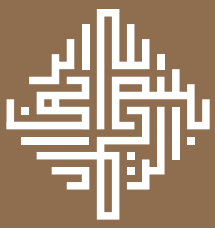


ISSN 2687-4547

المجلّة العلميّة المحكّمة

لِرِئاسَةِ الشُّؤُونِ الدِّينِيَّةِ التُّرْكِيَّةِ

المجلد: ٣ العدد: ١ السنة: 1442 هـ / 2021 م

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية : الأستاذ المشارك فاتح قورت

مديرة التحرير الكتابي : الدكتورة أليف آرسلان

مسؤول التمويل والتوزيع : أحمد بولوت

المحرر : الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

المنسق : لقمان آرسلان

المتابعة : أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر : مرة كل ستة أشهر

التواصل : المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+0312 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

شؤون الاشتراك : +0312 295 71 96-97
(pbx) +0312 285 18 54
dosim@diyanet.gov.tr

شروط الاشتراك : السعر السنوي للمجلة للاشتراكات العادية: 30 ليرة تركية
سعر المجلة العربية في حال الاشتراك من خارج الوطن:
أمريكا: 15$، دول الاتحاد الأوروبي: 15€،
أستراليا: 20$، السويد والدنمارك: 90DKK،
سويسرا: 20CH

الطباعة والتصميم الجرافيكي : شركة تشاغليان للطباعة والنشر
شارع السرنج الرقم: 7 غازي أمير/ إزمير
+0232 274 22 15
www.caglayanmatbaasi.com

تاريخ الطباعة : أنقرة، يونيو 2021

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor
Doç. Dr. Fatih KURT

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor
Dr. Elif ARSLAN

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution
Ahmet BULUT

EDİTÖR
Editör
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR

KOORDİNATÖR
Coordinator
Lokman ARSLAN

YAZI TAKİP
Secretary
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication
Altı Aylık, Süreli Yayın

İLETİŞİM
Contact
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler
Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: +90 312 295 86 62
E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs
Tel: 0312 295 71 96-97
Faks: 0312 285 18 54
E-Mail: dosim@diyanet.gov.tr

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms
Yurt içi: Yıllık abone Ücreti 30₺
Yurt dışı yıllık: ABD: 15$, Avrupa Birliği: 15€,
Avustralya: 20$, İsveç ve Danimarka: 90DKK,
İsviçre: 20CHF

GRAFİK TASARIM VE BASKI
Graphic and Printing
Çağlayan Basım Yayın Dağıtım Ambalaj
Sanayi ve Ticaret Anonim Şirketi
Sarnıç Yolu No: 7 Gaziemir/İZMİR
Tel: +0232 274 22 15
www.caglayanmatbaasi.com

BASIM TARİHİ
Publication Date
Haziran 2021, ANKARA

Abone Kaydı için ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki IBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 no'lu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildiren bir dilekçenin (0312) 285 18 54 no'lu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور علي أرباش
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور أحمد يامان، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز، كلية الشريعة في جامعة أنقرة
الأستاذ الدكتور لطف اللّ جبجي، كلية الشريعة في جامعة أرجياس
الأستاذ الدكتور محمد خليل تشيتشاك، كلية العلوم الإسلامية في جامعة يلدريم بيازيد في أنقرة
الأستاذ الدكتور موسى يلديز، كلية التربية في جامعة غازي
الأستاذ الدكتور نصر اللّ حاجي مفتي أغلو، كلية الشريعة في جامعة بايبورت
الأستاذ الدكتور عمر قره ، كلية الشريعة في جامعة أتاتورك
الأستاذ الدكتور عمر ترك أر، كلية الشريعة في جامعة مرمرة
الأستاذ الدكتور رجب ألب ياغل، كلية الشريعة في جامعة إسطنبول
الأستاذ الدكتور محمود تشينار، كلية الشريعة في جامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتورشيخموس دمير، كلية الشريعة في جامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتور حميد قوفي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ الدكتور حسن الخطّاف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ الدكتور نماء محمد البنا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ المشارك عبد المطلب آربا، كلية العلوم الإسلامية في جامعة صباح الدين زعيم في إسطنبول
الأستاذ المشارك أشرف ألتاش، كلية الآداب في جامعة مدنيات
الأستاذ المشارك فاضل أيغان، كلية الشريعة في جامعة سيرت
عضو هيئة التدريس حياتي تورغوت، كلية الشريعة في جامعة باموككالة
الأستاذ المشارك بهسيت قارصلي، كلية الشريعة في جامعة أكدنيز
الأستاذ المشارك عبد الناصر سوت، كلية الشريعة في جامعة بينكول
عضو هيئة التدريس الدكتور خالد العويسي، كلية العلوم الإسلامية في جامعة أنقرة لعلوم الاجتماعية
عضو هيئة التدريس الدكتورعيد فتحي عبد اللطيف، كلية الإلهيات في بايبورت
عضو هيئة التدريس الدكتور هاني إسماعيل رمضان، كلية العلوم الإسلامية في جامعة جيرسون
الدكتور محمد أحمد حسن ربابعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك
الدكتور بكر محمد علي

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

لجنة التدقيق:
أحمد أوغوز
أحمد يلدز
محمد أمين أويصال
أحمد محمود شن
آدم ساري
زاهدة لالّة إنجه
الدكتور محمد عبد الرحمان تركي

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Ali ERBAŞ
Prof. Dr. Huriye MARTI, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi.
Prof. Dr. Nasrullah Hacı MÜFTÜOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Prof. Dr. Hamid GOUFI, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi.
Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi.
Prof. Dr. Nama Mohammed ALBANNA, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi.
Doç. Dr. Abdülmuttalib ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Öğr. Gör. Hayati TURGUT, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Khalid EL-AWAISI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi ABDELLATİF, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Hany İsmaiel MOHAMED RAMADAN, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. M. A. HASSAN RABABA, Ürdün Yermük Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi.
Dr. Bekir Mehmet Ali

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Huriye MARTI
Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
Doç. Dr. Fatih KURT
Dr. Elif ARSLAN
Lokman ARSLAN
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

İnceleme Komisyonu / Review Commission
Ahmet OĞUZ
Ahmed YILDIZ
Muhammed Emin UYSAL
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ
Zahide Lale İNCE
Dr. Mohamad Abdulrahman TURKEY

DİYANET ARAPÇA İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet Arapça İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet Arapça İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle ilmî ve dilsel açıdan incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin üçüncü bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Arapçadır.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın/yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/araştırma/yorum) vs. yer almalıdır.
11. Makaleler, "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid" Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
12. Araştırmacılar, hazırladıkları çalışmaların yayınlanması için hakemlerin önerdiği/belirttiği değişiklikleri yerine getirmekle yükümlüdür.
13. Dergide yayınlanan araştırma ve incelemeler araştırmacı ve yazarların şahsi görüşlerini ifade eder, derginin resmi tutum ve kanaatini anlatmaz.

مبادئ النشر وقواعد الإملاء في المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية

أ) مبادئ النشر

1. المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية مجلة تقدم مقالات وأبحاث في المجالات العلمية والاجتماعية وتنشر مرتين في سنة في شهري يونيو وديسمبر.
2. تورد المجلة في أعدادها دراسات وأبحاثا علمية تلتزم بالقواعد العلمية وتسهم في نشر العلوم الإسلامية والمعلومة الصحيحة وفق هدف رئاسة الشؤون الدينية المتمثل في تنوير المجتموع وتزويده بالمعلومات الدينية الصحيحة. وأي قرار يتعلق بنشر مقالة أو رفضها تتخذه لجنة النشر للمجلة.
3. المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية، مجلة محكمة كما هو واضح من اسمها. والمقالات التي ترسل إلى إدارة المجلة، تخضع لتقييم أولي من قبل لجنة المتابعة والتقييم للمديرية العامة للمنشورات الدينية في رئاسة الشؤون الدينية. وإذا حصلت مقالة ما على موافقة مبدئية من أغلبية أعضاء اللجنة أو كلها، حينئذ تبدأ عملية التحكيم التي تضم محكمين لا يعرف كل منهما الآخر. وقد يكون محكم ثالث في بعض الأحيان.
4. يقيم المقالات محكمان على أقل تقدير. وينظر كل واحد منهما إلى صحة المعلومات أو ضعفها واستخدام الطرق العلمية في البحث، آخذين صحة اللغة و جودة الأساليب والخصائص اللغوية بالاعتبار. ولا تنشر المقالات التي حكم كل واحد من المحكمين بالرفض في حقها. ونشر المقالة التي وافق على نشرها كل من المحكمين خاضع إلى إرادة لجنة النشر. وقد ترتئي لجنة النشر إرسال المقالة التي رفضها محكم وقبلها آخر إلى محكم ثالث.
5. تقرر لجنة النشر ترتيب المقالات وتخطط لنشرها وفق أولويات اللجنة في حال قبولها بعد انتهاء عملية التقييم العلمي.
6. يتحمل الكتاب المسؤولية العلمية والقانونية للمقالات.
7. لغة النشر في مجلتنا هي اللغة العربية.
8. يتلقى الباحثون الذين تنشر لهم أبحاث في المجلة مبلغا معينا يحدد وفق أحكام حق التأليف والتشغيل بشأن أعمال المؤسسات الحكومية في القوانين التركية. ولا تعاد المقالات إلى أصحابها سواء أنشرت أم لا.
9. يجب ألا تكون المقالة المرسلة إلى مجلتنا قد نشرت في دورية أو مجلة أخرى فيما سبق. كما يجب ألا تكون خاضعة لعملية التقييم في مجلة أخرى حين إرسالها إلى إدارة المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية.
10. تحتوي المقالات المرسلة على عبارات تشرح نوعها بحيث تشرح أنها جمع واقتباس بتصرف أو بحث مستقل أو تعليق وتفسير لموضوع معين.
11. يتم إرسال المقالة عن طريق الرابط التالي: "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid" في صفحة dergipark التي تهتم بمتابعة المقالات والأبحاث. يذكر صاحب المقالة اسمه وعنوان المقالة والجهة أو المؤسسة التي يشتغل فيها مع معلومات الاتصال مثل رقم الهاتف والبريج الإلكتروني ورقم ORCID في أول صفحة من المقالة.
12. يعدل الباحثون النقاط التي يعترض عليها المحكمان ويلتزمون باقتراحات المحكمين وتوصياتهما لنشر أبحاثهم في المجلة.
13. المقالة التي نشرت في المجلة تمثل كاتبها وآراءه الشخصية فقط ولا تمثل موقف المجلة الرسمي ورأيها.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara, Türkçe başlık ve Öz (150 kelime), Türkçe başlık ve Öz ile uyumlu İngilizce başlık ve Abstract (150 kelime) ve Arapça başlık ve الملخص (150 kelime) , en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dörtkenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Traditional Naskh yazı tipinde, 14 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 14 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Times New Roman yazı tipinde 14 punto olarak yazılmalıdır.
5. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gerekli-dir.
6. Çalışmada kullanılabilecek şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
7. Dipnotlar, Traditional Naskh yazı tipinde 12 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
8. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
9. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.

   Örnek: "İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl, 8/2).
10. Kaynakça araştırmanın sonuna yerleştirilmeli ve referans gösteriminde aşağıdaki sıralama uygulanmalıdır.
11. Makale bölüm başlıkları şu şekilde atılmalıdır;

    الملخص - Öz - Abstract

    المدخل (Giriş)

    المصادر والمراجع (Kaynakça)
12. Her sayfanın alt kısmında numaralandırılmış bir biçimde dipnotlar sunulmalıdır. Dipnotlarda kaynak gösteriminde şu sıralama izlenmelidir:

    Yazarın ismi, kitabın ismi, cilt sayısı, sayfa sayısı.

ب) قواعد النشر

1. تكتب المقالات المرسلة إلى مجلتنا عن طريق برنامج وورد ويجب إرسال المقالات (الأبحاث والدراسات) على صيغة وورد لتكون صالحة للنشر في المجلة ويجب ألا تجتاز ثلاثين صفحة.

2. يجب أن تحتوي المقالات على عناوين وملخصات باللغة التركية والإنجليزية والعربية ويجب أن تكون الملخصات متوافقة مع بعضها البعض ولا تتعدى 150 كلمة وكذلك تشتمل المقالة على كلمات مفتاحية تتراوح عددها بين 5 كلمات و 8 كلمات وعلى قائمة المصادر التي تذكر المصادر المستخدمة في المقالة.

3. يجب أن يكون ترتيب الصفحة على معيار A4 ويتم ضبط حدود الصفحة بفراغ يقدر ب2،5 سم من جوانب الصفحة.

4. يجب أن يكتب البحث المراد نشره بخط Traditional Naskh وبحجم 14 مع تباعد 1،15 سطر. ويجب أن تكتب العناوين بنفس الخط وبخيار bold.

5. إذا كانت المقالة تحتوي على أشكال وكشوفات وجداول تعود لبعض الكتب بحيث تتعلق هذه الأشكال بحق التأليف ففي هذا الحال يجب أن يسمح الكاتب لصاحب المقالة باستخدام الأشكال في المقالة بنسختها الإلكترونية والمطبوعة ويذكر صاحب المقالة مصدر الشكل.

6. يجب ألا يتعدى عدد الجداول والأشكال عشرة جداول.

7. يجب أن تكتب الهوامش بحجم 12 وبتباعد مفرد.

8. يتم وضع علامة/رقم التهميش بعد النقطة.

9. لا تكتب الآيات والأحاديث بخط مائل وتذكر سورة الآية ورقمها أو كتاب الحديث وبابه بين القوسين لا في الهامش.

مثال: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

(الأنفال، 2/8).

10. تكون قائمة المصادر في آخر المقالة والتوثيق ينبغي أن يكون مثل النموذج المقدم.

11. يجب أن تكون العناوين في المقالة على النحو الآتي:

الملخص – Öz – Abstract

المدخل – (Giriş)

المصادر والمراجع – (Kaynakça)

12. يجب أن تقع الهوامش في أسفل كل صفحة مرقمة بالترتيب. وطريقة التوثيق في الهوامش على النحو الآتي: اسم المؤلف، اسم الكتاب، رقم الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.

- **Kitap**

  Dipnot Örnek:

  Yazarın ismi, kitabın ismi, (muhakkikin ismi, yayınevi, yayın mekanı, baskı sayısı, basım tarihi).

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

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

  Kaynakça Örnek:

  Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred. el-Kâmil fi'l-Luġati ve'l-Âdâb (thk: Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Müessesetü'r-Risâle, . Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

- **Makale**

  Dipnot Örnek:

  Mehmet Bulut, "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", Diyanet İlmî Dergi 55/2 (Haziran 2019): 442.

  Kaynakça Örnek:

  Bulut, Mehmet. "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", Diyanet İlmî Dergi 55/2 (Haziran 2019): 435.

- **Diğer Kaynaklar**

  Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

  Dipnot Örnek:

  Süleyman Uludağ, "Ârif", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

  Kaynakça Örnek:

  Uludağ, Süleyman, "Ârif", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 3/361, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

  İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

  Örnek:

  http://www.diyanet/gov.tr/tefsir.html (erişim: 21.07.2014)

  Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir.

  İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

أمثلة على التوثيق الصحيح:

الكتاب في الهامش في أول مرة ذكر فيها: محمد ابن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، (تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1418 هـ / 1997 م).

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

في قائمة المصادر: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد. الكامل في اللغة والآداب (تحقيق: تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1418 هـ / 1997 م).

المقالة في الهامش:

Mehmet Bulut, "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", Diyanet İlmî Dergi 55/2 (Haziran 2019): 442.

المقالة في قائمة المصادر:

Bulut, Mehmet. "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", Diyanet İlmî Dergi 55/2 (Haziran 2019): 435.

المصادر الأخرى:

طريقة التوثيق المطبقة بشأن المقالات تنطبق على ورقات علمية منشورة ومواد من الموسوعات وأجزاء من الكتب.

مثال:

في الهامش:

Süleyman Uludağ, "Ârif", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

سليمان أولوداغ، "عارف"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول : دار نشر TDV، 1991)، 361/3 .

في قائمة المصادر:

Uludağ, Süleyman, "Ârif", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 3/361, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

أولوداغ، سليمان، "عارف"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، 361/3 إسطنبول : دار نشر TDV، 1991.

يجب أن يكتب عنوان وموقع المصادر من الشبكة العنكبوتية بصراحة وبشكل كامل مع ذكر تاريخ الاتصال بالموقع.

مثال:

http://www.diyanet/gov.tr/tefsir.html (erişim: 21.07.2014)

http://www.diyanet/gov.tr/tefsir.html (تاريخ الاتصال : 21,07,2014)

يجب أن تذكر أسماء الكتب بشكل كامل في أول توثيق كما هو مبين أعلاه وتكتب في التهميش الثاني لقب الكاتب أو كنيته المشهورة واسم الكتاب المختصر ورقم المجلد أو الجزء إذا كان الكتاب متشكلا من جزئين أو أكثر ورقم الصفحة.

İÇİNDEKİLER/INDEX

المحتويات

EDİTÖRDEN 16
PROF. DR. OUSAMA EKHTIAR

كلمة من المحرر 16
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

HADİS TARİHİNDEKİ ANLAMI VE KULLANIMI BAKIMINDAN YEDİ HÂFIZ KAVRAMI VE DÖNEMİ
THE CONCEPT AND THE ERA OF SEVEN HUFFAZ WITH REGARDS TO ITS SIGNIFICANCE AND USAGE WITHIN THE HISTORY OF HADITH 18
DOÇ. DR. AYŞE ESRA SAHYAR

مصطلح "الحفاظ السبعة" من خلال معناه في تاريخ تدوين الحديث 18
الأستاذة المشاركة عائشة إسراء شاهيار

İSLAM HUKUKUNUN KAYNAĞI OLARAK PEYGAMBERİMİZİN SÜNNETİ
THE SUNNAH OF PROPHET MUHAMMAD AS THE SOURCE OF ISLAMIC LAW 56
PROF. DR. ŞAMİL DAĞCI

السّنّة النبويّة أحدُ مصادر الفقه 56
الأستاذ الدكتور شامل داغجي

İSLAM GELENEĞİNDE ÜMERÂ HUZURUNDAKİ BİLİMSEL TOPLANTILARIN OSMANLICASI: HUZUR DERSLERİ
THE OTTOMAN TURKISH OF SCIENTIFIC MEETINGS IN THE TRADITION OF ISLAM: HUZUR LECTURES 72
PROF. DR. ÖMER KARA

المصطلح العثماني النظير للمجالس العلمية المُقامة أمام الأمراء في التراث الإسلامي: دروس الحضرة السلطانية 72
الأستاذ الدكتور عمر قره

TÜRKİYE MEDRESELERINDE İCÂZETNÂMELER (Of ve Çaykara Örneği)
DIPLOMAS (IJAZAT-NAMAS) IN TURKISH MADRASAHS (The Case Of and Çaykara) 168
DR. ÖĞR. ÜYESİ FATİH KAYA

الإجازات العلمية في تركيا (علماء جَايْقَرَا وَأُوْفْ نموذجًا) 168
عضو هيئة التدريس الدكتور فاتح قايا

"ARAP DÜNYASINDA FELSEFE EĞİTİMİ" ÜZERİNE OLAN KAYNAK VE ÇALIŞMALAR TEZ ALANI VE KAYNAKLARI İÇİN HAZIRLIK ÇALIŞMASI
SOURCES AND STUDIES ABOUT "PHILOSOPHY TEACHINGS IN THE ARAB WORLD" A PRELIMINARY STUDY IN THE FIELD OF RESEARCH AND ITS SOURCES 202
DR. ÖĞRENCİSİ ZEYNEP PEKER

مصادر ودراسات حول "تعليم الفلسفة في العالم العربي" دراسة تمهيدية في مجال البحث ومصادره 202
طالبة دكتوراه زينب بيكر

أسامة اختيار
الأستاذ الدكتور

كلمة من المحرر

نعرض على السادة القراء الكرام المجلة العلمية العربية، أعدَّتها المديرية العامة للمنشورات الدينية، بمحتواها الثريّ المتضمِن مجموعةً متنوّعةً من المقالات العلميَّة.

المقالة الأولى في هذا العدد جاءت بعنوان "مصطلح "الحفاظ السبعة" من خلال معناه في تاريخ تدوين الحديث" لكاتبتها الأستاذة المشاركة عائشة إسراء شاهيار. حاولت كاتبتها تسليط الضوء على مصطلح "الحفاظ السبعة" في كتب المحدثين وعلى من يطلق عليهم اسم "الحفاظ السبعة" من كبار المحدثين، مع التطرق إلى خصائص القرنين الرابع والخامس الهجريين، اللذين شهدا بروز مفهوم الحفاظ السبعة.

المقالة الثانية لكاتبها الأستاذ الدكتور شامل داغجي بعنوان "السّنّة النبويّة أحدُ مصادر الفقه". يتناول كاتبها حجية السنة بوصفها مصدرًا من أهم مصادر التشريع، من خلال الرجوع إلى أهميتها الفقهية، وشرح وظائفها، وطرق الاستدلال، ومهمة التبليغ والتبيين التي يتولاها النبي، مستدلا بآياتٍ وأحاديثَ تتعلق بالإيمان بالنبي وفضله صلى الله عليه وسلم.

المقالة الثالثة دراسة حملَت عنوان "المصطلح العثماني النظير للمجالس العلمية المُقامة أمام الأمراء في التراث الإسلامي: دروس الحضرة السلطانية" للأستاذ الدكتور عمر قره. حاول الكاتب أن يكشف في مقالته عن دروس الحضرة السلطانية التي كانت تُعقَد أيَّامَ رمضان بمشاركة السلطان العثماني فيها، والتي استمرت قرابة قرنين من الزمان، وبيَّنَ الكاتب أهم خصائص هذه الدروس التي تميزها من باقي الدروس التفسيرية، إضافةً إلى التطرق إلى أنواع الاجتماعات والمجالس العلمية.

المقالة الرابعة لكاتبها عضو هيئة التدريس الدكتور فاتح قايا، وهي بعنوان "الإجازات العلمية في تركيا (علماء جَايْقَرَا وَأُوْفْ نموذجًا)". ذكرَ

فيها كيفية نَيلِ الإجازات العلمية في المدارس التقليدية التركية اعتماداً على مدارسَ وعلمَاء منطقتَي جَايْقَرَا وَأَوْفْ في طرابزون التركية.

المقالة الخامسة دراسة أعدّتها الباحثة طالبة دكتوراه زينب بيكر، وهي بعنوان "مصادر ودراسات حول "تعليم الفلسفة في العالم العربي" دراسة تمهيدية في مجال البحث ومصادره" ذكرت المؤلفة أهم المصادر والدراسات التي تخص موضوع تعليم الفلسفة في العالم العربي.

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

ŞAHYAR, A. E., "Hadis Tarihindeki Anlamı ve Kullanımı Bakımından Yedi Hâfız Kavramı ve Dönemi"
el-Mecelletü'l-ilmiyyetü'l-muhakkemetü li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 1 (2021): 18-55

HADİS TARİHİNDEKİ ANLAMI VE KULLANIMI BAKIMINDAN YEDİ HÂFIZ KAVRAMI VE DÖNEMİ

THE CONCEPT AND THE ERA OF SEVEN HUFFAZ WITH REGARDS TO ITS SIGNIFICANCE AND USAGE WITHIN THE HISTORY OF HADITH

AYŞE ESRA ŞAHYAR
DOÇ. DR.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Öz

İbnü's-Salâh, sahâbeden kendi dönemine kadar hadis râvilerini beş tabakaya ayırmıştır. Hicri dört ve beşinci yüzyıllara tekabül eden beşinci tabakada ise yedi hâfızın varlığından söz etmiştir. İbnü's-Salâh'a göre bu yedi hâfız, en iyi eserlere sahip olan, kendilerinden çokça istifade edilen kişilerdir. İbnü's-Salâh'ın bu yaklaşımı sonraki hadis usulü yazarlarınca da benimsenmiştir. Çağımız hadis tarihi müellifi İzmirli İsmail Hakkı ise hadis tarihini dönemlere ayırdığında, bu yedi hâfızın yaşadığı çağdan "yedi hâfız devri" olarak söz etmiştir. Nitekim bu yedi hâfızın eserleri arasında hadis edebiyatının ilkleri olan birçok tür bulunduğu gibi, sonraki yüzyıllarda hadis alanında kaleme alınan eserlerde bu kişilere çokça atıfta bulunulduğu dikkat çeker. Dolayısıyla yedi hâfız kavramının, aynı altı imam kavramı gibi bir döneme adını verecek nitelikte olduğu, hadis tarihi çalışmalarında böyle bir isimlendirme ile dört ve beşinci asırlardan bahsetmenin dönemi daha iyi anlamaya imkân vereceği söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Hadis tarihi, hadis edebiyatı, yedi hâfız, tevârîhu'r-ruvat, Darekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Ezdî, Ebu Nuaym, Beyhakî, Hatib el-Bağdâdî, İbn Abdülber.

Abstract

Ibn al-Salah tackles the rawi in five categories, the first being the Ashab al Nabi and the last the Rawi of his time. In the category correspondent to 4th and 5th centuries AH, he mentions seven Huffaz. According to Ibn al Salah, the Seven Huffaz is those with the most notable works and those who are academically benefited from the most. This approach of Ibn al Salah is adopted by subsequent specialists of Usul al-Hadith as well. A contemporary specialist of history of Hadith, Ismail Hakki Izmirli, speaks of the era in which these seven huffaz lived as the "Era of Seven Huffaz" when dividing the history of Hadith into eras. Indeed it can be observed that the works of the seven huffaz include many initiatives of different genres of the literature of Hadith and that these works are referred to remarkably often in the works in the field of Hadith of the following centuries. Therefore, it can be concluded that the concept of Seven Huffaz is influential enough for the era to be named after, and the denotation of the 4th and 5th centuries AH as such would provide a better grasp of the time, as it is the case for the concept of Six Compilers of Hadith.

Keywords: History of hadith, hadith literature, Seven Huffaz, Tawarih al-ruwat, Al-Daraqutni, Hakim al-Nishapuri, Al-Azdi, Abu Nu'aym, Bayhaqi, al-Khatib al-Baghdadi, Ibn 'Abd al-Barr

مصطلح "الحفاظ السبعة" من خلال معناه في تاريخ تدوين الحديث*

عائشة إسراء شاهيار
الأستاذة المشاركة
جامعة مرمرة / كلية الإلهيات

الملخص

قسَّم ابن الصَّلاح رواة الحديث من عصر الصحابة إلى الفترة التي عاش فيها إلى خمس طبقاتٍ، وتحدَّث في الطبقة الخامسة التي تقابل القرن الهجري الرابع والخامس عن الحفَّاظ السبعة. ويرى ابن الصَّلاح أنَّ هؤلاء الحفاظ السبعة هم أحسنوا التصنيف وعظم الانتفاع بتصانيفهم. وقد تبنى علماء علوم الحديث الذين جاءوا بعد ابن الصلاح في كتبهم موقفه هذا. أما إسماعيل حقي الإزميري مؤلِّف تاريخ الحديث في عصرنا فقد تحدَّث عند تقسيمه تاريخ تدوين الحديث إلى مراحل عن العصر الذي عاش فيه الحفاظ السبعة بأنه "مرحلة الحفاظ السبعة". ومما يثير الانتباه وجود كثير من المصطلحات والعناوين التي استُخدمت للمرة الأولى في علوم الحديث في مؤلفات الحفاظ السبعة كما أنَّ الكتب التي كتبت بعدهم أكثرت مِن الإسناد إليهم والاقتباس منهم؛ ولهذا يُمكن أن يُقال إنَّ مصطلح "الحفاظ السبعة" يطلق على مرحلة معينة تماماً مثل مصطلح "الأئمة الستة" وأنَّ تسمية القرن الرابع والخامس بهذا الاسم تسهِّل فهم تلك الفترة بشكلٍ أفضلَ.

الكلمات المفتاحية: تاريخ الحديث، علوم الحديث، الحفاظ السبعة، تواريخ الرواة، الدَّارقطني، الحاكم النيسابوري، الأزْدي، أبو نُعيم، البيهقي، الخطيب البغدادي، ابن عبد البرِّ.

* هذه المقالة قد نشرت باللغة التركية في مجلة بحوث الحديث Hadis Tetkikleri Dergisi، ج 11، ع 1، س 2013، ص 27-51.

المدخل

عُرِفت أبحاث تاريخ تدوين الحديث بأنَّها أعمال معاصرة في علم الحديث وأنها امتداد لمنهج دراسة العلوم الدينية بعينٍ ناقدةٍ، بل وتعتبر العلوم الدينية أيضاً حدثاً تاريخياً.[1] ومع أنَّ استخدام مصطلح تاريخ تدوين الحديث بالمعنى الاستشراقي يدل على ما ذكرنا، لكن لا شكَّ أنَّ كلَّ من يهتمّ بعلوم الحديث اليوم يريد فهم المراحل التي مرَّ بها علم الحديث عبر التاريخ، وعمليّة تطوّره، ومراحل ازدهاره وثباته، وكذلك الاتجاهات والأشخاص الذين أثّروا في بعضهم وفي مصنفات علم الحديث الشريف بشكلٍ تاريخي متسلسل. فعندما نلقي نظرة على تاريخ تصنيف الحديث نرى مواضيع متداخلة مثل تاريخ الرواة، ونجد تصنيفات العلوم الحديثية بين صفحات كتب مصادر علوم، ونرى أن علم "الطبقات" قد حافظ على وجوده دائماً كفرعٍ لعلوم الحديث، وهو في الوقت نفسه يتطرق إلى علم التاريخ والرجال، لكنَّ الأبحاث التي تُدرس اليوم وفقاً للعُرف المعاصر بأسلوب منتظمٍ، وبإطارٍ منهجي وفق تسلسل المراحل التاريخية التي مرَّ بها علم الحديث لم تكن موجودةً في تقليد مصنفاتنا الكلاسيكيّة، ومع هذا فإنَّ كتب الطبقات والكتب التي أُلّفت في علوم الحديث تحتوي على معلوماتٍ وشروح بأعدادٍ كبيرة تمكّننا من فهم تاريخ علم الحديث ودراسته من نواحي كثيرة.

ولعلَّ النقطة الأهم في التأليف في تاريخ الحديث الشريف هي الحدود التي نتخذها أساساً في الفصل بين مراحل التأليف في علوم الحديث. والعصر الرئيسي الذي اتَّفق جميع المؤلّفين تقريباً على تسميته وعلى حدوده التاريخية هو "عصر الكتب الستة". فقد شاع مصطلح "الأئمة الستة" و"الكتب الستة" بين المحديثين اعتباراً من القرن السادس، ولاقى قبولاً واسعاً، وصار في الوقت نفسه مرجعاً رئيسياً ذا حدود تاريخية واضحة، ومؤثّراً في المصنفات الحديثية في العصور اللاحقة. وهو من ناحيةٍ أخرى العصر الذهبي للتصنيف في الحديث. وفي هذه النقطة تصبح الحاجة ملحّة لأن نتوقّف ونطرح السّؤال التّالي: هل يُمكن أن نتحدّث عن مصطلح آخر يظهر الخصائص الأساسيّة لمرحلة تاريخية أخرى كما في مصطلح "عصر

[1] إزميرلي، اسماعيل حقي، تاريخ الحديث (Hadis Tarihi)، نشر إبراهيم خطيب اوغلو، إسطنبول ٢٠٠٢، ص 20 (ملاحظات الناشر).

الكتب الستة؟" وهل هناك في هذا السياق مصطلح متَّفَق عليه في كتب الحديث وعلومه؟ هل يمكن من خلال دراسةٍ معاصرةٍ في علوم الحديث أن ندرس مصطلحاً موجوداً في كتب علوم الحديث على أنه اسمٌ لمرحلة من تاريخ الحديث الشريف؟

المصطلح الذي نفترض أنه جواب لهذه الأسئلة هو مصطلح "الحفاظ السبعة"؛ فقد استخدم كثيرٌ من المؤلفين في علوم الحديث هذا المصطلح في سياقٍ تاريخيّ آخذين بعين الاعتبار تأثيراته على مصنفات الحديث الشريف. وهذا المصطلح الذي يجمع تحت سقف واحد "حُفّاظَ الحديث السبعة" الذين عاشوا في القرن الرابع والخامس الهجري، وتوجد بينهم علاقة الشيخ والطالب يبدو كأنه يحمل خصائص تؤهله ليكون اسماً لهذه المرحلة في دراسات تاريخ تدوين الحديث الشريف.

1. "مصطلح "الحفاظ السبعة" وذكره وفقَ التّسلسل التّاريخي في المؤلفات الأولى في علوم الحديث

يعتبر علم تاريخ الرُّواة من المواضيع التي تدرس في كتب مصطلح الحديث مثل كتاب "المقدمةِ" الذي ألّفه ابن الصلاح (ت643/1245) والذي يُعدّ نقطة تحوّل في هذا المجال وفي ما كُتِبَ بعده. ويسمِّي مؤلفو كتب مصطلح الحديث هذا المجال باسم "علم الوفيات" ويعرّفونه على أنَّه "معرفة تواريخ ولادةِ ووفاة الصحابة والمحدثين والعلماء وأعمارهم"، ويذكرون أنَّه ينبغي تمييز مواضيع الجرح والتعديل عن مواضيع تواريخ الرواة.[2] وانطلاقاً من هذا فالمعلومات التي تُدرس في علوم الحديث تحت عُنوان "تاريخ الرواة" تشكّل الأرضيّة الأساسيَّة لدراسة المجال الذي يُدعى اليوم "تاريخ الحديث النبوي".

وقد استفاد المحدثون من علم الوفيات كثيراً في العصور الأولى وخصوصاً من أجل تمييز الرّوايات الموضوعة والرواة الوضّاعين. والرواية

---

[2] انظر: ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، مقدمة في علوم الحديث (تحقيق: نور الدين عتر، بيروت، 1406/1986)، ص 215؛ الأبناسي، إبراهيم بن موسى، الشذى الفيَّاح من علوم ابن الصلاح (تحقيق: صلاح فتحي هلل)، 2/1، مكتبة الرشد، 1418/1998، ص 713؛ العراقي أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح (تحقيق: أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن، 1389/1969)، ص 432.

المنسوبة إلى سفيان الثوري (ت776/160) في هذا المجال مشهورة جداً، يقولُ فيها: "لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ".[3] ولكن بدأ علم الوفيات يكتسب أهميَّةً جديدة مع كونه وسيلةً للتمييز بين الخبر الموضوع والخبر المقبول إلى جانب كونه طريقاً لمعرفة فنون الحديث والمحدثين والمراحل التي مرَّت فيها علوم الحديث.

وذكر المحدِّث الأندلسي محمد بن فتوح الحميدي (1095/488) علم الوفيات بأنَّه أحد العلوم الثلاثة التي ينبغي الاهتمام بها وإعطاؤها الأولوية إلى جانب علم العلل وعلم المؤتلف والمختلف. وعلمُ العلل من هذه العلوم الثلاثة مهمٌّ لكونه يميّز بين الصحيح والسقيم، كما أن علم المؤتلف والمختلف يكتسب أهميته لكونه يميّز بين الرواة. وأما علم الوفيات فأهميته نابعةٌ من كونه يساعد على معرفة المحدثين من ناحية العصور التي عاشوا فيها.[4]

وقد صنَّف ابن الصلاح ومن بعده من مؤلّفي كتب مصطلح الحديث "علم الوفيات" أو ما يسمى "تاريخ الرواة" من خلال تقسيمه إلى مراحل زمنيّة محددة. فالمرحلة الأولى في هذا التصنيف هي وفيات رسول الله والعشرة المبشرين بالجنة، وبعد هذا تأتي طبقة المعمّرين الذين عاشوا في عصر الجاهلية والإسلام. والمرحلة الثالثة هي طبقة أئمة المذاهب. ويذكر في المرحلة الرابعة مؤلّفي الكتب الخمسة أو الكتب الستة. أما المرحلة الخامسة فهي مرحلة "الحفاظ السبعة"،[5] وبهذا التصنيف يكون علماء

---

3 ابن الصلاح، علوم الحديث، ص 216؛ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، اختصار علوم الحديث (تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، 1408)، ص 176؛ الأبناسي، الشذى، ص 713.

4 ابن الصلاح، علوم الحديث، ص 216.

5 انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث، ص 216–218؛ النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحدث (تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت 1985/1405)؛ ص 117–119؛ ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم الكناني، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث، (تحقيق: محي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، 1406)، ص 141–144؛ ابن كثير، اختصار علوم الحديث ، ص 176–179؛ الأبناسي، الشذى، 2/–713 718؛ ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص، المقنع في علوم الحديث (تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، السعودية، 1413)، 2/–644 656؛ العراقي، التقييد، ص 432–439؛ السوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، 1988/1409)، 2/352–367.

مصطلح الحديث قد رتّبوا مصنفاتهم باعتبار تواريخ وفيات الشخصيات الرئيسية، وأعطوا تسلسلاً زمنياً تاريخياً لعلم الحديث أيضاً. وبهذا يكون عصر تدوين الكتب الستة الذي يُعدُّ عصراً ذهبيّاً في تاريخ الحديث بعد عصر "أئمة المذاهب" وقبل عصر الحفاظ السبعة. وبتعبير آخر يمكن أن نقول: إن عهد الحفاظ السبعة هو المرحلة التي تأتي بعد عصر الأئمة الستة، وهذا العصر مهمٌّ لفهم التطورات التي حدثت في علوم الحديث بعد العصر الذهبي عصر الأئمة الستة.

ولا يصح القول إنَّ العلماء الذين ألّفوا في علوم الحديث قد كتبوا تاريخ تدوين علم الحديث بالمعنى المعاصر من خلال ما ذكرناه؛ فإسماعيل حقي الإزميري (1946/1365) الذي عُرف بكتابه تاريخ الحديث الشريف لا يمتنع عن بيان أنَّه هو أوَّل من دوَّن تاريخ تدوين الحديث الشريف.[6] ومن ناحية أخرى فالإزميريُّ في تاريخ الحديث الذي ألّفه يقسم المراحل التي مرَّ بها علم الحديث إلى ثماني مراحل، وعَدَّ بعد عصر الصحابة، وعصر التابعين، وعصر أتباع التابعين، والعصر الرابع الذي يمتدُّ حتى عام ثلاثمئة هجرياً العصرَ الخامسَ الذي ذكره باسم عصر "الحفاظ السبعة."[7] ولهذا فيبدو أنَّ ما كتبه مؤلّفو علوم الحديث كابن الصلاح ومن بعده في الوفيات أو تواريخ الرواة يشكّل مصدراً للأبحاث التي كُتبت في تاريخ الحديث الشريف في العصر الحديث. وعلى هذا التقدير فهذا التصنيف يُمكن أنْ يُعدَّ تصنيفاً جديداً في تاريخ تدوين الحديث، ويمكن اعتبار مصطلح "الحفاظ السبعة" مصطلحاً من مصطلحات تاريخ الحديث الشريف.

وعندما تحدَّث ابن الصلاح في علم الوفيات قسَّم تاريخ الحديث الشريف إلى مراحل، وقال عن الحفاظ السبعة في المرحلة الخامسة ما يلي:

"سَبْعَةٌ مِنَ الْحُفَّاظِ أَحْسَنُوا التَّصْنِيفَ، وَعَظُمَ الِانْتِفَاعُ بِتَصَانِيفِهِمْ فِي أَعْصَارِنَا: أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عُمَرَ الدَّارَقُطْنِيُّ الْبَغْدَادِيُّ: مَاتَ بِهَا فِي ذِي الْقِعْدَةِ سَنَةَ خَمْسٍ وَثَمَانِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ، وُلِدَ فِي ذِي الْقِعْدَةِ سَنَةَ سِتٍّ وَثَلَاثِمِائَةٍ. ثُمَّ الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللهِ بْنُ الْبَيِّعِ النَّيْسَابُورِيُّ: مَاتَ بِهَا فِي صَفَرٍ سَنَةَ خَمْسٍ وَأَرْبَعِمِائَةٍ، وَوُلِدَ بِهَا فِي شَهْرِ رَبِيعٍ الْأَوَّلِ سَنَةَ إِحْدَى وَعِشْرِينَ

[6] إزمرلي، ص 20.
[7] إزمرلي، ص 283.

وَثَلَاثِمِائَةٍ. ثُمَّ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْغَنِيّ بْنُ سَعِيدٍ الْأَزْدِيُّ حَافِظُ مِصْرَ: وُلِدَ فِي ذِي الْقِعْدَةِ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ، وَمَاتَ بِمِصْرَ فِي صَفَرٍ سَنَةَ تِسْعٍ وَأَرْبَعِمِائَةٍ. ثُمَّ أَبُو نُعَيْمٍ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْأَصْبَهَانِيُّ الْحَافِظُ: وُلِدَ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ، وَمَاتَ فِي صَفَرٍ سَنَةَ ثَلَاثِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ بِأَصْبَهَانَ".

وبعد أن ذكر ابنُ الصَّلاح هذه الأسماء الأربعة من الحفاظ السبعة، عدَّ ثلاثة حفاظ آخرين، بيَّن أنَّهم من الطبقة التالية فقال: "وَمِنَ الطَّبَقَةِ الْأُخْرَى: أَبُو عُمَرَ بْنُ عَبْدِ الْبَرِّ النَّمَرِيُّ حَافِظُ أَهْلِ الْمَغْرِبِ: وُلِدَ فِي شَهْرِ رَبِيعٍ الْآخِرِ سَنَةَ ثَمَانٍ وَسِتِّينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ، وَمَاتَ بِشَاطِبَةَ مِنْ بِلَادِ الْأَنْدَلُسِ فِي شَهْرِ رَبِيعٍ الْآخِرِ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ. ثُمَّ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبَيْهَقِيُّ: وُلِدَ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَثَمَانِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ، وَمَاتَ بِنَيْسَابُورَ فِي جُمَادَى الْأُولَى سَنَةَ ثَمَانٍ وَخَمْسِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ، وَنُقِلَ إِلَى بَيْهَقَ فَدُفِنَ بِهَا. ثُمَّ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ: وُلِدَ فِي جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَتِسْعِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ، وَمَاتَ بِبَغْدَادَ فِي ذِي الْحِجَّةِ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ، رَحِمَهُمُ اللهُ وَإِيَّانَا وَالْمُسْلِمِينَ أَجْمَعِينَ، وَاللهُ أَعْلَمُ."[8]

وقد تمَّ تبنّي تصنيف ابن الصَّلاح هذا في التاريخ والوفيات من قبل المصنّفين الذين جاءوا من بعده كالنَّووي (ت676/1277)، وابن جماعة (ت733/1332)، وابن كثير (ت774/1372)، والأبناسي (ت802/1399)، وابن الملقن (ت804/1401)، والعراقي (ت806/1403)، والسيوطي (ت911/1505). حيث قام هؤلاء المؤلّفون بتكرار ما ذكره ابن الصلاح في كتبهم. وكذلك تكرَّر مصطلح الحفاظ السبعة في هذه الكتب، وذُكرت هذه الأسماء نفسُها من قبل علماء الحديث على أنَّهم "الحفَّاظ السّبعة".[9] وهكذا يُمكن القول بوجود مصطلح "الحفَّاظ السبعة" إلى جانب مصطلح "الأئمة الستة" الذي لاقى قبولاً في كتب الحديث، فبينما عُرِّف "أئمة الكتب الستة" بأنَّهم "مصنّفو كتب الحديث المعتمدة" ذُكر "حفَّاظ الحديث السبعة" بأنَّهم "أفضل من قام بالتصنيف وأكثر من استُفيد منهم في العصور اللاحقة".[10] وهكذا تكون النُّقطة المشتركة بين "أئمة الحديث الستة" و"حفاظ الحديث

8 ابن الصلاح، علوم الحديث، ص 218.

9 انظر: النووي، التقريب ص 119؛ ابن جماعة، منهل، ص 143–144؛ ابن كثير، اختصار، ص 241؛ الأبناسي، شذى، 717/2؛ ابن الملقن، المقنع، 654/2–655؛ العراقي، التقييد، ص 439؛ السيوطي، تدريب، 364/2.

10 ابن الصلاح، علوم الحديث، ص 218.

السبعة" الذين سميت عصورهم بأسمائهم أنهم كانوا شخصيات رئيسية أثّرت في علوم الحديث على العصور التي جاءت بعدهم. ويُمكن أن يُقال أيضاً إنَّ كلَّ واحدٍ من هؤلاء، كان شخصيةً كبيرةً وصاحب كلمةٍ وتأثير في مجالات علم الحديث المتنوعة. وبسبب خصائصهم هذه سميت العصور التي عاشوا فيها باسمهم.

وعندما سأل أحد حفَّاظ الحديث محمد بن طاهر المقدسي (ت1113/507)، والمعروف بابن القيسراني شيخَه أبا القاسم سعد بن علي الزّنجاني المكّي (ت1078/471) عَنْ أَرْبَعَة تَعَاصرُوا: أَيُّهُم أَحْفَظُ؟ قَالَ: مَن؟ قال: "الدَّارَقُطْنِيُّ، وَعَبْدُ الغَنِي، وَابْنُ مَنْدَه، وَالحَاكِم. فَقَالَ: أَمَا الدَّارَقُطْنِيُّ فَأَعْلَمُهُم بِالعِلَل، وَأَمَّا عَبْدُ الغَنِي فَأَعْلَمُهُم بِالأَنْسَاب، وَأَمَّا ابْنُ مَنْدَه فَأَكْثَرُهُم حَدِيْثاً مَعَ مَعْرِفَة تَامَّة، وَأَمَّا الحَاكِمُ فَأَحْسَنُهُم تَصْنِيْفاً."[11]

ثلاثة من هذه الأسماء الأربعة التي ذكرها المقدسيّ بين العلماء الرّئيسيين في عصره مذكورة لاحقًا بين حفظة الحديث السّبعة. ويُمكن من خلال هذا أن نقول بأنَّ الشخصيات المذكورة قد اشتهرت كشخصياتٍ مؤثرةٍ في عصرها وفي العصور التي تلتها. وعند التأمُّل في جواب الزّنجاني يظهر أنَّ كلَّ واحدٍ من هؤلاء كان متميّزاً في مجاله واختصاصه. ويُمكن أن يقال أيضاً بأنَّ هذا الجواب قد هيأ الأرضيّة لظهور مصطلح "الحفَّاظ السبعة". فمع سؤال المقدسي وجواب الزّنجاني تبيّنت الطّبقة الأولى من الحفَّاظ السبعة مع خصائصهم التي تميّزوا بها.

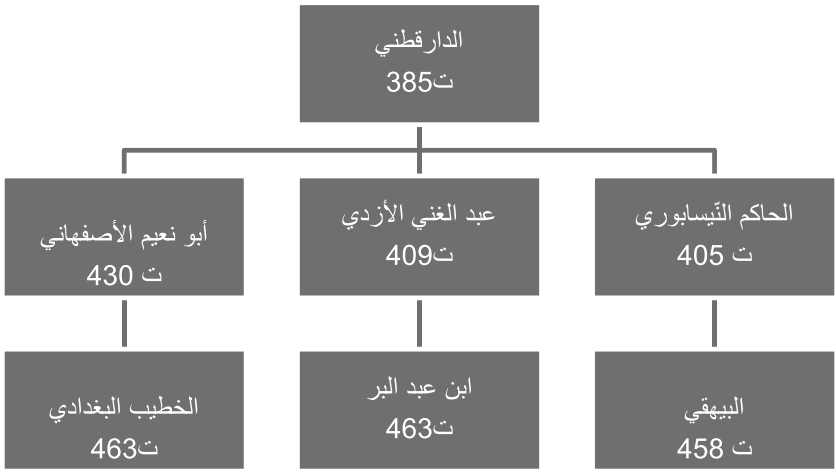
وقد قسَّم ابن الصَّلاح كما ذكر في الأعلى حفَّاظ الحديث السبعة إلى طبقتين. يوجد في الطبقة الأولى الدارقُطني، والحاكم النيسابوري، وعبد الغني الأزْدي، وأبو نُعيم الأصفهاني، وفي الطبقة الثانية ابن عبد البرّ، والبيهقي، والخطيب البغدادي. ويمتدُّ العصر الذي عاش فيه حفَّاظ الحديث السبعة من بداية القرن الرابع الهجري إلى أواسط القرن الخامس الهجري، أي قُرابة قرنٍ ونصف قرن. ويمكن أن تحدد بداية ونهاية هذه الفترة من ولادة الدارقطني سنة 306هـ إلى وفاة الخطيب البغدادي وابن عبد البرّ عام 463هـ.

---

[11] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط وغيره، بيروت، 1985/1405)، 174/17.

وقد سبق الدارقطني الحفاظ السبعة الآخرين في الترتيب التاريخي ويُعدُّ شيخاً لهم. فالحاكم النيسابوري وعبد الغني الأزدي وأبو نعيم الأصفهاني من الطبقة الأولى لحفاظ الحديث السبعة يُذكَرون من بين تلامذة الدارقطني. أما في الطبقة الثانية من حفَّاظ الحديث السبعة فالبيهقي تلميذ للحاكم، وابن عبد البرِّ من تلامذة عبد الغني الأزْدي، والخطيب البغدادي من تلامذة أبي نعيم. وفي هذه الحالة فالدارقطني يُذكر في التاريخ بأنَّه شيخ لثلاثة من الطبقة الأولى من الحفاظ السبعة، وهو شيخ الشيوخ الثلاثة الآخرين من الطبقة الثانية. وفي هذا الصّدد يُمكن أن يُسمى الدارقطني إمام الحفاظ السبعة، كما يُسمى البخاري إمام أئمة الحديث الستة.[12] وبعض العلماء يذكرون أيضاً القرن الرابع الهجري بأنه "قرن الدارقطني."[13]

ويمكن أن نربط علاقة الحفاظ السبعة ببعضهم كشيوخ وتلامذة من خلال هذا الشكل:



[12] فيما يتعلق باستخدام تعبير مدرسة البخاري يُنظَرُ: جاقان، إسماعيل لطفي، أساسيات علم الحديث (Ana Hatlarıyla Hadis)، إسطنبول، 2005، ص 131.

[13] الرحيلي، عبد الله بن ضيف الله، الإمام أبو الحسن الدارقطني وآثاره العلمية، (جدة، 1421/2000)، ص 30-33.

لا شكَّ أنَّ عدداً كبيراً من العلماء والمحدّثين قد عاشوا في هذا العصر إضافة إلى هؤلاء السبعة؛ فالذهبي مثلاً ذكر في كتابه "طبقات الحفَّاظ" في الطبقة الثانية عشر التي ذكر فيها الإمام الدارقطني، ما مجموعه تسعة وسبعون من حفَّاظ الحديث، وذكر في الطبقة الثالثة عشرة التي ينتمي إليها الحاكم وعبد الغني الأزْدي وأبو نعيم ثلاثة وسبعين، وذكر في الطبقة الرابعة عشرة التي ينتمي إليها البيهقي وابن عبد البرّ والخطيب البغدادي ثلاثين من حفَّاظ الحديث.[14] وذَكر ابنُ كثير أيضاً عند حديثه عن طبقة الحفَّاظ السبعة التي تلي طبقة أئمة الكتب الستة علماء آخرين مثل البزَّار (ت292/904)، وأبي يَعلى الموصلي (ت307/919)، وابن خزيمة (ت311/923)، وابن حبان (ت354/965)، والطّبراني (ت360/970)، وابن عَدي (ت365/976).[15]

أما ابنُ الملقّن فقد أضاف إلى هؤلاء الحفَّاظ السبعة الطبرانيَّ (ت360/970)، والإسماعيلي الجُرجاني (ت371/981)، والبرقاني (ت425/1033)، ومحمد بن فتوح الحميدي (ت488/1095)، والبغوي (ت516/1122).[16] لكنَّ هؤلاء العلماء مع تميّزهم في عصرهم إلا أنَّ أسماءهم لم تجتمع تحت مظلة مصطلحٍ واحدٍ محددٍ كما في الحفَّاظ السبعة، ولم يقع إجماعٌ على ذكر أسمائهم. وبتعبير آخر يبدو أنَّه قد شاع إطلاق اسم عصر الحفاظ السبعة على القرن الهجري الرابع والنصف الأول من القرن الهجري الخامس، ولاقى هذا قبولاً.

وعندما تحدَّث العالم الهندي صدّيق حسن خان (ت.1307/1890) في كتابه "أبجد العلوم" الذي كان موضوعه تصنيف العلوم عن الكتب المؤلَّفة في علم الحديث، ذكر الكتب الستة والموطأ أولاً، ثمَّ قال: "واعلم أن المحدثين ألحقوا بالكتب الستة جامع أبي الحسن رزين العبدري صاحب الجمع بين الصحاح، وجامع الحميدي بين الصحيحين، وجامع البرقاتي لجمعه بينهما، وجامع أبي مسعود الدمشقي أيضا لجمعه بين الصحيحين. ثمَّ اختاروا من المصنّفين سبعةً وألحقوا كتبهم بالصِّحاح لعظم نفعها، فهم:

---

[14] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، (تحقيق: محمد زاهد الكوثري، بيروت، 1423/2002)، ص 69، 143، 215.

[15] ابن كثير، اختصار، ص 180.

[16] ابن الملقن، المقنع، 656/2.

الدارقطني والحاكم أبو عبد الله النيسابوري وأبو محمد عبد الغني الأزدي المصري وأبو نعيم الأصبهاني صاحب الحلية وابن عبد البر حافظ المغرب والبيهقي والخطيب البغدادي."[17]

وهكذا يلاحظ عند ذكر المصنفات الحديثية في كتاب "تصنيف العلوم" أنَّه قد ذُكر هؤلاء الحفَّاظ السبعة بوصفهم مؤلّفي كتب الحديث الرئيسيَّة بعد الكتب الستة وكتب الجمع بين الصحيحين، وعُرِّف كلٌّ واحد منهم بأنَّه قد ترك كتباً ومصنَّفات عمَّ نفعُها.

وإذا نظرنا إلى البُقعة الجغرافية التي عاش فيها هؤلاء الحفَّاظ السبعة نرى أنَّ كلَّ واحد منهم كان في منطقة مختلفة من العالم الإسلامي. فإقامة الدارقُطني والخطيب البغدادي كانت في منطقة العراق، والحاكم والبيهقي في نيسابور، والأزْدي في مصر، وأبو نُعيم في أصفهان، وابن عبد البرّ في الأندلس. ولهذا فإنَّ ذكر حفَّاظ الحديث السبعة الذين انتشروا في مناطق جغرافية واسعة من نيسابور إلى قرطبة وعاشوا في عصرٍ واحدٍ تحت مظلّة مصطلح واحد أمرٌ يثير العجب. والإشارة في هذا السياق إلى مكانة كلِّ واحد من هؤلاء الحفاظ السبعة في تاريخ الحديث الشريف وعلومه من ناحية النقاط المشتركة والمختلفة بينهم، وسبب إطلاق لقب الحافظ على كل واحد منهم، ودراسة التطورات التي ظهرت في علم الحديث معهم، ستساهم في فهم مرحلة مهمَّة من تاريخ الحديث الشريف. لأنَّ عصر الحفَّاظ السبعة يأتي بعد العصر الذهبي للتصنيف في الحديث. كما أن المرحلة السادسة التي تلي مرحلة الحفَّاظ السبعة تُعد هي المرحلة التي وصلت فيها علوم الحديث حدَّ الكمال.[18] والمرحلة الزمنية الممتدة عبر قرنٍ ونصف قرنٍ والتي تفصل بين مرحلتي الكمال كانت مرحلة نشطةً ومزدهرةً جداً.

2. الوسط السياسيُّ والعلميُّ والفكريُّ للعالم الإسلامي في عهد الحفَّاظ السبعة

إنَّ الفترة الممتدة من القرن الهجري الرابع إلى منتصف القرن الهجري الخامس هي فترةٌ سادت فيها الفوضى السياسية في العالم الإسلامي.

17 القنوجي، صديق حسن خان، (أبجد العلوم، بيروت، 2002/1423)، ص 366.
18 انظر: إزمرلي، المصدر السابق، ص 283.

فضعُف نفوذُ سُلطة الدولة العباسية، ونشأ الكثير من الدويلات في العالم الإسلامي في ذلك الوقت. والعصر الذي عاش فيه الدارقطني أوَّل الحفاظ السبعة لم يكن عصراً مزدهراً من عصور الدولة العباسيَّة. فقد وُلد الدارقطني في سنوات حُكم الخليفة العباسي المقتدر بالله. وهذه الفترة هي من أشدِّ مراحل ضعف الدولة العباسية سياسياً واقتصادياً. وبعد عام 320 هجري آلت الخلافة إلى الخلفية القاهر بالله، وتولى الحكم كثير من الخلفاء لفترات قصيرة. وكانت الفوضى الداخليَّة التي تَسبَّب بها القرامطة عارمة في تلك الفترة. ونشأةُ الدارقطني في بغداد مركزِ الخلافة تعني أنَّه عاش في قلب كلِّ هذه الفوضى.[19]

وفي عصر الأزْدي أحد الحفَّاظ السبعة في مصر كان الفاطميون يحكمون شمال أفريقيا، بل وأنهوا الحكم الإخشيدي على مصر وسيطروا عليها عام 358 هجري.[20] وفي عام 1031/422 انهارت الخلافة الأموية في الأندلس وبدأ عهد ملوك الطوائف،[21] وهذه الأحداث تُصادف عهد ابن عبد البرّ أحد الحفاظ السبعة.

وعاش الحاكم النيسابوري في عهد السّامانيّين، وكانت المنطقة في تلك الفترة تحت تهديد الشيعة البويهيين. وعاش تلميذه البيهقي أيضاً سنواته الأولى في عهد البويهيين، ثمَّ عاش في عهد الغزنويين، وفي نهاية عمره عاش تحت السُلطة السلجوقية. وكان عميد الملك أبو النصر الكندري وزير السلطان السلجوقي طغرل بك كان معتزلي المذهب وظلم الأشاعرة ومنعهم من الوعظ والتدريس، فقد تسبب هذا في إجبار البيهقي على ترك تلك المنطقة فترةً من الزّمن مع بعض مشاهير الأشاعرة كالجويني والقُشيري.[22] وفي عام 999/389 فقد السامانيون سيطرتهم على أراضي

---

19 الرحيلي، أبو الحسن الدارقطني، ص 30-31.

20 بوينوكالن، عمر، كتاب الحافظ عبد الغني الأزدي المسمى الغوامض والمبهمات، جامعة *(Hafız Abdülğani el-Ezdî'nin el-Gavâmız ve'l-mübhemât Adlı Eseri)* مرمرة معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير لم تطبع، إسطنبول، 1991، ص 17-18.

21 انظر: أوزدمير، محمد، الأندلس،(*DİA*, "Endülüs") ، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 214/21.

22 في هذا الخصوص انظر: يغيت، أيوب، حياة الإمام البيهقي وآرائه العقدية، جامعة يوزونجويل،)معهد *(İmam Beyhaki'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri,)* العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير لم تطبع، وان، 2013)، ص 20-25.

خراسان، واستولى الغزنويّون على المنطقة،[23] وهذه الاضطرابات أثّرت في أبي نُعيم من جوانب كثيرة؛ فمُنع من التدريس في المساجد، بل وقُتل كثير من الناس نتيجةَ الهُجوم الذي تَعرض له المسجد الذي يُدرِّس فيه.[24]

وكان الخطيب البغدادي يدرّس تحت حماية الوزير ابن المسلمة في عهد الخليفة القائم بأمر الله. وأَدرك ابن المسلمة ازدياد الخطر الشيعي الفاطمي، فدعا السلطان السلجوقي طغرل بك إلى بغداد عام 1055/447. ولكن بعد خروج طغرل من بغداد بفترةٍ وجيزةٍ قُتل ابن المسلمة بتحريضٍ من الخليفة الفاطمي، ووَجد البعض مقتل الوزير فرصةً ليضيّقوا على الخطيب البغدادي، وأُجبِرَ الخطيب على الخروج من بغداد عام 1059/451. ولكن مدينة دمشق التي ذهب إليها كانت تحت الحكم الفاطمي أيضاً. ولأنَّ الخطيب البغدادي كان يُقرئُ كتاب فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل في دمشق ولأسباب أخرى حُكم عليه بالإعدام، فاضطر للعودة إلى بغداد من جديد.[25]

وهذه الفوضى التي كانت سائدةً في العالم الإسلامي جلبت معها صراعاً مذهبياً قويًّا. فالدولتان الفاطمية والبويهية الشيعيتان كانتا تشكِّلان عنصرَ تهديدٍ متزايدٍ مع الوقت ضدَّ الدولة العباسيّة، وكانت الدولة العباسية تزداد ضعفاً مع الوقت أمام هاتين الدولتين، إذ تقع إحداهما شمال أفريقيا من الغرب والأخرى في خراسان من الشرق؛ وكانت قوتُهما تزداد مع الوقت.

أما الحُكَّام فمن أجل دعم سلطتهم السياسيَّة كان كلّ واحد منهم يدعم إحدى الفِرق العقدية؛ لكن هذا تسبب في تعرض بعض الفرق للاضطهاد. فكان القرن الخامس الهجري فترة تعرض فيها الأشاعرة بشكل خاص للإقصاء والنبذ بين الفينة والأخرى. واستمرَّت حالة الاضطهاد هذه إلى وفاة طُغرُل (1063/455) حيث خلفه ألب أرسلان بعد سنة، وعزَل الوزير

---

[23] انظر: أوسطه، آيدن، السامانيين، (*DİA*, "Sâmânîler") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 65/36.

[24] الذهبي، سير، 460/17.

[25] قاندَمير، م. ياشار، "الخطيب البغدادي" (*DİA*, "Hatîb el-Bağdâdî") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 453/16-454.

عميد الملك الكندري ليحل محله نظام الملك. ومع نظام الملك زالت حالة الاضطهاد عن الأشاعرة.[26]

وكان الحفَّاظ السبعة كلُّهم من الأشعرية ما عدا الدارقُطني الذي تبنَّى عقيدة السلفِ؛ لكن من العجيب أنَّهم جميعاً اتُّهموا بالتشيُّع. فالدارقطني الذي كان مُحباً للأدب والشعر، اتُّهم بالتشيع بسبب حفظه لديوان الأديب الشيعي حافظ الحميري.[27] ووصف بعضُ المؤرخين الإمام الحاكم الذي أخرج في كتابه "المستدرك" أحاديث في فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه بأنه يتشيّع.[28] وانتُقد الأزْدي من قبل بعض العلماء لأنَّ علاقته كانت جيدةً مع الدولة الفاطمية، ولكنَّ الذهبي عذره في هذا بحُجَّة أنَّه كان يريد الحفاظ على حياته.[29] واتُّهم ابن عبد البرّ من قبل ابن تيميَّة بأنَّه كان ينشيع، لكنَّ أشير إلى أنَّ تشيعه لم يصل إلى حدِّ تفضيل عليّ رضي الله عنه على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[30] وقد شاع الاتّهام بالتشيّع في هذه المرحلة، ولعلّ هذا كان استراتيجية لامتهانِ العلماء وإقصائهم استفادةً من نفور المجتمع من الدولة البويهية والفاطمية. أو رُبما تكون ردَّاتُ الفعل ضدّ التشيّع قد كَونت أرضيَّة حسَّاسة تسببت في ظهور الاتّهام بالتشيّع لمن تكون له أدنى علاقة مع الشيعة أو لمن يكتب أي شيء يتعلَّق بأهل البيت.

ويشكِّل القرنان الهجريان الرابع والخامس فترةً غنيَّةً فكريّاً، ومتنوعة في المذاهب والمشارب. وقد عاش في هذه الفترة شخصيتان مؤثِّرتان في عقيدة أهل السنة وهما أبو الحسن الأشعري (935/324) والماتريدي (944/333)، وكان الفكر الاعتزالي أيضاً منتشراً في هذه الفترة. ومن بين علماء هذا العصر من أصوليّ الحنفية الكرخي (951/340)، والجصَّاص (980/370)، والدّبوسي (1038/430). ومع هؤلاء العلماء بدأ عصر التأليف في أصول الحنفية. وعلى الجانب الآخر كانت النقاشات والمناظرات بين

---

[26] في هذا الخصوص انظر: يغيت، المرجع السابق، ص 20-25.

