتباع سننها المهلكة

المبحث الأول- تعريف السنن لغةً، واصطلاحاً: بداية لا بد من تعريف بـ:(السنن) لغة، وبيان دلالتها هذه اللفظة في معاجم اللغة العربية وضبطها، ومن ثم يأتي بيان المقصود بـ:(السنن) اصطلاحاً، والتمييز بين السنن الكونية، والسنن البشرية، والسنة النبوية للدخول إلى مفردات البحث، كالآتي:

المطلب الأول- تعريف السنن لغة: جاء ضبط كلمة (السنن) على ثلاث صور: (سَنَن) و(سُنَن) و(سَنَن) قال الجوهري: "سَنَنَ الطَّرِيقَ وَسُنَّنَهُ وَسَنَّنَهُ ثَلَاثَ لُغَاتٍ"<sup>1</sup> وأطلق لفظ (السَنَن) على تتابع الشيء على وتيرة واحدة: "وَجَاءَتِ الرِّيحُ سَنَائِنَ، إِذَا جَاءَتْ عَلَى طَرِيقَةٍ وَاحِدَةً"<sup>2</sup> وقال السَنَنُ: "الطَّرِيقَةُ. يقال: استقام فلان على سنن واحد"<sup>3</sup> ويراد بلفظ (السنن) القصد والوجهة: "امضِ عَلَى (سَنَنِكَ) وَ (سُنَنِكَ) أَي عَلَى وَجْهِكَ وَقَصْدِكَ"<sup>4</sup> ويقال (سَنَنُ الرَّجُلِ): "قَصْدُهُ وَهَمَّتُهُ"<sup>5</sup> والسَّنُ: "السَّيْرُ الشَّدِيدُ"<sup>6</sup> وقد استخدم العرب الفعل سَنَنَ في الأمور التي اعتاد الناس فعلها حتى أصبحت عادة مطردة في حياتهم وسلوكهم قال ابن فارس<sup>7</sup>: "(سَنَن) ... جَزَيَانُ الشَّيْءِ، واطْرَادُهُ فِي سُهُولَةٍ"<sup>8</sup> واستخدمت لفظة السُّنَّةُ فِي الْأَصْلِ فِي: "سُنَّةُ الطَّرِيقِ، وَهُوَ طَرِيقٌ سَنَّهُ أَوَائِلُ النَّاسِ، فَصَارَ مَسْلُكًا لِمَنْ بَعْدَهُمْ. وَسَنَ فُلَانٌ طَرِيقًا مِنَ الْخَيْرِ يَسُنُّهُ إِذَا ابْتَدَأَ أَمْرًا مِنَ الْبِرِّ لَمْ يَعْرِفْهُ قَوْمُهُ فَاسْتَسَنَّوْا بِهِ وَسَلَّكُوهُ"<sup>9</sup> وقد تكون الأمور المسنونة في حياة الناس حسنة أو قبيحة، قال الفيومي: "وَالسُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ، وَالسُّنَّةُ السَّيْرَةُ حَمِيدَةٌ كَانَتْ أَوْ ذَمِيمَةً"<sup>10</sup> مما سبق من تعريفات لغوية لكلمة (السنن) يمكن القول بأنها: الطريقة- مادية او معنوية- التي ابتدأها ومهداها المتقدمون ليسير عليها اللاحقون بسهولة واطراد سواء أكانت حسنة أو قبيحة.

المطلب الثاني- تعريف السنن اصطلاحاً: تبين من المعنى اللغوي تعريف السنن بشكل عام، وأما من الناحية الاصطلاحية، فلا بد من إضافة كلمة أخرى إليها تقيدها معناها، وتحدد دلالة كلمة(سنن) فنقول سنة كونية، وسنة بشرية، وسنة نبوية...، وما يهمنا في هذا البحث ثلاثة تعريفات، هي:

أولاً- السنن الكونية: النواميس والأنظمة التي وضعها الله بإحكام لضبط حركة الكون- حياً أو جماداً- وسيره عليها باطراد، كالمد والجزر، والحر والبرد، والضياء والظلمة، والحركة والسكون، والحياة والموت، والنصر والهزيمة وغيرها كثير، وعرف سيد قطب السنن الكونية، فقال: "هي القوانين الكونية التي أودعها الله هذا الكون ليسير على وفقها، ويتحرك بموجبها، ويعمل بمقتضاها"<sup>11</sup>

- 1 - الجوهري، الصحاح (5 / 2138)
- 2 - الجوهري، الصحاح (5 / 2138)
- 3 - الجوهري، الصحاح (5 / 2138)
- 4 - ابن منظور، لسان العرب (13 / 226)
- 5 - ابن منظور، لسان العرب (13 / 225)
- 6 - ابن منظور، لسان العرب (13 / 225)
- 7 - ابن فارس، مقاييس اللغة (3 / 60-61)
- 8 - ابن فارس، مقاييس اللغة (3 / 60-61)
- 9 - ابن منظور، لسان العرب (13 / 225)
- 10 - الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (1 / 292)
- 11 - سيد قطب، في ظلال القرآن (1 / 278)

الفصل الأول: التعريف بالسنن، والأمم التي حذر النبي من اتباع سننها المهلكة:

المبحث الأول- تعريف السنن لغة، واصطلاحاً

المطلب الأول-تعريف السنن لغة

المطلب الثاني- تعريف السنن اصطلاحاً

المبحث الثاني - الأمم التي حذر النبي من أتباع سننها المهلكة

المطلب الأول- فارس والروم

المطلب الثاني- سنن أهل الكتاب

المطلب الثالث- سنن العرب في الجاهلية

الفصل الثاني- سنن الغلو في الدين التي أهلكت أهل الكتاب، وتحذير النبي لأمته منها:

المبحث الأول- غلو أهل الكتاب في أمور العقيدة:

المطلب الأول- الغلو في الإيمان بالأنبياء

المطلب الثاني- الغلو في الإيمان بالكتب السماوية

المطلب الثالث- الغلو في الإيمان بالقدر

المطلب الرابع- الافتراق نتيجة الغلو

المبحث الثاني: غلو أهل الكتاب في العبادة

المبحث الثالث: غلو أهل الكتاب في أحكام الحلال والحرام

الفصل الثالث- منهج النبي في تحذيره لأمته من الأدواء التي أصابت منظومة الأخلاق

الاجتماعية للأمم السابقة:

المبحث الأول: أن يذكر النبي عدة أدواء أخلاقية، ثم يبين خطرها على منظومة الأخلاق

المجتمعية

المطلب الأول: أبرز الأدواء التي انتقلت إلى المسلمين من الأمم السابقة

المطلب الثاني: بيان خطرها على منظومة الأخلاق المجتمعية

المبحث الثاني: أن يذكر النبي داء واحداً، ثم يبين خطره على منظومة الأخلاق المجتمعية

المطلب الأول: داء الشح

المطلب الثاني: بيان خطره على منظومة الأخلاق المجتمعية

## المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة، وأتم التسليم على نبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين:

خلق الله سبحانه آدم عليه السلام وزوجه، وأسكنهم الأرض لعبادته، وعمارته، وبث سبحانه من ذريتهما أمما وشعوبا وقبائل في بقاع الأرض، ولما كان الخلاف أمراً طبيعياً بين البشر تحكمه المنافع والمصالح، وتحركه الشهوات شاء الله أن يصطفي من البشر رسلا وأنبياء يوحى إليهم بشريعة الحق التي تسعد الإنسان في دنياه وأخراه، شريعة لا يكتنفها نقص ولا ظلم ولا غلو، ولا يوازئها ولا يقاربها منهج بشري، تلبى حاجات الإنسان وتحميه من شر نفسه، فسارت أمم على منهج الله وشرعه حتى أظهروا سنن الهدى، واهتدى بهم خلق كثير، وتنكبت أمم من الغابرين طريق الحق، واتبعوا خطوات الشيطان، فسنوا لحياتهم شرائع ومناهج أشقتهم، وأشاعت فيهم الظلم والجريمة والانحرافات الخطيرة، فسخط الله عليهم، وأهلكهم ببعض ما كسبوا، وكان من تلك الأمم: أهل الكتاب الذين غلو في دينهم، وحرّفوا كتبهم، وتكالبوا على الدنيا، وفارس الروم التي بسطت عليهم الدنيا، فتنافسوا فيها، فشاع فيهم الظلم والبغي والشح حتى أهلكهم الله.

وقد أتم الله نعمه على البشرية ببعثة نبينا الكريم، فدل أمته على سبل الهدى، وسنن الرشاد، وحذرهم من الأخذ بسنن الضلال التي سلكها أهل الكتاب وغيرهم، فقد بيّن النبي لأمته السنن والأدواء التي أهلكت الأمم السابقة في مختلف المجالات: العقيدة والعبادة والمعاملات والأخلاق المجتمعية، وكان البيان النبوي مفصلاً يقيم الحجة على من سمعه، متضمناً حرص النبي على وقاية أمته من تلك المهلكات والأدواء، وموضحاً لأخطارها، ومرشداً إلى أخذ العبرة والعظة من قصص السابقين، ومنبهاً إلى أهمية الوعي بالسنن التي تحكم حياة الشعوب، وحركة التاريخ

وتأتي أهمية البحث كونه يخدم السنة النبوية التي هي المصدر التشريعي الثاني في الإسلام، ويقدم دراسة معمقة للسنن التي أهلكت الأمم السابقة الواردة في السنة النبوية، وتحذير النبي أمته من الأخذ بها، وسأعتمد في بحثي على المنهج العلمي التوثيقي التحليلي حيث سأقوم بجمع الأحاديث المتعلقة بالموضوع، ثم تصنيفها، ثم دراستها وتحليلها، وسيجيب البحث على الإشكالات الآتية: ما المقصود بمفهوم السننية؟ وما أهمية معرفة سنن الأمم السابقة؟ وما أبرز السنن التي أهلكت الأمم السابقة والتي حذر النبي أمته منها؟ وللإجابة على هذه الإشكالات وغيرها قسمت البحث إلى الفصول، والمباحث، والمطالب الآتية:

## السنن والأدواء التي أهلكت الأمم السابقة دراسة حديثة

محمود أحمد يعقوب رشيد\*

### TRADITION AND ILLS THAT DECIMATED THE PREVIOUS NATIONS: A MODERN RESEARCH

#### ABSTRACT

This research investigates examples and reasons of astray for which previous nations which were punished and demolished. The prophet warned his nation from such reasons, this was for the sake of what is good in this world and in the Hereafter, these examples included ways of delusion such as: Origins of creed, conditions of worship, the rules of the provisions of *halal* and *haram*, social ethics, the absence of justice, spread of injustice, the competition for the pleasures of this world, the spread of envy, stinginess, and the disappearance of affection, compassion, and kindness of souls, and the spread of hatred, hostility and bloodshed.

**Keywords:** Custom, Heresy, Perish, Folk, Ummah

### GEÇMİŞ MİLLETLERİ HELAK OLMAYA SÜRÜKLEYEN ADETLER VE SAPKINLIKLAR: MODERN BİR ARAŞTIRMA

#### ÖZET

Bu araştırma, geçmiş milletlerin cezalandırılmalarına ya da helak edilmelerine neden olan sapkınlıkları ve nedenlerini soruşturmaktadır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber ümmetini bu sapkınlıklara karşı uyarılmış, dünyada ve ahirette haklarında hayırlı olanı onlara bildirmiştir. Bu milletleri yok oluşturan sürükleyen amiller; inanç ve ibadet esasları, helal ve haramlar, sosyal ahlak, adalet, dünya zevkleri için yarışma, haset etme, insanlar arasında nefreti yayma ve kan dökme gibi hususlardaki sapmaları kapsamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Adet, Sapkınlık, Helâk, Millet, Ümmet

- Hasan, Dâru'l-ilmiiyye, Beyrut 1991.
- en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut.
- er-Rebâbî'a, Muhammed Ahmed Sâlim, *Hıfzu'n-nesl ve vesâ'ilü'l-muhâfazati aleyhâ*, Âl-i Beyt Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Ürdün.
- es-Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsir, *Teyisîrü'l-Kerîmî'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, thk. İbn Useymîn, Mü'essesetü'r-risâle, Beyrut.
- eş-Şâtıbî, *el-Muwâfakât fî usûli'l-fikh*, Abdullâh Dirâz, Dâru'l-ma'rife, Beyrut.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, Dâru'l-fikr.
- eş-Şirbînî, Muhammed, *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ'*, thk. Mektebü'l-buhûsi ve'd-dirâsât, Dâru'l-fikr, Beyrut.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü'z-zehrâ, Musul.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr Beyrut.
- et-Tibî, Ukkâşe Abdülmennân, *et-Teberriücü ahtari maâvili'l-hedmi ve't-tedmîr fî'l-müctema'i'l-İslâmî*, Mektebetü't-türâsi'l-islâmî, Kâhire.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ., Dâru ihyâ'î't-türâsi'l-arabî, Beyrut.
- ez-Zu'aylî, Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mahcen, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, Kâhire.
- el-Ulvânî, Zeyneb, *el-Üsretü fî mekâsidi's-şerî'a krâ'at fî kazâya'l-zevâc ve't-talâk fî Amerika*, Beyrut.

## KAYNAKÇA

- el-Abderî, Muhammed b. Yûsuf, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*, Dâru'l-fîkr, Beyrut.
- el-Âlûsî, Şihâbeddîn Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'u'l-mesânî*, Dâru ihyâ'i't-türâsî'l-arabî, Beyrut.
- el-Behûtî, Mansûr b. Yûnus, *er-ravzu'l-murabba' şerhu Zâdi'l-müstefni'*, Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse, Riyâd.
- , *Keşşâfû'l-kunâ' an mütûni'l-iknâ'*, thk. Hilâl Musaylihî ve Mustafa Hilâl, Dâru'l-fîkr, Beyrut.
- Benya'îş, Muhammed, *Hicâbü'l-mir'ât ve halefiyyâtü't-teberrüc fi'l-fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- Cebr, Dendel, *ez-Zinâ tahrîmuhû, esbâbuhû, devâfi'uhû, netâciuhû ve âsâruhû, Mektebetü'l-menâr, Ürdün 1985.*
- ed-Derdîr, Ahmed, *eş-Şerhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Uleyş, Dâru'l-fîkr, Beyrut.
- ed-Dimyâtî, Muhammed İbn es-Seyyid, *Hâşiyetü i'âneti't-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi'l-mu'in li-şerhi Kurrati'l-'ayni bi-mühimmâti'd-dîn*, Dâru'l-fîkr, Beyrut.
- ed-Düssûkî, Muhammed Arafe, *Hâşiyetü'd-düssûkî ala's-şerhi'l-kebîr*, thk. Muhammed Uleyş, Dâru'l-fîkr, Beyrut.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru ihyâ'i't-türâsî'l-arabî, Beyrut.
- Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Temîmî, *et-Tefsîrû'l-kebîr ev mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebu't-Tâhir b. Yak'ûb, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, et-Matba'atü'l-Hüseyniyye, Kâhire 1911.
- el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdillâh Abdülhâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- el-Hatîb eş-Şîrbînî, Muhammed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rîfeti me'ânîyi elfâzi'l-minhâc*, Dâru'l-fîkr, Beyrut.
- el-Hattâb, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Ra'înî, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasarî's-şeyh Halîl*, Dâru'l-fîkr, Kâhire 1992.
- el-Hisnî, Takıyyiddîn b. Muhammed, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli gâyeti'l-ihhtisâr*, thk. Ali Abdülhamîd Biltacı ve Muhammed Vehbî Süleymân, Dâru'l-hayr, Dîmaşk 1994.
- İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr şerhu Tenwîri'l-ebârî Fıkhi Ebû Hanîfe*, Dâru'l-fîkr, Beyrut.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1970.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, Dâru'l-fîkr, Beyrut 1401.
- İbn Müflih el-Hanbelî, İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1400.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, *Kütübün ve resâ'ilün ve fetevâyü Şeyhulislâm ibn Teymiyye*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî, Mektebetü İbn Teymiyye.
- el-Karâfî, Şihâbeddîn Ahmed, *Dâru'l-garb*, thk. Muhammed Hacî, Beyrut.
- el-Kâsânî, Alâ'eddîn, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i'*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1982.
- el-Mergiyânî, Ali b. Ebîbekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*, el-Mektebetü'l-İslâmîyye.
- Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmî'u's-Sahîhi'l-muhtasar el-ma'rûfu Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut.
- en-Nesâ'î, Ahmed b. Şuayb, *Sünen'n-Nesâ'iyyi'l-kübrâ*, thk. Abdulgafâr Süleymân el-Bindârî, Seyyid



- الدسوقي، محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عlish، بيروت، دار الفكر.
- الدمياطي، محمد ابن السيد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، بيروت، دار الفكر.
- الربابعة، محمد احمد سالم، حفظ النسل ووسائل المحافظة عليه، رسالة ماجستير، الأردن، جامعة آل البيت.
- الزيلي، فخر الدين عثمان بن علي بن محجن (543 هـ). (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة .
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة .
- الشريبي، محمد، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، بيروت، دار الفكر،
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (ط2)، الموصل، مكتبة الزهراء
- الطبري، محمد بن جرير، ط (1405)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر.
- الطبي، عكاشة عبد المنان، التبرج اخطر معاول الهدم والتدمير في المجتمع الإسلامي، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي.
- العبدري، محمد بن يوسف (1398هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الفكر .
- العلواني، زينب، الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان .
- الغزالي، محمد بن محمد (505)، الوسيط في المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- فخر الدين محمد بن عمر التميمي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421 هـ - 2000 م، الطبعة الأولى .
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو الطاهر بن يعقوب، (729-823)، القاموس المحيط، المطبعة الحسينية، القاهرة: 1911.
- القرافي، شهاب الدين أحمد، دار الغرب، تحقيق: محمد حجي، الذخيرة، بيروت .
- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، الطبعة: الثانية.
- محمد بن إسماعيل (1987)، الجامع الصحيح المختصر المعروف صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، (ط3)، بيروت، دار ابن كثير.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، المكتبة الإسلامية .
- النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط1 (1991)، بيروت، دار الكتب العلمية، 387/5.
- النوي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط (2) بيروت، المكتبة الاسلامي.

## توصية

ضرورة الاخذ بالسبل التي من شأنها حماية الأسرة وتحقيق سعادتها ، وذلك من خلال اليعاز إلى مراكز الإصلاح الأسري والجامعات إلى تعريف الأفراد عامة والمقبلين على الزواج خاصة بمقاصد الأحكام الشرعية التي شرعت لحماية الأسرة من المؤثرات التي تهدد استقرار الحياة الأسرية .

## مراجع البحث

- أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي ، بيروت
- ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم ، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي ، بيروت(1970)، المكتب الإسلامي .
- ابن عابدين ، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، ، بيروت، دار الفكر. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، ط (1401)
- ابن مفلح الحنبلي، إبراهيم بن محمد ، المبدع في شرح المقنع، ط 1400، بيروت، المكتب الإسلامي.
- الألوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- بنيعيش، محمد ، حجاب المرأة وخلفيات التبرج في الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الجهوتي ، منصور بن يونس ، الروض المربع شرح زاد المستقنع ، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض .
- الجهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، بيروت، دار الفكر.
- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذي، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت ، دار إحياء التراث العربي .
- جبر ، دندل، الزنا تحريمه – أسبابه ودوافعه – نتائجه وآثاره، مكتبة المنار، الأردن ، الطبعة الأولى 1405هـ الموافق 1985.
- الحاكم ، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري(401هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق : مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الحصيني ، تقي الدين بن محمد، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان ، دمشق ، دارالخير ، 1994، الطبعة: الأولى.
- الخطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد الرعيني، (902-954 هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، دار الفكر، القاهرة، 1992، 412/2
- الخطيب الشريبي ، محمد ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الفكر.
- الدردير، أحمد، الشرح الكبير، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر ، بيروت.

## الخاتمة :

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على النبي المصطفى وعلى آله وصحبه ومن اقتفى نهجه إلى يوم الدين وبعد:

فقد حوى هذا البحث مجموعة من النتائج التي يمكن تلخيصها بالآتي:

أولاً : خلق الله سبحانه الخلق ، وشرع لهم ما يحفظ عليهم الضرورات الخمسة التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، ومن هذه الضرورات حفظ النسل ، وفي سبيل حفظه شرع الزواج.

ثانياً : حرص الإسلام على أن يرتبط الرجل والمرأة بميثاق غليظ هو الزواج ليكون آلية لتنظيم إشباع الغرائز وتهذيبها .

ثالثاً: قصد الشارع من الزواج هو تحقيق السكن والمودة والرحمة .

رابعاً : إن سهولة قضاء الشهوة خارج اطار الزواج يجعل الحياة الزوجية القائمة على شروط ومسؤوليات وحقوق وواجبات نافذة لا ضرورة لها ، ويجعل الأسرة تبعة لا داعي إليها ، وفي هذا تقويض للحياة العائلية وتشتيت للأسرة .

خامساً : عد الإسلام الزنا مرضاً اجتماعياً خطيراً يفتك بالأسرة و المجتمع ، ولذلك حرمه وحرّم المقدمات التي تفضي إليه.

سادساً : لا سبيل إلى تحقيق السعادة بين الزوجين إلا إذا تحققت وقاية الأسرة من كل الروافد التي من شأنها أن تثير قنوات الإحساس البصرية منها والسمعية والشمية مما يحرك في النفس كوامن الغريزية ، ويشعل نار الشهوات ويغري كلا الجنسين بالآخر ؛ ليطلق العنان للشهوة التي لا حدود لها ، وهنا يأتي الحديث عن فلسفة الإسلام في تشريع جملة من الأحكام نحو الحجاب والاستئذان وحرمة الاختلاط المحرم.

سابعاً : العلاقات العاطفية بين المتزوجين من الرجال والنساء خارج دائرة الحياة الزوجية ، هي سبب شقاء الأزواج وكثرة حوادث الطلاق ، و ليس عسيراً أن نجتمع أمثلة كثيرة عن البيوت التي انهارت بسبب اتصال الأزواج والزوجات بغير شركائهم في الحياة الزوجية .

ثامناً : حرص الإسلام على إيجاد المجتمع الطاهر النظيف فمنع إشاعة الفاحشة في المجتمع المسلمليضع حداً للعباشين بالأعراض بما يحقق صيانة أسمع المجتمع مما يشوب طهره ويبعده عن الاستهانة بالمنكرات .

وفي الختام أسأل الله التوفيق والسداد

في الغالب الزوج لم يجد في الطرف الآخر ما يشبع رغبته الجنسية بحسب ما يشاهده في الدعاية الجنسية العاتية من فنون .

إن مما شرعه الإسلام في سبيل رعاية الحياة الزوجية عند حصول الاثارة الناتجة من النظر المحرم دون قصد فوقع في قلبه شيء مما نظر إليه ، أن يدفعه بإتيان أهله، قال I ( إذا أبصر أحدكم امرأة فليأت أهله ؛ فإن ذلك يرد ما في نفسه).<sup>86</sup>

كما ان اختلاط الرجال بالنساء دون ضوابط في النظر واللباس والتلاصق من شأنه أن يزيد من أزمات الأسرة ، اللباس : ويمكن أن نتصور تأثير وجود بضاعة معروضة مغرية المظهر على استقرار الحياة الزوجية ، وذلك أن الرجل الذي يخرج من بيته يبصر في طريق ذهابه وعودته وفي مكان عمله أصنافا من النساء اللواتي تبرجن تبرز الجاهلية الأولى يخيل إليه أن جميع النساء أجمل من زوجته ، فيعرض عنها ويبدأ تأثير هذا التبرج يزيد مع الأيام فتزيد الهفوة بين الأزواج اتساعاً وتبدأ حياة الشقاء من حيث لا يشعر الأزواج بالمؤثر الحقيقي على حياتهم، وربما تنهار الحياة الزوجية وتنفك إذا تعدى الأمر من النظر إلى ما هو أسوأ . وفي هذا تقول الدكتورة (أيذا أيلين) في بحث لها : (إن سبب الأزمات العائلية في أمريكا ، وسر كثرة الجرائم في المجتمع ، هو أن الزوجة تركت بيتها لتضاعف دخل الأسرة ، فزاد الدخل ، وانخفض مستوى الأخلاق)<sup>87</sup> . وهذا ما جعل الكاتبة الشهيرة آتي رود تقول في مقالة لها : (لأن تشتغل بناتنا في البيوت خوادم أو كالمخوادم ، خير وأخف بلاء من اشتغالهن في المعامل حيث تصبح البنت ملوثة بأدران تذهب بروق حياتها إلى الأبد ألا ليت بلادنا كبلاد المسلمين ، فيها الحشمة والعفاف والطهارة نعم إنه لعار على بلاد الإنجليز أن تجعل بناتها مثلاً للردائل بكثرة مخالطة الرجال ، فما بالنا لا نسعى وراء ما يجعل البنت تعمل بما يوافق فطرتها الطبيعية من القيام في البيت ، وترك أعمال الرجال للرجال سلامة لشرفها ) .<sup>88</sup>

ان من المهم في جميع الاحوال سواء خرجت المرأة مراعية للضوابط الشرعية او بقيت في بيتها أن تضمن الحماية لعرضها من افواه العابثين وهنا يمكننا الحديث عن تشريع الإسلام لحد القذف في حق المتطاولين على اعراض الشرفاء الاحرار وذلك إن الجماعة المسلمة لا تخسر بالسكوت عن تهمة غير محققة كما تخسر بشيوع الاتهام والترخص فيه وتحريض الكثيرين من المتحرجين على ارتكاب الفعلة التي كانوا يستقذرونها ويطنونها ممنوعة في الجماعة أو نادرة وذلك فوق الآلام الفظيعة التي تصيب الحرائر الشريقات والأحرار الشرفاء ، و فوق الآثار التي تترتب عليها في حياة الناس وطمأنينة البيوت.<sup>89</sup>

86 مسلم ، صحيح مسلم ، ج 4 ، ح 1403 ، باب ندب من رأى امرأة فوقع في نفسه إلى أن يأتي امرأته أو جاريتها فيواقعها .

87 دندل جبر ، الزنا تحريمه - أسبابه ودوافعه - نتائجه وآثاره ، ص 104 .

88 المرجع السابق ، ص 115 .

89 سيد قطب ، في ظلال القرآن ، ج 5 ، ص 253 .

ومن ثم لا تجدي عقوبة الزنا في منع وقوعه والجماعة تسمي وتصبح وهي تتنفس في ذلك الجو الملوث الموحى بارتكاب الفحشاء .

### المبحث الثالث : علاقة تحريم الزنا ومقدماته باستقرار الحياة الزوجية :

في هذا المبحث دراسة لمطلبين اثنين :

#### المطلب الاول : علاقة تحريم الزنا باستقرار الحياة الزوجية :

استقرار الحياة الزوجية ضرورة تتحقق بها رعاية النشء وتطويره وتوجيهه نحو بناء الامة ، وأسبابه متعددة . ولعل من أبرز ما يحققها تلك المنظومة من الاحكام الشرعية التي شرعها الإسلام لتحيط الأسرة بسياج متين يحمي استقرارها ، ومن أبرز هذه الاحكام وعلى رأسها تحريم الزنا .

وذلك أنه لا يمكننا الحديث عن وجود الأسرة ابتداء حين يشيع في المجتمع الزنا ، وذلك ان سهولة قضاء الشهوة يجعل الحياة الزوجية نافلة لا ضرورة لها ويجعل الأسرة تبعه لا داعي اليها .

كما لا يمكننا الحديث عن استقرار الحياة الزوجية في ظل ما يمكن أن تمر به الحياة الزوجية من أحوال وأوقات عصبية تحتاج من الزوجين الصبر على مواجهتها وتجاوزها في الوقت الذي توجد فيه علاقة لأحد الزوجين مع طرف آخر .

إن الدراسات تشير إلى (أن العلاقات العاطفية بين المتزوجين من الرجال والنساء خارج دائرة الحياة الزوجية ، هي سبب شقاء الأزواج وكثرة حوادث الطلاق. وليس عسيراً أن نجتمع أمثلة كثيرة عن البيوت التي انهارت بسبب اتصال الأزواج والزوجات بغير شركائهم في الحياة الزوجية)<sup>85</sup> .

#### المطلب الثاني : علاقة تحريم مقدمات الزنا باستقرار الحياة الزوجية :

لقد شرع الإسلام منظومة من الاحكام الشرعية التي من شأنها ان تحقق استقرار حياة الزوجين ومن ذلك تحريم مقدمات الزنا فمن غير المعقول أن تتحقق المودة والرحمة لمن أطلق أقوى الحواس على الإطلاق من ناحية الاستجابة للإثارة الجنسية إلى تكرار النظر بشهوة إلى الجنس الآخر بلا وعي ولا نظام في النظر على كل مثير للشهوة حيث الوسائل الإعلامية التي تتفنن في العرض والتسويق فنونا كثيرة من خلال الأفلام والبرامج والمسلسلات والدعايات التي تعرض فيها المرأة والرجل في أجمل صورهم ترافقهم كافة أشكال الإثارة بالصوت والحركة فضلا عن تسويق الاختلاط ، وتزيين العلاقات المحرمة خارج إطار الزواج الشرعي فتعرض ممارستها أو ممارسة مقدماتها على الملا دون استحياء لتعيدها ممارسة في مستواها الحيواني. فتتحول نظرات الفضول العابرة إلى نظرات تولد رغبات جامحة لإشباع الغرائز المكبوتة ، وتحولها إلى علاقات آثمة بعد بضع خطوات. وهذا من شأنه أن ينتهي بالأسرة إلى التفكك ؛ لأن أحد الزوجين وهو

85 الرابعة، محمد احمد سالم ، حفظ النسل ووسائل المحافظة عليه ، رسالة ماجستير، الأردن، جامعة آل البيت ، ص67.