[27] الذهبي، سير، 452/16.

[28] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (تحقيق: بشار عوَّاد معروف، بيروت، 2002/1422)، 509/3؛ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، (تحقيق: عمر بن غرامه العمروي، دار الفكر، 1995/1415)، 27/73.

[29] الذهبي، سير، 271/17.

[30] ابن تيمية، تقي الدين أحمد، منهاج السنة النبوية، (تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، 1986/1406)، 373/7.

أهل الحديث وأهل الرأي مستمرة بلا هوادة، وقد أراد الحاكم النيسابوري والخطيب البغدادي في كتب مصطلح الحديث التي ألَّفوها أن يردوا على انتقادات أهل الرأي والمعتزلة الموجَّهة إلى أهل الحديث، وأن يثبتوا تفوّق أهل الحديث. ومؤلَّفات الخطيب البغدادي وابن عبد البرّ التي تحدَّثت عن ضرورة دمج الفقه مع الحديث الشريف قد برهنت على اهتمام أهل الحديث بالفقه وقوَّت موقفهم.

وكان الجدل بين الحنبليّة والشّافعيّة من أبرز الصِّراعات الفكريّة في القرن الرابع والخامس الهجري. فقد حدثت مثلاً منازعة بين أبي عبد الله بن منده وأبي نُعيم الأصفهاني، وتبادلا الاتّهامات؛ حتى ذكرت بعض الروايات أنَّ الطلبة الحنابلة قاطعوا أبا نُعيم ومنعوه من دخول مسجده في أصفهان.[31] وانتَقد الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد بعض علماء الحنابلة انتقاداً حادّاً، ولاقى في المقابل أيضاً مُضايقات من الحنابلة.[32]

وقد تحدَّثنا من قبل أنَّ المقدسي ذكر الدارقطني وعبد الغني الأزدي والحاكم النيسابوري وابن منده بأنهم أربع شخصيات مهمّة من حفَّاظ الحديث في هذا العصر؛ لكنَّ ابن الصَّلاح ومن بعده عندما ذكروا حفَّاظ الحديث السبعة الرئيسيين في هذه المرحلة لم يذكروا ابن منده من بينهم. أما الزنجانيُّ فقد بيَّن أنَّ ابن منده هو الأحفظ للحديث من بين هؤلاء السبعة. وعدم ذكر ابن منده على الرُّغم من هذا يشير إلى احتمالية استمرار الصراع بين الحنفية والشافعية. فمن النقاط المشتركة المهمة بين حفَّاظ الحديث السبعة هي أنَّهم كانوا شافعيّة كلُّهم، عدا ابن عبد البر. وابن عبد البر أيضاً تبنَّى بعض آراء الشافعية في الفقه مع كونه مالكيّاً.[33]

3. الخصائص المشتركة والمتقاربة بين حفَّاظ الحديث السبعة وجوانب تقاربهم

إنَّ النقطة الرئيسيَّة المشتركة بين المحدّثين السبعة الذين سُميَّ عصرهم باسمهم هي أنهم جميعاً لُقِّبوا بـ "الحافظ". ومصطلح الحافظ هو مصطلح

---

[31] الذهبي، سير، 17/459–460؛ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، لسان الميزان، (بيروت، 1406/1986)، 1/201.

[32] قاندمير، م. يشار، الخطيب البغدادي، (Hatîb el-Bağdâdî)، 16/453–454.

[33] ليث سعود جاسم، ابن عبد البر النمري، (*DİA*, "İbn Abdülberr en-Nemerî") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 19/269.

يدل على التعديل، بدأ استخدامه بشكلٍ خاصٍ كلقبٍ يرافق اسم صاحبه مشيراً إلى وقوفه على علم الحديث، اعتباراً من القرن الثالث الهجري. وبدأ هذا الاستعمال يستقرُّ في القرن الرابع شيئاً فشيئاً. أمَّا في القرن السادس الهجري فقد بدأ تأليف الكتب التي تجمع سِيَر حفَّاظ الحديث.[34]

والمحدِّث الذي يلقَّب بالحافظ هو عالمٌ وصل إلى مستوًى يندُر الوصول إليه ويحفظ أحاديث جمَّةً. فلو قال مَن يلقَّب بالحافظ عن حديث أنَّه لم يسمع به فهذا يشير إلى أنَّ الحديث لا أصل له. ومن ناحية أخرى يكون مَن يلقَّب بالحافظ من المحدثين على علمٍ برجال الحديث، قادراً على التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف، ووصل إلى مستوًى يستطيع من خلاله معرفةُ العللِ في الأسانيد والمتونِ. وهو أهلٌ لرواية الحديث، عدلٌ ضابطٌ، يروي عدداً كبيراً من الأحاديث. وتعتبر آراؤه في الأحاديث مرجِعاً وتطبيقاته مستنداً. وعندما يأخذ كلَّ ما ذُكر بعين الاعتبار يرى أنَّ لقبَ الحافظ هو لقبٌ أعلى من لقب الراوي والمحدّث.[35] وكلُّ واحدٍ من حفَّاظ الحديث السبعة الذين سُمي عصرهم باسمهم يحمل هذه الأوصاف.

وهناك مسألةٌ أُخرى ينبغي أن تُعرف ولا تُنسى وهي أنَّ كلَّ مَن يُعرف بالحافظ في تاريخ الحديث لا يشترط أن يكون بالدَّرجة نفسها في العلم، وأنَّ درجات الحفاظ تتفاوت فيما بينهم. فالذَّهبي في كتابه "الموقظة" الذي تحدّث فيه عن مصطلح الحديث أشار إلى تفاوت الحفاظ فيما بينهم، وذكر كبار حفاظ الحديث في كثير من الطبقات. فذكر من طبقة الصحابة أبا هريرة، ومن طبقة التابعين سعيد بن المسيّب، ومن طبقة أتباع التابعين الإمام مالك. ومن كبار حفَّاظ الحديث الذين ذَكر الذهبيُّ أسماءَهم أيضاً ابن المديني ثم البخاري والخمسة الآخرين من مؤلّفي الكتب الستة. ويرى أنَّ الذهبي قد ذكر ابن عدي وابن منده والبرقاني بين حفاظ القرن الرابع الهجري، وذكر البيهقيَّ وابنَ عبد البرـ من الحفاظ السبعة ـ من بين كبار الحفاظ في القرن الخامس الهجري.[36] وهذا يثير في العقل تساؤلًا وهو:

---

[34] يلماز أورنك، بتول، مصطلح الحافظ كلقب ومحور، (Ta'dil Lafzı ve Unvan Olarak Hafız Terimi) (جامعة مرمرة معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير لم تطبع، إسطنبول، 2014)، ص 75.

[35] للتوسع في هذه النقطة انظر: يلماز أورنك، المرجع السابق، ص 81-100.

[36] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، الموقظة في علم مصطلح الحديث، (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، 1412)، ص 68-75.

"لماذا ذكر ابن الصلاح ومن بعده من كتَّاب علوم الحديث الدارقطني وتلامذته بدلاً من ابن عدي (ت976/365) وابن منده (ت1004/395) والبرقاني (ت1033/425)؟" ربما يكون السبب هو ما ذكره ابن الصلاح من كثرة وتنوع الكتب التي صنَّفها الدارقطني وطلبتُه الذين يُعدّون من حفَّاظ الحديث السبعة، وقد عبَّر ابن الصلاح عن هذا بقوله "أن يكون ممَّن كثُرت الاستفادة من مصنَّفاته". وبتعبير آخر يبدو أنَّ ابن الصلاح ومن بعده من علماء مصطلح الحديث قد استفادوا كثيراً من كُتب حفاظ الحديث السبعة وآثارهم. وهذا يدل على أنَّ آراء هؤلاء الحفاظ السبعة وأعمالهم قد عُدّت مِقياساً، وأنَّهم لم يكونوا مقتصرين على الرِّواية فقط، بل كان لهم باعٌ طويل في الدِّراية أيضاً.

وعندما نقيِّم من خلال مقدمة ابن الصلاح درجة تأثير حفاظ الحديث السبعة على المصادر الحديثية التي دُونت في العصر التالي نلاحظ ما يلي:

أشار ابن الصلاح إلى الدارقطني في مقدمته أكثر من عشرين مرة، وإلى الحاكم النيسابوري قرابة خمسين مرة، وإلى عبد الغني الأزدي في تسعة مواضع، وإلى أبي نعيم في أربعة مواضع، وإلى البيهقي في أربعة عشر موضعاً. أما الخطيب البغدادي فقد أشار ابن الصلاح إليه في قرابة ثمانين موضعاً. وهذا يبيّن أنَّ كُتب الخطيب البغدادي وآراءه كانت هي الأكثر تأثيراً وانتشاراً في العصور اللاحقة.[37] وقد عبَّر المحدِّث البغدادي الحنبليُّ ابن نقطة (ت1231/629) عن اعتماد المحدثين في العصور اللاحقة على كتب الخطيب البغدادي بشكلٍ بليغٍ، فقال: "أهل الحديث بعد الخطيب عالةٌ على كتب الخطيب."[38]

وجميع الحفاظ السبعة ينتمون إلى طبقة المتقدمين في علم الحديث؛ بل ويمكن أن يقال إنّ هذا الجيل هو خاتمة عصر المتقدّمين. فقد استمرَّت رواية الحديث بأسانيدها، كما استمرّت الرحلة من أجل تدوين الحديث في هذا العصر. وأصبحت الرحلة من أجل أخذ الإجازة الحديثية محدودةً؛ فقد ذكر ابن عساكر (ت1176/571) أنَّ تدوين الحديث انتهى مع الخطيب

---

[37] استفدنا في تثبيت المواضع التي أشار فيها ابن الصلاح إلى هؤلاء من برنامج المكتبة الشاملة.

[38] ابن نقطة، محمد بن عبد الغني البغدادي، إكمال الإكمال، (تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، مكة، 1410)، 103/1.

البغدادي آخر حفَّاظ هذه الحُقبة، وعَرَّفَ الذهبي (ت748/1347) أيضاً الخطيبَ بأنَّه خاتمة حفَّاظ الحديث.[39]

ويرتبط الحدُّ الفاصل بين المتقدِّمين والمتأخِّرين في تاريخ العلوم بالسلطة التي نشأت لعلماء عهد المتقدمين وكتبِهم على المتأخرين من بعدهم. أما في علم الحديث فيرتبط إضافة إلى هذا باختلاف معاني المصطلحات عند المتأخرين، وتناقص الاهتمام بالإسناد حيث أصبحت الرحلة في طلب العلم لِجمع الإجازات بالكتب الحديثية، لا لجمع الروايات بأسانيدها.[40] ونرى في هذا السياق أنَّ الحفاظ السبعة جميعهم قد استمروا في رواية الأحاديث بأسانيدها، والتزموا بمنهج الرحلة في طلب العلم، باستثناء ابن عبد البر، فإنَّه لم يرحل في طلب العلم.

ومن الخصائص المهمَّة المشتركة بين الحفاظ السبعة هي أنَّهم أصحاب أسانيد عالية. وهذا لكثرة سفرهم في طلب العلم. فالدارقطني مثلاً تمكَّن من الحصول على أسانيد رباعية على الرُّغم من أنَّه كان يعيش في القرن الرابع الهجري. ومن أسانيده الرباعية "شيخه أبو القاسم البغوي (ت317/929)، عن طالوت بن عبَّاد (ت238/852)، عن فضَّال بن جُبير (ت161/777)، عن أبي أُمامة الباهلي (ت86/705)." وتمكَّن الدارقطني أيضاً من الرواية عن شُعبة (ت160/776) وسُفيان الثوري (ت161/777) بواسطة راويَين فقط.[41]

والحاكم أيضاً هو حافظ حصل على أسانيد عالية بسبب رحلاته للعراق وخراسان وبلاد ما وراء النهر؛ ولهذا عرفه التاريخ باعتباره عالماً تُشدُّ إليه الرِّحال من كل أقطار العالم[42].

ومن النقاط الرئيسيَّة المشتركة بين حفَّاظ الحديث السبعة أنَّهم شافعيو المذهب ما عدا ابن عبد البر. وقام البيهقي بذكر الأدلة الحديثية للمذهب الشافعي في كتبه، وأكسب المذهب قوةً.[43]

39 ابن عساكر، تاريخ دمشق، 31/5؛ الذهبي، سير، 277/18.

40 بدر، مرتضى، المتقدمون والمتأخرون، (*DİA*, "Mütekaddimîn ve müteahhirîn") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 186/32-187.

41 الذهبي، سير، 460/16.

42 الذهبي، سير، 163/17؛ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، (تحقيق: محمود محمد الطناجي، 1313)، 157/4.

43 السبكي، طبقات الشافعية، 8/4-11.

وكان الحفَّاظ السبعة كلهم أشعريّ العقيدة، ماعدا الدارقطني الذي كان على عقيدة السلف. لكن هناك خلاف قويٌّ بين العلماء في الخطيب البغدادي، هل كان أشعرياً في معتقده أم كان سلفيَّ الاعتقاد؟[44] ويُذكر أيضاً أنَّ الخطيب كان يرى رأي السلف في صفات الله في بداية حياته، لكنَّه بعد ذلك تقارب في آرائه من علماء الكلام مثل شيخه أبي نُعيم.[45] والدليل الآخر على أنَّ الخطيب البغدادي قد تبنَّى مذهب الأشاعرة في العقيدة هو قول إسماعيل بن أبي الفضل القومساني أحد حفَّاظ الحديث في تلك الفترة (ت1103/497) "ثلاثة من الحافظ لا أحبهم لشدة تعصبهم، وقلة إنصافهم: الحاكم أبو عبد الله، وأبو نعيم الاصبهاني، وأبو بكر الخطيب". وقد علَّق ابن طاهر المقدسي على هذه العبارة بعد أن نقلها، فقال: "لقد صدق إسماعيل؛ فإن الحاكم كان متشيّعاً ظاهر التشيع والآخرين كانا يتعصبان للمتكلمين والأشاعرة".[46]

4. مساهمات الحفاظ السبعة في علوم الحديث

قال ابن الصلاح عن الحفَّاظ السبعة إنَّهم "أحسنوا التصنيف وعظم الانتفاع بتصانيفهم في أعصارهم"، وعند دراسة مؤلّفات هؤلاء العلماء نجد أنَّهم كانوا روّاداً في كثير من مجالات علوم الحديث. ومن ناحية أخرى أيضاً نرى أنهم قد دَوَّنوا مصنَّفات عظيمة وكثيرة توصف بأنَّها الأفضل في مجالها.

---

44 قال ابن عساكر والذهبي والسبكي أنَّ الخطيب البغدادي كان أشعرياً. انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، 40/5؛ الذهبي، سير، 277/18؛ السبكي، طبقات الشافعية، 32/4. وفي المقابل يذكر بعض محققو كتب الخطيب البغدادي المعاصرين أنه لم يكن أشعرياً بل كان على عقيدة السلف. انظر: الخطيب البغدادي، الفصل لوصل المدرج للنقل (تحقيق: محمد مطر الزهراني، الرياض، 1997/1417)، 39/1 (مقدمة الناشر)؛ الخطيب البغدادي، القول في علم النجوم (تحقيق: يوسف بن محمد سعيد، الرياض، 1999)، ص 34–36، (مقدمة الناشر)؛ عبد الله بن يوسف بن الجديع، "مسألة في الصفات"، مجلة الحكمة، 1، ليدز 1993/1414، ص 290.

45 كلج، يوسف، الخطيب البغدادي والسلطات العلمية التي استفاد منها ورواة الحديث، (el-Hatibu'l-Bağdâdî ve Yararlandığı İlim Otoriteleri ve Hadis Ravileri) إسطنبول، 1997، ص 43.

46 ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (بيروت، 1358)، 269/8؛ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام (تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، 2003)، 788/10.

ويُمكن أن نقيّم التطورات التي طرأت على علوم الحديث مع الحفَّاظ السبعة بخطوطها العريضة من خلال ما يلي:

أ. تطور التصنيف في الأحاديث المتعلِّقة بأركان الإيمان

إنَّ أسماء بعض الكتب وتراجم الأبواب فيما دُوّن في مجال الحديث في القرن الهجري الثالث وخصوصاً في صحيح البخاري هي إشارات رئيسيَّة تدل على قيام المحدثين بالبحث عن إجابات للمسائل والنقاشات الاعتقادية والكلامية انطلاقاً من الأحاديث الشريفة. واستمرَّ هذا الأسلوب في القرنين الرابع والخامس الهجريين مع استمرار النقاشات الاعتقادية، فصنَّف حفَّاظ الحديث مصنَّفات حديثية متنوعة في مواضيع الأُلوهية والنبوّة والآخرة.

فنقل الدارقطني في كتاب الصفات الذي صنَّفه في المسائل الاعتقادية ثمانية وستين حديثاً أكثرها وردت في الصحيحين، وأثبت صحة نسبة القَدم والوجه واليد والإصبع وغيرها إلى الله تعالى، ونقل كلام السلف بأنَّ الكيفية مجهولة.[47] وجمَعَ أدلة عقيدة السلف في "كتاب الرؤية" الذي جمع فيه أحاديث في رؤية الله عز وجل في الآخرة، وفي كتابه "أحاديث النزول" يجمع أحاديث نزول الله عز وجل إلى السماء الدنيا. وأسلوبه هذا يثبت أنه كان يتبنَّى رأي السلف. أما كتابه المسمى بـ "أخبار عمرو بن عُبيد" فموضوعه آراء عمرو بن عبيد (ت144/761) وهو أحد كِبار المعتزلة.[48]

ونلاحظ أيضاً وجود كتاب "صفة الجنة" لأبي نُعيم، وهو كتاب يتناول أحاديث في مواضيع الآخرة.[49]

والناظر إلى كتب البيهقي ("الأسماء والصفات"، و"شعب الإيمان"، و"الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد"، و"القضاء والقدر"، و"إثبات عذاب القبر"، و"حياة الأنبياء في قبورهم") يرى كأنَّ كتب الحديث قد صُنِّفت للردِّ

---

47 نشر كتاب الصفات من قبل علي بن محمد بن ناصر الفُقيهي (بيروت، 1983/1413) وعبد الله الغنيمان (المدينة، 1402). وكتابه في رؤية الباري موجود في مكتبة الإسكوريل 1445. انظر: سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، علوم القرآن والحديث، 420/1.

48 هذا الكتاب موجود في المكتبة الظاهرية في 106 (98A–106B) انظر: سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، علوم القرآن والحديث، 424/1.

49 نشر هذا الكتاب من قبل علي رضا عبد الله في مجلدين (دمشق، 1987/1407).

على المعتزلة.[50] ويُذكر أنَّ البيهقي هو عالم معروف قام بالردّ على المسائل الكلامية والفقهية مستدلّاً بالأحاديث في القرن الخامس الهجري.[51]

وصَنَّف كلٌّ من أبي نُعيم والبيهقي كتاباً مستقلاً حول معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بعنوان "دلائل النبوة". ولِهذين المصنَّفين المتشابهَين من ناحية المحتوى والترتيب أهميةٌ كبيرةٌ في إثبات أدلة النبوة لدى المحدثين، وتشكيلهما مرجعاً للمؤرِّخين كابن كثير (ت1372/774) والسُّيوطي (ت1505/911).[52]

ب. التأليف في فقه الحديث

إنَّ الفترة التي عاش فيها الحفَّاظ السبعة في القرنين الرابع والخامس الهجريين هي مرحلةٌ استمرَّ فيها الجدل بين أهل الرأي وأهل الحديث. وفي هذه المرحلة كان أهل الرأي والمعتزلة يُسمّون المحدّثين بالحَشوية الذين يدورون بين المدن، ويجمعون كلَّ ما يجدونه تحت اسم الرّواية من دون تمييزٍ بين صحيحٍ أو ضعيفٍ. وكان المحدّثون في المقابل يعيبون على أهل الرأي أنهم أُنَاس لا يميّزون بين الأخبار الصحيحة والضعيفة، بل ويحفظون الآراء الخلافية ويتناقشون فيها.[53] وقد قام الدارقطني والبيهقي وابنِ عبد البر والخطيب البغدادي من الحفاظ السبعة بتصنيف كُتب مهمَّة جداً في فقه الحديث، وأكَّدوا في كتبهم هذه على أهميَّة المزج بين الفقه والحديث.

---

50 نشر كتاب الأسماء والصفات من قبل أحمد عماد الدين حيدر في مجلدين (بيروت، 1985/1405)، ونشر كتاب شعب الإيمان من قبل أبي هاجر محمد سعيد بن بسيوني زغلول في تسع مجلدات (بيروت، 1990/1410)، ونشر كتاب الاعتقاد والهداية لكمال يوسف حوت (بيروت، 1985/1405)، ونشر كتاب القضاء والقدر من قبل محمد بن عبد الله آل عامر (الرياض، 2000/1420)، ونشر كتاب إثبات عذاب القبر من قبل مصطفى سعيد خالد (القاهرة، 1986/1407)، ونشر أيضاً من قبل شرف محمود القضاة (عمان، 1985/1405)، ونشر كتاب حياة الأنبياء في قبروهم من قبل أحمد بن عطية الغامدي (المدينة، 1993/1414).

51 أطمجه، ولي، (البيهقي هويته العلمية ومساهمته في علوم الحديث في التصنيف الموضوعي)، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أتاتورك (Beyhaki, İlmî Hüvviyeti ve Hadis İlimlerinde Tür Edebiyatına Katkısı"), العدد 26، أرضروم 2006، ص 172.

52 ياووز، يوسف شوقي، " دلائل النبوة" (Delâilü'n-nübüvve", *DİA*) الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 9/117-118.

53 يوجَل، أحمد، تاريخ الحديث، (Hadis Tarihi) اسطنبول، 2012، ص 108-109

وكتاب السُّنن للدارقطني -وهو أشهر كتاب له في علم الحديث- يُعدّ كتاباً في العلل وفي فقه الحديث، وهو يختلف عن الكتب الأخرى التي ألفت تحت العنوان نفسه من قبل. فبينما كانت كتب السُّنن في السابق تُصنَّف لجمع الروايات التي يُحتجُّ بها ويُعمل بها، جاء كتاب الدارقطني على العكس من هذا ليشير إلى الروايات المعلولة. ويرى العالِم المعاصر عبد الفتاح أبو غُدة رحمه الله (ت1997/1417) الذي صنَّف كتاباً مستقلاً لبيانِ هذه الخاصّية التي تميّز بها كتاب السُنن للدارقطني أنَّه ينبغي أن يُسمى هذا الكتاب بالسُّنن المعلولة بدل السنن. وفي كتاب السنن هذا أحاديث مردودة وموضوعة بأعدادٍ كبيرةٍ. لكنْ من مُميزات هذا الكتاب أنَّ مصنفه رتّب الروايات المعلولة وفقاً للأبواب الفقهية.[54] وفي سنن الدارقطني مجموعة من الأخبار التي يَستدل بها الفقهاء أيضاً. لكنَّ المصنِّف ذكر هذه الأخبار في كتابه، وأثبت عِللها؛ وبهذا يكون قد اعترض على الفقهاء في استدلالهم بها.[55] واقترح فقهاً مبنيّاً على الأخبار الصحيحة، واعترض على الفقهاء الذين يحتجّون بالأخبار الضعيفة، وأظهر فقه أهل الحديث.

والبيهقي برز بهويّته الفقهيّة من بين الحفَّاظ السّبعة. ويَذكر إمام الحرمين الجُويني الذي كان معاصراً للبيهقي أنَّ "مَا من فقيه شَافِعِيّ إِلَّا وَللشَّافِعِيّ فِي عُنُقه منَّة إِلَّا أبا بكر الْبَيْهَقِيّ، فإن المنة له على الشافعي لتصانيفه في نصرة مذهبه."[56] فالبيهقي أيَّد الفقه الشافعي بالأحاديث في جزء كبير من مؤلّفاته، بل وأوضح بالأدلَّة أنَّ المذهب الشافعي هو الأنسبُ والأرجح على باقي المذاهب.[57] وعرَّف السُّبكيُّ (ت.1370/771) مؤلِّفُ طبقات الشافعية البيهقيَّ "فَقِيه جليل حَافظ كَبير أصولي نحرير زاهد ورع قَانِت لله قَائِم بنصرة الْمَذْهَب أصولاً وفروعاً" وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ البيهقيَّ كان من العلماء في القرن الخامس الهجري خاصة في مجال الإجابة على المسائل الفقهية والكلامية بالأحاديث الشريفة. وأهم كُتبه التي صنَّفها في فقه الحديث هي كتابه "السنن الكبرى" الذي يُعطي فيه

---

[54] أبو غدة، عبد الفتاح، "السنة النبوية ومدلولها الشرعي والتعريف بحال سنن الدارقطني" (ترجمة: أنبياء يلدرم،) عدد 5، كانون الثاني-حزيران، 2006، ص 93-94.

[55] الرحيلي، الدارقطني، ص 257.

[56] السبكي، طبقات الشافعية، 10/4.

[57] ينظر في هذا الخصوص: أطمجة، المصدر السابق، ص 157-174، 171-172.

الأولَيَّة للفقه الشافعي، وكتابه "معرفة السنن والآثار" الذي يحتوي على الأحاديث المؤيّدة للفقه الشافعي أيضاً. وكذلك يُمكن أن نذكر في هذا السياق كتابه "السنن الصغرى"، وكتابه "القراءة خلف الإمام" على أنَّهما مصنَّفان في فقه الحديث.[58]

وتميّز الخطيب البغدادي الذي عاش في الطبقة الثانية من الحفاظ السبعة وكان آخرهم وفاةً بتشجيعه المحدّثين على تعلُّم الفقه. ونبَّه طلبةَ الحديث على التقليل من الرواية، وأكد على أهميَّة فهم فقه الأحاديث الشريفة في كتابه "الفقيه والمتفقه"، و"نصيحة أهل الحديث"، و"شرف أصحاب الحديث". وكتاب "الفقيه والمتفقه" يُعدُّ من مصادر أصول الفقه عند الشافعية. وللخطيب البغدادي أيضاً كتاب من جُزأين في المباحث الفقهية وِفق المذهب الشافعي عنوانه "الجهر في البسملة".[59]

ت. تأليف المصنفات في مصطلح الحديث

إنَّ العهد الذي يُسمّى مرحلة الحفاظ السبعة والذي استمرَّ قرناً ونصف قرنٍ هو فترة بدأ فيها تدوين المصنَّفات الأولى في مصطلح الحديث أيضاً.

وكتابا الدارقطني "تصحيف المحدّثين" و"المدبَّج" هما كتابان صنَّفهما حول مصطلحَين من مُصطلحات الحديث.[60]

ولكتاب "معرفة علوم الحديث" للحاكم أهميَّة كبيرة جداً بين المصنَّفات الأولى في علم مصطلح الحديث؛ بل ولعلَّه أوّل كتاب ذكرت فيه المصطلحات الحديثية بشكلٍ منتظم. وكتاب "المدخل إلى كتاب

58 السنن الكبرى، نشر كتاب السنن الكبرى في عشرة مجلدات مع كتاب جوهر النقي لابن التركماني الذي كتبه في الرد على هذا الكتاب (حيدر آباد، 1355/1344) ونشر كتاب معرفة السنن والآثار من قبل عبد المعطي أمين قلعجي في خمسة عشر مجلداً (كراتشي، 1991/1412)؛ ونشر كتاب السنن الصغرى من قبل محمد ضياء الرحمن الأعظمي في تسع مجلدات تحت عنوان "المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى" (الرياض، 2001/1422)؛ ونشر كتاب القراءة خلف الإمام من قبل محمد بن سعيد بسيوني زغلول (بيروت، 1984/1405).

59 نشر كتاب الفقيه والمتفقه من قبل عادل بن يوسف الغرزي (الرياض، 1996/1417)، ونشر كتاب نصيحة أهل الحديث من قبل عبد الكريم بن أحمد الوريقات (الأردن، 1988/1408)؛ ونشر كتاب شرف أصحاب الحديث م. سعيد خطيب أوغلو (أنقرة، 1917)؛ واختصر كتابه الجهر في البسملة على يد الذهبي، ثم نشر هذا المختصر من قبل علي بن أحمد الكندي (بيروت، 1426).

60 انظر: ابن خير، أبو بكر محمد الإشبيلي، فهرسة، (بيروت، 1998/1419)، ص 186.

الإكليل" الذي دونه المؤلّف هو أيضاً من أُولى الكتب التي ذكرت فيها بعض المواضيع حول مصطلحات الحديث.[61] وما دوَّنه الأزْدي في تصحيح بعض الأخطاء الموجودة في هذا الكتاب تحت عنوان "كشف الأوهام" يُعدُّ أيضاً من بين كُتب المصطلح التي دُوِّنت في هذه المرحلة.[62]

وقد قام أبو نعيم بتصنيفٍ لمستخرج على الروايات الموجودة في كتاب "معرفة علوم الحديث" للحاكم.[63] وكتب الخطيب البغدادي "تقييد العلم"، و"الرحلة في طلب العلم"، و"الفصل للوصل"، و"الإجازة للمعدوم" هي كتب مهمَّة أيضاً دُوِّنت في هذا العصر حول علم رواية الحديث الشريف. أما كتاب "الكفاية في علم الرواية" للخطيب فهو كتاب يتحدث عن علوم الحديث ومصطلحاته، ويذكر كثيراً من مسائل الحديث ومصطلحاته لم تُذكر في كتب علوم الحديث السابقة من قبل.[64]

وهذه الأمثلة التي ذكرناها تُبيّن أنَّ التأليف في مجال مصطلح الحديث بشكلٍ خاصٍ قد بدأ مع الحفَّاظ السبعة، وصُنفت كتب عامة عظيمة تجمع الكثير من مسائل الحديث، كما صُنفت رسائل وأجزاء متنوعة في مواضيع مستقلّة في علم مصطلح الحديث.

وكتاب عِلل الحديث للدارقطني يُعد حلقة مهمَّة في الدراسات الحديثية باعتباره عملاً يُبرهن على الشخصية النَّاقدة لمؤلِّفه. وقد ذكر ابن الصّلاح وابن كثير أنَّ أفضل كتاب دُوّن في علل الحديث هو كتاب العلل للدارقطني،[65] أما البلقينيُّ (ت1402/805) والسَّخاوي (ت1496/902)

---

61 نشر كتاب معرفة علوم الحديث من قبل فريق (بيروت، 1980/1400)؛ ونشر كتاب المدخل من قبل فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية، بلا تاريخ).

62 نشر كتاب الأوهام الذي في مدخل أبي عبد الله الحاكم من قبل مشهور حسن محمود سلمان (الأردن، 1407).

63 الكتاني، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، (تحقيق: محمد المنتصر، بيروت، 1993/1414)؛ ص 143.

64 نشر كتاب تقييد العلم من قبل يوسف العش (دمشق، 1949)؛ ونشر كتاب الرحلة من قبل صبحي السامرائي (المدينة المنورة، 1969/1389)، ونشر أيضاً من قبل نور الدين عتر (بيروت، 1975/1395)، ونشر كتاب الفصل للوصل من قبل محمد مطر الزهراني (الرياض، 1997/1418)، ونشر كتاب الإجازة من قبل صبحي السامرائي (المدينة، 1969/1389)، ونشر أيضاً من قبل نصر بن أبو عطا (الرياض، 1994/1415).

65 ابن الصلاح، علوم الحديث، ص 153؛ ابن كثير، اختصار، ص 53. نشر كتاب العلل للدارقطني من قبل محفوظ الرحمن زين الله السلفي بعنوان العلل الواردة في

فيرَيان أنَّ كتاب العلل للدارقطني هو أجمع كتاب في العلل.[66] وكانت كتب العلل قبل الدارقطني تركِّز على علم الرجال، لكنَّ عملَ الدارقطني في كتابه العلل كان أشمل حيث ذَكرَ طرق الأحاديث بأعداد أكبر، وركَّز على أسانيد الأحاديث ومُتونها.[67] ومن ناحية أخرى يُعد كتاب العلل للدارقطني الحلقة الأخيرة من مؤلَّفات العلل في العهد المتقدمين الذي يبدأ بما ألَّفه يحيى بن سعيد القطَّان.[68]

ث. تطورات التصنيف في علم الرجال

يُلاحَظ ظهور نوع جديد في التأليف في مجال علوم الحديث في عصر الحفاظ السبعة، يعبَّر عنه بمصطلح "المؤتَلف والمُختلف" وموضوعه أن تتفق الأسماء أو الألقاب أو الكنى أو الأنساب خطًّا، وتختلف لفظًا. ويُقال إنَّ أوّلَ من صنَّف في هذا الفنِّ هو الأزْدي تلميذ الدارقطني، وبعد هذا كتب الدارقطني كتابه "المؤتلف والمختلف".[69] وبهذا يكون مجال المؤتلف والمختلف الذي صُنف في أسماء القبائل العربية من قبل[70] قد نُقل إلى مجال الحديث مع الأزدي أولاً، ثمَّ مع أستاذه الدارقطني.[71] ووسَّع الخطيب البغدادي هذا الكتاب تحت عنوان "المؤتنِف في تكملة المختلف والمؤتلف". وصنَّف الخطيب البغدادي أيضاً في علم الرجال كتاباً اسمه "المتفق والمفترق" عرَّف فيه من اتفقت من الرواة أسماؤهم وأسماء آبائهم خطًّا ولفظًا، واختلفت أشخاصهم.[72]

الأحاديث النبوية، (الرياض، 1985/1405).

66 البلقيني، عمر بن رسلان، محاسن الاصطلاح، (تحقيق: عائشة عبد الرحمن، القاهرة، دار المعارف(، ص 268؛ السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، (لبنان، 1403)، 310/3.

67 لمقارنات تفصيلية أكثر انظر: الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي) الرياض، 1985/1405، 103/1–131 (مقدمة الناشر).

68 قره كوزأوغلي، م. ماجد، علل الحديث، (*DİA*, "İlelü'l-hadis") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 84/22–86.

69 ابن نقطة، إكمال الإكمال، 96/1؛ السخاوي، فتح المغيث، 229/4.

70 صندقجي، كمال، المؤتلف والمختلف، (*DİA*, "el-Mü'telif ve'l-muhtelif") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 191/32.

71 نشر الكتاب من قبل موفق بن عبد الله (بيروت، 1986/1406).

72 ذكر كتاب المؤتنف في بعض الأماكن باسم المؤتلف وذكر في أماكن أخرى باسم ذيل المؤتلف، توجد نسخة مخطوطة منه في مكتبة برلين (nr. 10157). انظر:

ويلاحظ أيضاً في عهد الحفاظ السبعة أنَّه قد بدأ التصنيف في موضوع المشتبه كساحة أخرى في علوم الحديث تدرس المسائل المتعلّقة بقراءة أسماء الرواة. فكتاب "مشتبه النسبة" لعبد الغني الأزدي هو من أوائل الكتب التي صُنفت في هذا الموضوع.[73] أما كتاب "تلخيص المتشابه" للخطيب البغدادي فيُوصَف بأنَّه من أجمل الكتب التي صُنفت في هذا الموضوع.[74] وقد صنَّف الخطيب البغدادي أيضاً كتابه "غنية الملتمس" في الرواة الذين اختلط بعضهم ببعض.[75]

ونرى في هذه المرحلة أيضاً أنَّ الخطيب البغدادي قد أضاف إلى كتب الحديث في موضوع الإسناد اصطلاح "السَّابق واللاحق"، وهو أوّل من استخدم هذا المصطلح. وهو عبارة عمن اشترك في الرواية عنه متقدم ومتأخر تباين وقت وفاتيهما تبايناً شديداً فترة ستين سنة على الأقل. وقد دَوّن الخطيب البغدادي كتاباً مستقلاً بعنوان "السابق واللاحق"، كما أنه أضاف هذا الاصطلاح إلى علوم الحديث.[76]

وفي موضوع التدوين في عهد الحفاظ السبعة حول ضعفاء الرجال نجد أن هذا العهد قد ظهرت فيه مصنَّفات موسوعيَّة تفصيلية ومنتظمة مثل ما كتبه العُقيلي وابن عَدي، كما ظهرت مؤلَّفات متوسطة الحجم في أواسط عهد ابن الجوزي ومن بعده. وصنّف كلٌّ من الدارقطني والحاكم وأبو نعيم من الحفاظ السبعة كتباً في الضُّعفاء؛ لكنَّ هذه المصنفات كانت

الكتاني، الرسالة المستطرفة، Hadis Literatürü (ترجمة وزيادات يوسف اوزبك)، إسطنبول 1994، ص 239 (ملاحظة المترجم). أما كتاب المتفق فقد نشر من قبل محمد صادق آيدن (دمشق، 1997/1417).

73 طبع كتاب المشتبه مع كتاب المؤتلف لنفس المؤلف بتحقيق محمد الجعفري الزيني (الله آباد، 1327).

74 صندقجي كمال - تكنش، آيهان، "المتشابه"، (*DİA*, "Müştebih") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية 32/170-171. التلخيص نشر من قبل سُكينة الشهابي (دمشق، 1985/1405).

75 نشر بتحقيق نظر محمد فريابي (الكويت، 1992/1413)، ونشر أيضاً بتحقيق يحيى بن عبد الله البكري (الرياض، 2001/1422).

76 صندقجي، كمال، السابق واللاحق، (*DİA*, "Sâbık ve lâhik") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية ، 137/35. نشر كتاب السابق واللاحق بتحقيق محمد مطر الزهراني (الرياض، 2000/1421).

صغيرة الحجم، فاعتُبرت مساهماتها بين كتب الضعفاء متواضعة.[77] وقد أشارت المصنفات التي دُوّنت في القرون التالية مثل "ميزان الاعتدال"، و"لسان الميزان"، و"تهذيب الكمال" بشكلٍ متكررٍ إلى الدارقطني على وجه الخصوص لِدرايته في معرفة الرجال، ولأنَّ كتابه الضُّعفاء لم يكن كتابه الوحيد الذي يحتوي على نقد الرجال؛ بل ذكر كثيراً في أحوال الرجال في كتابيه "العلل" و"السنن."[78]

وكتاب "الغوامض والمبهمات" الذي صنَّفه عبد الغني الأزدي من الحفاظ السبعة حول الرواة المبهمين في متون الأحاديث وأسانيدها هو أوّل كتاب دُوِّن في هذا المجال.[79] وبعد هذا قام الخطيب البغدادي بتدوين كتابه "الأسماء المبهمة" في نفس الموضوع.[80]

والمصنَّفات المتعلقة بطبقة الصحابة هي من الآثار المهمّة التي دونت في عهد الحفاظ السبعة في موضوع الرجال، وشكلت مرجعاً للعصور اللاحقة. فالحاكم النيسابوري هو أوَّل مؤلِّفٍ دوّن معرفة الصحابة ضمن مواضيع علوم الحديث. وأما كتاب "معرفة الصحابة" لأبي نُعيم الأصفهاني فقد عُرّف بأنَّه أكبر مصنف في هذا الموضوع ممَّا وصل إلينا، وهو مصدر لِما كُتب بعده في طبقة الصحابة.[81] وكذلك كتاب "الاستيعاب في معرفة الأصحاب" لابن عبد البرِّ هو ممَّا صنف في هذه المرحلة.

---

77 وفي هذا الخصوص ينظر: قره كوز أوغلي، م. ماجد، الرواة الضعفاء وأدب الضعفاء والروايات الضعيفة، (Zayıf Raviler Duafa Literatürü ve Zayıf Rivayetler) (إسطنبول، 2014)، ص 143–160.

78 الدارقطني، الضعفاء والمتروكون، (تحقيق عبد الرحمن محمد القشيري، المدينة، 1403)، ص 248، (مقدمة الناشر).

79 في هذا الخصوص ينظر: بوينوكالن، عمر، كتاب الحافظ عبد الغني الأزدي المسمى الغوامض والمبهمات، (Hafız Abdülğani el-Ezdî'nin el-Ğavâmız ve'l-Mübhemat Adlı Eseri) (جامعة مرمرة معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير لم تطبع، إسطنبول، 1991) ونشر الكتاب أيضاً من قبل حمزة أبو الفتح بن حسين (جدة، 1421/2000).

80 عاشق قُطلي، أمين، مبهم، (*DİA*, "Mübhem") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 31/436–437. ونشر كتاب الخطيب أيضاً من قبل عز الدين علي سيد (القاهرة، 1405/1984).

81 أفندي أوغلي، محمد، معرفة الصحابة، (*DİA*, "Ma'rifetü's-sahâbe") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية ، 38/60–61.

وكتاب "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء" لأبي نُعيم الذي كتبه في سيَر الزُّهاد والصُّوفية يعكس الجانب الصوفي للمؤلّف، كما أنَّه يثبت تميزه عن بقية الصوفية، حيث يبدأ كثيرٌ من كتَّاب طبقات الصوفية وعلى رأسهم السُّلمي (ت412/1021) كتبهم بحياة إبراهيم بن أدهم؛ أما أبو نُعيم فبدأ كتابه بالصحابة. ويمكن أن يُفسر هذا بأنَّه مزَج في شخصية الهوية الصوفية بالهوية الحديثية. لكنَّ كتابه هذا لم يسلمْ من الانتقادات بسبب احتوائه على أخبارٍ ضعيفة وموضوعة. وعلى الرّغم من هذا فقد وُجد من يشتريه بأربعمئة دينار في العصر الذي دون فيه، ووصفَه مادحوه بأنَّه كتاب لا مثيل له.[82]

ج. التأليف في تاريخ المدن

بدأ التصنيف في تاريخ المدن في العهد الإسلامي في فترة مبكرة؛ فعندما ننظر إلى كتاب "فضائل مكة" للحسن البصري (ت110/728) يُمكن أن نقول إنَّ التأليف في هذا المجال قد بدأ في عصر التابعين. ومن أوائل ما كُتب في تاريخ المدن بعد ذلك كتاب "تاريخ الأندلس" لعبد الملك بن حبيب السُلمي (ت238/852)، وكتاب "أخبار مكة" للأزرقي (ت250/864) وكتاب "تاريخ المدينة المنورة" لابن شبَّة (ت262/875).[83] ومع كتاب "تاريخ واسط" للمحدث الواسطي أسلم بن سهل الملقب بِبَحشل (ت292/904) ظهر منهجه حيث ابتدأ بذكر الصحابة والعلماء الذين قدِموا إلى واسط.[84] ومن أهمِّ ما كتب في تاريخ المدن وفق هذا المنهج كتاب "تاريخ نيسابور" للحاكم، وكتاب "تاريخ أصفهان" لأبي نعيم، وكتاب "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي، وهي كتبٌ مشهورة. وهكذا نستطيع أن نقول إنَّ ثلاثة من الحفاظ السبعة قد كتبوا في تاريخ المدن. وقد تطور مع هؤلاء المصنِّفين الثلاثة منهج كتابة تاريخ المدن الذي ابتُدئ به في القرن الثالث الهجري، من خلال ذِكر من عاش في كل بلد.

---

82 تُرَر، عثمان، حلية الأولياء، (*DİA*, "Hilyetü'l-evliya") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 38/51-52.

83 للتوسع في أوائل الكتب لتي صنفت في تاريخ المدن ينظر: مصطفى فائدة "أوائل تواريخ المدن في العالم الإسلامي وكتاب المدينة المنورة لابن شبة" (İslam Dünyasında İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere Tarihi") مجلة كلية الإلهيات جامعة أنقرة، مجلد 28، أنقرة 1986، ص 167-180.

84 العمري، أكرم ضياء، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، بيروت، ص 199.

ح. استمرار عمليَّة التصنيف

كان القرن الهجري الثالث عصراً ذهبيّاً للتصنيف، فهو عصرٌ دُوِّنت فيه أفضل المؤلّفات. أما فترة القرنين الرابع والخامس الهجريين فتُعتبر آخر مرحلة الرواية مع أننا نرى الكثير من الكتب قد دُوِّنت في هذه المرحلة كمستدركات على ما كُتِبَ في مرحلة التصنيف. ولهذا يمكن القول إنَّ الحفاظ السبعة هم آخر ممثلي عصر الرواية؛ إذ قد استمروا في نقل الروايات بأسانيدها التي وصلت إليهم من ناحية، وقدَّموا من ناحية أخرى مؤلَّفات مكمِّلة لما دُوّن في عهد التصنيف.

فمن مصنّفات هذا العصر كتاب "السنن" للدارقطني الذي جمع فيه الروايات المختلفة المتعلقة بأحاديث الأحكام، وكتاب "المستدرك" للحاكم الذي كتبه استدراكاً على الصحيحين، وكتاب "الإكليل" للحاكم أيضاً الذي جمع فيه الأحاديث المتعلقة بالنبي صلى الله عليه وسلم وآل بيته، وكتاب "صفة الجنة" لأبي نعيم الذي جمع فيه الأحاديث المتعلقة بالجنة، وكتاب "طب النبي" له أيضاً الذي ذكر فيه الأحاديث المتعلقة بالطب النبوي، وكتاب "جامع أدعية النبي" له أيضاً، وكتاب "جامع بيان العلم" لابن عبد البر الذي ذكر فيه الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة المتعلّقة بفضائل العلم والمبادئ التي ينبغي أن تُراعى في مرحلة التعلُّم والتعليم.

والبيهقي بكتبه "السنن الكبرى" و"معرفة السنن والآثار" و"فضائل الأوقات" و"الآداب" و"الدعوات" هو أهم ممثلي القرن الخامس الهجري الذي يحمل خصائص عهد التصنيف وعهد الجمع في آنٍ واحدٍ، وهو مِن أندر المحدثين الذين رحلوا في طلب الحديث في القرن الهجري الخامس. ولعلَّ هذا هو سبب وجود روايات كثيرة في كتب البيهقي لم ترِد في كتب من سبقه.[85]

وفي هذا العهد قلّ عدد المصنفات الجديدة، وازداد التأليف في كتب الفوائد التي بدأت تظهر في العصور المبكِّرة. ويُذكر أن للدارقطني ستة عشر كتاباً في الفوائد في مجال جمع غرائب بعض المحدثين ونوادرهم.

[85] انظر: أطمجة، المصدر السابق، ص 172.

وقد دَوَّن الأَزْدي والحاكم في الفوائد كما أنَّ الخطيب البغدادي له أيضاً كتاب في الفوائد عنوانه "الفوائد المنتخبة".[86]

وعندما ننظر إلى القرنين الهجريين الرابع والخامس من ناحية تأليف المصادر الحديثية لا نستطيع أن نقول إنَّ هذه المرحلة كانت مرحلة نشطةً مثل القرن الهجري الثالث؛ ولكن يُمكن أن يُقال إنَّ هذا العصر كان غنياً ومتنوّعاً من ناحية تأليف الكتب التي تُجمع فيها الأحاديث في مواضيع محددة بشكلٍ خاصٍ. ومن المراجع الحديثية الرئيسية التي دُونت في هذا العصر إضافة إلى ما كتبه الحفاظ السبعة ما كتبه الطبراني وابن حبان وابن خزيمة. ولكنَّ هؤلاء العلماء هم أقرب إلى عصر الرواية من الحفاظ السبعة بجيل واحد. وهكذا فتأليف المصنّفات التي ينقل فيها كلُّ حديث بإسناده أخذ يتناقص شيئاً فشيئاً، لكنَّه لم يكن قد انقطع بعدُ. وفي هذا السياق يُمكن أن نعتبر الحفاظ السبعة آخر من يمثِّل عصر الرواية.

خ. كتب الزَّوائد والنَّقد

لقد ترك الدارقطني أحد الحفَّاظ السبعة وشيخُ الحفاظ الستة الآخرين أثراً واضحاً ولافتاً في عصره الذي عاش فيه، فكانت له مصنفاتٌ كثيرة على الصحيحين بشكلٍ خاصٍ. فكتابه "الإلزامات" التي جمع فيه ما وجده من الأحاديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه في صحيحيهما، وكتابه "التَّتبُّع" الذي تتبّع فيه أحاديث الصحيحين لبيان الأحاديث المعلولة التي يرى أنها نزلت عن شرطهما، وقد بلغت هذه الأحاديث المنتقدة 218 حديثاً.

وللدارقطني أربعة كتب في رجال الصحيحين؛ أحدها "رجال البخاري ومسلم". ومنها "ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايتهم عند البخاري ومسلم" والآخر هو "أسماء الصحابة التي اتَّفق فيها البخاري ومسلم وما انفرد به كلٌّ منهما".[87] فأحد هذه الكتب يتحدث عن رواة

---

86 الفوائد المنتخبة، نشر من قبل سعود ين عبد بن عمير (المدينة، 2002/1422).

87 لمزيد من المعلومات ينظر: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، علوم القرآن والحديث، 422/1 وكتاب رجال البخاري ومسلم موجود في مكتبة آصَفِية في حيدر آباد (رجال 172)، وكتاب أسماء الصحابة موجود في القاهرة (الرقم العام: 108، 18/8)، أما كتب ذكر أسماء التابعين فقد نشر من قبل لروان الدناوي وكمال يوسف الحوت (بيروت، 1985/1406).

الصحيحين من الصحابة، والثاني يذكر الرواة من التابعين ومن بعدهم، والثالث يشمل جميع رجال الصحيحين، فيشمل الكتابَين الأول والثّاني. والكتاب الرابع الذي صنَّفه الدارقطني في رجال الصحيحين الذين قال النسائي بضعفهم في كتابه "الضّعفاء". ويمكن القولُ بأنَّ هذا الكتاب هو كتاب رائدٌ في فنِّ الجرح والتعديل. وهذا المصنف الصغير الذي يتكون من أربع ورقات والذي كتبه الدارقطني من خلال أجوبته على أسئلة تلميذه أبي عبد الله بن بُكير يوثّق كثيراً من رجال الصحيحين الذين ضعّفهم النسائي. فيُمكن أن يقال إنَّ هذه الرسالة هي عبارة عن عملٍ في الدفاع عن الصحيحين.[88] ويُقال أيضاً إنّ الدارقطني هو أوَّل عالم صنَّف في التعريف برجال الصحيحين في كتاب واحدٍ.[89]

وممَّا صُنف حول الصحيحين في هذه المرحلة كتاب "المستدرك" المشهور الذي ألفه الحاكم. ويَذكر الحاكم أنه صَنّف كتابه هذا في الرَّدِّ على المبتدعة الذين ضعَّفوا كثيراً من الأحاديث، وزعموا أنها لا أساس لها من الصّحة. وأراد في كتابه هذا جمع الأحاديث التي لم تُذكر في الصحيحين مع أنَّها على شروطهما؛ ولكن وُجّهت للمؤلِّف انتقادات بسبب تساهله في تصحيح الأحاديث.[90] وقد صَنّف المؤلّف كتاباً آخر للتعريف بكتاب المستدرك وبالصحيحين، عنوانه "المدخل إلى معرفة الصحيحين".

وكلٌّ من كتاب "الإلزامات" للدارقطني وكتاب "المستدرك" للحاكم يتَّصفان بأنَّهما مكمّلان، ومتمِّمان للصحيحين.

---

88 رسالة الدارقطني مسجلة في مكتبة السلطان أحمد الثالث في قصر طوب كابي رقم 21/624، (253A–253B). ينظر: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، علوم القرآن والحديث، 422/1.وقد نشرت هذه الرسالة من قبل علي حسن علي عبد الحميد بعنوان سؤالات عبد الله بن بكير وغيره للدارقطني، (عمان، 1988/1804). ينظر أيضاً: الرُحيلي، الدارقطني، ص 157–200.

89 العمري، أكرم ضياء بحوث في تاريخ السنة، ص 125.

90 فيما يخص مستدرك الحاكم ينظر: إبراهيم تُوزلو، مكانة الكتب المعنونة بالمستدرك في أدبيات الحديث ومستدرك الحاكم، (Hadis Edebiyatında Müstedreklerin Yeri ve el-Hâkim'in Müstedrek'i)، جامعة أولوداغ، رسالة ماجستير لم تطبع، بورصة، (1994)؛ عثمان كُنر، دراسة عامة حول الحاكم النيسابوري والمستدرك، "Hâkim en-Nîsâbûrî ve Müstedrek Üzerine Genel Bir Değerlendirme", مجلة الإلهيات في جامعة أون دوكوز مايس، العدد: 10، سامسون 1998، ص 141–158؛ خطيب أوغلي، إبراهيم، مستدرك، ("Müstedrek", *DİA*)، 32/133–135.

ويُلاحظ أيضاً أنَّ الحفاظ السبعة في هذا العصر قد كتبوا عدة مصنَّفات حول الموطأ. فكتاب الدارقطني" أحاديث الموطأ واتّفاق الرواة عن مالك واختلافهم زيادةً ونقصاناً" يُعد مصنَّفاً في نقد المتن، يدرس الاختلافات الواقعة في متون الموطّأ. أما كتاب "غرائب مالك" الذي لا يُعرف وصوله إلينا والذي ينسب للدارقطني فهو يتكَّون من الأحاديث التي نُقلت عن مالك، لكنَّها غير مُدونة في الموطأ. ولا شكَّ أنَّ ابن عبد البر هو الاسم الأشهر بين الحفاظ السبعة بما كتبه حول موطأ مالك؛ فكتابه "التمهيد" الذي شرح فيه أحاديث الموطأ المرفوعة، وكتابه "الاستذكار" الذي شرح فيه الأخبار الموقوفة والمقطوعة في الموطأ، وكتابه "الزيادات" الذي جمع فيه روايات مالك التي لم ترد في رواية يحيى بن يحيى، هي كتب لها مكانة مهمّة بين المدونات الحديث الشريف.

الخاتمة

قدَّم ابن الصَّلاح ومن بعده في كتبهم في علوم الحديث ضمن تواريخ الرواة تسلسلاً تاريخياً يشكّل في بعض جوانبه بذرة لدراسات تاريخ الحديث الشريف. فكتبوا علم تواريخ الرواة من خلال تقسيمه إلى مراحل زمنية، والمرحلة الرابعة من هذه المراحل هي مرحلة مؤلّفي الكتب الخمسة أو الكتب الستة، وتحدثوا في المرحلة الخامسة التي تليها عن الحفاظ السبعة. وهكذا جاءت المرحلة الزمنية التي امتدت قرناً ونصفَ قرنٍ بعد مرحلة الكتب الستة التي تعد العصر الذهبي في تاريخ الحديث، وسميت هذه المرحلة بعهد الحفاظ السبعة. وهذه المرحلة مهمة للاطلاع على تطورات علم الحديث بعد انتهاء عصره الذَّهبي.

والمحدِّثون الذين يُطلق عليهم لقب الحفاظ السبعة هم: الدارقطني، والحاكم النيسابوري، وعبد الغني الأزدي، وأبو نُعيم الأصفهاني، وابن عبد البر، والبيهقي، والخطيب البغدادي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الرقعة الجغرافية التي عاش فيها الحفاظ السبعة المذكورون نرى أنهم انتشروا في مساحة جغرافيَّة تمتد من نيسابور إلى قرطبة، وعلى الرغم من هذا كانت تربط بينهم علاقة التلميذ والشيخ. والدارقطني هو شيخهم جميعاً، ويقول بعض علماء الحديث عن هذا العصر أنه "عصر الدارقطني". وبهذا الاعتبار

يمكن أن يقال عن الحفاظ السبعة أنهم من مدرسة الدارقطني كما نسمي أئمة الكتب الستة بمدرسة البخاري. والخطيب البغدادي هو آخر الأئمة السبعة وفاةً، ويرى المحدثون أنَّ عصر تدوين الحديث قد انتهى بوفاته، وأنَّه خاتمة الحفاظ. وجميع هذه التقييمات تدعم إمكانية اعتبار العصر الذي يبدأ بالدارقطني وينتهي بالخطيب البغدادي عصراً مستقلاً في تاريخ الحديث الشريف.

وعلى الرُّغم من أنَّ كثيراً من المحدثين وحفاظ الحديث قد عاشوا في القرنين الهجري الرابع والخامس إلا أنَّ ابن الصَّلاح ومن بعده من علماء أصول الحديث كانت استفادتهم من مؤلفات الحفاظ السبعة وكتبهم أكثر بالمقارنة مع غيرهم من الحفاظ. فكل واحد من الحفاظ السبعة يُعد مقدماً في آرائه وتطبيقاته، إذ لم يكونوا منشغلين بالرواية فقط، بل كان لهم باعٌ طويل بالدراية أيضاً.

وقد دُوِّنت كتب المتقدِّمين الأساسية في أصول الحديث في هذا العصر، كما ظهرت أول الكتب التي تتحدث عن "المؤتلف والمختلف" و"السابق واللاحق" و"الرواة المبهمين". وقد صُنف في هذا العهد أيضاً كثير من المصنفات التي تروى فيها الأحاديث بإسنادها.

وكانت هذه المرحلة الزمنية نشطة جداً من ناحية الصراعات السياسية والفكرية، لكن الصراعات السياسية لم تمنع شيئاً من الدراسات العلمية. فقد واجه المحدّثون بعض المصاعب لِعدة أسباب سياسية ومذهبية، لكنَّهم مع هذا تمكنوا من إنشاء حركة نشاطٍ علميٍ وافرٍ ومعطاءٍ. ويلاحظ أن الصراعات المذهبية بشكلٍ خاصٍ قد سرّعتْ تأليفَ المصنفات الحديثية في المواضيع الاعتقادية. وأكد المحدثون على أهمية دمج الفقه بالحديث في جدل أهل الحديث وأهل الرأي، وأكسبوا أهل الحديث قوة بمؤلفاتهم التي كانت تهدف إلى إثبات الأدلة الحديثية للأحكام الفقهية. وعندما نقيِّم الحفاظ السبعة في هذا السياق نرى أنَّهم كانوا جميعاً شافعية ما عدا ابن عبد البرّ، وأنَّهم كانوا في العقيدة على مذهب الأشاعرة إلا الدارقطني، فكان على مذهب السلف. ولعلَّ هذا سُيؤسس قاعدة لتقوية علوم الحديث في القرون اللاحقة على يد الشافعية دائماً.

إن عهد الحفاظ السبعة في تاريخ الحديث هو جزء من عصر المتقدمين، يُشبه العصور الثلاثة الأولى من ناحية الرواية بالإسناد والرحلة من أجل التدوين والإجازات. لكنَّه يقترب من القرون اللاحقة من ناحية المؤلَّفات الجديدة، ومن ناحية أصول الحديث وتطور مصطلحاته وتصنيف الكتب في نقد ما دون في العصور السابقة. ففي هذه المرحلة بدأ التصنيف في إكمال ونقد الصحيحين بشكلٍ خاصٍ. وهكذا تكون هذه المرحلة مرحلة انتقالٍ خصبٍ بين عهد التصنيفً وعهد الاكتمال في علوم الحديث.

وبسبب ما أثبتناه من خصائص لهذه المرحلة الممتدة عبر القرنين الهجريين الرابع والخامس فإننا نرى أنها يُمكن أن تُقبل وتُدرس في علم تاريخ تدوين الحديث مرحلة باسم "عصر الحفاظ السبعة."

المصادر والمراجع

الأبناسي، إبراهيم بن موسى، الشذى الفيَّاح من علوم ابن الصلاح (تحقيق صلاح فتحي هلل)، 2/1، مكتبة الرشد، 1998/1418.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، منهاج السنة، (تحقيق محمد رشاد سالم)، الرياض، 1986/1406.

ابن جماعة بدر الدين محمد بن إبراهيم الكناني، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث؛ (تحقيق محي الدين عبد الرحمن رمضان)، دمشق 1406.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت 1358.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، لسان الميزان، بيروت 1406 /1986.

ابن خير، أبو بكر محمد الإشبيلي، فهرسة، بيروت 1998.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، مقدمة في علوم الحديث (تحقيق نور الدين عتر) بيروت 1986/1406.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق (عمر بن غرامه العمروي)، دار الفكر، 1995/1415.

ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، اختصار علوم الحديث (تحقيق أحمد محمد شاكر)، بيروت 1408.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص، المقنع في علوم الحديث (تحقيق عبد الله بن يوسف الجديع)، 1–2، السعودية، 1413.

ابن نقطة، محمد بن عبد الغني البغدادي، إكمال الإكمال، (تحقيق عبد القيوم عبد رب النبي)، مكة 1410.

أبو غدة، عبد الفتاح، (السنة النبوية ومدلولها الشرعي والتعريف بحال سنن الدارقطني) (ترجمة: أنبياء يلدرم، أبحاث أصول الإسلام، عدد 5، كانون الثاني– حزيران، 2006، ص: 93–94.

إزميرلي، إسماعيل حقي، تاريخ الحديث، (Hadis Tarihi) نشر ابراهيم خطيب اوغلو اسطنبول 2002.

أطمجه، ولي، (البيهقي هويته العلمية ومساهمته في علوم الحديث في التصنيف الموضوعي)، مجلة كلية الإلهيات في جامعة أتاتورك ("Beyhaki, İlmî Hüvviyeti ve Hadis İlimlerinde Tür Edebiyatına Katkısı", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) العدد 26، أرضروم 2006.

أفندي أوغلي، محمد، معرفة الصحابة، (*DİA*, "Ma'rifetü's-sahâbe") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 28/60–61.

أوزدمير، محمد، الأندلس، (*DİA*, "Endülüs") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 11/214.

أوسطه، آيدن، السامانيين، (*DİA*, "Sâmânîler") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 36/65.

بدر، مرتضى، المتقدمون والمتأخرون، ("Mütekaddimîn ve müteahhirîn", *DİA*) الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية ، 32/186–187.

البلقيني، عمر بن رسلان، محاسن الاصطلاح، (تحقيق عائشة عبد الرحمن)، القاهرة، دار المعارف.

بوينوكالن، عمر ، كتاب الحافظ عبد الغني الأزدي المسمى الغوامض والمبهمات، (Hafız Abdülğani el-Ezdî'nin el-Ğavâmız ve'l-

Mübhemat Adlı Eseri) جامعة مرمرة معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير غير مطبوعة، إسطنبول، 1991.

تُرَر، عثمان، حلية الأولياء، (“Hilyetü’l-evliya”, *DİA*) الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية ، 18/51–52.

جاقان، إسماعيل لطفي، الحديث (Ana Hatlarıyla Hadis)، إسطنبول، 2005.

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (تحقيق بشار عوَّاد معروف)، بيروت، 1422/2002.

الخطيب البغدادي، الفصل لوصل المدرج للنقل (تحقيق محمد مطر الزهراني)، الرياض 1417/1997.

الخطيب البغدادي، القول في علم النجوم (تحقيق يوسف بن محمد سعيد) الرياض 1999.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، الضعفاء والمتروكون، (تحقيق عبد الرحمن محمد القشيري)، المدينة، 1403.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (تحقيق محفوظ الرحمن زين الله السلفي) الرياض، 1405/1985.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام (تحقيق بشار عواد معروف)، بيروت 2003.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، (تحقيق محمد زاهد الكوثري)، بيروت 1423/2002.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (تحقيق شعيب الأرناؤوط وغيره)، بيروت، 1405/1985.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، الموقظة في علم مصطلح الحديث، (تحقيق عبد الفتاح أبو غدة) حلب 1412.

الرحيلي، عبد الله بن ضيف الله، الإمام أبو الحسن الدارقطني وآثاره العلمية، جدة، 1421/2000.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، (تحقيق محمود محمد الطناجي)، 1313.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، لبنان 1403.

سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، علوم القرآن والحديث، (نقله إلى العلابي محمود فهمي حجازي)، الرياض، 1991/1411.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تقريب الراوي في شرح تقريب النووي (تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف)، 1–2، بيروت 1988/1409.

صندقجي، كمال، السابق واللاحق، (*DİA*, "Sâbık ve lâhik") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية ، 373/35.

صندقجي، كمال، المؤتلف والمختلف، (*DİA*, "el-Mü'telif ve'l-muhtelif") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية 191/32.

صندقجي كمال – تكنش، آيهان، "المتشابه"، (*DİA*, "Müştebih") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية ، 170/32–171.

عاشق قُطلي، أمين، مبهم، (*DİA*, "Mübhem") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية ، 436/31–437.

عبد الله بن يوسف بن الجديع، "مسألة في الصفات"، مجلة الحكمة،1، ليدز 1993/1414، ص 290.

العراقي أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح (تحقيق أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن)، 1969/1389.

العمري، أكرم ضياء، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، بيروت

فيضه، مصطفى، "أوائل تواريخ المدن في العالم الإسلامي وكتاب المدينة المنورة لابن شبة" مجلة كلية الإلهيات جامعة أنقرة، (İslam Dünyasında "İlk şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere Tarihi") مجلد 28، أنقرة 1986، ص: 167–180.

قاندَمير، م. ياشار، "الخطيب البغدادي"، (*DİA*, "Hatîb el-Bağdâdî") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية 453/16–454.

قره كوزأوغلي، م. ماجد، علل الحديث، (*DİA*, "İlelü'l-hadis") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 22/84-86.

قره كوز أوغلي، م. ماجد، الرواة الضعفاء وادب الضعفاء والروايات الضعيفة، (Zayıf Raviler Duafa Literatürü ve Zayıf Rivayetler) إسطنبول، 2014.

القنوجي، صديق حسن خان، أبجد العلوم، بيروت 1423/2002.

الكتاني، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، (تحقيق محمد المنتصر)، بيروت 1414/1993.

الكتاني، الرسالة المستطرفة، (ترجمة يوسف اوزبك)، (Hadis Literatürü) إسطنبول 1994.

كلج، يوسف، الخطيب البغدادي والسلطات العلمية التي استفاد منها ورواة الحديث، (el-Hatibu'l-Bağdâdî ve Yararlandığı İlim Otoriteleri ve Hadis Ravileri) إسطنبول، 1997.

ليث سعود جاسم، ابن عبد البر النمري، ("İbn Abdülberr en-Nemerî", *DİA*) الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 19/269.

النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحدث (تحقيق محمد عثمان الخشت)، بيروت 1405/1985.

ياووز، يوسف شوقي، "دلائل النبوة" (*DİA*, "Delâilü'n-nübüvve") الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية 9/117-118.

يغيت، أيوب، حياة الإمام البيهقي وآرائه العقدية، (İmam Beyhakî'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri) جامعة يوزونجويِل، معهد العلوم الاجتماعية (رسالة ماجستير لم تطبع) وان، 2013.

يلماز أورنك، بتول، مصطلح الحافظ كلقب ومحور، (Ta'dil Lafız ve Unvan Olarak Hafız Terimi) جامعة مرمرة معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير لم تطبع، إسطنبول، 2014.

يوجَل، أحمد، تاريخ الحديث، (Hadis Tarihi) إسطنبول 2012.

DAĞCI, Ş., "İslam Hukukunun Kaynağı Olarak Peygamberimizin Sünneti"
el-Mecelletü'l-ilmiyyetü'l-muhakkemetü li-Riâseti'ş-Şuûni'l-Türkiyye 1 (2021): 56-71

İSLAM HUKUKUNUN KAYNAĞI OLARAK PEYGAMBERİMİZİN SÜNNETİ

THE SUNNAH OF PROPHET MUHAMMAD AS THE SOURCE OF ISLAMIC LAW

ŞAMİL DAĞCI
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Öz

Fıkıh ile usûl-i fıkhın sistematize edilmesi ve bu ilimlere dair detaylı teorik eserlerin telif edilmesi, Peygamberimiz dönemindeki uygulamalara (Kur'an-Sünnet bütünlüğüne) ve mücerret hukuk mantığına dayanılarak muahhar dönemde gerçekleşmiştir. Ancak İslam hukuk doktrinlerinin teşekkül ve tedvininde Kur'an'ın ve Peygamberimizin kavlî, fiilî ve takrîrî sünnetinin birinci derecede önemi olduğunu vurgulamak gerekir. Bu makalede İslam hukuku açısından Kur'an ve Sünnet bütünlüğünün önemi üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Sünnet, peygamber, İslam hukuku, tedvin, hukukun kaynakları, vahiy, şer'î hüküm.

Abstract

The systematization of fiqh and usul al-fiqh and the authorship of detailed theoratical works based on these knowledge, took place in the period that cames after Prophet Muhammad (saw), are based on the practices in the period of The Prophet (with the integrity of the holy Qur'an and Sunnah) and the logic of the abstract law. However, it should be emphasized that the holy Qur'an and Sunnah (the speeches, works and consents of Prophet Muhammad (saw) are of primary importance in the formation and compilation of the Islamic legal doctrines. This article will focus on the importnce of the integrity of the Qur'an and the Sunnah in terms of Islamic law.

Keywords: Qur'an, Sunnah, Prophet, Islamic law, codification, sources of Islamic jurisprudence, tradition, legislative authority.

داغجي، ش.، "السّنّة النبويّة أحدُ مصادر الفقه"
المجلّة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 1 (2021): 56-71

السّنّة النبويّة أحدُ مصادر الفقه

شامل داغجي
الأستاذ الدكتور
جامعة أنقرة / كلية الإلهيات

الملخص

إن تأصيل الفقه وأصول الفقه بشكلٍ منظّم وكتابة المؤلفات النظريّة المفصّلة ظهرا في وقتٍ متأخر اعتمادا على التطبيقات في زمن النبي صلى الله عليه وسلم المشتملة على القرآن والسنة، واستناداً إلى منطق الفقه المجرد، لكن يجب التأكيد أن للقرآن ولسنة النبي صلى الله عليه وسلم القولية والفعلية والتقريرية الدرجة الأولى من حيث الأهمية في تأصيل الفقه الإسلامي وتشكّله وتدوينه. ستركّز في هذه المقالة على أهمية وحدة القرآن والسنة في الشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحيّة: القرآن، السّنّة، النبي، الفقه، تدوين، مصادر الفقه، الوحي، الحكم الشرعي.

المقدّمة

عُرّف الفقه باعتبار دلالته اللغوية بأنه "فهم غرض المتكلم من كلامه"،[1] أما باعتبار محتواه وجانبه الفقهي الخالص، فهو "معرفة المكلف بالأحكام الشرعية المتعلقة بحقوقه وواجباته المستنبطة من الأدلة التفصيلية".[2] وانطلاقاً من هذا التعريف يتحتّم القول بأن الفقه هو علم الحقوق والواجبات، والمقصود بـ"المكلّف" الوارد في التعريف، الإنسان المتصف بالشروط والصفات المطلوبة لتحمل تبعات الخطاب الإلهي، والمراد بـ "الحكمِ الشرعي"، خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، وموقف المكلف تجاه الخطاب من حيث كونه وجوبًا أو تحريمًا أو ندبًا أو كراهة أو إباحة. وباختصار فإن مصطلح "الحكم الشرعي" يشرح علاقة الخطاب بالمخاطب وموقف المكلف من الحكم الشرعي من حيث الطاعة أو العصيان والنتائج التي بينها الشارع.[3]

السّنّة النبويّة كأحد مصادر الفقه الإسلامي

فالفقه عبارة عن مجمَعِ أوامرٍ ونواهٍ شكّلتها سلطةٌ عليا تهدف إلى تأسيس نظامٍ اجتماعي وتوفير حياة كريمة للناس، فالدين الإسلامي يستند -في قوانينه الفقهية- إلى الأوامر الإلهية حول أمره للمكلف بأداء أفعال واجتناب أمورٍ وتصرفاتٍ معينة، وهذا يوضح كون صلاحية التشريع مختصة بأوامر الله عزّ وجلّ ونواهيه،[4] وإن مفهوم الأمر لا يقتصر على أداء المطلوب والابتعاد عن المنهيات وحسب، بل يشمل الخلق أيضاً،

1 عمر عبد الله، سلم الوصول إلى علم الأصول، مصر، 1956، ص 6.

2 تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع، (بيروت، 2002)، ص 13. انظر أيضاً: محمد بن علي الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (دار الكتب العلمية، بيروت، 2002)، ص 11. أما التعريف المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة (علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، (بيروت، 1994، 1025)، يركز على إدراك المكلف للحقوق والواجبات، "له" الواردة في التعريف تفيد الحق و"عليه" تعني الواجبات.

3 السبكي، المرجع السابق، ص 13؛ عبد الله، سلم، ص 8؛ حسين يوسف الشيخ، بحوث في أصول الفقه لغير الحنفية، (القاهرة، دون تاريخ)، ص 28؛ السبكي، المرجع السابق، ص 13.

4 المائدة، 50؛ الأنعام، 57؛ يوسف، 40. وقد صاغها الآمدي بقوله: "لا حاكم إلا الله ولا حكم إلا لله" انظر: سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 41/1.

فهناك أوامر كونية وضعها الله للكائنات لنظام العالم المادي، أما التكليف الشرعي والأوامر الإلهية فتهدف إلى تنظيم الحياة الاجتماعية.

إنّ تطبيق القوانين الفقهية المتعلقة بالحياة الاجتماعية بكلّ وظائفها يتطلّب أربعة عناوين؛ آمرا يأمر وينهى، ومبلّغا، ومبيّنا وظيفته تبليغ الأوامر للمخاطَبين، ومكلّفا تخاطبه الأوامر، ويُطلَبُ منه أداؤها، ونواهي يُطلَبُ منه مراعاتُها أو الابتعادُ عنها. وهكذا يُسمى العنوانُ الأوّل شارعاً والثّاني رسولاً والثّالث مكلفاً (المحكوم عليه) والرّابع المأمور به. وهذه العناوين الرّئيسيّة الأربعة تُبلور المواضيع الأساسية لأصول الفقه. وإن أهم ما يلفت الانتباه هنا هو موضوع مصدرِ الأوامر ومشروعيتها، وبعبارة أخرى من أيّ جهة تستمدّ الأحكام الشرعية مشروعيتها، وتستند إلى الإرادة الإلهية أو الوحي الإلهي.

وكما هو مفهوم من التعريف فإنّ الأحكام الشرعية التكليفية (الأحكام الفقهية) أو قوالب الحياة الاجتماعية -من منظور آخر-تنظّم حياة المكلف الدينية، والدنيوية وتبيّن حدود حقوقه وواجباته، وعند تحليل الأحكام المتعلّقة بأفعال المخاطب بالحكم الشرعي من الناحية القانونية، يظهر لنا كونها إما آمرة تطلبُ فعل أمرٍ(آمرة)، أو ناهية تنهى عن شيء (ناهية)، أو مخيّرة بين الفعل والترك (اختياري)، وبناء على النتائج الفقهية المحددة للأفعال تكتسب أفعال المكلف اسماً وصفة فقهيّين.

فالفعل القانوني هو نتاج عمل إنسان، وله أهميّة من الناحية القانونية، ولا يقصد بالصفة القانونية موافقته للقانون، وإنّما حكم القانون على ذلك الفعل نفياً أو إثباتاً، ويجب التركيز على هذه الجزئية المهمّة، وهي أنّ القانون المعاصر يقتصر على أفعال الإنسان الداخلة في نطاق القانون، أما في الإسلام فإنّ كلّ تصرفات الإنسان وسلوكه قانونية وتندرج تحت أحكام القانون، وذلك لأنّ أفعال المكلف في الإسلام لها أحكام دينية وقانونية، ومعينة مسبقاً من حيث كونها فرضاً أو حراماً أو مباحة أو مكروهة أو مندوبة، وهكذا يكتسب فعل الإنسان الوصف الذي يناسبه من تصنيف الأحكام السابقة كالفعل الحرام أو الفعل المباح أو الفعل المكروه، وحسب الحكم المناسب للفعل بيّن الفقه عقوبة أو مكافأة دنيوية

أو أخروية.[5] كما أنّ الأفعال التي خيّر فيها الإنسان بين الفعل والترك، هي من المباحات، تدخل في هذا الحكم أيضاً.

إنّ الوحي يشكّل الإطار العام لعلاقة المكلف بالخطاب الشرعي، فالأنبياء رسلٌ مكلفون بتطبيق الأحكام الشرعية وتبيينها وتفسيرها وإرشاد الناس إلى العمل بها، وهكذا اختار الشّارع أنبياء من البشر لينظموا حياة الناس ويرشدوهم ويبلغوهم الأوامر والنواهي ويطلبوا منهم اتباعها، وتعد منظومة الأوامر والنواهي معياراً لتقييم أفعال الإنسان بالنفي أو الإثبات، وبما أنّ المعيار محدّدٌ مسبقاً، فالمطلوب من الإنسان هو موافقة هذه المعايير في أفعاله، فالدين الذي يتخذ الإنسان والإنسانية أساساً في كل أحكامه الموجهة إليه، يولي أهميّةً كبرى لموافقة أفعال هذا الإنسان وتصرفاته للأحكام الشرعية الدينية؛ وذلك لأنّ المكلف المتصف بشروط التكليف والمسؤولية سيأخذ ثوابه أو عقابه الأخروي كنتيجة لأفعاله، وبناء على طاعته أو عصيانه لأوامر الشارع ونواهيه، ويمكن اعتبار هذه العلاقة علاقة سبب ونتيجة، فالثواب والعقاب إيجابياً كان أو منفياً تعدّ نتيجة لفعل الإنسان من الناحية الدينية، وهكذا تتغيّر النتيجة حسب موافقة الفعل للمطلوب من الإنسان، وبعبارة وجيزة أخرى يمكن اعتبار علاقة الخطاب الشرعي بالمخاطب علاقة توافق بين الفعل والنموذج المطلوب.

---

[5] ولهذا السبب بينما لا يكافئ القانون المعاصر الأشخاص الملتزمين بالقوانين التي تحظر أموراً، يكافئ الله عبده المكلف الممتنع عن ارتكاب المحرمات والممنوعات عن وعي وإرادة لأنه عاش حريصاً على عدم الوقوع في الحرام وبقي في دائرة المباح عن إرادة ووعي، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا موضوع إيماني يعد سبب السعادة الأخروية، وهذا يحمي المكلف من التوترات النفسية في الحياة ويسهل تحقيق وتنفيذ العدالة في الدنيا، فكيف يمكن توضيح قضايا جنائية مجهولة الفاعل كالقتل والزنا والسرقة وغيرها حيث يقرّ الفاعل بذلك للقضاء ويطلب محاكمته وتنفيذ العقوبة به رغم عدم ملاحقته ومطالبته بالاعتراف إلا بالإيمان، إن هذه النماذج معروفة في المجتمعات الإسلامية حيث يعتقد المسلمون أن كل عمل في الدنيا خيرا أو شرا سيلقى جزاء يناسبه في الآخرة وأن كل عمل خير أو شر في الدنيا مهما بقي سرا له ما يقابله في الآخرة، كما أن هذا الإيمان يدفع المكلف لأن يكون مسؤولا مؤدياً للحقوق، وهذا ما يدخل في موضوع القانون ومعاملاته، وإن هذا الإيمان الفردي عندما يتحول إلى إيمان مجتمعي تسود الثقة بين الناس، وبعبارة قانونية أخرى يحافظ الجميع على النظام العام.

إنّ عبارة "استخراج الأحكام من المصادر الشرعية" الواردة في تعريف الفقه تأتي من مصطلحي "الاستدلال" و"الاستنباط"، ولا يعدّ القرآن الكريم والسنة فقهاً، بل يعتبران المصدر والمستند الأساسي للفقه.

إن استخراج الأحكام من الأدلة التفصيلية (الحكم-المصدر) ينتج عنه بشكلٍ طبيعيّ علم الفقه (الأدلة-الأحكام) ويتمحور حولهما ويكمل أحدهما الآخر، وبعبارة علم المنطق تنشأ علاقة "لازم غير مفارق" مبنية على أساسين، ونتيجةً للعلاقة الأصلية بينهما تطور هذا العلم من جانبين نظري وعملي، وصار نتيجة ذلك فرعين مختلفين أحدهما موضوعه الحكم، والآخر موضوعه الدليل.[6]

وتتناول الفروع الفقهية موضوعات الأحكام، أمّا أصول الفقه فيبحث في الأدلة، وإذا اقتضى الأمر بيان ذلك في جملة، فيمكن القول إنّ علم أصول الفقه يهتم بخطاب الشارع نحو أفعال المكلفين وموقف المكلف وحالته من هذا الخطاب، ونظراً لكونه يشكل دليلاً للأحكام، فإن مسألة المصدر تكوّن أحدَ أهمّ الموضوعات في أصول الفقه.

وقد قسّم علماء الأصول والفقهاء (حسب مراتبهم) مصادر الفقه الإسلامي -الأدلة الشرعية- إلى مصادر نصية إذا كانت تعتمد على النص، ومصادر اجتهادية إن كانت تستند إلى آراء الفقهاء واجتهاداتهم، وذلك انطلاقاً من مسألة ارتباط الفقه أو القانون بالنص، وبعبارة أخرى هل يستند الحكم إلى نص أو اجتهاد؟ وقد ذكر العلماء في كتب أصول الفقه الأصلية المصادر التي تعتمد على النص وهي القرآن والسنة، والمصادر المعتمدة على الاجتهاد وهي الإجماع والقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف، وقد قام الأصوليون والفقهاء بدراسة الفقه الإسلامي ومصادره بدقة تامّة، ونظروا في كل التفاصيل والجزئيات وألفوا كتباً منهجية كثيرة في كلا المجالين، وحيث إنني لا أدعي تقديم ترتيبٍ جديدٍ للأدلة، فسيقتصر عملي في هذا البحث على الإخبار بالمعلوم وتحصيل الحاصل وتكرار الموجود.

[6] مصطلح "الأدلة" يقصد به أصول الفقه، ومصطلح "الأحكام" يراد به الفروع الفقهية.

إنّ تدوين الفقه وأصوله؛ وتأصيله بشكل ممنهج نتاج مرحلة تاريخية بدأت منذ عهد النّبي صلّى الله عليه وسلّم، ذلك لأن الفقه مع ما يحمله من أصول لم يكن -ولا ينبغي أن يكون-، يتصف بمزية التدوين والتأصيل في عهد النبوة كما هو الحال في العصور المتأخرة. وذلك لأنّ أصل أصول الأحكام الشرعية القرآن الكريم، لم ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم جملة واحدة، بل نزل حسب مقتضى الأحوال الاجتماعية منجماً في اثنتين وعشرين سنة، فكلُّ آية نزلت على النبي عليه الصلاة والسلام دوّنها كتبة الوحي وبُلّغت للصحابة وطبّقوها في حياتهم وفق ما احتوته من أحكام فردية أو اجتماعية،[7] وهذا يعني أن نزول الوحي والعمل به كانا متزامنين، وقد تولّى النّبي صلى الله عليه وسلم خلال فترة النبوة -في اثنتين وعشرين سنة- تبليغ الوحي كما أنزل للمخاطبين به، وفَسّر الوحي وبيّنه بأقواله وأفعاله وتقريراته. وهكذا نشأ جيل حيويٌ في زمن النبوة عايش نزول الوحي مع النبي صلى الله عليه وسلم، وصار باتخاذه السنة مركزاً، وقدوة للأجيال اللاحقة، ولهذا السبب فإن السنة المعتمدة على الوحي في أصلها لا تشمل المسلمين في عهد النبوة فحسب، بل يجب فهمها على أنها نمط حياة يعمّ ويُلزم كل المسلمين إلى يوم القيامة.

إنّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم بيّن أحكام القرآن الكريم وأوامره ونواهيه بشكلٍ واحدٍ وترك للصحابة بشكل عامٍ فهم المقصود من صيغة الأمر، الوجوبَ أو الندب أو الإباحة، والمراد من صيغة النهي التحريم أو الكراهة. إن النبيَّ صلى الله عليه وسلم حين بيّن الأوامر والنواهي، وحين بلّغ الإسلام، لم يتّبع في تبليغه أسلوب الفقهاء في التعداد والتقسيم، بل أوضح المبادئ الأساسية، وقدّم مثالاً لمنهج الحياة الفعلي المُبسط لكل المسلمين إلى يوم القيامة. فالنبي صلى الله عليه وسلم كما نرى بيّن بشكل عام كيفية أداء العبادات وطرق المعاملات والخطوات الفقهية، ولم يفصل بأقواله وأفعاله شروط انعقاد أو صحة عقد أو معاملة تجارية بشكل نظري ولم يفصل كذلك شروط وأركان عبادة ما.

[7] لا تعني تلاوة القرآن الكريم قراءته فقط وإنما تفيد العمل به أيضاً وذلك لأن معنى التلاوة متابعة الشيء فتلاوة القرآن تطلق على فعل تطبيق الآيات المقروءة والعمل بمقتضاها.

إنّ تأصيل الفقه وأصول الفقه بشكل منظم وظهور المؤلفات النظرية المفصلة حدثا في وقتٍ متأخر اعتماداً على التطبيقات في زمن النبي صلى الله عليه وسلم المشتملة على القرآن والسنة، واستناداً إلى منطق الفقه المجرد، لكن يجب التأكيد أنّ للقرآن ولسنة النّبي صلى الله عليه وسلم القولية والفعلية والتقريرية الدرجة الأولى من حيث الأهمية في تأصيل الفقه الإسلامي وتشكّله وتدوينه.

فالآيات التي نزلت بالتّدريج على نبينا عليه الصلاة والسلام طبقها النبي صلى الله عليه وسلم وفق منهج التدرّج أيضاً، وعلى سبيل المثال نذكر هذا المثال اللافت للانتباه من حيث إظهاره تغيّر كيفية أداء الصلاة، عن زيد بن أرقم قال: إنا كنّا لنتكلّم في الصلاة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم يكلم أحدنا صاحبه بحاجته، حتى نزلت: ﴿حافظوا على الصلوات، والصلاة الوسطى، وقوموا لله قانتين﴾ [البقرة، 238/2]، "فأمرنا بالسكوت"، فقد علَّم النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه عدم الكلام في الصلاة. مثال آخر: سلَّم ابن مسعود على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة، فقال له النبي عليه الصلاة والسلام بعد انتهائه من الصلاة: "وعليكم السّلام"، ثم بيّن سببَ عدم ردّه أثناء الصلاة بقوله: "إنّ الله عز وجل ـ أحدث في الصلاة أن لا تكلموا إلا بذكر الله، وأن تقوموا لله قانتين"، فأخبرهم بأنّ الله يأمرهم بعدم الحديث في الصلاة.[8]

تعدّدت أساليب بيان النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن، فكان منها البيان القولي والكتابي والفعلي، ونذكر مثالاً على البيان القولي؛ آية من سورة الأنفال تأمر بالاستعداد للأعداء ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة...﴾ [الأنفال، 60/8]، فقد فسّر النبي صلى الله عليه وسلم "القوة" في الآية بمعنى واسع، فقال: "ألّا إن القوة الرمي"، ومن خلال هذا يمكن القول إن الرمي في الماضي كان بالسهم والمدفع والبندقية، واليوم بالرؤوس النووية. وربما تكون القوة غداً شيئاً آخر.[9]

نذكر مثالاً آخر للبيان القولي، قول الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ [الأنعام، 141/6]، فالآية تدل على وجوب الزكاة في

[8] عبد العظيم، جواد فياض الصوفي، تيسير الوصول إلى المختار من علم الأصول، (القاهرة، 1963)، ص 6.

[9] الصوفي، تيسير الوصول، ص 6.

المحصولات الزراعية، لكنها لا تبين نصاب الزكاة ومصاريفها، فبيّن النبي صلى الله عليه وسلم النسبة الواجبة في أنواع المحصولات بشكل مفصل.

ومن جانب آخر، فإنّه من المعلوم أنّ النّبي صلى الله عليه وسلم أرسل رسائل وكتباً تحتوي تعليمات وأوامر للصحابة والولاة الموظفين في الولايات كافة. منهم علي وعمرو بن حزم، ومن هذه التعليمات مقدار الدية والضمان وزكاة الأموال المنقولة وغير المنقولة، كلّ هذه أمثلة على البيان المكتوب للنبي صلى الله عليه وسلم.[10]

وهناك حالاتٌ بيّنها النبي صلى الله عليه وسلم بشكلٍ مفصلٍ، على سبيل المثال: السجدة في الصلاة؛ وضّحها فعلياً بنفسه، فهي تكونٌ بوضع الجبهة والأنف واليدين والركبتين وأصابع القدمين على الأرض.[11]

إنّ صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وحجه فعليّاً يبين لنا كيفية الصلاة والحج، كما شرح النبي صلى الله عليه وسلم أنصبة الزكاة ومقاديرها، وهذه الأفعال تشكّل أمثلة على البيان الفعلي للنبي عليه الصلاة والسلام، فأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله التعليمية التفسيرية هي في الأساس تأكيد للآيات المجملة الواردة في الموضوع (بيان تقريري) وبيان تفسيري للآيات المجملة والمشكلة المحتاجة إلى تفسير وبيان بسبب كونها غامضة. وعلى سبيل المثال:

إنّ أحاديث "صلّوا كما رأيتموني أصلي"[12] و"خذوا عني مناسككم"[13] و"صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"،[14] هي بيان تقريري وتفسيري لهذه الآيات ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة، 110/2؛ النساء، 77/4، 103؛ الحج، 78/22؛ يونس، 87/10؛ النور، 56/24]، ﴿وأتمّوا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة، 196/2]، و﴿فمن شهد منكم الشّهر فليصمه﴾ [البقرة، 185/2]

ونظراً لأهمية هذا الجانب؛ أشعر بضرورة تكراره، فأقول إنّ تفاصيل بيان النبي صلى الله عليه وسلم في موضوعات -سوى جوامع الكَلم والأمور التعبدية والثابتة غير القابلة للتغير -تُركت لفهم المسلمين السليم

10 الصوفي، المرجع السابق، ص 6.
11 الصوفي، المرجع السابق، ص 6.
12 البخاري، الأذان، 18، 60.
13 النسائي، مناسك، 220.
14 النسائي، الصيام، 8.

حسب ظروف زمانهم ومكانهم، واكتفى النّبي عليه الصلاة والسلام بتوضيح القواعد والمبادئ العامة، وهكذا تَمَيَّزَ بيانُ النبي صلى الله عليه وسلم بتسهيل فهمِ القرآن وتطبيقه وإحاطته بثقافات المسلمين المختلفة إلى يوم القيامة، وهذه الحالة تنبع من طبيعة القرآن والسنة.

وقد عرّف علماء أصول الفقه "السُّنة" بناء على خصائص بيان النبي صلى الله عليه وسلم السابقة فقالوا: "ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قولٍ وفعلٍ وتقريرٍ".[15]

وقد أضاف المؤلّفون والمصنفون للشروح على كتاب التحرير في أصول الفقه لكمال الدين بن الهمام على هذا التعريف عبارةَ "ألا يكون ما صدر من الأمور الجبلية مما ليس من الأمور الطبيعية"،[16] وذلك لتمييز الفرق بين الأحكام الثابتة بالسنة والأحكام الثابتة بالقرآن، وبيان أنّ ما ثبت بالسنة دليل ملزم ويجب تبليغه، وبما أن المبلغ هو النبي عليه الصلاة والسلام، في السفر والأكل والشرب والزواج وسائر الأمور الجبلية، وجب تفريق ما صدر عنه بحكم طبيعته البشرية وما صدر عنه لكونه نبياً مبلغاً.

إذاً من أين حصل النبي صلى الله عليه وسلم على مهمة البيان؟ وبعبارة أخرى ما هو مصدر السلطة الملزمة للسنة؟ هل كان النبي عليه الصلاة والسلام يُخبر بهذه العلوم المفيدة للأحكام القطعية نتيجة قناعاته وآرائه الشخصية؟ حاشا ذلك، إن هذا الموضوع هو يستحق البحث والدراسة.

إنّ السُّنة تستمدّ سلطتها العليا من القسم الثاني لمظهري الوحي، وهو الوحي غير المتلو، فالوحي النازل على النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على القرآن وحسب، بل أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه أنه يتلقى وحياً غير القرآن، حيث قال مؤكداً ذلك: "إني أوتيت الكتاب ومثله معه"،[17] وقد عُرّف الوحي بأنه: "تلقّي النبي صلى الله عليه وسلّم لحقيقة

---

15 طه عبد الله الدسوقي، أصول الفقه، (القاهرة، 1957)، ص 77.

16 محمد أمين (ابن أمير باديشاه)، تيسير التحرير على كتاب التحرير، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1351)، 3/19-20، الدسوقي، سبق ذكره، ص 77.

17 الترمذي، العلم، 10؛ ابن ماجه، المقدمة،2؛ أبو داود، السنة 6؛ الدارمي، المقدمة، 49.

إخبارية[18] وإنشائية[19] خارجة عن كيانه ليس له من سبيل إلى دفعها عنه أو جلبها إليه".[20] وبناءً على هذا التعريف:

أ- بما أنّ مهمة الوحي نقل الأوامر إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليس إلّا، فما يخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أمور تستند إلى الوحي لا يقولها من تلقاء نفسه، بل يتلقاها من الله تعالى، وفي إطار هذا الوحي يجب فهم السنة الملزمة.

ب- لأنّ مسألة الوحي خارجة عن إرادة النبي صلى الله عليه وسلم، فليس للنبي صلى الله عليه وسلم دورٌ في نزول الوحي أو عدم نزوله، ولا معرفة له بزمن نزوله ومكانه، ولا طلب نزوله أو عدمه.

ت- بما أنّ الوحي لا يدرك بالحواس أو بالتجربة؛ فإن الوحي يستند في مصدره إلى وسيلة اتصال حيث إنّها خاصة بين مرسل الوحي ومستقبله، والأحكام الشرعية موجهة للعقلاء حيث إنّها تدرك بالعقل، فالمخاطب بالوحي الإلهي هو الإنسان العاقل، ولهذا السّبب فإن دين الإسلام المستند إلى الوحي لا يحتوي على أوامر ونواهٍ تتناقض مع مبادئ العقل والمنطق، كما يمكن أن يتضمن أوامر تتجاوز حدود العقل والمنطق، وهذا يتطلب أن نعتبره "فوق العقل" وليس "خارج العقل"، ويجدرُ بنا القول: إن الدخول في الإسلام أمر يحبّبه العقل السّليم ويتوصل الإنسان من خلاله للرّاحة والسّكينة، حينما يعمر الإيمان قلبه.

ث- رغم استناد القرآن والسنة إلى الوحي فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك فرقاً بينهما، فالقرآن الكريم أوحي لفظاً ومعنًى، ولهذا لا يجوز نقله بالمعنى دون اللفظ، لأنه كل متكاملٌ بلفظه ومعناه جميعاً وليس لفظاً أو معنًى فقط. أما السُّنة المُستمَدَّة من الوحي؛ فإنّ أهم فرق يميزها من القرآن أنّ ألفاظها ليست وحياً، فأفعال النبيّ صلى الله عليه وسلم الجبلية في حياته اليومية كالنوم والجلوس والسفر والأكل والشرب، وأفعاله المعتمدة على التجربة والمشاهدة في

18 المخبر عن واقعة.

19 الأوامر والنواهي.

20 سعيد رمضان البوطي، بحث غير مطبوع في ندوة دولية نظمها وقف أنصار حول السنة تاريخها ... في إسطنبول، ص 2.

أمور الحياة كالتجارة والتداوي؛ تدلّ على الإباحة،[21] فالقرآن وحيٌ بلفظه ومعناه، ولذلك يسمى "الوحي المتلوّ"، أما السنة فمعناها وحيٌ دون لفظها، وتسمّى "الوحي غير المتلوّ".

رغم أنّ السنة وحي غير متلو فإنها ملزمة التطبيق والاتباع للمسلمين كالقرآن، وليس من الصواب مناقشة موضوع السنة وأنها وحي أم لا، لأن ادعاء كون السنة – التي تشكل التطبيق العملي الفعلي لأحكام القرآن- أنّها لا تستند إلى الوحي يتنافى مع مبادئ المنطق، وذلك لأنّ قبول مسألة وحي الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم يوجب -بالضرورة والمنطق- قبول ارتباط السنة بالمصدر ذاته، فنحن، المؤمنين، نعتقد بأنّ القرآن وحي من الله اعتماداً على إيماننا القطعي بكلام النبي صلى الله عليه وسلم وإخباره لنا بذلك، فالشكّ أو التردّد تجاه السنة ينتهي إلى القرآن في نهاية الأمر، ولهذا يجب علينا فهمُ القرآن والسنة ضمن وحدة متكاملة، فالإيماء أو الإيحاء إلى كون أحدهما يناقض الآخر أو يحوي تناقضات تجاه الآخر توجّهٌ لا قيمة له، لأن السُّنة تدلّ على تبليغ الإسلام كاملاً؛ وهو جزءٌ من رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يمكن التفكير بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤدِّ حق هذه الأمانة كما أُمر، فاتّصاف النبي عليه الصلاة والسلام بالعصمة يوجب حفظه من الكذب وأن أقواله وأفعاله حقٌّ وصدقٌ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ومحفوظ في آن واحدٍ.

ومن هذا الجانب فإنّ تصديق نبوّته صلى الله عليه وسلم يوجب اتباع سنته وما أنزل عليه من الوحي، فعبارة "أؤمن بالقرآن كتاباً مقدساً ولكن لا أؤمن بمحمّدٍ"، أو ما شابهها من المواقف والعبارات، يتناقض مع الإيمان بالدين الذي أتى به النبي صلى الله عليه وسلم، لأن من لا يؤمن بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن بكون القرآن وحياً أُوحي إليه.

وبما أنّ المبدأ الضروري للدين بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم هو تبليغ الدين كما أمر الله وتطبيقه بشكل محسوس بأقواله وأفعاله وسلوكه، فقد بذل علماء الإسلام بكل دقة وإخلاص جهوداً عظيمة في نقل أقواله وأفعاله وتصرفاته وسكتاته وزمانه ومكانه وسببه.

[21] حسب الله، ص 69-70.

إنّ نقل حياة النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا دون أن تختلط بالخرافات له أهمية كبيرة؛ لأن نبينا عليه الصلاة والسلام هو آخر الأنبياء، وديننا آخر دين موحى به من الله لكل البشرية إلى يوم القيامة، والله عز وجل تكفل بحماية هذا الدين وحفظه إلى يوم القيامة بعنايته، بمن يدافع عنه ويذب عنه المخاطر في كل الأحوال.

إنّ نقل الأحكام الإسلامية الأساسية له طريقان: متواترٌ وآحاد، فالقرآن كلّه وجُلُّ الأحاديث غير المشكوك في ثبوت صحتها من المتواتر، أمّا ما رواه راوٍ ثقة أو راويان في أحد طبقاته فيعد من الآحاد. ولهذا تم تصنيف مصادر الدين الإسلامي المعتمدة على النص إلى قسمين: القرآن والسنة، والقرآن الكريم وحي إلهي مباشر من الله عز وجلّ.

ومن جانبٍ آخر هناك آيات كثيرة تؤكد تكليف النبي عليه الصلاة والسلام مكلفاً بتبليغ القرآن وبيانه،[22] وتأمرنا بالإيمان بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم،[23] وبطاعته وطاعة رسوله،[24] وآيات أخرى تأمرنا بمحبته وطاعته: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران، 31/3]، وآيات أخرى تأمرنا باتّباعه واتّخاذه قدوةً: ﴿ولكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب، 33/21]، وآيات تأمرنا بالعمل بكلّ ما أتى به: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر، 7/59]، وآيات تدلّ على أن النّبي صلى الله عليه وسلم لا يتحدث من تلقاء نفسه: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى﴾ [النجم، 3/53–4]، كما أن هناك آيات تدل على عدم إيمان من لم يحكِّموا الرسول ويرضوا بحكمه صلى الله عليه وسلم: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ [النساء، 65/4]، وأنه لا اختيار للناس فيما قضى الله ورسوله: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ [الأحزاب، 36/33]، فهناك تهديد ووعيد لمن يخالف أوامر الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [الأحزاب، 36/33].

---

[22] النحل، /1644.

[23] النساء، /4136.

[24] آل عمران، 3/32؛ النساء، /459.

الإيمان بالله يوجب الإيمان برسوله، والإيمان بالرسول يقتضي اتّباعه، كما أن الإيمان بالرسول يقتضي الإيمان بالله، حيث نعلم أوامر الله ونواهيه عن طريق الكتاب الذي بلغه الرسول صلى الله عليه وسلم.

فمن لا يؤمن بصدق الرسول هل يؤمن بقداسة الدين الذي بلغه هذا الرسول؟ ومن هذا المنطلق فإن الشكّ في النبي يعدُّ قرينة على الشكّ في الإرادة الإلهية، وهذا يزعزع الإيمان، بل يُخرِج صاحبه من دائرة الإسلام.

وقد أخذتُ في الحسبان هذه الأمور وركّزت على حجية السُّنة مستدلاً بالقرآن، وبيّنت أنّ ما ثبت بالسُّنة هو دينٌ يجب الإيمان والعمل الكامل به، ولم أتطرق إلى التفاصيل الدقيقة حول السنة المدروسة في كتب أصول الفقه.

وذلك لأننا نواجه بين الحين والآخر وبشكل ممنهج ومقصود، ادّعاءاتٍ لا أصل لها تزعم أنّ حديث النبي صلى الله عليه وسلم وسنته غير ملزمة ولا يجب اتباعها، وإذا كانت السنة والأحاديث -حسب ادعاءات المستشرقين- لم تدون حتى منتصف القرن الثاني الهجري وذلك بقيام علماء من أهل اختصاصات مختلفة باختلاق الأحاديث وإسنادها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف نستطيع أن ندفع حُججَ هؤلاء، خاصّة وأنّ أحاديث النّبي صلّى الله عليه وسلّم لم تُدَوَّن منذ وفاته حتّى القرن الثّاني الهجري؟ يمكننا القول: من الحقائق المعروفة في تاريخ الحديث الشريف أنّ هناك أحاديث موضوعة نُسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لكنّ علماء الحديث لم يكتفوا بنقل نصوص الحديث، بل تفحصوا كيفية النقل ودقّقوا في الرواة وأحوالهم وبيّنوا صحيح الحديث من سقيمه وموضوعه من صحيحه، وبذلوا في ذلك جهوداً كبيرة وألفوا كتباً حَوَت تلك الجوانب كلها.

هذا؛ وإن الاهتمام البالغ بأسانيد الحديث الشريف وروايته ميزة لا توجد في أي مجتمع آخر سوى المسلمين، وهي خصوصية للإسلام الحنيف تدل على الصدق والأصالة، وقد عبّر عنها العلماء بقولهم: "خصيصة فضيلة من خصائص هذه الأمة "[25]، ومن هذا الجانب فإنه من

[25] أحمد بن علي الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، (تحقيق: محمد سعيد خطيب أوغلي، أنقرة، 1972)، ص 75-76.

الطبيعي أن نعتبر الأحاديث الصحيحة والحسنة دليلاً ذا قيمة، ولا يلتفت إلى الأحاديث الموضوعة.

إنّ الأوامر والنواهي الإلهية تخاطب عقولنا؛ ونحن نتدبّر هذه الأوامر والنواهي، لكنها تحتاج إلى ناقل، وبعبارة أخرى فهي تتعلق بالنبوة؛ فإنكار حجية الأحاديث يؤدي إلى الشك في تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم القرآن، وهذا ما لا يجرؤ مسلم عاقلٌ على قوله، فالإيمان بالسنة جزء من الإيمان بالنبوة.

وإنّ حبّنا للنبي صلى الله عليه وسلم ليس لهويته البشرية أو مزاياه الشخصية العالية، بل لأنه ممثل ومبلغٌ للوظيفة العالية، نعم إن النبي صلى الله عليه وسلم بشر مثلنا، لكنه آخر الأنبياء الذين تلقوا الوحي من الله. أُنهي كلمتي بآية تتعلق بالموضوع يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب 56/33]، أسأل الله أن ينير قلوبنا بحبه وحب رسوله صلى الله عليه وسلم، أحييكم بتحية الإسلام، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الخاتمة

ممكن أن نلخص مقالتنا بأن الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يقتصر على التسليم والاعتقاد بأنه ناقل للقرآن إلى الناس فحسبُ، لأن هذا ما يقتضيه العقل قبل الوحي بل الإيمان بالنبي يتعدى ذلك، وباختصار فإن كلا من طاعة النبي ومحبته جزءٌ لا يتجزأ من الإيمان؛ لأنه يستحيل قبول دعوة النبي صلى الله عليه وسلم دون محبته، وقد أخبرنا الله تعالى في القرآن الكريم أن حبّ الله مرتبطٌ بحب الرسول واتباعه.

إن التفاف الصحابة حول النبي صلى الله عليه وسلم وحبهم ووفاءهم له كان السبب المؤثر في انتشار الإسلام داخل الجزيرة العربية وخارجها، وقد استمر المسلمون على حالهم في محبتهم وشوقهم للرسول (ص) بدءاً من الخلافة الراشدة، وأظهروا محبتهم التي تتقد في قلوبهم كالبراكين على مرّ الأزمنة والعصور، لكن محبتنا وشوقنا للنبي صلى الله عليه وسلم يجب ألا تبقى حبيسة قفص العاطفة، بل ينبغي أن تنير رسالته العالمية وأخلاقه العالية وأسوته الحسنة حياتنا، ويجب إحياء سنته وتطبيقها، وهذا النموذج

ليس نموذج المسلم المثالي فقط، بل يعد ضرورة للإنسان المثالي، لأن المؤمن الكامل هو الإنسان القدوة، وقد أخبرنا الله تعالى بأنه لطف بنا حين أرسل رسوله صلى الله عليه وسلم.[26]

المصادر والمراجع

ابن أمير البادشاه، تيسير التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1351.

الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، 1402.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، بيروت 1994.

البغدادي، أحمد بن علي الخطيب، شرف أصحاب الحديث، أنقرة 1972.

الحصكفي، محمد بن علي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الكتب العلمية، بيروت 2000.

حسيني، يوسف الشيخ، بحوث في أصول الفقه لغير الحنفية، القاهرة، بلا تاريخ.

الدسوقي، طه عبد الله، أصول الفقه، القاهرة 1957.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع، بيروت 2002.

علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، القاهرة 1976.

عمر عبد الله، سلم الوصول إلى علم الأصول، مصر 1955.

فياض الصوفي، عبد العظيم جواد، تيسير الوصول إلى المختار من علم الأصول، القاهرة 1963.

[26] آل عمران، /331.

KARA, Ö., "İslam Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri"
el-Mecelletü'l-ilmiyyetü'l-muhakkemetü li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye (2021): 72-167

İSLAM GELENEĞİNDE ÜMERÂ HUZURUNDAKİ BİLİMSEL TOPLANTILARIN OSMANLICASI: HUZUR DERSLERİ

THE OTTOMAN TURKISH OF SCIENTIFIC MEETINGS IN THE TRADITION OF ISLAM: HUZUR LECTURES

ÖMER KARA
PROF. DR.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Öz

Huzur dersleri, h. 1136 yılında Sadrazam Damad İbrahim Paşa ile sadâret makamının uhdesinde başlayan ve h. 1172 Ramazan'ından itibaren Sultan III. Mustafa'nın fermanıyla saltanat makamıyla resmîleşen, biniş merasimi sonrası Osmanlı padişahının hazır bulunmasıyla, şeyhülislam tarafından seçilen ve padişah tarafından onaylanan yetkin ulemâdan müteşekkil bir heyet tarafından her yıl Ramazan'ın belirli günlerinde padişahça tayin edilen mekânlarda gerçekleştirilen ilmî mecliste Kadı Beyzâvî tefsirinin münazaralı tarzda tedrisi yapılan ve 1341 yılında hilafetin kaldırılmasıyla sona eren yaklaşık 200 yıllık bir ders geleneğidir. Padişahın katılımı mecburidir. Biniş merasimi sonrası yapılırdı. Dersi, mukarrir anlatır; muhataplar sorularıyla ve tartışmalarıyla katkı yapardı. Mukarrir ve muhataplar, belli prensipler dâhilinde seçilirdi. Toplantıya katılan dinleyiciler de padişahın seçimiyle iştirak ederlerdi. Müzakereler, tamamen fikir hürriyeti içerisinde yapılırdı. Toplantı mekanı, her ders için padişah tarafından seçilirdi. Tefsir olarak Kadı Beyzâvî tefsiri asıldı. Bu toplantı, Osmanlı'daki Divan-ı Hümayun kadar resmî ve önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Huzur Dersleri, Sultan III. Mustafa, Kadı Beydâvî Tefsiri, Biniş Merasimi, mukarrir, muhatap.

Abstract

Lessons in the presence of the Sultan (huzur dersleri) is a lesson tradition of nearly 200 years which began in 1136 H. with the Grand Vizier Damad Ibrahim Pasha under the responsibility of the grand vizierate and became offical with the edict of Sultan Mustafa III under the authority of the sultanate from the Ramadan of 1172 H. and taked place with the presence of the Ottoman sultan after the boarding ceremony (binish) and taught in a debated style of Qadi Baydawi's Tafsir in the scientific assembly, which is held every year on certain days of Ramadan in places appointed by the sultan, by a committee consisting of competent scholars elected by the Shayhulislam and approved by the sultan and ended with the abolition of the caliphate in 1341 H. In these lessons, the participation of the Sultan is obligatory. It was done after the boarding ceremony. The lecturer tells the lesson; interlocutors contributed with their questions and discussions. The lecturer and the interlocutors were chosen according to certan principles. The audience attending the meeting was also formed by the choice of the sultan. Negotiations were done with complete freedom of thought. The meeting place was chosen by sultan for each lesson. Kadı Baydawi's commentary was followed as a commentary. This lesson is as offical and important as the Ottaman Divan-i Humayun.

Keywords: Lessons in presence of the sultan, Sultan Mustafa III, Kadi Baydawi's commentary, binish ceremony, muqarrir, muhatab

قره، ع.، "المصطلح العثماني النظير للمجالس العلمية المُقامة أمام الأمراء في التراث الإسلامي: دروس الحضرة السلطانية"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 1 (2021): 72-167

المصطلح العثماني النظير للمجالس العلمية المُقامة أمام الأمراء في التراث الإسلامي: دروس الحضرة السلطانية

عمر قره
الأستاذ الدكتور
جامعة أتاتورك / كلية الإلهيات

الملخص

بدأ تقليدُ دروس الحضرة السلطانيّة مع الصدر الأعظم داماد إبراهيم باشا عام 1136. وفي رمضان 1172 اكتسب هذا التقليد صفةً رسميّة بمرسوم السّلطان مصطفى الثّالث. ومع ذلك، أصبحت دروسُ الحضرة السّلطانية تُجرى بعد تنظيم حفلة رسميّة، وتحت إشراف لجنة علميّة مكوّنة من علماء مختصّين ينتخبهم شيخ الإسلام، ويوافق عليهم السلطان، وفي الأماكن التي يعيّنها السّلطان في أيام رمضان من كلّ عام. وكان تفسير القاضي البيضاوي المصدرَ الأساسي لهذه الدروس العلميّة ذات الطّابع الجدليّ؛ حيث كان يُتناوَل من خلال بحثٍ جماعيٍّ ومناقشة علميّة. وأُلغيت هذه الدروس التي استمرّت ما يقارب قرنين من الزمان بإلغاء الخلافة عام 1341. وكان حضور السّلطان فيها أمرًا ضروريًّا لانعقادها، كما أنّ حفلة بينيش التي ترمز إلى أهميتها كانت شرطًا مسبقًا لإجراء أيّ جلسة منها. وبخصوص هذه الدروس كانت اللجنة العلمية من المقررين والمخاطبين تُختار وفق معايير وضوابط معينة. وكان السّلطان يختار المستمعين شخصيًّا. وكان مما يميز دروس الحضرة السلطانية عن غيرها، قيامها على النقاش العلميّ الحرّ. وكان السلاطين يولون أهمية كبيرة لهذه الاجتماعات العلميّة ويعتبرونها مثل اجتماعات وزاريّة في القصر.

الكلمات المفتاحية: دروس الحضرة السّلطانية، السّلطان مصطفى الثالث، تفسير القاضي البيضاوي، حفلة بينيش، المقرّر، المخاطب.

المقدمة: أ – أنواع المجالس ونوع المحاضرات من العصر الجاهلي إلى الحضارة الإسلامية

1. أنواع المجالس في العصر الجاهلي

يعود تاريخ المجالس العلميّة والأدبيّة في تراثنا إلى العصر الجاهلي. حيث كانت البنية الاجتماعيّة القبلية بالإضافة إلى العناصر التي كانت تعتبر رمزًا للكرم والفضيلة والمروءة آنذاك تقتضي انعقاد هذه المجالس. كانت هذه المجالس على هيئة مناظرات تُلقى بأسلوب "أدبي"، وتدور بين الأدباء والشعراء والخطباء. وقد كان أهم غرض لها هو التفاخر بما يعدّونه مستلزمًا للتفاخر في ذلك الحين من التعالي بالحسب والنسب أو الافتخار بالمروءة والكرم أو التباهي بكثرة الأولاد. وبهذه العقلية تواجدت المجالس والمسامرات التي امتازت بخصائص عديدة والتي كانت تجرى في ميادين مختلفة في الجاهلية، من أهمها المجالس المقامة على هيئة "المحاورة والمفاخرة والمنافرة والمسامرة والمؤانسة والمنادمة". ويحسن بنا أن نقدم معلومات قصيرة عن أهم هذه المجالس.

إنّ مفهوم المحاورة من المفاهيم التي تعني المجالس، وقد أتت هذه الكلمة على وزن مُفاعلة من الأصل "حار" الذي يعني الرجوع والنقص والاضطراب لغويًا، وتعني المحادثة والنقاش والجدال بين اثنين فأكثر. أما في الاصطلاح فهي اسم للمجالس التي يتبادل فيها الحديث اثنان وأكثر ويبدون آراءهم في موضوع معين. وأحيانًا يكون فيها أحد الطرفين سائلًا والآخر مجيبًا. وتعتبر المحاورة التي جرت بين عامر بن ظرب العدواني وحممة بن رافع الدوسي على بلاط ملك حِميَر، والمحاورة الحكيمة التي جرت بين ضمرة بن ضمرة المعيدي حكيم تميم والنعمان بن منذر ملك الحيرة، والمحاورة التي دارت بين عتبة بن ربيعة وابنته هند من أهم النماذج لهذا النوع في العصر الجاهلي.[1]

والمفاخرة نوع آخر للمجالس وهي كلمة مشتقة على وزن مفاعلة من الفعل "فخر" الذي يأتي بمعنى التباهي والتعالي وإظهار المكارم لغة، ومعناها اصطلاحًا: اسم لنوع من المجالس التي تتمثّل في تباهي الجلساء

[1] للمزيد من المعلومات: إسماعيل دورموش، "المناظرة في الأدب العربي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 2006)، 31/577-579.

بحسبهم ونسبهم وقبائلهم وعشائرهم أو بمكارمهم وأخلاقهم الحميدة أو بكثرة الأولاد والأنصار والمال، والتي كثيرًا ما تجري بين الأشراف وزعماء القبائل. ومن أشهر نماذج المفاخرة تلك التي دارت بين ملك الساسانيين كسرى أنوشروان وملك الحيرة النعمان بن المنذر في بلاط كسرى. حيث انتصر النعمان بن المنذر على خصمه كسرى بإجاباته المقنعة على أسئلة الأخير زاعمًا أن العرب هم أشرف الأقوام. واستمرت هذه المحاورات في العصر الجاهلي بين قبائل ربيعة ومضر، وبين بكر وتغلب، وبين قيس وتميم وبين قبيلتي الأوس والخزرج. ممّا أدّى إلى تكوّن تراث أدبي عرف بهذا الاسم.[2]

وهناك نوع آخر يُسمّى المنافرة، وتأتي كلمة "نفر" في المعاجم على معنيين: الأول، الابتعاد والكره والفزع والثاني، اجتماع القوم لأمر ما. أما كلمة المنافرة على وزن مفاعلة، فبالرّغم من أنها تستخدم أيضًا في الأساس بالمعنيين أنفسهما، إلا أن المعنى الثاني والذي له صلة بموضوعنا اجتماع القوم بغرض التفاخر بالحسب والنسب وغيره هو المعنى المرجح فيها. ولأن فكرة "أنا أفضل حسبًا ونسبًا منك" مسيطرة على هذه المجالس، فالأخذ بالمعنى الثاني سيكون أكثر ملائمةً. وعلى هذا السياق فكلمة المنافرة التي تستخدم لنوع من أنواع المجالس في المصطلح اللغوي العربي هي "اسم لنمط من أنماط الحوار يُجرَى على هيئة مبارزة كلامية تتناول موضوعات مثل عظم الحسب والنسب وعلو الشرف والكرامة وكثرة المال والأولاد، ويشترط أن يشرف عليه حَكَمٌ مع تحديد جائزة يقدمها المهزوم للفائز". يتناول الطرفان في مثل هذه المناظرات ذكر فضائل نسبهم وقومهم وأغلبية عددهم وكثرة أموالهم بتعبيرات أدبية. حتى إنه قد يبلغ بهم الأمر إلى أن يُحصوا أمواتهم عندما تحتدم المنافسة الكلامية بينهم، وهو الذي أشير إليه في سورة الكهف (الآية 34)، وفي سورة التكاثر (الآيات 1-2). كان الحكام في هذه المجالس يُنتخبون من أشراف زمانهم وحكمائهم، وكانت المحادثات المتبادلة بين المشتركين تجري بشكل أدبي مؤثر. أما

[2] للمزيد من المعلومات: إسماعيل دورموش، "المناظرة في الأدب العربي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، 31/577-579.

الجوائز فقد كانت تصل إلى مئةٍ أو إلى ألفٍ من الإبل أو العبيد أو الإماء أو الذهب، وقد تَكوّن تراثٌ أدبيٌّ يحمل هذا الاسم في العصر الأول.[3]

تعدُّ المسامرة من أنواع المجالس أيضًا؛ حيث سُمِّيَ الحديث في الليل عند العرب سمرًا، وتبادُلُ الحديث ليلًا مسامرةً. وقد كانت تنظم النوادي الترفيهية التي تشهد الموسيقى واللهو في ليالي البادية الباردة حول نار متوقدة أو في خيام أو في ميادين أو في حوانيت، فيغني فيها المطربون ويحكي فيها القصاصون أساطير وذكريات من أيام العرب. ويُشرب فيها الخمر وتُقصّ الحكايات الطريفة والمسلّية بشكل مفرط حتى الماجنة منها. وكانت هذه الاجتماعات تستمر حتى الصباح. ولقد أثرت هذه المسامرات في الشعر الجاهلي. فمثلًا تطرق لبيد بن ربيعة في معلقته إلى المحاورات التي أجراها مع أصدقائه حتى الصباح تحت ضوء القمر اللّطيف. وقد دام هذا النوع من المجالس في العصر الإسلامي بعد تغيير محتواه وتصفيته من العناصر الجاهلية. فقُصت حكايات ألف ليلة وليلة، وقصص مجنون ليلى في المسامرات التي كانت تقام بكثرة في العصر الأموي والعباسي. ومع مرور الزمن تحولت المسامرات إلى نوع من المجالس تحكى فيها القصص والأحداث التي حلّت بالسلاطين ورجال الدولة: مسامرات الملوك.

وانتقلت المسامرات إلى التراث التركي أيضا وظلت تجرى على مدار قرون طويلة في مجالس القرية وخصوصًا في ليالي الشتاء الطويلة. وهناك نوع آخر للمسامرة، وهي المنادمة. وتعني المجالس الترفيهية التي يشرب فيها الخمر وينتشر فيها الغناء والطرب.[4]

وباختصار فإن مجالس العرب بالاستناد إلى فضائل البادية ومكارمها في الجاهلية كانت تهدف إلى التباهي بالحسب، والنسب أو بالمال والجاه، أو بكثرة الأولاد والعشيرة من جهة، وكذلك إلى الترفيه والتسلية من جهة أخرى.

---

[3] للمزيد من المعلومات: إسماعيل دورموش، "المناظرة في الأدب العربي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، 31/577-579.

[4] للمزيد من المعلومات، نبي بوزقورد، "المسامرة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 2006)، 3/75-76؛ جمال محمد سرحان، المسامرة والمنادمة عند العرب حتى القرن الرابع الهجري، (الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت، 1978).

2. أنواع اللقاءات العلمية الأدبية في التراث الإسلامي

كانت هذه اللقاءات، التي عُقدت على أسس التفوّق والشرف وفق البنية الاجتماعية والثقافية للعصر الجاهلي، مصدرَ إلهامٍ للقاءاتٍ مختلفةٍ خاصةً في المجالات الأدبية والعلمية، بعد الإسلام. في التراث التقليدي الإسلامي، الاجتماعات التي تُعقد في سياق العلم والأدب، مثل "العمل معًا" و"المشاركة المتبادلة"؛ تعد من الاجتماعات الغنية للغاية. منها: التدريس، التعليم، المجلس، المحاضرة، المذاكرة، المناظرة، المجادلة/الجدل، المقابسة، المقامة، المخالفة/الخلاف.

إنّ مفاهيم الدرس والتدريس والتعليم مفاهيم عامة تستخدم للتعبير عن نقل المعلومات من المعلم إلى الطالب. وبما أنّ ظاهرة التدريس الرسمي وغير الرسمي للقرآن والعلوم الأخرى خارج نطاق موضوعنا في بحثنا هذا، وبعيدًا عن المفاهيم السابقة، فإننا سنهتم هنا بتناول أنواع الاجتماعات العلمية والأدبية الأكثر نخبوية وعالية المستوى خارج هذه الأنواع المذكورة. وفي هذا السياق، هناك لقاءات علمية وأدبية تمّ عقدها على مستوى معيّن من العلماء أو الأدباء أو باجتماع أشخاص حول موضوع ما في التراث التقليدي الإسلامي. وتم تسمية هذه الاجتماعات بأسماء مختلفة حسب أسلوب الاجتماعات ومحتواها.

من أنواع هذه الاجتماعات ما يسمى ب"المجلس"، وجمع المجلس "مجالس". وهو اسم مكان من "جلس يجلس جلوسًا"، وإضافة إلى ذلك، يكتسب معنى المكان أو الفترة عند إضافته إلى مفهوم آخر مثل مجلس العلوم، ومجلس الذكر، ومجلس المذاكرة... إلخ، ويسمّى الشكل الدائري منه ب"الحلقة". وقد استُخدمت كلمة "مجلس" لوصف حلقات المحاضرات التي كانت تُقام في المساجد في بداية الأمر. وفي الفترات اللاحقة استُخدمت مع بعض التركيبات للتعبير عن البيئات والأوساط التي يُنسب إليها، مثل "مجلس العلم"، و"مجلس التدريس"، و"مجلس الوعظ"، و"مجلس الذكر"، و"مجلس المناظرة". والاجتماعات التي كانت يجتمع فيها العلماء أو الأدباء ويناقشون فيها القضايا العلمية أو الأدبية كانت تسمّى أيضًا "مجالس"، وأصبحت كلمة المجالس تعبِّر عن نوع خاص فيما

بعد.[5] ومصطلح "مجلس الإملاء"، الذي تشكّل مع إضافة كلمة "الإملاء" إلى المجلس، هو مصطلح يعبّر عن مجلس يتمّ فيه بشكل خاصٍ إملاء الدروس الخاصة باللغة العربية والأحاديث النبوية على الطلاب، وسُمِّي ما كتب في هذه المجالس فيما بعد ب"الأمالي" مشكّلًا نوعًا آخر من الكتب العلمية والأدبية.[6]

أمّا النّوع الآخر فهو "المذاكرة". وهي صيغة مفاعلة لكلمة "الذّكر" التي تعني "التذكّر والقول والاتّعاظ". ومعنى المذاكرة "استحضار أيّ موضوع تمّ تعلّمه سابقًا ومناقشته معًا". وهي مشهورة خاصةً بالشكل التالي: أنّ "الطلاب الذين يأخذون درسًا في حلقة معلم ما، يجتمعون معًا بعد الدرس ويكررونه بشكل جماعي، ويناقشون الدروس التي تعلموها تحت إشراف مساعد أو نائب معلم يسمى معيدًا". والمصطلح المذكور، يستخدم على نطاق واسع في مجال الحديث،[7] كما يستخدم أيضًا في مجال العلوم الإسلامية الأخرى. وهو نوع من اللقاءات العلمية التي تم تطبيقها منذ بدايات بروز العلوم الإسلامية وحتى الوقت الحاضر في نظامنا التعليمي، وخاصة في المدارس الدينية. واليوم يتم تطبيقه تحت مُسمّى "ساعات إضافية" في بعض المجالات التعليمية. وبالتالي، فإنّ المذاكرة هي الاسم الذي يطلق على "الاجتماعات التي تتمّ فيها مراجعة درس سابق".

و"المناظرة"، تنحدرُ من مصدر كلمة "نظر" على وزن مفاعلة، ولها صلة بصيغة التنظير التي تعني التحليل والتبدر. ولغة تعني "التفكير معًا في موضوع ما"، أما اصطلاحًا، تعني "اجتماع الأشخاص المتخصصين في مجال ما والتفكير معًا في موضوع ما ضمن أساليب وقواعد معينة ومشاركة أفكارهم". وفي هذا النوع، أي "المناظرة"، يكون الاهتمام بالوصول إلى

---

5 حسين مغنية، مجالس العرب، (لبنان، 1982)؛ السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، إتحاف النبلاء بوصف مجالس العلماء، (الرياض، 1992)؛ سليمان الحريتاني، الخمرة وظاهرة انتشار الحانات ومجالس الشراب في المجتمع العربي الإسلامي، (دمشق، 1996)، ومن هذه الآثار: مجالس العلماء، الزجاجي، مجالس ثعلب...

6 للمزيد عن مفاهيم الإملاء ومجالس الإملاء، ياشار قندمير، "الأمالي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1995)، 11/70–72؛ عبد الله آيدينلي،، الإملاء، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 2000)، 22/225–226.

7 إبراهيم خطيب أوغلو، "المذاكرة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 2006)، 32/233–234.

الحقيقة في المقدمة، ويتم إعطاء الأولوية للمناقشة بأفضل طريقة. ولا يجوز صرف غرض المحاور عن هدفه في المناظرة من خلال إسناد رأيٍ لم يدل به محاولًا إلحاق الهزيمة به؛ واتخاذ موقف ازدرائي تجاه شخصيةٍ الخصم، ومحاولة نصر الباطل وإبطال الحق، والإصرار على الرأي وإن كان خطأً، وفرضه على الآخرين رغم انبلاج الحق وظهوره، وكل ذلك غير مستحسن، بل من الأمور الشنيعة. وينبغي للمناظر في هذا الصدد، أن يهدف إلى الكشف عن الحقيقة فقط، متماشيًا مع أسس الاحترام والتواضع؛ معتمدًا في ذلك على أدلة سليمة. ويجب أن يرسم نوعًا من أنواع الاجتماع يخلو تقريبًا من عناصر التعالي والتفاخر.

ونتيجة لنقل هذه الاجتماعات إلى الكتب العلمية والأدبية، تم تشكيل علم وأدب يُسمى "علم المناظرة"؛ بل إنّه أدّى إلى تطوير اصطلاحٍ خاص به.[8] إضافة إلى ذلك، فقد احتوى على مناظرات حول مجالاتٍ بعض العلوم، وطورت مصطلحات خاصة.[9] ويُسمي البعض هذه الطريقة بـ

---

8 من الأعمال والآثار القديمة والمعاصرة التي تتناول موضوع المناظرة: الإرشاد في علم الخلاف والجدل لركن الدين الآميدي؛ وأحكام الجدل والمناظرة لأحمد ابن هبة الله المدائني، وآداب البحث والمناظرة لعضد الدين الإيجي، والإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة (مطبوعة، القاهرة، 1995) لأبي محمد بن الجوزي، ورسالة في آداب البحث وطرق المناظرة لمحمد ابن أشرف السمرقندي (مخطوطة، مكتبة سليمانية، قسم المخطوطات الموهوبة، الرقم: 2661)، وأصول المنطق والمناظرة، (القاهرة، 1335) للسيد شريف الجرجاني، وآداب البحث والمناظرة (القاهرة، 1310) لطشكوبري زاده، وشرح على آداب البحث لطشكوبري زاده (إسطنبول، 1273) والرسالة الوَلَدية في آداب البحث والمناظرة (إسطنبول، 1325)، ومعيار المناظرة لعلي رضا الأردخاني(إسطنبول، 1307)، وعلم آداب البحث والمناظرة (القاهرة، 1912) لمصطفى صبري، وشرح المنظومة الظاهرة في قوانين البحث والمناظرة (أسطنبول، 1322) لمحمد جمال الدين الإسطنبولي، وعلم المناظرة (إسطنبول، 1293) لأحمد حمدي الشيرواني، وأصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة (الكويت، 1422) لحمد بن إبراهيم العثمان، وآداب البحث والمناظرة لمحمد أمين الشنقيطي مع تحقيق سعود بن عبد العزيز العريفي.