والحجاب ، وقد ذكر الشرع منها الخضوع بالقول والضرب بالرجل ، والتطيب وذلك أن سماع هذه المؤثرات- أيا كانت سمعية أم شممية - أشد تحريكاً للشهوة من إبدائها<sup>82</sup>.

لقد نهى الإسلام عن هذه المؤثرات حتى لا يفقد الحجاب فالتصنع والتزين والتعطر والخضوع بالقول وضرب النعل يساهم في إثارة الشهوات والتناظر، أو على الأقل الزيادة في إيقاع الحركات التي تحدث لدى الرجال والنساء ملاحظة بعضهم لبعض، وهذا يفقد معنى الحجاب ويجعل من العسير إذ ذاك غض البصر على الرجل فتكون المرأة بذلك حجاباً له عن الله تعالى .

إن نتائج الدراسات العلمية الحديثة تؤكد أن المخ يتعامل مع الصوت الأثوي بطريقة مختلفة عن الصوت الذكوري ، فقد أشار علماء في جامعة شفيلد البريطانية إلى أن الصوت الأثوي ينشط الجزء السمعي من دماغ الرجل المسئول عن تحليل الأصوات المختلفة ، وذلك بهدف قراءة الصوت وتمييزه ، وتحديد النمط السمعي الخاص به، أما الصوت الذكوري فيثير الجزء الدماغي الخاص بمعالجة المعلومات<sup>83</sup>.

أما فيما يتعلق بتأثير العطر فإن الدراسات تثبت إن العطر له تأثيرات أكبر بكثير من كونه جميل فقط بل إنه يؤثر على الناحية النفسية والعضوية...فحاسة الشم مرتبطة بالأعصاب الموجودة في باطن الأنف بشكل مباشر مع الدماغ . وقد وجد أن جزأين من الدماغ ما يعرف ب (Lmbic system) و (Amegdola) ، على اتصال مباشر ومبرمج مع حاسة الشم . وهذان المركزان الرئيسان مسؤولان عن المزاج والعواطف والذاكرة ، حيث أثبتت الدراسات المخبرية في علم النيوروبيلوجي زيادة في نشاط هذين الجزأين في حال التعرض للعطور . حيث يتم تحليلها ، كما أنه يؤثر على المناطق التي تتعامل مع معدل ضربات القلب وضغط الدم والتنفس، ومستويات الإجهاد، والتوازن الهرموني...<sup>84</sup>

#### خامساً : صيانة المجتمع عن سماع شيوخ الفاحشة فيه:

حرص الإسلام على إيجاد المجتمع الطاهر النظيف بمنع إشاعة الفاحشة في المجتمع المسلم فحرم قذف المحصنات ليضع بذلك حداً للعابثين بالأعراض بما يحقق صيانة أسمع المجتمع مما يشوب طهره ويبعده عن الاستهانة بالمنكرات يقول سيد قطب: إن اطراد سماع التهم يوحى إلى النفوس المتحرجة من ارتكاب الفعل، وأن جو الجماعة كله ملوث وأن الفعل فيها شائعة فيقدم عليها من كان يتحرج منها وتهون في حسه بشاعتها بكثرة ترددها وشعوره بأن كثيرين غيره يأتونها!

82 الشوكاني، فتح القدير، ج4ص25.

83 مقالة بعنوان: هل تعرف تأثير لمسة المرأة في شخصية الرجل

<http://ejabat.google.com>

84 الصحة النفسية(تأثير العطور على النفس)

<http://www.dralshobaki.com/drasat%20hadetha.html>

هل العطور لها تأثير في الذكريات؟

<http://ejabat.google.com>

وإذا كان هذا هو تأثير النظر فإن الاقتراب الجسدي من خلال اللمس هو الأكثر خطورة؛ لأنه وسيلة التعبير عن الشهوة المكبوتة ، والانزلاق فيه خطير ؛ لأنه يطلق العنان للشهوة ويلغي نداء العقل وهو في الغالب يفضي إلى ما هو أكثر من ذلك .

جاء في إحدى الدراسات الحديثة التي نشرت في مجلة (العلوم النفسية) ، أن المرأة عندما تلمس الرجل وتربت على ظهره يشعر بالقوة ، في حين أن الرجل إذا قام بلمس الرجل أو التريبت على ظهره فلن يكون له تأثيراً يذكر .

أما الدراسة التي قام بها كل من (جوناثان ليفاي) ، (وجنيفر جي) فقد أظهرت أن الرجل يميل للمجازفة إذا لمستته المرأة أو ربت بيدها على ظهره فيشعر بالأمان أكثر ، ويتشجع للقيام بأشياء قد لا يفعلها في الأحوال العادية. وهذا بخلاف ما لو ترك وشأنه ليتدبر أموره بنفسه<sup>78</sup> .

## 2- الابتعاد عن الخلوة المحرمة :

نهى الإسلام عن انفراد الرجل بالمرأة في مكان خالٍ من الناس ، في موضع واحد لا يصله أحد ، مع عدم الأمن من الفساد ، وذلك أن النفوس في الخلوة تكون أقرب إلى الوقوع في المحذور وذلك أن المرأة تعتبر بالنسبة للرجل ذلك الجزء المفقود منه والمفقود مطلوب ومرغوب فيه لوضع اليد عليه واسترداده خاصة إذا تم كشفه ، والمرأة تعتبر بهذا المعنى ضلعاً من الرجل في الأصل ؛ لأنها كانت مضمومة إليه<sup>79</sup> .

## ثالثاً : الالتزام باللباس الشرعي :

إن اللباس الشرعي المتمثل بالحجاب الحسي للمرأة هو وسيلة وقاية للفرد والمجتمع فهو بالنسبة إلى المرأة وسيلة تربية بصرفها عن حب الظهور وغيره من أحوال النفس وظواهرها ، وهو بالنسبة إلى الرجل يكون صرفاً له عن الانشغال بالنفس على وجه الميل والدوران في حمى الشهوة والهوى فينحجب - سواء المرأة أو الرجل - عن الله تعالى ولا يحصل الشوق إلى ذكره ومواصلة السير في معرفته<sup>80</sup> ، وهو في الوقت نفسه قيمة تحمي المجتمع بأسره ، وذلك أن تبرج المرأة يعني إثارة غرائز الشهوة والأمر بالسوء ، بسبب التجاذب القوي الذي يحدث في نفس المرأة والرجل ، ومن المعلوم أن الغرائز تهذب بصرفها عن مثيها لا بمقابلتها به وتقريبها منه .<sup>81</sup>

## رابعاً : الالتزام بالأخلاق الإسلامية التي تحقق طهر العلاقة بين الرجل والمرأة :

دعا الإسلام إلى الالتزام بالأخلاق الإسلامية التي من شأنها أن تحقق طهر العلاقة بين الرجل والمرأة، ودعا إلى الابتعاد عن المؤثرات التي من شأنها أن تضعف أو تلغي قيمة غرض البصر

78 مقالة بعنوان :هل تعرف تأثير لمسة المرأة في شخصية الرجل

!! <http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=24102d7bd10c0f6a>

79 بنيعيش، حجاب المرأة وخلفيات التبرج ، ص 101.

80 بنيعيش، حجاب المرأة وخلفيات التبرج ، ص (28-29).

81 بنيعيش ، حجاب المرأة وخلفيات التبرج ، ص 56.

بأربعة يشهدون برؤية الفعل ، أو بثلاثة معه إن كان قد رآه . فيكون قوله إذن صحيحاً . ويوقع حد الزنا على صاحب الفعلة <sup>71</sup>.

### المطلب الثاني : مقاصد الشريعة من تحريم مقدمات الزنا :

نهى الشريعة الاسلامية عن قربان مقدمات الزنا لحكم وغايات مقاصد فيما يلي تفصيلها :

#### أولاً : إطلاق النظر إلى المحرمات :

حرم الإسلام إطلاق النظر إلى المحرمات ؛ لأن مبدأ الزنا من النظر والآفات كلها منه تنشأ فهي كما يقول الغزالي : ( العين مبدأ الزنا فحفظها مهم ، وهو عسر من حيث إنه قد يستهان به ، ولا يعظم الخوف منه والآفات كلها منه تنشأ ) <sup>72</sup> وفي مثل هذا المعنى يقول القرطبي : ( البصر هو الباب الأكبر إلى القلب ، وأعمر طرق الحواس إليه ، وبحسب ذلك كثر السقوط من جهته ووجب التحذير منه ، وغضه واجب عن جميع المحرمات وكل ما يخشى الفتنة من أجله) .<sup>73</sup>

و(كما يتناول غض البصر عن عورة الغير وما أشبهها من النظر إلى المحرمات ؛ فإنه يتناول الغض عن بيوت الناس ، فبيت الرجل يستر بدنه كما تستر ثيابه وقد ذكر سبحانه غض البصر وحفظ الفرج بعد آية الاستئذان ، وذلك أن البيوت سترة كالثياب التي على البدن) .<sup>74</sup>

وقد صرح عليه السلام بالعلة التي شرع من أجلها الاستئذان فقال I : (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)<sup>75</sup>، يقول ابن حجر العسقلاني : (إن أصل مشروعية الاستئذان للاحتراز من وقوع النظر إلى ما لا يريد صاحب المنزل النظر إليه لو دخل بغير إذن، وأعظم ذلك النظر إلى النساء الأجنبية)<sup>76</sup>.

وذلك أن الناس إذا أروا إلى منازلهم فإنهم يطرحون عنهم أعباء الكلفة ويتخففون من ملابسهم ، واستباحة حرمة البيت من الداخلين دون استئذان ، يجعل أعينهم تقع على عورات ؛ وتلتقي بمفاتيح تثير الشهوات ؛ وتهيب الفرصة للغواية ، الناشئة من اللقاءات العابرة والنظرات الطائفة ، التي قد تتكرر فتتحول إلى نظرات قاصدة ، تحركها الميول التي أيقظتها اللقاءات الأولى على غير قصد ولا انتظار؛ وتحولها إلى علاقات آثمة بعد بضع خطوات أو إلى شهوات محرومة تنشأ عنها العقد النفسية والانحرافات .<sup>77</sup>

71 سيد قطب ، في ظلال القرآن ، ج 5، ص 253، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 12، ص 210.

72 الغزالي ، محمد بن محمد ، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 91، بيروت ، دار المعرفة .

73 القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن، ج 12، ص 223.

74 ابن تيمية ، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ج 15، ص 379.

75 البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الاستئذان ، باب الاستئذان لأجل البصر ، ج 5 ، ح 6241 .

76 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ، ج 11 ، ص 9.

77 سيد قطب، في ظلال القرآن ، ج 5، ص 271.



لُعْتُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ<sup>63</sup>. واستحقاق اللعنة فيه دليل على الحرمة كما أن إيجاب العقوبة يدل على ذلك قال تعالى: وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ<sup>64</sup>، وفي الحديث أن النَّبِيَّ ﷺ قال: ( اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمَوْبِقَاتِ ، قالوا : يا رسول الله ، وما هن ؟ قال : الشَّرْكُ بِاللَّهِ ، وَالسَّحَرُ ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ، وَأَكْلُ الرِّبَا ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ )<sup>65</sup> . وقد اتفق الفقهاء على أن القذف بصريح الزنا يوجب الحد إذا استوفت شروطه<sup>66</sup> .

هذا وقد شدد الإسلام العقوبة على القاذف ، ويظهر هذا من خلال الأتي:

أ- جعل عقوبة القذف قريبة من عقوبة الزاني غير المحصن وهي ثمانين جلدة . قال تعالى : ( وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً )<sup>67</sup> .

ب- إسقاط شهادة القاذف قال تعالى : ( وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا )<sup>68</sup> .

ج- وصفه بالفسق قال تعالى : ( وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ )<sup>69</sup> وإهدار قوله فلا يؤخذ له بشهادة ، وهذا يسقط اعتباره بين الناس .

1- اعتباره منحرفا عن الإيمان خارج عن طريقه المستقيم . ( لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء! فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون )<sup>70</sup> . ولا يسقط هذا الوصف إلا أن يأتي القاذف

63 سورة النور: الآية 23.

64 سورة النور: الآية 4.

65 البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الوصايا ، باب قول الله تعالى : ( إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ) ، ج 4 ، ح 2766.

66 وهو اللفظ الذي لا يحتمل غير قصد القذف. والحنفية يعتمدون القرائن مع التصريح بلفظ القذف لإيجاب الحد . وأما المالكية فاللفظ الدال عندهم على القذف اما صريح وأما تعريض وكلاهما موجب للحد . واما عند الشافعية والحنابلة فاللفظ اما صريح او كناية او تعريض . فالصريح موجب للحد كما سبق واما الكناية فينظر فيها الى قصد القاذف فان قصد القذف حد وان لم يقصده عزز لقصده الايذاء ، وأما التعريض فلا يوجب الحد عند الحنابلة والصحيح من مذهب الشافعية والقول الثاني ان التعريض كالكناية.

وانظر : ابن نجيم الحنفي ، البحر الرائق ، ج 5 ، ص 31 ، الدردير ، أحمد ، الشرح الكبير ، ج 1 ، ص 327 ، تحقيق: محمد علبش ، بيروت ، دار الفكر . النووي ، روضة الطالبين وعمدة المفتين ، بيروت ، المكتب الاسلامي ، ج 8 ، ص 312-313 . البهوتي ، الروض المربع ، ج 3 ، ص 315.

67 سورة النور : الآية 4.

68 سورة النور : الآية 4.

وقد اتفق الفقهاء على عدم قبول شهادة القاذف اذا لم يتب لقوله تعالى : ( ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ) واختلفوا في قبول شهادة القاذف اذا تاب والخلاف بينهم يرجع الى الاستثناء في قوله تعالى ( إلا اللذين تابوا ) هل يعود على التمسق ام على الشهادة . جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة يقولون أنه لا تقبل شهادة القاذف إلا أن يتوب وتوبته أن يكذب نفسه ويقول القذف باطل وأن يكون عدلا وإلا فحتى يحسن حاله . وذهب الحنفية الى ان المحدود في قذف ولو تاب لا قبل شهادته .

ابن نجيم ، البحر الرائق ، ج 7 ، ص 79 . القرافي ، شهاب الدين أحمد ، الذخيرة (1994) ، ج 12 ، ص 117 ، تحقيق: محمد حجي ، بيروت ، دار الغرب . الماوردي ، الاقناع ، ج 1 ، ص 202 ، ابن مفلح ، المبدع ، ج 10 ، ص 234.

69 سورة النور : الآية 4 .

70 سورة النور : الآية 13 .

ومن جملة الأخلاق التي دعا الإسلام إليها لتحقيق الطهر في العلاقة بين الرجل والمرأة هو ما جاء من أحكام تتعلق بالمؤثرات التي من شأنها أن تضعف أو تلغي قيمة غض البصر والحجاب وهي :

الخضوع بالقول المنهي عنه بقوله تعالى يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا<sup>60</sup>. ووجه الاستلال أن الإسلام حذر المرأة من تريق كلامها عند مخاطبة الرجال الاجانب معللا ذلك بطمع من في قلبه مرض بالمرأة.

أ-الضرب بالرجل المنهي عنه بقوله تعالى : وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يُضْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ<sup>61</sup>. وعلل النهي عن الضرب بان سماع صوت الزينة من شأنه ان يلفت الرجل الى زينة تخفيها المرأة ، فيكون ذلك أشد تحريكا للشهوة من إبدائها .

ب-التطيب : فقد نهى النبي ﷺ النساء عن أن يتطين خارج بيوتهن ، فقال ( أيما امرأة استعطرت ، فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية)<sup>62</sup>. والحرمة واضحة في الدليل فقد وصف المرأة بأنها زانية وهو من قبيل المجاز ، وذلك لأنها بفعلها هذا قد أثارت النظر إليها وهذا هو زنى النظر .

#### رابعاً : إشاعة الفاحشة في المجتمع المسلم:

حرص الإسلام على إيجاد المجتمع الطاهر النظيف بوسائل شتى يعتمد غالبها على تصحيح فرص الغواية ، وذلك من خلال منع إشاعة الفاحشة في المجتمع المسلم ؛ فنجده قد حرم قذف المحصنات ، بل عد ذلك من أكبر الكبائر عند الله سبحانه قال تعالى : إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ

60 سورة الأحزاب: الآية 32.

صوت المرأة - من غير خضوع - ليس بعورة في الراجح من مذهب الحنفية والصحيح من مذهب كل من الشافعية والحنابلة وأما المالكية فعندهم قولان. ابن عابدين ، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، بيروت، دار الفكر، ج1، ص406. الدسوقي، حاشية الدسوقي ، ج 1، ص195، الدمياطي، محمد ابن السيد شطا ، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين شرح فرة العين بمهمات الدين ، ج4، ص 175، بيروت ، دار الفكر. ابن مفلح، المبدع ، ج7ص12.

61 سورة النور: الآية 31.

62 ابن خزيمة، محمد بن إسحاق ، صحيح ابن خزيمة ، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي ، بيروت(1970)، المكتب الإسلامي، باب التغليظ في تطهر المرأة عند الخروج ليجد ريحها، ج 3، ح 1681. والمستدرك على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص - (ج2، ح 3497)، وقال هذا وهو صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، وتعليق الذهبي في التلخيص : صحيح.

نزول الآية، أن النساء كن في الجاهلية إذا غطين رؤوسهن بالأحمر سَدَلْنَهَا من وراء الظهر فيبقى النحر والعنق والأذنان لا ستر عليها ، فأمر الله تعالى بضرب الخمار على الجيوب ، والجيوب جمع الجيب وهو موضع القطع من الدرع والقميص، وقال مقاتل على جيوبهن أي على صدورهن يعني على مواضع جيوبهن لتستر صدرها<sup>54</sup>.

وأما الجلباب فهو ثوب أكبر من الخمار ، وروي عن ابن عباس وابن مسعود أنه الرداء وقد قيل: إنه القناع. والصحيح أنه الثوب الذي يستر جميع البدن وارتداؤه واجب دل عليه قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)<sup>55</sup>. فقد أمر الله رسوله أن يأمر أزواجه وبناته ونساء المؤمنين أن يسدنن الجلابيب عليهن إذا أردن الخروج إلى حوائجهن، ولا يتشبهن بالإماء في لباسهن، لئلا يعرض لهن فاسق بأذى إذا علم أنهن حرائر<sup>56</sup>، والأمر في الآية ليس بقول النبي عليه السلام فحسب ، بل بلفظ يدنين الذي (يحتمل أن يكون مقول القول وهو خبر بمعنى الأمر أو أن يكون جواب الأمر)<sup>57</sup>.

ثالثا : عدم الالتزام بالأخلاق الإسلامية التي تحقق طهر العلاقة بين الرجل والمرأة :

دعا الإسلام إلى الالتزام بالأخلاق الإسلامية التي من شأنها أن تحقق الابتعاد عن أسباب إثارة الشهوة والتناظر بين الرجل والمرأة ، ويظهر هذا في النهي الوارد في قوله تعالى : (وَلَا تَبْرُجْنَ تَبْرُجُ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى)<sup>58</sup> ، وأصل التبرج هو البروز والظهور ، ومنه (التبرج)؛ لظهوره وبروزه وانكشافه للعيون ، وتبرج المرأة هو إظهارها زينتها وتصنعها بها، وذلك بأن تظهر المرأة محاسنها بمراى الرجال ويعد التبرج مظهرا من مظاهر الجاهلية التي حاربها الإسلام ونهى عنها ، والمراد بتبرج الجاهلية الأولى كما يقول ابن كثير<sup>59</sup> :

1-إن النساء كن إذا خرجن من بيوتهن كان لهن مشية وتكسر وتغنج ، فهى الله تعالى عن ذلك .

2-إن التبرج المقصود هو أنها تلقى الخمار على رأسها وفي هذا إظهار للزينة وإبراز للمحاسن أمام الرجال .

54 الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، ج12 ، ص 230 ، تفسير الطبري ، الطبري، ج 18 ص120 ، فتح القدير ، الشوكاني، ج 4 ص23.

55 سورة الأحزاب: الآية 59.

56 تفسير الطبري ، الطبري ، ج 22 ، ص 46. الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، ج 14 ، ص 243 .

57 وذلك نحو قوله تعالى: ( قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة ) . انظر الألوسي، شهاب الدين محمود، روح

المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ج 22 ، ص 89 ، بيروت، دار إحياء التراث العربي .

58 سورة الأحزاب: الآية 33.

59 أو إن التبرج المقصود هو أنها تلقى الخمار على رأسها وفي هذا إظهار للزينة و المحاسن أمام الرجال ولاشك أن هذا المعنى يدخل في عموم الأول. انظر: ابن كثير ، إسماعيل بن عمر (1401)، تفسير القرآن العظيم ، ج 3، ص 483، بيروت، دار الفكر.

مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِرُوا  
 أَرْوَاحَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا<sup>47</sup>، ومما ذكر في مناسبة هذه الآية أن عمر بن  
 الخطاب قال : قلت لرسول الله ﷺ لو حجبت عن أمهات المؤمنين ؛ فإنه يدخل عليك البر والفاجر  
 فنزلت آية الحجاب .<sup>48</sup> وآية الحجاب هذه جاءت لبيان الحكم عند المخاطبة في المساكن<sup>49</sup>، وهي  
 تخص أمهات المؤمنين بحكم ستر شخصهن زيادة على ستر أجسامهن<sup>50</sup>، إذ القدوة الأولى ينبغي  
 أن تكون ابتداء في بيت النبوة. والغاية في الخاص والعام واحدة ، وهي تحصيل كمال الطهارة  
 النفسية والسلوكية، وتفادي الإذابة والمعثرات التي تعترض السالكين طريق الله خاصة<sup>51</sup>. لكن ما  
 هي العورة التي يجب حجبها عن الأجنبي ؟ وما هو اللباس الشرعي المطلوب من المرأة لتحقيق  
 الستر؟ .

أمر الله سبحانه وتعالى المرأة أن تستر جسدها بلبس الخمار والجلباب . أما الخمار فهو لباس  
 شرع لتغطي المرأة رأسها وعنقها. وارتداؤه واجب شرعاً، قال تعالى : وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ  
 أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا  
 يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى  
 إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ  
 الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا  
 إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ<sup>52</sup>. ففي الآية دليل على وجوب تغطية المرأة رأسها من  
 وجوه عدة<sup>53</sup> :

1- اللام في قوله تعالى وليضربن هي لام الأمر .

2- ويضربن جاءت في موضع جزم بالأمر .

3- وفي لفظ الضرب مبالغة في الإلقاء الذي هو الإلصاق.

فهذا أمر إلهي للنساء بتغطية رؤوسهن ونحورهن، ولا يبدین مفاتهن . ومما جاء في سبب

47 سورة الأحزاب : الآية 53

48 الطبري ، محمد بن جرير ، (1405)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج22، ص38، بيروت ، دار الفكر .

وأما المقصود بالمتاع فهو جميع ما يمكن أن يطلب من المواعين وسائر المرافق للدين والدنيا. انظر: القرطبي ، محمد  
 بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ، ج14 ص227، القاهرة ، دار الشعب .

49 يقول ابن تيمية فآية الجلابيب في الأردية عند البروز من المساكن ، وآية الحجاب عند المخاطبة في المساكن.  
 انظر : ابن تيمية ، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ج15، ص 448.

50 يقول ابن حجر العسقلاني ( أن الذي اختص به أمهات المؤمنين ستر شخصهن زيادة على ستر أجسامهن) فتح  
 الباري، ابن حجر العسقلاني، ج9، ص324.

51 بنيعيش، محمد (2007) ، حجاب المرأة وخلفيات التبرج في الفكر الإسلامي ، ص 18، بيروت، دار الكتب  
 العلمية.

52 سورة النور: الآية 31.

53 القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج12 ص230 ، الشوكاني ، فتح القدير ، ج 4 ص23 .

لا يجوز للأجنبي لمس وجه الأجنبية ولا كفيها ، ولا يجوز له وضع كفه على كفيها بلا حائل<sup>41</sup>. وكذلك هو الحال عند فقهاء الشافعية<sup>42</sup> والحنابلة<sup>43</sup>.

### ثانيا : الخلو المحرمة :

حرم الإسلام اختلاء الرجل بالمرأة الأجنبية التي لا يحل له أن يتزوجها . وذلك لأنه يؤدي إلى إثارة الشهوة ، وتيسير مقدمات الانحراف قال I: ( ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان)<sup>44</sup>. وهذا النهي مؤكد في جميع الأحوال حتى ولو كانت المرأة متحجبة أو كان المجلس لتعليم القرآن .

إن الإسلام يهذب ويضبط هذا الاختلاط بضوابط منها : أن يكون خروج المرأة للحاجة ؛ إذ الأصل هو قرار المرأة في بيتها ، قال تعالى : وَقَوْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا )<sup>45</sup> فقد أمر الله سبحانه وتعالى النساء بلزوم البيوت وعدم الخروج إلا للحاجة ، وذلك نحو رعاية شؤون المحتاجين مثل : مداواة الجرحى ، فقد ورد عن الربيع بنت معوذ قالت : ( كنا نغزو مع النبي I. فنسقي القوم ونخدمهم ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة<sup>46</sup> ) . وقد ورد أن رفيدة الأسلمية كانت لها خيمة بالمسجد تداوي الجرحى ، وكان سعد بن معاذ عندها تداوي جرحه حتى مات .

ومن ضوابط الاختلاط : أن تلتزم المرأة باللباس الشرعي ، لما له من أثر كبير في تحقيق الطهر في العلاقة بين المرأة والرجل ، قال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ إِنِيهِ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْسِنِينَ لِحَدِيثِ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ

41 الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد الرعييني (1992)، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل ج2، ص412، بيروت ، دار الفكر .

42 الشربيني ، مغني المحتاج ، ج 3، ص132.

43 البهوتي ، كشف القناع ، ج 1 ، ص 185.

44 الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في لزوم الجماعة هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه وقد رواه ابن المبارك عن محمد بن سوقة وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي I، ج 4، ح 2165 والحديث : عن ابن عمر قال : خطبنا عمر بالجابية فقال يا أيها الناس إني قمت فيكم كمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فينا فقال أوصيكم بأصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسحوا الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ولا يستشهد ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد من أراد بحبوحه الجنة فيلزم الجماعة من سرتة حسنته وساءته سيئته فذلك المؤمن ، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه وقد رواه ابن المبارك عن محمد بن سوقة وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي I. وقال الشيخ الألباني : صحيح . ورواه ابن حبان ، صحيح ابن حبان ، باب ذكر الزجر أن يخلو المرء بامرأة أجنبية وإن لم تكن مغيبة ، ج12 ، ص399.

45 سورة الأحزاب : الآية 33.

46 البخاري، صحيح البخاري ، كتاب الجهاد والسير ، باب رد النساء الجرحى والقتلى ، ج 4، ح 2883.

نظر الرجل البالغ العاقل ما يجوز نظره إليه كنظر الزوج لزوجته والخاطب إلى خطيبته والرجل إلى محارمه .وأما النظر إلى مواضع الزينة الظاهرة من المرأة من غير شهوة ففيه خلاف بين الفقهاء ، وأما قيد البالغة فيخرج به النظر الى الصغيرة باتفاق الجميع .وأما عورة الرجل فقد اتفق الفقهاء على أنه لا يحل للمرأة النظر من الرجل الأجنبي ما بين السرة إلى الركبة . واختلفوا في جواز النظر إلى ما سواهما . و أما قيد الضرورة والحاجة فانه يجوز عند الحاجة كشف العورة من الرجل أو المرأة ، لأي من جنسهما أو من الجنس الآخر لأجل المداواة أو للمعاملة والشهادة ونحوها .

وقد اتفق الفقهاء كذلك على حرمة نظر المرأة البالغة إلى عورة الرجل الأجنبي من غير حاجة<sup>33</sup> .

هذا ولا يقتصر غض البصر عن عورة الآخرين وما أشبهها من النظر إلى المحرمات ، بل يتناول الغض عن بيوت الناس<sup>34</sup> ، وفي سبيل ستر عورات البيوت شرع الإسلام الاستئذان ، و (هو طلب الإذن في الدخول لمحل لا يملكه المستأذن)<sup>35</sup> ، وقد صرح عليه السلام بالعلة التي شرع من أجلها الاستئذان فقال I : (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)<sup>36</sup> .

ومن الأحكام المتعلقة بحرمة النظر إلى المرأة الأجنبية - وكذلك العكس - حكم هو من باب أولى وهو حرمة اللمس . يقول الشريبي : (ومتى حرم النظر حرم اللمس ؛ لأنه أبلغ منه في اللذة وإثارة الشهوة)<sup>37</sup> ، ولهذا حرم الإسلام مصافحة المرأة الأجنبية ، وأيد ذلك فعله I ، فقد كان لا يمس امرأة لا تحل له . فعن عائشة رضي الله عنها قالت : والله ما مست يده يد امرأة قط في المبايعة ، وما يبيعهن إلا بقوله.<sup>38</sup> وجاء في الحديث (لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير من أن يمس امرأة لا تحل له)<sup>39</sup> .

وكلام الفقهاء في حرمة مس المرأة الأجنبية بين وواضح ، م يقول ابن نجيم الحنفي : ولا يجوز له أن يمس وجهها ولا كفها وإن أمن الشهوة لوجود المحرم ولانعدام الضرورة<sup>40</sup> وعند المالكية

33 . الشريبي ، مغني المحتاج ، ج 3 ص 128 . ابن قدامة ، المغني ، ج 7 ، ص 73 . ابن مفلح الحنبلي ، إبراهيم بن محمد ( 1400هـ ) ، المبدع في المقنع ، ج 7 ، ص 7 ، بيروت ، المكتب الإسلامي .

34 المرغيباني ، علي بن أبي بكر ، الهداية شرح بداية المبتدي ، المكتبة الإسلامية ، ج 4 ، ص 84 . الحصري ، كفاية الاخيار ، ج 1 ، ص 351 . ابن مفلح الحنبلي ، المبدع ، ج 7 ، ص 13 .

34 ابن تيمية ، أحمد عبد الحلیم ، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ج 15 ، ص 379 مكتبة ابن تيمية ، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي .

35 ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، ج 11 ، ص 3 .

36 البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الاستئذان ، باب الاستئذان لأجل البصر ، ج 5 ، ص 2304 .

37 الشريبي ، محمد ، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، ج 2 ، ص 408 ، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات ، بيروت ، دار الفكر .

38 البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة ، ج 3 ، ص 2713 .

39 الطبراني ، سليمان بن أحمد ، المعجم الكبير ، ج 20 ، ص 211 تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي ، الموصل ، مكتبة الزهراء . والألباني ، محمد ناصر الدين ( 1408هـ ) ، صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير) ، ج 2 ، ص 9176 ، بيروت ، المكتب الإسلامي .

40 ابن نجيم الحنفي ، البحر الرائق ، ج 8 ، ص 353 .

و غياب للبيئة الصالحة للتنشئة ، وافتقاد الوظيفة الاجتماعية للعلاقة بين الرجل والمرأة في دعم التماسك الاجتماعي.

### المبحث الثالث : الأحكام الشرعية المتعلقة بمقدمات الزنا ومقاصد الشريعة من تحريمها.

في هذا المبحث دراسة لمطلبين اثنين :

#### المطلب الأول : الأحكام الشرعية المتعلقة بمقدمات الزنا .

لم تكتف الشريعة الاسلامية بتحريم الزنا فحسب بل إنها لخطورته حرمت المقدمات التي يمكن ان تفضي إليه . وأبرزها :

#### أولاً : إطلاق النظر إلى المحرمات :

البصر من أهم المنافذ إلى القلب ، ولما كان إطلاقه بغير قيد ولا ضابط قد يوقع الهوى في قلب صاحبه ، فقد أمر الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بغض البصر ، وربط بين حفظه وحفظ الفرج فقال : قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ<sup>28</sup> ، و نظرا لأهمية هذا الحكم نجد أن الله سبحانه وتعالى يؤكد عليه في حق المؤمنات بقوله ( وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يُضْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ<sup>29</sup> .

لقد أخبرنا رسول الله ﷺ أن النظرة سهم من سهام الشيطان . فقال : (النظرة سهم مسموم من سهام إبليس)<sup>30</sup> ، وأكد خطورة ما تقوم به العين حين اعتبر ان العين بالنظر المحرم تزني فقال ﷺ : (العين تزني وزناها النظر)<sup>31</sup> ، ولأجل هذا فقد اتفق الفقهاء على حرمة نظر الرجل البالغ العاقل بشهوة إلى عورة المرأة البالغة الأجنبية من غير ضرورة أو حاجة<sup>32</sup> ، فيخرج من القيد الأول حرمة

28 سورة النور: الآية 30.

29 سورة النور : الآية 31.

30 الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، كتاب الرقاق، ج 4، ح 7875. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. والحديث: عن حذيفة رضي الله عنه قال : قال ﷺ : ( النظرة سهم من سهام إبليس مسمومة فمن تركها من خوف الله أثابه جل و عز إيمانا يجد حلاوته في قلبه ) .

31 البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الاستئذان باب زنا الجوارح دون الفرج ، ج 8، ح 6243 . ولفظه إن الله كتب على بن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة فزنا العين النظر وزنا اللسان النطق والتفمس وتمنى وتشتهي والفرج يصدق ذلك كله أو يكذبه.

32 الكاساني ، علاء الدين (1982)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج2، ص122 بيروت ، دار الكتاب العربي . المالكي، أبو الحسن ،كفاية الطالب الرباني لرسالة ابي زيد القيرواني ، التاج والإكليل ، ج 2 ، ص1412، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي ،بيروت، دار الفكر . الحصري ، تقي الدين بن محمد، (1994) ، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار ج 1 ، ص352، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان ، دمشق ، دار الخير

## المطلب الثاني : مقاصد الشريعة من تحريم الزنا :

شرع الإسلام للبشرية ما يحفظ عليها الضرورات الخمسة التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ومن هذه الضرورات حفظ النسل الذي يعد من الركائز الأساسية في الحياة ومن أسباب عمارة الأرض ، وفيه تكمن قوة الامة ، وبه تكون مرهوبة الجانب ، عزيزة القدر ، وقد عني الإسلام بحماية النسل ودعا إلى تكثيره ، ومنع كل ما من شأنه أن يقف في طريق سلامته ، وقد جاءت محافظة الشريعة عليه بحفظه من جانب الوجود ومن جهة العدم ، وتمثل حفظه من جانب الوجود بوسائل وطرق منها الترغيب بالزواج والدعوة إلى تيسيره وتكثيره . و أما حفظه من جهة العدم فتمثل بمنع كل ما يؤدي إلى فواته ، فحرم الزنا و كل صور اللقاء بين الذكر والأنثى خارج الزواج المشروع ، وحرم العلاقات الشاذة ، وغير ذلك من الأحكام.

لقد حرص الإسلام أن يرتبط الرجل والمرأة بميثاق غليظ هو الزواج ليكون آلية لتنظيم إشباع الغرائز وربطها بمنظومة من القيم والوظائف التي تتناسب مع دور الإنسان في خلافة الأرض وعمارته ، فالعلاقة الزوجية في ظل تعاليم الوحي تعد نوع من أنواع العبادة ، التي يرتفع فيه مستوى العلاقة من الحيوانية إلى الإنسانية . قال F : (وفي بضع أحدكم صدقة)<sup>25</sup> وبهذا النوع من العلاقة يتحقق الإحصان (والحصانة معناها الحماية بما توفره للزوجين من وقاية داخلية نفسية وأخلاقية تتمثل في تامين جملة من الاحتياجات الغريزية والعاطفية والنفسية والمادية والاجتماعية لكليهما ؛ فتبني الثقة بين الزوجين ، ويتحقق مقصد السكن الذي يؤدي إلى الاستقرار الأسري)<sup>26</sup> . و أما الزنا فلا يتحقق به الإحصان بل إنه من أشنع الجرائم التي ترتكب ضد الأخلاق والفضيلة ؛ لأنه يؤدي إلى تقويض بناء المجتمع وتفئيت الأسرة ؛ فهو قتل من نواحي متعددة قتل ابتداء ؛ لأنه إراقة لمادة الحياة في غير موضعها ، يتبعه غالباً الرغبة في التخلص من آثاره بقتل الجنين . وهو قتل في صورة أخرى . قتل للجماعة التي يفشو فيها ، حيث تختلط الأنساب ، وتذهب الثقة في العرض والولد ، وهو قتل للجماعة من جانب آخر ، إذ إن سهولة قضاء الشهوة عن طريقه يجعل الحياة الزوجية القائمة على شروط ومسؤوليات وحقوق وواجبات نافلة لا ضرورة لها ، ويجعل الأسرة تبعة لا داعي إليها ، وفي هذا تقويض للحياة العائلية وتشتيت للأسرة ، وقطع للأرحام وإفساد للفراش<sup>27</sup> ،

محمد ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، ج 4 ، ص 146 ، بيروت ، دار الفكر ، البهوتي ، منصور بن يونس(1390) ، الروض المربع شرح زاد المستقنع ، ج 3 ، ص 309 ، الرياض ، مكتبة الرياض الحديثة .

25 مسلم ، صحيح مسلم ، كتاب الزكاة ، باب بيان أن أثم الصدقة يقع على كل نوع من المعزوف ، ج 3 ، ص 2376 ، دار إحياء التراث 1392 ، والحديث : عن أبي ذر أن ناساً من أصحاب النبي F قالوا للنبي F - يا رسول الله ذهب أهل الذنور بالأجور يصلون كما نضلى ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم . قال « أوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون إن بكل تسيحة صدقة وكل تكيبة صدقة وكل تحميدة صدقة وكل تهليل صدقة وأمر بالمعروف صدقة ونهى عن منكر صدقة وفي بضع أحدكم صدقة . » قالوا يا رسول الله يأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر قال « أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر . »

26 زينب العلواني ، الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا ، ص 91 ، بيروت ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

27 الطيبي ، عكاشة عبد المنان ، التبرج اخطر معاول الهدم والتدمير في المجتمع الإسلامي ، ص 74 ، القاهرة ، مكتبة التراث الإسلامي ، سيد قطب ، في ظلال القرآن ، ج 5 ، ص 17 .



ب- وصف الله الزنا وتقييده له بقوله إنه كان فاحشة.

ج- ومما يدل على النهي السياق القرآني الذي جاءت فيه الآية: فقد توسط النهي عن الزنا بين النهي عن قتل الأولاد بقوله تعالى: وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا<sup>18</sup> والنهي عن قتل النفس بقوله تعالى: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا<sup>19</sup>.

2- قوله تعالى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ<sup>20</sup>، ودلالة التحريم من هذه الآية إيجاب العقوبة على الزاني؛ فقد أمر سبحانه أن يعجلد الزاني ثمانين جلدة إن كان غير محصن.

ثانيا: الأدلة من السنة النبوية:

1- قال إ: ( لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا آله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث الثيب الزان والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة )<sup>21</sup>، وقال إ: (البكر بالبكر جلد مائة، ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم).<sup>22</sup> فهذان الحديثان يدلان على أن الزاني - سواء كان محصنا أو غير محصن - يستوجب العقوبة وما إيجاب العقوبة عليه إلا دليل على حرمة الفعل.

2- فعلة إ فقد أقام الحد على من زنى. من ذلك ما جاء في قصة ماعز الأسلمي عن أبي هريرة أنه قال: أتى رجل رسول الله إ وهو في المسجد فناده فقال يا رسول الله إنني زنيت فأعرض عنه حتى ردّ عليه أربع مرّات فلمّا شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبيّ إ فقال أباك جنون قال: لا، قال: فهل أحصنت قال نعم فقال النبيّ إ اذهبوا به فارجموه.<sup>23</sup> فقد أمر إ بـرجم ماعز؛ لأنه ارتكب محرما وهو الإتيان بالزنا.

ثالثا: الإجماع:

أجمع أهل العلم على أن الزاني يستوجب العقوبة، فإن كان محصنا رجم حتى الموت وإن كان غير محصن يعجلد ثمانين جلدة.<sup>24</sup>

18 سورة الإسراء: الآية 31 .

19 سورة الإسراء: الآية 33 .

20 سورة النور: الآية 2 .

21 البخاري، محمد بن اسماعيل (1987)، صحيح البخاري، كتاب كتاب الديات، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {أَنْ النَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} . ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم، ج 5، ح 4468.

22 مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حَدِّ الزَّانَا، ج 5، ح 4509 .

23 البخاري، صحيح البخاري، كتاب كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة باب لَا يُرْجَمُ الْمَجْنُونُ وَالْمَجْنُونَةُ، ج 8، ح 6815، مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ح 1694، باب رجم الثيب في الزنى .

24 واختلفوا في عقوبة التعريب. انظر: ابن نجيم الحنفي، زين الدين، البحر الرائق، ج 5، ص 10، العبدري، محمد بن يوسف (1398)، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج 6، ص 209، بيروت، دار الفكر، الخطيب الشربيني،

المطلب الثاني : مفهوم الزنا لغة واصطلاحاً :

أولاً : مفهوم الزنا لغة :

الزنا - بالمد والقصر - مشتق من زنى يزني زنى وزناً ، أي فَجَزَ.<sup>10</sup>

ثانياً : مفهوم الزنا اصطلاحاً:

لم يتفق الفقهاء على تعريف الزنا ويرجع ذلك إلى اختلافهم في الأركان والعناصر والشروط الواجب توافرها حتى يصح به وصف الفعل . فقد عرفه الحنفية : بأنه (وطء في قبل خال عن ملك وشبهته)،<sup>11</sup> وعرفه المالكية : بأنه (وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق تعمدًا)<sup>12</sup>، وعرفه الشافعية : أنه (إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً المشتهي طبعاً إذا انتفت الشبهة عنه)<sup>13</sup>، وعرفه الحنابلة: بأنه (فعل الفاحشة في قبل أو دبر).<sup>14</sup>

و يظهر مما سبق أنه مع هذا الاختلاف بين الفقهاء حول تعرف الزنا إلا أنهم متفقون على أن الزنا جريمة موجبة للعقوبة تتحقق بالوطء المحرم المتمعد .

المبحث الثاني : حكم الزنا في الشريعة الإسلامية و القصد من تحريمه .

في هذا المبحث دراسة لمطلبين اثنين :

أولاً : حكم الزنا في الشريعة الإسلامية .

إن الزنا فاحشة ورد بتحريمه والنهي عنه نصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية أبرزها التالي :

أولاً : الأدلة من القرآن الكريم :

1- قوله تعالى : (وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا)<sup>15</sup>، فهذه الآية تدل على حرمة

الزنا من عدة وجوه:

أ- التعبير بلفظ ( ولا تقربوا ) فالنهي عن قربان الزنا أبلغ من النهي عن مجرد فعله ؛ لأن ذلك يشمل النهي عن جميع مقدماته ودواعيه<sup>16</sup>. يقول القفال : ( إذا قيل للإنسان لا تقربوا هذا فهذا أكد من أن يقول له لا تفعله)<sup>17</sup> .

10 الفيروزآبادي ، مجد الدين أبو الطاهر بن يعقوب ، القاموس المحيط ، ج3، ص429، القاهرة ، المطبعة الحسينية.

11 الزيلعي ، عثمان ، فخر الدين عثمان بن علي ، تبين الحقائق شرح كثر الدقائق، ج 8، ص 375 ، القاهرة ، دار الكتاب الإسلامي.

12 الدسوقي، محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج18، ص345، تحقيق: محمد عليش، بيروت، دار الفكر.

13 الغزالي، محمد بن محمد (2001م) ، الوسيط في المذهب ج6، ص214، بيروت ، دار الكتب العلمية .

14 البهوتي ، منصور بن يونس ، كشاف القناع عن متن الإقناع ، ج 20 ، ص 418 ، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، بيروت، دار الفكر.

15 سورة الإسراء : الآية 32.

16 اللفظ للسعدي انظر : السعدي عبد الرحمن بن ناصر (1421هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان

ج 1، ص 457، تحقيق : ابن عثيمين ، بيروت ، مؤسسة الرسالة . الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ، فتح القدير، ج 3 ، ص 223، بيروت، دار الفكر. أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، ج 5، ص 169، بيروت ، دار إحياء التراث العربي.

17 الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر التميمي (1421هـ) ، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ج ، 20، ص 158،

بيروت ، دار الكتب العلمية.

## المبحث الأول : مفاهيم البحث .

في هذا المبحث دراسة لمطلبين اثنين :

المطلب الأول : مفهوم المقاصد لغة واصطلاحاً :

أولاً : مفهوم المقاصد لغةً:

المقاصد جمع مقصد وهو مصدر للفعل الثلاثي (قصد) وهو يدور حول عدة معان هي <sup>4</sup>:

1- استقامة الطريق ومنه قوله تعالى : ( وعلى الله قصد السبيل) <sup>5</sup> ، أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة .

2- العدل وفي الحديث (القصد القصد تبلغوا) <sup>6</sup> أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل وهو الوسط بين الطرفين .

3- إتيان الشيء .

ثانياً : مفهوم المقاصد اصطلاحاً:

على الرغم من اهتمام العلماء بمقاصد الشريعة إلا أنهم لم يعتنوا بوضع تعريف له ، ولعلمهم اعتبروا الأمر واضحاً لا يحتاج لوضع حد جامع مانع . فهذا الشاطبي في كتاب الموافقات يقول إن القصد (معرفة إرادة التشريع) <sup>7</sup> ، وفي عبارة أخرى يقول : (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها : أن تكون ضرورية ، والثاني : أن تكون حاجية ، والثالثة : أن تكون تحسينية) <sup>8</sup> وظاهر هذه العبارة أنها تعرف المقاصد من خلال بيان أنواعها .

أما العلماء المعاصرون فقد عرفها أحمد الريسوني بقوله : ( إن مقاصد الشريعة : هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد ) <sup>9</sup> ويقصد من الغايات أي الأهداف والمصالح التي أرادها الشارع من تشريعه للأحكام لأجل تحقيق مصالح العباد .

4 ابن منظور ، لسان العرب ، ج 3 ، ص 353 . الفراهيدي ، العين ، ج 5 ، ص 54 ، الرازي ، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر ، مختار الصحاح ، ج 1 ، ص 224 .

5 سورة النحل : الآية (9) .

6 البخاري ، محمد بن اسماعيل (1987) ، صحيح البخاري ، كتاب الرقاق ، باب القصد والمداومة على العمل ، ج 8 ، ص 6463 ، تحقيق مصطفى ديب البغا ، بيروت ، دار ابن كثير . والحديث (عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : لن ينجي أحداً منكم عمله قالوا ، ولا أنت يا رسول الله قال ، ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته سددوا وقاربوا واغدوا وروحوا وشيء من الدلجة والقصد القصد تبلغوا) .

7 الشاطبي ، أبو اسحاق (1999م) ، الموافقات في اصول الشريعة ، ج 3 ، ص 372 ، بيروت ، مؤسسة الرسالة .

8 المرجع السابق ، ج 3 ، ص 8 .

9 الريسوني ، أحمد ، نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي ، ص 19 ، الولايات المتحدة ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي .

## أهداف الدراسة:

يتوقع من هذا البحث أن يحقق التالي :

- 1- تعريف الأفراد بمقاصد الشريعة من تحريم الزنا ومقدماته.
- 2- بيان علاقة مقاصد الشريعة من تحريم الزنا ومقدماته في استقرار الحياة الزوجية.

## الدراسات السابقة:

تناول الباحث الدكتور محمود صالح جابر موضوع سد ذرائع الزنا للمحافظة على النسل،<sup>2</sup> في بحثه الأصولي الفقهي مفهوم سد الذرائع وأقوال العلماء فيه ويبين كيف حرم الإسلام الزنا وكيف سد الذرائع والأسباب المفضية إليه كالنظر المحرم والتبرج والاختلاط .

اما الباحث محمد احمد سالم رابعة فقد بين في رسالته الماجستير ( حفظ النسل ووسائل المحافظة عليه )<sup>3</sup> وسائل الشريعة الاسلامية في حفظ النسل من جانب الوجود والعدم ومن ذلك ما جاء من تحريم الإسلام للزنا وبيان عقوبة مرتكبه .

أما هذا البحث فإنه يبين ابتداء الأحكام الشرعية المتعلقة بتحريم الزنا ومقدماته من خلال النصوص الشرعية ويبين مقاصد الشريعة من هذه التشريعات ثم يبين كيفية ارتباط هذه المقاصد بتحقيق الاستقرار في الحياة الزوجية .

## منهج البحث:

منهج البحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي حيث سأقوم بجمع المادة العلمية من بطون أمهات الكتب القديمة والحديثة ومن ثم تحليلها من اجل الوصول إلى مقاصد الشريعة المتعلقة بتحريم الزنا ومقدماته وبيان علاقتها بتحقيق الاستقرار الأسري بين الزوجين .

وسيتيم بإذن الله بيان هذا وفق الخطة التالية :

المبحث الأول : مفاهيم البحث .

المبحث الثاني : مقاصد الشريعة من تحريم الزنا .

المبحث الثالث : مقاصد الشريعة من تحريم مقدمات الزنا .

المبحث الرابع : علاقة تحريم الزنا ومقدماته باستقرار الحياة الزوجية .

وفيما يلي تفصيل ذلك والله ولي التوفيق .

2 مجلة دراسات /الجامعة الأردنية ، المجلد 18 (أ) ، العدد 4 عام 1991م 0

3 الرابعة، محمد احمد سالم، حفظ النسل ووسائل المحافظة عليه، رسالة ماجستير، الأردن، جامعة آل البيت .

**المقدمة :**

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على النبي المصطفى ، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اصطفى . وبعد :

خلق الله سبحانه الخلق و شرع لهم يحفظ عليهم الضرورات الخمس التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ومن هذه الضرورات حفظ النسل ، وفي سبيل حفظه حرص الإسلام على أن يرتبط الرجل والمرأة بميثاق غليظ هو الزواج الذي جعل السكن والمودة والرحمة أساسا له ، قال تعالى: ( وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ<sup>(1)</sup>).

وقد حرم الإسلام كل علاقة خارج الإطار الشرعي فعد الزنا من الجرائم التي ترتكب ضد الأخلاق والفضيلة ، وحرّم المقدمات التي تقود إليه بسد الروافد التي من شأنها أن تغري كلا الجنسين بالآخر . فما مقاصد الشريعة الإسلامية من تحريم الزنا ومقدماته ؟ وما علاقتها بتحقيق استقرار الحياة الزوجية ؟ هذا ما يتناوله هذا البحث وفق التفصيل الآتي :

**مشكلة الدراسة :**

يعد غياب فهم مقاصد الشريعة الإسلامية من تحريم الزنا ومقدماته أحد أهم أسباب تفاقم المشكلات الزوجية في الأسرة المعاصرة . لذا يتوقع من هذا البحث أن يجيب عن الأسئلة الآتية:

- 1- ما مقاصد الشريعة الإسلامية من تحريم الزنا ومقدماته ؟
- 2- كيف تساهم مقاصد الشريعة الإسلامية من تحريم الزنا ومقدماته في تحقيق استقرار الحياة الزوجية ؟

**أهمية هذه الدراسة**

تتمثل أهمية هذه الدراسة في الآتي:

يقدم هذا البحث من الناحية النظرية مادة علمية تتناول العلل والمقاصد التي شرعت للحفاظ على الأسرة وذلك من خلال تحريم الزنا ومقدماته وتبين أثر هذه المقاصد على تحقيق استقرار الحياة الزوجية ، والذي يساهم من الناحية العملية بتقديم حلول تجنب الأسرة ما تشهده اليوم من ارتفاع نسب الطلاق الذي يهدد الأسرة ومكوناتها ويؤثر بشكل عميق وفاعل على الأولاد بصفة خاصة ، وعلى التماسك الاجتماعي بصفة عامة.

## مقاصد الشريعة الإسلامية المتعلقة بتحريم الزنا ومقدماتها وعلاقتها باستقرار الحياة الزوجية

زينب زكريا علي معابدة\*

### **ABSTRACT**

This research paper addresses the subject of Shari'ah Law purposes as it relates to the prohibition of fornication and its preliminaries. It also addresses its relationship with the stability of married life.

This research paper shows the purposes of Shari'ah Law in the form of rulings and verdicts that prohibit fornication and its preliminaries, and the relationship with achieving the stability of married life. It is very necessary and the need for it increases in the shadow of external and internal challenges that Muslim society face today.

This research paper invests an analytical and inductive methodology in gathering academic subject matter. It also analyzes and elicits that particular subject matter.

It has been proven in this particular research that the implementation of Shari'ah verdicts and rulings that prohibit fornication and its preliminaries will have an effect on achieving stability between married couples and their family life therein.

### **İSLAM ŞERİATININ ZİNAYI VE ONA YAKLAŞTIRAN ŞEYLERİ YASAKLAMASININ MAKSATLARI VE ZİNANIN EVLİLİK HAYATININ İSTIKRARIYLA İLİŞKİSİ**

### **ÖZET**

Bu makale zinanın ve ona yaklaştrın şeylerin yasaklanmasının maksatlarını ve bunların, evlilik hayatının istikrarı ile ilişkisini ele almaktadır. Evlilik hayatının istikrarı, bugün müslüman toplumun karşılaştığı iç ve dış tehditlerin gölgesinde giderek artan bir ihtiyaç olması bakımından önemli bir meseledir. Araştırmacı burada tüm ilmi malzemeyi tahlili bir okuma metoduyla ele almış ardından tahlil ve istinbat yoluna gitmiştir. Araştırmanın sonuçlarından biri, zınayı ve ona yaklaştrın şeyleri yasaklayan şeri hükümlerin tatbikinin çiftler arasındaki aile hayatının istikrarını doğal olarak sağlayacağı şeklindedir.

أوغردرمان مصطفى محمد فن الخط ترجمة صالح سعادوي مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية استانبول 1990م  
 مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الخط العربي من خلال المخطوطات الرياض 1406هـ. الخطاط هاشم محمد طبقات الخطاطين، تحقيق د. إدهام حنش، دار الكتاب الثقافي الأردن 2007م.  
 البياتي حسن، رحلة المصحف الشريف من الجريد إلى التجليد، دار القلم. بيروت، لبنان ط/ 1 1993م.  
 مخطوطة (شرح قواعد تسع وعشرين). (Twenty-nine Rules For Qur'an Copying) مؤلف مجهول.

### المراجع التركية

- Derman, Uğur, *Doksan dokuz istanbul mushafı*, Mas Matbaacılık, İstanbul 2010.  
 -----, *Türk Hat Sanatının Şaheserleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.  
 -----, *İslam Kültür Mirasında Hat Sanatı*, İrcica, İstanbul 1992.  
 -----, *Osmanlı Hat Sanatı*, İstanbul, Mas Matbaacılık, İstanbul 2001.  
 -----, *Ömrümün Bereketi*, Kubbealtı, Mas Matbaacılık, İstanbul 2011.  
 Özşanyiner, Cihan, *Hatat Osmanlı Padişahları*, Antika Yay., İstanbul 1985.  
 Serin, Muhittin, "Kayışzâde Hâfız Osman Nûri", *DİA*, İstanbul, XXV, 79-80.  
**KAYNAKÇA**  
 el-Beyâtî, Hasan, *Rihletü'l-müşaḥfi'ş-şerîf mine'l-cerîd ile't-teclîd*, Dâru'l-kalem, Beyrut 1993.  
 Emîn, Huseyn, *Târîhu'l-İrâk fi'l-asri's-Selcûkiyye*, Matba'atu'r-Reşâd, Bağdad 1965.  
 Haneş, Edhem, *el-Hattu'l-Arabî fi'l-vesâ'iki'l-Osmâniyye*, Dâru'l-menhec, Amman 1998.  
 -----, *Kitâbetü'l-muşaḥfi'ş-şerîf 'inde'l-hattâtîni'l-Osmânî*, Ciletü'l-buhûsi ve'd-dirâseti'l-Kur'âniyye.  
 el-Hattu'l-Arabî min hılâli'l-mahtûtât, Merkezü'l-Melik Faysal, Riyâd 1406.  
 el-Hattât, Hâşim Muhammed, *Tabakâtü'l-hattâtîn*, thk. İbrâhîm Haneş, Dâru'l-kitâbi's-sekâfi, Ürdün 2007.  
 er-Râvendî, Muhammed, *Râhatu's-sudûr ve âyetü's-sürûr fi târihi'd-devleti's-Selcûkiyye*, trc. İbrâhîm eş-Şûrâbî vdğ., Dâru'l-kalem, Kâhire 1960.  
 et-Tîbî, Muhammed b. Hasan, *Câmi'u mehâsini kitâbeti'l-Kitâb*, thk. Salâhaddîn Müneccid, Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, Beyrut 1962.  
 Derman, Mustafa Muhammed Uğur, *Fennü'l-hatt*, trc. Sâlih Sadâvî, Merkezi'l-ebhâs li't-târîhi ve'l-fünûni ve's-sekâfeti'l-İslâmiyye, İstanbul 1990.  
 ez-Zebîdî, el-İmâm Muhammed Murtezâ, *Hikmetü'l-işrâk ilâ kitâbeti'l-âfâk*, thk. Muhammed Talha, Dâru'l-medenî, Cidde 1990.

## الخاتمة

كانت العناية بالمصحف الشريف منذ زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم؛ فقد اتخذ الرسول الكريم كتاباً للوحي لكتابة القرآن وحفظه، وكما حُفظ القرآن في الصدور فقد حُفظ في السطور كذلك، لتبدأ رحلة المصحف الشريف من كتابته على الجريد إلى التجليد.