9 انظر: فخر الدين الرازي، مناظرة فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، (تحقيق: فتح الله خليف، بيروت، د.ت.) وفخر الدين الرازي، المناظرات، (تحقيق: عارف تامر، بيروت، 1992)؛ أبو الوفاء بن عقيل، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، ابن تيمية، مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية، (تحقيق: عبد الرحمان الدمشقية، القاهرة، 1989). هشام الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، (بغداد، 1968)، هشام الآلوسي، المناظرة بين الإسلام والنصرانية، (الرياض، 1992). ابن تيمية، مناظرة ابن

"المجادلة" و"الجدل"، ولا تحبّذ تسميتها ب"علم الجدل". وأخذ الجدل مكانته في التاريخ كأحد أنواع المناظرة.[10]

أمّا "الجدل"، فهو من أصل يعني "الخشونة والعداء والصلابة والمعارضة"، وتعني كلمة الجدل في عرف المتكلمين والفقهاء "الصرامة والصعوبة في النقاش، والانحياز إلى طرف، وإسكات الخصم وهزيمته." وكمصطلح يعني الجدل "الانحياز في القضايا الخلافية حول موضوع ما؛ الانحياز إلى جانب من خلال مناقشة التناقضات؛ محاولة إثبات الآراء التي يدافَع عنها بالأدلة والبرهان"، فهو اسم لهذه الأنواع من الاجتماعات. وعلى الرغم من وجود محاولات على المستوى النظري في التقاليد الإسلامية لجذب الجدل إلى إطار معين من خلال طرح الشروط المنشودة، إلا أنّها لم تتمكن من قطع الجدل من أصولها المعجمية واللغوية. ولقد تمّ تطبيق مفهوم الجدل عمليًّا للتعبير عن العمل على "هزيمة المحاور بأدلة وآراء". وقد كانت هذه الظاهرة وسيلة من ناحية أخرى لترسيخ المذهب والرأي الشخصي بالنسبة للمناظرين. ومن المهم أيضًا مطابقة الجدل مع مجالي الكلام والفلسفة واشتهاره فيهما وعدم قبوله على نطاق واسع في المجالات الأخرى. وفيما يتعلق بمنهج "الجدل"، فمع أنه منهج للبحث عن الحقيقة، فإنه يمثل نقطة انطلاق لإيصال الرأي الشخصي إلى النجاح كذلك؛ ولذلك فهو يشتمل على التلاعب بالكلمات والألفاظ والقواعد

تيمية لطائفة الرفاعية، (تحقيق: عبد الرحمان الدمشقية، القاهرة، 1989)، تركي، عبد المجيد، مناظرة في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، (بيروت، 1986).

10 للمزيد من المعلومات حول نوع المناظرة: ابن قيم الجوزية، إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة، (ناشر: أيمن عبد الرزاق الشوا، دمشق-بيروت، 1996)؛ طشكوبري زاده، آداب البحث والمناظرة، (إسطنبول، 1313)، ص 0-11؛ علي آردخاني، معيار المناظرة، (إسطنبول، 1307)، ص 9؛ عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، (دمشق، 1993)، ص 359؛ حسين آتاي، نهج المناظرة وفق القرآن الكريم، مجلة جامعة أنقرة كلية الإلهيات، (أنقرة، 1969)، 17/259-275؛ جميل سعيد، المناظرة في العصر العباسي، مجلة كلية الدراسة الإسلامية، (بغداد، 1973)، 7/187-204؛ ياووز، يوسف شوقي، "المناظرة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 2006)، 31/566-567؛ ياووز، يوسف شوقي، طريقة التفكر والجدال في القرآن، (إسطنبول، 1983(؛ ياووز، يوسف شوقي، "المناظرة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 2006)، 31/566-567؛ علي جريشه، أدب الحوار والمناظرة، (المنصورة، 1991)، ص 59 وما بعدها، 150 وما بعدها.

المنطقية، ويفتح الباب للغش والخداع وإبراز الأنانية. وقد احتل مكانته في التاريخ كنوع يتغذى على الغرائز النفسية، وتشكّل في هذا الصدد علم يُدعى علم الجدل. ويختلف مصطلح "الجدل" عن مصطلح "المناظرة" الهادف إلى الكشف عن الحقيقة بكونه قائمًا على رغبة الانتصار على الخصم وتفنيد مذهبه. وفي هذا السياق، يتوازى مفهوما "المحاجة" و"المراء" مع مفهوم "الجدل" في معنى "مناقشة وتقديم الأدلة لإثبات رأي الفرد".[11]

ويحسن بنا في هذا المقام أن نتطرّق إلى مفهوم "الخلاف"، ويمثّل نوع الخلاف والكتب الخلافية نوعًا خاصًا في إطار الجدل. والخلاف كما هو معروف يعني لغةً التضاد والتعارض وتبنّي رأي مختلف عن رأي الآخر عُرفًا. وكتب الخلاف التي تشتمل على حكاية بعض آراء العلماء وحواراتهم هي التصانيف المقصود من وضعها إبطال مذاهب الآخرين وتفنيدها، وانتصار المذهب عند الفقهاء. وقد استخدمت كلمة "الاختلاف" إلى جانب كلمة الخلاف، للتعبير عن الأدب المكوّن من الكتب التي تصنّف لأجل الدفاع عن المذاهب الفقهية والكلامية، وتتناول المسائل المختلف فيها. ولاقى مفهوم الخلاف قبولًا ورواجًا في شتى العلوم الإسلامية، وبخاصة القراءات والفقه، فتشكّل علم مستقلّ يدعى علم الخلاف أو علم الاختلاف، ويمكن اعتبار علم الخلاف انعكاسًا لعلم الجدل على الفقه والقراءات. ويجدر بنا أن نشير إلى مصطلح "الاحتجاج" في سياق الخلاف. فقد استخدمت كلمة الاحتجاج كتعبير مترادف مع الاختلاف، وانتشر استخدام مصطلح الاحتجاج في هذا الجانب ليتكون علم جديد يسمى احتجاج القراءات، ويشمل مجالس العلماء في المواضيع المتفق عليها والمختلف فيها، وأوجه الخلاف في القراءات والحوارات والنقاشات التي تدور بينهم وطرق إثبات القراءات وقبولها وردها ورفضها.[12]

---

[11] للمزيد من المعلومات عن الجدل: يوسف شوقي ياووز، "الجدل"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1993)، 7/208-210.

[12] شكري أوزن، "الخلاف"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1998)، 17/527-528.

وكذلك ظهر نوعان أدبيّان جديدان يحتويان على سمات الجدل والمناظرة قائمان على التنظير والخيال، وهما المفاخرة والمقامة. ويرِد في هذه الكتب التي تهدف إلى ذمّ فئة ومدح أخرى، أبطال خياليون وقصص خيالية. ومن أمثلة المفاخرة: كتب الجاحظ "مفاخرة الجواري والغلمان" و"مفاخرة السودان والحمران" و"مفاخرة المسك والرماد"، وكتاب ابن أبي طاهر "مفاخرة الورد والنرجس". أما النوع الثاني فهو يتجلى في المقامات التي كتبها الهمذاني، وفي كتاب المقامات للحريري، ومقامات ابن ناقيا.[13]

3. نوع المحاضرات: الاجتماعات العلمية التي تقام في حضرة الأمراء وكبار الدولة

كلمة محاضرة تأتي على وزن مفاعلة من أصل "حضر يحضر حضورًا"، وهذا الأصل يدل على الوجود والتواجد ونَقِيض المَغيب والغَيْبةِ، والمحاضرة تعني نقل المعلومات والتجارب عند مجموعة من الناس ومناقشتهم في شأن علمي ما.

---

[13] انظر للمزيد:
Kilito, A., Les Séances, Paris, 1983; Kilito, A., "Le genre 'Séances': Une introduction", *Studia Islamica*, 43 (1976), s. 25-51; Beeston, A. F. L. "al-Hamadânî, al-Harîrî and the Maqâmât Genre", *The Cambridge History of Arabic Literature,* Cambridge 1990, s. 125 v.; Beeston, A. F. L. "The Genesis of the Maqâmât Genre", *Journal of Arabic Literature*, II (1971, s. 1-12; Malti-Douglas, Fedwa, "Maqâmât and Adab: 'al-Makâma al-Madiriyye' of al-Hamadhânî", *Journal of American Oriental Society*, vol. 105, no. 2, 1985, s. 247-58; Katsumata, Naoya, "The Style of the Maqâma: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac", *Arabic and Middle Eastern Literatures*, vol. 5, no. 5, 2002, s. 117-137; Brockelmann, Carl, "Makâme", İA, VII/197-201; Drory, R., "Maqâma", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami- P. Starkey), London, 1998, II/507-8; Ayyıldız, Erol, "Makâme", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/417-19.
نبيه حجاب، "ظاهرة المقامات: نشأتها، أثرها في الآداب الأجنبية" حوليات كلية دار العلوم، (القاهرة، 1969)؛ أحمد أمين مصطفى، فن المقامة بين البديع والحريري والسيوطي، 1991؛ شوقي ضيف، المقامة، (القاهرة، 1954)؛ حسن عباس، فن المقامة في القرن السادس، (القاهرة، 1986).

أمّا في الاصطلاح العلمي فتطلق على المجالس التي تضمُّ العلماء أو الأدباء أو الشعراء وحواراتهم ومناقشاتهم القائمة على الأسئلة والأجوبة في حضرة رجال الدولة. ويتضح لدى الرجوع إلى التاريخ وجود نوعين من المحاضرة: أدبي وعلمي. وقد شهد التاريخ الإسلامي كثيرًا من جهود الأمراء والسلاطين والخلفاء ورجال الدولة فيما يتعلق بعقد مجالس ولقاءات علمية من نوع المحاضرة. ومن الأمثلة المهمة على هذا الاهتمام، ما فعله الخليفة هارون الرشيد. حيث أمر بعقد محاضرات علمية وأدبية في قصره وبحضوره. وقد ذكر أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه "المحاضرات والمحاورات" جزءًا من تفاصيل هذه الاجتماعات. إضافة إلى ذلك فقد أجريت اجتماعات علمية في حضرة الوزراء من البرامكة. ويمثّل كتاب أبو علي المحسن بن علي التنوخي "نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة" (مطبوع في بيروت سنة 1971) ثمرةً الاجتماعات المنظمة في عهد البرامكة.

ومن المهمِّ أيضًا أن نتطرّق إلى الاجتماعات التي عقدها الوزراء في عهد البويهيين. فهذه الاجتماعات قيّمة في هذا الإطار. فقد ألّف أبو حيان التوحيدي كتابه "الإمتاع والمؤانسة" مستلهمًا ذلك من الحوارات العلمية والفلسفية والأدبية المنظمة في حضرة الوزير البويهي ابن سعدان والتي استمرت 40 يومًا. وكذلك صنّف التوحيدي "المقابسات" مستعينًا بالمجالس العلمية المنعقدة عند شيخه أبي سليمان السجستاني. وقد أجريت اجتماعات من هذا النوع تحت إشراف الوزير أبي العباس الضبي البويهي، وخلفه صاحب بن عباد البويهي أيضًا. وجمع الراغب الأصفهاني محتوى المجالس في عهديهما في مؤلفه القيّم: "محاضرة الأدباء ومحاورة الشهداء".

وأسهمت مثل هذه الاجتماعات في تطوير نوع المحاضرات، وتكوّنت في مجال المحاضرات أعمال أدبية لا يمكن تجاهلها. فإضافة إلى الكتب المذكورة هناك كتب مهمة، مثل كتب أبي منصور الثعاليبي "التمثيل والمحاضرة" (مطبوع في القاهرة سنة 1961)، "مؤنس الواحد ونزهة المستفيد في المحاضرات" (فيينا)، و"حلية المحاضرة"، وكتاب الزمخشري "ربيع الأبرار ونصوص الأخبار" (مطبوع في بغداد سنة 1976)، وكتاب ابن مروان الدينوري "المجالسة وجواهر العلم (بيروت، 2000)" و"محاضرة

الأبرار ومسامرة الأخيار" (القاهرة 1324) لابن عربي، و"ثمرات الأوراق في المحاضرات (القاهرة، 1287)" لابن حجة.[14]

وتناول محمد القارا باغي في تصنيفه الشهير "كتاب في علم المحاضرات" (المكتبة السليمانية، آيا صوفيا، الرقم: 4282) موضوع المحاضرات بشكل علمي ومفصل. وكذلك درس هذه الظاهرة Stephanie Bowie Thomas في رسالته لأجل التخرّج من مرحلة الدكتوراه والتي تتناول الراغب الأصفهاني بالذات.[15]

إنّ الميزة التي تميّز بين نوع "المحاضرة" وبين الاجتماعات العلمية الأخرى هي إقامة هذه الدروس في حضور كبار الدولة؛ حيث إن الأمراء لا يشاركون في كثير من الاجتماعات العلمية. ويتمّ في حضورهم عقد برامج اللهو المُسماة ب"المنادمة"، والمُشتملة على الرقص والعزف، ولكن هذه المجالس الترفيهية خارج حدود بحثنا في مقالتنا هذه.

4. نمط من المحاضرات في الدولة العثمانية: دروس الحضرة السلطانية

لا توجد معلوماتٌ كافية فيما يتعلق بدروس الحضرة السلطانية. وكتاب أبي العلا ماردين المتكون من ثلاثة مجلدات أهمّ المؤلفات التي صُنفت في دروس الحضرة السلطانية. وكان هذا الكتاب مصدر إلهام للدراسات التي تلته.[16] ولذلك اعتمدنا على كتاب ماردين اعتمادًا كبيرًا في بحثنا هذا مع أخذ الكتب والمصادر الأخرى بعين الاعتبار.

---

[14] Thomas, Stephanie Bowie, The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with Special reference to al-Râghib al-Isfahânî's Muhâdarât al-Udebâ, doktora, Harvard University, Cambridge: Massachussetts: 2000, s. 22 vd; Yazıcı, Hüseyin, "Muhâdarat", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/391-92; Kara, Ömer, "Râğıb el-Isfahânî", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/398-401, özellikle, 400; Bonebakker, S. A., "Adab and the Concept of Belles-Lettres", *CHAL: Abbâsîd Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge, 1990, s. 16-30; Bonebakker, S. A., "Early Arabic Literature and the Term Adab", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1984, V/389-421.

[15] Thomas, Stephanie Bowie, The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with Special reference to al-Râghib al-Isfahânî's Muhâdarât al-Udebâ, doktora, Harvard University, Cambridge: Massachussetts: 2000.

[16] المصادر التي توصلنا إليها على النحو التالي:
Zilfi, Madeline Carol, "A medrese for the palace: Ottoman dynastic

4.1. تاريخ دروس الحضرة السلطانية

كانت الطبقة العلمية قوة محترمة ومؤثرة لها مكانتها المهمة في المجتمع العثماني.[17] وأعطى السلاطين العثمانيون أهمية كبيرة لهذه الطبقة من بداية الدولة إلى نهايتها، مقدرين العلماء بوسائل مختلفة. ومن المعروف أنه منذ العصور المبكرة للدولة العثمانية، ألقى العلماء محاضرات في حضرة السلاطين والأمراء والوزراء سواء أكان بشكل فردي أم جماعي في القصر. بالإضافة إلى ذلك، تلقى السلاطين دروس التفسير من علماء العصر المهمّين، وأجروا محادثات علمية معهم بشكل عام في إطار الدروس المعتادة والمختلفة عن دروس الحضرة.

وقد ازداد عدد هذه المحاضرات واللقاءات العلمية اعتبارًا من عهد السلطان محمد الفاتح. وقد وردت معلومات متعلقة بهذه الدروس في سجلات تلك الفترة، وكتب الطبقات واليوميات التي كتبها أمناء السر. فقد

legitimation in the eighteenth century", *Journal of the American Oriental Society*, cilt: 113/2, 1993, s. 184-191; İpşirli, Mehmet, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul, 1998; XVIII/441-444; Özbilgen, Erol, "Huzur Dersleri", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 116-117; Ünver, Süheyl, Bir Ramazan binbir İstanbul, Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 29 vd.; Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971, I/862 vd.; Demir, Ziya; Eroğlu, Muhammed, XIII.-XVI. yy. arası Osmanlı Müfessirleri, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, 99 vd.

[17] كان العلماء طبقة محترمة لها امتيازات خاصة ونفوذ سياسي متميز في الدولة العثمانية ولم تستبح دماء العلماء حتى ولو استحقوا العقاب إلا في حالات نادرة وفترات محددة، وكانوا معافين من الضرائب ولم تكن تتم مصادرة أموالهم كذلك. وكانت مصادر دخلهم عبارة عن الأموال الموقوفة والتخصيصات التي تسمى أربالیك ورواتب عالية، انظر للمزيد من المعلومات:
Uzunçarşılı İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1965; Faroghi, Suraiya, "Social Mobility among the Ottoman Ulemâ in late Sixteenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, cilt: 4, no: 2 (1973), s. 204-218; Itzkowitz, N., "Eighteenth-Century Ottoman Realities", *Studia İslâmica*, 1962, XVI/73-95; Unan, Fahri, "Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî verim", *Koomduk İlimder Jurnalı (Sosyal Bilimler Dergisi), Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Dergisi*, Bişkek, 2003, V/14-33.

وردت روايات تفيد بأنّ السلطان محمد الرابع قد اعتاد عام 1080[18] على حضور درس يلقيه شيخ الإسلام منكاري زاده يحيى أفندي بين صلاتي المغرب والعشاء في القصر.

وكان يحيى أفندي يقرأ تفسير القاضي البيضاوي "أنوار التنزيل" ويترجمه للسلطان. وكذلك كان يحضر السلطان دروسًا أسبوعية يلقيها محمد أفندي الواني. وعلى غرار ذلك فقد كان السلطان عثمان الثالث يقرّب حميدي أفندي الذي كان شيخًا ومدرّسًا في إحدى مكتبات شرف آباد إلى نفسه، وينعم عليه بالمال ليلقي أمامه بعض الدروس. وهذه الدروس المذكورة شأنها شأن الدروس الاعتيادية المعهودة، ولا يمكن أن نصنّفها في إطار دروس الحضرة السلطانية، إلا أنها ساهمت في تكوين خلفية دروس الحضرة السلطانية بشكل تدريجي، وأصبحت نواةً لها. واستنادًا إلى ما سبق فإن دعوى طيار زاده عطا بك بأن دروس الحضرة السلطانية بدأت مع بداية الدولة في عهد عثمان المؤسس، غير صائبة، وليس لها أصل يعتدّ به؛ إذ إن دروس التفسير الاعتيادية كانت موجودة منذ بداية الدولة إلى نهايتها، كما أشرنا إلى ذلك آنفا.[19]

إنّ ما قام به الصدر الأعظم نوشهيرلي داماد إبراهيم باشا من تنظيم بعض الدروس التفسيرية أيام رمضان في عهد السلطان أحمد الثالث عام 1136، يعدُّ أول تطبيق منهجي يتعلق بدروس الحضرة السلطانية في الإمبراطورية العثمانية.[20] ولكن يمكننا أن نُرجع بداية هذه الدروس

---

[18] نحن اعتمدنا على كتاب فائق رشاد أونات في تحديد السنوات الهجرية والميلادية لدروس الحضرة السلطانية، وركزنا على السنوات الهجرية، انظر:
Faik Reşat Onat, Hicri Tarihleri Miladi Tarihe çevirme Kılavuzu, Ankara, 1988.
رشاد فائق أونات، دليل تحويل التقويم الهجري إلى التقويم الميلادي، (أنقرة، 1988).

[19] Uzunçarşılı, s. 215; İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII/441.
إسماعيل حقي أوزون جارشيلي، الطبقة العليمة والجهاز العلمي في الدولة العثمانية، ص 215؛ محمد إبشيرلي، دروس الحضرة السلطانية، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية، 441/18.

[20] Mardin, Ebu'l-Ula, Huzur Dersleri, İstanbul, 1951, I/62; İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII/441.
ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 64/1؛ محمد إبشيرلي، دروس الحضرة السلطانية، 441/18.

إلى ما قبل هذا التاريخ. إذ إن هناك روايات تاريخية تحدثنا بوقوع درس يشابه النوع المذكور، وحسب هذه الرواية فإن إبراهيم باشا أقام، عندما تم بناء مكتبة أحمد الثالث (مكتبة أندرون) عام 1132 في أثناء حفل افتتاح المكتبة، درسًا يشبه دروس الحضرة، ودعا إبراهيم باشا السلطان ومسؤولين كبارا آخرين في الدولة وشيخ الإسلام وبعض العلماء إليه. فقام سليم أفندي المعزول من قضاء أسكودار، والذي تمّ تعيينه مدرّسًا في هذه المكتبة الجديدة بأجر يومي يبلغ مئتي آقجه، بتوجيه بعض الأطفال من "أندرون همايون" لقراءة سورة الفاتحة، كما فسّر هذه السورة وأنهى تفسيره بدعاء. وبعد ختام هذا الدرس أهدى السلطان أحمد الثالث فراء السمور للضيوف.[21] وفي الفترات التالية جمع إبراهيم باشا الذي أجرى هذا الدرس كنموذج أولي، علماء عصره المشهورين في قصره خلال أيام رمضان ليلقوا دروسًا قيّمةً ذات طبيعة جدلية، وشارك في أحد الدروس سنة 1140 أحمد الثالث، وتابع الدرس من البداية إلى النهاية. ومن المحتمل أن يحضر هذه الدروس الأمير مصطفى في شبابه، وبعدما أصبح سلطانًا عقب والده، أمر بجعل هذه الدروس على هيئة خاصة. وحسب ماردين فقد اكتسبت الدروس صفة رسمية بمرسوم أصدره في سنة 1172.[22]

على الرّغم من تنظيم الدروس وإعلانها رسميًا في عام 1172، إلا أن إرجاع بدايتها إلى عام 1136 سيكون أكثر إنصافًا ومنطقية، حيث أجريت تحت إشراف داماد إبراهيم باشا سواء كانت على مستوًى بسيطٍ أم بشكلٍ منهجيّ اعتبارًا من عام 1136 فصاعدًا. وعندما ننظر تاريخيًا نجد أن الفارقَ الزمنيَ حوالي 30 عامًا بين تاريخ إضفاء الطابع الرسمي عليها وتاريخ شروع داماد إبراهيم باشا في هذا الأمر. وقد تولى داماد إبراهيم باشا (1131-1143 / 1718-1730) في عهد أحمد الثالث (1115-1143/1703-1730)، مهمة الوزارة لمدة 13 عامًا.[23] وهناك معلومات وسجلات حول الدروس التي عقدت عام 1132 بمستوًى بسيط في رمضان، وكذلك في

[21] آق دوغو، غازي إسكندر، "مكتبة أحمد الثالث"، دورية يابي كيردي سرمت جفتر كتبخانه سي، العدد: 11، تشرين الأول، 2003.

[22] أحمد واصف، تاريخ واصف، إسطنبول، 1219، 157/1 وما بعدها، إسماعيل حقي أوزون جارشيلي، الطبقة العليمة والجهاز العلمي في الدولة العثمانية، ص 216؛ ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 64/1؛ محمد إبشيرلي، دروس الحضرة السلطانية، 441/18.

[23] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 64/1-67.

الفترة ما بين 1136 و1140. وبعد حوالي 3 سنوات، أي عام 1143 (سبتمبر 1730)، قُتل إبراهيم باشا، لذلك لا تتوفر لدينا معلومات عن هذا العام والعامين 1141 و1142 حول الدروس. وإذا أخذنا الدرس الأول بعين الاعتبار، فيمكن أن نقول بأن إبراهيم باشا تلقّى دروسًا في إطار دروس الحضرة لمدة 9 سنوات، وإذا اعتبرنا التطبيق المنهجي، يكون إبراهيم باشا قد تلقّى دروسًا لمدة 5 سنوات على الأقل. ومنذ أن تمّ إعدادها من قبل سلطة الصدارة، تمت الإشارة إلى هذه الدروس بـ"Huzur-i Asâfî Dersleri" في كتب التاريخ حتى تاريخ إضفاء الطابع الرسمي عليها. لذلك، سيكون من الأفضل والأكثر إنصافًا أن نبدأ تاريخ دروس الحضرة السلطانية بتاريخ 1136، لأن التطبيقات العملية لإبراهيم باشا تسبّبت في التشكل الرسمي لهذا التقليد.[24]

ويمكننا أن نقدّم بعض المعلومات عن الدروس المسماة ب"حضور آصافي" والتي ألقيت بإشراف الصدارة من خلال السجلات والقيود الخاصة بها: في رمضان 1136 أصدر إبراهيم باشا أمرًا يقضي بإلقاء السيد أحمد أفندي درسًا من تفسير القاضي البيضاوي في دار الحديث المجاورة لمسجد شهزاده ثلاثة أيام في الأسبوع. وكان الدرس يلقى أمام الباشا. وقد حضر هذه الدروس بعض الأشخاص من الأمراء والعلماء، واستمرت الدروس على هذا المنوال لمدة ثلاثة أيام في الأسبوع إلى نهاية رمضان وحلول العيد، وأعطي بعض المشاركين الهدايا والعطايا.

وفي سنة 1137 اختيرت فئة مكوّنة من عبد الله أفندي المعزول من سلانيك، وعلمي أحمد أفندي المعزول من حلب، والراضي عبد اللطيف أفندي المعزول من يني شهير، وبيري زاده صاحب محمد أفندي المعزول من سلانيك، وميرزاده أحمد أفندي المعزول من إزمير، وهؤلاء قرأوا تفسير البيضاوي بالمناوبة، وكُرموا بالهدايا والعطايا. وفي عام 1138 أضيفت بعض الشّخصيات إلى الأشخاص المذكورين، وشكّلوا لجنة علمية درَست سورة الكهف من تفسير البيضاوي، وأجرت مناقشات علمية حولها. ووزّعت الهدايا على المشاركين في الدروس.

[24] جلبي زاده إسماعيل عاصم، تاريخ عاصم، 6/131–133، 259–260، 370–371، 462، 557–558؛ ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/64.

وفي سنة 1139 تمّ تغيير العلماء الذين يلقون الدروس التفسيرية لتعيين بعض الأشخاص المذكورين في مناصب معينة، وبدأت الدروس في اليوم الثالث، وانتهت في اليوم الخامس والعشرين، من شهر رمضان، كما هو الحال في السنتين السابقتين، وأعطيت في نهاية الدروس هدايا وإكراميات للمشاركين.

وفي سنة 1140، أُلقيت دروس من قبل الشيوخ بالمناوبة، وفُسرت بداية سورة طه، وطال النقاش في موضوع الاستثناء كثيرًا، وتم تقديم الهدايا، كما جرت العادة.[25] وشارك في هذه الدروس السلطان أحمد الثالث.[26]

قُتل إبراهيم باشا بسبب تمرّد باترونا خليل عام 1143. وسلّم السلطان أحمد حكمه الذي دام 27 عامًا إلى ابن أخيه محمود الأول (1143-1730/1168-1754). واستمر حكم السلطان محمود الأول أربعا وعشرين سنة. وعند وفاته، تولى عثمان الثالث (1168-1754/1171-1757) العرش وحكم لمدة ثلاث سنوات. وعندما وافته المنية أصبح مصطفى الثالث نجل أحمد الثالث (1171-1757/1187-1774) سلطانًا واستمر في حكمه 17 عامًا. والسؤال هنا: هل استمرت الدروس في الفترة ما بين السلطان محمود الأول والسلطان مصطفى الثالث (1143-1730/1171-1757)؟ أم انتهت هذه الدروس بمقتل دماد إبراهيم باشا؟

وحسب ما ورد في سجلات أحد كتاب السر[27] (أمناء السر) التي توصل إليها أبو العلا ماردين، فإنه في عام 1168 أجري درس في حضرة

---

[25] جلبي زاده إسماعيل عاصم، تاريخ عاصم، 6/131-133، 259-260، 370-371، 462، 557-558؛ ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/64-67.

[26] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/62.

[27] سر كاتبي (كاتب السر-أمين السر) موظف ينتخب من قسم خاص أوده (الغرفة الخاصة) في جهاز القصر: أندرون ويسجل جدول أعمال السلطان ويعينه على إدارة أشغاله اليومية والتسجيلات التحريرية التي يدونها كاتب السر عن حياة السلطان، تسمى روزنامه.

Bkz. İpşirli, Mehmet, "Enderun", DİA, İstanbul, 1995, XI/186; Afyoncu, Erhan; Ahıskalı, Receb, "Katib: Osmanlı Dönemi", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/53-55; Woodhead, Christine, "From Scribe to Litterateur: The Career of a Sixteenth-Century Ottoman Katib", *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies*), cilt: 9, sy. 1 (1982), s. 55-74.

إبشيرلي، محمد، "أندرون"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1995)،

السلطان عثمان الثالث، ولكنه كان بمثابة درس تقليدي، ولم يكن يتصف بصفات دروس الحضرة السلطانية.

على الرّغم من عدم وجود قيود وسجلات رسمية تتحدث عن دروس الحضرة السلطانية قبل عام 1172 إلّا أنّنا نصادف في أيام السلطان مصطفى الثالث دروسًا شبيهة بها. وفي بداية عهد السلطان المشار إليه نُظِّمت سلسلة دروس بدأت من شهر صفر، واستمرت إلى شهر رمضان. حيث ألقيت دروس في يوم الأحد الموافق للثاني عشر من صفر، ويوم السبت الموافق لليوم الرابع عشر من ربيع الأول، وكذلك يوم الخميس الموافق للسادس والعشرين من هذا الشهر، ويومي السبت الموافقين بالترتيب للخامس والثاني عشر من ربيع الآخر، وكذلك يوم الأربعاء الموافق للسادس عشر، ويوم الأحد الموافق للسابع والشعرين من ربيع الآخر، ويوم السبت الموافق لليوم الرابع من جمادى الأول ويومي السبت، الموافقين للثاني والتاسع من جمادى الآخر، ويوم الثلاثاء الموافق للسادس والعشرين، ويوم الأحد الموافق للثاني من شهر رجب ويوم الإثنين الموافق للسابع عشر من شهر رجب، واليومين الثاني والسابع من شعبان، ويوم الأحد الموافق للسادس ويوم الثلاثاء الموافق للثامن ويوم الخميس الموافق للعاشر ويوم الأحد الموافق للثالث عشر ويوم الخميس الموافق للسابع عشر، ويوم الخميس المصادف للسابع عشر، ويوم الأحد الموافق للعشرين ويوم الإثنين الموافق للحادي والعشرين والأربعاء الموافق للثالث والعشرين، ويوم الخميس الموافق للرابع والعشرين ويوم السبت الموافق لليوم السادس والعشرين ويوم الأحد الموافق للسابع والعشرين من شهر رمضان. وهكذا نستنتج أن خمسة عشر يومًا من الشهور الأخرى، وأحد عشر يومًا من شهر رمضان، شهدت إجراء الدروس التفسيرية.

وفي سنة 1172، انتقلت الدروس إلى شهر رمضان، والأيام التي شهدت دروس التفسير كانت على النحو التالي: 2، 3، 4، 8، 9، 11، 13، 17 من شهر رمضان. وهذه الدروس كانت دروسًا اعتيادية، وحدثت في اليوم الثامن عشر حفلة تكريم، وتبعها درس ذو طابع جدليّ بواسطة لجنة علمية متكونة من ستة أشخاص. وظل هذا العمل ماضيًا في التاسع عشر

186/11؛ رجب آهيس هالي، "رؤوس"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، 2008، 272/35-273.

والرابع والعشرين والسادس والعشرين من شهر رمضان. وقد حدّد ماردين المقررين والمخاطبين في هذه الأيام الثلاثة المذكورة.[28] ويتّضح من ذلك أن الدروس المنظمة فيما بين عهد مصطفى الثالث وعهد أحمد الثالث ذات طابع اعتيادي قائمة على مقرر واحد وغير منحصرة بموسم رمضان. وحسب المعطيات الموجودة نفهم أن الدروس التي أقامها إبراهيم باشا يمكن تصنيفها في إطار دروس الحضرة السلطانية، ولكن البحوث والجهود العلمية التي تلت عهد إبراهيم باشا، تتميز بكونها اعتيادية أكثر من كونها تشبه دروس الحضرة.

وبحلول سنة 1172 اكتسبت دروس الحضرة صبغتها الأصلية، وأكسبها السلطان مصطفى الثالث هوية رسمية، وذلك لتأثره بدرس عقد تحت إشراف إبراهيم باشا أيام شبابه. والفرق بين الدروس التي أقامها إبراهيم باشا وبين التي تمت بأمر السلطان هو جهة التنفيذ، إذ إن بداية الدروس كانت بيد الصدارة أو الصدر الأعظم وترسيخها كان بجهود السلطان. ونرى وجود مجالس تفسيرية معتاد عليها، استمرت إلى رمضان 1172. وفي رمضان 1172 ففي اليوم الثاني، الأحد، استمع السلطان إلى درس تفسير من كاليوني أفندي في قصر توب قابي، واليوم الثالث الإثنين استمع إلى درس حميدي أفندي، وفي اليوم الرابع إلى درس محدث أفندي، وفي اليوم الثامن إلى درس سراجي أفندي واليوم التاسع الأحد إلى درس حميدي أفندي، واليوم الحادي عشر الثلاثاء إلى محدث أفندي في قصر توب قابي، وفي اليوم الثالث عشر الخميس إلى درس كاليوني أفندي في موقع يالي سبتجيلري، واليوم السابع عشر الإثنين إلى سراجي أفندي، ولكن اليوم الثامن عشر اختلف الدرس عن سابق الأيام، وشهد حفلة تكريم وحضر السلطان درسًا أجري تحت إشراف لجنة علمية متكونة من ستة أساتذة كبار، وكان الدرس ذا طابع جدلي. ولا نستطيع أن نحدد هؤلاء الأشخاص الستة حسب السجلات المسماة ب"ضبط نامه" إلا أنّ المؤرخ السلطاني (وقعة نويس) واصف أفندي يذكر أن المقرر (الملقي لهذا الدرس يسمى في عرف العثمانيين مقررًا) هو أمين الفتوى أبو بكر أفندي، واللجنة العلمية تشمل نبيل أفندي وحميدي أفندي أستاذ القصر، ومفتش شيخ الإسلام إدريس أفندي ومحمد أفندي المزلف وإسماعيل أفندي

[28] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-1/3، هامش: 3.

القونوي.[29] وفي اليوم التالي، أي اليوم التاسع من رمضان تمّ عقد الدرس الثاني من دروس الحضرة باشتراك خمسة أشخاص، وكان مقرر الدرس حسين أفندي الكليسي والمشاركون الفعالون الذين يسمون المخاطبين في عرف العثمانيين هم محمد أفندي كوجوك تورون، ياسين زاده عثمان أفندي وعلي أفندي علمي يكني وعباس أفندي، وكذلك عُقد درس الحضرة الثالث في اليوم العشرين في قصر توب قابي في موقع أغا بهجه سي، وتم الدرس الرابع من دروس الحضرة في اليوم الثاني والعشرين في يوم الأحد في موقع صوفا والخامس منها في صريق أوداسي (غرفة العمامة)، وأجري سادس هذه الدروس بمشاركة الصدر الأعظم قوجا راغب أفندي إلى جانب السلطان، وكان مقرره سراج الدين مصطفى أفندي والمخاطبون فيه مصطفى أفندي الكيريتي، حسن أفندي الصاموك أوالي، السيد محمد أفندي المنصوري، عبد المنعم أفندي الداغستاني والشيخ إبراهيم أفندي الحلبي. وفي اليوم الخامس والعشرين يوم الثلاثاء عُقد الدرس السابع في صوفا، واليوم السادس والعشرين عقد الدرس الثامن، وكان مقرره محمد أفندي المحدّث، والمخاطبون عبد الباقي أفندي المسوّد ومصطفى أفندي السفرجلاني والسيد مفتي زاده محمد أفندي من أهالي أنطاليا وعمر أفندي الكشاف وأحمد أفندي الكاليوني. وفي اليوم السابع والعشرين الخميس، ألقي الدرس التاسع في صريق أوداسي، وفي اليوم التاسع ألقي الدرس العاشر مع حفلة تكريم ، وبه انتهت دروس الحضرة السلطانية في هذه السنة.[30]

ويوجد في سجلات أمناء السر (سر كاتبلري) وفي الدفاتر السلطانية التي يطلق عليها دفتر جيب همايون[31] معلومات رسمية حول الدروس التي أجريت في الفترة ما بين تاريخي 1172 و1180.[32] وتوضح المعلومات

---

29 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 62/1.

30 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 62/1، 1/2. للمزيد من المعلومات حول أول درس من دروس الحضرة السلطانية وأفعال السلطان مصطفى الثالث، انظر: مصطفى إرماق

31 مصطلح جيب همايون يعني مصادر الدخل والنفقات السلطانية، انظر: أوزن جارشلي، الطبقة العليمة والجهاز العلمي في الدولة العثمانية، ص 77–78، 236، 376، 486–487، 489؛ خليل ساحللي أوغلو، "جيب همايون" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1993، 465/7–467.

32 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2، 3/ص 2 وما بعدها وص 30 وما بعدها.

أماكن المجالس وقائمة المشاركين في سنة 1173 فيما يتعلق بدروس الحضرة السلطانية.[33] ولكن بالنسبة إلى السنوات التي تلت سنة 1173 إلى سنة 1180، فلا نملك المعلومات الكافية حولها،[34] ولا يوجد في الدفاتر والقيود سوى إشارات تخبر عن إجرائها. ولا نعثر كذلك في إطار الفترة ما بين 1181 و1187 على إشارات إلى الدروس التي أقيمت.[35] رغم ندرة أو عدم وجود الأدلة الكافية حول إجراء بعض الدروس إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن دروس الحضرة السلطانية لم تستمر. ولم يكن النظام المتبع في هذه الدروس حتى وفاة مصطفى الثالث في 1187 قد حُدّد بعد. فمثلًا اختلف عدد الدروس من سنة إلى سنة فأجري 12 درسًا أو 13 درسًا أو 15 درسًا أو 18 درسًا على الرغم من تحديد عدد المجالس ب 19مجلسًا، وعدد المقررين والمخاطبين ب 126 شخصًا سنة 1180.[36]

وعند وفاة مصطفى الثالث عام 1187، تولى شقيقه عبد الحميد الأول (1187-1203/1774-1789) العرش وحكم مدة 15 عامًا. وعلى الرغم من وجود سجلات تتعلق بالسنوات ما بين 1187 و1197 خلال هذه الفترة، إلا أن المعلومات المتعلقة بالمقررين والمخاطبين والمجالس، محدودة للغاية.[37] ومن بين هذه السنوات، عثرنا على معلومات مفصلة لعامي 1190[38] و1197[39] فقط. وعلى الرغم من أن أسماء المقرّرين عام 1198يمكن تحديدها حسب المعطيات الموجودة، إلا أنّ المخاطبين مجهولون. والوثائق بشأن دروس الحضرة المنعقدة بين 1199 و1202متوفرة، والمعلومات عنها واضحة ومفصلة.[40] وفترة عبد الحميد الأول مهمةٌ للغاية بالنسبة لدروس الحضرة السلطانية، ففي عهده يوجد عامان يمثلان المحطات التاريخية المهمة، الأول عام 1189 والثاني عام 1200. ففي عام 1189، تم تخفيض العدد الثابت للمقررين والمخاطبين منذ عام 1180، فنزل عددهم من 126 إلى 70، وحُصر عدد المجالس

33 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2، 3/3-4.
34 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2، 35/3.
35 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2، 36/3.
36 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2، 69/3-70.
37 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2/4-36-37.
38 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2/36-795-796.
39 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/165-166.
40 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2/5-7.

بـ 8.[41] وفي عام 1200 أُضيف مجلس جديد للمجالس الثمانية، واعتُمد على الترتيب المصحفي في اختيار الآيات المتناولة بدلًا من التطبيق القديم القائم على اختيار السلطان أو شيخ الإسلام لها.[42]

تولى سليم الثالث نجل مصطفى الثالث الملك عندما توفي عبد الحميد الأول في سنة 1203، واستمر حكمه ما بين عامي 1203 و1222 (1789–1807) ثماني عشرة سنة. ولا يوجد تفاصيل حول دروس سنة 1203،[43] ولكن يشار إلى إجراء الدروس في دفتر جيب همايون.[44] وهناك معطيات وقيود مفصلة بشأن دروس الحضرة في السنوات بين 1204 و1216.[45] ولا يوجد فيما يتعلق بالفترة بين 1217 و1221 إلا إشارات تفيد بوقوع الدرس في دفتر جيب همايون.[46] وتم عزل سليم الثالث في سنة 1807/1222 بتمرد قاباقجي مصطفى. وأصبح مصطفى الرابع (1222–1807/1223–1808) نجل عبد الحميد الأول سلطانًا لمدة سنة. ونفهم من خلال دفاتر جيب همايون أن دروس الحضرة السلطانية أجريت في عام 1222.[47]

وبعد إخماد التمرّد المذكور آنفًا، صار الأمير محمود نجل عبد الحميد سلطانًا، واستمر حكمه 31 سنة. ويشمل عهد السلطان محمود الثاني الفترة بين عامي 1223 و1255 (1808–1839). وقد وردت معلومات في دفاتر جيب همايون مؤكدةً إلقاء دروس الحضرة السلطانية في الفترة ما بين عامي 1223 و1253.[48] وكذلك توافرت التفاصيل في المصادر حول المقررين والمخاطبين اعتبارًا من سنة 1224 إلى سنة 1228.[49] ولكنّنا لا نعثر على معلومات حول مقرري ومخاطبي سنة 1229 والسنوات الخمس التي تلتها. ويذكر ماردين أن دروس الحضرة السلطانية قد أجريت في تلك

41 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 70/1.
42 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 72/1.
43 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 7/2.
44 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 37/2.
45 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 7/2–17؛ 37/2–39، ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 166/1–168.
46 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 39/2.
47 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 40/2.
48 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 40/2.
49 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 40/2–45.

السنوات بالاعتماد على ما ورد في كتاب لطائف وقائع أندرون.[50] وتزداد التفاصيل في المصادر مع بداية عام 1235 إلى نهاية 1253 وترد فيها أسماء المقررين والمخاطبين بدقة.[51] ويحسن بنا في هذا المقام أن نتطرّق إلى الجريدة الرسمية العثمانية. فقد أوردت جريدة "تقويم الوقائع" العثمانية الرسمية التفاصيل بشأن دروس الحضرة السلطانية اعتبارًا من سنة 1246. ومن المعروف أن الجريدة واصلت نشاطها إلى حين تأسيس الجمهورية.

وعندما توفّي السلطان محمود الثاني أصبح ابنه عبد المجيد سلطانًا، فحكم الدولة العثمانية 21 سنة. وسُجِّلت دروس الحضرة السلطانية التي أجريت في عهده في الدفتر المسمى جيب همايون.[52] والتفاصيل المتعلقة بها مبينة في المصادر.[53]

وبعد وفاة عبد المجيد، تولى الحكم عبد العزيز الابن الثاني للسلطان محمود الثاني في سنة 1277، واستمر حكمه ما بين 1277 و1293 (1861–1876)، أي أربع عشرة سنة.[54] ودروس الحضرة السلطانية لم تنقطع في عهده كذلك، وهي مسجلة في جيب همايون، ويوجد معلومات كافية ومفصلة بشأنها في جريدة تقويم الوقائع والمصادر الأخرى.[55]

وبعد تعرُّض عبد العزيز للاغتيال، حلّ محله مراد الخامس من أبناء عبد المجيد في عام 1293/1876، ولكنه أسقط بعد سنة لاختلال عقله، ولم يجرَ في عهده هذا النوع من الدروس لعزله في شهر شعبان. وحل محله أخوه عبد الحميد ((1327–1293/1906–1876، واستمر حكمه ثلاثا وثلاثين سنة. وتورد دفاتر جيب همايون معلومات حول إجراء دروس الحضرة السلطانية في سنتي 1293–1294.[56] وتوجد معلومات مفصلة حول الدروس المقامة في الفترة ما بين 1292 و1326.[57]

---

50 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/194–196.
51 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/196–271.
52 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2/45–48.
53 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/271–365.
54 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2/48–50.
55 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/ 365–427.
56 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2/51.
57 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/427–550.

وبعد خلع السلطان عبد الحميد الثاني في سنة 1327 تولّى الحكم بعده محمد الخامس "رشاد"، واستمر حكمه تسع سنوات فيما بين 1909–1918. والمعلومات حول دروس الحضرة السلطانية المقامة في عهده متوافرة.[58] وبعد وفاته تولّى الخلافة محمد السادس وحيد الدين (1336–1341/1918–1922)، وظلت خلافته أربع سنوات والمعلومات التي تخصّ دروس الحضرة السلطانية في عهده موجودة بكثرة. والدروس التي أجريت في سنتي 1136 و1137 كانت في حضرة وحيد الدين، وفي عام 1338 أُلغي حكم السلطنة في تركيا، وعقدت دروس الحضرة السلطانية في السنوات 1338، 1339، 1340، 1341 مع حضور الخليفة عبد المجيد حينذاك، وانتهت ظاهرة دروس الحضرة السلطانية مع إلغاء الخلافة في 1342.[59]

ويمكن القول بأنّ دروس الحضرة السلطانية بدأت باسم دروس "حضور أصافي" في عهد السلطان أحمد الثالث مع جهود داماد إبراهيم باشا، واستمرّت خمس سنوات في هذا الإطار، وبعد انقطاع دام ثلاثين سنة تجدّدت الدروس، وأصبحت رسمية، واستمرت إلى نهاية الدولة العثمانية، فأجريت في عهد السلطان محمد السادس وحيد الدين في سنة 1341 وانتهت مع إلغاء الخلافة في سنة 1342. وإذا أرجعنا بدء الدروس إلى سنة 1172 ونهايتها إلى 1341 تكون دروس الحضرة السلطانية تقليدًا احتُفظ به 169 سنة، وإذا أرجعنا بدايتها إلى سنة 1136 التي أقام فيها إبراهيم باشا أول درس، فيكون هذا التقليد قد استمر 205 سنوات.

5. التعريف بدروس الحضرة وخصائصها والفرق بينها وبين الدروس المعتادة

إنّ كلمة حضور في تعبير "حضور درسلري": (دروس الحضرة السلطانية) لا تعني الهدوء وحضور القلب على عكس معناها الشائع في اللغة التركية، ولكن جاءت بالمعنى العربي الذي يعني "أمام شيء ما"، فيعبّر مصطلح "حضور درسلري" عن الدروس التي تجرى أمام السلطان. والاسم الرسمي لهذه الدروس، "درس حضور همايون"، وكلمة همايون تعني في الأصل الحامي والمبارك، واستخدمت لأجل التعبير عن القصر

[58] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/550–587.

[59] أوزن جارشلي، الطبقة العلمية والجهاز العلمي في الدولة العثمانية، ص 222، ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/550–587.

الملكي والسلطان الذي يعدّ حامي الشعب. وقد اشتقت منها مصطلحات كثيرة، مثل ديوان همايون، وخط همايون وحضور همايون وصرة همايون وحرم همايون.

إنّ مصطلح دروس الحضرة السلطانية، بدأ مع عهد الصدر الأعظم داماد إبراهيم باشا عام 1136، وأصبح رسميًّا عام 1172 بمرسوم مصطفى الثالث، ويعبّر عن الدروس التي تُجرى بمشاركة العلماء المختصين الذين ينتخبهم شيخ الإسلام، ويوافق عليهم السلطان كل عام في أيام معينة من رمضان وفي أماكن مناسبة ومع حفلة تكريم من تفسير البيضاوي.[60]

إنّ تطبيق دروس الحضرة السلطانية، يتطابق مع نوع المحاضرة التي تمثل الاجتماعات العلمية المنظمة في حضرة الأمراء والسلاطين، وتعتبر امتدادًا لها في الثقافة العثمانية.

القواعد المتبعة في دروس الحضرة السلطانية

يمكن أن نلخّص القواعد والمبادئ التي لا بدّ من رعايتها في دروس الحضرة السلطانية على النحو التالي:[61]

- كانت الدروس تجرى في حضرة السلطان. ولا تُسمّى الدروس التي لا تنظم في حضرة السلطان دروس الحضرة السلطانية.
- تقترن هذه الدروس بحفلة (حفلة بينيش) وإذا لم تتمّ الحفلة يؤخر الدرس إلى وقت لاحق.
- كان شيخ الإسلام يختار المقررين والمخاطبين والسامعين والسلطان يوافق على هذا التعيين.
- كان المقرّرون والمخاطبون يتشكلون من أناس حصلوا على درجات علمية معينة من إسطنبول (رؤوس) ومن سكان إسطنبول الذين لا يضطلعون بمهامٍ رسمية. (وأُجريت بعض التعديلات في شروط المقررين والمخاطبين في سنة 1251).

---

[60] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 13/1، هذا التعريف طورناه من المعلومات والتعاريف التي أوردها أبو العلا ماردين.

[61] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 14/1، وما بعدها وص 89 وما بعدها.

- كان تصنيف المقررين وتشكيل المجالس يتمّان حسب الأسبقية في الرتب العلمية (رؤوس).
- كان الأعضاء الذين يغادرون إسطنبول لأجل الحج والعمرة يستأذنون شيخ الإسلام، ويطلبون منه الرخصة، وإن لم توافق رحلتهم شهر رمضان.
- وإذا حدثت أي مشكلة في مهمة تقرير أحد المقررين يقوم مقامه المقرر الذي يسبقه في الترتيب، وكان يتولى عادة وظيفة التقرير في المجلس الأخير المخاطب الأول، ولكن هذه العادة لم تكن ملزمة، فكان بعض المخاطبين المتميزين يتم تعيينهم كمقررين في المجالس اللاحقة.
- إذا اعتذر المقرر عن أداء الدرس لا ينوب عنه المخاطب الأول تلقائيًا؛ فكان تعيين وكيل المقرِّر مرتبطًا باختيار شيخ الإسلام وبإرادة السلطان.
- هذه الدروس تقام فقط في شهر رمضان الفضيل، وخاصة في الأيام الثمانية الأولى، وفي 8 مجالس. والقاعدة العامة في ترتيب أيام الدروس هي التوالي باستثناء يوم الجمعة الذي يعدُّ عطلة. وكذلك إذا لم تُجرَ حفلة بينيش كان درسُ الحضرة السلطانية يؤخّر إلى يوم يليه.
- في البداية كان السلطان يختار الآيات التي ستُدرَّس، ولكن مع مرور الزمن أُوكل اختيار الآيات إلى شيخ الإسلام، وفي عام 1200صار الترتيب المصحفي أساسًا لانتقاء مادة الدروس، فشُرع في تفسير سورة الفاتحة واستمرت الدروس على هذا المنوال.
- يخبر شيخ الإسلام ترتيب المقررين والمخاطبين قبل إلقاء الدروس بشهرين أو ثلاثة شهور. وكان المقرر يتلقى أسماء المخاطبين في 15 من شهر شعبان، وهو بدوره يبلغ المخاطبين النصوص المقروءة.
- كان المخاطبون والمقررون لا يتشاورون قبل بدئ الدروس، وكان الحفاظ على السرية والخصوصية قبل إلقاء الدرس أمرًا مهمًّا على

عكس ساعات الدرس التي تقوم في أساسها على اعتبار العلانية والإخلال بهذا المبدأ تقصيرًا.

- وكان الدّرس يتسم ببنية قائمة على حرية الرأي.
- وكان المقرر يلقي الدرس وينهيه بدعاء جالسًا، ويوجه المخاطبون أسئلتهم إلى المقرر جالسين أيضًا. ويجلس المقرر على يمين السلطان، ويجلس المخاطبون جنب المقرر ليشكلوا قوسًا أو نصف دائرة.
- وكان المقرر والمخاطبون يجلسون على الوسادات وأمامهم حامل القرآن، وكان السامعون يجلسون على الشلتات، وكان الجلوس هو الأصل في الدروس، والكل يجلس بمن فيهم السلطان إلا في حالات استثنائية توجب وقوف السلطان حين يسمع الدرس.
- رغم علنية الدرس إلا أنّ المشاركين والمشاركات في الدرس كانوا خاضعين لإرادة السلطان، وكان السلطان يوافق على حضورهم أو يرفضهم.
- كان مكان الاجتماع يعين من قبل السلطان، ولم يكن هناك أماكن دائمة، وكل مجلس يعقد في المكان المختار.
- كان تفسير البيضاوي هو الكتاب المقرر في الدروس.
- كان المقرِّر ينهي الدرسَ بدعاءٍ مختصر، وكان يوحي إلى الجميع بحينونة وقت الدعاء بشكل لطيف ومثير للانتباه.
- كانت بعض الهدايا والعطايا تعطى للمشاركين، وكذلك كان يعاقب من يخلّ بالآداب بشتى أشكال العقاب.

الاختلافات بين الدروس المعتاد عليها ودروس الحضرة السلطانية

كان هناك دروس معتاد عليها تقام في القصر قبل دروس الحضرة السلطانية وبعدها، وهذه الدروس المقامة في حضرة السلطان لها خصائصها التي تميزها عن الدروس المعتاد عليها، ويكمن تلخيصها فيما يلي:

- كانت دروس الحضرة السلطانية محددة بشهر رمضان، ولكن الدروس المعتاد عليها لم يكن لها فترة معينة، وكانت تقام في جميع فصول السنة وفي أيام مختلفة وبمرات تتفاوت ما بين مرة في الأسبوع ومرتين وثلاث مرات أو أكثر.
- كانت حرية التعبير وحق إبداء الرأي والمناظرة من الأمور الأساسية التي تراعى في دروس الحضرة، ويحق للمخاطب أن يعترض على المقرر، ويتناقش معه، ويبدي رأيه. ولكن الدروس الاعتيادية، لا تشتمل على حق إبداء الرأي، والكل بمن فيهم السلطان يستمع لملقي الدرس.
- كانت دروس الحضرة السلطانية تقام في الوقت بين الظهر والعصر، ولكن الدروس المعتاد عليها تقام في أمكنة وأزمنة مختلفة تحددها إرادة السلطان أو الوزير.
- توجيه الأسئلة من قبل المخاطبين للمقررين هو مهمة المخاطبين، وركن أساسي من تركيبة درس الحضرة السلطانية، وأما الدروس المعتاد عليها فلم تلزم المشاركين فيها والمستفيدين منها طرح الأسئلة على ملقي الدروس، بل ولم يُستحسن ذلك البتة.
- إن إجراء دروس الحضرة السلطانية مرتبطٌ بحفلة بينيش والمكان الذي يحدّده السلطان بمرسوم سلطاني. ولكن الدروس المعتاد عليها تقام في أي مكان وزمان مناسبين. والطابع الرسمي يطغى على الأولى، ولكن الثانية ليست قائمة على الرسمية.
- تتقيّدُ دروس الحضرة السلطانية عمومًا ب 8 مجالس، ولكن الدروس المعتاد عليها ليس لها عدد معين أو حدّ أدنى أو أقصى من المجالس.
- يتصرّف الملقي بحرية كاملة في الدروس المعتاد عليها، ويختار الآيات والسور دون أن يلتزم بالترتيب المصحفي، ولكن محتوى دروس الحضرة السلطانية كان خاضعًا لقرار السلطان حتى سنة 1200 حيث تم في هذا العام اتخاذ الترتيب المصحفي أساسا.[62]

[62] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 34/1 وما بعدها.

6. المكونات الأساسية لدروس الحضرة السلطانية

لا بدّ أن يكون في دروس الحضرة السلطانية الأمور الآتية: وهذه الأمور تعتبر مكونات أساسية لا غنى عنها وهي: السلطان، شيخ الإسلام، المقرر، المخاطبون، السامعون، الوقت (شهر رمضان)، المكان (قصر توب قابي)، وكتاب البيضاوي وحفلة بينيش، ونقدم فيما يلي بعض المعلومات حول هذه العناصر:

6.1. السلطان

السلطان عنصر أساسي لهذه الدروس، ولا يمكن إجراء دروس الحضرة السلطانية بدونه، وهو الجهة المسؤولة عن تعيين المقررين والمخاطبين والسامعين. وكذلك يحدّد السلطان أماكن الدروس من القصور والآيات التي سيتم تناولها أثناء الدرس، وينصّ على ذلك بأمر منه. ولا يتدخل في إجراء الدرس إلا عندما يجد نفسه مضطرًا لذلك ويستمع إليه.

السلاطين الذين شاركوا في هذه الدروس هم أحد عشر سلطانًا على الترتيب التالي:

مصطفى الثالث، عبد الحميد الأول، سليم الثالث، مصطفى الرابع، عبد المجيد الأول، عبد العزيز الأول، مراد الخامس، عبد الحميد الثاني، محمد الخامس رشاد، محمد السادس وحيد الدين.

6.2. شيخ الإسلام

شيخ الإسلام هو رأس الهرم في تشكيلة النظام الديني في الدولة العثمانية، وكان يتمتع بصلاحيات واسعة، إضافة إلى كونه عالما متخصّصًا، وهو منسق دروس الحضرة ومنظمها، ويعتبر جسرًا بين السلطان والمشاركين في هذه الدروس. وأحيانًا يختار شيخ الإسلام المقرر والمخاطبين، ويعرض أسماءهم على السلطان ليوافق عليهم. وأحيانًا أخرى يقترح أسماء السامعين كذلك، ويبلغ الآيات التي ستقرأ في دروس المقررين والمخاطبين، ويزودهم بالمعلومات اللازمة قبل الاجتماع، وقد شارك 179 من شيوخ الإسلام في إجراء الدروس.[63]

---

[63] مراد آق كوندز، المشيخة في الدولة العثمانية إلى القرن التاسع عشر (رسالة دكتوراه)، (جامعة مرمره معهد العلوم الاجتماعية، إسطنبول، 1999).

6.3. المقرِّر

هو شخص مؤهل من الطبقة العلمية، والمقرر سُمي بهذا الاسم لأنه يقرر الدرس، أي يثبّته ويلقيه، ويكون لكل مجلس مقرّر واحد، ولا يحق للمقرر أن يلقي الدرس أكثر من مرة في الشهر الفضيل. ومع تغير عدد دروس الحضرة السلطانية من حيث الزيادة والنقصان إلا أنّ عدد المقررين لم يتغير وظل واحدًا. وأما تعيين المقرر فإمّا عن طريق اختيار السلطان أو اختيار شيخ الإسلام ومصادقة السلطان عليه، وكان المقرّر يستعدّ بدراسة الآية المقصود بحثها للدرس، ويقرأ تفسير البيضاوي، ويجيب على أسئلة المخاطبين، وينهي الدرس بدعاء وجيز.

يجب أن يتحلّى المقرِّرون ببعض المواصفات والمؤهلات العلمية التي تمكّنهم من إلقاء الدروس بجدارة، ونلخص هذه المواصفات والشروط فيما يلي:[64]

الشروط التي تخصّ شخصيات المقررين والمخاطبين

- أن يكون مدرسًا عُيّنَ في وظيفة في إسطنبول (الحصول على رؤوس إسطنبول).[65]
- خبرة كبيرة في تدريس الطلبة، تلقّي دروس خاصة.
- الاشتهار بالعقل والاختصاص والكمال.

---

64 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 99/1 وما بعدها.

65 إن مصطلح "رؤوس" العثماني متعلق بالترقيات والتعيينات في الرتب بما فيها الرتب العلمية. وكان يتحصل على رتبة "رؤوس" في إطار الوظائف الدينية، من أكمل دراسته في المدرسة وأصبح ملازمًا لمدة سبع سنوات، ونجح في اختبار علمي أمام لجنة علمية. انظر: إيشيرلي، محمد، "ملازمة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 2006)، 3–1/537–539. وكان من يريد تولي مهمة التدريس والإفتاء والقضاء في إسطنبول ملتزمًا بالدخول إلى اختبار علمي لأجل الحصول على رتبة رؤوس كبقية العلماء والموظفين في سائر الأراضي العثمانية وذلك بعد سبع سنوات في وضع الملازمة.
Bkz. Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II/612; Ahıshalı, Recep, "Ruûs", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/272-3.
محمد ذكي باك آلين، معجم الاصطلاحات والتعابير العثمانية، وزارة التعليم –كتب الدولة، 1971؛ رجب، آهيس هالي، "رؤوس"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، 2008، 35/272–273.

- عدم تحمل مسؤولية رسمية.
- الإقامة في إسطنبول.

في سنة 1251 تم إصدار إرادة سنية من قبل السلطان محمود الثاني تسمح باشتراك القضاة والنواب الذين لا زالوا مشتغلين في الدوائر الرسمية ومن نقلت إقامتهم إلى خارج إسطنبول، وقد نشر هذا القرار في الجريدة العثمانية الرسمية.[66]

الشروط التي تخص تعيينات المقررين والمخاطبين

- إن حقّ اختيار المقرِّرين والمخاطبين يمتلكه شيخ الإسلام، ويصادق السلطان على تعيينهم، ولكن السلطان أو شيخ الإسلام لا يمكنهما تعيين شخص لا يمتلك الأوصاف اللازمة كمقرر أو مخاطب. حتى لو خوّل السلطان شخصًا بإلقاء الدرس في مجلس ما، فلا يقتضي ذلك ديمومة وظيفته، ولا يمكّنه من الاستمرار في الانضمام إلى هذه الدروس في السنة المقبلة، بل يقتصر ذلك الأمر على درس معين، ويتعلق ترك هذه الوظيفة بأصول التعيين وقواعده.
- لا يحصل الأشخاص حاملو الأوصاف والشروط اللازمة على مهام التقرير والمخاطبة بناء على التوصيات، فلا بد من اختيار شيخ الإسلام واقتراحه ومصادقة السلطان عليه، وإذا عُيِّن شخص في هذه الوظيفة بعد مراجعة التوصيات لضرورة ما، يُسجل اسمه في دفتر السجل، ويُعتبر انتسابه إلى الدرس مؤقتًا.
- تنتقل الحصص الشاغرة في المجالس الرفيعة (مجلس المقررين ومجلس الصدور) إلى أصحاب المجلس الذي يتبع هذه المجالس في الترتيب من المقررين والمخاطبين. ولا تُعطى حصص هذه المجالس لأُناس من خارج مجالس الدروس الثلاثة، وكانت تُراعى قاعدة السلسلة في التعيينات، ويستعان بأشخاص من خارج إطار المجالس لشغل الفراغ في حالات نادرة. وتُراعى التراتُبيّة في تعيين المقررين والمخاطبين؛ بحيث يندرج كل واحد

[66] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 89/1.

منهم مع نظرائه في الرتب العلمية. وهكذا يتمّ تداول بعض المهام بين الأشخاص بحكم التراتبية والتوالي، ويتولى البعض مهمة التقرير التي لا يتحصل عليها حسب الترتيب الأولي فيما يتعلق بالمجالس.

6.4. المخاطَبون

المخاطبون علماء يجلسون على يمين المقرر وشماله، ويتناقشون معه في محتوى الدرس. وكان يطلق على المخاطبين في البداية اسم "الطلاب" ويتم تعيينهم عن طريق اختيار السلطان أو اختيار شيخ الإسلام ومصادقة السلطان عليه. والاستعداد الأولي قبل الدرس واجب على المخاطبين مثلما هو واجب على المقرر. وكان المخاطبون يوجهون بعض الأسئلة إلى المقرر لنقاش الجزئيات العلمية.

وفي بداية الأمر كان هناك خمسة مخاطبين إلى جانب مقرِّر واحد، ومع مرور الزمن لوحظت بعض التغييرات في عددهم. وفي سنة 1172 تم إجراء 10 جلسات وشارك في كل جلسة 5 أشخاص، وبناء على هذه المعلومة نستخلص أن خمسين مخاطبًا شاركوا في دروس الحضرة السلطانية في هذه السنة. وفي سنة 1173 عقدت 9 جلسات، وعلى غرار السنة الماضية اشترك في كل واحدة منها خمسة مخاطبين، وبلغ مجموع المخاطبين 45 شخصًا. وفي سنة 1174 عقدت 10 مجالس، وبلغ عدد المخاطبين 50 شخصًا. وفي سنة 1175 تم إجراء 11 مجلسًا، وشارك في كل مجلس خمسة مخاطبين ليكونوا في المجموع خمسة وخمسين مخاطبًا. وعندما نأتي إلى عام 1180 نجد أن عدد المجالس وصل إلى 19، وبلغ عدد المقررين 19 شخصًا، وعدد المخاطبين 107 أنفار. وفي سنة 1189 قُصرت المجالس على 8 مجالس، وصار مجموع المقررين والمخاطبين سبعين شخصًا. وهذا يعني أن 8 مقررين و62 مخاطبًا كانوا قد حضروا في الدروس، ونستنتج من خلال هذا العدد أن عدد المخاطبين ارتفع في كل جلسة إلى 7. واعتبارًا من سنة 1200 أُحدث مجلسٌ تاسع تحت اسم مجلس المقررين، وكان عدد المخاطبين فيه ثمانية أشخاص عمومًا.