لقد تناقلت الدول الإسلامية عبر التاريخ حمل أمانة حمل المصحف ونسخه ونشره؛ ابتداء من عصر الصحابة إلى الدولة الأموية فالعباسية فالمملوكية فالعثمانية. لقد أضفت كل حقبة تاريخية أقصى إمكانياتها في خدمة المصحف الشريف؛ وتجلت خدمة المصحف في زمن الدولة العثمانية في الفترة الواقعة بين (699-1341هـ / 1299-1922م).

لقد كان للمدرسة العباسية دوراً بارزاً ومؤثراً في أسلوب كتابة وخط المصحف الشريف في الدولة العثمانية؛ فقد انتقل أسلوب خط المصحف الشريف من أعلى ذروة في الدولة العباسية متمثلاً بياقوت المستعصمي إلى أعلى ذروة في الدولة العثمانية متمثلاً بحمد الله الأماسي، ليأخذ الأخير طريقة ياقوت في كتابة المصحف الشريف بالأقلام الستة؛ (المحقق، الريحاني، الثلث، النسخ، الرِّقاع والتواقيع). ويتقنها ويزيد عليها ليخرج بكتابة المصحف بخط النسخ بعد ذلك.

لقد أعطى الخلفاء والسلاطين أهمية كبيرة لمدرسة خط المصحف الشريف، فتخرج الآلاف من المهرة الذين كان يحركهم الوازع الديني لكتابة ونشر المصحف الشريف. فقد قاموا على إنشاء وتأسيس مدارس للخط (مدرسة حسن الخط) مستقلة لكتابة المصحف الشريف والحلي والآيات والسور وكان إلى جانبها مدارس أنشئت خصيصاً لفن وتذهيب المصاحف والإبرو.<sup>39</sup>

## المراجع العربية

- حنش إدهام، الخط العربي في الوثائق العثمانية دار المنهاج. عمان. ط1. 1998م.
- كتابة المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين، جلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد: 7.
- الزيدي الإمام محمد مرتضى حكمة الإشراق إلى كتابة الآفاق، تحقيق محمد طلحة. دار المدني. جدة 1990م.
- أمين حسين تاريخ العراق في العصر السلجوقي مطبعة الرشد بغداد 1965م.
- الراوندي محمد راحة الصدور واية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية ترجمة ابراهيم الشواربي واخرون دارالقلم القاهرة 1960م.
- الطبيي محمد بن حسن جامع محاسن كتابة الكتاب تحقيق د.صلاح المنجد دار الكتاب الجديد بيروت 1962م.



أول مخطوط عربي مجلد، ومنذ ذلك التاريخ أخذ ميدان التجليد للمصحف يتسع في الفترة الأموية وازدهر في العصر العباسي زمن المأمون.<sup>35</sup>

لقد استفادت الدولة العثمانية من ميراث العصور الإسلامية السابقة في هذا الفن؛ وطورت عليه كان بداية ذلك في كيفية استخدام شرائح الجلد في كسو الأعلفة الورقية وزخرفوا هذه الشرائح الجلدية بالضغط أو الختم أو التثقيب، وكان يضافون إلى الجلد بعض الألوان والأصبغة كالأحمر القاتم، وبعد ذلك ابتكر العثمانيون طريقة جديدة لتغليف المصاحف الشريفة فقد استبدلوا الجلد بالحبر والمخمل المطرز. وقد كانت بعض المصاحف تزخرف من الخارج بالذهب والفضة والأحجار الكريمة.<sup>36</sup> كما كانت الصفحة الأولى من المصحف الشريف تزين بالإبرو (الرسم على الماء) كذلك.



الصفحة الأخيرة من مصحف حافظ يوسف أفندي (1201 هـ/1787 م). ويظهر فيها التذهيب والزخرفة والرسم بعناية فائقة.<sup>37</sup>



الصفحة الأخيرة من مصحف صالح نائلي (1293 هـ/1878 م). ويظهر فيها التذهيب والزخرفة؛ وقد خط نائلي ثلاثين مصحفاً.<sup>38</sup>

35 حسن البياتي. رحلة المصحف الشريف من الجريد إلى التجليد. ص 100.

36 انظر نفس المرجع، ص 101-102.

37 Derman, Doksan dokus istanbul mushafi, s. 264

38 Derman, Doksan dokus istanbul mushafi, s. 344

في الصفحة أو الصفحتين الأخيرتين منه إذ استخدم ماء الذهب مع الألوان المختلفة لا سيما اللون الأزرق والفيروزي، ومن أشهر المذهبيين العثمانيين (حسن شلبي الأحمد) في القرن السابع عشر الميلادي ويعد من أشهر من ذهب المصاحف الشريفة التي كتبها الحافظ عثمان.<sup>32</sup>



نموذج لجلد مصحف مذهب، وبجانبه (جلد) مصحف كراشاويش زاده درويش أحمد أفندي كتبه بتاريخ 1127هـ / 1715م.<sup>33</sup>

في نفس المصحف الشريف نرى أنه بات يمر أثناء كتابته بمراحل منها الكتابة والترقيم ثم الزخرفة والتذهيب؛ وكان الخطاطون العثمانيون بعد انتهاء الكتابة يحيلون المصحف إلى المذهب والمزخرف، وكانت توضع الرسوم والزخرفة كلوحات فنية خصوصاً في الصفحة الأولى والأخيرة، كما كانت توضع الزخارف والتذهيب على بداية الأجزاء والأرباع وفواصل الآيات.



الصفحة الأولى من مصحف الحافظ صالح نائلي (1236هـ/1821م) وقد كتب 177 مصحفاً.<sup>34</sup>

لقد اعتنى المسلمون على مرّ التاريخ بالحفاظ على المصحف وصيانتته؛ ويعدُّ الصحابي الجليل أبو بكر الصديق أول من وضع المصحف بين لوحتين؛ وبذلك يعتبر المصحف الشريف

32 حسن البياتي. رحلة المصحف الشريف من الجريد إلى التجليد. دار القلم. بيروت. لبنان. ط. 1. 1993م. ص 98-99.

33 Derman, Doksan dokus istanbul mushafi, S.222

34 Derman, Doksan dokus istanbul mushafi, s. 280

- 11- أن لفظة (يا أيها الرسول) في موضعين ،و(يا أيها الرسل) في موضع واحد، والكل أوائل الأسطر.
- 12- (يا أيها النبي) في ثلاثة عشر موضع، وجميعها أوائل الأسطر.
- 13- أن لفظة (يا أيها الذين آمنوا) في إحدى وتسعين موضعاً. وجملتها في أوائل الأسطر.
- 14- أن لفظة (يا أيها الإنسان) في موضعين وهما أول الأسطر.
- 15- أن لفظة (يا أيها الناس) في عشرين موضع، وجملتها أوائل الأسطر.
- 16- أن لفظة (يسألونك) في تسعة مواضع ، وكلها أوائل الأسطر.
- 17- أن لفظة (محمد) في أربعة مواضع، ولفظة (أحمد) في موضع واحد، وجميعها أوائل الأسطر.
- 18- أن لفظة (كن فيكون) في ثمان مواضع، وكلها أواخر الأسطر.
- 19- أن لفظة (غفور رحيم) في ثلاثة وأربعين موضعاً. وجملتها في أواخر الأسطر.
- 20- أن السجديات في أربعة عشر موضعاً. وكلها أواخر الأسطر.
- 21- أن لفظة (سميع عليم) في اثني عشر موضعاً. وكلها أواخر الأسطر.
- 22- أن لفظة (عزيز حكيم) في ثلاثة عشرة موضعاً. وجملتها أواخر الأسطر.
- 23- أن لفظة (ترجع الأمور) في ستة مواضع. وجميعها أواخر الأسطر.
- 24- أن لفظة (بكل شيء عليم) في إحدى عشر موضعاً. وكلها أواخر الأسطر.
- 25- أن لفظة (تصير الأمور) في موضع واحد. وهي في آخر السطر.
- 26- أن لفظة (عليم بذات الصدور) في اثني عشر موضعاً. وجميعها في أواخر الأسطر.
- 27- أن لفظة (يتوكلون) في خمسة مواضع ، ولفظة (المتوكلون) في ثلاثة مواضع، ولفظة (المتوكلين) في موضع واحد، جملتها في أواخر الأسطر.
- 28- أن لفظة (علام الغيوب) في أربعة مواضع، وكلها أواخر الأسطر.
- 29- أنه لا يوجد في هذا المصحف الشريف كلمة مقطوعة بعضها في آخر والبعض في أول السطر. وجميع ما روعي مكتوب بالحبر الأحمر، ولينظر المواضع الشريفة المباركة.
- سنة 1279.

وهذا التاريخ المسجل في نهاية المخطوط، ولا يعرف مؤلفه ولا كاتبه.

### التجليد والتذهيب

المصحف الشريف كان الكتاب الوحيد الذي ارتبط به فن التذهيب منذ نشأته، ثم ما لبث أن قام المسلمون بنقله إلى الكتب الأخرى؛ ليقوم بعد ذلك بكتابة المصحف الشريف بماء الذهب، فقد تجلت براعة المذهبين في زخرفة الصفحتين الأولى والثانية في المصحف الشريف، وكذلك

ووضوحه، وقد كانوا عند كتابتهم للمصحف الشريف يحرصون على أن تبدأ صفحة المصحف ببداية الآية من القرآن وتنتهي بنهاية آية؛ حتى لا تنقسم الآية على صفحتين في المصحف.<sup>30</sup>

وقد صنف بعض العلماء بعض الكتب الخاصة بقواعد الرسم القرآني التي يلتزم بها كاتب المصحف الشريف؛ لكي لا يخرج عن نسخة المصحف الإمام أو المنسوب إلى سيدنا عثمان (رضي الله عنه). أي الرسم المتواتر. ومن هذه الرسائل:

1- فوائد الطريقة في رسوم المصاحف العثمانية) لحسين بن علي الأماصي (1064هـ-1653م).

ووجدت عليها شرحاً في مكتبة السلিমانيّة باسم (شرح الرسالة الحسينية) لحسين الأماصي.

2- (القواعد العثمانية في الرسوم القرآنية) لعمر الفاروق (1252هـ-1836م)<sup>31</sup>

وهناك رسالة اسمها (شرح قواعد تسع وعشرين) لمؤلف مجهول، وأحصى فيها المؤلف (29) تسعة وعشرين قاعدة من القواعد الجمالية لكتابة المصحف الشريف؛ فقد كان الخطاطون يتبعون هذه القواعد اتباعاً دقيقاً، ولا يخرجون عن القاعدة التي يلتزمون بها في كتابة المصحف الواحد، وقد جعل المؤلف عدد القواعد (29) على أساس أن تكون أقل من عدد أجزاء القرآن الثلاثين. وسأورد فيما يلي هذه القواعد كاملة:

1- إن كل جزء من أجزاء الثلاثين مكتوب على عشر قواعد إلا الأخيرتين؛ فإن كل واحدة على زيادة لأجل التذهيب.

2- أن أول جزء من أجزاء الثلاثين أول الصفحة.

3- أن أول كل صفحة أول الآية، وآخرها آخر الآية.

4- أن أواخر السور أواخر الأسطر.

5- أن جميع الآيات التي في أوائلها لفظة "في القرآن العظيم" في ثلاثين موضعاً، وجميعها أوائل الأسطر. (هكذا وجدت النص في المخطوط).

6- أن الآيات التي في أوائلها (الحمد لله) في ستة مواضع. وكلها أوائل الأسطر.

7- أن (سبحان) في ستة مواضع، و(فسبحان) في ثلاثة مواضع. وجملتها أوائل الأسطر.

8- أن لفظة (تبارك) في خمسة مواضع و(فتبارك) في موضع واحد. وكلها أوائل الأسطر.

9- أن الآيات التي في أوائلها حرف الشين (شهد الله) (شهر رمضان) (شاكراً لأنعمه) (شرع لكم من الدين) في أربعة مواضع، وجملتها تكون في أوائل الأسطر.

10- أن لفظة (بسم الله) في موضعين وهما في أول الأسطر.

30 مصطفى أوغردرمان. فن الخط. ص 193.

31 أ.د. إدهام حنش. المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين. ص 133.

لم يستخدم الخطاطون العثمانيون الخط الكوفي في كتابة المصحف الشريف كونه كان شائعاً قبل ذلك، بل استخدموا نوعاً أو نوعين من الخط حتى استقر الأمر على اعتماد خط النسخ في كتابة المصحف الشريف.

صار خط النسخ ذا اساليب كتابية وصور خطية متباينة نسبياً يمكن تمييزها بأسماء مثل؛ النسخ السادة ، والنسخ العُباري (الدقيق)، والنسخ الجلي الذي يمكن أن نلاحظه عند بعض الخطاطين العثمانيين في كتابة المصحف الشريف بخط النسخ المتأثر بأسلوب الجلي.<sup>27</sup>

إنّ طريقة ياقوت المستعصي وتلامذته كان لها الدور البارز في دخول هذا الطريقة في كتابة المصحف الشريف في الدولة العثمانية بعد أن تلافاها حمد الله الأماسي لتكون بعد ذلك الطريقة الرسمية لكتابة المصاحف، وربما أدى هذا إلى دراسة العلاقة الفنية والوظيفية بين خطي (المحقق) و (الريحاني) لاستخلاص أشكال خط النسخ، وصورها على وجه التمييز والخصوصية والاستقلال في النوع ؛ ليكون هذا الخط الجديد أنسب جمالاً وأفضل وظيفة في كتابة المصحف الشريف.<sup>28</sup>

وقد بدأ هذا النوع من الخط بالتطور على يد الشيخ حمد الله الأماسي ليتشرب بعد ذلك بين كبار علماء الخط ليكون بعد ذلك الخط الرسمي لكتابة المصحف.

### المدرسة العثمانية وقواعد خط المصحف الشريف

يعتبر الملا علي القاري المكي (1014هـ-1605م) من علماء القراءات المشهورين الذين اتقنوا الخط . ويعتبر من تلاميذ الشيخ حمد الله الأماسي ، وكان علي القاري أول من وضع القواعد العلمية التي اقترحها في توازن بين علم الرسم وعلم النحو وفن الخط في كتابة المصحف الشريف.<sup>29</sup>

وللملا علي القاري رسالة اسمها (الهبات السنية العلية على أبيات الشاطبية الرائية) وقد حققها الشيخ عبد الرحمن السديس، كما للرسالة تحقيق آخر للشيخ أحمد ميان التهانوي الهندي.

والمقصود بقصيدة الشاطبية (عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد)؛ وهي قصيدة رائية من البحر البسيط ، تنتهي الكلمة في البيت بحرف الراء وبعدها ألف الإطلاق ، وإذا أطلق قول : (رائية الشاطبي) فالمقصود به هذه القصيدة (عقيلة أتراب القصائد) دون (ناظمة الزهر). وهذه العقيلة عدد أبياتها 298 بيتاً فتزيد على (ناظمة الزهر) بيتاً واحداً. وموضوع الرائية هو رسم المصاحف العثمانية.

كان يهتم الخطاطون بتسهيل القراءة على القارئ لذا اعتنوا بكيفية كتابة الحرف وجمالة

27 مصطفى أوغردرمان. فن الخط. ص220.

28 أ.د. إدهام حنش. المصحف الشريف عند الخطاطين الثمانين. ص130.

29 هاشم محمد. طبقات الخطاطين. الخطاط. تحقيق د. إدهام حنش. دار الكتاب الثقافي. الأردن 2007م. ص76.

وانظر. أ.د. إدهام حنش. المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين. ص133.

لتلامذته كالخطاط حسام الدين خليفة الذي كتب (89) مصحفاً بخط النسخ، والخطاط رجب بن مصطفى خليفة (958هـ-1551م) الذي كتب (93) مصحفاً، والخطاط درويش علي (1086هـ-1675م) الذي كتب (88) مصحفاً، ومن تلامذة الخطاط درويش علي الخطاط إسماعيل أفندي (1118هـ-1706م) الذي كتب (44) مصحفاً.<sup>22</sup>

لقد حاز علي لقب (شيخ) من كتبه ونسخ المصحف الشريف عدد من كبار الخطاطين كان أولهم (الشيخ حمدالله الأماسي)، والثاني (الشيخ درويش علي)، والثالث (الشيخ حافظ عثمان).<sup>23</sup>



بخط الخطاط درويش علي (1086هـ-1675م).

لقد توقفت مدرسة الخط العثماني في السمو والعلو عند الحافظ عثمان، كان هذا الخطاط يفضل أن لا يكون عرض قلم كتابته في المصحف الشريف أقل من نصف ملليمتر.<sup>24</sup>

لقد كان مصحف الحافظ عثمان الذي كتبه في صباه سنة (1097هـ-1685م) أول المصاحف العثمانية التي طبعت منذ بداية الطباعة العثمانية للمصحف الشريف سنة (1139هـ-1727م).<sup>25</sup>

لقد سار الخطاطون العثمانيون على أسلوب الحافظ عثمان في تهذيب خط النسخ وتحقيقه بين دقة الحرف وغلظها المناسب للوضوح (في كتابتهم للمصاحف) فبلغ هذا الخط ذروة كماله ونضجه خلال القرن الثالث عشر الهجري/التاسع الميلادي، وتفوق أداء بعض هؤلاء الخطاطين في كتابة المصحف الشريف بخط النسخ؛ كإسماعيل زهدي (1221هـ-1806م) كتب نحو (40) مصحفاً، وحسن رضا (1338هـ-1920م) الذي كتب (18) مصحفاً.<sup>26</sup> وغيره الكثير الذين كتبوا عشرات المصاحف.

22 أ.د. إدهام حنش. المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين. انظر 122-123.

23 مصطفى أوغر درمان. فن الخط. ص. 195. وانظر، أ.د. إدهام حنش. المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين. ص. 124.

24 مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الخط العربي من خلال المخطوطات. الرياض 1406هـ. ص. 132.

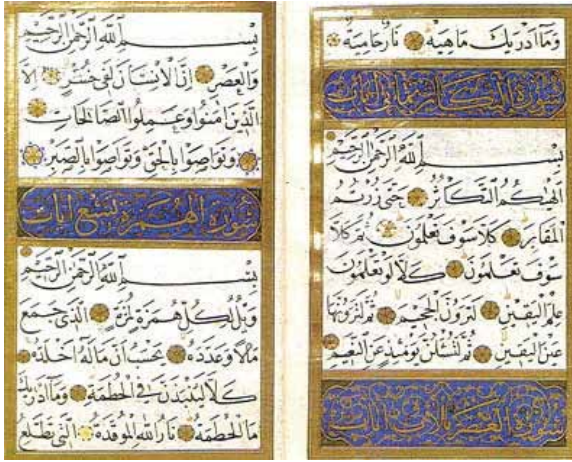
وانظر أ.د. إدهام حنش. المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين. ص. 124-125.

25 أ.د. إدهام حنش. المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين. ص. 124.

26 نفس المرجع. ص. 124.

### طريقة كتابة المصحف الشريف في زمن الدولة العثمانية

لقد اتبع الخطاطون العثمانيون طريقتين في كتابة المصحف الشريف؛ الطريقة الأولى كانت تكمن بكتابة نوع واحد من الخط في المصحف (خط النسخ) والطريقة الأخرى تكون بكتابة المصحف حسب طريقة ياقوت المستعصي؛ (الأقلام الستة) وهي؛ (المحقق والريحاني والثلاث والنسخ والرِّقاع والتواقيع). وقد تأثر الشيخ حمد الله الأماسي (926هـ-1520م) بهذه الطريقة، وكتب المصحف على طريقة ياقوت (الأقلام الستة)، كما كتب على طريقة الخط الواحد (خط النسخ). وكان انتاج الشيخ حمد الله الأماسي (47) مصحفاً.<sup>20</sup>



صفحة من المصحف الشريف لياقوت المستعصي

لقد لاقت طريقة الشيخ حمد الله الأماسي في كتابة المصحف الشريف انتشاراً واسعاً بين الخطاطين الكبار؛ وقد طوّر حمد الله الأماسي في كتابته للحرف وشرحه ووضوحه وجماله ، وهي طريقة جمعت بين الطريقة البغدادية (طريقة ياقوت/الأقلام الستة) والعثمانية ، وسُمّي بعض المؤرخين هذه الطريقة بالطريقة الحمديدية.<sup>21</sup>

بالإضافة إلى ذلك أنه إلى جانب كتابة ياقوت المستعصي المصحف الشريف بطريقة الأقلام الستة إلا أنه كتب بقلم واحد أحياناً، وهذا ما تظهره الصفحة التالية من المصحف الشريف لبعض قصار السور.

سورة التكاثر وسورة العصر وسورة الهمزة بقلم ياقوت المستعصي.

لقد مال أكثر خطاطي المصحف الشريف العثمانيون إلى طريقة الشيخ حمد الله الأماسي بفضل خواص تلامذته الحاصلين على لقب (خليفة) له في الطريقة الفنية لكتابة المصحف الشريف؛ كتلميذه وصهره الذي تزوج ابنته؛ الخطاط شكر الله خليفة (950هـ-1543م) الذي علمها بدوره

20 Derman, Doksan dokus istanbul mushafi, s 22.

21 محمد مرتضى الزبيدي.حكمة الإشراق إلى كتابة الأفاق.تحقيق محمد طلحة.دار المدني.جدة. عام 1990م.ص98.



عبد الله أفندي يدي كولالي (1144هـ-1713م) (58) مصحفاً. وهذه أمثلة وغيض من فيض.<sup>19</sup>



صفحة للمصحف الشريف بقلم يحيى حلمي أفندي (1249-1325هـ/1833-1907م).

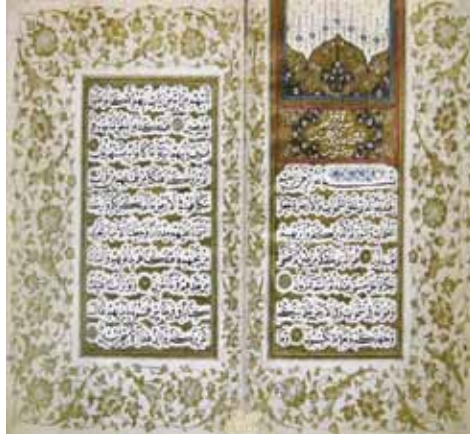


صفحة للمصحف الشريف بقلم قايش زادة حافظ عثمان بوردوري افندي (1257-1311هـ/1834-1894م).



وكتابة المصحف الشريف تكون بعد أخذ إجازة خط. كما كان هناك علماء أقل مرتبة من طبقة رجالات الدولة في خط المصحف الشريف، وكانت تهتم بطلب العلم والرحلة لأجل الحصول على اجازات الخط من كبار الخطاطين المُجيزين لهذا النوع من العلوم، وقد كان هناك بعض الناس يمتهن ذلك لأجل التجارة وبعضهم كان يتعاطى كتابة المصاحف من باب الهواية الشخصية أو المكانة الإجتماعية أو لغاية دينية كالسلاطين وطبقات المجتمع الغنية، وهناك قسم من الخطاطين هم المهرة وكانوا يتعاطون هذا الفن محبة لدينهم ولم يكن لهم رواتب ومعاشات من الدولة، وكان السلاطين يدركون غيرة هؤلاء على الدين وكانوا يرسلون اليهم المكافآت.<sup>16</sup>

لقد ظهر الكثير من كتبه المصحف الشريف المهرة الذين كرسوا حياتهم وعلمهم لنسخ المصحف الشريف؛ وكان كل جيل يأتي يضيف جمالية على سابقة لكيقية كتابة الحرف والكلمة القرآنية. يُعد الحافظ عثمان (1110هـ-1698م) التلميذ الأول في مدرسة حمد الله الأماصي (926هـ-1520م)، فقد تعلم طريقة الأقلام الستة وأتقنها، وكتب (25) مصحفاً.<sup>17</sup>



الصفحة الأولى لسورة الأنعام (الأنعام الشريفة) بقلم حافظ عثمان (1052-1110هـ/1642-1698م).

كما كتب قاضي عسكر مصطفى عزّت أفندي (1293هـ-1876م) (11) مصحفاً. كما كتب الحافظ كايش زادة حافظ عثمان بوردوري (1311هـ-1894م) (98) مصحفاً<sup>18</sup>. وكتب كبايجي زاده محمد وصفي أفندي (1247هـ-1831م) (20) مصحفاً. وكتب محمد بن أبي بكر (1138هـ-1726م) (158) مصحفاً وبالقسمة بين تاريخ بداية كتابته للمصاحف وتاريخ وفاته يتبين أنه كان يكتب في كل ثلاثة أشهر مصحفاً. كما كتب محمد شوقي أفندي (1304هـ-1887م) (25) مصحفاً. وكتب محيي الدين جلال زاده (983هـ-1575م) (97) مصحفاً. كما كتب شيخ زاده (ولي العهد) محمد بن أحمد (1170هـ-1765م) مصحفين. وكتب يحيى حلمي أفندي (1325هـ-1907م) (25) مصحفاً. وكتب يحيى فخر الدين (1169هـ-1756م) (15) مصحفاً. وكتب السيد

16 - أ.د. إدهام حنش. كتابة المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين. انظر 111-112.

17 Derman, Doksan dokus istanbul mushafi, s.168-170

18 Muhittin Serin, "Kayışzâde Hâfiz Osman Nûri", DİA, İstanbul, XXV, 79

وتوفي الشيخ حمد الله الأماصي في سنة (1520هـ) ودُفن في مقبرة (كراجة أحمد) في أسكودار،  
من نواحي استانبول.<sup>14</sup>



الصفحة الأولى للمصحف الشريف بخط الشيخ حمدالله الأماصي (833-926 هـ/ 1429-1520م).

كان رجال الدولة يتسابقون لتعلم حسن الخط لكتابة القرآن الكريم والآيات والرقع ، فظهر الكثير من السلاطين والخلفاء والأمراء والصدور العظام (رؤساء الوزراء) وشيوخ الإسلام ؛ فكتب بعضهم المصحف الشريف كالسلطان أحمد الثالث (1142هـ-1730م) حيث كتب أربعة مصاحف<sup>15</sup>. كما كتب السلطان محمود الثاني (1785-1839هـ) مصحفين، وكتب الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) محمد فرهاد باشا (982هـ-1574م) مصحفاً، وكتب شيخ الإسلام فضل الله حبيب (1115هـ- 1739م) مصحفاً.



كتبها السلطان محمود الثاني (1785-1839هـ).

14 - Derman, Doksan dokus istanbul mushafi, s. 23-24  
15 - مصطفى أوغردرمان. فن الخط. ترجمة صالح سعداوي. مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية. استانبول 1990م. ص 197.

كما خَطَّت مصاحفٌ بالثلث كذلك؛ ومن أبرز الذين كتبوا المصحف الشريف بخط الثلث؛ الشيخ حمد الله الأماسي وأحمد كرى هساري. وغيرهم الكثير.<sup>9</sup>

وقد كان كل منهم يطور في تأصيل كيفية الكتابة وابداع جماليات الخط في أعماله على سابقه. حيث كان لتعلم حمد الله الأماسي طريقة الأقالم الستة (المحقق، الريحاني، الثلث، النسخ، الرِّقاع والتواقيع) على طريقة ياقوت المستعصمي في كتابة المصحف الشريف دوراً ريادياً لمدرسة كتابة المصحف الشريف في مدرسة الخط في الدولة العثمانية. وما أن لبث أن كتب بقلم واحد بإسلوب جديد؛ بخط النسخ.<sup>10</sup>

### عناية إدارة الدولة العثمانية بالمصحف الشريف

اهتمت الدولة العثمانية بالمصحف كتابة واقتناء؛ آخذة على عاتقها حمل الأمانة كما حملتها إدارات الدول الإسلامية على مر التاريخ. فبدأ محمد الفاتح باقتناء المصحف الشريف وحفظه في مكتبة السلطنة، والقيام باستنساخ المصحف الشريف ووقفه إلى الحرمين المكي والمدني والمسجد الأقصى ابتداء، ثم توزيع المصحف الشريف على بقية المساجد و دور العبادة. وقد كانت الدولة تهتم في شكل وقيمة المصحف الشريف من حيث الخط الجميل الواضح والتذهيب والتزيين والزخرفة والتجليد، كما انتشر تقليد التهادي بالمصحف الشريف كذلك (في المناسبات الرسمية).<sup>11</sup>

لقد كان لاهتمام السلطان محمد الفاتح بالمصحف الشريف وبخطاطي المصاحف والمكتبات بداية بدء التنافس الذي انطلقت منه نزعات الإبداع والابتكار والتجديد، فظهر المصحف الشريف بأجمل خط وحلية؛ كمصحف الشيخ حمد الله الأماسي ومصحف علي بن يحيى الصوفي ومصحف أحمد كرى هساري ومصحف حافظ عثمان. وقد كان السلطان بايزيد الثاني هو وابنه كركوت من تلاميذ الشيخ حمد الله الأماسي في الخط، ويعد بايزيد الثاني من أول الخلفاء الذين اهتموا بالخط، وابنه كركوت (919هـ-1513م) يعد من الأمراء الذين كتبوا المصحف بخط النسخ.<sup>12</sup>

لقد كان للإهتمام الذي أولاه السلطان بايزيد الثاني لأستاذه في الخط (الشيخ حمد الله الأماسي) بداية لوضع حجر الأساس لمدرسة الخط القرآني في الدولة العثمانية؛ فقام باحضاره من مدينة أماسيا إلى قصر الخلافة في الباب العالي، ويعد السلطان بايزيد الثاني أول خليفة عثماني باشر هذا الفن بنفسه وخط بقلمه.<sup>13</sup>

9 - انظر المرجع السابق. ص 63-66.

10 - Derman, Ömrümün Bereketi, Kubbealtı. Mas Matbaacılı, İstanbul 2011, I, 79 - 10

11 - إدهام حنش. كتابة المصحف الشريف عند الخطاطين العثمانيين. مجلة البحوث والدراسات القرآنية. العدد: 7. انظر. ص 109-110

12 - Cihan Özşayiner, Hatat Osmanlı Padişahları, Antika Yay., İstanbul 1985, s. 26 - 12

13 - Derman, Türk Hat Sanatının Şaheserleri, s.58 13

لقد كانت جل المصاحف المخطوطة في زمن الدولة العثمانية بخط النسخ؛ كون الدولة اعتمدت خط النسخ في كتابة المصاحف الشريفة؛ مع أن المصاحف كتبت أحياناً من بعض الخطاطين بخط الثلث أو بخط المحقق كما فعل الكرى هساري<sup>6</sup> عندما كتب مصحفاً كبيراً باسم سليمان القانوني بعد وفاته سنة (1566م).<sup>7</sup>



صفحة من مصحف أحمد كراهساري (1556-1470/963-875). كتبه للسليمان القانوني.

يُعدُّ الحافظ عثمان من أشهر من خطَّ المصحف الشريف بخط النسخ ومن المشهورين الذين برزوا في هذا المجال مصطفى راقم والحاج أحمد كامل (وظهر له جزء عم فقط)، وفي القرن التاسع عشر ظهر قاضي عسكر مصطفى عزت (1876م) ومحمد شوقي (1887م) فقد كان متقناً لكتابة المصحف بخط الثلث والنسخ كذلك (كتب نصف مصحفاً الذي اكمله فيما بعد الخطاط حسن رضا)؛ ومن تلامذته فهيمي أفندي (1860-1915م) فقد كان مثل شيخه في إتقانه لكتابة المصحف بالنسخ والثلث. علاوة على أنه كان حافظاً للقرآن ومتقناً للقراءات العشر.<sup>8</sup> ويحيى حلمي 1907م.

Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şaheserleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Kültür Eserleri Dizisi: s.195 6

7 - محمد بن حسن الطيبي. جامع محاسن كتابة الكتاب. تحقيق د. صلاح المنجد. دار الكتاب الجديد. بيروت 1962م. ص 17

8 .Derman, İslam Kültür Mirasında Hat Sanatı, İrcica, . İstanbul 1992, s.214.218 8

## الدولة العثمانية والخط العربي

أول ما بدأت جذور العلاقة بين العثمانيين والخط العربي منذ القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. وبعد أن استخدم الأتراك الحروف الإيقورية للغتهم استنبطوا كذلك بعض الحروف من ابجديات لغات أخرى بسبب حروبهم واستوطنهم في مساحات واسعة في آسيا ، واستقر الأتراك العثمانيون على اتخاذ الأبجدية العربية خطأً لهم في القرن العاشر الميلادي بعد قبولهم الإسلام ديناً.<sup>1</sup>

وقد بدأ السلاجقة الأتراك بالاهتمام بالحرف العربي والخط والعلوم الإسلامية؛ واهتموا بالخط الكوفي والتثلث والنسخ وغيرها في كتابة المصحف الشريف.<sup>2</sup>

بل وقام آخر الخلفاء السلاجقة طغرل الثالث (-571 590 هـ / 1175-1194م) بتعلم الخط على يد العالم الخطاط زين الدين محمود بن محمد علي الراوندي في عام (577هـ/1181م). فلما أتقن هذا الفن شرع في كتابة نسخة من القرآن الكريم، وجمع الخليفة مجموعة من المزخرفين والمذهبيين لزخرفة المصحف وتذهيبه.<sup>3</sup>

## المدرسة البغدادية (الدولة العباسية) وأثرها في مدرسة الخط في الدولة العثمانية

لقد أثرت المدرسة البغدادية بمدرسة الخط العثماني، ومن رواد المدرسة البغدادية في الخط ؛ ابن مقلة (-328 272 هـ / 939 885 م) وابن البواب (ت 413 هـ / 1022 م) وياقوت المستعصمي (ت 698 هـ / 1298 م). الذي يعدّ بحق الخطاط الذي أرسى قواعد الخط العربي في المدرسة العثمانية للخط العربي ، وتبدأ الحدود الفنية الخطية بعد ياقوت النوري الموصلية (ت 618 هـ / 1221 م) في سلسلة مدرسة الخط الشامية والمصرية، وبعد عبدالله الصيرفي (742 هـ / 1341 م) في سلسلة الخط البغدادي ، وتنتهي عند الشيخ حمدا الله الأماسي (840 926 هـ / 1436-1519 م). ومن أساتذته الشيخ خير الدين المرعشي (ت 874 هـ / 1470 م) الذي كان يقيم في أماسيا وهناك أخذ طريقته في الخط<sup>4</sup>. لتنتقل مدرسة الخط من آخر أقطاب المدرسة البغدادية(ياقوت المستعصمي) إلى أول أقطاب المدرسة العثمانية (حمد الله الأماسي)<sup>5</sup>.

- 1 - إبراهيم الداغوني. القواعد الأساسية للغة التركية. منشورات معهد الدراسات الإفريقية والأسيوية. جامعة المستنصرية بغداد. 1984م. ص 13
- نقلاً. أد. إدهام حنش. الخط العربي في الوثائق العثمانية. دار المنهاج. عمان. ط. 1. 1998م. ص 20.
- 2 - حسين أمين. تاريخ العراق في العصر السلجوقي. مطبعة الرشاد. بغداد. 1965م. ص 45.
- 3 - محمد الراوندي. راحة الصدور واية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية. ترجمة إبراهيم الشواربي واخرون. دار القلم. القاهرة 1960م. ص 77.
- 4 - Uğur s.22 Mas Matbaacılık, İstanbul 2010. Doksan dokuz istanbul mushafi ..Derman
- 5 - إدهام حنش. الخط العربي في الوثائق العثمانية. دار المنهاج. عمان. ط. 1. 1998م. ص 36-38.

## المصحف الشريف في زمن الدولة العثمانية

\*Ziyad ALRAWASHDEH

### **QUR'AN AT THE TIME OF THE OTTOMAN EMPIRE**

#### **ABSTRACT**

Ottomans (1299-1922) have attached attention to write calligraphy of the Qur'an since its establishment. Hence, we know that the writers of The Qur'an was close to Sultans. They had a significant presence in the door of higher councils of science and scientists. Because of that, the school of Calligraphy of the Qur'an was developed. The development in embellishment and decoration accompanied by Calligraphy. Great scholars was emerged and they established a school for Qur'anic Calligraphy which some calligraphers was graduated. They were succeeded by calligraphers of copies of the Qur'an, the Hilya and Qur'anic boards to the present day.

**Keyword:** The Qur'an , The Six Pens, Gilding The Qur'an.

### **OSMANLI DEVLETİNDE MUSHAF-I ŞERİF**

#### **ÖZET**

Osmanlılar (1299-1922) Osmanlı'nın kuruluşundan beri Kur'an'ın yazılması konusuna ilgi duymuşlardır. Hatta Osmanlı Sultanlarının Kur'an hattatlarını daima kendilerine yakın tuttıkları bilinmektedir. Hattatların Osmanlı ilim meclislerinde kayda değer bir varlığı bulunmaktaydı. Hat sanatıyla birlikte tezhib sanatının da geliştiği Osmanlı'da büyük hattatlar, kendileri gibi önemli hattatların yetiştiği bir kaligrafi okulu tesis etmişlerdi. Kur'an, hilye ve hat tabloları aracılığıyla devam ettirilen geleneksel hat sanatı günümüze kadar ulaşmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, el-Aklamu's-Sitte, Tezhip

- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Karaman, Hayrettin ve arkadaşları, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007 I-V.
- Kırca, Celal, *Kur'ân'ı Anlama*, Marifet Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1995.
- Mevdûdî, Ebu'l Al'â, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996 I-VI.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, I-III.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981 I-VIII.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-dîn*, Şam, 1993.
- Siracüddîn Muhammed b Ömer el-Mişkâvî, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l Cezeriyyeti*, Riyad, 2008.
- Şerafettin Yaltkaya, *Yedi Askı*, İstanbul, 1943.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-rivâyeti min İlmî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, I-V.
- Yaparel Recep, *Birey: Özgür ve Sorumlu Varlık*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, *İslam'a Giriş*, içinde.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1971.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfü an Hakâiki Gavâmidit-Te'vil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, Beyrut, ts.

**KAYNAKÇA**

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Kesfû'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut, ts. I-II).
- Açıkgenç, Alparslan, Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara, 2002, üzerine yaptığı değerlendirme.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul, 1982 Çağrı Yayınları, I-VI.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1981 Çağrı Yayınları, I-VIII.
- Canan, İbrahim, *İslam'da Zaman Tanzimi*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Elif Ofset, Ankara, 1979 III. Basım.
- Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *En-Neşr fi'l-Kirâat'il-aşri*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.
- Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-Tecvid*, Tahkik, Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad, 1985.
- Danişmend, İsmail Hamî, *Garp İliminin Kur'ân-ı Kerîm, Hayranlığı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1977, I-XI.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1978.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdi'r-Rahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Derveze, Muhammed İzzet, *Kur'ânü'l-Mecîd*, çeviren: Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.
- Düzenli, Yaşar, *Merkez Çevre İlişkisi Açısından Kur'ân-ı Kerîm*, Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul, 1981 Çağrı Yayınları, I-V.
- Ersoy, Mehmed Akif, *Safahat, Süleymaniye Kürsüsünde*, İstanbul, 1977.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Yedi Askı*, İstanbul, 1985.
- Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc. Hayri Kırbasoğlu-Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- , *Anakonularıyla Kur'ân*, trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I-V.
- Gülle, Sıtkı, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmî*, Huzur Yayınları, İstanbul, 2005.
- Hökekleli, Hayatı, *Kendini Tanımak*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, 3. Basım, *İslam'a Giriş*, içinde.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi Şerhi Sahî'l-Buhârî*, Beyrut, 1988 I-XIII.
- İbnü Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbni Mâce*, İstanbul, 1981 Çağrı Yayınları, I-II.
- İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.
- İzzetbegovic, Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, tercüme, Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2010.
- , *İslam Deklarasyonu ve İslamî Yeniden Doğuşun Sorunları*, Fide Yayınları, İstanbul, 2007.



- جنان، ابراهيم، تنظيم الزمن في الاسلام، اسطنبول  
 -جراح اوغلو، اسماعيل، اصول التفسير، انقره  
 الجزري، محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، بيروت  
 دانيشمندي، اسماعيل هامي، .....، اسطنبول  
 داوود اوغلو، احمد، شرح وترجمة صحيح مسلم، اسطنبول  
 الدارمي، ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي  
 -دورفيزا، محمد عزت، قران المجيد، المترجم وحد الدين انجا، اسطنبول  
 -دوزانلي، يشار، القران الكريم من ناحية علاقته بالطبيعة المركزية، اسطنبول  
 -ابو داوود، سليمان بن الأشعث السيجستاني، سنن ابي داوود  
 ارسوي، مهتم عاكف، صفحات، اسطنبول  
 ايوب اوغلو، عصمت زكي، التعاليق السبعة، اسطنبول  
 فضل الرحمن، القران بمواضيعه الرئيسية، انقره  
 الغزالي، ابوحميد محمد بن محمد، احياء علوم الدين، بيروت  
 كوللا، صدقي، علم التجويد بامثلة موضحة، اسطنبول  
 هوكلوكلي، حياتي، اعرف نفسك، انقره  
 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت  
 ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، اسطنبول  
 ابن كثير، تفسير القران اللازم، اسطنبول  
 ازوييفيتش، عالية، ...، اسطنبول  
 ازوييفيتش، عالية، ...، اسطنبول  
 كاراتشام، اسماعيل، فضائل القران الكريم وقواعد قراءته، اسطنبول  
 كارا مان، خير الدين واصدقاؤه، طريق القران تفسيره ومعناه التركي، انقره  
 كرجا، جلال، فهم القران، اسطنبول  
 القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد، جامع احكام القران، بيروت  
 المودودي، ابو العلا، تفهيم القران، اسطنبول  
 مالك ابن انس، موطأ، اسطنبول  
 مسلم، ابو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، اسطنبول  
 النسائي، ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب بن علي النسائي، سنن النسائي، اسطنبول  
 النسفي، ابو معين ميمون بن محمد النسفي تبصرة الأدلة في أصول الدين، دمشق  
 سيراج الدين محمد بن عمر المشكافي، شرح المقدمة الجزرية، الرياض  
 شرف الدين يلتكاي، التعاليق السبعة، اسطنبول  
 الشوكاني، محمد بن علي علي محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، بيروت  
 الترمذي، ابو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، اسطنبول  
 يارال رجب، بيراي، انقره  
 يازر، محمد حمدي، دين الحق لغة القران، اسطنبول  
 الزمخشري، محمد بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه  
 التأويل، دار الكتب العربية، بيروت

الاهتمام الشكلي به ، وعلى جميع المسلمين أن لا ينسوا أن تطبيق دستور القرآن الكريم في الحياة هو السبب الرئيس لنزوله أو يغفلوا عن مسؤولياتهم في فهمه وتطبيقه بجانب قراءته .

ونصوص القرآن الكريم ليست ثقيلة جامدة بل حيّة مرنة نابضة ولذلك فهو يعطي لحياة المؤمنين به معنىً وحيوية من الناحيتين المادية والمعنوية ، والطريق الصحيح للاستفادة منه والحياة في أفياء روعته وكماله متوقف على قراءة فهم واعية متدبرة لآياته ، كما ينبغي أن نعي أهمية وضرورة هذه القراءة المتدبرة لمواكبة التطورات المتسارعة في عصرنا وإيجاد الحلول والأجوبة في الاقتصاد والتكنولوجيا والاجتماع والثقافة وكل مستجدات العلم ، ولا بد أن تتكاتف جهود المؤمنين لعرض رسالة القرآن الكريم للبشرية لينجحوا في إثارة انتباه الإنسانية إلى عظمتها ، ورسالة المؤمنين لعرض قرآنهم على الناس يجب أن تغوص في أعماق الفهم والتباهي العلمي وليس فقط قراءته وتحسين الصوت به ، كما أن عليهم أن يجادلوا المخالفين بحكمة ووعي لإقناعهم بحاكمية القرآن الكريم على جميع المخلوقات في كل شؤون حياتهم والبحث عن الوسائل التي تمكنهم من إيصال دعوتهم وإسماع البشرية رسالتهم .

ولا بد أن يفهم كل مسلم ما يتوجب عليه وأن يقوم بمهام وظيفته التي تقضي بإيصال القرآن الكريم إلى كل إنسان يعيش على هذه الأرض ويتنسم هواء هذه الدنيا وأن يتحرك حاملاً معه روح القرآن وطريقة تفكير القرآن وكأنه ينزل من جديد .

وختاماً يمكننا القول بأن القرآن الكريم هو الكتاب الحق الذي يعلو ولا يُعلى عليه ، كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أنزله الله لسعادة البشريه وتقدمها ، وعلى المؤمنين به أن لا يهملوا أو يغفلوا عن مهمة تبليغ عقيدة وقيم ونُظم وأخلاق القرآن الذي يضمن للبشرية جمعاء سعادتها في الدنيا والآخرة ، كما أن على المسلم أن يُخطط ويضع تصوراً مبرمجاً عن طرق تبليغ التعاليم الكونية الخالدة حسب علمه وقدرته ومهاراته ، مع ضرورة عدم نسيانه أن يكون نموذجاً إنسانياً رائعاً وقدوة فيما يدعو إليه ويبلغه .. أي .. أن يكون قرآناً يمشي على الأرض .

ويجب أن يكون في حياة كل مؤمن مكاناً هاماً للقرآن الكريم ، ولا بد أن يجعله المركز والمرجع الذي يحكم كل نشاطه في الحياة وكل حركة وسكّنة ، وأن يكون القرآن المرشد والدستور في حياة كل مؤمن ليعينه على حلّ كل ما يواجهه من حوادث ومشكلات ، وأن يتخذ القرآن حكماً على كل ما يحدث حوله وعلى الأشخاص والأفكار والتوجهات وأن يُقيّم كل ذلك بمعاييره الإلهية .

#### قائمة المراجع

العجلوني، اسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، بيروت

آلب أرسلان اجيق كنج ، فضل الرحمن، الاسلام والعصرية، انقره

احمد بن محمد بن حنبل، المسند، اسطنبول

البخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، اسطنبول

وبدون تفعيل كل أنواع الجهاد في سبيل الله بشكل حقيقي واستخدام القوة والسلاح وقت الحاجة إلى ذلك لن يقوم المجتمع المسلم الذي يريده القرآن الكريم ولن يهيم السلم والاستقرار في العالم ، وحينما كانت روح الجهاد التي بثها القرآن تسري في الأمة واستوعبه المسلمون وقاموا به كما ينبغي نجحوا في تأسيس المجتمع المنشود ولم يهونوا أو يتجبروا ولم يستعبدوا الناس ولم يسمحوا لأحد باستعبادهم ، وإذا أراد احد ما أن يتتقد مجتمعات المسلمين الأولى من ناحية عدم إحاطتهم لكثير من علوم القرآن نستطيع ان نجيب على ذلك بأنهم فهموا واستوعبوا وطبقوا علوم القرآن التنفيذية العملية بدرجة عالية وفي مقدمتها الجهاد الذي أسهم في تأسيس المجتمع القرآني الذي نريد ونجحوا في ذلك ايما نجاح .

### الخاتمة

و حينما لا يحمل المؤمنون توجيهات القرآن الكريم المنظمة لحياتهم الاجتماعية في الدنيا وتضمن فوزهم في الآخرة لم يقدره حق قدره ولا يعرفون قيمته المؤثرة على مسيرة العالم ، فالقرآن يأمر بإنشاء مجتمع تتنظم أموره حسب قواعد وتوجيهات الوحي ولا يقبل بالاكتماء بمجرد قراءة ألفاظه وحروفه ، ولا ينبغي أن يغفل أحد من المؤمنين في أي وقت من الأوقات عن صلاحية القرآن وقدرته على تنظيم حياة الناس بنجاح وبراعة لحياتهم الشخصية والعائلية والاجتماعية وفق منهجه وقواعده .

والاهتمام الشكلي بالقرآن وطباعته بأجمل فنون الخط وتحسين القراءة اللفظية له وتزيينه بشكل مبهر لا يزعج أو يؤثر على المناوئين والمعارضين للقرآن الكريم بشكل فاعل وجدّي ، وأصبح من الواضح جداً مع مرور الأيام أن ما يخيف ويفزع هؤلاء المعارضين للقرآن الكريم هو ما تضمنه من دستور يستطيع تنظيم الحياة الدنيا في الدنيا ويضمن فوزهم في الآخرة ، لذلك .. فإن من الواجب على المسلمين أن يدركوا جيداً أن مجرد اهتمامهم بقراءة القرآن وتحسين قراءته وحفظه لا يعفيهم من مسؤولياتهم تجاه كتابهم ودينهم بل لا بد من أن ينزلوه في حياتهم منزل التطبيق ليكون كتاب حُكم ونظام يوجه شتى مناحي حياتهم ولا بدّ من تكثيف الجهود والتركيز على هذا الجانب من الاهتمام بالقرآن .

والإعجاز في القرآن الكريم ليس إعجازاً لفظياً فقط بل إن إعجازه اللفظي هو جانب يسير من إعجازه العام ، وإعجازه من ناحية المضمون والنظم والمعنى أعظم بكثير من إعجازه اللفظي ، وحينما نقول بأن ما يتضمنه القرآن من توجيهات ونُظم حياتية تكفل للإنسان السعادة في الدنيا والآخرة نعني ذلك بدقة ، ولم يعد مقبولاً من جموع المسلمين أن يكتفوا بمجرد الاهتمام اللفظي والشكلي والحفاوة المادية بالقرآن الكريم والتلاوة في المواسم والمراسم وإجراء المسابقات العالمية في حفظه وتلاوته على الرغم من أهمية كل ذلك وتشجيعنا له ، ولا ينبغي أن يكون كل هذا الاهتمام الشكلي بالقرآن الكريم لجني الأجر والثواب فقط فهذا الفهم عاجز وقاصر لأن ما يترتب على فهمه واستيعاب مبادئه الكونية وتطبيقها والعمل بها من أجر ومثوبة أعظم بكثير مما يترتب على

لقد خرج الشيطان عن طاعة الله وتمرد عليه حينما رفض الاستجابة لتوجيهاته وأوامره ، وادعى أنه أفضل وأعلى مرتبة في الخلق من آدم ولم يسجد له ، ، وإذا نظرنا بإمعان إلى حقيقة الموقف لوجدنا أنه قد ابتدأت بعد هذه الواقعة حرب ومساجلة مواقف وما زالت مستمرة بين الإنسان والشيطان ، بين الطاعة والمعصية ، بين تطبيق وتنفيذ أوامر الله ورفضها والنكوص عنها، فإذا أدى الإنسان ما عليه من واجبات والتزم بما أمره الله به وجد أن الله معه يؤازره في حربه مع الشيطان، ووجد نفسه في صفوف المؤمنين الطائعين المؤهلين لحمل أمانة وتبعية الاستخلاف في الأرض التي هي مسئوليته الرئيسة، ووجد نفسه في المكان السامي الذي ارتضاه الله له بين جميع المخلوقات .. حراً إذا إرادة .. خليفة يحمل الأمانة<sup>97</sup> .. قرآنه بيده وفي حياته<sup>98</sup> .

ولنا هنا أن نستغرب ونسأل بأسى .. عن سبب عزوف كثير من المسلمين ورفضهم لإنشاء مجتمع يحكم حياة الناس الشخصية والأسرية والاجتماعية والقومية والدولية بأحكام القرآن الكريم رغم أنهم يقرؤون القرآن بلفظه كثيراً ويذكرونه كثيراً !!!

وتأكيداً لما أوضحناه قبل قليل نؤكد على حقيقة الحكمة والغاية من إرسال القرآن الكريم والهدف المراد تحقيقه وهو إنشاء مجتمع يرتكز على أسس أخلاقية سامية وقيم عادلة لأنه مع فقدان هذا المجتمع لا يمكن للإنسان أن يفهم غاية وجوده او يدرك مجالات مسئولياته أو تحقيق مراد القرآن بدوام روح الجهاد الواعية والاستعداد بالوسائل العلمية . وعندما نقول هنا " الجهاد " لا نقصد به القتال في ساحات المعارك فحسب بل قصد به أيضاً كل الجهود المبذولة على طريق بناء المجتمع المسلم من مال ونفس وعلم وثقافة .

وعندما بين القرآن الكريم خصائص المجتمع الإسلامي وجدنا أن أكثر التوصيات والأوامر المكررة هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة<sup>99</sup> ، كما وجدنا بذات الدرجة والأهمية طلب القرآن الكريم من المؤمنين إنشاء تنظيم وبناء كيان سياسي على الأرض يقوم بمهمة تنظيم مجتمع اخلاقي يستند على المساواة ويحارب الفساد والشر ويجلب الخير للبشرية ، والقرآن الكريم حينما أمر بالجهاد أوجبه على كل مؤمن وكل حسب قدرته وطاقته وعدد في وسائله وأشكاله وأقله المشاركة الكلامية .

لذلك .. جاءت الاية 41 من سورة الحج والتي عددت مهام المجتمع المسلم بعد الآية التي وضحت مبادئ الجهاد مباشرة وهذا ربط غاية في الأهمية ، ولو أردنا ان نعبر عن الأمر بمصطلحات شرعية لقلنا أن الجهاد ضرورة مطلقة) ، وإن لم يكن كذلك فكيف يمكن تأسيس كيان عالمي ذو سيادة وقيادة دون اللجوء إلى الجهاد والقبول به بكافة اشكاله وأنواعه التي من بينها القتال<sup>100</sup> .

.Bkz. Ahzâb, 33/72 97

.Fazlur Rahman, a.g.e., s. 53 98

.Hac, 22/41 99

.Fazlur Rahman, a.g.e., s. 112-113 100

إلى إنشاء مجتمع يستند على المساواة الإنسانية وعلى العدالة ، وقد انتقد فضل الرحمن سطحية البعض في فهم وتطبيق القرآن فقال : إن الإصرار على تطبيق قواعد واحكام القرآن بحسب معناه اللفظي الظاهري يعني إلغاء وتجاهل أهداف نزول القرآن وجهوده في البناء الأخلاقي والمجتمعي قصداً.<sup>94</sup>

لقد أنزل الله القرآن الكريم معجزاً بالغ الإعجاز في كل شيء ، ومن جوانب إعجازه لغته وأسلوبه ، فهو مُتحدى به ولا يمكن مجاراته ، وقد كتب العلماء في جوانب إعجازه الكثير من المؤلفات واستطاعوا الحديث بإتقان وذوق رفيع عن دقائق بلاغته وقواعده اللغوية الواردة بين ثنايا آياته ، ويأتي نقد فضل الرحمن هنا للحديث عن تركيز وبدل الجهود العظيمة على الجوانب اللفظية اللغوية مع تجاهل حقيقة هذا الكتاب العظيم الذي يحيط بكل جوانب الحياة ويملك كل مقومات إصلاح حياة الإنسان ومن ثم يُحكم عليه بأن يدفن تحت غبار الخطابة والقواعد اللغوية وتجاهل بقية خصائصه وعلومه<sup>95</sup> ، ونستطيع اليوم أن نرى بوضوح استمرار تلك الأنشطة المتعلقة بشكل القرآن لا بفحواه فكثير من الأئمة والمقرئين يختمون القرآن في مناسبات معينة من أجل الأجر والثواب ويُرتَمون تلاوته بصوت عذب جميل ، ومن الغريب أيضاً أن نجد هذا الخوف غير المبرر لدى كثير من المسلمين من تغيير تنظيم المجتمع وفق أسس وقواعد وفهم القرآن الكريم ومبادئه الموجهة للحياة.

وقد ركّز فضل الرحمن في رأيه على تطوير المنهج العلمي لفهم القرآن معرباً عن ثقته بأن هذه الطريقة تستطيع الإجابة على كل الأسئلة العصرية المستجدة في حياة الناس ، وشدد على ضرورة فهم القرآن المعمق وعدم إضاعة الوقت في التأمل في جماليات القرآن الشكلية والبلاغات الأدبية فيه.<sup>96</sup>

يجب على القائمين على الأنشطة القرآنية اليوم والمتعلقة بتحسين الصوت وضبط قواعد التلاوة وفعاليات استضافة مقرئي القرآن المنتشرة هذه الأيام أن يضمّنوا برامجهم التثقيفية فقرات تعبوية ومناهج عملية جادة تركز على حقيقة قدرة القرآن على تنظيم حياتي الدنيا والآخرة لبني البشر وعلى ضرورة الفهم والتطبيق القرآن المصاحب للقراءة والإبداع الشكلي فيها .

إن انبهار المؤمنين وتأثرهم اللفظي العميق بإعجاز القرآن البياني البلاغي وإعجابهم بالتنظيم الجميل لقارئ القرآن أمر أصبح مشاهراً وملموساً قد يُنبئ عن اهتمام وفهم للقرآن ولكن الحقيقة غير ذلك ، فقد نجد أن هؤلاء أنفسهم يتجاوزون على حقوق بعضهم البعض في حياتهم الاجتماعية ويقف بعضهم معارضاً لأوامر ونواهي القرآن في بعض الأحيان .

.Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 72 94

.Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 53 95

.Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 54 96

إن أنشطة المسلمين وجهودهم لأحياء هذه الأمة بهذا الدين ليست مقتصرة على مكان أو منطقة أو زمان أو أشخاص محددين ، فهي من التكاليف الخالدة والمخاطب بها كل مسلم على التأييد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، كما أن القرآن الكريم يتعامل مع جميع المسائل المجتمعية المتعلقة بالأوامر والنواهي التي هي تصرفات الإنسان ، والقرآن الكريم شدد على ضرورة تأسيس تنظيم مجتمعي يستند على الأخلاق والحقوق ، والمؤمنون هم المسئولون عن إقامة هذا المجتمع القرآني ، والمجتمعات الإسلامية التي ترغب في التنمية والعزة والرفعة يتوجب عليها أن تستخرج هذه القوى الأخلاقية الدينية البانية من القرآن وتصيغها مرة أخرى وفق متطلبات العصر ومستجدات الحضارة<sup>90</sup>.

وبلغت فضل الرحمن النظر إلى أن القرآن الكريم لم يُنزل لكي يكون كتاب عبادة وتراويل فقط أو كي تقرأ ألفاظه بسطحية فيقول : القرآن الكريم هو كتاب الله المنزل على حضرة النبي كلمة كلمة من أجل سعادة المؤمنين بين عامي -610 632 ميلادي، وأنا أعتقد أنه لا يوجد أي كتاب ديني قد فهم مثلما فهم المؤمنون القرآن الكريم ، وعلاوة على ذلك فالقرآن الكريم حينما قُبِلَ كل الكتب السماوية السابقة أوضح حقيقتها وما حلَّ بها وبين أنه أفضل وأقوم مرشد لهداية المسلمين بل البشرية جمعاء ، فالقرآن من أول يوم نزل فيه تضمّن وسائل التطبيق العملي في شتى جوانب الحياة .. فالقرآن كما قلنا ليس كتاب عبادة أو كتاب تقوى وإصلاح شخصي فقط<sup>91</sup>.