ونستنتج مما سبق أنّ المخاطبين في البداية كانوا 5 وفي سنة 1189 أصبحوا 7. ويبدو أن عددهم وصل فيما بعد إلى 11 مخاطبًا، ثم إلى 13

مخاطبا. وفي سنة 1293 بلغ عددهم 14 وفي سنة 1316وصل عددهم إلى 15، وظل هذا العدد ثابتًا إلى حين إلغاء الدروس.[67]

6.5. السامعون/المستمعون

إضافة إلى ما سبق من فئات، فإن السامعين كانوا جزءًا مهمًّا في دروس الحضرة السلطانيّة، وهؤلاء كانوا يدخلون الدروس بإرادة السلطان وموافقته، وهم إمّا يكونوا من أسرة السلطان أو يكونوا أناسًا لا ينتمون إلى الأسرة الحاكمة ممن يضطلعون بمهام خارج القصر. وإن الأمراء والأميرات والسلطانات (أمهات السلاطين وزوجاتهم) وكذلك الوزراء ورجال الدولة الكبار البارزين كانوا ممن اشتركوا في الدروس كمستمعين. وكان عدد المستمعين يتغير من درس إلى درس، ولم يكن اشتراك المستمعين في الدروس كلها اعتياديًّا. وكان يتم تحضير قائمة تحتوي على أسماء المستمعين قبل البدء بدرس الحضرة، وكان شيخ الإسلام يعرض على السلطان المرشحين للالتحاق بالدرس، أو يختار السلطان أسماءهم مباشرة. وكان المستمعون من الأسرة الحاكمة يجلسون جنب السلطان، بينما تجلس المستمعات من أقاربه في مكان يعزل بحاجز، والمستمعون من غير الأسرة الحاكمة يجلسون وراء المخاطبين فوق الشلتات. ولا يحق للمستمعين الاعتراض على محتوى الدرس أو على أسلوب المقرر أو توجيه الأسئلة إليه، وإنما كان عليهم الصمت والإنصات لما يقال.

6.6. الزمان

مفهوم الزمان من المفاهيم المهمّة في إطار دروس الحضرة السلطانية، وتتمتّع بثلاثة أبعاد، والبعد الأول منها سنوي؛ حيث كانت الدروس تجرى في الأيام الثمانية الأولى (أو العشرة الأولى) في شهر رمضان من كل سنة، والبعد الثاني يومي؛ حيث كانت الدروس تجرى ما بين وقتي الظهر والعصر، والبعد الثالث يتعلق بمدة الدرس؛ إذ لم تتجاوز هذه المدة ساعتين عمومًا.

[67] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/84-88.

6.7. المكان (المنازل، والغرف، والقاعات والقصور)

كان السلطان يختار لكلّ جلسة من جلسات دروس الحضرة السلطانية مكانًا مناسبًا. ولم يكن مكانًا دائمًا في إطار هذه الدروس، وكان شيخ الإسلام يبلغ المعنيين مكان الدرس المحدد من قبل السلطان، ويلقى الدرس هناك.

واستخدام الأماكن يختلف من جلسة إلى جلسة وفي سنة 1172 أجريت الجلسات العشرة أو المجالس العشرة في الأماكن التالية على التوالي:[68] قصر أسكي سبتجيلر، صريق أوده سي (غرفة العمامة)، آغا بهجه سي (حديقة آغا)، صوفا (القاعة)، ديوانخانه محبوبية (قاعة محبوبية)، صوفا، آغا بهجه سي، صريق أوده سي وصوفا.

ويمكن أن نحصر الأماكن التي يتم إجراء الدروس فيها في القائمة التالية:[69]

مكان الدرس

الأماكن في قصر توب قابي	التاريخ
غرفة صريق	1172، 1176
آغا بهجه سي (حديقة آغا)	1172، 1176
صوفا همايون (قاعة همايون)	1172، 1205، 1207
محبوبية ديوانخانه سي	1205، 1172
سُنت أوده سي (غرفة الختان)	1176، 1207
قصر نردُبان باشي	1176، 6–1204، 1208
قصر جينيلي	1199، 1198
مابين همايون وقصر حسن باشا	1201، 1202، 1205
خاص أوده (الغرفة الخاصة)	1202

[68] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/68–69؛ 2–1/3.

[69] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2–110/3؛ محمد إبشيرلي، دروس الحضرة السلطانية، 443/18.

قصر شادير	1204
أغايري	1206
طاش كشك (القصر الحجري)	1208-1206

الأماكن خارج قصر توب قابي

مبنى أسكي سبتجيلر	1172
قصر إنجيلي كشك	1204، 1173
قصر يالي/ يالي سبتجيلر	1173، 1176، 1198، 1200، 1204، 1205، 1206
قصر جينيلي	1198، 1199
القصر الساحلي ل"توب قابي"	1197، 1238، 1240-43، 1255، 1259
قصر فتحية	1204
مبنى شوقية	1204
القصر الجديد	1205
قصر جيراغان: (المبنى القديم)	1227، 1260، 1268-1270
باليكخانه مابين همايون	1228
قصر بشيكطاش القديم	1231-1129
قصر بشيكطاش الجديد	1232-37، 1239، 1250-54، 1256-58، 1273-74
جامع ثكنة مزرعة رامي	1244، 1247
قصر جيراغان (قسم يالي)	1246، 1247
مابين همايون قصر جيراغان	1248، 1249
قصر دولمه بهجه (قسم المعايدة)	1278-1293

قصر يلديز (قسم قصر جيت)	1326-1293
قصر دولمه بهجه (قسم ذو الوجهين)	1341-1327

وهكذا نستطيع القول بأن الأماكن التي استخدمت في إجراء دروس الحضرة السلطانية تنقسم قسمين أساسيين، وهما عبارة عن أبنية وفضاءات داخل قصر توب قابي، أو أبنية وفضاءات خارج هذا القصر. وحسب ما نفهمه من الروايات التاريخية فإن الدروس قد أجريت في الأماكن داخل قصر توب قابي في أول الأمر، ومع مرور الزمن انتقلت إلى أماكن وساحات وقصور أخرى خارج حدود قصر توب قابي.

نستطيع أن نقدّم بعض المعلومات حول الأماكن التي حدّدناها حسب المعطيات التاريخية بإيجاز:

الأماكن في قصر توب قابي

أ: الأماكن في قصر توب قابي

صوفا/صوفا همايون (قاعة همايون): ساحة واسعة تقع بين غرفة خرقة السعادة وغرف (عرضخانه، غرفة الختان، غرفة روان، الحوض، الإفطارية وبغداد ومصطفى باشا) وتمتلك رواقين وثلاثين عمادًا. وبعبارة أخرى فإن صوفا، مكان ينتقل إليه من الرواق المُسمّى "ديوان يري" الذي هو جزء من خاص أوده (الغرفة الخاصة). ويسمى "مرمر صوفا" أيضا، وهذه التسمية تعني "الممر الرخامي"، ويوجد أمام الرواقين حوض فيه نافورة. وتحيط بصوفا غرفة روان (روان كشكي) وغرفة الختان، ومباني الإفطارية وقمرية ومهتابليك، وتحافظ صوفا على شكلها الذي حصلت عليه منذ القرن السابع عشر.[70] وأجريت بعض الدروس في هذا المكان في سنة 1172 و1205 و1207.[71]

قصر صوفا (قصر مصطفى باشا/ مردوان باشي): يسمى هذا المبنى قصر صوفا (صوفا كشكي)، ويقع في موقع صوفا، ويسمى كذلك قصر نردُبان باشي، وهو عبارة عن ثلاثة أقسام: مبنى مركزي، وقسمين فرعيين.

[70] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/112-113.
[71] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/109.

وباني هذا القصر مجهول. وأجريت التصليحات على القصر في زمني أحمد الثالث ومحمود الأول. ويحتوي على 15 نافذة، وكانت بجوار النوافذ أرائك خشبية. وكان السلاطين يمرون على هذا القصر يوميًّا مثلما يمرون على قسم الحرم. وهنا كان يتم استقبال الضيوف، ويتم إجراء حفلات غنائية وعرض ألعاب بهلوانية.[72] وأجريت بعض الدروس في قصر صوفا في السنوات التالية: 1176، 1204، 1206، 1208.[73]

سنت أوده سي (غرفة الختان): من غرف قصر توب قابي المتمركزة حول قسم خرقة السعادة، وتقع في موقع صوفا الكائن في الفناء الرابع لقصر توب قابي. يروى أنها بنيت في زمن السلطان إبراهيم الأول. وتحتوي على 8 نوافذ.

وكان السلاطين يصلّون بعض الصلوات، ويتفاوضون مع رجال الدولة، ويستمعون إلى دروس الحضرة، ويكرمون الناس ويفطرون ويتفرجون على عروض المداحين (القوالين الشعبيين) في هذا المكان.[74] وسميت الغرفة بهذا الاسم (سنت أوده سي) لإجراء عملية الختان لأبناء أحمد الثالث داخلها. وقد شهدت إجراء بعض دروس الحضرة السلطانية في سنتي1176 و1207.[75]

صريق أوده سي / روان كشكي (قصر روان): تقع هذه الغرفة في الفناء الرابع لقصر توب قابي وشمالي شرق قسم خرقة السعادة. وبناها السلطان مراد الرابع بعد حملة روان (1635) لتكون ذكرى لفتح مدينة روان. وسميت الغرفة بصريق أوده سي (غرفة العمامة) لحفظ العمامات السلطانية في هذه الغرفة من قبل موظف يُدعى تلبنت غلامي وتم تحويل هذه الغرفة إلى

72 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/114-115.
73 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/109.
74 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/115-117.
75 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/109.

مكتبة، ولا زالت هذه الغرفة ماثلة إلى يومنا هذا.[76] واستخدمت بين سنتي 1172 و1176 لعقد دروس الحضرة السلطانية.[77]

خاص أوده (الغرفة الخاصة): تعدُّ هذه الغرفة المبنية من قبل السلطان محمد الفاتح مقرًّا أساسيًّا للسلاطين، وكانت في البداية جزءًا من قسم أندرون، وكان موظفون يسمّون "خاص أوده ليلر" يقيمون فيها، ويخدمون السلطان، ويديرون شؤونه الخاصة، ويعتنون بصيانة قسم خرقة السعادة. ولكنها خصصت فيما بعد للسلاطين فقط، وانتقل هؤلاء الموظفون إلى غرف أخرى. وكان السلطان يستقبل فيها الأمراء والأغاوات والوزراء ويقضي وقتًا ممتعًا ويحضر إجراء بعض الدروس الدينية والأدبية، ويشهد حفلات غنائية. وكان يبيت أحيانًا في هذه الغرفة. وكان يجلس على كرسي عرش في الغرفة الخاصة. ويستقبل التبريكات والتهاني فيها قبل عقد حفلة الجلوس الرسمية. وتشتمل هذه الغرفة على قبة كبيرة ونوافذ متعددة، ويوجد في كل زاوية من زوايا هذه الغرفة الأربعة كرسي عرش، وحوض ماء مع نافورة. واستخدمت بعد القرن التاسع عشر كقسم للأمانات الخاصة.[78] وأجريت في هذه الغرفة بعض دروس الحضرة في سنة 1202.[79]

جينيلي كشك (قصر جينيلي): هذا القصر من المباني الأولى التي تم إنشاؤها في قصر توب قابي، ويقع على قمة منحدر ينزل إلى مدخل منطقة خليج وفي الفناء الأول الذي ينتقل إليه من باب همايون.

وبنى هذا القصر الصيفي الذي يتمركز قبالة متحف علم الآثار حاليًّا، السلطان محمد الفاتح في سنتي 877/1473-1472 وهو عبارة عن مبنى

---

76 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/111-112؛ حسن فرات ديكر، قصرا بغداد وروان داخل قصر توب قابي، (رسالة ماجستير، معهد العلوم الطبيعية والتطبيقية – جامعة إسطنبول التقنية، إسطنبول، 2000)؛ حسن فرات ديكر، "قصر روان"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 2008)، 35/29-30؛ سداد حقي ألدم، القصور الصغيرة والكبيرة، (إسطنبول، 1969)، 287/1.

77 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/109.

78 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/110-112، إبشيرلي، محمد، "أندرون"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، ج11، ص186.

79 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/109.

حجري ذي طابقين.[80] وقد أجريت بعض دروس الحضرة السلطانية في هذا القصر في عامي 1198 و1199.[81]

شادير كشك (قصر الخيمة): كان في حدود توب قابي قصر صغير يُسمّى "شادير كشكي"، ويقع تحت صوفا همايون في محل قصر مجيدية المُشيَّد في عهد عبد المجيد سنة 1859. ويعود تاريخ هذا القصر القديم لعهد السلطان محمد الفاتح، فقد هُدم بعد أن تعرّض للخراب، ولم يفضل في حقه التصليح، وقررت الإدارة العثمانية بناء قصر جديد يحل محله، فشُيِّد قصر مجيدية. وهذا المبنى يختلف عن شادير كشك[82] الكائن في حدود قصر جاغلايان.[83] فقد أجري في القصر القديم درس من دروس الحضرة سنة 1204.[84]

ب: الأماكن خارج توب قابي

القصر الساحلي لقصر توب قابي: هذا القصر خشبي يقع في موقع ساراي بورنو، ومشرف على مناطق بوغاز إيجي وأسكودار وقاضي كوي. بناه السلطان أحمد الثالث بناءً صغيرًا، ثم طوره السلاطين الآخرون، وسُمي هذا المبنى بأسماء مختلفة مثل القصر الساحلي والقصر الصيفي. وجدّد بناءه السلطان محمود الثاني، ولكنْ انهار هذا القصر في حريق نشب في سنة 1862.[85] وقد أجريت بعض مجالس دروس الحضرة السلطانية في

---

80 نوين دوغان جاي، جينيلي كشك، (رسالة ماجستير، مكتبة جامعة إسطنبول، رقم: 2234). عمر تواجيكيل، تصليحات جينيلي كشك من أبينية قصر توب قابي، (رسالة ماجستير، جامعة معمار سنان معهد العلوم، 2004)؛ سماوي أييجه، جينيلي كشك، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1993)، 8/337-341؛ تحسين أوز، آثار السلطان محمد الثاني الفاتح، (أنقرة، 1953)؛ رشاد أكرم كوجو، "جينيلي كشك" موسوعة إسطنبول، 7/4032-4021.

81 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/109.

82 بنى نوشهيرلي داماد باشا في جوار قصر ساداباد قصرا يدعى "قصر نيشاد" وبعد خراب هذا القصر بني في محله شادير كشك في الفترة بين 1809 و1816 وبقي هذا المبنى ماثلا إلى إعلان المشروطية الثانية، أييجه، سماوي، "جادير كشك"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1993)، 8/164-165.

83 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/811.

84 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/109.

85 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/119؛ ح. ألدم، فريدون أوكوزان، قصر توبقابي، المديرية العامة للآثار القديمة والمتاحف، وزارة الثقافة والسياحة التركية، (د.م، د.ت)، ص 7.

السنوات التالية في هذا المكان: 1197، 1238، 1240، 1242،1241، 1243، 1255، 1259.[86]

قصر سبتجيلر: أنشئ هذا القصر في موقع أمين أونو الساحلي في زمن السلطان إبراهيم سنة 1643 لأجل مشاهدة إجراء المراسم والحفلات البحرية، ويوجد في جواره قوارب تعود ملكيّتها للأسرة الحاكمة. وجُدِّدَ بناء هذا القصر في زمن محمود الأول في سنة 1739.[87] وكذلك أُجريت بعض التعديلات والترميمات بما يتعلق بهيكل القصر في فترات مختلفة، فبقي هذا القصر ماثلًا إلى يومنا هذا. وأجري في هذا القصر أول دروس الحضرة السلطانية سنة 1172.[88]

قصر يالي: ويعرف كذلك ب"جبه جيلر كشكي" ويقع قرب قصر سبتجيلر. وتم بناؤه من قبل السلطان بايزيد الثاني وجدد بناءه السلطان مراد الثالث. وكان يستقبل السلطان قباطنة البحر فيه قبل انطلاقهم لأجل الحملات العسكرية. وكان يشهد تنظيم حفلات واستعراضات عسكرية مبهرة.[89] وأُزيل هذا القصر في فترة عبد العزيز بسبب مشروع السكة الحديدية، وأجريت بعض دروس الحضرة السلطانية في هذا القصر في السنوات التالية: 1173، 1176، 1198، 1200، 1205، 1206.[90]

القصر الجديد: قصر بناه السلطان بايزيد الثاني في منطقة ساراي بورنو، ويقع بجانب قصر يالي، ونرجح تعرض هذا القصر لمصير القصور الأخرى.[91] حيث خصّصت مساحته لمشروع السكة الحديدية. وحسب ما أوردت القيود التاريخية فقد أجريت دروس الحضرة السلطانية في هذا القصر سنة 1205.[92]

---

86 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-109/3.

87 للميزد، سداد حقي ألدم، القصور الصغيرة والكبيرة، ص335 وما بعدها. أرزنجان، توغبا، "سبتجلر قصري" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2009، 538/36-539.

88 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-109/3.

89 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-117/3-119.

90 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-109/3.

91 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-122/3.

92 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-109/3.

قصر شوقية (شوقية كشكي): يقع في منطقة سراي بورنو إلى جانب القصر الساحلي. بني من قبل السلطان سليم الثالث، وقد استمرت أعمال بنائه في الفترة ما بين سنتي 1789-1791، وسُمي هذا القصر "قصر شوقية" لقربه من منجم شوقية، وكذلك عرف باسم قصر"سرداب". وانهارت أركان القصر بسبب حريق نشب في سنة 1862. وخصِّصت الساحة التي يحتلها لمشروع السكة الحديدية في منطقة سيركه جي، وحسب ما ورد في السجلات التاريخية فقد أجريت في هذا القصر بعض الدروس في سنة 1204.[93]

قصر إنجيلي: بُني في زمن السلطان مراد الثالث من قبل سنان باشا تحت إشراف داود باشا، وكان هذا القصر يقع خارج أسوار مرمره، ويعرف كذلك باسم قصر سنان باشا أو جايير كشكي. وهذا القصر من القصور التي هدمت عند إنشاء مشروع السكة الحديدية في زمن عبد العزيز، ولا زالت بقايا هذا القصر موجودة في منطقة سراي بورنو.[94] وقد أجريت بعض دروس الحضرة السلطانية فيه في سنتي 1173 و1204.[95]

جامع ثكنة مزرعة الرامي: أُنشئ هذا المسجد بجانب ثكنة مزرعة رامي العسكرية التي بناها السلطان محمود الثاني، وزالت أركانه بسبب حريق أضرمه الجنود الفرنسيون في أثناء احتلال إسطنبول من قبل الجيشين البريطاني والفرنسي، وأُجريت بعض الدروس في هذا الجامع في سنتي 1244 و1245.[96]

القصر الساحلي في بشيك تاش: يعود تاريخ هذا البناء إلى زمن السلطان سليم الثالث، حيث بنى قصرًا متواضعًا في محيط بشيك تاش، وحسب الروايات التاريخية فإن السلطان محمود الثاني طوّره وجدّد بناءه، ونوى الانتقال من قصر توب قابي إلى هذا القصر، وأمر بإنشاء قصر كبير يحل محله في سنة 1250. وهُدم في فترة السلطان عبد المجيد، وأُنشئ قصر

---

93 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-109/3.

94 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-119/3، سداد حقي ألدم، القصور الصغيرة والكبيرة، 143/1. سماوي أبيجه، "إنجيلي كشك"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2000، 278/22-279.

95 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-109/3.

96 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-110/3، 816-817.

جديد في منطقة بشيك تاش. وتعرض هذا القصر إلى المصير نفسه، وبعد هدم القصر الجديد حلّ محله قصر دولمه بهجه في سنة 1855/1272.[97]

وفي السنوات ما بين 1129 و1231 أجريت بعض دروس الحضرة السلطانية في القصر القديم، وفي القصور الجديدة التي حلّت محله في السنوات بين 1232-1237، وكذلك في سنة 1239، والسنوات بين 1250-1254، والفترة ما بين 1256-1258، وكذلك في سنتي 1273 و1274.[98]

قصر جيراغان (قسما يالي ومابين همايون): تم بناء قصر صغير في عهد السلطان مراد الرابع بأمر منه في موقع وسط بشيك تاش وأورتا كوي، ثم طوّر هذا المبنى نوشهيرلي دماد إبراهيم باشا فجعله قصرًا عظيمًا. وسُمي هذا القصر باسم جراغان لكونه يشهد حفلات ترفيهية وغنائية. ووسّع المبنى بمرور الزمن بإحداث ملحقات له. وهدمه السلطان عبد المجيد بعد إنشاء قصر دولمه بهجه ليجدّد بناءه مع التوسيعات إلّا أن وفاته حالت بينه وبين ذلك. ولكن خلفه عبد العزيز تمكن من إنشاء قصر كبير يشتمل على العديد من الأقسام في هذا المكان في سنة 1863، ولم يمكث فيه طيلة حكمه إلا قليلًا. وخصصه عبد الحميد الثاني لأخيه مراد الخامس. وتعرض بناء القصر إلى الخراب في حريق نشب سنة 1910 ولم يبق منه سوى الجدران الخارجية.[99]

وأجريت بعض دروس الحضرة في مبنى جيراغان القديم، وكذلك في قسمي يالي ومابين همايون في مبنى جيراغان الجديد في السنوات التالية: 1227[100]، 1246، 1247، 1248، 1249، 1260، 1268، 1270.

قصر يلديز (قسم قصر جيت): يقع قصر يلديز على تلة يلديز في موقع بشيك تاش، وكانت هذه التلة وجوارها منطقة يستخدمها السّلاطين بعد سليمان القانوني بغرض التنزه والصيد. وشيّد في هذه المنطقة السلطان أحمد الأول قصرًا، وتبعه في ذلك السلطان سليم الثالث حيث بنى قصرًا جديدًا في هذه المنطقة لأجل أمه، وسماه يلديز. وبنى السلطان محمود

---

97 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/814-816.

98 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/110.

99 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/812-814؛ جليك كولارصوي، قصور جراغان، (إسطنبول، 1992)؛ سداد حقي ألدم، القصور الصغيرة والكبيرة، 2-3/213.

100 ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/110.

الثاني قصرًا صغيرًا أيضًا. وفي عهد السلطان عبد المجيد هُدمت القصور الصغيرة، وبني عوضًا عنها قصرًا يطلق عليه اسم قصر دلكوشا، وخصّصه لأمه. ولما جاء عبد العزيز بنى قصرًا عظيمًا يسمى قصر بويوك مابين، وأضاف إلى القسم الخارجي قصرَي مالطا وشادير وقصر جيت.

واكتسب قصر يلديز قيمته الحقيقية في عهد عبد الحميد الثاني؛ حيث انتقل السلطان إليه بعد أن غادر قصر دولمه بهجه وسماه "يلديز ساراي همايوني" (قصر يلديز الملكي)، وفي عهده اقتنيت الأراضي المحيطة بالقصر عن طريق الشراء، ووسّعت الحديقة الخارجية التي تسمى "يلديز باركي". وهذه الحديقة الممتدة من جامع الحميدية إلى بشيك تاش وأورتا كوي كانت مطوقة بحيطان عالية ومتينة. وكان للقصر أبواب كثيرة، ولكن دخول الزوار إلى القصر كان يتم من خلال كولتوك قابوسي (باب كولتوك). وكان الزوار ينتقلون من هذا الباب إلى القسم الأول من القصر، وفي هذا القسم يوجد على اليمين كجوك كشك (القصر الصغير) وبيوك مابين أوده سي (غرفة مابين الكبيرة) وعلى الشمال كيلار همايون (المستودع الملكي) وغرف مختلفة أخرى. وكان باب السلطان الموسوم بسلطان قابوسي يقع فوق الباب الذي يستخدمه الزوار، ولا يحق لأحد أن يمرّ منه ويستعمله غير السلطان. ويوجد في الأقسام الداخلية قصرا مالطا وشادير إلى جانب مبانٍ متعددة، مثل عجم كشكي (قصر العجم)، ومراسيم كشكي (قصر المراسيم والحفلات)، وتعليمخانه كشكي (قصر تعليمخانه)، وفرحان كشكي (قصر فرحان). وإذا استمر الشخص في السير من باب الحرم يصل إلى خاص بهجه (الحديقة الخاصة)، وهناك قصر شاله، وكان الضيوف الأجانب المهمون يُستقبلون ويستضافون فيه، وإلى جانب ذلك فقد استعمل كـ"قسم مابين"، ويوجد قصر جيت خلف هذا المبنى، وفي مقابله مبنى مابين الصغير. وإلى الآن يستخدم هذا القصر متحفًا.

وقد أجريت في إطار قصر يلديز في مبنى جيت المتكون من طابق واحد بعض الدروس في السنوات بين 1293 و1326.[101]

- **قصر دولمه بهجه (قاعتا المعايدة وذو الوجهين)**: بُني هذا القصر في عهد عبد المجيد الأول بين سنتي 1843 و1856 وفق أشكال

[101] إبشيرلي، دورس الحضرة السلطانية، 443/18.

هندسية وأساليب فنية أوروبية، ويشمل ثلاثة طوابق و285 غرفة و43 قاعة، ويتألف من 3 أقسام أساسية وهي: مابين همايون، وقاعة المعايدة، وحرم همايون. وكانت قاعة المعايدة تقع بين قسمي مابين وحرم، وتستخدم أصلًا لأجل المعايدة، وكان السلطان يستقبل فيها الأمراء والوزراء والضيوف الأجانب وكبار رجال الدولة في مناسبات رسمية. وقد أجريت بعض دروس الحضرة في عهد عبد العزيز في الفترة ما بين 1278 و1293.

- **قاعة ذي الوجهين (القاعة ذات الجناحين)**: وهذه القاعة لها جناحان، وسميت بـ"ذو الوجهين" لكونها تربط قسم "مابين الداخلي" ب قسم"مابين الخارجي". وتم استخدام هذه القاعة لأجل عقد حفلات رسمية ودينية في أيام مهمة. فشهدت القاعة إنشاد القصائد الدينية، وتنظيم حفلات الزواج، وإجراء دروس الحضرة السلطانية. وعقدت بعض دروس الحضرة فيها اعتبارًا من فترة حكم السلطان محمد رشاد إلى حين إلغاء الدروس بين سنتي 1327 و1341.[102]

6.8. تفسير القاضي البيضاوي

من مكوّنات دروس الحضرة السلطانية كتاب أنوار التنزيل وأسرار التأويل للقاضي البيضاوي رحمه الله. ويحسن بنا في هذا المقام التطرق إلى البيضاوي وتفسيره واهتمام العثمانيين به.

واسم المؤلف الكامل هو ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، وقد ولد في بلدة بيضا من أعمال شيراز. وفي تاريخ ولادته خلاف، إلا أن معظم المصادر التي ترجمت له، ترجح أن تكون ولادة البيضاوي في **سنة 585** للهجرة. انتقل البيضاوي إلى شيراز بعد أن قضى معظم أيام طفولته في بيضا، وكانت المغادرة بسبب تعيين أبيه في وظيفة حكومية. وتلقى البيضاوي في شيراز تعليمًا شرعيًا مكثفًا. وعُين قاضي القضاة في شيراز، وتم عزله لدقته وحساسيته وحذره المفرط في تقييم المسائل. وبعدما عزل عن منصبه تتلمذ على يديه كثير من الطلاب.

[102] إبشيرلي، دورس الحضرة السلطانية، 443/18،
http://www.dolmabahce.gov.tr/source.cms.docs/dolmabahce.gov.tr.ce/dolmabahce.html

واشترك في حلقات ومجالس علمية مختلفة، وذهب في سنة 680 إلى تبريز، وانضم إلى اجتماع علمي حضره الوزير، وأثبت جدارته وكفاءته في العلوم الشرعية في هذا الاجتماع، وتولى قضاء شيراز مرة أخرى، وترك هذه المهمة بعد فترة، واتجه نحو تبريز واستقر هناك. وأمضى حياته كلها في نشر العلم عالمًا زاهدًا، وصنّف تصانيف كثيرة إلى أن وافته المنية في سنة 685.

البيضاوي شخصيّة مهمّة في علم الكلام وأصول الفقه، وقد كتب في علم الكلام "طوالع الأنوار" و"مصباح الأرواح" وفي الأصول "منهاج الوصول إلى علم الأصول" وكتبه هذه، تعد من أهم المصادر في مجالها، وكذلك يعتبر تفسيره "أنوار التنزيل" من أهم التفاسير. حيث إن المؤلف لخّص في هذا الكتاب آراء المتقدمين، وفسر الآيات بإيجاز وحكمة، وقدم تحليلات لغوية وبلاغية. مع أن البيضاوي قد استفاد من مصادر كثيرة إلا أن البعض اعتبر أنوار التنزيل ملخصًا لكشاف الزمخشري لكثرة النقولات والاقتباسات منه. وحظي تفسير البيضاوي بقبول عام بين الأوساط العلمية، حيث أقبل عليه كثير من العلماء، وكتبوا الحواشي عليه ليكون الكتاب بذلك مصدرًا يستلهم طلبة العلم منه محتوى تفسيرهم.

إنّ كتاب أنوار التنزيل وأسرار التأويل تميز بلغته المتينة وعباراته الرصينة التي تمزج بين الفلسفة والبلاغة، ونال هذا الكتاب اهتمام العديد من الأوساط العلمية، وأصبح مصدرًا أساسيًّا في التعليم الرسمي في المدارس العثمانية الحكومية والتعليم غير الرسمي الذي يلقيه العلماء المستقلون.[103] وظل هذا الكتاب المصدر الوحيد الذي يرجع إليه في دروس الحضرة السلطانية.

---

[103] انظر للميزيد عن البيضاوي وتفسيره: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (القاهرة، 1961)، 296/1 وما بعدها؛ يوسف شوقي ياووز، "البيضاوي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1992)، 100/6-103؛ جراح أغلو، إسماعيل، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1995)، 260/6-261؛ خيزلي، مفاعل، "الدروس والآثار في المدارس العثمانية"، مجلة كيلة شريعة جامعة أولوداغ، 2008، ج17، العدد: 1، ص 35؛ يلديز، صاقب، النظرة الشمولية لحركة التفسير العثمانية، مجلة كلية الشريعة جامعة أولوداغ، بورصا، 1987، ج2 العدد: 6/2.

Brockelmann, "Beyzâvî", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB yayınları, II/595-94; Robson, J., "al-Baydawi", *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, I/1129;

6.9. حفلة بينيش

إن "حفلة بينيش" أو "بينيش همايون" أو "بينيش سلطنت" تعابير تفيد مصطلحًا واحدًا، ولهذا المصطلح معنيان مختلفان عند العثمانيّين. فتعني كلمة بينيش: ارتداء ملابس معينة أو الخروج في نزهة أو ركوب الخيل والقوارب في عرف العثمانيين. فكان السلطان ومن كان في حضرته يلبسون في كل اجتماع ملابس مختلفة، فيغيرون العمامة والرداء والملابس الداخلية والحذاء وفق أصول وآداب مقررة للاجتماعات.

والجولات السلطانية التي تُسمّى كذلك حفلة بينيش، تتمتّع بنوعين: بعيد المدى وقصير المدى. والنوع الأول يهدف إلى الاستراحة والتنزه ويستغرق وقتًا طويلًا. بينما يهدف النوع الثاني إلى إظهار قوة مقام السلطنة والقصر العثماني ويستغرق وقتًا قصيرًا. وكان النوع الثاني يجرى عادة بعد حفلة الجلوس التي تعني تسلم السلطان الجديد مقاليد الحكم في البلاد، وكان السلطان يركب القارب الملكي وينتقل عبر البحر إلى ضريح أبي أيوب الأنصاري (رض) ليقوم بإجراءات مراسم تقلّد السيف. وكانت حفلة بينيش القصيرة المدى تجرى قبل بعض الاجتماعات والأمور الرسمية المهمة كذلك. وتم بناء قصور صغيرة تسمى "بينيش قصري" على مسار السلطان في الرحلات الطويلة التي تهدف إلى الصيد والتنزه. والنوع الثاني كذلك يتم عن طريق البر أو البحر. وكان الإعلان عن حفلة بينيش وخروج السلطان لموقع بوغاز إيجي يتم من خلال ضربات المدافع المتمركزة في صرح قيز كوله سي أو في قلعة إسطنبول. وكان الموظفون الذين يسمون خاصكيلر يرفعون أصواتهم معلنين اقتراب القارب الملكي من المرفأ. وكانت حفلة بينيش همايون تتم بهذا الشكل: ينتقل السلطان إلى قصر يالي، حيث يوجد في جواره القوارب السلطانية ويركب قاربًا ملكيًّا مبهرًا مع أعوانه وخدمه، ويتجهون إلى قصر أو حديقة يريدها، ويقضون

Cerrahoğlu, İsmail, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/260-61; Yıldız, Sakıp, "Osmanlı Tefsîr Hareketine Toplu Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 1987, cilt: 2, sayı: 2, s. 6; Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2008, cilt: 17, sayı: 1, s. 35; d'Ohsson, Mouradgea, Tableau général de l'Empire othoman, Paris, 1788-1824, II/468-9.

وقتًا ممتعًا فيها. وكان إجراء كل مراحل هذه الحفلة يتم مع تطبيق قواعد وآداب معينة.[104]

وعند الرجوع إلى الوثائق والسجلّات يتضح أن حفلة بينيش المتعلقة بدروس الحضرة السلطانية كانت من النوع القصير المدى، وكانت تهدف إلى إظهار أهمية الدروس والإشارة إلى كونها أمرًا رسميًّا. وكانت الأماكن التي يشتغل فيها السلطان تفضل لعقد دروس الحضرة السلطانية. وتفيد دفاتر أمناء السر المسماة بضبط نامه بوقوع حفلة بينيش، وتحرك السلطان مع أعوانه وخدمه قبل عقد دروس الحضرة السلطانية. ويلاحظ من خلال هذه الدفاتر أن الأيام التي لم تشهد هذه الحفلة لم تشهد كذلك إجراء دروس الحضرة.[105]

ونورد هنا مثالين من كتابات كتاب السر التي تحتوي أعمال السلطان اليومية بما فيها حفلة بينيش همايون:

- الليلة الثامنة عشرة، الثلاثاء، صوفا -الاختلاء بالنفس -الاستراحة إلى وقت الإمساك -أداء سيدنا صلاة التراويح في مسجد خاص أوده -صباحًا إجراء بينيش همايون -الدخول إلى قصر سبتجيلر –

---

[104] دوندار علي كيليج، التقاليد والحفلات البلاطية العثمانية، (رسالة دكتوراه، معهد العلوم الاجتماعية جامعة آتا تورك، أرضروم، 2002)، ص 117؛ مدحت سرت أوغلو، موسوعة تاريخ الدولة العثمانية مع الرسوم، (إسطنبول، 1958)، ص 46؛ رشاد أكرم كوجو، "بينيش" موسوعة إسطنبول، (إسطنبول، 1958-1974)؛ أوزجان، عبد القادر، "بينيش"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، (إسطنبول، 1992)، 184/6-185؛ وانظر للمزيد: أسعد أفندي، العادات والتقليدات عند العثمانيين (التشريفات القديمة)، إعداد: ياووز أروان، (إسطنبول، 1979)؛ عبد العزيز بك، العادات والمراسيم العثمانية، (إسطنبول، 1995)؛ علي سيدي بك، عاداتنا وتقاليدنا، إعداد: أحمد بانأوغلو، جريدة ترجمان 1001 كتاب؛ فيليز جالشقان ، قلم التفريشات وعملية التفريش في الدولة العثمانية، معهد العلوم الاجتماعية، (إسطنبول، 1989)؛ فيليز قاراجا، مؤسسات التشريفات في مرحلة التنظيمات وما بعدها، رسالة دكاوراه، (إسطنبول، 1997)؛ ملك كيزيلدلي، قوارب ملكية عثمانية، رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية في جامعة إسطنبول التقنية، (إسطنبول، 1996)، أبرو، بايقال، العادات والمراسيم في الدولة العثمانية، (رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية في جامعة تراقيا، أدرنة، 2008)؛ نجدت ساقا أوغلو ، "بينيش"، موسوعة إسطنبول، 1994، 234-235؛ علي كيليج، دوندار، التقاليد والحفلات البلاطية العثمانية، موسوعة تركلر، ج6، (أنقرة، 2002).

[105] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 17/1.

قدوم 6 أنفار من العلماء وقراءتهم للتفسير، وبعد ذلك إنعام سيدنا عليهم بالذهب – أداء صلاة العصر والعودة إلى القصر.

- 29 رمضان، صباح يوم السبت، حفلة بينيش – زيارة أغا بهجه سي – قدوم العلماء وقراءة الدرس – والدخول إلى الحرم.[106]

وعندما ننظر إلى تاريخ دروس الحضرة السلطانية، نلاحظ أن حفلة بينيش كانت تجرى دومًا باستثناء بعض الحالات الضرورية، وأن الدرس كان يؤخر إلى يوم يلي يوم الدرس في حال عدم إقامتها. فمثلا في سنة 1173 لم يُلتزم بالأيام العشرة الأولى المحددة لدروس الحضرة، وعلى الرغم من عقد دروس الحضرة في اليوم الثالث الموافق للسبت واليوم الرابع الموافق للأحد من شهر رمضان، إلا أن الدرس توقف في اليوم الخامس، الإثنين، بسبب حريق نشب في محيط القصر الملكي. وبناء على تعذر إجراء حفلة بينيش ذلك اليوم أُجِّل الدرس إلى اليوم التالي. استمرت الدروس في 6و7 و8 من شهر رمضان. وأعفي يوم الجمعة الموافق ل 9 رمضان عن الدرس لأنّه يوم عطلة، بينما عقد في كلّ من يومي السبت والأحد دروس الحضرة. ولكن دروس الحضرة أهملَت بعد ذلك لمدة أسبوع؛ إذ لم تجر في 12 رمضان الإثنين لعدم إجراء حفلة بينيش، وشهد يوم الثلاثاء الموافق ل 13 رمضان إلقاء درس من قبل بكر أفندي من النوع المعتاد عليه، وكذلك لم تُقَم حفلة بينيش ومجلس دروس الحضرة في 14 رمضان الأربعاء. وفي 15 رمضان، الخميس، انشغل السلطان بزيارة قسم دائرة خرقة السعادة. وكان يوم الجمعة الموافق ل 16 رمضان عطلة كالعادة، و17 رمضان، السبت، رافق السلطان أهله وبعض أقاربه في زيارة خرقة السعادة، وأهمل تنظيم حفلة بينيش ودرس الحضرة السلطانية. وقد أجريت دروس الحضرة في الأيام الثلاثة التي تلت يوم السبت، وانقطعت خمسة أيام متتالية بما فيها يوم الجمعة العطلة الرسمية لعدم القيام بحفلة بنييش، وفي 26 رمضان الإثنين نُظِّمت حفلة بينيش، فعقد آخر دروس الحضرة السلطانية في هذه السنة.[107]

واستنادًا إلى ما سبق يمكن القول بأن حفلة بينيش عنصر أساسي لا غنى عنه في إطار دروس الحضرة السلطانية.

[106] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 17/1.
[107] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 17/1-18.

7. أنواع وأعداد وبنية مجلس دروس الحضرة السلطانية

يطلق اسم مجلس على الجلسة التي تعقد خلال يوم واحد في دروس الحضرة السلطانية. ويأتي على رأس تشكيلة المجلس شخص السلطان، ويليه المقرِّر، والمخاطبون الذين يبلغ عددهم في الغالب 5 والذين تعرضت أعدادهم للتغيير بمرور الوقت، ويتشكل أيضًا من مجموعة المستمعين الذين دُعوا، ويأتي في مقدمتهم شيخ الإسلام، والوزراء، والأمراء، ورجال الدولة المهمون.

موعد انعقاد المجالس السنوي يكون في شهر رمضان. في البداية كانت المجالس تعقد في أيام متفرقة (غير محددة)، وفيما بعد تم تحديد عقدها في الأيام الثمانية الأولى (غير أيام الجمعة) من شهر رمضان.

وعند الحديث عن أعداد المجالس، فقد شُكِّل ما مجموعه 10 مجالس قُبِلت بشكل رسمي في أيام 18، 19، 20، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 29 من شهر رمضان لعام 1172. وعقد في عام 1173، 9 مجالس، وفي عام 1174، 10 مجالس، وفي عام 1175، 11مجلسًا، بينما بلغ عدد المجالس المنعقدة في عام 1180، 19 مجلسًا.

وحتى عام 1189 شُكِّلت لجنة علمية مكونة من 6 أشخاص بشرط أن تتغير في كل مجلس، فيكون في كل مجلس مقرِّر واحد و5 مخاطبين مختلفين.

وقد بلغ عدد المخاطبين والمقررين المنضمين إلى جميع الجلسات المنعقدة في عام 1180، 126 شخصًا. وانخفض عدد المخاطبين والمقرّرين المنضمين إلى 8 مجالس، والمنعقدة في عام 1189 إلى 70 شخصًا. ونلاحظ أنه اعتبارًا من عام 1200 كان عدد المجالس 8، هذا ما عدا حالات نادرة تم فيها إيجاد مجلس تاسع تحت اسم مجلس المقررين؛ حيث كان يتكون من المقررين فقط، إلا أنه يمكن ملاحظة انضمام بعض الأشخاص من غير المقررين إلى هذا المجلس أيضا. فقد انضم إلى المجلس التاسع في عام 1205، 14 شخصًا، منهم 8 مقررين، وحكم واحد و5 مدعوين، وفي الأعوام 1206 و1207 انضم إلى المجلس 11 شخصا. وتكوّن هذا المجلس في عام 1210 من 12 نفرًا. وارتفع العدد في عام 1214 ليصبح 20 نفرًا. وحتى عام 1125 اكتُفي بثمانية مجالس، ولم يكن قد أنشئ مجلس

المقررين بعد. وتشكل مجلس المقررين في عام 1225 من 10 أشخاص. وفي عام 1226عقد المجلس المعني. لكن هذا المجلس لم يعد ينعقد في الفترة ما بين 1227–1242. وعاد للانعقاد من جديد في الأعوام 1242، 1243، 1250، و1251. فبينما كان عدد المقررين في الأعوام 1242 و1243، 16 مقرّرا، كان عددهم في عام 1250، 14 مقرِّرًا، وفي عام 1251، 12 نفرًا.[108]

كانت هذه المجالس في البداية تتشكّل من 6 أشخاص، 5 مخاطبين، ومقرر واحد، ثم أصبح العدد في عام 1189 ثمانية، وفي الأعوام التالية 12، وفيما بعد أصبحت 13، وفي النهاية بلغت 14 شخصًا. وبعد وصول السلطان عبد الحميد الثاني إلى العرش أضيف إلى المجلس مخاطب واحد ليصبح العدد 15، ومع إضافة مخاطب آخر في عام 1316 أصبح المجلس يتشكل من 16 شخصًا. واستمر المجلس على هذا الشكل حتى نهايته.[109]

تتشكل دروس الحضرة السلطانية من ثلاثة من أنواع المجالس المختلفة.

a) المجالس المعتاد عليها: تعقد 8 مرات في كلّ رمضان، ومن الضروري أن تكون دائمة.

b) مجلس المقرّرين: وهو الدرس التاسع الذي يعقد بعد دروس الحضرة السلطانية المعتادة الثمانية. ويعقد في السنة مرة واحدة. ويشترك فيه الأشخاص الذين يحملون مؤهلات المخاطب والمقرر. ويتصف هذا المجلس بأنه مؤقت.

c) مجالس الصدور: هي المجالس التي يتم عقدها بمشاركة الأشخاص أصحاب المكانة العالية الذين فقدوا صلاحيات اشتراكهم في المجالس المعتادة، وذلك بسبب الرتب العلمية العالية التي يمتلكونها.[110]

[108] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/84–88.
[109] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/84 وما بعدها.
[110] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 1/88.

8 .طريقة تنفيذ (تسيير) دروس الحضرة السلطانية

من الممكن وصفُ درس الحضرة السلطانية بالشّكل التالي: في البداية كان السّلطان شخصيًّا يقوم باختيار الأشخاص الذين سيكونون مخاطبين ومقررين من أجل كل درس، ومن ثم يصادق السلطان عليهم. ولكن بصورة عامة كان شيخ الإسلام هو من يتولى مهمة اختيارهم، ومن ثم يُصادق عليهم من طرف السلطان. ولم يكن هناك من مكان دائم من أجل عقد دروس الحضرة السلطانية، وكان اختيار المكان والموافقة عليه يتم من قبل السلطان أيضًا. وهذا ينطبق أيضًا على الآيات التي ستُقرَّر في الدرس؛ حيث يتم تحديدها من قبل السلطان. وبعد البتّ في كل هذه المسائل يتم إبلاغ المخاطبين والمقررين بالآيات التي ستقرأ في الدرس، ليستطيعوا تجهيز أنفسهم له. وكانت السرية أساسًا مهمًّا في دروس الحضرة السلطانية، ويحظر على الأشخاص المعنيين الاجتماع قبل المجلس في مكان ما للتباحث أو النقاش. وإنما كان على كل واحد منهم الاستعداد بمفرده، وفي اليوم المحدّد للدرس يجتمعون في مكانٍ للمذاكرة والنقاش. وكان موعد الدرس في الوقت بين الظهر والعصر.

كانت مراسم لبس السلطان العباءة أي حفلة بينيش تقام في يوم الدّرس. ويأتي السلطان في البداية إلى المجلس، وينتظر واقفًا بجانب الوسادة المخصصة له. وفي الدرس كان لكل شخص بما فيهم السلطان وسادة يجلس عليها. ولم يكن للسلطان مكانة خاصة في الدّرس. ويوجد أمام كلّ شخص من فئة العلماء حاملُ قرآن، وتحت كلّ واحد منهم وسادة. وكانت وسادة المقرّر أكبر حجمًا من وسادة المخاطب. ويجلس على يمين السلطان المقرر الذي يجلس إلى يمينه ويساره المخاطبون الذين كانوا يأخذون شكلَ نصف قوس في جلستهم. بينما شغلت الجهات الأخرى فئة المستمعين المدعوين لحضور الدرس. وإن وجد بين المستمعين نساء فكنّ يستمعنَ للدرس من خلف ستارة أو جدار حسب شكل المكان. بعد اعتلاء السلطان المكان المخصص له، يأخذ الأركان (الأشخاص) من غير فئة العلماء أماكنهم، ثم تدخل فئة المقررين في المقدمة إلى حضور السلطان والذين يضعون قطعة قماش مميزة على عماماتهم ويلبسون نياشينهم مع ملابسهم الرسمية، وتتبعهم فئة المخاطبين مع مراعاة الأقدمية عند الدخول. كان العلماء يجلسون في الأماكن المخصصة لهم بعد

إلقاء السلام على السلطان الذي كان ينتظرهم واقفًا. وبعد ذلك يجلس المستمعون في أماكنهم.

كان المقرر يضع دفاتره وتفسيره الخاص بالدرس على حامل القرآن الخاص به، وكذلك كان المخاطب يفعل مثله؛ حيث يضع أشياءه على الحامل الخاص به. وكان الدرس يستمر لمدة ساعتين تقريبًا، وفي بعض الأحيان يقل هذا الوقت أو يزيد. في البداية يبدأ المقرر بقراءة الآية التي أبلغ بها، ويقوم بقراءة تفسير الآية من التفسير المعين، ومن ثم يشرح الآية بشكلٍ مفصل. بعد انتهاء المقرر من عرضه يسأل المخاطبين إذا كان عندهم أسئلةً أم لا. ويمنح حق طرح السؤال حسب الأقدمية، ويجيب المقرر بعد ذلك على كلّ سؤال. ويجب أن يكون السؤال المطروح متعلقًا بموضوع الدرس، وهذا ينطبق أيضا على الجواب. ولم يكن يُسمح بالأسئلة التي تتسبب بمشكلات للمقرر أو تزعجه. وكانت تعطى العناية بنوعية الأسئلة التي تهدف إلى توضيح الموضوع. وفي بعض الأحيان يمكن تمديد قسم الأسئلة والأجوبة بين المخاطب والمقرر، وكان من الممكن الاستمرار حتى ينهي السلطان الجلسة. ويحدث في بعض الأحيان نقاشات ساخنة حتى ولو كانت نادرة، وكانت تقع بعض الاعتراضات. أهم ما يميز الدروس أنها كانت تتمّ بحرية علمية كاملة. ولم يكن السلطان غالبًا يتدخل في هذه النقاشات. ويتم تنبيه أو إشعار المقرر بشكل لا ينتبه عليه أحد وبشكل لطيف بأن وقت الدعاء قد حان في آخر الدرس. وكان المقرر ينهي الدرس بدعاء مختصر في آخر الدرس. وفي نهاية الدرس يتم تقديم الهدايا في داخل صرة بجانب العطايا النقدية الإضافية والمعتادة إلى فئة العلماء.[111]

9. الآيات والسور المدروسة في دروس الحضرة السلطانية

إنّ تفسير القاضي البيضاوي المُسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل هو المصدر الذي يُدرَّس في جميع دروس الحضرة السلطانية بعد أن اكتسبت صفة رسمية، كما تقدم ذكر ذلك. وعلى ما يبدو، في بداية الأمر، كان السلطان يختار الآيات التي ستقرأ في الدروس، وكان شيخ الإسلام يخبر

[111] المعلومات الأساسية التي تتعلق بإجراء الدروس اقتبسناها من كتاب ماردين، وكذلك تمت الاستفادة من بعض المصادر للتفاصيل عن المقررين والمخاطبين والسامعين/المستمعين.

المقررين والمخاطبين بها، وهذه الطريقة استمرت إلى سنة 1180، وفي سنة 1172 في أول درس من دروس الحضرة تم تفسير الآية 133 من سورة النساء: (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط).[112] وفي سنة 1180، أجريت بعض التغييرات في إطار المقررين والمخاطبين بالإضافة إلى تغيير اختيار الآيات؛ فبدلًا من قراءة الآيات تم اختيار قراءة السور، فدرست سورة البقرة اعتبارًا من1180، وفي سنة 1189 أصبحت سورة الإسراء موضوعًا لدروس الحضرة السلطانية، وانتهي من قرائتها وتفسيرها في سنة 1193. وفي هذه السنة شرع بدراسة سورة الفتح واستمرت هذه الدراسة إلى سنة 1198، حيث انتهى تفسير سورة الإسراء، فابتدأ البحث في دراسة سورة الصف وتم تناول الآية الثالثة عشرة منها (وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب) في سنة 1199.[113]

وفي سنة 1200 حدث تغيير ثالث في جدول الأعمال، واتُّخذ الترتيب المصحفي أساسًا للدروس، وانتهت دراسة سورة الفاتحة، وفي سنة 1201 بُدأ في قراءة سورة البقرة 1201، وفي سنة 1205 في المجلس الأول قرئت الآية 30 من سورة البقرة: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)، وفي المجلس الثاني درست الآيتان 31 و33 وفي المجلس الثالث الآية 34، وفي المجلس الرابع بُحث نصف الآية 35، وفي المجلس الخامس بُحث النصف الآخر منها. وفي المجلس السادس فُسرت الآية 36 وفي المجلس السابع الآية 37 وفي المجلس الثامن الآية 38 وفي مجلس المقررين الآية 39.[114]

وفي 1206 ابتدأت الدروس من الآية 40، وفي 1207 فُسرت الآية 60 في مجلس المقررين. وفي سنة 1210 تمت دراسة الآية 91 من سورة البقرة، وهكذا تم تقرير (تفسير الآية أو شرح الدرس في عرف العثمانيين) إحدى وثلاثين آية خلال ثلاث سنوات، وفي سنة 1215 تم تفسير الآية 134. ونستنتج من خلال هذه المعلومات أن مجموع الآيات التي تم تناولها خلال خمس سنوات 38 آية.[115] وفي سنة 1251، تم تناول الآية 200 من

[112] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 68/1.
[113] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 71/1-72.
[114] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 72/1-73.
[115] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 74/1-75.

سورة آل عمران. وفي غضون 51 سنة تمت دراسة سورتين و494 آية، وأربعة أجزاء وحزب[116]. ونفهم أن قراءة سورة النساء استغرقت 15 سنة، لأن البداية كانت مع سورة المائدة في 1266 حيث قرأت الآية الأولى: "يا أيها الذين آمنوا وأوفوا بالعقود" منها في هذه السنة.[117]

وفي سنة 1293 التي شهدت جلوس عبد الحميد على العرش فُسِّرت الآية 31 من سورة الأعراف. وعلى ضوء هذه المعلومة ندرك أنه خلال 27 سنة تم الانتهاء من سورة المائدة، وبدأت قراءة سورة الأعراف. وحسب الوثائق التاريخية، نوقشت الآية 36 في سنة 1294 والآيتان 50 و51 في 1295، والآية 65 في 1296.[118] وكان مقرر هذه الآيات الحاج عمر أفندي، وكان قد قدّم معلومات قيمة عن شكل الدرس في مخطوطة خطها.[119]

وإذا وضعنا في الحسبان أن بحث الآية 152 من سورة الأعراف، كان في سنة 1300، نتوصل إلى أن ما يقارب تسعة أجزاء من المصحف انتُهي من دراستها خلال 100 سنة. وفي سنة 1304 قُرأت الآيتان 172 و173 من سورة الأعراف. وفي سنة 1315 طلب السلطان كتابة تقريرات الدروس باللغة التركية، فكانت هذه الخطوة مهمة بشأن موضوعنا. وفي هذه السنة تم قراءة الآية 50 من سورة التوبة وتفسيرها، وهكذا نتخلص إلى أنه تم تناول جزء وحزب خلال 11 سنة.[120]

ويتّضح من بيانات شيخ الإسلام مصطفى صبري في كتابه "بيان الحق" أن سورة يونس فُسِّرت في سنة 1326، واختُتِمت هذه السنة بقراءة الآية 109.[121]

وفي سنة 1329 قُرئت الآية 11، وهذا يعني أنّ الجزء الثاني عشر انتُهي منه في عهد السلطان محمد الخامس رشاد،[122] والآيتان الأخيرتان اللتان

[116] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 78/1.
[117] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 78/1.
[118] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 79/1.
[119] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-19/3-51.
[120] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 80/1.
[121] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 80/1.
[122] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 81/1.

درستا في حضرة محمد السادس وحيد الدين هما الآيتان 78 و79 من سورة الحجر.[123]

استمرّت دروس الحضرة السلطانية في حضرة عبد المجيد أفندي بعد انتقال السلطة والسيادة إلى الشعب بحكم قانون التشكيلات الأساسية في سنة 1339 وبعد تولي عبد المجيد أفندي الخلافة. وحسب الدراسات والأبحاث التي أجريت في إطار عهد عبد المجيد، فإن سورة النحل تمثل آخر ما وصلت إليه الدروس. ويوجد إشارات تدل على قراءة الآيات: الأولى والثانية عشرة والثامنة عشرة من سورة النحل في مجالس دروس الحضرة السلطانية فيما يتعلق بهذا العهد. وفي آخر هذه الدروس، فُسِّرت الآية السادسة والعشرون من سورة النحل.[124]

وخلاصة القول إنّ الآيات التي تُقرَأ وتُفسَّر في دروس الحضرة السلطانية كان السلطان في بداية الأمر يختارها، حتّى سنة 1180، ثم اعتمد الترتيب المصحفي لدراسة الآيات القرآنية وفي آخر هذه الدروس انتهي من قراءة الآية 26 من سورة النحل.

10. الجائزة في دروس الحضرة

يتمُّ تكريم المقرِّرين والمخاطبين الذين يشاركون في دروس الحضرة بثلاثة أشكال: بمساعدات نقدية، وبقجة، ومساعدات خاصة. ويبدو أنه من الممكن سرد ذلك على النحو التالي.

أ) العطاءات النقدية: بعد كلّ درس من دروس الحضرة، كانت تُمنح جوائز نقدية لكلٍّ من المقررين والمخاطبين من قبل السلطان. وتنقسم هذه أيضًا إلى قسمينً؛ عطاءات نقدية معتادة، والتي تتم بشكل معتاد، وتتغير كميتها مع مرور الوقت، وعطاءات نقدية إضافية، والتي تتم في بعض الأحيان لبعض الأفراد:

أ.1) العطاءات النقدية المعتادة: في عام 1172، تم منح عطية قدرها مائة ليرة من الذهب لكل من أولئك الذين شاركوا في درس الحضور الأول. و80 قرشا ذهبيا ما بين 1172–1177، و100 قرش ذهبي في عام 1188،

[123] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 81/1.

[124] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 83/1، الهامش الرقم: 69. قد كتب في هامش ماردين رقم الآية 261 والصحيح أن الآية المدروسة كانت الآية 26 من سورة النحل.

و140 لكل من المقررين و120 لكل من المخاطبين ما بين 1189-1191، و120 لكل من المقررين و100 لكل من المخاطبين في عام 1192. لم تتغير الكمية الممنوحة في عام 1229، في حين تضاعفت هذه الكمية في عام 1233. أما في عام 1249، منح كلُّ واحدٍ من المقررين 320، والمخاطبين 300 قرش ذهبيّ. في الفترة ما بين 1252-1264، منح كل من المقررين 520، والمخاطبين 500 قرشا ذهبيا. وفي الفترة ما بين 1269-1278، منح كل من المقررين 1000، والمخاطبين 750 قرش ذهبي. وفي الفترة ما بين 1280-1292، منح كل من المقررين 1500، والمخاطبين 1000 قرش ذهبي. منذ عام 1293، لم تكن هناك حاجة لدفتر ceyb-i Hümayun (جيب همايون)، لذلك لم يتم العثور على هذه الدفاتر؛ وبعد هذه الفترة، تتم مراجعة سجلات الخزانة الخاصة. من المفهوم أن هذه العطاءات عبر آخر سجل استمرت حتى عام 1339. وفي بعض إيصالات فترة عبد الحميد الثاني، هناك سجلات تفيد بأن المحاور حصل على 20 ليرة.[125]

أ.2) العطاءات النقدية الإضافية: استناداً إلى بعض السجلات، يمكننا القول بأنه في بعض الدورس قُدِّمت عطاءات نقدية إضافية بالإضافة إلى العطاءات النقدية المعتادة. فعلى سبيل المثال، حصل إزيرغاني عمر أفندي على عطية نقدية إضافية قدرها 200 قرش نقداً في رمضان 1196، وحصل الداعية جعفر أفندي على عطية 100 قرش في عام 1203، والداعية قدسي أفندي على عطية 100 قرش بالإضافة إلى العطية النقدية المعتادة والتي قدرها 1000 قرش في عام 1205. في حين منحت عطية إضافية قدرها 100 قرش في عام 1207، و300 قرش في عام 1229، و150 قرشا في عام 1231 و1240، و2400 قرش في عام 1242، و150 قرشا في عام 1243 و1247، و300 قرش في عام 1248، و2420 قرشا في عام 1249، و3077 قرشا في عام 1251، و1000 قرش في عام 1256.[126]

ب) البقجة/الصرة: إضافة إلى العطاءات النقديّة، مُنح المقررون بقجات تحتوي على أقمشة ومواد ذات صلة بالملابس، والتي كانت تسمى عطية العيد. وكان محتوى البقجات يختلف اعتماداً على موقع مانح الهدية

[125] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/19-51.
[126] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/51-55.

والمتلقي. بالإضافة إلى ذلك، لم يكن هناك معيار في محتوى البقجة، وكان الاختلاف يلاحَظ من بقجة إلى أخرى.

كانت البقجة تحتوي على بعض من المواد التالية: سروال (سروال رجالي مصنوع من قماش رقيق)، قفطان، رداء، عمامة، حجاب، نسيج الساتان الحريري، عباءة، قماش قطني، وشاح، أحذية، قماش عريض وأقمشة مختلفة.[127]

دعونا نقدِّم مثالين، مثال من البداية ومثال من الفترة الأخيرة:

في رمضان 1190، منح معلم ومدرس غالاتاصاراي إزيرغاني عمر أفندي قطعة شال مزين برسم الزهور، وعمامة، وقفطان خان المختار شريطي (مخططا)، وعباءة مزينة برسم الزهور، وثوبا واسعا، وسروالا فضفاضا.[128]

في رمضان 1292، منح عثمان أفندي من بوياباد شالا تقليديا منسوجا، وبحصة من القماش الهندي الوتري، وبحصة من القماش الشامي، وبحصة من القماش الحلبي، وقماشا لصنع العمامة، وقماش كانفاس وقماشا لصنع السروال الفضفاض.[129]

ح) **جائزة الترقية**: مكافأة المقررين والمخاطبين في بعض الأحيان كانت بترقيتهم في رتبهم، بناءً على النجاح الذي يسجلونه في دروس الحضرة، وقد منحت جائزة الترقية بطريقتين. أولاهما، ترقية الطفرة في الرؤوس (دفاتر تسجل فيها التعيينات البروقراطية في الدولة العثمانية). كما قلنا سابقاً، كان الحصول على الحد الأدنى من رؤوس إسطنبول عند المقررين والمخاطبين شرطًا مهمًا. أدنى درجة من ذلك هي درجة "الابتدائية"، والدرجة الأخيرة هي درجة "دار الحديث". يتم ترقية المقررين والمخاطبين إلى رتبة أعلى مما كانوا عليه في رؤوس اسطنبول، نتيجةً للنجاح الذي سجّلوه في دروس الحضور. لا تزيل هذه الترقية صفة المقرر والمحاور/المخاطب، وتضمن أخذ زمام المبادرة في التصنيف أو شغل

[127] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/55-94.
[128] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/56.
[129] للمزيد من المعلومات التي تتعلق بالهدايا التي تقدم على هيئة صرة سنويا، ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/55-94.

منصب في مجلس أعلى. بعبارة أخرى، كانت هذه الترقية طريقاً في أن يصبح المحاور/المخاطب في دروس الحضور مقرّراً. ويشغل المقرر منصباً في "مجلس المقررين". وقد سُمِّي ذلك بـ "ترقيةَ الطفرة" ومن حيث المبدأ، كان ذلك يتم من قبل شيوخ الإسلام. ومع ذلك، كانت تلك الترقية تتم أحياناً بقرار من السلطان. تقتصر ترقية الطفرة على الترقيات على مستوى رؤوس إسطنبول؛ فالرتبة الأخيرة هي دار الحديث. لم تتسبب الرتب المذكورة في إنهاء منصب المقرِّر والمحاور. في حين كانت تتطلب الرتب التالية مثل رتبة إشغال منصب خارج التدريس أو رتبة المولوية ترك منصب المقرر والمحاور. كانت بعض الترقيات تسببت بخلاف ترقيات رؤوس اسطنبول، خاصةً الترقيات التي تتم بقرار من السلطان، في مغادرة المقررين والمخاطبين للدورة. لذلك، تمت محاولة منع ذلك من خلال أخذ ترقيات الطفرة كقاعدة.[130]

أمّا الطريقة الثانية، فهي كالتالي: عندما تنتهي رتبة الطفرة بالمرتبة الأخيرة (دار الحديث) من رؤوس إسطنبول، لا بد من ترك دروس الحضور على أساس ترقيات الرتبة، مثل أي وظيفة خارج التدريس والمولوية. كان هذا الأمر استثنائياً وغير مرحَّب به.[131] على سبيل المثال، ترك العديد من المخاطبين الدروس في جلسات 1332 بمنحهم رسوم إخراج.[132]

د) التكريم بالوسام: حتى عهد عبد الحميد الثاني، لم يكن يعطى للمقررين والمخاطبين الذين حضروا دروس السلام "أوسمة". وكان العلماء، الحاصلون على رؤوس إسطنبول، على اتصال محدود مع رجال الدولة، وبسبب عدم امتلاكهم أوسمة، لم يكن بإمكانهم حضور احتفالات الدولة ومراسمها. وفي عام 1300، أعطى عبد الحميد الثاني، الذي رغب في مشاركة المقررين في الاحتفالات الكبيرة، "حصة الحرمين" وقام بتكريمهم بوسام المجيدي من الدرجة الثالثة،[133] والذي سيوضع إلى

---

[130] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-95/3.