لقد بدأ النبي في تطبيق التعاليم التي تأمر بإنشاء مجتمع قرآني بجِدِّ واجتهاد مكثّف منذ نزول الوحي الأول وقد كانت حياته كلها بمثابة التطبيق العملي المستتير لمنهج السماء وكيف لا وهو من وصفه كتاب الله والسنة النبوية المطهرة بأنه نور الله، وكان رفض الناس ومقاومتهم لإنشاء هذا المجتمع يحزنه ويشتق عليه<sup>92</sup>، وقد أوضح القرآن الكريم ذو المصدر والتكليف الإلهي بأن الوعي والفهم المطلوب لآياته مرتبط بشكل دقيق وتلقائي بإنشاء وإيجاد تنظيم سياسي يستند إلى الأخلاق القرآنية ، ولم يكن همّ النبي وجهده وعزمته النابضة في دعوته منصبّة فقط على محو ومحاربة الشرك بل كان يسعى إلى تحقيق قدر عالٍ من العدالة الاجتماعية والاقتصادية من خلال تأسيس مجتمع رباني تحوّلته قيم العدالة والخير على وجه الأرض ، مجتمع لا يستخدم القيم الأخلاقية حسب هوى الإنسان وما يريده بل حسب ما يريد الله تعالى<sup>93</sup>.

لقد أوضح فضل الرحمن تركيز القرآن على مهمته ورسالته الرئيسة وهي المساواة التامة في حقوق الإنسان الأساسية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية وبين أن أركان الإسلام الخمسة تهدف

Bkz. Alparslan Açıkgenç, Fazlur Rahman'ın Hayatı, Görüşleri ve Eserleri üzerine yaptığı değerlendirme, Fazlur Rahman, *İslam ve Çağ-daşlık*, içinde, trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara .Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 16-24, 68

.Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 51-52 91

.Kehf, 18/6; Şuarâ, 26/3 92

.Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 68 93

إن مهمة إنشاء مجتمع مركزه الوحي ومحوره القرآن الكريم هي وظيفة جميع المؤمنين ، وفي ذلك المعنى يوضح أبو معين النسفي(114/508) وينير الطريق ويعزز ملاحظتنا فيقول : من أجل تنفيذ أحكام الإسلام وتطبيق العقوبات والحدود وتجهيز الجيوش وجمع الزكاة ومنع ووقف أضرار المغتصبين واللصوص وقاطعي الطريق وإقامة الصلوات الجامعة وإنهاء الخلافات التي تعصف بالمجتمع ومن أجل لإقامة الشهادات التي تحمي الحقوق وتحّد من المشاحنات ، ومن أجل تزويج الأبناء وتأمين توزيع الغنائم التي وهبها الله للمسلمين بعدالة .. لا بد من أجل كل ذلك من إنشاء نظام سياسي شامل يحكم باسم الله وينفذ إرادة الشعب<sup>87</sup> .

وقد لاحظنا في مجمل قوله أن مفاهيم الدولة العصرية الحديثة ووظائفها ومتطلباتها وما يتوجب على الدولة القيام به مرتبة متناسقة على نحو رائع ، ومن أجل أن يعي المسلمون مسؤولياتهم التي وكلها إليهم الوحي ويدوموا على القيام بها يتوجب عليهم أن ينشئوا مجتمعاً قادراً على تحقيق وتطبيق هذه المثل والمهمات الموضحة في قول النسفي ، أما إذا لم يفعل المسلمون ذلك فسيبقون أذلاء تابعين يعيشون حياة بائسة ويرزحون تحت ضغط افكار وثقافات أصحاب الديانات الأخرى ، فالجماعة المسلمة التي لا تُقيم نظاماً اجتماعياً حسب ما تؤمن به من أفكار ومعتقدات ستعيش حالة ضعف واستلاب وستبقى تحت تأثير الثقافات المهيمنة ذات القوة كالثقافة الإمبريالية )، ويمكننا قول الحقيقة بوضوح أن سبب ما نعيشه اليوم من ضعف وسلبية هو عدم تطبيقنا لنموذج المجتمع الذي طلبه القرآن الكريم على حياتنا.

ومن جملة ما نعيشه ما قاله المرحوم علي عزت بيغوفتش ، فمثلاً القرآن الكريم حرّم شرب الخمر ولكننا نرى أن هذا المشروب المُحرّم يُستهلك في كثير من الدول الإسلامية تاركاً ابشع العواقب على الأسرة والمجتمع ، ونرى أيضاً أن القرآن الكريم قد فرض الأخوة على جميع المسلمين غير أنهم ليسوا كذلك ولم يعودوا وحدة واحدة بل يحارب بعضهم بعضاً باسم غيرهم ولتحقيق اهداف أعدائهم<sup>88</sup> ، وهذه الصور على سوء حال المسلمين في أيامنا وماضينا القريب ، وما ذلك إلا لأنهم وبالرغم من قراءتهم للقرآن وترديد الفاظه ملايين المرات يوماً إلا أنهم يغفلون عن إقامة المجتمع النموذج وتطبيق قيم ونظم القرآن فيه كما امر الله تعالى .

فالمجتمعات المسلمة في عصرنا تستطيع حل جميع مشكلاتها وما تعانیه بالعودة إلى قواعد وقيم القرآن الباعثة للحياة ، وإلى الإلهامات والإشراقات الإلهية التي ينبض بها القرآن والتي تصنع القوة والعزة ، وها هو القرآن يدعو المؤمنين إلى نبع حياتهم العزيزة الكريمة وينير لهم طرق التيه فيقول : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ<sup>89</sup>

87 النسفي، ابو المعين ميمون بن محمد. تبصرة الأدلة في أصول الدين. دمشق(الشام) عام1993م؛ ج2ص823.

88 Bkz. İzzetbegovic, Aliya, a.g.e., s. 27

89 Enfâl, 8/24

بَصِيرٌ<sup>82</sup> وهاتان الآيتان تدلان بوضوح على وجوب إنشاء هذا المجتمع الذي يعيش وينمو وفق القواعد التي أرساها وقررها الوحي وعلى اسم الله تعالى وعلى ضوء هديه ، وهذه الآيات تأمر بمجادلة بل مقاتلة أصحاب الفتن والكارهين لقانون الله المنزل في كتابه ويشكلون عائناً أمام تأسيس هذا المجتمع المنشود.

ويخبرنا المودودي عن المجتمعات التي يحكم الإنسان فيها الإنسان بكثير من الاستعداد والإذلال بعيداً عن اتباع طريق الله بأنها تعيش حياة فتنة في الدين والقيم يتوجب معها أن نحارب هذه الفتنة ونزيلها وهذا هو هدف الإسلام من الحرب وإفساح الطريق وتمهيداً للدعاة ليقوموا بمهمة التبليغ الإلهي وللناس من أجل أن يعيشوا حياة كرامة ، وحسب قول المودودي فلا راحة للمؤمنين دون محاربة الفتنة وإزالة حكم الكفار والمستبدين وعلوهم السياسي وتأمين الحرية الكاملة من أجل إقامة ونشر دين الله.<sup>83</sup>

ولماذا لا تستقيم المجتمعات البشرية على دين الله ومنهجه بإرادة إلهية فاهرة ؟.. يقول تعالى وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً<sup>84</sup> ويقول أيضاً : وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ<sup>85</sup> فهاتان الآيتان أوضحنا مثل هذا التساؤل والحكمة من عدم انسجام الكل البشري مع أمر وحكم الله ، فإله تعالى منح كل إنسان القدرة على التفريق بين الحق والباطل والصواب والخطأ ، وزوده بموهبة وإرادة ليختار الطريق بحرية<sup>86</sup> ، وهنا يظهر لنا ان إرادة الله تعالى والتي منح خلقه جزء منها اقتضت أن يكون الإيمان طوعياً دون إلزام أو إكراه إعلاءً لكرامة الإنسان ورفعاً لسويته ، وعليه ... يكون دخول جميع الناس في الإسلام أمر غير ممكن لتعدد أهواء ورغبات الناس التي قد تعارض مع دين الله فينشقون لها ، وعلى الرغم من هذا تلتقي إرادة الله تعالى مع اختيارا الحق والدين من قبل بعض المؤمنين الذين يأخذون على عاتقهم عمل الخير والبعد عن الشر ويستجيبون لأمر الله تعالى بإنشاء مجتمع إسلامي مريح وقريب من منهج السماء الذي ارتضاه الله لهم ويكون العنصر الحاكم فيه الوحي .

ولأن طريق ومنهج الله يتوقف فهمه على مدى فهمنا للقرآن الكريم الذي يضمن الهداية والدلالة على الخير فلا بد من الإقبال عليه بالقرأة والتدبر وصولاً إلى الفهم لتحقيق الاستفادة منه في حل مشكلات البشرية وتأسيس نظم تفكير يكون مركزها القرآن الكريم ، وهذا يعني .. انه من اجل فهم روح القرآن والعمل بمقتضى ما فيه بحق لا بد من إنشاء جماعة تتعاون وتتأزر في تطبيق أفكارها وقيمتها التي تنبثق من القرآن مع الأخذ بعين الاعتبار متطلبات العصر ومستجداته .

82 .Enfâl, 8/39

83 Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî ve arkadaşları, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, I, 155

84 .Yunus, 10/99

85 .En'âm, 6/35

86 .Bkz. Bakara, 2/256; Kehf, 18/29



إن علم تفسير القرآن الكريم كان من الأهمية بمكان بحيث أسهم إسهاماً كبيراً في فهمه عبر تاريخ الإسلام ، وموضوع التفسير يتناول القرآن الكريم النص الديني الإلهي ، ومؤداه .. تحليل وفهم القرآن ، وإذا عرفنا أن الأساس في الكتابة والكلام هو الفهم والتوضيح والتعليق أدركنا المبدأ المهم والمفيد في تعريف التفسير، فالفهم ظاهرة منفصلة مؤسسية ، والتوضيح ظاهرة أخرى تُبنى على الأولى ، وبناءً عليه فعلم التفسير فهم على أنه نظام توضيحي شارح ينطلق من مناهج واتجاهات محددة ومعروفة يهدف إلى بيان مقاصد النص القرآني وكيف تقدمه للعالم ليسهم في عملية التطور التاريخي.<sup>75</sup>

وبناءً على كل ما تقدم يمكننا أن نخلص إلى القول : إن على المنتسبين إلى هذا الدين من أهل القرآن أن يجدوا في نشاطهم وأبحاثهم التي تؤدي إلى فهم القرآن أولاً ، ومن ثم يقوموا بتبليغ ما فهموه ، كما ان على الدعاة المؤمنين أن ينتهوا إلى الضوابط والتوصيات الخاصة بهم والتي تعينهم على أن يكونوا صادقين مخلصين في حمل أمانة التبليغ ومن هذه التوصيات والنيهات :

قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ \* كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ<sup>76</sup> وقوله تعالى : أْتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ<sup>77</sup>

وقوله تعالى : أَذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى \* فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَئِنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى<sup>78</sup>

وقوله تعالى : فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ<sup>79</sup>

### ي - إنشاء مجتمع مركزه الوحي

إن إنشاء مجتمع حضاري مركزه الوحي من أهم أهداف القرآن الكريم وفي ذلك قال تعالى : إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ<sup>80</sup> فالآيات الكريمة يلتفتن الأنظار إلى الهدف الأسمى من أنزال القرآن الكريم وهو تنظيم حياة الناس السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل إنه لمن الواجب إنشاء مجتمع على هذه الشاكلة ، فرسالة القرآن هي إقامة هذا المجتمع الذي يعلو فيه الخير ويدهر ويخفت فيه الظلم ويندحر ويصل المؤمنون من خلاله إلى رحمة الله ونعمته ، وفي ذلك يقول تعالى أيضاً : وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ<sup>81</sup>، وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ

Celal Kırca, *Kur'an'ı Anlama*, Marifet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 75  
237-238

.Saff, 61/2-3 76

.Bakara, 2/44 77

.Tâ Hâ, 20/43-44 78

.Âl-i İmrân, 3/159 79

.Nisâ, 4/105 80

.Bakara, 2/193 81

يا أيها المدثر \* قم فأنذر \* وربك فكبر <sup>71</sup> ... بهذا الأمر البين الواضح أصبح الرسول مسئولاً عن تبليغ الوحي المنزل مثلما أصبح مسئولاً عن إنذار الناس وعن البدء في إنشاء مجتمع كما يريد الله وفق القرآن الكريم .

ومع تكليف هذا الآيات الكريمة لمقام النبي بهذه المهمات العظيمة نجده عليه الصلاة والسلام قد بدأ بتبليغ ما أوحى إليه، وحينما نزل قول الله تعالى وأنذر عشيرتک الأقربين <sup>72</sup> قام رسول الله على الصفا يصدع بهذه الدعوة ويقوم بمهمة التبليغ ودعا قريش منادياً على العموم والخصوص : يا معشر قريش ، يا بني كعب بن لؤي .. أنقذوا أنفسكم من النار ، يا بني مرة بن كعب .. أنقذوا أنفسكم من النار ، يا بني عبد شمس .. أنقذوا أنفسكم من النار ، يا بني عبد مناف .. أنقذوا أنفسكم من النار ، يا بني هاشم .. أنقذوا أنفسكم من النار ، يا بني عبد المطلب .. أنقذوا أنفسكم من النار ، اشتروا أنفسكم من الله فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً ، يا عباس بن عبد المطلب .. لا اغني عنك من الله شيئاً ، يا صفية عمة رسول الله .. لا اغني عنك من الله شيئاً ، يا فاطمة بنت رسول الله .. سليلي من مالي ما شئت . لا أغني عنك من الله شيئاً .. غير أن لكم رحماً سألها ببلاها <sup>73</sup>

لقد كان رسول الله محمد كباقي رسل الله .. بشيراً ونذيراً .. يقوم بمهمة التبليغ باستمرار وبدون كلل أو ملل ، ومن أجل رحمة البشرية وإنقاذها كان قبول هذا الأمر بالتبليغ وتطبيقه واجباً لا بد منه ، فمستولية النبي كانت التبليغ الذي يهدف إلى إنشاء مجتمع مدني مبني على أساس أن الحاكمية لله تعالى واستناداً إلى أخلاقيات وأمر بالمعروف وانه عن المنكر <sup>74</sup>

من خلال المعطيات السالفة نفهم أن إقامة النبي لمجتمع مركزه وأساسه الوحي مرتبط بقيامه بمهمة تبليغ الناس بهذه المبادئ المنزلة عليه من الله تعالى ، وبدون أداء مهمة الإنذار والتبليغ فليس من الممكن إنشاء هذا المجتمع الذي يهدف القرآن الكريم إلى إقامته .

وكما نعلم ، أن لكل عصر خصوصية وفيه مستجدات ، وقد تكون هذه المستجدات مهمة وذات فاعلية مساعدة في إنجاز مهمة التبليغ ، فعلى من يحملون تبعه التبليغ من المؤمنين في زماننا أن لا يهملوا وسائل التكنولوجيا الحديثة المشروعة والاستفادة منها ، كما أن عليهم أن يدركوا ويفهموا الرسائل التي يدعون الناس إليها ، فالحماسة لإيضاح شيء ما أو الدعوة إليه دون فهمه يسبب عائقاً كبيراً ويوصل رسالة سلبية تمنع وصول التبليغ إلى هدفه .

ومما يعين على فهم الدعوة لابد من فهم القرآن الكريم وما يعنيه ويرمي إليه النص الإلهي ، وقد كتب جلال كرجا هذه التأملات حول موضوع الفهم فقال :

.Müddessir, 74/1-3 71

.Şuarâ, 26/214 72

.Buharî, Tefsir, 26, Vesâya, 11, Nesâi, Vesâya, 6; Dârimî, Rikak, 23 73

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s. 139-140 74

ويجودونه ويحللونه ثم يقرؤونه مرة أخرى وأخرى ويكررون الآيات ألف مرة هروباً من تطبيقها ولو لمرة واحدة ، ومن أجل الهروب من سؤال بسيط حول تطبيق القرآن أوجد المسلمون علماً عميقاً وواسعاً ومتشعباً يتعلق بكيفية القراءة على حساب كيفية التطبيق ، وأغرق أكثر الناس في تأويل الحالة الصوتية دون تأويل المعاني والالتفات إلى التطبيق<sup>67</sup>.

ولا يفوتنا هنا أن نؤكد ونقول: بأن قراءة النصوص القرآنية وترتيلها حسب قواعد التجويد وتجميل الصوت وتنغيمه عند التلاوة أمر جيد وله تأثير كبير ولطيف على وجدان المستمعين ، لكن الكثير من المسلمين يفهمون بعض الأمور والأسماء والأحداث بشكل سطحي ومبسط ، ويمعنون بحثاً في مجلدات وقصص وأسماء وأحداث ومعلومات محاكاة قد تكون صحيحة وقد تكون غير ذلك ، ومن ناحية ثانية يجب أن نقرّ بالتأثير الصوتي للقرآن الكريم - وهذا من إعجازه - سواءً على قارئه أو مستمعيه وحتى الذين لا يعرفون لغته ومعناه.

ويرى عزّت بيغوفتش أن العالم الإسلامي - إن جاز التعبير - يعيش حالة من الازدواجية والتشتت العجيب .. فيدمج كثير من المسلمين بين التسليم والتقديس المعنوي للقرآن الكريم وبين عدم إمكانية تطبيقه مطلقاً وهذه حالة عجيبة تكونت وتراكمت في الأذهان عبر الزمن .. وحينما يؤشر بيغوفتش على أسباب انحطاط وتراجع المسلمين في إطار هذه الحقيقة فإنه يخلص إلى النتيجة المؤسفة ، وهي إبعاد القرآن الكريم عن حياة المسلمين<sup>68</sup> ، ويمكننا أن نؤمن على ما قاله بيغوفتش لأنه أصاب كبد الحقيقة .. والدليل الناصع على ذلك عدم قدرة المسلمين في عصرنا على بناء مجتمع وفق ما أراد الله تعالى اعتماداً على القرآن الكريم .

#### د - صفحة التبليغ والإنذار

وكما اوضحنا سابقاً فإن الآيات الأولى من القرآن الكريم تحدثت وبوضوح عن القلم والعلم والقراءة وفي هذا دلالة واضحة على أن المجتمع الذي يهدف القرآن الكريم إلى إنشائه يستند في الأساس على التعلم والقراءة والمعلومة ، وحينما حكى القرآن عن قصص مدنية الإسلام الرائعة المدهشة فقد رأينا أيضاً وبكل سهولة كم اعطى القرآن للعلم من أهمية كبرى وكم كان العلم سبباً فاعلاً في تلك القصص ، وفي مرحلة التبليغ الشامل لسوق الجموع إلى السعادة القرآنية المؤمنة وجدنا تعاليم التطبيق تأتي في المرحلة الثانية من الأهمية ، وعليه طُلب من الرسول في سورة المزمل<sup>69</sup> بأن يداوم على قيام الليل والعبادة وسبب ذلك إعداد النبي لتلقي القول الثقيل في تلك المرحلة استعداداً لتبعات مرحلة التطبيق العملي<sup>70</sup> .

67 .İzzetbegovic, Aliya, a.g.e., s. 165-166

68 .İzzetbegovic, Aliya, a.g.e., s. 166

69 .Bkz. Müzzemmil, 73/-1-4

70 .Müzzemmil, 73/5

وقد لفت المؤلف الفرنسي تشارلز مسمر الانتباه إلى التقييمات التي تجيب على هذا السؤال وغيره من الأسئلة فقال : إن الفضل الأول ديمقراطية وشمولاً وإشراقاً يعود في الأساس إلى القرآن الذي تعامل مع المدنية ودعمها لألف سنة ..فما سبب جهالة طرح بعض الجماعات الإسلامية في زماننا وإلى من يُعزى ؟<sup>65</sup>

وهاهو يشار دوزانلي يدلي بدلوه فيقول : على الرغم من قراءة المسلمين الكثير للقرآن إلا أنهم أبعده عن خصيصة أن يكون الأكثر بحثاً وتطبيقاً في حياة المسلمين ( .. وإذا أردنا أن نبحت ونسأل عن أكثر الكتب طباعة ونشراً وقراءة وتقديراً في العالم لوجدنا وباتفاق أنه القرآن وبدون أدنى شك ، بالتأكيد هذا الجواب الحقيقة يبتّ الفرح والسرور والبهجة في أفئدة جميع المسلمين ويحق لهم أن يفرحوا ويفخروا بكتابهم ، ولكننا حينما نقلب القلادة على وجهها الآخر ونسأل سؤالاً ثانياً بعد فخرنا وسرورنا فنقول .. هل القرآن الكريم هو الكتاب الأكثر تباحثاً وحيوية وإرشاداً وتوجيهاً ونشاطاً وإدارة في حياة المسلمين ..؟؟ وهل هو الأكثر إجابة على ما يعترض حياتنا من مشاكل والأكثر تطبيقاً على وجه الأرض ..؟؟ سنجد وللأسف أننا أبعدنا عن إمكانية الإجابة الإيجابية وسنكتشف أننا نقف أمام إجابة وصورة حزينة<sup>66</sup>.

لا بد لنا هنا أن نقرر هذه الحقيقة بعد تحليل ونقاش ، هذه الحقيقة تقول : انه لا يمكننا أن نبرأ العلماء وأرباب العلم وأهله من المساهمة في إيصال المسلمين إلى هذه الحالة ، فالمسلمين عندما وجدوا من يفهمهم القرآن جيداً اتخذوا أحكامه مرشداً لحياتهم فكانوا بجدّ هم من صنعوا التاريخ .

وكما قال علي عزت بيغوفتش فإن نهضة شعوب المسلمين وارتفاع شأنها شرفاً وعزّة في أي عصر لم تتحقق إلا بتقديم القرآن ونظامه على كل شيء في حياة المسلمين ، واستطاع المسلمون أن يصلوا إلى المحيط الأطلسي من جهة الغرب وإلى الصين من جهة الشرق .. وهذا مجرد مثال على ما فعله القرآن في حياة المسلمين .

إن أوامر القرآن الكريم المتعلقة بالتضحية المادية النفس والمال (وفكرية النقاش والمجادلة والتصحيح ) قد اختلفت في ثنانيا القراءات الجميلة وبين الأصوات العذبة والمريحة ، وهذا الحال المؤسف المرضي وغير الطبيعي تم القبول به والتعاطي معه ببطء وبشكل تدريجي ووصل الأمر إلى عدم السماح للقرآن بأن ينظم حياة الناس حسب مقتضى نزوله ، ولذلك لا بد من الغوص في أعماق القراءة والبحث عن تأثيرها النفسي على المسلمين ، والاستغراق طويلاً في جهود التحليل والشرح والبحث النظري وشتى مهارات القراءة في القرآن الكريم حلت محل وأخذت مكان الجهود الواجبة لتطبيق الأفكار الكبيرة العظيمة الواردة فيه ، والمسلمون اليوم يقرؤون القرآن صوتياً

İsmail Hami Danişmend, *Garp İlminin Kur'an-ı Kerim, Hayranlığı*, 65  
Dergah Yayınları, İstanbul, 1978, s. 50

Yaşar Düzenli, *Merkez Çevre İlişkisi Açısından Kur'an-ı Kerim, Araş-* 66  
*tırma ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 6-7*

وقد انتقد عزت بيغوفيتش أيضاً بقوة جفوة المسلمين لكتاب ربهم وإغفالهم عن جعله نظام حياة شامل وعدم تطبيقه في حياتهم فقال:

" في كل بيت .. نجد مكاناً مرتفعاً خاصاً بالقرآن الكريم .. ويُقبل الكتاب الكريم كأفضل هدية شخصية .. وتستخدم في طباعته أفخم أنواع الورق .. ويكتب بأجمل أنواع الخطوط .. ويُزخرف غلافه وصفحاته بأرق أنواع الزينة .. وأول ما يتعلم الأطفال نطقه ولكنه جميلة هو القرآن .. كل ذلك صحيح وجميل .. ولكن الناس يغفلون عن أمر أهم من كل هذا .. فهم يكبرون ويشيرون دون أن يتعلموا أو يقوموا بواجبهم الأكبر تجاه القرآن الكريم .. وهو الفهم الصحيح لمحتواه الحقيقي ومعرفة أهميته في حياتهم ومناقشته وتطبيق ما جاء فيه .. صحيح أن القرآن رمز لدى المسلمين اليوم ولكنه أخرج عن هدفه الرئيس وهو أن يكون قانوناً أيضاً .<sup>62</sup>

وكما قال عزت بيغوفيتش حقيقة .. فقد أصبح المسلمون يجيدون قراءة القرآن وبأصوات فخمة جميلة .. يتفنن العرب والعجم ويسابقون في تلاوته ويُشبهون ذلك .. لكنهم للأسف .. لا يصلون إلى معانيه ومراميه .. يصرخون ويُتعمون دون أن يعرفوا أو يطبقوا الأحكام المطلوبة لتغيير وصياغة حياة الناس من جديد.<sup>63</sup>

ويقول الكاتب الغربي جيمس ميتشنر في قراءاته حول القرآن : " القرآن هو أكثر كتاب مقروء ومحفوظ في العالم وعلى مرّ التاريخ ، وكان أكثر كتاب مؤثر في حياة المؤمنين اليومية على الرغم من أنه لم يكن يتنشر في السابق كما اليوم إلا أنه كُتبت بطريقة مؤثرة وفاعلة ، فليس يشبه النثر ولا الشعر ولكنه صاحب قدرة ذاتية مبهرة للعبور بمستمعيه إلى آفاق رحبة دينياً ودينيّاً<sup>64</sup> .

وكما يرى جيمس أيضاً ، فإن رجال العلم والفكر في أوروبا يرون أن القرآن الكريم قبل أن يكون أكثر كتاب مقروء ومحفوظ في العالم فإنه صاحب النصيب الأكبر بين الكتب تأثيراً في حياة المسلمين الاجتماعية ، ولكن هذا التأثير أصبح محدوداً ، وعندما كان تأثير القرآن في حياة المسلمين فعالاً وبشكل أكبر مما هو عليه الآن كان المسلمون هم سادة الدنيا وعمالقة الكون .. وعندما نسأل عن انحسار تأثير القرآن على حياة الناس السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية نجد الإجابة الشافية عن اسباب تخلف المسلمين وتراجعهم .. ونستطيع عندها أن نربط بين أطراف الحوادث الحاصلة على وجه الأرض وخصوصاً للمسلمين .

ومع وجود قرآن مختلف القراءات في حوزة المسلمين إلا أنه مؤثر جداً ، فهل يدلل المسلمون على حقيقة تعريفهم لذواتهم بالمسلمين ؟. وهل يتحرر المسلمون من اعتقادات خاطئة تزعم أن القرآن الكريم يخالف ويعاكس أنماط وطرز الحياة الحديثة إذا طبقنا نماذج القرآن التي أمر بها وحث عليها...؟

Aliya İzzetbegeovic, *İslam Deklarasyonu ve İslamî Yeniden Doğuşun* 62  
 .Sorunları, Fide Yayınları, İstanbul, 2007, s. 71

.İzzetbegeovic, Aliya, a.g.e., s. 71 63

.İzzetbegeovic, Aliya, a.g.e., s. 98 64

وفي أيامنا هذه .. نستطيع القول - بلا تردد - بأن الملايين ممن يوصفون بالمسلمين لم يتعرفوا على قرآنهم ولم يقرؤوه وجعلوا بينهم وبينه جداراً سميكاً ، على الرغم من أن المسلم الحقيقي يفعل ما فعله الصحابة الكرام وذريتهم من الاهتمام والاحترام والتطبيق الجاد لكتابهم العزيز ،

\* فقد داوموا على فعاليات قراءته بصوت جميل وكتابته بخط جميل وتطبيقه بفعل جميل ، وقد قيل أن الدقة الواضحة في القرآن الكريم شكلاً تترك في نفس القارئ عند قراءته اثراً بيتاً .

\* أما في موضوع فهم القرآن وتحليله وإدراك مضامينه فقد اهتم المسلمون الأوائل بذلك اهتماماً كبيراً وتركوا آثاراً وتفسيرات كثيرة .

\* أما في التطبيق ، فقد طبقوه في شتى مجالات حياتهم بشكل مؤثر وباني وفاعل ، فقد صبغوا حياتهم الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية بطابع وقيم القرآن الكريم .

وبعد فترة من الزمن أصبحت تلاوة القرآن تميل إلى التأكيد على التجويد والاهتمام بتحسين اللفظ والصوت وانصرف الاهتمام عن التطبيق العملي لأهداف وغايات هذا الوحي العظيم بل أنحصرت القراءة في التلاوة الحرفية المنمّقة بعيداً عن الغاية التي أنزل من أجلها للعاملين .