[131] للميزد من المعلومات التي تدل على مغادرة هذه الدروس بناء على الترقيات، ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-100/3.

[132] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-100/3.

[133] النيشان أو الوسام المجيدي: وسام يمنح لمن ينتسب إلى السلكين العسكري والعلمي، ويقدم جهودًا كبيرةً، وخدمات مميزة، وتم اختراعه في سنة 1851 في عهد عبد المجيد، ويمتلك هذا النشيان خمس رتب:

الرقبة على زيهم المطرز ذي اللون الوردي. وعلى الرغم من اعتراض شيخ الإسلام على أنه يتطلب إعفاء المقرر من دروس الحضور، فقد قرر السلطان مواصلة رتبة المقرر مع الوسام المعطى. يُفهم من الوثائق أن هذه الأوسمة منحت لبعض المقررين في الأعوام 1300 و1305 و1306. في عام 1304، تم منح جميع المقررين الوسام المجيدي من الدرجة الأولى (ذو الوشاح الأحمر)، الوسام العثماني من الدرجة الثانية (وسام يحتوي على شمس في منتصفه يعلق على الرقبة)، على الرّغم من عدم الحصول على رتبة قاض عسكري؛ وتم منح المحاورين الوسام المجيدي من الدرجة الثالثة (وسام لا يحتوي على شمس يعلق على الرقبة)، ووسام عثماني من الدرجة الرابعة (يعلق على الصدر)، على الرغم من عدم حصولهم على رتبة الحرمين. وبفضل هذه الممارسة اكتسب المقررون والمحاورون حق المشاركة في الاحتفالات الكبرى بعد هذا التاريخ.

ه) **التكريمات الأخرى**: في نهاية كلّ درس، كان معلمو دروس الحضرة يمنحون عطاءات نقدية وبقجات بالإضافة إلى مكافآت متنوعة ومساعدات خاصة بوسائل مختلفة. وكانت تتم عن طريق تقديم مساعدة نقدية إضافية للحالات الخاصة، والترقية من رتبة المخاطب إلى رتبة المقرر، ومن رتبة مقرر درس الحضور إلى رتبة مقرر مجلس المقررين. على سبيل المثال؛ في عام 1276، تم منح مقرر درس الحضور، محمد ولي الدين أفندي من أهالي دنيزلي، الذي احترق منزله، عطية بقيمة عشرة آلاف قرش بسبب هذه الحادثة. وفي 1286، تم تعيين حسن صبري أفندي من أهالي طرابزون، والذي شارك في المجلس الثالث كمخاطب، في رتبة المقرر، وفي عام 1287 تمت ترقيته إلى منصب مقرر في مجلس المقررين. وفي عام 1289، حصل على رتبة المولوية، وعُين رسمياً في دائرة الإفتاء لدار الشورى العسكرية.[134]

11. العقوبات في دروس الحضرة السلطانية

كان بعض المقررين والمخاطبين يتعرّضون لبعض أنواع العقوبات مثل الطّرد من الدّروس والنفي وتنزيل الرتبة لسوء أدبهم وإخلالهم بقواعد الدرس، كما كان يكافأ بعض المشاركين فيها بالجوائز والمديح لتفوق

[134] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/101-102.

أدائهم. فمثلا في 1176 تم نفي علي أفندي التتاري من قبل شيخ الإسلام دري زاده مصطفى أفندي إلى بوزجا أدا لكونه تحدث بألفاظ غليظة، لا يمكن توفيقها وتصنيفها مع الأخلاق العلمية وأدب العلماء. وكذلك تم في سنة 1174 نفي حميدي محمد أفندي إلى جاليبولي، وإبراهيم أفندي الإينكولي إلى إينكول. وفي 1225 طرد حسن القراماني وإبراهيم القزانليكي من العمل، وفي سنة 1226 طرد إبراهيم أفندي عبد الله أفندي زاده ومحمد طاهر أفندي. وفي سنة 1279 نُزِّلت رتبة محمد حلفي أفندي بن محيي زاده، وفي سنة 1280 نُزِلت رتبةَ محمد رشدي أفندي من أهالي إيجال، وفي سنة 1296 خُفِّضت رتبة الحاج عبد الرحمن أفندي وأحمد توفيق أفندي الكرومي.[135]

نصوص تقرير دروس الحضرة والنقاش

من الثابت أنّ كل ما يتعلق بعمل دروس الحضرة كان يُدَوَّن من البداية حتى النهاية من قبل أمين سر السلطان على شكل ملاحظات قصيرة في دفاتر تسمى الرزنامة، كما كانت تؤكَّد هوية المقررين والمخاطبين. ولكن لا يوجد معلومات إذا ما كان التقرير والنقاش الدائر في دروس الحضرة يُكتَب من البداية أم لا. وإذ قمنا بتتبّع التاريخ من البداية إلى النهاية لرؤية أحداث التقرير والنقاش في دروس الحضرة، فإننا نرى أيضًا أنّه لم يُعيَّن كاتب أو مسجّل رسمي يصور جو الدرس لكتابة تقارير الاجتماعات والنقاشات على غرار مجلس الإملاء، كما هو معهود في التقاليد العلمية الإسلامية.

فيما يتعلّق بتصوير جوّ الدرس، يوجد عددٌ قليل وغير منتظم من السجلات التي تصور جو الدرس على مستوى المناقب للمقرر والمخاطب والمستمعين. حيث قام المرحوم ماردين بكتابة ما استطاع التحقّق منه تحت عنوان المناقب الموثوقة. وتجدر الإشارة أنه قام بالتحقق من جزء منها بذاته من خلال المكتبات، ونقل الجزء الآخر منها عبر الرسائل التي أرسلها المشاركون في اجتماعات الحضرة أو أقرباؤهم.[136]

[135] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-102/3 وما بعدها.
[136] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-761/3 وما بعدها و1108 وما بعدها.

وأمّا عن تقارير دروس الحضرة ونصوص النقاشات فإنّ الحال مماثلٌ؛ حيث لا يوجد موظّف رسمي لتسجيل الدروس. وبناء على المواد المخطوطة والمطبوعة التي سنقدّمها أدناه فإنّه بإمكاننا القول إنّ حركة تسجيل الدروس بدأت في عهد السلطان محمود الثاني عام 1238. وممّا لا لبس فيه أن هذا لم يحصل بشكل إلزامي ونظامي، بل نتيجة مبادرة المقررين والمخاطبين وبشكلٍ غير منتظم. إلّا أنّه ظهر في الآونة الأخيرة بعض المقررين كالتكوشي يوسف ضياء الدين أفندي والكوموتيني أحمد عاصم أفندي الدبره لي ولدان فائق أفندي والمخاطبين كالأكيبني محمود خلوصي أفندي الذين قاموا بكتابة السجلات بشكلٍ منتظم. بعضُها وردنا على شكلِ مخطوطةٍ كما هو الحال عند الدبره ليٍ ولدان، وبعضهم قام بتحويل سجلّاته إلى كتب. بين أيدينا الآن أربع مجموعات من النصوص:

1) ولدان فائق الدبره لي، حيث قام بنشر السجلات التي نظمها خلال عمله كمقرر طيلة 15 عامًا ما بين أعوام 1327–1341 على هيئة كتاب: المواعظ الحسان فيما قرر بين يدي السلطان، دار السعادة، 1911/1330. يتناول الكتاب تقرير الآية 17 من سورة هود عام 1327 والآية 32 من سورة هود عام 1328 والآيات 50–52 من سورة هود عام 1329 والآيات 78–80 من سورة هود عام 1330 كما يحتوي أقسامًا للأسئلة والأجوبة.[137]

2) أبو العلا ماردين، حيث قام بالتحقّق من دفاتر دروس الحضرة السلطانية في قسم المخطوطات التركية في مكتبة جامعة إسطنبول (آثار مكتبة يلدز ساراي). سنتناولها أدناه بشكل مفصل.[138]

الرقم: 7297: فترة السلطان محمود الثاني، عام 1238، المجلس الثالث، المقرر محمد أفندي القرمي، سورة آل عمران، الآيات 139–142، 13 ورقة، عشر ورقات منها تقرير، وثلاث للأسئلة والأجوبة.

[137] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2–146/3، 460. وللاستزادة انظر: مصطفى أوزل، "دبرلي ولدان فائق والملتقات في أصول التفسير"، مجلة الإسلاميات (العدد الخاص بالدولة العثمانية)، ج2، العدد: 4، 1999، ص 224؛ أوزل، مصطفى، "بعض الصور والمشاهد في تاريخ التفسير، مجلة كلية الشريعة في جامعة دوكوز أيلول، إزمير، 2002، 65/15–66.

[138] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2–1106/3 وما بعدها.

الرقم: 7295: فترة السلطان محمود الثاني، عام 1238، المجلس الرابع، المقرر إبراهيم أفندي من مدينة أكين، سورة آل عمران، الآية 145، 10 ورقات.

الرقم: 6708: عام 1266، يُعتقد أن المقرر هو سليمان خالد أفندي، سورة المائدة، الآية 1، قسم سؤال وجواب، 26 ورقة.

الرقم: 7330: عام 1293، المقرر الحاج عمر لطفي أفندي من مدينة يانيا، الأعراف الآية 31، الصفحات 1–6، المجلس الثاني، الحاج عمر لطفي أفندي، الأعراف الآية 35، الصفحات 7–15، المقرر اليوانيني حجي عمر لطفي أفندي، الأعراف، الآية 50، الصفحات 16–26؛ عام 1296، المجلس الثاني، المقرر الحاج عمر لطفي أفندي، الأعراف، الآيات 65–67، الورقات 27–45.

الرقم: 7329: عام 1295، المجلس الخامس، المقرر عمر خلوصي أفندي الإذيسي (من مدينة فودينا)، الأعراف، الآية 54، 15ورقة.
الرقم: 4167: عام 1296، المجلس الثالث، المقرر التكوشي يوسف ضياء الدين أفندي، سورة الأعراف، الآيات 68–69، 9 ورقات.

الرقم: 7320: عام 1297، المجلس الثاني، المقرر اليوانيني حجي عمر لطفي أفندي، الأعراف، الآيات 78–79، 13 ورقة.

الرقم: 7326: عام 1297، سورة الأعراف، الآيات 93–95، 7 ورقات.

الرقم: 7322: عام 1297، المجلس السادس، المقرر إبراهيم نطيقي أفندي الداغستاني، الأعراف، الآية 100، 12ورقة.

الرقم: 7324: عام 1297، المجلس السابع، المقرر محمد عادل أفندي من جاليبولي، الأعراف، الآية 101، 8 ورقات.

الرقم: 7312: عام 1297، المجلس الثامن، المقرر محمد خلوصي أفندي الخادمي، الأعراف، الآية 103، 16ورقة.

الرقم: 7333: المقرر يوسف ضياء الدين أفندي التكوشي، الأعراف، 152–153، الأنفال الآية 72، التوبة،44–46.

الرقم: 7317: عام 1302، المجلس الرابع، المقرر محمد عادل أفندي من جاليبولي، الأعراف، الآية 155، 10 ورقات.

الرقم: 7317: عام 1302، المجلس الخامس، المقرر الحاج إلياس أفندي من مدينة بريشتينا، الأعراف، الآية 156، 9 ورقات.

الرقم: 7334: عام 1304، المقرر لطفي أفندي، الأعراف الآية 172، 13 ورقة.

الرقم: 7311: عام 1315، المجلس الثالث، المقرر محمد أشرف أفندي الإسطنبولي، التوبة، الآية 47، 9 ورقات.

الرقم: 7318: عام 1315، المجلس الخامس، الشيخ خلوصي أفندي زادة عبد القادر راشد أفندي، التوبة، الآيات 50–51، 12 ورقة.

الرقم: 7325: عام 1315، المجلس السادس، المقرر العين زادة محمد عيني أفندي الإيتشلي (الأرمناكي)، سورة التوبة، الآية 52، 12 ورقة.

الرقم: 7332: عام 1315، المجلس السابع، المقرر الكوموتيني حسن حلمي أفندي، سورة التوبة، الآية 53، 13 ورقة.

الرقم: 7321: عام 1315، المجلس الثامن، المقرر الطوسيافي إسماعيل زهدي أفندي، التوبة، الآية 54، 4 ورقات.

الرقم: 7316: عام 1323، المجلس السابع، المقرر الإسطنبولي محمد أسعد أفندي، سورة يونس، الآية 47، الملك، الآية 25، الأعراف، الآية 188، 8 ورقات.

3) كما أنّ محمود خلوصي أفندي الأكييني، وخلال فعاليته في دروس الحضرة كمخاطب في أشهر رمضان ما بين الأعوام 1304–1335 قد قام بتدوين قسم سؤال وجواب أثناء الدروس حيث وصلت الدفاتر ذات الشّأن إلى ماردين من خلال ابنته الحاجة منيرة بيكجان. يوجد في هذه الملاحظات تفسير الاستعاذة عام 1305 وتقرير الآيات التالية، وما تبعها من قسم سؤال وجواب؛ الآيات 11–13 من سورة الأنفال في الدرس الثامن في حضرة

المقرر الإسبرطي عبد الكريم أفندي عام 1306، والآية 30 من سورة الأنفال في الدرس السابع في حضرة المقرر الضرامي إسماعيل حقي أفندي عام 1307، والآية 40 من سورة الأنفال في الدرس الثامن في حضرة المقرر الضرامي عام 1308، والآيتان 50-51 من سورة الأنفال في الدرس الثامن في حضرة المقرر الضرامي عام 1309، والآية 66 من سورة الأنفال في الدرس الثامن في حضرة المقرر الإسبرطي عبد الكريم أفندي عام 1310، والآيتان 1-2 من سورة التوبة في الدرس الخامس في حضرة المقرر الخادمي محمد خلوصي أفندي عام 1311، والآيتان 11-12 من سورة التوبة في الدرس الرابع في حضرة المقرر الخادمي عام 1312، والآيتان 25-26 من سورة التوبة في الدرس الرابع في حضرة المقرر الإسبرطي عام 1313، والآية 36 من سورة التوبة في الدرس الثالث في حضرة المقرر الإسطنبولي محمد أشرف أفندي عام 1314، والآية 47 من سورة التوبة في الدرس الثالث في حضرة المقرر الإسطنبولي عام 1315، والآيتان 58-59 من سورة التوبة في الدرس الثاني في حضرة المقرر التكوشي يوسف ضياء الدين أفندي عام 1316، والآيتان 70-71 من سورة التوبة في الدرس الثاني في حضرة المقرر التكوشي عام 1317، والآيات 85-87 من سورة التوبة في الدرس الثاني في حضرة المقرر التيكوشي عام 1318، والآيات 99-101 من سورة التوبة في الدرس الثاني في حضرة المقرر التكوشي عام 1319، والآيات 115-117 من سورة التوبة في الدرس الثاني في حضرة المقرر التيكوشي عام 1320، والآيتان 1-2 من سورة يونس في الدرس الأول في حضرة المقرر الكوموتيني أحمد عاصم أفندي عام 1321، والآيات 16-18 من سورة يونس في الدرس الأول في حضرة المقرر الكوموتيني عام 1322، والآيتان 32-33 من سورة يونس في الدرس الأول في حضرة المقرر الكوموتيني أحمد عاصم أفندي عام 1323، والآيات 53-56 من سورة يونس في الدرس الأول في حضرة المقرر الكوموتيني أحمد عاصم أفندي عام 1324، والآيات 71-74 من سورة يونس في الدرس الأول في حضرة المقرر التكوشي عام 1325، والآيات 93-95 من سورة يونس في الدرس الأول في

حضرة المقرر التيكوشي عام 1326، والآيات 1–4 من سورة هود في الدرس الأول في حضرة المقرر القسطموني أبو بكر صدقي أفندي عام 1327، والآيات 20–24 من سورة هود في الدرس الأول في حضرة المقرر القسطموني عام 1328، والآيات 41–43 من سورة هود في الدرس الأول في حضرة المقرر اللولابورجازي محمد أشرف أفندي عام 1329، والآيات 66–68 من سورة هود في الدرس الأول في حضرة المقرر اللولابورجازي عام 1330، والآيات 87–90 من سورة هود في الدرس الأول في حضرة المقرر اللولابورجازي عام 1331، والآيات 116–119 من سورة هود في الدرس الأول في حضرة المقرر اللولابورجازي عام 1332، والآية 21 من سورة يونس في الدرس الأول في حضرة المقرر اللولابورجازي عام 1333.[139]

4) كما يوجد في مكتبة السليمانية في قسم إسماعيل حقي إزميرلي، في رقم: 1493 تقارير الآيات: الأعراف: 14–16، 28، 40–41، 70–71، 96، 109–114، 132–133، 144، 150، 189، 206، والأنفال: 18–20، 30–31، 41–52، 70، والتوبة: 6، 19، 32–33، 55–57، 68–69، 84، 97–98، 113–114، ويونس: 1–2، 32–34، 53–56 للكوموتيني أحمد عاصم أفندي الذي عمل كمُقرر بين الأعوام 1292–1324.[140]

لدينا قناعة أنّ سجلات دروس الحضرة والرسائل الخطيّة والمخطوطات الموجودة في المجاميع والمكتبات حول جوّ الدروس وحتى نصوص تقرير المقرر والمخاطب المتروكة للأحفاد كإرث عائلي ليست محصورة بهذا الحدّ. هذا الموضوع يحتاج لبحث دقيق آخر وتدقيق في المخطوطات الموجودة في المكتبات، وربما في نصوص المخطوطات الموجودة لدى أحفاد المقررين.

[139] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/239–240، 376–443.
[140] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/461–580.

12. الأمثلة على نصوص المذاكرة والتقرير

سنعرض نموذجين من نصوص تقرير دروس الحضرة، وكذلك من نصوص المذاكرة التي تشتمل على بعض الأسئلة والأجوبة. ولكن سنكتفي بقدر معين من النصوص؛ إذ إن إعطاء نص كامل في البحث يطيل مقالتنا. لذا سنعرض جزءًا من كتابات دبره لي ولدان فائق مقرر الدرس السابع عند السلطان محمد الخامس رشاد بشأن تفسير الآيات 32، 33 و34؛ وكذلك سنقتبس من نصوص محمد خلوصي أفندي من أهالي أكين والذي شارك في دروس الحضرة كمخاطاب في الفترة بين 1304 و1335.

- مقتطفات من تفسير دبره لي ولدان فائق أفندي للآيات 32، 33و34:

عندما ننظر إلى نصّ دبره لي نجده يعرض الآية "قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين" أولا، ثم ينتقل إلى تفسيرها بلغة واضحة وبسيطة، ويفسرها بأسلوب موعظة، وبعد ذلك يركز على المواضيع الأساسية في الآيات، ويختارها للتوقف عندها. ويشرح وحدة الأنبياء والعبر الموجودة في قصصهم وأخيرًا يحاول إثبات مصداقية القول بأن العدل هو روح الحياة الاجتماعية. وأحيانًا لا يلتزم بحدود الموضوع، ويجتازها، ومن الملفت للنظر أن نصّ التقرير (نص الدرس) لا يحتوي التفاصيل بشأن المواضيع والنقاشات الصرفية والبلاغية، ولا يتوقف الكاتب عند الألفاظ المستخدمة في التفسير. ولكن قسم الأسئلة والأجوبة يتطرق إلى بحث المسائل اللغوية، ويتضمن أسلوبًا جدليًّا قائمًا على الفرضيات المعبرة عنها بجمل: إن قلت ... قلت. وتتمحور الأسئلة حول عبارات البيضاوي، وتتعلق بالمسائل اللغوية والصرفية، وتركز على المباحث الجدلية والكلامية.

النص التركي العثماني

آيت جليله مذكوره نك ظاهرا وباطنا معناى جليلي: قصهء نوح عليه السلام نيجه فوائد عبر ونيجه أحكام حكمت أثر موجود ألدغوندن جناب حق سورهء يونس ده قصه ئ مذكوره نك ذكرني ابتدار ايدوب بعضي

بدائع حكمي اشعار مقصدينه مبني بو سوره ئ هود ده دخي قسما إعاده بويورمشدر. حضرة نوح، نوحه أثر، بدر ثاني بشر منكرينه قارشي بير نبي نذير مؤمنينه قارشي بير نبي بشير اولدغيني أمر الله إيله بيان ووحي إلهي إيله توحيدك بير منادي ئ حقيقيسي اولدغني إظهار وإعيان ادينجه بو ندائ قدسيه منكرينه معارضه قابولريني آجاراق نبوت نوح عليه السلام انواع شبهات ايله طعن ايتديلر.

نتيجه طعن، انكار توحيد وانكار معاد وجهل عناد ايله بطلان اوزرينه اصراردن عبارتدر كه بو حال عادات كفاردر.

ونوح عليه السلام ايسه بالعكس اثبات توحيد، اثبات نبوت، اثبات معاد وآنلريك شبهه لريني دفع وإزاله حقنده جدل طريقيله دلائل قطعيه وبراهين جليه تقرير بيورمالريندن عبارتدر كه بو حال وظيفه ئ مقدسه أنبيادر. اشته بو آيت جليله ده كفار خاكسار انكارده صوك سوزلريني ايراد اديور ونوح عليه السلامي كثرت مجادله ايله وصف ايديورلر ده ديورلر كه: يا نوح بيزه قارشي مجادله وممارا ة اتدين. توحيد، نبوت ومعاد مسأله لريني اثبات صددينده اكثار جدال ايتديك. سن اكر دعوا ئ نبوتده صادقلردن ايسن بيزي تخويف وتهديد ايتدكين عذاب اللهي اتيان ايت. وعيدك اولان عذابده اشته بيز استعجال ايديورز.

كفارك صوك مقاللري بوندن عبارتدر. بونلريك بر ده لسان حالري واردر كه حقيقت حال بونده تظاهر ايديور. لسان حال ايله ديمك استيورلر كه: يا نوح! معلومكزدر كه جمله أشياء مظاهر أسمادر وأعيان موجوده بوتون أسماء الله منجذبلريدر. حقيقتده هر موجود مظهري بولندغي اسمك مدعو ومجذوبودر. انبياى كرام رحمان ورحيم اسملرينيك مظهرلريدر. بيز قهار، مذل ومضل اسملرينيك مظهرلرييز كه بو انجذاب خلقتدن بيزي كمسه تخليص ايدمز.

يا نوح! بيز أويله بدبختيز كه طبعا إدراك حقيقت ايده جك بيزده عقل سليم يوقدر. بيزه بصيرت قلبيه يوقدر كه نشر اتغين نور الله اول بصيرت قلبيميزي قاماشتيرسين. بيزده فكر نهايت يوق كه ارشاد وسوق ايتمك استديغين طريق مستقيمه كيره ليم. ماهيتميز جهل انكار ايله مجعولدر، طبعمز علت عناد ايله معلولدر.

يا نوح! بيز اويله سنك خارا كبي بر قلبه مالكيز كه نصايح الله ومواعظ الله بيزه تاثير ايتمز، كفر انكار بيزيم ماهيتميزدر. بو ماهيتك بيزدن انفكاكي عديم الاحتمالدر.

اشته كفارك شو كبي سوء مقاللرينه ولسان حالرينه قارشي حضرت نوح عليه السلام جواب حكمت نصاب صحيح ايله بويوردولر كه:

اي قوم! انزال عذاب بكا عائد بر مسأله دكلدر. أو عذاب آنجاق خلق الله فعل الله در. ديلرسه وحكمت ربانيه سي اقتضا ايدرسه او وقت خلق واتيان ايدر. سيز بو حال مكروه اوزره دوام ايدرسكيز عذاب اللهيك كلجغينه شبهه ايتميكينيز. انزال عذابدن جناب حقه كمسه مانع اولاماز وسيزه بو عذابدن خلاص يوقدر.

الترجمة

المعاني الظاهرة والباطنة للآي الجليلة المذكورة: توجد عبر وفوائد وحكم كثيرة في قصة نوح عليه السلام أبي البشر بعد آدم عليه السلام، ولذلك ذكر الله عزّ وجل قصة نوح في سورة يونس، وأعاد ذكرها في سورة هود. وذلك لإشعار الناس بالبدائع الحكميّة فيها. وأبان الله تعالى أنّ نوحًا نبيٌّ مرسل بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا الناس إلى توحيد الله تعالى. وكان يدعو قومه ليعبدوا الله مخلصين له الدين، ولكنّ الكافرين من قومه طعنوا في نبوّته بشكوك زائفة.

ونتيجة لطعنهم في نبوّته وصلوا إلى إنكار التوحيد والمعاد والنبوة، وظلوا يتمسّكون بكفرهم وجهلهم وعنادهم، وهذا دأب الكفار في كلّ زمان.

أمّا نوح عليه السلام فقد كان يجادل الكفار بالبراهين والدّلائل القطعية لإزالة شكوك الكفار ودفعها، وهذا الأمر مهمة الأنبياء المقدسة. وفي هذه الآية الجليلة يورد الكفار الأذلاء أقوالهم الأخيرة فيما يتعلق بالإنكار والكفر والجحود، ويصفون سيدنا نوح عليه السلام بأنه مناصح يكثر من

الجدل والنصيحة: يا نوح جادلتنا فأكثرت جدالنا في موضوع إثبات النبوة. وإذا كنت من الصادقين فأتتنا بما تعدنا من العذاب، نحن نستعجل.

وردّد الكفار هذا القول هكذا، ولكنّ لسان حالهم الذي تتجلى الحقيقة فيه، يقول: يا نوح جميع الموجودات مظاهر أسماء الله، وكل شيء موجود يتعلق باسم من أسماء الله. فالأنبياء من تجليات اسمي الرحمن والرحيم. ونحن من مظاهر أسماء الله القهار والمضل والمذل، ولا أحد يخلصنا وينقذنا من هذه الحالة.

يا نوح! نحن قوم أشقياء، ولا يوجد عندنا عقل سليم يمكنه إدراك الحقيقة. ولا نمتلك البصيرة القلبية حتى نستنير بنور الهدى الذي أتيت به من الله تعالى، ولا يدخل هذا النور إلى قلوبنا. ولا نملك فكرة الآخرة حتى نسلك الطريق المستقيم الذي تريد أن ترشدنا إليه، وباطننا وحالنا يتسمان بالإنكار والجهل وطبعنا معتل بالعناد.

يا نوح! نحن نملك قلبًا متحجرًا، ولا نتأثّر بالدعوة إلى الله والنصائح، وداخلنا مليء بالكفر والإنكار، ولا يمكن انفكاكهما عنّا.

ردّ سيّدنا نوح عليهم السلام على أقوال الكفار ومواقفهم هذه، بجواب رزين وحكيم:

ليس بيدي إنزال العذاب عليكم، وإنّما بيد الله، إذا شاء، وإذا اقتضت ذلك إرادته وحكمته الربانية، فهو ينزّل عليكم العذاب، وإذا بقيتم على حالة الضلال هذه، فلا تشكّوا في أن عذاب الله آتٍ لا محالة، ولا ينقذكم منه، ولا يحول دونه أحد.

ويقول في شرح المثل المشهور: إنّ العدل روح وأساس الحياة الاجتماعية.

النص التركي

Adâlet hukûmetin sermâye-i bekâsıdır. Adâlet cem'iyyet-i beşeriyyeye ârız olacak illet-i tefrikanın devâsıdır. İttihâd bir hayât-i sûrî; ânın rûhu adâlettir. Me'ârif bir kudret-i ma'neviy-ye, bir satvet-i rûhiyyedir. Adâletin kasîmi zulm-u illet mahv-u

fenây-i millettir. Adâlet, cevher-i hayât-i ümemdir. Adâlet bir sullümü terakkiy-i ümemdir. Adâlet bir üss ü hikmet-i hukûmettir. Adâlet bir kânûn-i semâvîdir ki rehberi riyâset, bedrika-i siyasettir. Şu adâleti nufûs-u beşeriyye üzerinde nasıl tatbik ederiz? Evet insan bu âlem-i şuhûdda üç vazife ile mahkûmdur: Birinci vazife, ma'bûduna, Rabbisine karşı mükellef bulunduğu ibâdât ve tâât-i kalbiyye ve bedeniyyedir ki bu sırf hukûkullâhdır. İnsan kalbine müteallık itikâdât-i sahîha-i şer'iyyeden mes'ûl olacağı gibi namaz, oruç, hac, zekat cihâd gibi a'mâl-i bedeniyyeden dahi mes'ûl olacaktır. İnsanın dahilî, haricî a'zay-ı bedeniyyesi üzerinde şu hukûkullâh bir emânettir.

Bu emâneti vermek her mükellefe farîzadandır. Matlûb-u ilâhî olan tekâlif-i şer'iyye edâ edilmezse emânetullâha hiyânet edilmiş olur. Ma'bûdına karşı hiyânet eden kimse zâlim-i linefsihîdir. Ma'bûduna karşı adâleti yoktur. Çünkü irsâl-i rusul ve inzâl-i kütüpten maksat, hukûkullâh ve hukûku ibâdda icrây-i adâlettir.

Kur'ân-ı celîl lisânullâhtır. Namaz kalbin, vicdânın lekelerini, habâsetlerini tathîr eder. Ciddî ve bîrîyâ rızâullâh kasdıyla musallîlerin kalblerinde havfullâh vardır. Havfullâh taşıyanlar zulme tesaddî edemezler. Salât ve cihâd azâmette, emr-i dinde tev'emdir…

… Şu hakîkatı tenvîr eden Kütüb-ü Sitte-i sahîhanın ittifâk ve rivâyetiyle sâbit olan hadîs-i şerîf "el müslimü men selimel müslimûne min lisânih ve yedih" bu hadîs-i şerîfte Sallallahu Aleyhi ve Sellem Efendi'miz, vicdanlı, hamiyyetli, mürüvvetli müslimi tarif ve beyân eder ve buyururlar ki: Müslim ol kimsedir ki cemî Ehl-i İslâm ânın lisânından ve elinden sâlim olur." Yani elinden ve dilinden kimseye zarar gelmez. Çünkî lisân mazhar-i kahr-ı lütûftur. Lisân vardır ki: Kelimât-i tayyibesiyle âlem-i nâsûtu nûr-u ma'ârifle tenvîr eder; lisân vardır ki: beyân-i sihriyle şeddât meşreb, nemrût mezhepleri dâire-i inkıyâda sevkeder. Lisân vardır ki: dehân-ı ejderhâ gibi âlem-i insaniyeti tesmîm eder,

mahveder. Lisân vardır ki: Seyfî-i meslûl-i adâlet gibi cihâna hükümfermâ olur. Lisân vardır ki: İraka-i dem-i müslimîne bir seyf-i âdâ kesilir. Lisân vardır ki: Muhatab-ı mütehevirrine bir devây-ı âcil-i sükûn kesilir; lisân vardır ki, muhatab-ı zî akıl ü hikmete bir dâi cünûn kesilir; Lisân vardır ki, bir çift sözüyle medeniyetleri târumâr eder; lisân vardır ki: bir kelâm-i hikmet-i irtisâm ile âlem-i medeniyete tâze hayat verir. İşte lisân şu tesirât-ı müzâddenin masdarı olduğu gibi el de böyledir. El olur ki: Sun'u mahâretinden çıkan bir mermi ile memleket hâkisâr olur. El olur ki: Kudret-i kemâlinden bir bilâd-i beşer imâr olur. El olur ki: Vuzû-u şer' ile mutahhardır; el olur ki dimâi mazlûm ile mülevvendir. El olur ki âlet-i zulm-u taadîdir. El olur ki: Vasıta-i tebzîr-i sefâhattir. El olur ki vasıta-i vücûd-i semâhattir.

Hasılı netice-i hüküm, hadis-i şerif ile elden sudur edecek mezâlim ve bütün fenâlıklardan müslimin memnu'iyyetini ve şu memnu'iyyet efrâd-ı İslâmiyyenin yekdiğeriyle hüsnü mu'âşeret ve birbirinden asla zarar görmemek ittihâd ve ittfak ile âlem-i medeniyyette selametle yaşamalarını ifhâm ve müslimi tarîf ve beyân ediyor…" [141]

الترجمة

إنّ العدل ضمانُ بقاءٍ للحكومات، ودواء لمرض التفرقة والتشرذم الذي يعتري البشرية جمعاء. والوحدة حياة صوريّة وروحها العدل والقسط. والمعرفة قوة معنوية وقدرة روحانية. وانتهاء العدل في المكان يعني الظلم واختلال النّظام في المجتمع وسبب هلاكهم. ولا شكّ أنّ العدل جوهرٌ أساسيٌّ في حياة الأمم. وهو بمثابة سُلّم الارتقاء والصعود بالنسبة لهم. وهو مرجع ترجع إليه الحكومات الحكيمة. إن العدل قانون سماويّ، ودليل سام للسياسة، ومرشد للرؤساء. وكيف يمكننا أن نطبقه على النفوس البشرية؟ نعم، الإنسان ملتزمٌ في هذا العالم بأداء ثلاثة أنواع من الوظائف. والوظيفة الأولى هي وظيفة الإنسان تجاه ربه، وتتمثل في العبادات والطاعات القلبية

[141] سميحة أوماي، الحوارات حول دروس الحضرة السلطانية، إسطنبول، 1965، ص 36 وما بعدها.

والبدنية، وهذه الأمور حقوق الله المحضة. فالإنسان كما أنه مسؤول عن المواضيع المتعلقة بالقلب مثل العقيدة الصحيحة، مسؤول كذلك عن أداء الأعمال البدنية مثل الصلاة والزكاة والحج والصوم والجهاد. وحقوق الله هذه تعتبر أمانات الله عند العباد.

وأداء هذه الوظيفة فرضٌ على كلّ مكلّف، وعدم تنفيذ التكاليف الشرعية يعتبر خيانة لأمانات الله، ومن خان أمانات الله فهو ظالم لنفسه. وليس منصفًا وعادلًا مع ربه. فالغاية من إرسال الرسل، وإنزال الكتب ما هي إلا إقامة العدل في حقوق الله وحقوق العباد.

والقرآن لسان الله الناطق، وتطهَّر الصلاة، ولطخات القلب والوجدان، وفي صلاة المصلين الجادين المخلصين خشوع، وتكمن في قلبهم مخافة الله، ومن يخاف الله لا يقدم على الظلم. وتستوي الصلاة والجهاد في عظم الأجر.

وقال الرسول صلّى الله عليه وسلّم في حديث رواه أصحاب الكتب الستة : "المسلم من سلِم المسلمون من لسانه ويده". وهذا الحديث يشرح مواصفات المسلم الذي يتحلى بأخلاق حميدة، وضمير حيّ، فالمسلم لا يؤذي أحدًا بلسانه ويده. فاللسان مظهر لتجليات أسماء الله القهار واللطيف. فهناك لسان يزيّن وينير العالم البشري بالكلمات الطيّبة، ونور المعرفة، ولسان يُخضع الجبابرة ببيانه وتأثيره الساحر، ولسان يسمِّم البشرية كحيّات عظيمة تلدغ، ولسان يحكم بالعدل، ويفصل بين الحق والباطل كالسيف المسلول، ولسان يريق دماء المسلمين الزكية، ولسان يشفي المجانين، ولسان يجنّن العقلاء، ولسان يدمّر الحضارات بكلمتين، ولسان يُحيي المدن الخربة، وينشر فيها العمران بأقوال حكيمة. واليد كذلك مصدر للتأثيرات المتضادة، فاليد صانعة للطلقات المدمرة للبلاد، وفي بعض الحالات واسطة الترميم والتصليح والكمال. فهناك يد طاهرة بوضوء، وهناك يد متلطخة بدماء المظلومين. وهناك يد تستخدم للتبذير، وهناك يد تستعمل للجود والكرم.

والخلاصة إنّ الحديث ينهانا عن إيذاء الآخرين باللّسان والقول، ويؤكد على حرمة الأخلاق الذميمة والإضرار بالآخرين، وعلى أهمية حسن المعاشرة والتعايش السلمي بين الناس.

b) Debreli Vildan Faik Efendi'nin Hud sûresi 32. âyetinin soru-cevap faslından kesitler:

İlgili âyetin takrîrinden sonraki soru-cevap kısmını –tasarrufla ve ihtisarla– sunalım.

"Muhataplarla gerçekleşen mübâhese"

1) Sen, "velâ yenfe'uküm nüshî… ilh" ibaresi, Nuh'un sözüdür; neye taalluk etmektedir; bu kelâmdan maksat nedir, ve niçin Nuh Aleyhisselamdan sudûr etmiştir, dersen ben derim ki: Bu kelâm, onların "sen bizimle mücâdele ettin, mücâdelende de ileri gittin" kısmıyla ilgilidir. Bu söz, Nuh Aleyhisselamdan, onların sürekli inat etmelerinden dolayı beyyine ve delillere yapışmaktan aciz olduklarını izhâr etmek; daha önce geçen şeyleri haber vermek için sadır olmuştur. Bu ibare, cedel ve husûmet tarîkiyle değil, aksine nasihat ve şefkat tarikiyledir… Ancak bu, dalâletlerinden dolayı, Allah'ın iradesi katında onlara bir fayda sağlamamıştır.

2) Sen, niçin nasihatın fayda vermemesi, Allah, kuşkusuz bunu gerçekleştirici olmasına rağmen, Allah'ın iradesiyle kayıtlanmamıştır? Üstelik, Allah bunu murad etmiş, geçen âyetlerde nasihatları zikretmiştir, dersen, ben de derim ki: Nuh'un bu nasihatı, Allah'ın iradesi, ihtimamı ve gerçekleştirmesiyle örtüşmektedir.

3) Sen, âyetin "velâ yenfeuküm nushî" kısmı, "kad câdeltenâ fe ekserte cidâlenâ" kısmıyla; "innemâ ye'tiküm bihillâh in şâe" kısmı da "fe'tinâ bimâ te'idünâ" kısmıyla ilintili ise, bu tertip üslubuna ters değil midir? Tehiri gerekli olanın takdiminde; takdimi gerekli olanın da tehirine ne gibi bir nükte vardır, dersen, ben derim ki: Bu, süalin cevaba bitişik olmasından hareketle, işin başında onlara bir red olduğunu hissettirmek; azabın onlara ineceğini tescil etmektir.

4) Sen, "in kânellahu yurid…" âyetindeki şart; şart, sebep, illet gibi manalardan hangi manadadır? Tesirsiz ve etkisiz şart anlamında ise, hükmün (nasihatın fayda vermemesinin) şarta (Allah'ın onların dalâletini murad etmesine) bağlanmasının faydası nedir, dersen ben de derim ki: Evet şart, bu anlamdadır. Çünkü Allah, onların dalâletini murad etmemiştir. Her ne kadar zâhir anlam böyle ise de Allah, ezelde onların imanı seçmeyeceklerini ve küfürde israr edeceklerini bilmektedir. Onların iradesi, Allahın ezelî ilmindeki iradelerinden öncedir. Bu şarta göre, hakîkatte onların iradesi, küfürdür.

5) Sen, "fe-ekserte cidâlenâ"daki fa, takip (peşpeşe gelme) içindir. Aslolan, hükmün illeti terettüb etmesi için fa'nın illetin hükmüne dahil olmasıdır… Bu illet devam ettikçe, hüküm illete dahil olur…. Fa'yı nereye dahil ediyorsun, dersen, ben de derim ki: Ne illetin hükmüne, ne de illete… Burada fa, isti'âre yoluyla mecâzdır. Fa, vavdan isti'âre edilmiştir. [142]

أجزاء من نص قسم الأسئلة والأجوبة المتعلق بالآية 32 من سورة هود من كلام الدبره لي ولدان فائق

المحاورة والمباحثة المحقّقة مع المخاطبين

- إن قلت "بم يتعلّق قول نوح عليه السلام: ولا ينفعكم نصحي، وما المقصود منه، ولماذا صدر عن سيّدنا نوح؟ قلت: إن قوله هذا متعلق بقول الكفار: يا نوح! جادلتنا فأكثرت جدالنا، ويخبر سيدنا نوح أنهم لا يمكنهم الإيمان بالحق لإصرارهم على الكفر، وعنادهم في الباطل رغم مشاهدتهم البراهين والأدلة القطعية. وكلامه يتضمن الشفقة والرحمة، وليس كلامًا جدليًا، ولكنه لم ينفعهم لضلالهم، وجرت مشيئة الله بذلك.
- وإذا سألت لماذا لم يقيّد سيدنا نوح قوله "ولا ينفعكم نصحي"، وطلب الله أن نردِّد عبارة إن شاء الله، فأجيب على هذا السؤال بأن كلامه يتطابق مع إرادة الله وحكمته.

[142] ماردين، دروس الحضرة السلطانية، 2-3/450-452؛ ماردين، 2-3/375.

- وإن قلت: إذا كانت جملة "لا ينفعكم نصحي" متعلقة بجملة "قد جادلتنا فأكثرت جدالنا"، وإذا كانت جملة "إنما يأتيكم به الله إن شاء" متعلقة بجزء "فأتنا بما تعدنا"، فلماذا أخّر ما حقه التقديم، وقدّم ما حقه التّأخير؟ فأقول: هذا لأجل رفض كلامهم والتأكيد على أن العذاب آتٍ إن شاء الله.
- إذا قلت: الشّرط في "إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ" بأي معنى قلت بمعنى الشرط. ولكن الله تعالى لم يشأ ضلالهم، وإن كان ظاهر الآية يدل على ذلك، ولكن الله علم بعلمه الواسع أنهم أرادوا الكفر.
- وإذا سألت عن وظيفة الفاء، وقلت هي فاء تعقيبية، فما حكمها ووظيفتها البلاغية؟ أقول هنا الفاء جعلت مستعارة عن الواو مجازًا.

التقييم العام

1) إن دروس الحضرة السلطانية تعني نموذجًا مستقّلًا في التربية والعلوم في عهد الدولة العثمانية المهتمة بالثقافة والمعرفة، وهذه الدروس مختلفة عن الدروس المعتاد عليها في القصر. كانت المدارس تواصل أعمالها في تدريس المواد الدينية المعتاد عليها، وكذلك هناك قسم أندرون في القصر، يشهد الدروس الاعتيادية. وكذلك **ألقي** العديد من الدروس التي تختلف من حيث مضمونها بأوامر من السلطان والوزراء ورجال الدولة الكبار، والدروس الاعتيادية تشتمل على موضوعات الحديث والسيرة النبوية والأخلاق. واهتم رجال القصر بعلم التفسير كثيرا. ودروس الحضرة السلطانية تمثل نوعًا خاصا من دروس التفسير. والدروس التي ألقيت في سنتي 1171 و1172 دروس معتاد عليها. والدرس الثامن عشر تحول إلى درس الحضرة السلطانية.

2) بدأت نواة دروس الحضرة السلطانية من خلال المحاضرات التي ألقيت من قبل الصدارة، واكتسبت صفة رسمية بواسطة جهود السلاطين. فتأسست بعد مرور مراحل، وهذا الدرس مهمٌّ للغاية، لكونه يتمتع بحفلة بينيش التي تنظّم قبل الاجتماعات واللقاءات.

3) لماذا احتاج السلاطين إلى مثل هذه الدروس؟ ما هو المقصود منها؟ وما أهمية هذه الدروس، بينما تلقى في القصور دروس مختلفة. وهل المقصود منها التفرج على الجدال والصراع بين المقرر والمخاطبين، وهل يتمتع بها مثلما يتمتع المشاهدون بالمقاتلين والأسود في المسرح في روما القديمة، وإذا كانت هذه الاحتمالات مستبعدة، فما معنى وحكمة هذه الدروس؟

إن الغاية الأساسية من وضع هذه الاجتماعات والدروس هي إيجاد طريقة لإحياء الشهر الفضيل من قبل السلطان وحاشيته، والتعرف على معاني القرآن ورسائله العظيمة. ويمكننا القول بأن اختيار السلاطين للآيات التي تبحث في المجلس إلى بداية 1200خير دليل على اهتمامهم بالمحافظة على المشاعر الدينية، والروح القتالية والجهادية، وفكرة إعلاء كلمة الله، إذ إنهم اختاروا الآيات التي تحثُّ المسلمين على القتال والغلظة ضد الكفار والمنافقين. وسلوك السلاطين وعدم تدخلهم في المجلس يعبّر عن رغبتهم في الانتفاع بما يسمعونه، وإضافة إلى ما سبق نرى أن بعض السلاطين أصدروا أوامر سلطانية لأجل عقد نقاشات لغوية وكلامية. وتوجيه الدروس راجع لشخصية السلطان؛ فبينما معظم السلاطين كانوا كارهين للأمور الجدلية، ومؤكدين على ذلك من خلال إراداتهم السنية ويميلون إلى الهدوء دومًا، كان السلطان محمد رشاد تعجبه النقاشات الساخنة إعجابًا كبيرًا. فالسلطان يوجه الدرس طبقًا لطبيعته، وخصائص شخصيته. والهدف من سماع الدرس وحضوره هو الاستفادة من الكلام الذي يلقيه علماء كبار مؤهلون، وإدراك معاني القرآن من خلال شروحهم. ومنطق المذاكرة قائم على الفكرة القائلة: إن بارقة الحقيقة صادرة عن مصادمة الأفكار.

4) دروس الحضرة السلطانية بطبيعتها تختلف عن الدروس العادية التي يحضرها طلبة المدارس، وكذلك لا تتفق مع مفهوم المناظرات العلمية التي تشمل النخبة من العلماء. ويطغى على هذه الدروس طابع الإرشاد والموعظة، كما يتضح ذلك من خلال نصوص التقرير والمذاكرة والروايات ومناقب الصالحين المتداولة

فيها. ولم تتجاوز حدود نصائح دينية مع أنها احتوت جزءًا غير يسيرٍ من بحث المسائل اللغوية والكلامية. لذلك ليس من الصائب، القول بأنها قدّمت إسهاماتٍ كبيرةً في الحصيلة العلمية والتقليد السائد في مجال التفسير. وفي هذا السياق نلاحظ أن هذه الدروس ليست مذاكرة ولا مناظرة، بل تتضمن جوانب من هذا وذاك، وهي اجتماعات مقصود منها الاتعاظ.

5) إن الدّروس لم تحقق الغاية المنشودة من وضعها؛ إذ قصر بعض العلماء الدروس على إبراز النفس، وتغلبت عليها النقاشات غير النافعة وضيقة الأفق، وشوهدت مواقف تتناقض مع هدف السلطان ورجاله في تعلم الدين.

6) يجب إعداد أبحاث ودراسات شاملة لتحديد النصوص المقروءة في دروس الحضرة السلطانية، لأننا نملك الوثائق والقيود التي تخص الفترة ما بعد سنة 1238. والفترة السابقة لهذه السنة اعتبارًا من1172 تحتاج إلى تنقيح ودراسة فيها بحيث يكشف عن نصوص هذه الدروس التي تشتمل على التقريرات والمذاكرات. ولعلّ المخطوطات الشخصيّة التي تعود للعلماء الكبار المشاركين في هذه الدروس والتي تحتفظ بها أسرتهم أو المكتبات العامة هي المصادر المهمة لدراستها. وهذا محتمل إذا وضعنا في الحسبان أن العلماء العثمانيين عمومًا كانوا يعرضون مصنفاتهم على رجال الدولة وسلاطينها. وهذا الموضوع جدير بالبحث والتعمق فيه، ويحتاج إلى دراسات على شكل رسائل ماجستير.

7) ويجب كذلك النظر إلى ما كتبه أمناء السر من يوميات ودفاتر خاصة في سياق تناول هذه الدروس. وقد صادفنا رسائل ماجستير تطرقت إلى زمني السلطان سليم الثالث ومصطفى الثالث، ولا بد أن تكون مثل هذه الأبحاث موجودة فيما يتعلق بأمناء السر في عهود بقية السلاطين التسعة أيضا.

8) هناك حاجة ماسّة لدراسةٍ جادّة في إطار أعداد الجريدة الرسمية العثمانية المسماة بتقويم الوقائع اعتبارًا من سنة 1246 فيما يتعلق بدروس الحضرة السلطانية. وهذه الجريدة تشكل مصدرًا للبحث

في الدروس المذكورة. وكذلك تحديد الوثائق العثمانية من المراسيم السلطانية والإرادات وتقريرات المشيخة من الأهمية بمكان.

9) من الممكن أن تكون نصوص التقرير والمذاكرة المقدّمة أعلاه موضوعًا لرسائل ماجستير.

10) إنّ عدم إجراء دراسات وأبحاث أكاديمية في مستوى الدراسات العليا غير دراسة ماردين، يدلّ على ثغرٍ جادٍّ في موضوع دروس الحضرة السلطانية. يجب إعداد رسائل ماجستير، إضافة إلى إعداد رسائل دكتوراه متعددة الأبعاد. ولا شكَّ أنّ هذا الموضوع حريٌّ بالدراسات التحليلية التي تتناول جوانب مختلفة لدروس الحضرة وآثارها في العلماء العثمانيين.

الخاتمة

إنّ الاجتماعات التي كانت قائمةً على الشهرة ومفهوم التفوق والقبلية في العصر الجاهلي تحوّلت في الحضارة الإسلامية إلى اجتماعات أخلاقية وعرفانية، تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، والإسهام في التراث العلمي من خلال الانتقال إلى مفاهيم الأدب والعلم والمعرفة، والتّركيز على فضل الحق واتّباعه. وحلّت محل المحاورات والمفاخرات والمسامرات، المجالس والمذاكرات والمناظرات، واستمرت النزعات الجاهلية في نوعي الجدال والخلاف قليلًا. وتميزت المحاضرات عن الاجتماعات في العصر الإسلامي بكونها عبارة عن إلقاء الدروس في حضرة الأمراء والسلاطين.

شهدت الحضارة العثمانية جميع أنواع الدروس والاجتماعات العلمية الموجودة في الدول والإمارات الإسلامية السابقة لها، إلا أن نوع المحاضرات تميز بصيغته العثمانية، فظهر مفهوم دروس الحضرة السلطانية، واستمر كتقليد 169 سنة.

إنّ دروس الحضرة السلطانية هي مفهوم بدأت ملامحه في رعاية الوزير الأكبر إبراهيم باشا في سنة 1136 واكتسبت صفة رسمية في سنة 1172

بمرسوم سلطاني. وهذه الدروس تقام سنويًّا في شهر رمضان بحضور السلطان، وبحفلة بينيش، وتلقى من قبل علماء أفذاذ ومؤهلين في إطار تفسير القاضي البيضاوي، وتجرى على شكل مناظرات في أماكن معينة، ووفق شروط يختارها السلطان وشيخ الإسلام.

المكونات الأساسية لدروس الحضرة السلطانية: لا بدّ أن تكون في درس الحضرة السلطانية العناصر الآتية وهذه العناصر لا غنى عنها: السلطان، شيخ الإسلام، المقرر، المخاطبون، السامعون، الوقت، المكان، تفسير البيضاوي وحفلة بينيش. السلطان هو العنصر الأهم في تحديد كيفية الدروس، وشيخ الإسلام هو منسق هذه الدروس ومنظمها، والمقرر عالم يلقي الدروس في حضور السلطان، ولكل مجلس مقرر واحد. والمخاطبون من يناقشون المادة العلمية مع المقرر، ولا يقل عددهم عن خمسة. وتشترط لتعيين المقررين والمخاطبين بعض الشروط مثل حيازة رؤوس إسطنبول، وتدريس كثير من الطلبة، والتبحر والتعمق في بعض المسائل العلمية، وعدم الاشتغال بمنصب رسمي.

ويختار شيخ الإسلام المقررين والمخاطبين، ويوافق عليهم السلطان، ويتم تعيينهم حسب الأسبقية في الرتب العلمية. وهناك من يشترك في دروس الحضرة السلطانية بوصفهم سامعين، ولا يحق لهم التّدخل في إلقاء الدرس والمناظرة العلمية فيه. ووقت هذه الدروس الأيام الثمانية الأولى من شهر رمضان. وتوالي الأيام قاعدة تراعى في إجراء الدروس واعتبر يوم الجمعة عطلة. وإذا لم تتم حفلة بينيش في يوم، يمكن تأجيل الدرس في هذا اليوم. والوقت المحدد اليومي للدروس ساعاتان ما بين الظهيرة والعصر. ولم يكن للدروس مكان ثابت دائم، ويجرى الدرس في المكان المحدد من قبل السلطان العثماني. واستخدمت القصور الصغيرة والغرف والساحات في قصر توب قابي والأماكن في خارج قصر توب قابي لاحقًا.

وفي إطار قصر توب قابي، خُصِّص صوفا همايون وصوفا كشكي (قصر نردُبان باشي أو قصر مصطفى) وسنت أوده سي (غرفة الختان)، وصريق أوده سي (غرفة العمامة)، وروان كشكي (قصر كشك)، وخاص أوده (الغرفة الخاصة)، وجينيلي كشك (قصر جينيلي)، وقصر شادير للدروس السلطانية.

وفي خارج قصر توب قابي تمت الدروس في انجيلي كشك (قصر انجيلي) وفي القصر الساحلي وقصر سبتجيلر، وقصر يالي والقصر الجديد، وقصر شوقية، والقصر الساحلي في بشيكتاش، وجامع مزرعة رامي، وقصر جيراغان (قسمي يالي ومابين همايون) وقصر يلديز، وقصر دولمه بهجه (قسمي المعايدة وذو الوجهين).

والكتاب المتَّبع في الدروس هو تفسير القاضي البيضاوي، وكان السلطان يختار الآيات التي ستفسر في الدروس في بداية الأمر، ولكن لاحقًا اعتُمد ترتيب المصحف والرجوع إلى سورة الفاتحة. ومن أهم العناصر التي تخصّ دروس الحضرة السلطانية حفلة بينيش، ولا يتم عقد مجلس الدرس بدونها. وإبداء الرأي والحرية الفكرية والنقاش وفق أسس معينة من مرتكزات دروس الحضرة السلطانية. ولكن مذاكرة النصوص والآيات قبل إجراء الدرس مع من ينضم إليه، كانت ممنوعة. وتراعى السرية في فترة الاستعداد التي تسبق الدرس مع الاهتمام بالعلنية في الدرس، والجلوس من أهم قواعد الدرس، والكل بمن فيهم السلطان يصغي إلى الدرس جالسًا، وكان المقرر يجلس بجانب السلطان، ويجلس حوله المخاطبون. وينهي المقرّر درسه بدعاء. ويُعطى المقررين والمخاطبين بعض الهدايا، ويعاقَب الأشخاص الذين يُخِلّون بالدرس بأشكال مختلفة مثل الطرد، والنفي وتنزيل الرتبة.

تختلف دروس الحضرة تمامًا عن دروس التفسير المعتاد عليها والمنظمة في كل العصور العثمانية. أما الفروق فهي كالتالي: دروس الحضرة السلطانية مقيدة بشهر رمضان، بينما لا يوجد حدٌّ زمنيٌّ لدروس التفسير المعتاد عليها، وكانت تجرى في أيام مختلفة من السنة، ومرة أو مرتين أو ثلاث مرات في الأسبوع، وبطرق مختلفة.

إنّ التناظر والتباحث وحرية الفكر والقول أمور ضرورية. ويمكن للمخاطبين الاعتراض على ما قرره وشرحه المقرر وإبداء الرأي. وفي دروس التفسير المعتاد عليها، بغض النظر عن درجة المدرس العلمية، لا يمكن للمشاركين بمن فيهم السلطان الاعتراض على المقرر، فهم سامعون فقط. والوقت اليومي لدروس الحضرة هو ما بين الظهر والعصر. ويختلف وقت دروس التفسير المعتاد عليها؛ فيمكن أن تكون هذه الدروس في أي وقت يرغب فيه السلطان أو مسؤولو الدولة. وطرح المخاطبين

الأسئلة على المقرر في دروس الحضرة؛ وهو عنصر أساسي بينما، لا يوجد مثل هذا الشرط في دروس التفسير المعتاد عليها. وفي الدروس المعتاد عليها لم يُعتبر طرح الأسئلة مقبولًا عمومًا. ومن الضروري أن تُلقى دروس الحضرة في المكان الذي أمر فيه السلطان رسميًا وبحفل معين (حفل بينيش). وتلقى دروس التفسير المعتادة في أي مكان وبدون أي ضرورة للحفلات. في حين أن الحفلات ضرورية في دروس الحضرة، لا توجد مثل هذه المسألة في النوع الآخر. ويجب إجراء دروس الحضرة بمعدل ثماني مرات في السنة. لا يوجد حدٌّ أدنى أو أقصى لدروس التفسير المعتادة عليها. والآيات المذكورة في دروس الحضرة، كان يختارها السلطان، واتّبع ترتيب المصحف بعد عام 1200. وفي دروس التفسير المعتادة عليها، اختار كل واحد من المدرسين الآيات المقصود تناولها، ولم يكن هناك أي التزام بالترتيب المصحفي.

بدأت دروس الحضرة في زمن أحمد الثالث تحت رعاية دماد إبراهيم باشا، وإن أرجع البعض أول دروس الحضرة السلطانية إلى بداية الدولة العثمانية. وأطلق على هذه الدروس التي أجريت، اسم دروس حضور أصافي إلى حكم مصطفى الثالث. وأقام مصطفى الثالث في سنة 1172 بعض الدروس التي يمكن اعتبارها من دروس الحضرة السلطانية في اليوم الثامن عشر من رمضان مع لجنة علمية متكونة من 6 أشخاص. وتبع ذلك 9 دروس من النوع نفسه. وهو من أكسبَ الصيغة الرسمية لدروس الحضرة بمرسومه وتطبيقه.

وفي عهد عبد الحميد الأول نزل عدد المقررين إلى 70، وتم قصر عدد المجالس بـ 8 مجالس. وفي عام 1200 أضيف مجلس جديد للمجالس الثمانية، واعتُمد الترتيب المصحفي في اختيار الآيات المتناولة بدلا من التطبيق القديم القائم على اختيار السلطان أو شيخ الإسلام.

استمرّت الدروس مع سليم الثالث ومصطفى الرابع ومحمود الثاني، وعبد المجيد الأول، وعبد العزيز، ومراد الخامس، وعبد الحميد الثاني، ومحمد الخامس رشاد وانتهت مع انتهاء حكم السلطان وحيد الدين وإلغاء الخلافة بعده. وإذا أرجعنا بدء الدروس إلى سنة 1172 التي تأسست فيها على يد السلطان مصطفى ونهايتها إلى 1341، يمكننا القول إن دروس الحضرة السلطانية تقليدٌ احتُفظ به 169 سنة، وإذا أرجعنا بدايتها إلى سنة

1136 التي أقام فيها إبراهيم باشا النماذج الأولى لهذا النوع من الدروس، فيكون هذا التقليد قد استمر 205 سنوات.

اختلف عدد مجالس الحضرة وعدد المشاركين فيها عبر التاريخ. في سنة 1172عقدت 10 مجالس، وعقدت في 1173، 9 مجالس، وفي 1175، 11 مجلسًا، وفي1180، 19 مجلسًا. وإلى غاية سنة 1189 بلغ عدد المقرّرين 126 شخصًا، وفي تلك السنة خُفِّضَ عددهم إلى 70، وتم حصر المجالس ب8 مجالس. وفي 1200 أحدِثَ مجلس إضافي لتصير المجالس تسعة. وكان المجالس تلقى مع مقرر واحد إلى جانب خمسة مخاطبين. وفي سنة 1189 تكونت اللجنة العلمية من 8 أشخاص، وفيما بعد أصبح عدد المقررين والمخاطبين في كل مجلس من المجالس بالترتيب: 12 شخصًا و13 شخصًا و14 شخصًا، ومع جلوس عبد الحميد الثاني العرش في رمضان 1293 أصبحت اللجنة العلمية عبارة عن 15 شخصًا، وفي سنة 1316 أضيف إلى اللجنة العلمية شخصٌ آخر لتشمل 16 شخصًا، وظل هذا العدد ثابتًا إلى نهاية الدروس.

تكوّنت مجالس الدّروس من ثلاثة مجالس: مجالس الحضرة السلطانية، مجلس المقررين، مجلس الصدور.

كان درسُ الحضرة السلطانية يجرى على هذا المنوال: يُنتخب لكل درس مقرّر ومخاطبون، وكان السلطان يعيّن الآيات المراد بحثها، وكذلك أمكنة إلقاء الدروس. وكان شيخ الإسلام يخبر المقررين بالآيات قبل نصف شهر من بداية رمضان. وكانت لا تجرى مباحثات قبل إجراء الدرس، وفي اليوم الذي يلقى فيه الدرس يلبس السلطان الملابس الخاصة التي تشبه الجبة، ويقف في المكان المخصص له جنب وسادته، ويسلّم كل مشارك يحضر قاعة الدروس على السلطان حسب الرُّتب، ويجلس كل واحد في المقعد المخصص له، ويبدأ الدرس بأمر السلطان، ويشرح المقرِّر الدرس أولًا، ثم تقبل من المشاركين الأسئلة، ويجاب على أسئلتهم، والدرس يستمرُّ ساعتين تقريبًا. ويتنهي بدعاء مختصر يدعو به المقرِّر، ويوزَّع في ختام الدرس على المشاركين بعض الهدايا والعطايا النقدية، ويغادر السلطان المكان متجهًا إلى دائرة الحرم، ويعود الآخرون إلى بيوتهم.

أما الآيات والسور التي تدرس في دروس الحضرة السلطانية، فإن أول ما نوقش من الآيات، الآية 133من سورة النساء في أول درس أقيم سنة 1172، واعتبارًا من 1180 بدأت الدروس من سورة البقرة، وفي سنة 1193 دُرسَت سورة الإسراء، وشرعت بقراءة سورة الفتح، واتنهي منها سنة 1198. وفي 1199 قُرئت ثلاث عشرة آية من سورة الصف. وابتداء من سنة 1200، تم الرجوع إلى سورة الفاتحة، واتخذ القرار لبحث الآيات حسب الترتيب القرآني، وبالاستناد إلى ما سبق يمكننا أن نقول إن دروس الحضرة السلطانية شملت الآيات من سورة الفاتحة إلى سورة النحل إضافة إلى سورتي الإسراء والفتح.

وقد أعطي لكلِّ واحد من المشاركين صرّة ملابس إضافة إلى الهدايا والعطايا النقدية المعتاد عليها وكُرِّم الناجحون من المقررين والمخاطبين، وتمت ترقيتهم. وقد منح الناجحون في دروس الحضرة السلطانية اعتبارًا من عهد السلطان عبد الحميد نياشين المجيدي والعثماني. وأما الذين أخلّوا بنظام الدروس، وتجاوزوا حدود الأدب، فعوقبوا بالنفي وتنزيل الرتب العلمية والعزل.

يفهم ممّا سبق أنّه لم يعيَّن كاتب لتسجيل نصوص الدرس والمذاكرة. ولكن في سنة 1238 مع بداية عهد السلطان محمود الثاني نشاهد أن بعض المقررين والمشاركين بدأوا يدونون الدروس؛ فمثلا الأستاذ ولدان فائق أفندي الدبره لي جمع النصوص في كتاب. وكذلك نلاحظ بعض ما جمعه أحمد عاصم أفندي من أهالي غمولدجينه في مكتبة سليمانية قسم إزميرلي إسماعيل حقي رقم: 1493 على شكل مخطوطة. وكذلك نلاحظ بعض ما سجل من جلسات دروس الحضرة السلطانية فيما يتعلق بالفترة ما بين 1238 و1323 في مكتبة جامعة إسطنبول، كتب مكتبة قصر يلديز، قسم المخطوطات التركية، وكذلك ما كتبه أكينلي محمد خلوصي أفندي من أسئلة وأجوبة تطرح في هذه الدروس موجودة على شكل مخطوطة.

استمرت دروس الحضرة السلطانية قرنين من الزمن، وكانت عبارة عن دروس تنظَّم في تفسير القرآن الكريم باشتراك السلطان العثماني في قصره، وقد بحث هذه الدروس أبو العلاء المارديني، وتناول خلفيتها التاريخية ونشأتها وتطورها، وترك تصنيفا قيّمًا فيها. ومع ذلك فاليوميات التي كتبها أمناء السر من بداية هذه الدروس إلى نهاية الدولة العثمانية، وتقريرات

السامعين والحاضرين، ونصوص المذاكرة تنتظر المثقفين والباحثين الأكاديميين. وهناك ثغرات في دروس الحضرة السلطانية يجب سدّها، ومن الضروري تحضير مقالات ودراسات علمية مثل رسائل الماجستير والدكتوراه لسبر غور هذه المسألة.

يمكن القول بأن دروس الحضرة السلطانية، هي اجتماعات لإحياء شهر رمضان وتنشيط الروح الدينية، ووسيلة للاتعاظ أكثر من كونها اجتماعات أكاديمية وعلمية.

المصادر والمراجع

عبد العزيز بك، العادات والمراسيم العثمانية، إسطنبول، 1995.

آفيونجي، أرهان، آهيكسالي، رجب، "الكاتب"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، أنقرة، 2002، 25/53-55.

رجب، آهيس هالي، "رؤوس"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، 2008، 35/272-273.

أحمد أمين مصطفى، فن المقامة بين البديع والحريري والسيوطي، د.م. 1991.

أحمد واصف، تاريخ واصف، إسطنبول، 1219.

آق دوغو، غازي اسكندر، "مكتبة أحمد الثالث"، دورية يابي كيردي سرمت جفتر كتبخانه سي، العدد: 11، تشرين الأول، 2003.

آق كوندز، مراد، المشيخة في الدولة العثمانية إلى القرن التاسع عشر (رسالة دكتوراه)، جامعة مرمره معهد العلوم الاجتماعية، اسطنبول، 1999.

علي سيدي بك، عاداتنا وتقاليدنا، إعداد: أحمد بانأوغلو، جريدة ترجمان 1001 كتاب.

علي كيليج، دوندار، التقاليد والحفلات البلاطية العثمانية، موسوعة تركلر، ج 6، أنقرة، 2002.

علي كيليج، دوندار، التقاليد والحفلات البلاطية العثمانية، رسالة دكتوراه، معهد العلوم الاجتماعية جامعة آتا تورك، أرضروم، 2002.

أرداخاني، علي رضا، معيار المناظرة، إسطنبول، 1307.

آيدينلي، عبد الله، الإملاء، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2000، 22/225-226.

آي يلديز، أرول، "المقامة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، أنقرة، 2003، 27/417-419.

أبرو، بايقال، العادات والمراسيم في الدولة العثمانية، رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية في جامعة تراقيا، أدرنة، 2008.

بوزقورد، نبي، "المسامرة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2006، 32/75-76.

جراح أغلو، إسماعيل، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1995، 6/260-261.

جريشه، علي، أدب الحوار والمناظرة، المنصورة، 1991.

جالشقان، فيليز، قلم التفريشات وعملية التفريش في الدولة العثمانية، معهد العلوم الاجتماعية، إسطنبول، 1989.

جلبي إسماعيل عاصم، تاريخ عاصم، إسطنبول، 1281.

دمير، ضياء، أرأوغلو محمد، المفسرون العثمانيون بين القرن الثالث عشر والقرن السادس عشر، دار أنصار، إسطنبول، 2007.

ديكر، حسن فرات، قصرا بغداد وروان داخل قصر توب قابي، رسالة ماجستير، معهد العلوم الطبيعية والتطبيقية – جامعة إسطنبول التقنية، إسطنبول، 2000.

ديكر، حسن فرات، "قصر روان"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2008، 35/29-30.

دوغان جاي، نوين، جينيلي كشك، رسالة ماجستير، مكتبة جامعة إسطنبول، رقم: 2234.

دورموش، إسماعيل، "المناظرة في الأدب العربي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2006، 31/577-579.

أبو الوفاء علي ابن عقيل، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، دمشق، 1967.

ألدم، ح.، أوكوزان، فريدون، قصر توبقابي، المديرية العامة للآثار القديمة والمتاحف، وزارة الثقافة والسياحة التركية، د.م، د.ت،.

ألدم، سداد حقي، كشكلر وقصرلر، إسطبنول، 1969.

أرطغرل، سلدا، "جيراغان ساحل سرايي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، 1993، 8/304–306.

أرزنجان، توغبا، "سبتجلر قصري" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2009، 36/538–539.

أسعد أفندي، العادات والتقليدات عند العثمانيين (التشريفات القديمة)، إعداد: ياووز أروان، إسطنبول، 1979.

أييجه، سماوي، كشك جادير، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1993، 8/164–165.

أييجه، سماوي، إنجيلي كشك، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2000، 22/278–279.

أونات، رشاد فائق، دليل تحويل التقويم الهجري إلى التقويم الميلادي، أنقرة، 1988.

كولارصوي، جليك، قصور جراغان، إسطنبول، 1992.

حجاب، نبيه، "ظاهرة المقامات: نشأتها أثرها في الآداب الأجنبية"، حوليات كلية دار العلوم، القاهرة، 1969.

الحريتاني، سليمان، الخمرة وظاهرة انتشار الحانات ومجالس الشراب في المجتمع العربي الإسلامي، دمشق، 1996.

حسن عباس، فن المقامة في القرن السادس، القاهرة، 1986.

خطيب أوغلو، إبراهيم، "المذاكرة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2006، ج.32، ص. 233–234.

خيزلي، مفاعل، "الدروس والآثار في المدارس العثمانية"، مجلة كيلة شريعة أولوداغ، 2008، ج. 17، العدد: 1، ص. 35.

الآلوسي، هشام، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد، 1968، المناظرة بين الإسلام والنصرانية، الرياض، 1992.

إيرماق، يونس، روزنامه السلطان الثالث، رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية، إسطنبول، 1991.

ابن القيم الجوزية، إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة نشر: أيمن عبد الرزاق الشوا، دمشق – بيروت، 1996.

ابن تيمية، مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية، تحقيق: عبد الرحمان الدمشقية، القاهرة، 1989.

إيشيرلي، محمد، "أندرون"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1995، 186/11.

إيشيرلي، محمد، "دروس الحضرة السلطانية"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1995، 186/11.

إيشيرلي، محمد، "الملازمة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1995، 186/11.

قندمير، ياشار، "الأمالي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1995، 70/11-72.

قارا، عمر، "راغب الإصفهاني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2007، 398/34-401.

قاراجا، فيليز، مؤسسات التشريفات في مرحلة التنظيمات وما بعدها، رسالة دكاوراة، إسطنبول، 1997.

كيزيلدلي، ملك، قوارب ملكية عثمانية، رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية في جامعة إسطنبول التقنية، إسطنبول، 1996.

كوجو، رشاد أكرم، "بينيش" موسوعة إسطنبول، إسطنبول، 1958-1974.

كوجو، رشاد أكرم، "جينيلي كشك" موسوعة إسطنبول، 4032/7-4021.

ماردين، أبو العلا، دروس الحضرة السلطانية، إسطنبول، 1951.

الميداني، عبد الرحمان حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق، 1993.

مغنية، حسين، مجالس العرب، لبنان، 1982.

أوماي، سميحة، الحوارات حول دروس الحضرة السلطانية، إسطنبول، 1965.

أوز، تحسين، آثار السلطان محمد الثاني الفاتح، أنقرة، 1953.

أوزبيلكان، أرول، "دروس الحضرة" الموسوعة العثمانية، دار إيز، إسطنبول، 1996، 116–117.

أوزجان، عبد القادر، "بينيش"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1992.

أوزل، مصطفى، "بعض الصور والمشاهد في تاريخ التفسير، مجلة كلية الشريعة في جامعة دوكوز أيلول، إزمير، 2002، 15/65–66.

أوزل، مصطفى، "دبره لي ولدان فائق والملتقات في أصول التفسير"، مجلة الإسلاميات (العدد الخاص بالدولة العثمانية)، ج 2، العدد: 4، 1999، ص. 224.

أوزن، شكري، "الخلاف"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1998، 17/527–528.

باك آلين، محمد ذكي، معجم الاصطلاحات والتعابير العثمانية، وزارة التعليم –كتب الدولة، 1971.

الرازي، فخر الدين، مناظرة فخر الدين الراضي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق: فتح الله خليف، بيروت، د.ت.

روبسون، "البيضاوي"، الموسوعة الإسلامية، ط.2، 1129/1.

ساحللي أوغلو، "جيب همايون"، الموسوعة الإسلامية، إسطنبول، 1993، 7/465–467.

سعيد، جميل، "المناظرة في العصر العباسي"، مجلة كلية الدراسة الإسلامية، بغداد، 1973، 5/187–204.

ساقا أوغلو، نجدت، "بينيش"، موسوعة إسطنبول، 1994، 234–235.

سرت أوغلو، مدحت، موسوعة تاريخ الدولة العثمانية مع الرسوم، إسطنبول، 1958.

السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، إتحاف النبلاء بوصف مجالس العلماء، الرياض، 1992.

سرحان، جمال محمد، المسامرة والمنادمة عند العرب حتى القرن الرابع الهجري، الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت، 1978.

ضيف، شوقي، المقامة، القاهرة، 1954.

طشكوبري زاده، آداب البحث والمناظرة، إسطنبول، 1313.

تواجيكيل، عمر، تصليحات جينيلي كشك من أبينية قصر توب قابي، رسالة ماجستير، جامعة معمار سنان معهد العلوم، 2004.

تركي، عبد المجيد، مناظرة في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، بيروت، 1986.

أونان، فخري، علماء المدارس العثمانية: التصور العلمي والإنتاج العلمي، مجلة كوومدك علمدر، مجلة جامعة ماناس، بيشكك، 2003، 14/5-33.

أوزون جارشيلي، إسماعيل حقي، الطبقة العليمة والجهاز العلمي في الدولة العثمانية، مجمع التاريخ التركي، أنقرة، 1965.

أنور، سهيل، رمضان وإسطنبول، دار كتاب أوي، إسطنبول، 1997.

ياووز، يوسف شوقي، طريقة التفكر والجدال في القرآن، إسطنبول، 1983.

ياووز، يوسف شوقي، "البيضاوي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1992، 6/100-103.

ياووز، يوسف شوقي، "الجدل"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 1993، 7/208-210.

ياووز، يوسف شوقي، "المناظرة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2006، 31/566-567.

يازيجي، حسين، "الحاضرات"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة، إسطنبول، 2005، 30/391-392.

يلديز، صاقب، النظرة الشمولية لحركة التفسير العثمانية، مجلة كلية الشريعة أولوداغ، بورصا، 1987، ج. 2 العدد: 2، ص 6.

الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة، 1961.

Abdülaziz Bey, *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*, İstanbul, 1995.

Afyoncu, Erhan; Ahıskalı, Receb, "Katib: Osmanlı Dönemi", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/53-55.

Ahıshalı, Recep, "Ruûs", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/272-3.

Ahmed Emin Mustafa, *Fennü'l-Makâme beyne'l-Bedî ve'l-Harîrî ve's-Suyûtî*, ys., 1991.

Ahmed Vasıf, *Tarih-i Vasıf*, İstanbul, 1219.

Akdoğu, Gazi İskender, "Topkapı Sarayı III. Ahmed Kütüphanesi", *Yapı Kredi Kültür Sanat Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Bülteni*, sayı: 11, Ekim, 2003.

Akgündüz, Murat, *19. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhulislâmlık*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, haz. Ahmed Banoğlu, Tercüman 1001 Temel eserleri.

Alikılıç, Dündar, "Osmanlı Saray Teşrifatı ve Törenleri", *Türkler*, c. IX, Ankara, 2002.

Alikılıç, Dündar, *XVII. Yüzyıl Osmanlı Saray Teşrifatı ve Törenleri*, (Doktora), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2002.

Ardahanî, Ali Rıza, *Mi'yâru'l-Münâzara*, İstanbul, 1307.

Atay, Hüseyin, "Kur'ân'a Göre Münâzara Metodu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1969, XVII/259-275.

Aydınlı, Abdullah, "İmlâ", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/225-26.

Ayyıldız, Erol, "Makâme", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/417-19.

Baykal, Ebru, *Osmanlılarda Törenler*, (Yüksek Lisans), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2008.

Beeston, A. F. L. "al-Hamadânî, al-Harîrî and the Maqâmât Genre", *The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge 1990.

……, "The Genesis of the Maqâmât Genre", *Journal of Arabic Literature*, II (1971, s. 1-12.

Bonebakker, S. A., "Adab and the Concept of Belles-Lettres", *CHAL: Abbâsîd Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge, 1990, s. 16-30.

……, "Early Arabic Literature and the Term Adab", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1984, V/389-421.

Bozkurt, Nebi, "Müsâmere", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/75-76.

Brockelmann, Carl, "Makâme", *İA*, VII/197-201.

……, "Beyzâvî", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB yayınları, II/595-94.

Cerrahoğlu, İsmail, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/260-61.

Cirişe, Ali, *Edebü'l-Hivâr ve'l-Münâzara*, Mansûre, 1991.

Çalışkan, Filiz, *Osmanlı Devleti'nde Teşrifat Kalemi ve Tefrişatçılık*, (yüksek Lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.

Çelebizâde İsmail Asım, *Tarih-i Âsım*, (Mehmed Raşid'in Tarih-i Raşid'iyle birlikte), İstanbul, 1281.

d'Ohsson, Mouradgea, Tableau général de l'Empire othoman, Paris, 1788-1824.

Demir, Ziya; Eroğlu, Muhammed, *XIII.-XVI. yy. arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Diker, Hasan Fırat, *Topkapı Sarayında Revan ve Bağdat Köşkleri*, (yüksek Lisans), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2000.

Diker, Hasan Fırat, "Revan Köşkü", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/29-30.

Doğançay, Nevin, *Çinili Köşk*, (tez), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, no: 2234.

Drory, R., "Maqâma", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami- P. Starkey), London, 1998, II/507-8.

Durmuş, İsmail, "Münâzara: Arap Edebiyatı", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/577-79.

Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl, *Kitabü'l-Cedel ala Tarîkati'l-Fukahâ*, Dımaşk, 1967.

Eldem, H. Eldem; Akozan, Feridun, *Topkapı Sarayı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski eserler ve müzeler genel müdürlüğü, ys., ts.

Eldem, Sedad Hakkı, *Köşkler ve Kasırlar*, İstanbul, 1969.

Ertuğrul, Selda, "Çırağan Sahil Sarayı", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII/304-06.

Erzincan, Tuğba, "Sepetçiler Kasrı", *DİA*, İstanbul, 2009, XXX-VI/538-39.

Esad Efendi, O*smanlılarda Töre ve Törenler (Teşrifat-ı Kadime)*, haz. Yavuz Ervan, İstanbul, 1979.

Eyice, Semavi, "Çadır Köşkü", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII/164-5.

……, "Çinili Köşk", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII/337-341.

……, "İncili Köşk", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/278-79.

Faik Reşat Onat, *Hicri Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Klavuzu*, Ankara, 1988.

Faroghi, Suraiya, "Social Mobility among the Ottoman Ulemâ in late Sixteenth Century", *International Journal of Middle East Studies*, cilt: 4, no: 2 (1973), s. 204-218.

Gülersoy, Çelik, *Çerağan Sarayları*, İstanbul, 1992.

Haccab, M. Nebih, "Zahiretü'l-Makâmât: Neş'etüha Eseruha fi'l-Adabi'l-Ecnebiyye", Havliyyatü Külliyeti Dari'l-Ulum, Kahire, 1969.

Haritânî, Süleyman, *el-Hamra ve Zâhiretu İntişâri'l-Hânât ve Mecâlisi'ş-Şarâb fi'l-Müctemai'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, Dımaşk, 1996.

Hasan Abbâs, *Fennül-Makâme fi'l-Karni's-Sadis*, Kahire, 1986.

Hatiboğlu, İbrahim, "Müzâkere", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/233-4.

Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 2008, cilt: 17, sayı: 1, s. 35.

Hisam el-Âlûsî, *Hivârun beyne'l-Felâsife ve'l-Mütekellimîn*, Bağdad, 1968; Münâzara beyne'l-İslâm ve'n-Nasrâniyye, Riyad, 1992.

http://www.dolmabahce.gov.tr/source.cms.docs/dolmabahce.gov.tr.ce/dolmabahce.html

Irmak Yunus, *III. Mustafa'nın Ruznâmesi*, (Yüksek Lisans) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991.

Itzkowitz, N., "Eighteenth-Century Ottoman Realities", *Studia İslâmica*, 1962, XVI/73-95.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdü'l-Kur'ân ve's-Sünne ila Tariki'l-Münâzara*, nşr. Eymen Abdurrezzak eş-Şevvâ, Dımaşk-Beyrut, 1996.

İbn Teymiyye, *Münâzaratü İbn Teymiyye li-Taifeti'r-Rufâiyye*, thk. Abdurrahman ed-Dımeşkiyye, Kahire, 1989.

İpşirli, Mehmet, "Enderun", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/186.

……, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul, 1998; XVIII/441-444.

……, "Mülâzemet", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/537-39.

Kandemir, Yaşar, "Emâlî", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/70-72.

Kara, Ömer, "Râğıb el-Isfahânî", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/398-401.

Karaca, Filiz, *Tanzimat Dönemi ve Sonrasında Osmanlı Teşrifat Müessesesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (doktora tezi), İstanbul, 1997.

Katsumata, Naoya, "The Style of the Maqâma: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac", *Arabic and Middle Eastern Literatures*, vol. 5, no. 5, 2002, s. 117-137.

Kızıldeli, Melek, *Osmanlı'da Saltanat Kayıkları*, (Yüksek Lisans, İstanbul Teknik üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.

Kilito, A., Les Séances, Paris, 1983.

……, "Le genre 'Séances': Une introduction", *Studia Islamica*, 43 (1976), s. 25-51.

Koçu, R. Ekrem, "Biniş", *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, 1958-74.

……, "Çinili Köşk", *İstanbul Ansiklopedisi*, VII/4021-4032.

Malti-Douglas, Fedwa, "Maqâmât and Adab: 'al-Makâma al-Madiriyye' of al-Hamadhânî", *Journal of American Oriental Society*, vol. 105, no. 2, 1985, s. 247-58.

Mardin, Ebu'l-Ula, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1951.

Omay, Semiha, *Huzur Dersleri ile İlgili Konuşmalar*, İstanbul, 1965.

Öz, Tahsin, *Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmed II.'ye Ait Eserler*, Ankara, 1953.

Özbilgen, Erol, "Huzur Dersleri", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 116-117.

Özcan, Abdülkadir, "Biniş", *DİA*, İstanbul, 1992.

Özel Mustafa, "Son dönem Osmanlı Tefsîr Tarihinden Bazı Portreler I", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2002, XV/65-66.

……, "Debreli, Vildân Fâ'ik ve el-Multekât fî Usûli't-Tefsîr", *İslâmiyât* (Osmanlı özel sayısı), cilt: 2, sayı: 4, 1999, s. 224.

Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII/527-58.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971.

Pekseven, Şefik, *Ottoman court ceremonies and the multiple ceremonal center*, (Yüksek Lisans), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.

Râzî, Fahruddin, Münâzarâtu Fahruddin Râzî fi Bilâdi Mâverâünnehir, tah. Fethullah Halif, Beyrut, ts.

Robson, J., "al-Baydawi", Encyclopaedia of Islam, 2. Baskı, I/1129.

Sahillioğlu, "Ceyb-i Hümâyun", *DİA*, İstanbul, 1993, VII/465-7.

Sakaoğlu, Necdet, "Biniş", *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, III/234-35.

Sertoğlu, Mithat, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul, 1958.

Tavacıgil, Ömer, *Topkapı Sarayı Köşk yapılarından Çinili Köşkün Oranımları Üzerine Bir Araştırma*, (Yüksek Lisans), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2004.

Thomas, Stephanie Bowie, *The Concept of Muhâdara in the Arab Anthology with Special reference to al-Râghib al-Isfahânî's Muhâdarât al-Udebâ*, doktora tezi, Harvard University, Cambridge: Massachussetts: 2000.

Unan, Fahri, "Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî verim", *Koomduk İlimder Jurnalı (Sosyal Bilimler Dergisi)*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Dergisi, Bişkek, 2003, V/14-33.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1965.

Ünver, Süheyl, *Bir Ramazan Binbir İstanbul*, Kitabevi, İstanbul, 1997.

Woodhead, Christine, "From Scribe to Litterateur: The Career of a Sixteenth-Century Ottoman Katib", *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, cilt: 9, sy. 1 (1982), s. 55-74.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul, 1983.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *DİA*, İstanbul, 1992, VI/100-103.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Cedel", *DİA*, İstanbul, 1993, VII/208-210.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Münâzara", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/576-7.

Yazıcı, Hüseyin, "Muhâdarat", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/391-92.

Yıldız, Sakıp, "Osmanlı Tefsîr Hareketine Toplu Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 1987, cilt: 2, sayı: 2, s. 6.

Zilfi, Madeline Carol, "A medrese for the palace: Ottoman dynastic legitimation in the eighteenth century", *Journal of the American Oriental Society*, cilt: 113/2, 1993, s. 184-191.

KAYA, F., "Of ve Çaykara Medreselerinde İcâzetnameler"
el-Mecelletü'l-ilmiyyetü'l-muhakkemetü li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 1 (2021): 166-201

TÜRKİYE MEDRESELERINDE İCÂZETNÂMELER
(Of ve Çaykara Örneği)
DIPLOMAS (IJAZAT-NAMAS) IN TURKISH MADRASAHS
(The Case Of and Çaykara)

FATİH KAYA
DR. ÖĞR. ÜYESİ
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Öz

İslâm ilim geleneğinde önemli bir yeri olan icâzetnâmeler, eğitim-öğretim süreci sonunda ilmî yeterliliği görülen kimseye verilen ve aynı zamanda bu bilgileri öğretmesine izin veren yazılı belgelerin genel adıdır. Bu makalede ilk önce, icâzet kavramı ve türleri açıklanarak, icâzetin tarihi seyri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde Of ve Çaykara bölgesinde yer alan ve dinî ilimlerin tedrisatında çok önemli yeri olan medreselerdeki icâzet geleneği incelenmiştir. Zira bu medreselerden icazet almış hocaların, başta üniversite olmak üzere Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlarda hem dinî bilginin üretimi hem de din hizmetlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi hususunda önemli katkıları olmuştur. Bu çerçevede Müftüzâde (Hacımüftüoğlu) ailesine mensup, Müderris Hacı Lütfullah Hamdi Efendi, Nasrullah Şevki ve Nasrullah Hacımüftüoğlu'na ait icâzetnâmeler örneklem olarak belirlenmiştir. Söz konusu icâzetnâmeler kullanıldıkları alana ve konularına göre şekil ve içerik açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İcâzetnâme, Of ve Çaykara Medreseleri.

Abstract

Diplomas (Ijazat-namas), which have an important place in the Islamic scientific tradition, are the general name of the written documents that are given to a person with scientific competence at the end of the education and training process and also allow him to teach this information. In this article, firstly, the concept of ratification (ijazat) and its types are explained and information about the historical course of ijazat is given. Then, the tradition of ijazat in the madrasahs, which were located in the Of and Çaykara region and had a very important place in the education of religious sciences, both in the Ottoman and Republican periods were examined. In fact, the teachers who received their ijazat-namas from these madrasahs made important contributions to both the production of religious knowledge and the healthy conduct of religious services in institutions such as the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs, and especially in universities. In this context, the ijazat-namas belonging to Müderris Hacı Lütfüllah Hamdi Efendi, Nasrullah Şevki and Nasrullah Hacımüftüoğlu, who were members of the Müftüzade (Hacımüftüoğlu) family, were determined as samples. The mentioned ijazat-namas were examined in terms of form and content according to the field and subject of use.

Keywords: Religious Education, Diplomas (ijazat-namas), Of and Çaykara Madrasahs.

قايا، ف.، "الإجازات العلمية في تركيا (علماء جَايْقَرَا وَأُوْفْ نموذجًا)"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 1 (2021): 166-201

الإجازات العلمية في تركيا
(علماء جَايْقَرَا وَأُوف نموذجًا)

فاتح قايا
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة بايبورت / كلية الإلهيات

الملخص

لا شكّ أنّ فنّ الإجازات العلمية، قد بدأ مع عصر صدر الإسلام مع بدايات علم الحديث، وذلك لرغبة العلماء في التأكيد على صحة الحديث الشريف، حتى لا يدخل الزيف على السنة النبوية المشرفة. وتداوله علماء الأمة الإسلامية بداية من العصر الأموي، مرورًا بالعصر العباسي، وعصر الدول والإمارات كدولة السلاجقة في إيران وفي الأناضول وفي بلاد العراق وبلاد الشام، والدولة الفاطمية في بلاد المغرب العربي ومصر، وما تلاها من العصر المملوكي، وحتى العصر العثماني، وهو العصر الذي نتحدث فيه عن فن الإجازات العلمية بكل أنواعها.

وقد تحدّثنا أولاً في بحثنا عن تعريف مصطلح الإجازة العلمية في اللغة العربية، وفي الاصطلاح، وتحدثنا عن أركان الإجازة، وأقسامها، وكذلك عن أنواعها على حسب الطريقة، وكذلك أنواع الإجازات حسب المادة المجاز بها، ثم تحدثنا ثانيًا عن الإجازة في العصر العثماني، وبخاصة علماء جَايْقَرَا وَأُوْفْ، في منطقة طرابزون، الذين استطاعوا حمل راية العلم ونشرها في كل مكان في تركيا، وكان لتلك المنطقة في أواخر العصر العثماني وبدايات الجمهورية أهمية كبيرة، وبخاصة من ناحية العلوم الدينية، ونخصّ بالذكر تلك الإجازات العلمية التي نالته أسرة الشيخ الحاج الحافظ صالح المفتي بأوف في هذه المنطقة، وأبنائه وأحفاده الذين عرفوا فيما بعد بحاجي مفتي أوغلي، والمدرس لطف الله حمدي، ونصر الله شوقي، والأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي، وقد قمنا بدراسة هذه الإجازات من ناحية الشكل والتكوين والمحتوى والأنواع والإسناد، وتأثير تلك الإجازات في تركيا .

الكلمات المفتاحية: التربية الدينية، الإجازات العلمية، المدارس في جَايْقَرَا وَأُوف.

المقدمة

ظهرت الإجازات العلمية نتيجةَ التوسع في بناء المدارس والأبنية التعليمية التابعة إلى المساجد أو المستقلة بذاتها، وكذلك كثرة التلاميذ والطلاب الذين أرادوا أن يتفرّدوا ويتميزوا من زملائهم، وهنا ظهرت الإجازات، التى أصبحت فنًّا مستقلاً بذاته، وأصبح الطلاب يتسابقون لنيل تلك الإجازات في الحديث، ثم في الفقه، وفي العلوم كلّها حتى وصل إلى علم الطب والصيدلة والهندسة.

كانت الحضارةُ الإسلامية من الحضارت التي كان تأثيرها كبير في تاريخ الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية، والتي ظهر تأثيرها في أوربا وبناء حضارتها، وكما كانت سباقة في فن الترجمة عن علوم الشعوب الأخرى وثقافتها، ونقلت عنها الفنون الأدبية والشعرية والقصصية التي ترجمت في العصر العباسي الأول، والذي كان باتفاق كل العلماء العَصْرُ الذهبي للترجمة عن الحضارة اليونانية والهندية والفارسية، وبخاصة عهد هارون الرشيد وابنه المأمون الذي ترجم معظم تراث هذه الأمم وثقافتها إلى اللغة العربية.

ثم قامت الثقافة العربية والعلوم الإسلامية بالانتشار على نطاق واسع بين الدول والإمارات الإسلامية، نتيجة لانتشار علم الحديث الشريف وعلم التاريخ، وما صاحب ذلك من علم الرجال والتراجم وعلم الأسانيد وغيرها من العلوم والفنون.

ورأينا بعض الكتاب والعلماء والرحالة يتسابقون مع غيرهم من العلماء في ذكر الإجازات التي نالوها من كبار العلماء هنا أو هناك، وحتى وصل الأمر ببعضهم أن يوثق إجازة كتبت له في بيت شعر أو بيتين، كما رأينا من يسجل كل ما كتبه له العلماء من إجازات في الحديث الشريف أو في الفقه وعلوم التفسير وغيرها، كما فعل العياشي في كتابه «إتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء».

الإجازات العلمية

وسوف نتناول في هذه الصفحات الإجازة العلميّة وتعريفها لُغَةً واصطلاحًا، وأنواعها وأركانها، وآدابها، ونماذج منها، وتاريخها، وتطبيق

ذلك كلّه على نماذج من إجازات عند أهل السنة في منطقة جَايْقَرَا وَأُوْفْ، وهما منطقتان بالقرب من البحر الأسود، بتركيا.

الإجازات العلمية في اللغة: الإجازة مصدر فعل (أجاز)، ويتضمن عدة معانٍ لغوية فيقال: (أجاز الشيء) أي: جعله جائزًا. و(الإجازة): الإباحة والتسويغ، و(أجاز الرأي والأمر) أنفذهما. وكذلك مشتق من (جواز الماء)، يقال: (أجيزونا) أي اسقونا، و(المستجيز) هو المستسقي، و(استجزته فأجاز لي) أي استسقيته فسقاني.[1]

وقال أحمد بن فارس: الإجازة في كلام العرب مأخوذة من جواز الماء الذي تسقاه الماشية والحرث، يقال: استجزته فأجازني، إذا سقاك الماء لماشيتك وأرضك، قال: كذلك طالب العلم يستجيز العالم أي: يسأله أن يجيزه علمه فيجيزه إياه.[2]

وتطوّر معنى الكلمة؛ فكان أول ظهور لها في علم الحديث الشريف، مع أول إجازة مكتوبة في سنة 889/276، وهي ما حرره أحمد بن أبي خيثمة كتابيًّا لأبي زكريا يحيى بن مسلمة، حيث قال: قد أجزت لأبي زكريا يحيى بن مسلمة أن يروي عني ما أحب من كتب التاريخ.[3]

الإجازة في الاصطلاح: تعني الإجازة في الاصطلاح الإذن والترخيص، وعند المحدثين، بالضبط، الإذن في السماع والرواية لفظًا أو كتابة، ذلك

---

[1] الفيروزبادي، القاموس المحيط، 167/1؛ الدكتور محمد بشير حسن العامري ، الحياة العلمية في الثغور الشمالية الأندلسية المجاورة للمالك الإسلامية، ط1، 2016/1437، 86؛ أبو جعفر الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ترجمة، 1186؛ لزغم فوزية، الإجازات العلمية لعلماء الجزائر العثمانية، المكتبة الجزائرية للدراسات التاريخية، بدون تاريخ، ص 15؛ السخاوي (شمس الدين)، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، لبنان ، 1996م)، 62/2؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل، (بيروت، ط1، 1991م)، 494/1؛ إيمان الهلالي، الإجازة في الطب (دراسة تحليلية على مدى ثمانية قرون من تاريخ فاس العلمي) (رسالة دكتوراه، كلية الطب والصيدلة ، بافران ، سنة 2019م)، ص 16-26؛ القاسمي ، الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين، (تحقيق: عاصم بهجت البيطار)، ص 94-95.

[2] القاسمي، الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين، (تحقيق: عاصم بهجت البيطار)، ص 95.

[3] لزغم فوزية، الإجازات العلمية لعلماء الجزائر العثمانية، ص 11؛ عبد الله فياض، الإجازات العلمية عن المسلمين، ص 21.

لأن سماع الحديث يقتضي عند المحدثين إعطاء الإذن لسامعه وحافظه وراويه حقّ روايته وفق الشروط المنصوص عليها.[4]

أركان الإجازة

وقد أورد التّهانوي أركان الإجازة، وذكر أنها: الشيخ (المجيز)، والطالب (المجاز له)، و (لفظ الإجازة)، ولا يشترط القبول فيها، ومما قاله: "ومن محسنات الإجازة أن يكون (المجيز) عالما بما يجيزه، و(المجاز له) من أهل العلم، وينبغي للمجيز بالكتابة أن يتلفظ بها، فإن اقتصر على الكتابة مع قصد الإجازة صمت."[5]

كما ذكر الزّبيدي والقاسمي وغيرهما "أنّ بعض العلماء كان لا يجيز أحدًا إلا إذا استخبره واستمهره، وسأله: ما لفظ الإجازة؟ وما تصريفها، وحقيقتها، ومعناها؟"[6]

أقسام الإجازات

1 – إجازة معيَّن لِمُعَيَّنٍ: وهي أعلى أنواع الإجازات وأرفعها، ولم يختلف في جوازها أحد، مثل: (أجزتك كتاب البخاري) أم أكثر، مثل (أجزتك فلانًا جميع ما اشتمل عليه فهرستي). ووضح الزبيدي ذلك في وصف المجيز «كأن يقول: (أجزت لفلان الفلاني)، ويصفه بما يميزه (بالكتاب الفلاني)، أو (ما اشتملت عليه فهرستي).[7]

2 – إجازة معين في غير معين، مثل (أجزتك جميع مسموعاتي أو مروياتي).[8]

---

4 الزبيدي، تاج العروس، 4/31–32؛ ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، مقدمة ابن الصلاح، (تحقيق: نور الدين عتر، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1986م)، ص 164؛ جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي، (تحقيق: صلاح عريضة، دار الكتب، 1996م)، 1/19.

5 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1/208.

6 الزبيدي، تاج العروس، 4/31–32؛ إيمان الهلالي، الإجازة في الطب، 27–35.

7 الزبيدي، تاج العروس، 4/31–32.

8 القاسمي، الفضل المبين، ص 99.

3 - إجازة المجاز: مثل: (أجزت لك جميع مجازاتي)،[9] أو (أجزتك مجازاتي)، أو (أجزتك جميع ما أجيز لي روايته.[10]

4 - إجازة غير معين بوصف العموم: مثل قول المجيز: (أجزت المسلمين)، أو (أجزت للمسلمين)، أو (أجزت كل واحد)، أو (أجزت أهل زماني).[11]

5 - إجازة المعدوم: مثل: (أجزت لفلان، ولمن يولد) أو (أجزت لك، ولولدك، ولعقبك ما تناسلوا.[12]

6 - الإجازة لمعين بمجهول أو بمعين: وهي إجازة لمعين (بمجهول) من الكتب، (كأجزتك كتاب السنن وهو يروي كتبا في السنن)، أو أجزتك بعض مسموعاتي.[13]

7 - الإجازة المُطْلَقَةُ : وهذه الإجازة باطلة بالإجماع ، مثل: (أجزت لمن يولد).[14]

8 - إجازة الحمل: قالوا: لم نرهم أجازوا لمن لم يكن مولودا في الحال ، ولم يتعرض لكونه إذا وقع يصح أو لا.[15]

9 - إجازة الطفل : وأما الإجازة للطفل الذي لا يميز فلا يصح كما لا يصح سماعه.[16]

أنواع الإجازات حسب الطريقة

بحث القلقشندي هذه الإجازات، وتحدّث عن أنواعها، مراعيا النثر المسجوع والأساليب البلاغية في كتابتها. استخدم العلماء في إنشائها أسلوبًا خاصًّا، وفق الأساليب المتبعة في الكتابات الديوانية وغيرها. فالمفروض في مستهلّ كل إجازة أن تبدأ بالحمد لله والتشهد والصلاة

---

9 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 208/1.
10 القاسمي، الفضل المبين، ص 100.
11 القاسمي، الفضل المبين، ص 100؛ السيوطي، تدريب الراوي، 1451/1.
12 القاسمي، الفضل المبين، ص 100
13 السيوطي، تدريب الراوي،455/1.
14 القاسمي، الفضل المبين، ص 99.
15 السيوطي، تدريب الراوي، 460/1.
16 القاسمي، الفضل المبين، ص 100؛ السيوطي: تدريب الراوي، 459/1.

بعد البسملة، كما هو معروف، ثم ينتقل العالم المجيز إلى ذكر ما يتعلق بالمجاز له، فيذكر السماح له بالفتيا أو التدريس أو الرواية، ولا بد من النص في الإجازة على الأمور العلمية التي اختبر بها، ويذكر فيها أنه قد أجاب عنها، ثم يختتم القول بالوصايا المناسبة التي يزود بها من الاستقامة والعدل وذكر الله الذي يجب ألا ينساه في السر والعلن. والإجازات العامة، هي: الإجازة بالفتيا والتدريس: وقد جرت العادة أنه إذا تأهل بعض أهل العلم للفتيا والتدريس، أن يأذن له شيخه في أن يفتي ويدرّس، ويكتب له بذلك.[17]

أنواع الإجازات على حسب الطريقة: الإجازة بالرواية، والإجازة بالسماع، والإجازة بالقراءة.

1 – **الإجازة بالرواية**: وهي تبدأ بأن يكتب بعض طلبة العلم إلى بعض الفقهاء والعلماء المختصين، استدعاءات خاصة يطلبون فيها إجازتهم على ما يطلبونه من حق الرواية، أو السماح بالسماع عنهم.[18]

2 – **الإجازة بالسّماع**: وهي وثيقة مكتوبة في آخر الكتاب المقروء أو في مقدمته تنصّ على أن الكتاب قد سمعه على مصنّفه أو مؤلفه أو على عالم آخر واحد أو كثيرين، وهكذا ليكون لكل من ورد اسمه في السماع الحق في رواية الكتاب، ويتضمن نص إجازة السماع اسم المسمع وأسماء السامعين، ثم اسم القارئ ، ويليه كاتب السماع ، ومكان السماع وتاريخ مدته.[19]

3 – **الإجازة بالقراءة**: وهي وثيقة ينص فيها على أن الشيخ قد أقرأ طالبًا كتابًا ما، أو أن طالبًا قرأ على شيخه هذا الكتاب. ثم صار الشيوخ يقرئون إثبات قراءة الطالب للكتاب بإجازة روايته، كما

---

17 القلقشندي، صبح الأعشى، 322/14؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر في عنوان فن الإجازة عند أحمد المقري التلمساني، ماجستير، الجزائر، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات والفنون، ص 4.

18 عبد الله شعبان على، اختلافات المحدثين والفقهاء في الحكم على الحديث، ص 239؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر،ص 5.

19 صلاح الدين المنجد إجازات السماع في المخطوطات القديمة، في مجلة معهد المخطوطات العربية، 233/2؛ أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، 164–266؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر، ص 5.

كان بعضهم يأذن لهم بتدريسه أو تدريس جملة من الكتب التى درسوها عليه.[20]

4 - **الإجازة بِالعَرَاضَةِ**: جرت العادة أن بعض الطلبة إذا حفظ كتابًا يعرضه على مشايخ العصر، فيقطع الشيخ المعروض عليه ذلك الكتاب، ويفتح منه أبوابًا ومواضع، يستقرئه إياها من أي مكان اتفق، فإن مضى فيها من غير توقف ولا تلعثم، استدل بحفظه تلك المواضع على حفظه جميع الكتاب، وكتب له بذلك كل من عرض عليه، وربما كتب: (وكذلك عرض عليّ فلان) أو (عرض عليَّ وكتبه فلان).[21]

أنواع الإجازات حسب المادة المجاز بها

1 – الإجازات الشّعرية: والمقصود استخدام النظم بديلاً عن النثر في الاستجازة. وكانوا يفضلون النظم في كتابة الإجازة، ولا بد في قصيدتي الاستجازة والإجازة أن تكونا وفق الوزن والروي نفسه.[22]

2 – الإجازة الصّوفية: وهي أن يأذن شيخ إحدى الطرق الصوفية لمريديه بالخلافة أو بالتاج، أو أن يأذن له في تلقين الأوراد للمريدين، أو في التربية والتعليم والإرشاد، وفق تعاليم تلك الطريقة.[23]

3 - الإجازة الأدبية: يطلق هذا المصطلح على الإجازة التى تكون في الأدب العربي، واستعمله آخرون للدلالة على فنية الإجازة وأدبياتها؛ لأن مانحيها جمعوا بين العلم والأدب.[24]

---

20 صلاح الدين المنجد، إجازات السماع في المخطوطات القديمة، 233/2؛ أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص 264؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر، ص 5.

21 القلقشندي، صبح الأعشى، 337/14؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر، ص 5.

22 ديوان ابن نُبَاتَةَ المصري، ص 155.

23 زغم فوزية، الإجازات العلمية لعلماء الجزائر العثمانية، 18؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم، ص 6؛ أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، (طبع بمطبعة بيير الجزائر، 1906/1334)، 461/2-462.

24 زغم فوزية، الإجازات العلمية لعلماء الجزائر العثمانية، ص 17؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر، ص 6.

4 – الإجازة بالقراءة القرآنية: وتمنح هذه الإجازة لحفاظ القرآن الكريم مع التجويد لجزء منه أو بكامله، وتتميز عن غيرها من الإجازات بما يسبقها من امتحان طويل وصعب؛ لينال الطالب بعد ذلك إجازته.[25]

5 – إجازة الخط: وهي إجازة يمنحها الأستاذ في الخط والزخرفة لتلميذه عندما يأنس عنده البراعة في معرفة الخطوط، إذ يقوم الأستاذ بكتابة الإجازة على القطعة التي أعدها التلميذ لذلك.[26]

6 – الإجازة العلمية: هي إذن من الشيخ لطالبه في رواية الحديث أو الفقه أو التاريخ أو غيره، أو هي إذن تولّي منصب كالفتوى والتدريس وغيره.[27]

آداب الاستجازة والإجازة

ونبدأ بأدب الاستجازة، فنجد التقديس والإجلال والاحترام للعلم وللعلماء، ويشمل طلب الإجازة على ذكر نسب الأستاذ المجيز، وتعداد نعوته الاجتماعية والدينية والعلمية، وبيان ما له من المصنفات على اختلافها، كما يشتمل على بعض المطالب الخاصة، بالإضافة إلى المطالب العامة، أو كما اصطلح عليه الإجازة العامة، أو الإجازة الخاصة، وذلك بحسب وضع الطالب المستجيز. أما أدب الإجازة فيتميز بالتواضع الذي يتصف به العلماء. وتبدأ الإجازة عادة بالبسملة، والحمدلة، والتشهد، والصلاة، ولا بد أن يتضمن الحمد بعض ما سوف يرد في نص الإجازة.[28]

---

[25] محمد المنوني، ورقات في حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1996م، ص 279–282؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر، ص 6.

[26] محمود منصور، الإجازة في الخط العربي، ص 61؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر، ص 7.

[27] محمد المنوني، ورقات في حضارة المرينيين، ص 279؛ عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر، ص 7.

[28] العياشي، إتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء، ص 87–92.

تاريخ الإجازة وتطورها

لا يختلف أحد في أنّ مصطلح الإجازة بمفهومه الحالي ودلالاته الراهنة له تاريخ موثق عند العرب والمسلمين اعتبارا من صدر الدولة الإسلامية، حيث كانت الإجازة العلمية وسيلة رائدة ابتكرها علماء الإسلام في بداية عصور الرواية، بهدف توثيق العلوم المتمثلة في ذلك الوقت بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، يحصل من خلالها الباحث على حق الرواية، والإذن بالمشاركة في الساحة العلمية، فمن نال إجازة في تلاوة القرآن الكريم أو رواية حديث فقد دخل مجال العلوم الشرعية، ونال الرخصة في المساهمة في نقلها ونشرها بين المسلمين.[29]

وبعد أن تلقّى التَّابِعونَ علومهم على أيدي الصحابة واطمأنوا إلى روايتهم، بدأت مرحلة تدوين الحديث الشريف بأمر من أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، الذي قال : "وَلْتُفْشُوا العِلْمَ، وَلْتَجْلِسُوا حتى يُعلَّم من لا يَعلمُ ، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرًّا"[30] فبذلك نشطت الحركة العلمية، وعقدت حلقات تدريس علوم الحديث الشريف في مساجد المدن الإسلامية، وجلس المحدثون لتدريس الناس ورواية الأحاديث لهم، وإجازة المتمكنين منهم، ثم ظهر مفهوم الرحلة في البحث عن المعرفة، وهو نظام وضع في وقت مبكر عن طريق طلاب علم الحديث، حيث يقوم على السفر إلى أقدم المحدثين وأشهرهم، حتى يسمع من أفواههم، والحصول على الإذن أو الإجازة لنقل هذه الأحاديث، وذكر أسمائهم في الإسناد.[31]

وإذا كانت الإجازة تعتبر شهادة كفاءة أو تأهيل يستحقّ بها المجاز لقب الشيخ أو الأستاذ، فإنّها بتقادم الزمن أصبحت لا تعني هذا؛ بسبب التساهل في منحها، فلم يعد هناك تحقق وتأكد من حال المجازين في كفائتهم ودرايتهم بالعلوم ولا من أخلاقهم وسلوكهم، كما أن الإجازة لم تعد تقيد بالقراءة والمشافهة أو بالجزء المقروء من الكتاب، فقد أصبحت تمنح بالمراسلة والسماع، كما أنها أصبحت تعطى مطلقة في كل العلوم وكل الكتب التي تعلمها المجيز، سواء قرأها المجاز أم لا، وهذا التساهل نتج

29 إيمان الهلالي، الإجازة في الطب، ص 36-37.
30 صحيح الإمام البخاري، باب كيف يقبض العلم.
31 إيمان الهلالي، الإجازة في الطب، ص 38.

عنه ضعف التعليم؛ لأن المجازين أصبحوا يتصدّرون للتدريس ويمنحون بدورهم الإجازات لغيرهم في علوم وكتب لم يدرسوها على أحد. كما خضعت الإجازات للمجاملات؛ فطالب الإجازة يستدعي المجيز ببيت شعر أو برسالة يطلب منه الإجازة ويصفه بألقاب ما أنزل الله بها من سلطان كالبحر والمحيط والشمس والكوكب، ويتردّد المجيز قليلًا وهو تردد تقليدي أيضًا؛ وقد يعتذر بأنه ليس من فرسان هذا الفن، لكنه في النهاية يستجيب للإطراء والمدح، فيقلده بألقاب فيها التنبؤ والتوسم كالشاب الأريب وعنوان النجابة، والهلال الذي سوف يصبح بدرًا، حتى انتقلت الإجازة إلى التصوف والطرق الصوفية.[32]

ولوحظ أنّ شهادة الأساتذة المشهورين تتلقى تقديرًا طيبًا وردود فعل مؤثرة؛ فأخذوا يبرزون في الوثيقة اسم الأستاذ قبل أيّ شيء، وحينئذ وقع الاعتقاد بأن العمل التربوي المعتاد لا ينتهي بالرواية والتعلم، مع أنها عملية تقوم على الطالب والأستاذ معًا، وإنما تتوقف كل فعاليتها على إجازة الأستاذ لها فحسب، ويعتقد الأستاذ أن له الحق في أن يأذن لتلميذه كي يعلم مذهبه، دون أن يتلقاه منه مباشرة،[33] وهكذا منحها بعضهم لمن حضروا درسه، ولم يقف بها عند هذا الحد، وإنما منحها أيضًا لآخرين لمجرد أنه يعرفهم إشارة، وأصبح الصديق يمكن أن يجيز صديقه، والوالد يجيز ابنه، حتى لو كان المجاز طفلًا لمّا يزل يرضع من صدر والدته.[34]

وهكذا مضت الإجازات تنحط قيمتها، من انحطاط إلى انحطاط، وبدأ كثيرون يطلبونها كشيء بعيد عن التعليم، إرضاء لزهوٍ صبياني في حمل أوراق لا قيمة لها على أرض الواقع، فهي مجرد شهادة من أساتذة أجازوه، رغم أنه لم يحضر دروسهم، وأدى الأمر إلى تفكير الأساتذة أنهم متخصصون في كل شيء، فبدأوا يمنحون الإجازات لكل من يعرفون، ولكل المسلمين في إقليم بعينه، أو حتى في العالم كله.[35]

---

[32] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، (دار الغرب الإسلامي، 1998)، 2/39-40.

[33] خوليان ريبرا، التربية الإسلامية في الأندلس (أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية)، ترجمة الطاهر أحمد مكي، (دار المعارف، القاهرة، ط2، 1994م)، ص 118-119.

[34] خوليان ريبرا، التربية الإسلامية في الأندلس، ص 121.

[35] خوليان ريبرا، التربية الإسلامية في الأندلس، ص 122، انظر مقدمة فهرسة ابن خيرون.

الإجازة في العصر العثماني

بدأ التعليم المؤسسيّ في الدولة العثمانية في مدينة إزنيق، وكانت المدارس التي افتتحت إلى عهد السلطان محمد الفاتح قد أسست على النسق نفسه الذي كان في منطقة الأناضول، ثم أخذت الدولة في التوسع السريع في إنشاء هذا النوع من المدارس، حتى تأسست مدرسة "صحن الثمان" التي أنشئت بغرض الاهتمام بالدراسات العليا، ثم أنشئت عدة مدارس أخرى لإعداد الطلاب من أجل الالتحاق بمدرسة الثمان، وكان أفضلها في زمن السلطان سليمان القاوني (1520-1566م).[36]

ثم بدأت فترة التنظيمات العثمانية ما بين سنة (1839م) وبين تولي السلطان عبد الحميد الثاني السلطنة سنة (1876م)، إذ تعدّ هذه الفترة نقطة التحوّل في التعليم الديني، تغيرت النظم والبرامج التعليمية في البلاد، وأصبحت المدة المحددة للتعليم الديني قليلة نسبيًّا عمّا كان من قبل، أما برامج المدارس الدينية فقد استمرت كما هي حتى سنة (1908م)، وهي الفترة التي كان هناك حكومة دستورية، وقد قامت هذه الحكومة بكثير من الأعمال، منها: صدر سنة (1910م) نظام نامه مدارس علمية (نظام المدارس العلمية)، والذي حدّد فترة التعليم باثنتي عشرة سنة. وفي سنة (1914م) صدر قانون جديد يجمع المدارس كلها تحت اسم "مدرسة دار الخلافة العلية"، ثم قام بتقسيمها إلى درجات تعليمية مختلفة. وقسم الدرجات العلمية إلى صفوف، كالمدارس الحديثة، وقسم الثانوية إلى قسمين، وكل منهما من أربعة صُفُوفٍ، وكذلك جعل النظام الدراسات العليا أربع سنوات. وفي سنة (1915م) فتحت مؤسسة تسمى مدرسة المتخصصين، كما نظمت البرامج التعليمية فيها على هيئة البرامج التعليمية الحديثة مع بعض التغييرات. وكذلك قبل هذا تمّ افتتاح مدرسة الواعظين في سنة (1912م)، وفي سنة (1913م) مدرسة الأئمة والخطباء من أجل تقديم الخدمات الدينية كالأئمة والخطباء والواعظين والمؤذنين. وفي سنة

[36] Zeki Salih Zengin, İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi, ed. Recai Doğan vd. Din Eğitimi, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 27; Mefail Hızlı, "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4, (2004), 372.

(1919م) تم الجمع بين المدرستين في كيان واحد يسمى مدرسة الإرشاد للغرض نفسه، ولكنها ما لبثت أن أغلقت سنة (1924م).[37]

وكان الاهتمام بالإجازة العلمية في العصر العثماني ناتجًا مما حظيت به المدرسة من عناية كبيرة عند العثمانيين، وتجلّى ذلك بإنشائهم للعديد من المدارس التي كانت تجاور المساجد، وكانت عندهم قناعة كبيرة بأهمية نشأة التلاميذ على نظام تعليمي وتربوي ممنهج، وقد نظم السلطان سليمان القانوني التعليم في المدارس العثمانية على اثنتي عشرة درجة، ووكان يجب أن يحصل طالب العلم على إجازة قبل أن ينتقل إلى الدرجة التى تلي درجته، وعندما يصل المتعلم إلى الدرجة السادسة كان يسمح له أن يعمل مساعد مدرس في الدرجات الأولى، ويعيد مع الطلاب ما كانوا قد أخذوه من أساتذتهم، ويسمى معيدًا، وكان إذا أراد أن يصل لمنزلة المدرس عليه أن يتابع تعلمه إلى الدرجات الست الأعلى المتبقية، والحصول على إجازتها.[38]

وكان الطلاب الذين ينالون استحسان المدرسين وَيَنَالُونَ مستوًى يؤهلهم حتى يكونوا مساعدي مدرسين، يخضعون لامتحان كتابي وشفهي بإشراف لجنة مؤلفة من أشخاص متنوعين، وإذا نجحوا واجتازوا هذا الامتحان، فكانوا يعدون جديرين بأن يحملوا شهادة إسطنبول العالية، وأي شخص كان لا يحمل هذه الشهادة أو الإجازة لم يكن لديه أمل في التمتع بالتقدير نفسه الذي كان يتمتع به حاملوها، حتى لو درس أربعين سنة في إحدى المدارس، فضلًا عن مسألة أنه لن يكون قادرًا على أن يكون مدرسًا أو مستشارًا لمفتٍ أو قاضيًا.[39]

وهنا يروي المحبي أن علاء الدين الحصفكي كان هو المفتي المعيّن رسميًّا لدمشق في القرن السابع عشر الميلادي، ورغم ذلك فقد كان عبد الحليم بن برهان الدين بن محمد البهنسي المتوفي سنة (1679م)، يمارس

---

37 Zengin, "İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi", 30-31.

38 ليلى الصباغ، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، (منشورات مركز أرسيكا، إسطنبول، 1999م)، 312/2؛ إيمان الهلالي، الإجازة في الطب، ص 45

39 Ortaylı, *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, s. 128 ؛ إيمان الهلالي ، الإجازة في الطب، ص 46.

الإفتاء دون الحصول على وضع رسمي بالإجازة، فتدخّل قاضي قضاة المدينة، ونفّذ مرسومًا سلطانيًّا يقضي بمنع البهنسي من الإفتاء.[40]

وكان العثمانيون يعطون الإجازة لطلاب المدارس الدينية، وتكتب فيها معلومات حول التاريخ، واسم الدولة، والمنهج المقروء، وقيمة العلم والقراءة، والعلاقات العلمية والاجتماعية، والببليوغرافيا، وطريقة العلم وأسلوب التدريس. وكانت تختلف تعبيراتهم من حيث الطول والقصر، وكذلك من حيث المعلومات التي تحتوي عليها، وكذلك من حيث الشكل المشترك وأسلوب التعبير، وتنتهي بذكر العلماء الذين اعتمد عليهم في تعليمهم، وينتهي بمحمد صلى الله عليه وسلم، لأنه كان مصدر العلم عن الله سبحانه وتعالى.[41]

الإجازة في تركيا في العصر الحديث

يرجع تاريخ كلية الإلهيات في تركيا إلى شعبة العلوم الدينية العليا التي افتتحت عام 1900. وكذلك افتتح أول نموذج لمدارس الأئمة والخطباء أثناء تنظيم المدارس الحديثة في فترة المشروطية الثانية. وفتحت كلية الإلهيات ومدارس الأئمة والخطباء عام 1924 بموجب قانون توحيد التدريسات الصادر بعد تأسيس الجمهورية. وأُعد تعميم عُيِّنت فيه أسس إجراء المؤسسة وبرنامج التدريس في مدارس الأئمة والخطباء التي فتحت في 29 موقعًا. وكانت مدة الدراسة في هذه المدارس في المستوى المتوسط أربع سنوات، وفي برنامجها دروس الثقافة العامة بجانب الدروس التأهيلية. ولكن لم تستطع المدارس أن تستمر طويلًا، فقلّ عددها بسبب عدم وجود الطلاب فيها بعدد كاف، فأغلقت هذه المدارس في إسطنبول وكوتاهية بعد نهاية العام الدراسي 1929–1930، واستمر هذا الإغلاق حتى سنة (1951م) حيث افتتحت مرة أخرى، وأصبح الحصول على شهادتها شرطًا لدخول كليات الإلهيات، والتي واجهت كثيرًا من المشكلات بسبب قلة أعداد الطلاب، وقد بدأ إنشاء هذه الكليات في جامعة أنقرة سنة (1949م)، وفي

40 المحبي، خلاصة الأثر، 310/2.

41 Hüseyin Atay, “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-nâmeler”, Vakıflar Dergisi, 1981 XIII, 188.

أرضروم سنة (1971م) ، وفي الآونة الأخيرة كثر إنشاء الجامعات التي تضم كليات الإلهيات.[42]

وفي الوقت نفسه كان هناك كثيرٌ من المدارس الإسلامية التي ورثتها تركيا الحديثة عن الدولة العثمانية، وكانت هذه المدارس غير رسمية، مما كان يجبر أساتذة هذه المدارس وشيوخها على الابتعاد بهذه المدارس عن الأماكن الأساسية، لأنها كانت تهتم بتعليم العلوم الدينية والفقهية والحديثية، وكانت تخضع للتمويل الأهلي في تلك المناطق، ولذلك كانت تستمر على النظام القديم من الدراسة والتدريس والحصول على الإجازات العلمية، في مجال العلوم الدينية والقرآنية والحديث الشريف، ولم تتوقف يومًا في تلك المناطق، مثل المدارس الدينية التي تسمى المدارس الشرقية التي تقع في المنطقة الشرقية والجنوب الشرقي من تركيا،[43] وكذلك في كثير من الأماكن النائية في تركيا، مثل جَايْقَرَا وَأَوْفْ وَطِرَابزُونْ.

علماء جَايْقَرَا وأوف وإجازاتهم

كانت منطقتا جَايْقَرَا وَأُوْفْ في طِرَابزُونْ في تركيا في مستوى أكثر تقدّمًا في مجال العلوم الدينية، وبخاصة في القرون الثلاثة الأخيرة من العهد العثماني والسنوات الأولى للجمهورية، مقارنة بمناطق أخرى من البلاد. حيث تم إنشاء عشرات المدارس فيهما، والتي كانت تعتبر مؤسسات التعليم العالي في ذلك الوقت، وكان آلاف الطلاب يدرسون في هذه المدارس، حيث كان يدرس المئات من الطلاب. وكان بعض هؤلاء الطلاب يعملون في مناطق مختلفة من البلاد بعد التخرج، بينما كان يشارك بعضهم في بعض الأنشطة التعليمية في مراكز العلوم والمعرفة، وحصل بعضهم على الأستاذية في مجاله. ولتوضيح المستوى الثقافي لهذه لمنطقة، نذكر أنه وفقًا للسالنامه/للكتاب السنوي لمقاطعة طرابزون بتاريخ 1869م، كان هناك 615 مدرسة في طِرابزون، و191 منها، أي ما يعادل ربعها تقريبًا، كانت موجودة في (مناطق أُوْفْ، جَايْقَرَا، درْنكْ بَازَارِي وَخَيْرَاتْ). ووفقًا

---

42 زكي صالح زنكين، «تاريخ التعليم الإسلامي»، أصول التربية الدينية والإرشاد، ص 62.

43 Şaban Arğun, İrşad Sami Yuca, "Muş Bulanık Mollakent/Mellekend Medresesi'nden Bir Âlim Portresi: Şeyh İhsan-i Mellekendî'nin Hayatı ve İcâzetnâmesi", *Şarkiyat 11/1 (Nisan 2019)*, 153.

لهذا الإحصاء، فإن ما يقرب من ٪90 من المدارس الدينية في المحافظة كانت في أوف. وبالمثل، كان بها 2364 طالبًا و٪70 من جميع الطلاب. وورد في أرشيف شيخ الإسلام في إسطنبول لعام 1914م أنه كان هناك 69 مدرسة، و 69 أستاذًا، و 1490 طالبًا في أوف.[44]

وهنا يمكننا أن نذكر الكثير والكثير عن علماء تلك المرحلة الذين نبغوا واشتهروا بكل أنواع العلم والمعرفة، منهم: شَلَقْلِي حَاجِي دُورْسُونْ أَفَنْدِي، جَايْقَرَالِي حَاجِي حَسَنْ رَامِي أَفَنْدِي، قُلُو مُرْ زَادَهْ مَحْمُود أَفَنْدِي، قَاجُو شَمْ مُحَمَّد أَفَنْدِي، قَاضِي عَسْكَر مَحْمُود أَفَنْدِي، فَرْشَادْ أَفَنْدِي، بَشَانْلِي إِدْرِيسْ أَفَنْدِي، جُرْجِي زَادَهْ أَحْمَد أَفَنْدِي، عُثْمَانْ بن صَالِح الشَّهِير بِشَهِيدْ زَادَهْ، خُدَكْ زَادَهْ نُعْمَانْ أَفَنْدِي، مَابْسُنُولِي حَاجِي أَحْمَد أَفَنْدِي، مَرْعَشْلِي شَيخ عُثْمَان بَابَا، يُوسُف شَوقِي أَفَنْدِي، رَئِيسُ القُرَّاءِ مُحَمَّد رُشْتُو عَاشِقْ قُتْلُو، وشيخ النقشبندية محمود أُسْطَى عُثْمَان أَوْغْلُو، بَكِير طُوبَالْ أَوْغْلُو، أحمد وَانْلِي أُوْغْلُو، عَلِي فِكْرِي يَاوُزْ، أحمد يَاشَارْ خُوجَا أفندي، حَافِظ عَلِي حَيْدَر أُوزَاقْ، يُونُس وَهْبِي يَاوُزْ، لُطْفِي شَانْ تُرْكْ، نَصْرُ اللهِ حَاجِي مُفْتِي أُوْغْلُو.[45]

الكتب الدراسية في تلك الفترة

وكانت خلال هذه الفترة، تُدَرَّسُ في هذه المدارس مع كتب الصرف والنحو المشهورة كتب أخرى، مثل: المنطق لإيساغوجي لأثير الدين الأبهري، وفي الأدب العربي: تلخيص المفتاح للقزويني، وفي علم الكلام شرح العقائد للتفتازاني، وشرح العقائد العضدية لجلال الدين الدواني، وفي أصول الفقه: مرآة الوصول في علم الأصول للملا خسرو، وفي القراءات: طيبة النشر في القراءات العشرللإمام ابن الجزري، وفي التفسير: أنوار التنزيل في التفسير للإمام البيضاوي، وتفسير الجلالين للمحلي والسيوطي، وفي الفقه: ملتقى الأبحر لإبراهيم الحلبي، وشرح مجمع الأنهر لشيخي زاده داماد عبد الرحمن. وفي علم الحديث: مختار

44 Mehmet Günaydın, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2008 6/12, 112.

45 Süleyman Gür, "Son Dönem Osmanlı Ulemasından Gürcizâde Ahmed Efendi", Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi, (2017), 1/2, 28.

الأحاديث لأحمد الهاشمي. وفي علم الفرائض: الفرائض السراجية للسجاوندي. وفي التصوف: دلائل الخيرات لمحمد بن سليمان بن أبي بكر الجزولي السِّمْلَالِي الحسني، وقصيدة البردة للإمام البوصيري.[46]

الاحتفال بالإجازة

وكانت الاحتفالات بالإجازات العلمية تحتل مكانة مهمة في التقاليد العلمية في الدولة العثمانية وفي الحياة الاجتماعية، بشكل عام، وكانت هذه الاحتفالات المقامة مهمة من حيث الكشف عن الثراء الثقافي للمجتمع، وكذلك ترمز إلى قوة الإدارة. على الرغم من أنّها ليست كبيرة مثل الاحتفالات التي تقام اليوم، إلا أنها ذات مغزى، وفي الوقت نفسه مذهلة، ففي يوم الحفل، يرتدي جميع الطلاب أنظف ملابسهم، ويذهبون مبكّرًا إلى المسجد أو أي مكان حيث سيقام الحفل. ويذهب المدعوّون إلى المكان المخصص لهم برفقة الحاضرين، ويكون من بين الضيوف كبار العلماء وأشهرهم. وفي وسط المسجد الذي سيقام فيه الاحتفال، يتم تكوين دائرة من الوسائد والمقارئ. ويجلس على هذه الوسائد حوالي ستين أو سبعين باحثًا، ويأخذ أساتذة آخرون أماكنهم حولها. وينتظر الطلاب الذين سيحصلون على الشهادات في المنتصف، وهم يرتدون أردية واسعة يرتدونها أثناء الاحتفالات، ويقف ثلاثة أو أربعة يرتدون أردية احتفالية ويرافقونهم حتى نهاية الحفل. ويجلس المعلم الذي سيمنح الشهادة في وسط الوسائد التي تصطفّ على التوالي، وإذا كان أستاذ هذا المعلم على قيد الحياة، فإنه سيأخذه إلى يمينه. ويبدأ الحفل بتلاوة القرآن الكريم، وعندما تنتهي التلاوة، يقرأ المعلم وهو جالس على وسادة عالية مُعدّة بشكل منفصل في الزاوية شهادة أي طالب بصوت عالٍ. ثم يقوم المدرس المقابل له بدعاء طويل، ثم يقوم الطلاب بتقبيل يد معلمه ويأخذ إجازته.[47]

---

46 Yusuf Şevki Yavuz, "Hasan Rami Yavuz", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 25 Kasım 2020.

47 Talip Ayar, "Bir Osmanlı Müderrisinin İcâzetnâmesi ve Tarihî Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülahazalar", Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2014 IX 1, 48.