وقد تألم الشاعر مهمت عاكف أرصوي(1873-1936) صاحب المقتبسات العلمية القرآنية التي تشرح القرآن الكريم وشكا من عزوف المسلمين عن فهم القرآن وقلة اهتمامهم به فنظّم قصيدة قال فيها :

لأننا لا نعرف ديننا بحق .. نعم .. لأننا لو عرفناه دون شك ..

فلن نعيش كل هذه الحماقة

فنحن لا نفكر في معاني قرآنا .. فألفاظه محكمة راسخة ومتفق عليها

نقرأه مل يوم .. لا نعتبر ولا نتأثر بقراءته .. ولا نبحت في آياته عن مقاصده

ننظر في صفحات هذا النظام المحكم الجليل .. ونمرّ عنها ولا نتأثر كرفات الأموات

يجب علينا أن نفهم .. القرآن ليس ترانيل على الموتى .. ليس كتاب تنجيم لمعرفة حظنا

وفألنا<sup>61</sup>

وهنا يكمننا القول : ان مسلمي عصرنا الحالي أكثر قدرة على التبحر في فهم القرآن وعلومه وأكثر قدرة على صياغته كدستور حياة من مسلمي عصر مهمت عاكف أرصوي .. والقيام بهذا العمل المأمول كفيل بتبديد جفوتنا وتأخرنا وتغيير حالنا الذي أصبح مرضاً إلى حالٍ جميل عزيز يُفرح ، وقد أصبح الأمر مُلحاً والحاجة ضرورية لخروج من يقومون بذلك .

\* وروى عبد الرحمن السلمي أيضاً أنهم كانوا يأخذون عن النبي العشر آيات ولا يأخذون عشرة غيرها حتى يعلموا ما فيها من أمر ونهي وحلال وحرام .

\* وروى الإمام مالك كذلك أن عبد الله بن عمر تعلم سورة البقرة في اثنتي عشرة سنة ولما أتمها ذبح ناقة لله تعالى .

وفي رواية أخرى أن سيدنا عمر بن الخطاب نفسه قد حفظ سورة البقرة في عشر سنين فلما أتمها نحر ناقة شكراً لله تعالى على حفظها .

وقد قال عبد الله ابن مسعود ٧ في موضوع الحفظ والتلاوة : إنا ليصعب علينا حفظ القرآن ويسهل علينا العمل به ، وإن من يأتون بعدنا ليسهل عليهم الحفظ ويصعب عليهم العمل به.<sup>58</sup>

وكما نلاحظ فإن المسلمين الأوائل وذريتهم كانوا يعطون أهمية كبيرة لمعاني القرآن التي تعينهم على الاستقامة ويعطون أهمية كذلك لقواعد ومبادئ القرآن التي تنظم حياتهم في الدنيا وتضمن نجاتهم في الآخرة ، كل ذلك إلى جانب اهتمامهم بألفاظ القرآن ، ونستطيع القول أن تطبيق أحكام القرآن في الحياة الشخصية اليومية والاجتماعية والاقتصادية وكل جوانب الحياة قد بلغت ذروتها زمن المسلمين الأوائل وما ذلك إلا لأنهم كانوا يرون أن هذه هي أهداف القرآن الكريم وإنزاله ولأنهم كانوا يرون أن الوصول إلى هذه الأهداف هو التطبيق المثالي والعملية للعبودية الخالصة لله رب العالمين ، لهذا نجحوا في أن يكونوا قدوة ومثالاً في عصورهم والعصور اللاحقة ، وصورهم التاريخ الصادق على حقيقتهم حُماة للحق ورعاة للعدل ومنظمين للعالم حيث كان القرآن الكريم هاديهم ومنظم حياتهم في كل فعاليتها ، وليس كما يحلو للكافرين أن يصورهم كمعتدين ومضهدين وظالمين وقامعين للشعوب ..

لقد حرص النبي على إنشاء مجتمع يعيش وفق قواعد القرآن وعلى أساس هديه وليس مجتمعاً يكتفي بحفظ وترديد ألفاظ القرآن، وصرّف جهداً كبيراً لتحقيق هذا الهدف ولم يتوقف للحظة ولم يتراجع أبداً عن دعوتهم لتطبيق مبادئ الحياة المانحة للحياة<sup>59</sup> الحقيقية السعيدة .

وقد أجمل ما نريد الوصول إليه علي عزت بيغوفتش حينما قال : إن القرآن الكريم ليس كتاباً أدبياً ، بل هو حياة .

لذا .. لا بد أن ننظر إليه على أنه طراز ونسق حياة وليس طراز نظم وتفكير فحسب ، فوصف القرآن الكريم بأنه هو الحياة هو نمط فهم واعي وراقي لرسالة القرآن التي كانت يفهمها ويطبقتها النبي في حياته<sup>60</sup> .

58 القرطبي، ابو عبدالله محمد بن أحمد.الجامع لأحكام القرآن. بيروت. عام1993م.ج1ص44-45.

59 .Enfāl, 8/24

60 Aliya İzzetbegovic, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, tercüme, Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2010, s. 21

رسمية كليات تعتنى بموضوع القراءة بشكل جاد وتُخرج القراء المَهْرَة أصحاب الأصوات والقراءة الجميلة .

إن الأمر بالترتيل الوارد في قوله تعالى ( ورتل القرآن ترتيلاً ) يتضمن الوصول إلى معاني التنفكر والتدبر وصولاً إلى الاستنباط .. وهذا هو الهدف الرئيس للتلاوة المجوّدة<sup>51</sup> .

التدبر : هو تفكير ونظر عميق نهايته وحقيقته التنفكر<sup>52</sup>

التفكر : هو اتعاب الذهن والعقل في التفكير وصولاً إلى القدرة على الاستنباط<sup>53</sup> .

الاستنباط :هو القدرة على استخراج معانٍ جديدة لموضوع وحكمٌ وحدث نريد الوصول إليه من خلال المقارنة والبحث والإحاطة بالمعلومات والمبادئ الضابطة للموضوع وتحقيقها<sup>54</sup> ... ويُعتبر الاستنباط من الملكات التي تحتاج إلى قدرات ومواهب خاصّة<sup>55</sup> .

ومن خلال قراءة القرآن الكريم بالترتيل والتفكير والتدبر مجتمعة يمكننا الوصول إلى الفهم الذي نريد وإلى المعلومة الصحيحة ، وبعبارة أخرى .. لا بد من قراءة القرآن بطريقة جيدة ولفظ جميل كما يتوجب علينا تدبره ورعاية هذه التلاوة بالبحث والاستنباط .

ولم يكنف الأمر الإلهي بالقول : ورتل القرآن بل أردف الأمر وبدون فاصل بالمصدر(ترتيلاً) من أجل التأكيد على الأهمية والمباشرة وحصول الفهم<sup>56</sup> ، وبحسب علماء الأمة سابقاً ولاحقاً فإن التلاوة المتأنية المتدبرة حتى ولو قلت أفضل من القراءة الكثيرة المستعجلة التي لا تراعي الأحكام والتدبر ، لأن المقصود من القراءة هو الفهم والعمل والتطبيق ، وعليه فإن بعض العلماء يقولون بأن الترتيل وسيلة لتطبيق الأحكام والعمل بها وقالوا بأن مرتبة الترتيل في القراءة هي أفضل وأعلى درجة<sup>57</sup> .

وقد أعطى المسلمون الأوائل الذين عايشوا الوحي ونزول القرآن أهمية كبرى للمعنى واللفظ وللتطبيق لما جاء به القرآن من مبادئ تنظم حياتهم - كل متكامل - وهذه أمثلة توضح هذه الحقيقة وتثبتها:

\* فقد روى ابن مسعود وأبي رضي الله عنهما أن الرسول كان يقرأ على الصحابة العشر من الآيات ولا يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل بأحكامها معاً ، وبذلك كان عليه الصلاة والسلام يعلمهم مع العلم العمل .

51 .Cezeri, *Et-Temhid*, s. 49  
Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1978, s. 1261

52 .Devellioğlu, Ferit, *a.g.e.*, s. 1266

53 .Devellioğlu, Ferit, *a.g.e.*, s. 552

54 .Yazır, Muhammed Hamdi, *a.g.e.*, II, 1403

55 الجزري، التمهيد.ص160.

56 الجزري.نفس المرجع السابق.ص160-161.



ونزول القرآن الكريم باللغة العربية يُحتم علينا قراءته بقواعد معينة واضحة وهي ما يطلق عليه أحكام التجويد التي تصف التلاوة والحروف وصفاً جميلاً لا ينزع عنها جمال معناها ، كما أن أحكام التجويد تعين على فهم القرآن وفهم أحكامه .

وقد بدأت قراءة القرآن الكريم مجوداً مع بدء وحيه ، وبعبارة أخرى نستطيع القول جزماً أن القرآن الكريم أنزل وفُرض مجوداً وُقِرَ كذلك<sup>44</sup> .

ونستطيع الاستدلال على فرض قراءة القرآن الكريم مجوداً بكل سهولة من خلال قوله تعالى في أكثر من موضع : ورتل القرآن ترتيلاً<sup>45</sup> ورتلناه ترتيلاً<sup>46</sup> وَفُؤَانًا فَوَفَّانَاهُ لَتِقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا<sup>47</sup>

كما أن هناك أحاديث نبوية تصف وتبين قراءة النبي للقرآن الكريم مجوداً كما نزل وأحاديث أخرى حول تقدير ومكانة من يقرؤونه مجوداً ، وعندما سُئِلت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن قراءة النبي قالت لم يكن النبي يقرأ مثلكم ولو سمعه أحد وهو يقرأ لاستطاع أن يعدّ الحروف حرفاً حرفاً ، كما وصف انس بن مالك قراءة النبي عندما سُئِل عنها فقال : كانت قراءته بالمدّ إضافة إلى أن الصحابة ومنهم ابن مسعود كانوا يقرؤون على نهج رسول الله بالمدّ<sup>48</sup> .

وقد قرر العلماء ومنهم ابن الجزري أن تعلّم التجويد ورعايته واجبة ، وان من يقرأ القرآن دون تجويد يأثم ، لأن الله تعالى أنزل القرآن بالتجويد وهكذا وصلنا عن رسول الله ولأن تجويد القرآن الكريم هو زينة التلاوة<sup>49</sup> .

ومن طرق ومراتب قراءة القرآن الكريم مجوداً حسب ما أفاد الإمام الجزري التحقيق والحدرد ومرتبة ثلاثة بينهما تسمى التدوير ، كما قرر وجوب تلاوته مُحَسَّنًا باللفظ والصوت مثلما كان يُعرف بأصوات وأنغام العرب<sup>50</sup> .

إن تلاوة القرآن الكريم بالشكل الذي علّمه رسول الله لأصحابه وقراءته مجوداً لهي واسطة العِقد من حيث الأهمية ، وهذه حقيقة مسلمة يوافق عليها الجميع ، وقد أظهر المسلمون في عصور السعادة والعزة اهتماماً كبيراً بهذا الموضوع ، فبدلوا جهوداً مهمة متعلقة بالتلاوة وأسسوا مراكز

44 الجزري، نفس المصدر السابق، ص: 47؛ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okuma Kaideleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 167

45 Müzzemmil, 73/4

46 Furkân, 25/32

47 İsrâ, 17/106

48 Buharî, Fedâilü'l-Kur'ân, 29

49 Siracüddîn Muhammed b Ömer el-Miškâvî el-Hânkî, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l Cezertyyeti*, Riyad, 2008, s. 68-69

50 الجزري، النشر في القرات العشر. المكتبة العصرية. بيروت. عام 2010م. ص 158. وانظروا: الجزري، التمهيد في علم التجويد. ص 50.

شدة الثقل ، فنخلص إلى أن الوحي ونزوله كان ثقيلاً ثقلاً مادياً إضافة إلى ثقله المعنوي في تطبيق قواعبه وتمثّل أخلاقه وإنفاذ أحكامه ، وحتى لو كانت قراءته سهلة ميسورة فإن تطبيقه ثقيل ويحتاج إلى مجاهدة وحسن استعداد .

ومن خلال جملة الأمر بالبدء بالقيام وتلاوة القرآن نستخلص أنه يتوجب علينا تعزيز العمل التحضيري لتطوير الجهد وتقويته ، كما يتوجب علينا أيضاً هزيمة الذات السيئة وتربية النفس ، أما عن الحكمة من البدء بالليل وقيامه دون النهار فذلك عائد إلى أن النفس التي تُربى في وقت الليل وصفاته من ناحية وفي خضم أحداثه وأوائه من ناحية أخرى تكون أكثر شدة وقوة وتصميماً.<sup>40</sup>

إن السير على نهج النبي واتباع سنته أمر عظيم في ديننا ، ونهجه وسنته أنه عليه الصلاة والسلام حينما دُعي في الآيات 1-4 من سورة المزمل إلى قيام الليل لبي هذه الدعوة بلهفة إذ تمكنه من الاستعداد لوظيفته وأداء مهمته ولتحمل الوحي الثقيل ، فقيام الليل مدرسة خاصة ذات مدلول ومعنى آخر لخادمي هذا الدين ، فعلى الذين يحملون هذا الدين ويخدمونه أن يقوموا بهذا التكليف كما قام به النبي وأن يؤدبوا أنفسهم ويهيئوها لأداء المهمة<sup>41</sup>.

وقد طلب الوحي من النبي بجانب صلاة الليل أن يقرأ القرآن بأناة وعناية ويُرثله ترتيلاً مع التفكير والتدبر ، وعندما نزلت هذه الآية كان النبي حديث عهد بالوحي وفيها إشارة إلى ضرورة قراءة جميع الآيات التالية بنفس المستوى من الترتيل .. وحتى نفهم مدلول كلمة الترتيل لا بد من مناقشتها من جانبين ، الجانب الأول : قراءة القرآن ، والجانب الثاني قراءته بتدبر .. وسنحاول الآن أن نفهم هذين الجانبين .

فالترتيل أولاً : هو توضيح المنطوق بإعطائه حقه الكامل بشكل جميل ومنتظم ومرتب وبدون قصور<sup>42</sup>. فترتيل القرآن الكريم بشكل صحيح يكون بأن نُشبع كل حرف بالمعنى والترتيب والتعبير وهذا حقه ، والتأكيد بمصدر الكلمة (ترتيلاً) بعد فعل الأمر (رتل) يدل على وجوب أن يكون الترتيل بأفضل شكل وهيئة ، والذين لا يُجيدون قراءة كلماته يسيئون لعباراته الجميلة ومعانيه الأنيقة ، وقراءة الكلمات وترتيلها بشكل جميل لا يكون فقط بالتغنّي بها بصوت رائع جميل ، وليس مجرد وقع موسيقي يُطرب ويمكننا عمله كأوتار العود ، وإنما هو التحبير والقراءة بأحكام التجويد من أجل سماع وإسماع معنى وقصد القرآن ، والنتيجة .. ان التجويد الموسيقي وإخراج صوت منعّم جميل لا يكون على حساب إضاعة المعنى والقصد<sup>43</sup>.

40 Yazır, Muhammed Hamdi, *a.g.e.*, VIII, 5428-5429  
İbrahim Canan, *İslam'da Zaman Tanzimi*, Işık Akademi Yayınları, 41  
İstanbul, 2008, s. 37-38

42 الجزري، محمد بن محمد. التمهيد في علم التجويد. تحقيق أحمد حسين البواب. الرياض. عام 1985م. ص. 48.  
43 Yazır, Muhammed Hamdi, *a.g.e.*, VIII, 5426-5427  
Geniş bilgi için bkz.

ت سورة المزمل بأن يُطبق على نفسه ما قرأه وتعلمه في الخطاب الأول إقرأ) ، وقد جاء خطاب قم الليل ( مرحلة مهمة ومفصلية للوصول إلى النجاح المرجو في مهمة تبليغ الرسالة ، فالصلاة التي تربط العبد بربه هي أيضاً مدرسة لتعليم الصبر والإرادة والضبط ، ولأن حمل وتبليغ الرسالة مهمة عظيمة ثقيلة فهي تحتاج إلى الكثير من الصبر والإرادة ، ولو نظرنا في قوله تعالى وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ<sup>34</sup> لوجدنا أن الله سبحانه وتعالى قد أمر جميع رسله عليهم السلام بالصلاة ، وهذا نص قرآني آخر يؤكد على ذات المعنى في قوله تعالى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى \* إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي<sup>35</sup> وهنا أيضا تنفيذ أن سيدنا موسى حتى يتمكن من إدراك وفهم الوحي بمعناه الحقيقي ومن أجل أن يستطيع تنفيذ مبادئه في نفسه أمر بعد كلمة التوحيد بالصلاة الصحيحة ومن ثم مواصلة تبليغ الدعوة بإرادة وصبر قد اكتسبهما من الصلاة .

إن مهام وتبعات النبوة الثقيلة توجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يستعد لحمل تلك المسؤولية العظيمة التي ستتنزل عليه تباعاً ، ولا بد أن يصل إلى قومه بقيام الليل وكثرة الصلاة ولذلك بين الله تعالى له ثقل المهمة فقال إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً ، ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى "قولاً ثقيلاً" أي الأوامر والنواهي التي تمنها والتي هي حمل ثقيل<sup>36</sup> على الملكلفين<sup>37</sup> ، وورد في تفسير القول الثقيل أيضاً أنه الحلال والحرام والوعد بين الناس والعمل به وما يحتاجه من نفوس مرباة عظيمة.<sup>38</sup>

وقد علق حمدي يازر على آية) إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً) فقال : إنا سننزل عليك من خلال هذا التنزيل العظيم الكبير القرآن الكريم ما يصعب ويشق تطبيق ما جاء فيه من أوامر ونواه ، وهذا القرآن وتكليف النبوة هما اللذان يحتويان على جميع المسؤوليات والمهام التي لا يمكن التملص منها أو التقصير في أدائها ، قم لإن نزول القرآن على النبي كان ثقلاً ثَقُلَ جسدياً مادياً حيث كان يتغير وجهه عند نزول الوحي تغيراً شديداً ، وفي هذا تروي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنه كان يعرق إذا نزل عليه الوحي ويقطر عرقه كاللؤلؤ وإن كان في الشتاء شديد البرد ، ولثقل الوحي<sup>39</sup> ورد أنه في حجة الوداع وتحديداً عند عرفة لما تنزل عليه الوحي وهو على ظهر ناقته بركت الناقة من

34 Enbiyâ, 21/73.

35 Tâ Hâ, 20/13-14.

36 "O sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlülük yükledi" (Hac, 22/78) âyetinde belirtildiği gibi dinî hükümlerde zorluk yoktur. Müzzemmil Sûresinin, 5. Âyetinin, Kur'an vahyinin ciddiyetine işaret ettiği ve büyük bir sorumluluk gerektirdiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zemahşeri'nin deęerlendirmesi de bu çerçevede ele alınabilir

37 الزمخشري. نفس المرجع السابق. ج 4 ص. 638-639.

38 الشوكاني. نفس المرجع السابق. ص. 393.

39 Buhârî, Bedü'l-vahy, 2; Tirmizî, Menâkıb, 7; Nesâî, İftitah, 37; Mu- vatta, Kur'an, 4

## ج - مرحلة تطبيق (أحكام) القرآن

لقد أوضحنا سابقاً أن الآيات الأولى المنزلة على نبينا محمد قد تدثت بجلاء عن القلم والعلم والتعلم ، وقد روي أن سورة القلم كانت السورة الثانية في النزول بعد سورة العلق<sup>30</sup> ، وهذه السورة وكما هو معلوم قد افتتحت بالقسم المعظم للقلم وما يخط القلم ، وفي هذه السورة إشارات واضحة إلى أن القلم وما ينتج عنه من كتابة عامل في غاية الأهمية لنقل تجارب وأفكار وعلوم الإنسان من شخص لآخر ومن جيل إلى جيل ومن ثقافة إلى أخرى ، كما أن القلم يُعد وسيلة راقية لا يستغنى عنها لإنارة المجتمعات البشرية من خلال تسجيل العلوم وتطوير المعلومات والمعرفة .

ويتضح لنا بكل سهولة مدى اهتمام الإسلام بالكتابة والقراءة والعلم والثقافة المكتوبة من خلال إمعان النظر في أول سورتين نزولاً في القرآن الكريم .. فسورة العلق كما أسلفنا افتتحت بالبحث على القراءة اقرأ سورة القلم الثانية نزولاً افتتحت بالقسم بالقلم وما يسطره القلم.<sup>31</sup>

وهذا الاهتمام بالقلم والحديث عنه في ثاني سورة من القرآن الكريم نزولاً على رسول الله نابع من كونه أداة وواسطة مهمة لإنشاء المدنية وإحياء الحضارة ولتثبيت المعلومة ونقلها ، كما أن الحديث عن السطر والكتابة التي تنقل المعرفة إلى العالم المرئي بما تحتويه من حقائق وآثار ليدل دلالة واضحة على مدى اهتمام القرآن بالعلم والتعلم لأن الإنسان بغير العلم والمعرفة لا يستطيع أن يعرف ذاته أو يطور نفسه ولا أن يدرك المقصد الحقيقي لخلقه في هذه حياة ولا يستطيع أن يخدم مجتمعه أو يعرف مسؤولياته ويقوم بها.

لقد أرشد القرآن الكريم إلى الطريق الذي يجب على الإنسان أن يسلكه كي يؤدي مهمته في الاستخلاف وعمارة الأرض ، وحتى يدرك المهمة الموكلة إليه يتوجب عليه النظر في شخص الرسول حتى يتعرف على ما يلزمه في طريقه للقيام بمهمة الخلافة ، فالله عز وجل طلب من رسوله أولاً أن يقوم الليل ويصلي وأن يرتل القرآن ترتيلاً خلال قيامه بمهمة التبليغ الموكلة إليه ، وهذان التكليفان في غاية الأهمية لما يقدمانه من إمداد وعون على الإيفاء بالمهمة .

وهذا مضمون قول الله تعالى : يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ \* قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا \* نَضْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا \* أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا<sup>32</sup>

ومما يروى أيضاً في ترتيب السور المنزلة على النبي محمد أن سورة العلق الأولى نزولاً ثم سورة المزمل ومن ثم سورة المدثر<sup>33</sup> ، وحينما ننظر نظرة متأنية متدبرة في هذه الرواية وهذا الترتيب نجد فيها من الحكمة والعبرة ما يبهرننا ، فالله تعالى وفقهنا الترتيب يطلب من النبي في أول آيا

30 السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. الإتيان في علوم القرآن. دار ابن كثير. بيروت. عام 1987م. ج 1 ص 81. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1971, VIII, 5249; ;

Hayrettin Karaman ve arkadaşları, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, V, 429

.Karaman, Hayrettin ve arkadaşları, *a.g.e.*, V, 429-430 31

.Müzemmil, 73/1-4 32

.Şevkânî, *a.g.e.*, V, 331, 392 33

من هنا ، طلب القرآن الكريم من الإنسان أن يكون مدركاً لغاية وجوده ، وأن يعي ويعلم السبب الذي من أجله خلقه الله في حياة مؤقتة فانية ، وأن بعد هذا العالم المؤقت حياة باقية خالدة فيها حساب على ما قدم في حياته الفانية وفي ذلك يقول الله تعالى : أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون<sup>26</sup> ويقول سبحانه : أيعسب الإنسان أن يُترك سُدىً \* ألم يك نطفة من مني يمى<sup>27</sup> ، فهاتان الآيتان تسييران بوضوح إلى أن الإنسان لم يخلق عبثاً دون غاية أو هدف ، بل خُلق لحكمة إلهية ومقاصد واضحة يتوجب على الإنسان دائماً أن لا ينساها أو يحيد عنها . ونقطة البداية في المعرفة هنا أن يفهم الإنسان الغاية والهدف من خلقه .

فالمسلم يؤمن جازماً بأنه جاء من عند الله تعالى وأنه سيعود إليه مرة أخرى ، وبهذا نحن مدينون لله عز وجل الذي أوجدنا ، فخلقنا وحياتنا ووجودنا هو هدية لنا ولطف إلهي بنا ، ونحن لم نوجد صدفة بل خلقنا الله تعالى بقدرته من عدم فهو المالك لحياتنا وصاحب الفضل في وجودنا ، وجعل الله تعالى لحياتنا معناً وهدفاً ، كما أننا لم نوجد ذواتنا حيث أنه لا يوجد أحد يستطيع إيجاد ذاته أو أن يهب نفسه الحياة التي يريد . والإنسان مخلوق محدود الأجل وبمعرفته لله ووصوله إليه يمكنه أن يصل إلى ما لا نهاية وهذا هو المعنى الحقيقي للخلود ، فالله سبحانه بوجوده المطلق أنعم علينا بوجودنا وعرفنا على الطريق المؤدي إليه سبحانه ودلنا على مركز تلك المعرفة وهو معرفة ذواتنا التي تدلنا على معرفة الله كما أن نسياننا لأنفسنا هو نسيان لله تعالى<sup>28</sup> والنتيجة أن الله تعالى خلق الإنسان ليتعرف عليه سبحانه ، ووهبه نفخة من روحه المطلقة الخالدة وستعود إلى الله.<sup>29</sup>

ومعرفة الله تعالى وحبه والارتباط به والخضوع لعبوديته توصل الإنسان إلى مرتبة هي من أشرف المراتب التي يطمح إليها المؤمنون ، وقد لفت الوحي الأول المنزل على النبي انتباهنا وذكرنا بالمسئولية الواقعة علينا وهي ضرورة أن نبدأ كل شيء في حياتنا باسم الله الذي وهبنا هذه الحياة .

وضمن هذه المسئولية يتوجب على المؤمنين أن يحاسبوا أنفسهم بجدية وصدق ويتساءلوا : هل قاموا بما يتوجب عليهم تجاه المهمة التي حملهم إياها القرآن الكريم..؟ وهل تحققوا من أنهم قرأوا القرآن وفهموا تكاليفه كما يجب واستعدوا للعمل بها أم لا..؟؟ وهل سأل المسلمون أنفسهم عن سبب وقوعهم في موضع المقعول به وليس الفاعل..؟؟ وهل أدركوا أن سبب كل ذلك ما هو إلا بعدهم عن بناء مجتمعاتهم وحياتهم وفق أوامر الله تعالى ونصائح القرآن الكريم .؟؟

لذا ، أصبح التعمق والتفكر في القاعدة الكونية البانية إقرأ باسم ربك الذي خلق) وفهمها وتأويلها ضرورة وجودية لازمة ، ومعرفة مدلول الطلب الإلهي القرآني بضرورة الانتقال من مرحلة الفهم والعلم النظري إلى مرحلة العلم والتطبيق العملي لأن رسالة القرآن الكريم ليست نظرية فحسب بل هي منهج حياة وتطبيق وعمل .

.Mü'minîn, 23/115 26

.Kiyâmet, 75/36-37 27

.Bkz. Tevbe, 9/67; Haşr, 59/19 28

Geniş Bilgi için bkz. Hökelekli, Hayati, a.g.e., s. 15-19 29

العالمية الخالدة ، وقد جاء أول أمر في القرآن الكريم بأمر اقرأ) جاذباً للانتباه إلى حقيقة خلق الإنسان وعندما نُعَمِّن النظر في مفهوم النص القرآني الأول نجد أن غاية خلق الإنسان ورحلته حياته هي ذات الغاية من إنزال كلام الله تعالى .

وحينما خلق الله تعالى الإنسان في احسن تقويم<sup>19</sup> وكرمه<sup>20</sup>، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض وجعل كل شيء في خدمته<sup>21</sup> كما أنه سبحانه لم يدعه وحيداً فأرسل إليه الرسل ومعهم الكتب السماوية كأدلة هداية ، وبين لهم فيها التعاليم والشرائع التي تضمن لهم طريق الهداية وبالتالي السعادة في الدنيا والآخرة ، وإذا أراد هذا الإنسان أن يفهم كل ذلك ويعيه بشكل جدي فيتوجب عليه أن يفهم حقيقته وذاته أولاً ويحدد موقعه بين جميع المخلوقات .

لقد أعطى القرآن الكريم أهمية كبيرة للتفكير وحث على استخدام العقل في ذلك وقد زخر القرآن بالأدلة على ذلك كقوله تعالى: أفلا تعقلون<sup>22</sup>؛ وقوله: أفلا تسمعون<sup>23</sup>؛ وقوله: أفلا تنظرون وكذلك: أفلا تتفكرون<sup>24</sup> ، فكل هذه الآيات وغيرها جاءت لتطلب منا وتنصحننا بالتفكير وأخذ العبر والتدبر، لأن تحصيل العلم والمعرفة هو الضمان الأكيد لفهم الحكيم التي تحتويها أوامر الله تعالى ونواهيته .

ومعرفة ذواتنا هي أولى مهام ووظائف كل إنسان مفكر وباحث عن الحقيقة وهي التي تجعل من الإنسان مخلوقاً مميزاً ومفضلاً عن باقي المخلوقات الأخرى ، وهذه المعرفة تجعل من الإنسان كائناً مسئولاً عن وعيه وفهمه وبالتالي ما ينتج عن ذلك من سلوكيات وتصرفات.

عندما نكرر الحديث عن المعرفة ووجوب تطويرها فهذا معناه الحديث عن لزوم إمكانات ضخمة لا يمكن حصرها ، لذلك نحن نركز على الجانب الأهم في المعرفة وهو معرفة ذواتنا التي إن استطعناها مكتنتنا من الوصول إلى معرفة الله عز وجل، وللحقيقة فإن هناك رابطاً مهما وعلاقة قُرب بين معرفتنا لأنفسنا ومعرفتنا لله تعالى .

وعندما نفهم فهماً صحيحاً لحدود الحياة الإنسانية ووجودنا يفتح لنا هذا الفهم طريق بحث وتجربة دائمة توصلنا إلى الله العظيم سبحانه ، فوجودنا المحدود والذي سيفنى ومعرفتنا الناقصة غير الكاملة أو الشاملة لا تكتمل إلا بوجود الله العظيم الذي يملك كل الأجوبة على كل الأسئلة المبهمة وذلك بعلمه المطلق ومعرفته الشاملة ، وهنا نبدأ بالشعور من دواخلنا وبشكل أوضح بوجود الله العظيم عز وجل.<sup>25</sup>

.Tîn, 95/4 19

.İsrâ, 17/70 20

.Bkz. Câsiye, 45/13 21

Bakara, 2/44; A'raf, 7/169 22

.Kasas, 28/71 23

.Nahl, 16/17 24

Hayatı Hökekleli, *Kendini Tanımak*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınla- 25  
rı, Ankara, 2007, *İslam'a Giriş*, içinde, s. 13-14

وللإجابة على هذا السؤال الهام أقول : إن الإنسان الواعي القادر على إيجاد شيفرة الإجابة على هذا السؤال هو الإنسان الذي يعلم جيداً كيف ينظر إلى الحياة وعلى أي شكل يريد لها ، وهو الإنسان المحفوظ بإدراكه لبداية الأمر الإلهي التي استهل بها آخر كتاب موحى به من الكتب السماوية القرآن الكريم) وهي كلمة إقرأ) ... إقرأ) التي هي بمثابة مفتاح للتعرف على خلقه ونفسه وعلى بقية المخلوقات المختلفة .

إن البشرية ستتمكن من معرفة نفسها وتعريف ذاتها عن طريق القراءة الواعية المثالية للوحي الأخير القرآن الكريم) وما تضمنه من مبادئ وعلوم ومعارف، فالقرآن الكريم يشير بدقة إلى إمكانية تحديد الإنسان موقعه بين الموجودات الأخرى من خلال قراءته ومعرفة توافقه مع الكتب السماوية الأخرى .. ويتبقى أن نقول : وكيف وبأي طريقة سيزود القرآن الإنسان بالمعرفة .؟؟) ، وتأتي الإجابة الشافية من القرآن الكريم نفسه في قوله تعالى: اقرا باسم ربك الذي خلق\* خلق الانسان من علق\* اقرا وربك الاكرم\* الذي علم بالقلم\* علم الانسان ما لم يعلم<sup>17</sup>

هذه باكورة الوحي وأول آياته نزلت تحمل إشارات واضحة إلى خلق الإنسان وتفضل الله عليه بذلك ، وتحدثت الآيات عن القلم الذي جعله الله أساساً مهما لكتابة العلم ، وذكرت أنه وسيلة نقل الثقافات والمعارف من جيل إلى جيل ، وفي مجمل آيات بداية الوحي بيان لأهمية القراءة في تعليم وتربية الإنسان.

لا يستطيع الإنسان دون لطف الله وعونه أن يتدبر حياته ، لذا ، ومن أجل أن يحظى بهذا اللطف والعون عليه أن يعيش هذه الحياة وفقاً لإرادة خالقه وموجده.

إن القول بعدم قدرة الإنسان على تحصيل موهبة اللغة والتحدث وملكة البيان وقابلية الحصول على المعارف هو قول غير صحيح إذ أن للتعلّم دور كبير ومهم في خدمة العلم والمعرفة ، ومعرفة الإنسان لنفسه وفهمه وإدراكه لطبيعته عن طريق القراءة السليمة باسم الله المالك للوجود هي أهم وأول خطوة على طريق تحقيق العبودية الصحيحة لله تعالى ، وهذه الحقيقة المهمة يرددها أهل التصوف تحت عنوان الأثر القاتل من عرف نفسه فقد عرف ربه) ، وعليه ، فالإنسان عندما يعرف ذاته أولاً ويفهم طبيعة وجوده ويدرك غاية إرساله لهذه الدنيا الفانية ويبحث في هذا المجال بشكل جدي معمق يجد نفسه منقاداً إلى القبول بعظمة الخالق والاعتراف بحقه .

لقد جاءت أول الآيات التي أنزلت في القرآن الكريم لتبين هدفه الرئيس وهو إظهار رحلة خلق الإنسان<sup>18</sup> المخاطب بهذا القرآن العظيم، كما بيّنت أن هذا الإنسان ميزه الله تعالى عن سائر المخلوقات بالعقل والإدراك والإرادة مما استوجب تربية هذا المخلوق المميز وإرشاده إلى طريق الهداية، وبيّنت أيضاً أن تحقيق هذا الهدف مرتبط بقراءة وفهم وتطبيق المخاطبين لهذه الرسالة

17 Alak, 96/1-5

18 .Hac, 22/5; Mü'minûn, 23/12-16; .Mü'min, 40/67

ومسلمات القرآن عندما لاحظوا أن أوضاعهم وكياناتهم القائمة على الفساد والظلم ستزول وتنهدم حينما يفهم الناس المبادئ الكونية في تنظيم الحياة عندما يقرؤون ويفهمون القرآن.

لقد كان نزول القرآن الكريم - وهذا من إعجازه - في فترة كان الأدب العربي في ذروة صعوده بلاغةً وفصاحةً ، وحينما كانت تقام المنازلات الشعرية البلاغية بين فطاحل الشعراء كانوا يختارون من بينهم افضلهم ويختارون قصيدته لتكون من القصائد المرجعية فيما عُرف بالمعلقات السبع ، وكان من أبلغ هؤلاء الشعراء السبع صاحب المعلقة الشاعر لبيد الذي عاصر مولد الإسلام وأعلن دخوله فيه ، غير أنه ترك قول الشعر ولما سُئل عن سبب ذلك قال لا حاجة لقول الشعر والقرآن موجود<sup>16</sup> ، وهذه شهادة شاعر من أفصح شعراء العرب ببلاغة وقوة تأثير وأسلوب القرآن.

إن التلاوة الجميلة المتقنة للقرآن الكريم حسب قواعد التجويد والتغني به قد امتدت عبر تاريخ الإسلام وسيبقى هذا النهج قائماً إلى قيام الساعة ، ولا يمكن لأحد أن ينكر أو يغفل قوة تأثير القرآن على النفوس حينما يشدو به القراء المبدعون من اصحاب الأصوات العذبة الجميلة ، غير أننا يجب أن لا ننسى بأن القرآن الكريم لم يوحى فقط للتغني بألفاظه أو فهمه بشكل سطحي .

وعندما نظّم القرآن الكريم الدستور الخالد) حياة المؤمنين الشاملة في فترة عزتهم وقوتهم شكل حكماً للتاريخ على هذه الحياة ، ولذلك احتفظ المسلمون بمكانتهم وثقتهم بأنفسهم واستطاعوا أن يُحكّموا تعاليم القرآن كالجهد والصبر والتضحية والشجاعة والرحمة وكذلك مبادئ القرآن التي تقيم أخوة وتكاملاً ووحدة بين المسلمين .

ونستطيع أن نقرر من خلال التحليل أن المسلمين ومنتسبي القرآن اليوم قد نجحوا في التغني بالقرآن وتلاوة نصوصه بواسطة القراء المبدعين، غير أن تضحيتهم وبذلهم يرتكز كله حول النص واللفظ ولم يتجاوز ذلك ، فلم يضعوا مبادئه الشمولية كحكم في كافة شؤون حياتهم ، وهذا يعني أن كثير من المسلمين ممن يقرؤون القرآن بشكل مكثف يحددون عن المبادئ التي وضعها النص الإلهي لتنظيم حياة الناس ولم يبذلوا الجهد الكافي لإنزالها منزل التطبيق في واقعهم ، وعليه فقد أصبح من الضروري علينا أن نُسائل أنفسنا ونحاسبها على تقصيرنا ولا نتغاضى عن هذه الحقيقة .

## ب - مرحلة فهم القران

هناك سؤال في يحمل أهمية بالغة للبشرية جمعاء قد يُطرحة البعض ويوجب علينا البحث عن الإجابة الشافية له وهذا السؤال قول البعض : من أين يجب أن تبدأ القراءة وباسم من ؟؟ .



القرآن في عصور قوة وسعادة المسلمين لم يكونوا بنفس درجة المهارة في استيعاب محتوى القرآن وتطبيق مبادئه الكفيلة بتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة.

ولقد اهتم الرسول(ص) اهتماماً كبيراً بقراءة القرآن الكريم بصوت حسنٍ جميل وفق قواعد التجويد<sup>12</sup>، كما أنه وعد المجيدين لحفظ وقراءة القرآن بالتكريم والمكانة اللائقة من الله عز وجل في الآخرة حيث سيكون جليس الملائكة والرسول عليهم السلام<sup>13</sup>، وما ذكرناه هنا يعزز أهمية القراءة بشكل جيد ويبين أنه لا يمكن التغاضي عنها أو التقليل من شأنها .

## ٢ - قراءة القرآن كنص أدبي

يجب الاهتمام البالغ بقراءة القرآن الكريم بالشكل الذي سُمع من الرسول الذي نقله إلينا عن ربه حتى نفهمه فهماً جيداً وصحيحاً، ولأن القرآن الكريم اختصه الله تعالى من بين الكتب بأن لفظه ومعناه من عنده ولذلك فإن بلاغته وفصاحته قد تركت الناس في حيرة كما تركت أثراً عظيماً في نفوسهم لأنه كلام الله البليغ ولم يكن الواحد من هؤلاء المعاندين يستطيع أن يمنع نفسه من الدخول في ساحة جاذبيته والانبهار به، وحينما لاحظ المشركون قوة تأثير القرآن في وجدان الناس وخصوصيته ذات الفاعلية العجيبة تنادوا وأوصى بعضهم بعضاً كما ورد في القرآن وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون<sup>14</sup> وكان المشركون أثناء سماعهم تلاوة القرآن يحاولون إثارة الفوضى تصفيراً وتصفيقاً بل ويشتموا ويصخبوا بكلام بذيء حتى يُعيقوا السامع عن فهم الوحي والتأثر بالقرآن .. ولهذا استمر كفار مكة في غيهم وضلالهم ولم يستفيدوا من إشعاعات الهداية المنبعثة من القرآن المتنزل بينهم<sup>15</sup> .

إن من يقفون في صف المخالفين للقرآن والرافضين لتعلّمه وتعليمه اليوم ويضعون العوائق أمام تحقيق ذلك لم يختلفوا كثيراً عن ذهنية وعقلية كفار الجاهلية الذين راحوا يقفون ضد حقائق

Bkz. Buhârî, Tevhîd, 52; Müslim, Müsâfirûn, 244, Nesâî, İftitah, 83; 12  
İbn Mâce, İkâme, 176; Dârimî, Fedâil'ül-Kur'ân, 34; Ahmed b. Hanbel, IV, 283. Ayrıca bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi Şerhi Sahî'l-Buhârî*, Beyrut, 1988, XIII, 444

Buhârî, Tevhîd, 52; Müslim, Kitâbu Salâti'l-Müsâfirîn, 244; İbn Mâce, 13  
Edeb, 52; Ahmed b. Hanbel, II, 98; ayrıca bakınız. Ahmed Davudođlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1977, IV, 359

.Fussilet, 41/26 14

15 الزمخشري، محمد بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأفاويل في وجوه التنزيل. دار الكتاب العربية. بيروت. بلا تاريخ. ج4 ص197.

ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. منشورات كهرمان. اسطنبول. عام 1985م. ج7 ص163.  
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. فتح القدير الجامع بين فني الرواية من علم التفسير. دار الكتاب العربية. بيروت. عام 1994م. ج4 ص642.

لقد وضع علم التجويد مبادئ وقوانين مهمة - وبأسلوب علمي- لتلاوة القرآن الكريم تلاوة صحيحة ، وتظهر هنا حقيقة مُسَلِّمة وهي أن تعلّم هذه القواعد أمر واجب وضروري للوصول إلى قراءة مُجيدة سليمة ، غير أن تطبيق قواعد التلاوة لا يمكن تعلمه إلا نقلاً عملياً عن فم مُحسن ، وإذا سأل سائل : وكيف سيتحقق تكوين الفم المحسن .؟ فالجواب المقنع .. نحققه عن طريق السماع والعرض وهو ما حصل عبر تناقل القرآن الكريم تواتراً جليلاً عن جيل - دون أدنى شك - حتى رسول الله عن جبريل ، فالرسول قرأ القرآن على جبريل وجبريل قرأ القرآن على رسول الله ، والرسول قرأ القرآن على أصحابه الكرام كما تعلمه من جبريل ، لهذا فمن المؤكد أن القرآن الكريم انتقل هكذا من جيل إلى جيل .. من فم محسن إلى أذن محسن إلى يومنا هذا ، ولم تنقطع حلقات هذه السلسلة إطلاقاً وسيبقى اتصال سند القرآن الكريم وعداً من الله تعالى قائماً إلى يوم القيامة.

وقد زاد الاهتمام بعلم تلاوة القرآن ولفظ حروفه بشكل متسارع - وهو مهم في الأصل - إلى درجة أن هذا الاهتمام أصبح على حساب محتوى القرآن ومعانيه ، وقناعتنا الجديّة في هذا الموضوع تركز على " وجوب الاستفادة من هذا التسارع وعقد مقاربات تجمع بين نظرتين تقول : هل تطبيق علم التجويد بهذا التشدد وإمعاننا في تفاصيله أمر صحيح وفي مقابل ذلك هل نحن مطالبون بالأخذ بادعاءات وأفكار وانتقادات البعض وهم يقولون إن القرآن قد نُسي محتواه بين الأصوات الجميلة<sup>10</sup> ، وهذا البحث سيناقد هذين الادعائين ويبين ثبوتهما من عدمه ليخلص من خلال ذلك إلى حقيقة وقاعدة مهمة تقول للمؤمنين بالقرآن أن يولوا اهتماماً وجهداً كبيراً لفهمه وإفهامه للناس وتحويل مبادئه وتعاليمه إلى واقع عملي في حياة الناس بنفس درجة اهتمامهم بقراءة الألفاظ والتلاوة ، وقد تبدو هذه المقاربة صعبة لما يعيشه المسلمون اليوم من مشاكل أخلاقية واقتصادية واجتماعية تعزز هذه الصعوبة.

إن الانتقاص من الدراسات التي تتناول علم التجويد والتقليل من شأنها وبالتالي عدم الاهتمام بعلم التجويد والقول بأنه غير ضروري -هذا الانتقاص - لا يفيد العلم بشيء بل إنه لا يليق بأهل العلم ، لأن كل علم وفرع من علوم القرآن له أهميته وكل مهتم بأي نوع من الفروع يتناول كل ما يتعلق بمجاله ، هذا من ناحية الشكل أم من ناحية المضمون فيجب إن لا نغفل عن حركة التغريب التي تحاول التسلسل إلينا بقوة وبالتالي أبعادنا عن مضمون القرآن وجانبه العملي الواجب في حياتنا.

إن من أسوأ نتائج وعلامات بُعد المسلمين عن محتوى القرآن الكريم التقليل من شأنهم واحتلال بعض جغرافيا العالم الإسلامي كما أصبحت المرحلة بينهم<sup>11</sup> مفقودة على النقيض من تعاطيهم وتعاملهم مع أعداء ومخالفين دينهم إذ يحاولون دائماً استرضائهم ، وعند الحديث عن اللفظ والمضمون أثبتت بعض الدراسات والتحليلات أن كثيراً من المبدعين في تجويد وكتابة

ومن المؤكد إن كل لغة تنفرد بخصوصية حول بنيتها ومواضع مخارج حروفها ، وهنا فإن هذه القاعدة تشمل القرآن الكريم المنزل باللغة العربية ، ومع ذلك يتوجب عدم التجاوز في علم المخارج والانضباط بضابط الوسطية لئلا تنصرف جهود المهتمين عن المعنى إلى اللفظ ، ومن المؤكد أيضاً وجوب الاهتمام بقراءة القرآن كما جاء في النصوص مع عدم إبداء الحساسية تجاه فهم القرآن الكريم وشرحه والتعليق عليه وقبل كل ذلك إنزاله إلى الحياة منزل التطبيق بشكل جاد.

## أ - قراءة القرآن بشكل جميل

### ١ - قراءة القرآن

نشأ علم القراءات ابتداءً لتعليم الاختلافات بين أئمة القراءة في تهجئة القرآن الكريم ، في حين أن علم التجويد يهدف إلى تعليم كيفية لفظ متن القرآن في إطار المتعارف عليه والذي ثبت نقله عن أحد أئمة القراءات .

إن معرفة معاني القرآن الكريم مهمة بنفس درجة أهمية التهجئة لأن الوصول إلى الفهم الصحيح لأي نص شفوي أو مكتوب يعتمد أساساً على طريقة لفظه ، وبالنسبة للقرآن الكريم فعلم التجويد هو العلم الذي يُحقق ذلك.<sup>8</sup>

والقرآن الكريم لفظ ومعنى .. فما يتعلق بالمعنى والشرح فمحل إيضاحه هو علم التفسير ، أما اللفظ فمحل شرحه وبيانه هو علم التجويد والقراءة .

وكما تنفرد كل لغة بحروف أبجدية خاصة بها تتشكل منها تلك اللغة فإن للقرآن الكريم فريدة خاصة بأبجديته وحروفه القادرة على استحضار معانيه ، والكلام السليم معناه نطق سليم وإخراج الحروف من مواضعها ومعرفة مخارجها وتعلم كيفية كما تقتضي لغة المتكلم.

هناك نقاط جامعة بين علم التجويد القديم وعلم الصوتيات الحديث ، غير أن علم التجويد علم مستقل قائم بذاته وله مبادئه وقوانينه الخاصة ، وللوصول بتلاوة القرآن إلى حالة التأثير في قلوب ونفوس السامع والتالي يتوجب علينا تعلم هذه القواعد والقوانين ، كما يتوجب علينا قراءة القرآن بروية على نحو حدده علم التجويد ، ولا تأتي هذه التلاوة الواعية المتأنية التي تؤثر على الأرواح والسلوك إلا إذا كان تدريس علم التجويد حسب القواعد الواردة في هذا العلم ، ومما يجدر ذكره هنا أن تلقي علم التجويد يتوجب أن يكون على يد مجيد تمثلاً لقول مأثور قديم لا تأخذ العلم إلا من فم محسن.<sup>9</sup>

8 Sıtkı Gülle, Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmi, Huzur Yayınları, İstanbul, 2005, s. 1

9 Gülle, Sıtkı, a.g.e., s. 5-8

وقد رأينا أنه من الواجب تقييم المواضيع والمصنفات المتعلقة بطريقة جمع القرآن في عهد أبي بكر  $y$  وتبنيته بالكتابة ومسألة القراءات والأحرف السبع وعلم القراءة كعلم وتاريخ هذا العلم ، ومن المعلوم بدهاء وجود العديد من الدراسات المستقلة في هذا الموضوع ، لذا .. فنحن في هذه الدراسة ارتأينا أن نتناول أهمية قراءة القرآن الكريم وضرورة تجويده ، وتالياً لذلك نريد أن نتناول فهمه وتطبيق أحكامه وضرورة تبليغه ، كما سنشير إلى بعض المفاهيم الخاطئة التي تؤدي إلى عدم نقل القرآن بمعناه المراد عملياً ، وسوف نشير بداية إلى الدوافع التي جعلت من تجويد القرآن وطريقة نطقه مقدّماً على محتواه ومعانيه ، وسنوضح تعارض التركيز على تجويده فحسب مع المقصد من إنزال القرآن الكريم ، إذ أن القرآن أنزله الله تعالى للناس من أجل تنظيم وتسهيل حياتهم في الدنيا وتأمين فوزهم وسعادتهم في الآخرة .

إن النظرة القاصرة للقرآن الكريم على أنه كتاب يُقرأ ويُجود ويتغنّى به بعيداً عن الأخذ بتعاليمه لتحقيق الاستقامة وجعله نظام حياة شامل هي من أعظم المشاكل وأكثرها جدية في حاضر الأمة المسلمة بعد أن عاشت عصور السعادة .

إن الخطة الأولى لهذا البحث تستدعي سؤالاً عن المناسبة بين مواضيع هامة مثل قراءة القرآن مجوداً ونطقه كما في النصوص مرتلاً وبين تنظيم القرآن الكريم للحياة وبناء مجتمع قرآني مركزه الوحي ، وقد يُنتقد البحث لعدم عرضه المواضيع بشكل متكامل غير أنه سيفهم سبب الجمع بين الموضوعين من خلال شرح الغزالي 450 / - 1058 505 / 1111) في كتابه إحياء علوم الدين وهو يوضح الأسباب التي تعوق دون فهم القرآن الكريم وإيماعان النظر في المسائل التي وقف عليها بحساسية، واليوم نقوم بهذه الدراسة ونهتّم بإيجاد حلول لهذه المشكلة .

وهنا نذكر أن جلّ اهتمام الغزالي كان منصباً على ضرورة فهم القرآن وصرف النظر عن التركيز على لفظ الحروف بمخارجها أثناء التلاوة ، وحسب رأي بعض المفكرين فإن الشيطان قد أشغل القراء المختصين كثيراً بمخارج الحروف من أجل أن يصرفهم عن التفكير في معاني القرآن الكريم ، واللافت للنظر هنا أن كثيراً من هؤلاء القراء لا يستطيعون تبين أو فهم معاني ما يقرؤون فيقعون في حبال الشيطان<sup>5</sup> .

وقد تحدث محمد عزت دروزة (1984/1888) في هذا الموضوع وكان له فيه نقد وتحذير جاد<sup>6</sup> ، كما أشار محمد حمدي يازر (1942/1877) وهو أحد المفسرين المحدثين إلى وجوب عدم المبالغة في علم مخارج الحروف والتركيز عليها على حساب المعنى وفقدانه<sup>7</sup> .

5 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. دار الكتب العلمية. بيروت . بلا تاريخ. ج 1 ص 335.

6 Bkz. Muhammed İzzet Derzeze, *Kur'ānu'l-Mecīd*, çeviren, Vahdettin İnce, Ekin yayınları, İstanbul, 1997, s. 118

7 Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayın-ları, İstanbul, 1971, VIII, 5427

## المدخل

لقد كتب وألف علماؤنا العديد من المصنفات والبحوث حول علوم القرآن وتلاوته وفهمه منذ أن أنزل ، وأصبح معلوماً لدينا الكليات والأصول الكبرى لكيفية تلاوة القرآن الكريم والتي علمها الرسول للصحابة الكرام ، كما علمنا ذات الأصول التي تلت وفقها الأجيال اللاحقة للصحابة القرآن الكريم منقولاً عن الرسول .

إن القراءة في القرآن الكريم - كتاب الهداية والنور الذي أثار للبشرية طريقها - من الاهتمامات الأساسية التي شُغل بها المسلمون منذ ظهور الإسلام ، إذ أن تعلم المسلم التلاوة الإلهية لكلام الحق المعجز المتعبد بتلاوته كما سُمع من الرسول أمر في غاية الأهمية ولا يحتاج إلى توضيح ، ثم إن تعلم علم (القراءة هو من فروض) الكفاية التي يتوجب نقلها من جيل إلى جيل مما يسهم في حفظه دقيقاً كما نزل، ولأن طريقة قراءة كلمات القرآن الكريم من أكثر المسائل التي أثار حولها المستشرقون الشكوك واستغلوها وتوقفوا عليها بشكل خبيث فإن توضيح علم القراءة وشرحه والتعريف<sup>1</sup> بمنهجه وبيان طريقة قراءة كلمات القرآن واختلاف هذه القراءة أحياناً ونسبة هذه القراءات لناقليها وتأليف الأبحاث والمصنفات الضرورية المتعلقة بذلك شكلاً عائقاً وسدأً منيعاً أما كيد وادعاءات المستشرقين التي افتروها ولا أصل لها حول مصدر القرآن الكريم

وقد رأى المستشرقون في مسألة اختلاف القراءات صيداً ثميناً ، حيث راحوا يزرعون الشبهات والشكوك في نفوس العامة حول القرآن وادعوا كذباً وزوراً أن فيه بعض الأمور المُحرّفة عن الأصل ، وحاووا تدعيم ادعائهم بالقول أن بعض الأمور الموحى بها إلى النبي غير موجودة في القرآن الكريم<sup>2</sup>.

لقد اعتنى المسلمون بعلم القراءات فنقلوا القرآن الكريم إلينا متواتراً عن جيل إلى جيل بسلسلة متصلة من أئمة القراءة والرواة حتى رسول الله، وصار كل مجتمع مسلم يقرأ القرآن ويتداوله وفق القراءة التي نُقلت إليه ويتلفظ بها بما يناسب لغته ولفظه .

وكان لأبي بكر بن مجاهد 324هـ/ 935 م دور بالغ الأهمية في وضع نظام علم القراءات ، فقد جمع أصح القراءات وصنّفها سبع قراءات<sup>3</sup> متصلة الأسانيد حتى تصل إلى الصحابة y ، لذا فهذه القراءات بدرجة المتواتر.<sup>4</sup>

1 الزرقاني، محمد بن عبد العزيز. مناهل العرفان في علوم القرآن. تحقيق أحمد بن علي. دار الحديث. القاهرة. عام 2011م. ج1 ص343. وانظروا: أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي. اتحاف فضائل البشر في القراءات الأربع عشر. تصحيح علي محمد الدباغ. مصر: بلا تاريخ. ص5.

2 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1979, s. 102

3 ابن الجزري، ابو الخير محمد بن محمد الدمشقي. النشر في القراءات العشر. المكتبة العصرية. بيروت. عام 2010م. ص37.

4 Cerrahoğlu, a.g.e., s. 102

## تنظيم القرآن للحياة وإنشاء مجتمع مركزه الوحي

\*Kerim BULADI

### **QUR'AN'S ARRANGEMENT OF THE LIFE AND BUILDING OF THE REVELATION CENTERED SOCIETY**

#### **ABSTRACT**

The Holy Qur'an is a miracle not only literally, but also with its meaning. This incomparable literal and meaning only belongs to God. But this Holy Book is not revealed us either for being respected symbolically, or to be adorned with calligraphy. Also it is not just for being read in the ceremonies. It is an undoubtful truth that; Qur'an will be read and negotiated all the time. However; the target of this reading should not be just to obtain reward, but to understand it, to grasp the principles that it puts forward and also to make everyone hear the unique tune of it.

It is clear that, there is inevitability of the deep and serious contemplation of the Holy Qur'an in our age, in which scientific, cultural, social, technological and economic developments are seen very quickly. Every muslim should behave in a way of carrying the thought that Qur'an is being revealed to his heart again. And also within the globalization Project s/he should have the notion of transmitting the messages of it to the all the people in the world.

Qur'an holds a very important place in every worshiper's view of life. A believer should put Qur'an at the center in his/her every activities. And also s/he must take it as reference. The Holy Qur'an is the first and basic source for a believer to be guided. It is a Book of Judgement. The judgement that it reveals is appropriate for human nature and psychology because it is the Book of Judgement revealed by God Almighty, for justice, right and virtue to be effective among the people.

**Key Words:** Quran, Revelation, Life, Society

#### **ÖZET**

Kur'an-ı Kerim, hem lafzî açıdan hem de mana yönünden mucizedir. Lafzî da manası da Allah'a ait olan bu ilâhî metin, sadece sembolik anlamda saygı gösterilmek, güzel hat sanatlarıyla yazılmak, merasimlerde okunmak için gönderilmemiştir. Elbette Kur'an, okunacak ve lafızları üzerinde sürekli inceleme ve müzakereler yapılacaktır. Ancak bu okumanın hedefi yalnız sevap elde etmek için değil, bilakis onu anlamak, onun ortaya koyduğu evrensel ilkeleri kavramak, hayata geçirmek ve onu duyurmak için de olmalıdır.

Bilimsel, kültürel, sosyal, teknolojik, iktisadî yönden hızlı bir gelişmenin yaşandığı asrımızda Kur'an'ın, insanlığın hidayeti ve saadeti için takdim ettiği ilkeleri ciddi anlamda derin bir şekilde tefekkür ve tedebbür etmenin zaruretî ortadadır. Her Müslüman, Kur'an'ın yeniden kalbine nâzil oluyor düşüncesini taşıyarak hareket etmeli, dünyada yaşayan her insana onun mesajlarını ulaştırma vazifesi ile yükümlü olduğu bilincini taşımalıdır.

Her mü'minin hayata bakışında Kur'an'ın önemli yeri vardır. Mü'min, bütün faaliyetlerinde Kur'an'ı merkeze almalı ve onu referans edinmelidir. Kur'an, mü'minin hayatında rehber edineceği temel ve birinci kaynaktır. Kur'an'ın, bir öğüt, bir rahmet, bir müjde olmasının yanında aynı zamanda bir hüküm kitabıdır. Onun açıkladığı hükümler, insan fitratına ve onun psikolojisine uygundur. Çünkü o, insanların arasında hakkın, adâletin, faziletin hâkim olması için gönderilen bir kitabdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Vahiy, Hayat, Toplum



# مجلة العلوم الإسلامية