وكان بعضهم يرسل دعوة لهؤلاء الشيوخ والعلماء يطلب منهم الحضور وتشريفه بمجلس حيازته الإجازة من شيخه، ومن أمثلة ذلك، رسالة أرسلها شهيد زاده عثمان أفندي في قرية زَانُو (أولو جامع) لزملائه وشيوخه في ذلك الوقت، ولكنّه كتبها باللغة التركية بالحروف العربية، قال فيها بما معناه: الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، السيد صاحب الفضيلة، والدولة والديانة والكرامة عالي الهمة أفندي، السّلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد، في شهر شعبان، في اليوم الثاني عشر، يوم الخميس، في قرية أُوْكَنَهْالعليا، يسرنا دعوتكم لحضور تلك المناسبة، وسوف أنتظر بشوق وتشوف حضوركم، لحضور جلسة الإجازة، المنعقدة في مسجد قرية زَانُو (أولو جامع)، مقدمه الشيخ شهيد زاده عثمان أفندي.[48]

الإجازة في أسرة حاجي مفتي زاده

وسوف نتناول هنا بعض نماذج الإجازات التي أعطيت في جايقرا وأوف، ونخصّ بالذّكر تلك الإجازات العلمية التي نالتها أسرة الشيخ الحاج الحافظ صالح المفتي بأوف، وأبناؤه وأحفاده الذين عرفوا فيما بعد بحاجي مفتي أوغلي، وهذه الإجازات هي:

1 - إجازة المجيز الحاج الحافظ عثمان بن صالح أفندي الشهير بشهيد زاده الأوفي زَنَوِي للحافظ الحاج الحافظ لطف الله الحمدي بن الحاج الحافظ صالح الأوفي الأوكنوي، وله إجازة علمية عامة، وقد نال هذه الإجازة في سنة (1855م)، وأخرى في الفرائض، وقد نال هذه الإجازة في سنة (1854م)، وأخرى في دلائل الخيرات في التصوف، وقد نال هذه الإجازة في سنة (1851م).

2 - إجازة المجيز الحاج الحافظ صالح بن لطف الله أفندي الأوفي الأُوْكَنَوِي للحافظ نصر الله شوقي، وله إجازة علمية عامة، وقد نال هذه الإجازة في سنة (1911م) ، وأخرى في الفرائض، وقد نال هذه الإجازة في سنة (1912م).

3 - إجازة المجيز الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي، وله إجازة علمية عامة، وقد نال هذه الإجازة في سنة

[48] مخطوط دعوة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده.

(1965م)، وأخرى في قصيدة البردة، وقد نال هذه الإجازة في سنة. (1963م).

وهذه سلسلة أسرة الحاج صالح المفتي بأوف وأبنائه وأحفاده

وتبعًا لما سبق يمكن تقسيم الإجازات العلمية إلى قسمين:

الأول: عامة، والأخرى: خاصة.

الأول: العامة: وفيها العلوم العقلية والنقلية، التي درسها في المجالات العلمية كلّها، ومن ثم يجيزها الشيخ أو الإمام أو الأستاذ. وكانت فترة الدراسة التي يستطيع الأستاذ أن يمنح طالبه الإجازة، تستمر ما بين خمس عشرة سنة وعشرين سنة.

والأخرى: الخاصة: وهي التي تمنح في كتاب معين كقصيدة البردة ودلائل الخيرات، وغيرها، ومنها تلك الإجازات التي حصل عليها الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي، أو تلك الإجازات التي تمنح في فرع واحد من فروع العلم والمعرفة، كالفرائض، أو كالفقه، أو كالتفسير.

بداية الإجازة

ويظهر من خلال هذه الإجازات كيف يبدأ الشيخ أو الإمام بالبسملة والحوقلة والصلاة على النبي، صلى الله عليه وسلم، فها هو الشيخ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده يبدأ إجازته للشيخ لطف الله الحمدي بن صالح الأوفي بقوله: الحمد لله الذي علمنا ما لم نعلم، وأسعدنا بتعليم علومه وأكرم، والصلاة والسلام على محمد المرشد للأمم، وعلى آله وأصحابه العالمين بشريعة النبي المحترم ... [49]، وكذلك يبدأ الشيخ عثمان بن صالح بالبداية نفسها للشيخ لطف الله الحمدي في إجازة أخرى، ولكنها إجازة في الفرائض، ويبدأها بالحوقلة نفسها، والسلام على النبي وعلى أصحابه، وكأنها نسخة مكررة.[50]

وهذه إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي للشيخ نصر الله شوقي أفندي، وهي في الفرائض أيضًا، يبدأ بقوله: «الحمد لله الذي علم آدم الأسماء وجعله شجرة طيبة، أصلها ثابت وفرعها في السماء، واصطفاه بالنبوة والأصفياء، فسبحان الذي يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء ... وعلى آله الذي وقف عنده لنصر شريعته في الليالي والأيام وأصحابه.[51]

وفي إجازة أخرى كتبها، يقول: «الحمد لله الذي علمنا ما لم نعلم، وأسعدنا بتعليم علوم وأكرمه، والصلاة والسلام على محمد، المرشد للأمم، وعلى آله وأصحابه العالمين بشريعته ...[52]

وهذا نموذج من إجازة الشيخ حسن رامي بن محمد زكي أفندي الجَايْقَرَاوِي الخَوْبَشْرَوِي (الأَقْطُوغَانِي) المعروف بحاجي مصطفى زاده، للأستاذ الدكتور نصر الله بن محمد أفندي القَرَهْ جَامِي الشهير بمفتي زاده، يبدأه بقوله: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا

[49] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي، (إجازة علمية عامة)، ص 1.
[50] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة في الفرائض)، ص 2.
[51] مخطوط إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة في الفرائض)، ص 4-5.
[52] مخطوط إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة علمية عامة)، ص 2-3.

لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على حبيبه الذي دعانا إلى الله وما كنا لنهتدي به لولا أن دعانا إلى الله، وعلى آله وأصحابه حماة دين الله، وبعد.[53]

ويرد في إجازة للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي ما يلي: الحمد لله الذي جعل الإسناد مما يشرف به العباد، وهو من خصائص هذه الأمة دون باقي العباد، والصلاة والسلام على منتهى السند والسادات، ومولانا محمد منبع المداد والإرشاد، صلاة وسلامًا لا انقطاع لها ...[54]

ومنهم من يطيل في مقدمة الإجازة، ويتحدث عن فضل العلم والعلماء، وقيمة الأخذ والتناول عن العلماء، ويفرد الكثير من الصفحات في الحديث عن هذا، فيقول الشيخ صالح بن لطف الله: وبالجملة النقل والعقل شاهدا عدل لشرفه، ولكونه صفة كمال وعزته، ولذا كان صيت شرفه سائرًا في الأمصار، وطار في جميع الأقطار كالأمطار، يعترف به العارفون.[55]

طلب الإجازة وتمنع الأستاذ

ودائمًا فإن الطالب يطلب الإجازة من شيخه وأستاذه، ودائمًا ما يرفض الأستاذ أو الشيخ في بادئ الأمر، ويتعلل بضعفه وقلة علمه، إلّا أنه في النهاية يكتب له الإجازة، بعد أن يشير إلى ضعف علمه وقلته، وهذا ما نراه في إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي أفندي: "فإن الأخ العزيز الشريف العالم اللطيف اللبيب نصر الله شوقي أفندي ، بلغه الله تعالى إلى أمانيه الظاهرية، وأوصله إلى مآربه الباطنية، لما أخذ العلوم كلها أصولاً وفروعًا حديثًا وتفسيرًا وغيرها، واستجاز كما هو دأب السلف الصالحين والعلماء المُتْقنين."[56]

---

[53] مخطوط إجازة الشيخ حسن رامي للدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي (إجازة علمية عامة)، ص 2.

[54] مخطوط إجازة الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي (إجازة في قصيدة البردة)، ص 2.

[55] مخطوط إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة علمية عامة)، ص 3-7.

[56] مخطوط إجازة الحافظ صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة علمية عامة)، ص 2-3.

وهو نفسه ما يقوله في إجازة أخرى: "قرة عيني ولدي نصر الله الشوقي بن الحافظ الحاج صالح الأوفي الأكنوي قد حضر مجلسي الفقير، ولازمه طول الزمان، وواظب مدى الأوان، وأخذ مني شطرًا من العلوم، أعني الفرائض، لما أراد مدارسة ما لديه ومذاكرة ما بين يديه، ومباحثة الطالبين، ومناظرة الناظرين، واستأذن مني، والتمس الإجازة، وهذا الفقير، وإن لم أك أهلاً لذلك، لكن حسن ظنه يقتضي ذلك، فأجزته وأذنته في علم الفرائض، وحلّ المشكلات بالبيان والتحرير."[57] وكذلك يتحدث عن طلبه الإجازة بالأسلوب نفسه.[58]

وكذلك يقول الشيخ صالح أفندي في إجازته للشيخ نصر الله شوقي: "ومنهم العالم العامل الألمعي والفاضل اللوذعي صاحب الذهن الثاقب والفكر الناقب، ولدي وروحي وقرة عيني نصر الله الشوقي بن الحافظ الحاج صالح الأوفي الأوكنوي قد حضر في عدة من الأعوام مجلس هذا العاجز المستهام، فاكتال من بضاعتي المزجاة بضاعة مستوفاة حتى استوعب من كليات العلوم وجزئياتها، فلما أقمر هلاله، وقمر على كل قرم نواله."[59]

وهذا نفسه ما يقوله الشيخ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده للحافظ الحاج لطف الله في إجازته له: "ومنهم العالم العامل الألمعي، والفاضل الفاصل اللَّوْزَعِي صاحب الذهن الثاقب، والفكر الناقب، لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي، قد حضر في عدة من الأعوام مجلس هذا العاجز المستهام، فاكتال من بضاعتي المزجاة، بضاعة مستوفاة، حتى استوعب من كليات العلوم وجزئياتها، فلما أقمر هلاله، وقمر على كل قرم نواله، اقترح عليَّ بعد الاستخارة بالاستخارة، ظنًّا منه صدَّقه الله ظنه – أنني أهل للإجازة، فأجزته إجازة عامة."[60]

---

[57] مخطوط إجازة الحافظ صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة في الفرائض)، ص 6-7.

[58] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة في الفرائض)، ص 6.

[59] مخطوط إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة علمية عامة)، ص 6-7.

[60] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة علمية عامة)، ص 5.

نص الإجازة

ثم يأخذ الشيخ أو الأستاذ في كتابة الإجازة ويذكر فيها ما يجوز لطالبه وما لا يجوز، ففي إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي يقول: فأجزته إجازة عامة بأن يروي مني ما يصح روايته عني، ويسند إليَّ ما وقع ابتداؤه مني، في أي وقتٍ شاء، في أي مكان شاء، على أي شخص يشاء، بشرط أن يراعي الشروط المعتبرة عند أهل الرواية والدراية، وأن يقدم المقدمات التي لا مخلص عنها في البداية والنهاية.[61]

فيقول الشيخ الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للشيخ نصر الله شوقي: فيقول أفقر الورى وأضعف العباد، وأحسن الأخلاق نصر الله الشوقي، قرأت من أبي وحياة روحي أعني به الفاضل الكامل في العلوم خصوصًا في علم الفراض الحافظ الحاج صالح الأوفي الأوكنوي، وهو كان مجازًا ...[62] وهكذا يعدّ شيوخه كلهم.

وكذلك يقول الشيخ صالح بن لطف الله في إجازته للشيخ نصر الله شوقي: اقترح عليَّ بعد الاستخارة ظنًّا منه، صدَّق الله ظنّه، أنني أهل للإجازة، فأجزته لإجازة عامة، بأن يروي مني ما يصح روايته عني، ويُسند إليّ ما وقع ابتداؤه مني في أي وقت شاء، في أي مكان شاء، على أي شخص شاء، بشرط أن يراعي الشروط المعتبرة عند أهل الرواية والدراية، وأن يقدم المقدمات التي لا مخلص عنها في البداية والنهاية.[63]

وكذلك يتحدث عن الإجازة بالأسلوب نفسه، ولكنه يزيد فيها بقوله: "وأخذ مني شطرًا من العلوم، أعني الفرائض، لما أراد مدارسة ما لديه، ومذاكرة ما بيديه، ومباحثة الطالبين، ومناظرة الناظرين في أيام دولة السلطان عبد الحميد خان ابن السلطان الغازي محمود خان، أدام الله بالعدل والإحسان، واستأذن مني والتمس الإجازة، وهذا الفقير وإن لم أك

61 مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة علمية عامة)، ص 5–6.

62 مخطوط إجازة الحافظ صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة في الفرائض)، ص 7–11.

63 مخطوط إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة علمية عامة)، ص 6–7.

أهلاً لذلك، لكن حسن ظنه يقتضي ذلك، فأجزته وأذنته في علم الفرائض، وحلّ المشكلات بالبيان والتحرير."[64]

ويقول الشيخ حسن رامي: ولهذا طلب مني السلوك في الطريق لأجل الوصول إلى الأصول، كما درج عليه الفحول، الحسيب أن يكون له في الاتصال نصيب، وهو الصالح الكامل العارف بالله، صاحب اللطف والكرم والمروءة والشيم نصر الله بن محمد بهاء الدين الأوفي الجَايْقَرَاوِي الأوكنوي القره جاوي العريف بمفتي زاده، وفقه الله تعالى بالفلاح والسعادة، وكان الله له حيث يكون في كل حركة وسكون بجاه رسوله الأمين إجازة بقراءة القصيدة البردة المباركة لكل مرادات مشروعات مشايخنا.[65]

سلسلة الشيوخ

وكان كثيرٌ من الشيوخ يعدّد شيوخه الذين أخذ منهم علومه، وبعضهم لم يكن يذكر ذلك، ومن ذلك إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي الذي نراه يقول: وإني قد أخذت هذه العلوم عن العالم الفاضل والعامل الكامل اللاحق بأبي حنيفة في علمه، والسابق على أحنف في حلمه، صاحب النفس المطمئنة، كاشف الطريق الربانية، المولى الهمام الألمعي، والفاضل الصمصام اللوذعي المشتهر بين المشارق والمغارب اشتهار الشمس بين النجوم والكواكب مصطفي بن عمر الوَدِينِي ... إلى أن يصل إلى النبي.[66]

ويعدد شيوخه الذين أخذ منهم علم الفرائض فيقول: فيقول أفقر الورى، وأضعف العباد، لطف الله الحمدي: قرأت من الفاضل الكامل في العلوم خصوصًا في علم الفرائض عثمان الأفوي الزنوي، وهو كان مجازًا

---

[64] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة في الفرائض)، ص 6-7.

[65] مخطوط إجازة الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي (إجازة في قصيدة البردة)، ص 3.

[66] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة علمية عامة)، ص 6-14.

من أستاذ الكلمة، وحذاق المهرة، أبي الفاضل المشتهر بين المشارق والمغارب، اشتهار الشمس بين النجوم والكواكب ... ثم يعدّدهم إلى أن يصل إلى النبي.[67]

ويعدد الشيخ حسن رامي شيوخه الذين أخذ عنهم قصيدة البردة واحدًا واحدًا إلى أن يصل إلى الإمام البوصيري صاحب القصيدة.[68]

وكذلك يعدد شيوخه الذين أخذ علمه منهم، فيقول في إجازته للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي: فأجزت له إجازة طيبة بهية جلية بأن يروي عني ما يجوز روايته من جميع العلوم، عقلية ونقلية، أصولًا وفروعًا، تفسيرًا وحديثًا، وغيرها حسبما أجازني العالم الكامل الصمداني السيد طيب زهدي الخوبشروي الأقطوغاني العريف بولي أفندي زاده، وهو المجاز من أبيه الحاج عثمان أفندي بن مصطفي، وهو من الحاج محمد بن عباس الشَّنَكِي الجَايْقَرَاوِيُّونَ عاملهم الله تعالى بلطفه وكرمه الوافون في جميع ما ذكروا أيضًا، قد أجازه الشيخ محمد الواني، وهو قد أخذ العلوم عن الصادق القيصروي عن سليمان أرزنجاني القيصروي عن صالح الأَنْقَرَوِي عن محمد الخادمي والأستاذ الأول قد أخذ العلوم عن عمر بن عثمان بن ولي الدين الخَيْر البُولِي، وهو عن العالم الرباني السيد محمد الخادمي، وهو قد أخذ عن الشيخ خليل أحمد القُنَوِي والأخيران قد أخذا عن الفاضل الأول، وهو قد أخذ العلوم عن أبيه السيد مصطفي الخادمي، وهو عن محمد بن أحمد الطرسوسي عن محمد بن على الكاملي، عن خير الدين الديلمي، عن أحمد بن محمد عبد العال عن والده عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري عن ابن حجر العسقلاني عن برهان الدين عن العلامة ابن الشحنة عن سراج الدين الزبيدي عن أبي الوقت عبد الأول بن عيسى بن شعيب الهروي عن أبي الحسن عن عبد الرحمن بن المظفر الداودي، عن محمد بن عبد الله السرخسي الحموي، عن أب عبد الله محمد بن يوسف الفربري، عن إمام الأئمة وشيخ حفاظ الأمة أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، وقد أجاز له الشيخ الكامل المذكور بالجامع

[67] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة في الفرائض)، ص 7–10.

[68] مخطوط إجازة الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي (إجازة في قصيدة البردة)، ص 3–4.

الصغير عن أحمد القاشاني، عن أحمد الشناوي، عن والده، عن العارف الشعراني، عن الحافظ السيوطي مؤلف. وقد أخذ الفاضل الطرسوسي عن والده أحمد الطرسوسي، عن أحمد بن حيدر الكردي، عن محمد بن شروين، عن أحمد بن المنجل، عن ميرزا مخدوم، عن محمود الشيراوي، عن العلامة الدواني، عن محمود الكشكشاني، عن سيد المحققين السيد الشريف الجرجاني. وأيضًا قد أخذ ذلك الفاضل عن شيخ محمد الواني، عن محمد بن روح الدين، عن رفيع الدين، عن الخلخالي، عن ميرزاجاني إلخ. وقد أخذ الأستاذ الكامل السيد محمد الخادمي عن أحمد بن محمد القزابادي، عن العلامة التفسيري، عن علي الكوراني، وهو تلميذ الشيخ عبد الجزري، عن علي بن أبي طالب، وهما عن خاتم النبيين ورسول رب العالمين، صلوات الله وسلامه عليه مع صحبه وعليهم أجمعين والحمد لله رب العالمين.[69]

وكذلك يعدد الشيخ صالح أفندي بن لطف الله شيوخه فيقول عنهم: وإني قد أخذت هذه العلوم عن العالم الفاضل الكامل المشتهر بين المشارق والمغارب اشتهار الشمس بين النجوم والكواكب ... ثم يذكر شيوخه شيخًا شيخًا، وممن أخذ وتعلم، كل منهم عن الآخر حتى يصل إلى النبي، صلى الله عليه وسلم.[70]

وصية الشيخ للطالب والدعاء له

وبعد ذكر الموضوع يأخذ الشيخ في توصية طالبه بما يجب عليه بعد الأخذ عنه، ويطلب منه الدعاء له في كل وقت وحين، وحتى أن يتوفّاه الله تعالى، فيقول الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي أفندي: "وأوصيك بتقوى الله وطاعته، وصالح الأعمال ومرضاته ومجانبة الهوى والسيئات، ومفارقة البدع والخطيات."[71]

---

[69] مخطوط إجازة الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي (إجازة علمية عامة)، ص 3-4.

[70] مخطوط إجازة الحافظ صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة علمية عامة)، ص 7-16.

[71] خطوط إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة في الفرائض)، ص 7.

ويقول الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي: «وأوصيك بتقوى الله وطاعته، وصالح الأعمال ومرضاته، ومجانبة الهوى والسيئات، ومفارقة البدع والخطيئات».[72]

ويقول الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي: ثم أوصي نفسي وإياك وجميع أحبائي وتلاميذي بما أوصى به الله تعالى الأولين والآخرين وأيضًا النبي – عليه الصلاة والسلام – عامة أصحابه وكافة أوليائه، مما هو الأكرم عند الله على الإطلاق والأسبق إلى لقائه بالاتفاق، وهو تقوى الله تعالى، ولا يحصل ذلك إلا بالاشتغال بالعلوم، الزاجر والراغب وذلك الاشتغال إنما يحصل بترك الدنيا وأهلها واختيار العزلة والغربة، تذكر اثنين، وانس اثنين. أما اللذان تذكرهما: فالله والموت. وأما اللذان تنساهما فإحسانك في حق الغير، وإساءة الغير في حقك، انتهى. فَدُمْ على تشييد أركان وظائف العلوم بالجد الصادق، وترجيح التدريس على المهمات، وابذل مائدة النشر لعامة الطلباء والغرباء بالنصايح، ومسامحة تقصيراتهم، وعفو زلاتهم، فإن حياتك بهم ورفعتك في الدارين بسببهم، وبقائك وعدم انقطاع آثار علمك فيهم، ودم أيضًا بعد أداء الفرائض والواجبات والسنن المؤكدة بذكر الله تعالى في الخلوة والجلوة، وصلاة الإشراق والضحى وتربيع السنة بعد الظهر والعشاء، والأربع قبل العشاء والعصر، وصلاة الأوّابين والتهجّد، ودُم أيضًا على قراءة القرآن خصوصًا سورة الملك في كل ليلة، لو قرئ هذه السورة في الركعتين لكان أحب إلى الفقير، وأيضًا على الصوم ولو في أيام البيض، وهذه الوصايا مأخوذة من الكتب المعتبرة كالإحياء وغيرها.[73]

ختام الإجازة

ثم يأخذ الشيخ أو الإمام في ختم إجازته بالدعاء وإعلان حاجته لدعاء طالبه وتلاميذه أجمعين، ويذكر اسمه كاملاً، واسم طالبه كاملاً، ويذكر تاريخ إجازته له، فيقول: وأنا الفقير الحقير المحتاج إلى رحمة ربه القدير

---

[72] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة في الفرائض)، ص 7.

[73] مخطوط إجازة الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي (إجازة علمية عامة)، ص 4.

حسن رامي بن محمد زكي أفندي الجايقراوي الخوبشروي (الآقطوغاني) العريف بحاجي مصطفي زاده، حُرّر ذلك سنة أربعة وثمانين وثلاثمائة وألف من ستة وعشرين من ذي الحجة يوم الخميس من هجرة من له المجد والعز والشرف، رامي حسن.[74]

ويقول الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي: وأرجو من هذا الفاضل أن لا ينساني في مظان الإجابة عن دعائه الخالص، ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمة، إنّك أنت الوهّاب، ربنا اغفر لنا ولوالدينا، وللمؤمنين والمؤمنات، يوم يقوم الحساب، لا إله إلا الله، محمد رسول الله، في سنة اثنتين وسبعين ومائتين وألف في أواسط شعبان المعظم، وأنا الفقير إليه سبحانه وتعالى، عثمان بن صالح الأوفوي غفر لهما.[75]

ثم يقول الشيخ صالح بن لطف الله: وأنا الفقير إليه سبحانه وتعالى الحافظ الحاج صالح بن الحاج لطف الله الأوفي الأوكنوي.[76] هكذا يختم الشيخ صالح بن لطف الله الأوفي.[77]

ثم يختم الشيخ حسن رامي إجازته للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي: "أجزتك من هذه القصيدة البردة المباركة إجازة طيبة بهية جلية، كما أجازني أستاذي عليه رحمة الله الهادي، وأنا الفقير الحقير المحتاج إلى عفو ربه القدير، حسن رامي بن محمد زكي أفندي الأوفي ... العريف بحاجي مصطفي زاده، حُرِّر ذلك في سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائة وألف."[78]

---

[74] مخطوط إجازة الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي (إجازة في قصيدة البردة)، ص 4-5.

[75] مخطوط إجازة الحافظ عثمان بن صالح الشهير بشهيد زاده الأوفي للحافظ الحاج لطف الله الحمدي بن الحاج صالح الأوفي الأوكنوي (إجازة علمية عامة)، ص 15-16.

[76] مخطوط إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة في الفرائض)، ص 11.

[77] مخطوط إجازة الحافظ الحاج صالح بن لطف الله الأوفي الأوكنوي لنصر الله شوقي (إجازة علمية عامة)، ص 18 .

[78] مخطوط إجازة الشيخ حسن رامي للأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي (إجازة في قصيدة البردة)، ص 4.

الخاتمة

1 – إن المناهج العلمية والتقاليد العريقة التي ظهرت عند العرب والمسلمين في التراث العربي والإسلامي والتي طبقتها الأكاديميات العلمية والمؤسسات الجامعية في العصر الحديث؛ ليست في الأصل إلا جزءًا من هذا التراث الحضاري الإسلامي، وبالتالي يمكن القول بأن الحضارة الإسلامية أسهمت في تطور الحضارة الإنسانية الحديثة، وأوصلتها إلى قمة الإبداع الحضاري.

2 – ما أحوج البشرية إلى دراسة الجوانب الفكرية الأصيلة في التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية، كما كانت في أوج نهضتها، وقوة نشاطها، حين تأثرت الحضارة الإنسانية بها، وفتحت أمامها منهج التطور والتجديد.

3 – من حق المسلمين أن يجدّدوا هذا التراث ويبرزوا المفاهيم والقيم الناجمة من الحضارة الإسلامية، لا رجوعًا منهم إلى الوراء ليعيشوا على أطلال الماضي وظلاله، وإنما يفعلون ذلك لكي يحافظوا على حضارتهم واستمرارها دون انقطاع، حتى يصلوا الماضي بالحاضر وينطلقوا من خلالهما في آفاق المستقبل الواسع، على هدي هذا الماضي، ووفق المعطيات العلمية المعاصرة.

4 – ومن الأمور التي لفتت الانتباه في الإجازات العلمية التي وردت إلينا من كل العصور العلمية المختلفة، أنّ بعض الشيوخ الكبار كان يطلب من عالم آخر إجازته في القراءة أو في الفقه، بالرغم من كونه على الدرجة العلمية نفسها، ولكن يبدو أن ذلك كان من التقاليد العلمية التي كانت متبعة في تلك العصور، ولذلك تعودوا عليها.

5 – كما لفتت الانتباه تلك الدعوة لحضور احتفال الحصول على تلك الإجازة العلمية، وكذلك ما كان يصاحب ذلك من احتفالات كبيرة.

6 – في نظام التعليم في مدارس جايقرا وأوف، كانت طريقة الإجازة تستخدم فقط في علوم اللغة (الصرف والنحو والبلاغة واللغة

والأدب)، والعلوم الإسلامية (التفسير والكلام والحديث والفقه والتصوف).

7 - وكذلك لم يكن الشيخ أو الأستاذ يكتب اسم المدينة أو المقاطعة التي يكون هو فيها، في الإجازة التي كتبها للطالب.

8 - إنّ شهادة المعلم ليست فقط وثيقة توضح مستوى معرفته، ولكن لها أيضًا هوية كونها مصدرًا مباشرًا من مصادر التاريخ.

9 - كما يظهر بوضوح، الاهتمام الشديد بتسلسل الإسناد في الإجازات العلمية قبل العصر العثماني وأثناءه وبعده، لأنّ الإسناد يعطي أهمية كبيرة للإجازة، وبخاصة تلك الإجازات التي تعود بسلسلة إسنادها إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، وبخاصة في تلك الإجازات التي في علم الحديث والفقه والفرائض والتفسير وغير ذلك، أما الإجازت الخاصة في الأدب والشعر وغير ذلك كمثل قصيدة البردة للإمام البوصيري التي نالها الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي، فكان آخر إمام في السلسلة هو الإمام البوصيري نفسه؛ لأنها هو الذي نظمها.

10 - وكذلك أحيانًا تطول الإجازة؛ بسبب المقدمة التي يكتبها الشيخ أو الأستاذ في أهمية العلم وفضله، وكذلك بسبب ذكره لشيوخه الذين حصل عليهم علمه ومعارفه، حتى كانت الإجازة قد تطول لتبلغ عشرين صحيفة، مثل الإجازات العلمية العامة وفي الفرائض، وأحيانًا أخرى تكون قصيرة حتى تبلغ بعضها صحيفة أو نصف صحيفة كمثل الإجازة في قصيدة البردة للإمام البوصيري التي نالها الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي، والإجازة في دلائل الخيرات.

11 - من الممكن أن نقول إنّ هذه الإجازات العلمية بكل أنواعها، تمثّل الشهادت العلمية نفسها التي تعطيها الجامعات العلمية في عصرنا الحاضر لطلابها الذين تخرجوا فيها، وكذلك الشهادات التي تعطيها المدارس بكل أنواعها في الوقت الحاضر.

المصادر والمراجع

ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1986م.

ابن النقيب: (عبد الرحمن بن محمد، الملقب بابن النقيب المتوفي سنة 1081هـ) - ديوان ابن النقيب، تحقيق الأستاذ عبد الله الجبوري. مطبوعات المجمع العلمي العربي 1368هـ - 1963م.

ابن حجة: (تقي الدين أبو بكر، المعروف بابن حجة الحموي المتوفي سنة 837هـ) خزانة الأدب. طبع دار الطباعة 1291هـ- القاهرة.

ابن منظور (محمد بن مكرم بن منظور المتوفي سنة 711هـ). لسان العرب - طبع دار صادر ودار بيروت 1374هـ- 1955م.

أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998.

إيمان الهلالي، الإجازات العلمية وعناية المغاربة بها، لمحمد بن على البولو الجزولي، مع الرابطة، الإجازة في الطب (دراسة تحليلية على مدى ثمانية قرون من تاريخ فاس العلمي) رسالة دكتوراه، كلية الطب والصيدلة، بافران، سنة 2019م.

التهانوي: (محمد بن علي التهانوي المتوفي في القرن الثاني عشر الهجري): كشاف اصطلاحات الفنون. تحقيق لطفي عبد البديع. نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر القاهرة 1382هـ-1963م.

جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق: صلاح عَرِيضَة، دار الكتب، 1996م.

الحبيب الحاكمي، الإسهام العلمي للبربر في الأندلس في العصر الموحدي 3 12 – 13 م، ماجستير في التاريخ الإسلامي.

خُوْلْيَانْ رِيبِيرَا، التربية الإسلامية في الأندلس (أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية)، ترجمة دكتور الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1994م، ص118 – 119.

الزبيدي، (محمد بن محمد المتوفي سنة 1205هـ) تاج العروس في شرح القاموس. الطبعة الأولى. المطبعة الخيرية، سنة 1306هـ.

زكي صالح زنكين، « تاريخ التعليم الإسلامي»، أصول التربية الدينية والإرشاد، تحرير النسخة التركية: محمد أمين آي، تعريب: محمد فاتح أونلو.

صلاح الدين المنجد، إجازات السماع في المخطوطات القديمة، في مجلة معهد المخطوطات العربية: 2 / 233.

عبد الله فياض، الإجازات العلمية عند المسلمين، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1.

علية الأندلسي، الحركة العلمية والثقافية عند المرابطين، نشر في ميثاق الرابطة، 12 / 3 / 2010م.

عماري فضيلة، في مشروع الخطاب القديم في الجزائر في عنوان فن الإجازة عند أحمد المقري التلمساني، ماجستير، الجزائر، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات والفنون.

القاسمي (جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق المتوفي سنة 1332هـ).- الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين. وهو شرح الأربعين العجلونية، تحقيق: عاصم بهجة البيطار، دار النفائس، الطبعة الأولى، 1403هـ = 1983م.

القلقشندي (أبو العباس أحمد القلقشندي المتوفي سنة 821هـ). صبح الأعشى في صناعة الإنشا - طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة 1332 هـ -1915م.

لَزْغَمْ فوزية، الإجازات العلمية لعلماء الجزائر العثمانية، المكتبة الجزائرية للدراسات التاريخية، بدون تاريخ.

المحبي (محمد أمين بن فضل الله، المعروف بالمحبي، المتوفي سنة 1111هـ)- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر المطبعة الوهبية بالقاهرة 1384هـ.

محمد المنوني، ورقات في حضارة المَرِينِيّين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط ، 1996م.

محمد بشير حسن العامري ، الحياة العلمية في الثغور الشمالية المجاورة للمالك الإسبانية ، ط1، 1437هـ = 2016.

محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي الأنصاري (703هـ = 1303م)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة ؛ تحقيق : إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ .

محمد عيسى آل مِكْبَاس، إجازات علماء البحرين (موسوعة في التراجم والتأريخ والأدب)، آل مكباس للطباعة والنشر ، ط 1 ، 1422 هـ .

عمر بن محمد علي موسى باشا، الأدب في بلاد الشام، طبع المكتبة العباسية بدمشق سنة 1972م.

-------، ابن نُبَاتَةَ المصري- أمير شعراء المشرق طبع دار المعارف بالقاهرة 1963م-1383هـ.

Akpınar, Cemil, "İcâzet". *DİA*. Erişim 15 Haziran 2020.

Arğun, Şaban, İrşad Sami Yuca, "Muş Bulanık Mollakent/Mellekend Medresesi'nden Bir Âlim Portresi: Şeyh İhsan-i Mellekendî'nin Hayatı ve İcâzetnâmesi". *Şarkiyat 11/1 (Nisan 2019)*, 150-170.

Atay, Hüseyin, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-nâmeler". *Vakıflar Dergisi* 1981 XIII, 171-235.

Ayar, Talip, "Bir Osmanlı Müderrisinin İcâzetnâmesi ve Tarihî Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülahazalar". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2014 IX 1, 43-62.

Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2019.

Günaydın, Mehmet, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2008 6/12, 101-136.

Gür, Süleyman, "Son Dönem Osmanlı Ulemasından Gürcizâde Ahmed Efendi". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* (2017) 1/2, 27-62.

Hızlı, Mefail, “Anadolu’daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4, (2004), 371-409.

Ortaylı, İlber. *Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Hasan Rami Yavuz”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 25 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/yavuz-hasan-rami

Yıldız, Hasan, “Osmanlı Medreselerini Islah Çabaları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Mart 2019): 407-445.

Zengin, Zeki Salih, “İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi”. ed. Recai Doğan vd. *Din Eğitimi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

PEKER, Z., "Arap Dünyasında Felsefe Eğitimi Üzerine Olan Kaynak ve Çalışmalar Tez Alanı ve Kaynakları İçin Çalışması"
el-Mecelletü'l-ilmiyyetü'l-muhakkemetü li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 1 (2021): 202-228

"ARAP DÜNYASINDA FELSEFE EĞİTİMİ" ÜZERİNE OLAN KAYNAK VE ÇALIŞMALAR TEZ ALANI VE KAYNAKLARI İÇİN HAZIRLIK ÇALIŞMASI

SOURCES AND STUDIES ABOUT "PHILOSOPHY TEACHINGS IN THE ARAB WORLD" A PRELIMINARY STUDY IN THE FIELD OF RESEARCH AND ITS SOURCES

ZEYNEP PEKER
DOKTORA ÖĞRENCİSİ
YALOVA ÜNİVERSİTESİ / FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ FAKÜLTESİ

Öz

Felsefe, dünyanın genelinde tartışma ve soruşturma alanı, Arap dünyasında ise kabul ve reddetme noktası olmaya devam etmiştir. Bu durum sonuçlarının açıkça görüldüğü yerlerden birisi de farklı eğitim seviyelerinde okutulan felsefe dersinin konumu ve içeriği bahsidir. Şöyle ki çeşitli sebep ve etkenlerden dolayı Arap ülkeleri arasında felsefe eğitimi nicelik ve nitelik bakımından farklı olabilmektedir. Bu makale doğrudan veya dolaylı olarak Arap dünyasında felsefe eğitimi konusuna temas eden çalışmaları yöntem ve içerik bakımından tanıtmayı hedeflemektedir. Arap dünyasında felsefe eğitimi üzerine yapılan çalışmalar istatistik, konferans, kitap, araştırma, makale ve tez şeklinde çeşitlenmektedir. Çalışmamızın bu konuyu araştırmak isteyenler için bir giriş ve bakmak isteyenler için bir kaynak rehberi olmasını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Felsefe eğitimi, Arap dünyası, kaynaklar, çalışmalar.

Abstract

Philosophy is still a controversial, questionable and an extremely perplexing all over the world, and continues to be a point of acceptance and rejection particularly in the Arab world. The impact of this is clearly visible when looking at the condition of philosophy education as discipline in the different educational systems, where we find in the Arab countries a huge difference in philosophy teaching in quality and quantity wise, according to several factors and influences. The aim of this article is to showcase directly and indirectly the studies aimed at The Study of Philosophy in the Arab world, whether at both the global and regional level. These studies have varied between questionnaires, conferences, books, research files, articles and thesis, which will be acknowledged and introduced with its general contents in preparation to research this topic and to make it a guide available to those who want to see this topic. We can determine from this study the lack of self-endeavored researches, that has been a result of several reasons most important of which being a subject that requires collective effort and inquiry into several aspects, political, social… etc.

Keywords: Philosophy education, Arabic world, sources, studies.

بيكر، ز.، "مصادر ودراسات حول "تعليم الفلسفة في العالم العربي" دراسة تمهيدية في مجال البحث ومصادره"
المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 1 (2021): 202-228

مصادر ودراسات حول "تعليم الفلسفة في العالم العربي" دراسة تمهيدية في مجال البحث ومصادره

زينب بيكر
طالبة دكتوراه
جامعة يَلَوَا / كلية الفلسفة وعلوم الدين

الملخص

لا تزال الفلسفة مثار حيرة وتساؤل حول العالم ككل، ونقطة تقبّل ورفض في نطاق العالم العربي على وجه الخصوص. تظهر تبعات هذا الأمر واضحةً عند النظر في حال تعليم الفلسفة كمادةٍ دراسية في أنظمة التعليم المختلفة، حيث نجد في الدول العربية اختلافًا في تدريس الفلسفة كمًّا وكيفًا حسب عوامل ومؤثرات عدة. تهدف هذه المقالة عرض الدراسات التي استهدفت موضوع "تعليم الفلسفة في العالم العربي" بشكلٍ مباشر أو قريب منه، سواءً على الصعيد العالمي أو المحلي. وقد تنوّعت هذه الدراسات بين استبانات ومؤتمرات، وكتب وملفات بحوث، ومقالات ورسائل جامعية، سيتمّ التعريف بها وبمحتواها العام توطئةً للبحث في هذا الموضوع، ودليلًا للراغبين في الاطلاع عليه. ويمكن أن نلاحظ من خلال هذه الدراسة قلة الأبحاث ذات المجهود الفردي في موضوع تعليم الفلسفة، ويرجع ذلك لأسباب عدة، من أهمها كون الموضوع يتطلّب جهدًا جماعيًّا، وتقصّيًا من جهات عدة كالأوضاع السياسية والاجتماعية وغيرها.

الكلمات المفتاحية: تعليم الفلسفة، العالم العربي، مصادر، دراسات.

المدخل

تميزت الفلسفة على مدى الزمان بمجال خصب وواسع يستهدف كلّ مَن اتّخذ من العقل مَركبًا له نحو المعرفة، ويَستقبلُ كُل الآراء بحياد، ويُقدّمُ تربة خصبة للأفكار المختلفة، التي ربما فتحت ولا زالت تفتح آفاقًا متنوعة أمام العقل الإنساني الذي لا يعرف التوقّف. عندما ولجت الفلسفة إلى مناطق مختلفة كمأوى للآراء كلها، تعاهدها البعض بالقبول والترحيب، والبعض الآخر بالرفض والترهيب، واتخذ فريق آخر بينهما موقف الشك والريب. ويمكن ملاحظة اهتمام بعض الدول في العهد الحديث بالفلسفة من خلال أمور عدة، من أهمها النظر والتنقيب في حال تعليم الفلسفة بمنشآت الدول التعليمية المختلفة، حيث يظهر عند الفحص في مناهج ومفردات مادة الفلسفة مقدار الاهتمام بها، ومفهومها المتداول في تلك البلاد، ومواضيعها التي نالت قدرًا أكبر من الرعاية عن غيرها.

جذب موضوع "تعليم الفلسفة في العالم العربي" اهتمام بعض المؤسسات والأنظمة والأفراد، ليجعلوها نقطة بحث أساسية أو فرعية في أعمالهم، وذلك رؤيةً منهم للفلسفة كمصدر جدلٍ لا زال ذا صدًى واسع في الدول الناطقة بالعربية. وترجع أهمية البحث في هذا الموضوع إلى أمور عدةٍ التي من أهمها استنتاج ومعرفة حال الفلسفة في العصر الحديث في العالم العربي، وليس هنا مجال التفصيل فيها. والتزامًا بحدود المقالة، فسوف نُعرّج على الدراسات الواردة في الموضوع الذي نحن بصدده، تعريفًا بمصادرها وعرضًا لمحتوياتها على وجه الاختصار والتسهيل، ونختم بعد ذلك بنتائج وجيزة حول تلك المصادر والدراسات.

أولًا: الاستبانات والدراسات الإحصائية

أصدرت منظمة اليونسكو[1] في هذا المضمار ثلاث دراسات ركزت في وضع تدريس الفلسفة حول العالم، مستخدمة في ذلك أساليب

[1] نرى على الصعيد العالمي اهتمامًا لافتًا للنظر من قِبَل منظمة الأمم المتحد للتربية والعلوم والثقافة (UNESCO) حول موضوع الفلسفة بوجه عام، وموضوع تدريس الفلسفة بوجه خاص. حيث اهتمت هذه المنظمة منذ تأسيسها عام 1945م بعد الحرب العالمية الثانية بالفلسفة لكونها منبع تساؤلات حول معنى الحياة والعمل. وهي منظمةٌ وليدةٌ عن تساؤلات نقدية حول الشروط اللازمة لإحلال السلام والأمن في العالم على نحو دائم. وقد استخدمت منظمة اليونسكو شعار "الفلسفة مدرسة للحرية" كمبدأ لها في طريق تسخير قوة الأفكار من أجل التأثير على التحولات

مختلفة كالاستبانات واستطلاع الآراء عن طريق الشبكة العنكبوتية. وهذه الدراسات حسب الترتيب الزمني هي "الفلسفة مدرسة للحرية" (ط2009م)، و"تدريس الفلسفة في العالم العربي" (ط2009م)، و"حال تدريس الفلسفة في العالم العربي" (ط2015م).

فقد أُصدر كتاب "الفلسفة مدرسة للحرية، تعليم الفلسفة وتعلم التفلسف: وصف الحالة الراهنة واستشراف المستقبل"،[2] في عام 2007م في باريس-فرنسا، ثم بالعربية عام 2009م، وكان تحت إشراف رئيسة قسم الأمن البشري والديموقراطية والفلسفة مفيدة قوشة، بمساعدة فريال أيت أويحيى، وأرنو دوري، وكرستينا بلالوفسكا. وقد ترجم الكتاب للغة العربية فؤاد الصفا وعبد الرحيم زرويل بإشراف علي بنمخلوف، واشتركت في إعداد الكتاب لجان وطنية تابعة لمنظمة اليونسكو ومندوبيّات المنظمة الدائمة. وكان الكتاب نتاج استبانات أرسلت إلى كل الدول حول العالم، وتم استخراج الإحصائيات والنتائج بالأرقام من خلالها.

وقع تقسيم كتاب "الفلسفة مدرسة للحرية" على مقدمات كالآتي: توطئة تضمنت كلمة المدير العام لليونسكو كويتشيرو ماتسورا، وكلمة بيير ساني، المدير العام المساعد للعلوم الاجتماعية، والتي تحدثت عن المراحل الثلاث للفلسفة باليونسكو، وأخيرًا كلمة رئيسة قسم الأمن البشري والديموقراطية والفلسفة مفيدة قوشة عن دينامية المنهج. وعلى خمسة فصول ابتدأت بمقدمات تمهيدية وخاتمة، وستة ملاحق، تعنونت بالعناوين الآتية: الفصل الأول: تدريس الفلسفة وتعلم التفلسف في مستويي التعليم الأولي والتعليم الابتدائي: I. التساؤلات التي تثيرها الفلسفة مع الأطفال، II. تنمية الممارسات ذات المقصد الفلسفي في مستويي التعليم الأولي والتعليم الابتدائي: اتجاهات العمل وسبله، III.

الاجتماعية حول العالم. ولهذه المنظمة نظرة مختلفة، حيث ربطت الفلسفة كمادةٍ تُدرَّس للطلاب بأحوال الدولة السياسية والاجتماعية، باعتبار سموّ الإنسان بالأفكار عن الحرص والطمع المنتهيان بالظلم والعدوان في ميادين الحروب المادية والمعنوية. من موقع منظمة اليونسكو: العلوم الاجتماعية والإنسانية، برنامج إدارة التحولات الاجتماعية. http://www.unesco.org

[2] الفلسفة مدرسة للحرية، لجان منظمة اليونسكو بإشراف: مفيدة قوشة، ترجمة: فؤاد الصفا وعبد الرحيم زرويل، (إصدارات اليونسكو، باريس-فرنسا، الطبعة الأولى 2009م).

الاشتغال على الفلسفة مع الأطفال: تطور يتعين أخذه بعين الاعتبار، IV. الفلسفة في المستوى الأولي والمستوى الابتدائي من خلال بعض الأرقام. الفصل الثاني: تدريس الفلسفة في مستوى التعليم الثانوي، I. حضور الفلسفة في المدرسة: بعض المجادلات، II. اقتراحات من أجل دعم تدريس الفلسفة في المستوى الثانوي، III. وصف الحالة الراهنة: المؤسسات والممارسات، IV. الفلسفة في المستوى الثانوي من خلال بعض الأرقام. الفصل الثالث: تدريس الفلسفة في مستوى التعليم العالي: I. التفاعل بين التدريس والبحث في مجال الفلسفة بالجامعة، II. الفلسفة أمام التحديات الصاعدة: الأسئلة والرهانات، III. تنويع دروس الفلسفة وعولمتها، IV. الفلسفة في مستوى التعليم العالي من خلال بعض الأرقام. الفصل الرابع: اكتشاف الفلسفة بكيفية مغايرة، I. الحاجة إلى التفلسف، II. تعدد الممارسات الفلسفية، III. عشرون اقتراحًا للعمل من أجل التفلسف، IV. الفلسفة على المستوى الغير الرسمي من خلال بعض الأرقام. الفصل الخامس: تدريس الفلسفة من خلال بحث لليونسكو تمت إدارته تلقائيًا عبر الإنترنت، I. النتائج الموضوعاتية الأساسية، II. أدوات التنظيم المنهجي وكيفياته.

تضمن الكتاب أيضًا استمارة اليونسكو التي أرسلت إلى الدول للحصول على الإحصائيات اللازمة للدراسة، وملاحق احتوت على اللجان العاملة في الدراسة، وفهرسا للمصطلحات والمراجع الهامة، وكشاف للبلدان المنضمة للدراسة، والبلدان التي لم تشارك في الاستبانات، والتي تتجاوز العشرين بقليل.

تتميز هذه الدراسة بكونها ذات نطاق واسع احتوى دول العالم، وباحتوائها على خرائط واستبانات تسهّل تصور الوضع العام في ذهن القارئ، وهي عملية جماعية أنتجت دراسة مهمة لم تقتصر على تشخيص الوضع الراهن، وإنما تضمنت اقتراحات ومناهج جديدة ترجو تطبيقها على صعيد عالمي واسع.

الدراسة الثانية لمنظمة اليونسكو كانت بعد عامين باسم "تدريس الفلسفة في العالم العربي"،[3] وتميزت عن الدراسة السابقة بكونها نتاج

[3] تدريس الفلسفة في العالم العربي، منظمة اليونسكو، ترجمة: عابدباي يمينية، (إصدارات اليونسكو، باريس–فرنسا، الطبعة الأولى 2009م).

اجتماع إقليمي نظمته وزارة التعليم والتكوين في تونس بتاريخ 11 و12 مايو 2009م، بتعاون من منظمات ثلاث هي اللجنة الوطنية التونسية للتربية والعلم والثقافة، والمركز الوطني للتجديد البيداغوجي والبحوث التربوية، ومنظمة اليونسكو. وقد حضر هذا الاجتماع ما لا يقلّ عن أربعين مشاركا من مختلف الدول وخبراء وأعضاء جمعيات الفلسفة، وصدر الكتاب جامعًا لبحوثهم وكتاباتهم في عام 2009م في باريس-فرنسا، وترجمه من الفرنسية للعربية عابدباي يمينية.

ابتدأ الكتاب بتعريف مقام إصداره، أي الاجتماع الإقليمي في تونس العاصمة، ثم ثنى بتوطئة من قلم السيد حاتم بن سالم وزير التعليم والتكوين لتونس، وتمهيد حول منظمة اليونسكو. وكانت مباحث الكتاب كالتالي: تدريس الفلسفة في المستويين الأولي والابتدائي، تدريس الفلسفة في المستوى الثانوي، تدريس الفلسفة في المستوى العالي، وتوصيات فيما يتعلق بتدريس الفلسفة في العالم العربي. وأنهي الكتاب بملحقين أولهما خطاب السيد حاتم بن سالم وزير التربية والتكوين لتونس، والثاني أسماء كبار المشاركين في الاجتماع.

احتضنت هذه الدراسة بعض مشاريع منظمة اليونسكو في سبيل تعزيز تعليم الفلسفة على مختلف المستويات للطلاب، من بينها تجارب أسفرت عن نتائج حية في هذا المجال. كما تضمن الكتاب استفهامات جارية حول الموضوع، حيث يختلف تلقي الطالب للمسائل الفلسفية حسب عمره، وبالتالي تختلف أهداف تدريس هذه المادة في مرحلته، إلى غير ذلك من الاستفسارات التي تعمق النظر في هذا الموضوع، بالإضافة إلى الطرق والمناهج المتعددة في تدريس الفلسفة، والدراسة التي تفصح عن الدول المتبنّية لمادة الفلسفة في مدارسها، والتي ليست كذلك، وبعض التحديات الواردة خاصة في طلاب العالم العربي نحو هذه المادة. كما تضمنت هذه الدراسة كمثيلاتها على إحصائيات واستبانات. وكان في خاتمة الكتاب التوصيات التي كانت نتاج هذا الاجتماع، والتي تدور حول تعزيز وجود الفلسفة كمادة تدرس في جميع المراحل والمستويات.

الدراسة الأخيرة للمنظمة باسم "حال تدريس الفلسفة في العالم العربي"[4] كانت نتاج المؤتمر الفلسفي السنوي، الذي نظمه المركز الدولي لعلوم الإنسان بالتعاون مع الاتحاد الفلسفي العربي، وكان في 2 و3 و4 من ديسمبر عام 2015م. وطبع الكتاب باللغتين العربية والفرنسية في نفس العام ببيبلوس-لبنان. ويتميز الكتاب عن سابقيه بكونه مؤلّفًا من كتابات ونصوص لمفكرين وباحثين عرب معاصرين، مما يجعل المعلومات أكثر دقة ووضوحاً.

يُعدّ محتوى هذه الدراسة كبيرًا كمًّا وكيفًا، حيث ابتدأ بمقدمة من ثلاثة مباحث، وهي تدريس الفلسفة في مواجهة الجهل للدكتورة ريتا فرج، وحال التعليم العربي، والفلسفة عند العرب للدكتور عفيف عثمان، ثم توزعَ على أربعة أقسام، تضمن القسم الأول منها على نصوص مختلفة حول تدريس الفلسفة لعدد من الباحثين، والقسم الثاني على تدريس الفلسفة في الوطن العربي، الذي فصّل في كل دولة ومرحلةٍ على حدة، فأتى على جميع الدول العربية بمرحلتي الثانوية والجامعية، ممثلًا أحيانًا بنماذج من جامعات عربية. أما القسم الثالث فكان بعنوان عوائق ومشكلات تدريس الفلسفة، والرابع بعنوان شهادات في تدريس الفلسفة لعدد من الكُتاب. وكان نص "الحاجة إلى الفلسفة" للدكتور عفيف عثمان بمثابة خاتمة للكتاب.

لا شك أن لهذه الدراسة أهمية متميزة لمن يرغب في البحث في هذا الموضوع، نظرًا لسعة موضوعاتها وتنوعها، وتفصيلها على وجه الخصوص في البلدان العربية، يُضاف إلى ذلك كونها نتاج بحوث ونصوص لمفكرين وباحثين من العرب وغيرهم، ممن اهتموا بتدريس الفلسفة توقًا لارتقاء الشعوب العربية فكرًا ونهضة.

كانت هذه هي الدراسات الثلاث التي أجرتها منظمة اليونسكو على الصعيد العالمي والعربي في تعليم الفلسفة، ونرى من خلال ما استعرضناه نقاطا مشتركة في هذه الدراسات أبرزها العمل المشترك، وتقديم الإحصائيات والمعلومات الرقمية، وأساليب متنوعة، فالدراسة الأولى كانت نتاج استبانات فحصت من قِبَل لجانٍ مختصة تابعة للمنظمة نفسها،

[4] حال تدريس الفلسفة في العالم العربي، مجموعة من الباحثين، (إصدارات اليونسكو، بيبلوس-لبنان، الطبعة الأولى 2015م).

والدراسة الثانية نتاج اجتماع إقليمي، والأخيرة كانت بحوث عدد من الباحثين في مؤتمر فلسفي.

ثانيًا: المؤتمرات الدوليّة

تمثّل المؤتمرات أسلوبًا ذا أهمية كبرى من أساليب المعرفة، إذ لا شك في كون قوة اتحاد العقول والأفكار أشد قوة من العقل أو الفكر المنفرد. ونظرًا لهذا فقد أقامت الدول العربية مؤتمرات فلسفية في مختلف العواصم، وعلى فترات متعاقبة، يمكننا في هذا المقام عرض ما يلامس منها موضوعنا الذي هو تعليم الفلسفة في العالم العربي.

يمكن القول بأن أول مؤتمر تحدث عن وضع الفلسفة في العالم العربي المعاصر بشكل مباشر هو المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الذي نظمته الجامعة الأردنية من الخامس حتى العاشر من ديسمبر عام 1983م بعمّان-الأردن. وقد أسفر المؤتمر عن كتاب طُبع بعد عامين (1985م) باسم "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر"،[5] جمع نصوصًا وأبحاثًا للمشاركين فيه، وتنوعت فيه المواضيع لكون مدار النقاش واسعًا وشاملًا للتعليم وغيره.

ابتدأ هذا الكتاب بتقديم من قِبَل مركز دراسات الوحدة العربية، ثم بكلمة لرئيس اللجنة التنظيمية للمؤتمر الدكتور أحمد ماضي، والذي عدّد فيه المسائل التي دار المؤتمر حولها، فكانت كالتالي: دور الفلسفة في التربية والتعليم، الفلسفة والحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، الفلسفة والتفكير العلمي، الفلسفة والدين، الفلسفة والأدب، الفلسفة والقانون. وأوضح أن معالجة هذه المسائل سيربط المفكرين العرب بواقع الشعوب، وينزعهم من العزلة التي اعتادوا عليها، تمهيدًا لمساهمةٍ مترقّبة منهم تغيّر الواقع إلى الأفضل.

يمكن تقسيم الكتاب من خلال النصوص والمباحث إلى ثلاثة أقسام، الأول منها بعنوان مشروع الفلسفة العربية المعاصرة، والذي احتوى مواضيع رئيسية من بينها الموقف الحضاري، والتيارات والاتجاهات

[5] الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مجموعة من الباحثين، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية 1987م).

في الوطن العربي المعاصر. أما القسم الثاني فقد كان نقدًا للخطاب الفلسفي العربي من خلال النصوص والمناهج الموجودة في المدراس العربية، من بين ذلك منهج تدريس الفلسفة في ثانويات مصر، وتواجد الأثر الغربي في الفكر العربي المعاصر. وكان القسم الثالث "خصوصيات وآفاق" جامعًا لنصوص متفرقة متنوعة من ضمنها آفاق الفكر الفلسفي في المغرب، ومشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية. وكان في ختام الكتاب ملاحق احتوت برنامج المؤتمر، وبيانًا ختاميًّا له تضمن اقتراحات وتوصيات حول الإسهام في حضور الفلسفة بشكل عام في الوطن العربي المعاصر.

يلاحَظُ في مطالعة الكتاب التركيز على نقطة هامة، وهي ترفّع الفلاسفة والمفكرين العرب عن مشكلات الحياة الواقعة بشعوبهم، وعدم إعمالهم الأدوات الفلسفية في سبيل النهوض والتقدم. وكذلك بيان العقبات أمام الفيلسوف العربي للعب أي دور نقدي يساهم في حل قضية ببلده. وربما كان الهدف الأساسي الذي انطلق منه المؤتمر ليلامس دور الفلسفة في الوطن العربي المعاصر سواءً في التعليم أو غيره. وكان من بين المشاركين د. حسن حنفي، ود. فؤاد زكريا، ود. محمود أمين العالم، ود. ماجد فخري وغيرهم من الأسماء المعروفة لدى الفكر العربي المعاصر.

تُعدّ الندوة الفلسفية الثانية عشرة، التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة في عاصمة مصر بتاريخ 2001م، الاجتماع الثاني الملامس لموضوعنا. وقد جُمعت بحوث المشاركين فيها تحت عنوان "الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام"،[6] وطُبع بعد عامٍ من الندوة (2002م). وكما هو واضح من عنوان الكتاب فقد تضمن فترةً زمنية تُعدّ من العصر الحديث، ويحوي على مواضيع متفرقة بأقلام باحثين ومفكرين كما في الكتاب السابق.

يفترق الكتاب عن سابقه بأقسامه المرتبة حسب مناطق العالم العربي، حيث وقع تقسيم الكتاب على أربعة أقسام بعد المقدمة وبيان المشاركين في الندوة، تنوّع القسم الأول "الإشكاليات العامة" بين الأزمات والعوائق أمام درس الفلسفة، والعلاقات بين الفلسفة والدين من حيث المبادئ،

[6] الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 2002م).

وتطوير الخطاب الفلسفي ونحو ذلك. ثم تتابعت الأقسام الثلاثة الباقية ابتداءً من مصر في القسم الثاني، ثم المغرب العربي في القسم الثالث، وأخيرًا الشام والعراق، حيث فُصل وضع المناطق العربية من أقلام أهلها، واحتوى على التعليم وغيره.

المؤتمر الثالث المستعرض هنا هو المؤتمر السنوي للجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، والذي أقيم بالجزائر العاصمة، يومي 25 و26 من أبريل عام 2017م. وكان نطاق البحث خاصًّا بالدرس الفلسفي في الجزائر، إلا أننا أدرجناه هنا نظرًا للاشتراك الواسع فيه من مختلف الدول العربية. وقد طُبع مجموع الأبحاث في كتاب بعنوان "الدرس الفلسفي في الجزائر، التحديات والآفاق"[7] بعد أشهر قليلة من المؤتمر (19 سبتمبر 2017م) بإشراف الدكتورة الجزائرية خديجة زتيلي.

تضمن الكتاب أكثر من عشرين بحثًا لمفكرين وباحثين في العالم العربي، وإن كان منحصرًا في الجزائر فقد احتوى على أغلب المعوقات والإشكاليات التي يعاني الدرس الفلسفي منها في الوطن العربي عمومًا، كما تضمن في طياته مواضيع رئيسية في هذا الموضوع كتاريخ تشكّل الدرس الفلسفي، والدرس الفلسفي للأطفال، ودور الدرس الفلسفي في مهارات الطالب التفكيرية والحوارية وغير ذلك. بالإضافة إلى حديث عن المشاريع المستقبلية حول استقلال الفلسفة العربية، وآليات تفعيل الدرس الفلسفي.

تكمن أهمية هذا الكتاب في كون أبحاثه ذات شفافية وموضوعية، خصوصًا في المشاكل التي تعوق الدرس الفلسفي في الجزائر من ممارسة مفرداته وتفعيلها على الواقع. من بين تلك المعوقات أسباب دينية ناتجة عن فكر سلفي متعصب، وأسباب سياسية ذات جبرٍ وانعدام حرية، وأسباب اجتماعية ذات ضغوط من العادات والتقاليد. ومن بين النقاط الهامة في أبحاث الكتاب ما يتعلق بماهية الدرس الفلسفي، وكيف يجب أن يكون مقارنة مع حاله الراهن، وعليه ينبغي إعادة تنسيق وترتيب المناهج بالصورة التي تلائم وضع الطالب في بلده، ويلائم أيضًا متطلباته الشخصية والاجتماعية.

7 الدرس الفلسفي في الجزائر: التحديات والآفاق، أبحاث مؤتمر، (إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر العاصمة-الجزائر، الطبعة الأولى 2017م).

وهناك مؤتمرات أخرى لم تصدر أعمالها في كتب مطبوعة، من بينها مؤتمر "الفلسفة العربية المعاصرة إشكالًا واستشكالًا"[8] الذي نظمته مؤسسة مؤمنون بلا حدود في مدينة الرباط بمملكة المغرب، وكان مستضيفًا للدكتور عادل حدجامي، أستاذ الفلسفة، بتاريخ 18 أكتوبر عام 2014م. وقد كان اللقاء مركزًا على تقسيم أساسي للفلسفة في العالم العربي إلى قسمين متنافرين، الأول منهما التفكير الفلسفي الخالص الصادق للتجارب الفلسفية المتزامنة مع التاريخ، والثاني العقلية الداعية إلى إنشاء فكر مستقل يكون عمليًا لحل معضلات العصر الحديث. وشرح أسلوب الأساتذة من القسمين، ليخلص إلى نتيجة عامة، وهي وجوب الأخذ بجميع الفلسفات سواءً السلبية منها أو الإيجابية، القديمة والحديثة، لكون هذه الفلسفات والأفكار قد ولجت إلى العالم العربي بصورة مفاجئة، وتداخلت مع ثقافاتها المختلفة شكلًا والمتحدة أصلًا.

ثالثًا: ملفّات بحوث

كما أسلفنا سابقًا أن قوة تحرير وتنوير الأفكار تتجاوز قوة فكرٍ منفرد، وهذا يتمثل في ملفات البحوث كما يتمثل في المؤتمرات والنّدوات. وملفات البحوث هي استكتاب المفكرين والباحثين في موضوع ما، وجمع كتاباتهم كوحدة مترابطة في عملٍ غني وفريد من نوعه. تواجدت بعض الجمعيات والمؤسسات الفلسفيةً في هذا المضمار بإصدار كتب من هذا النوع، تناولنا هنا أربعةً منها لكونها تعني بالموضوع الذي نحن بصدده، فكانت كالآتي:

كتاب "آفاق فلسفة عربية معاصرة"[9] للأستاذ الدكتور محمد الحبيب المرزوقي المعروف بأبي يعرب، والمفكر السوري الأستاذ الدكتور طيب تيزيني، وقد طُبع الكتاب في آب أغسطس عام 2001م من قِبَل دار الفكر المعاصر ببيروت–لبنان. وبالرغم من كون العنوان عامًا وواسعًا، إلا أن وجود مؤلفين قد رسم للكتاب حدودًا ونقاطًا مهمة، ويتميز الكتاب بكونه مؤلفًا من قسمين اثنين، يتضمن القسم الأول منهما على مقالات المؤلفين،

---

8 انظر: رابط المقطع على قناة (Mominoun Without Borders).
URL: https://www.youtube.com/watch?v=6ZwbYLPaf3o&list=WL&index=27&t=0s

9 آفاق فلسفة عربية معاصرة، د. محمد الحبيب المرزوقي، ود. طيب تيزيني، دار الفكر المعاصر، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 2001م.

والقسم الثاني على تعقيبٍ لكل مؤلفٍ على مقالة الآخر، وتعتبر هذه التعقيبات من باب وضع المِيزان لدى كف القارئ، وتقديم حصيلة إثرائية غنية له.

يتحدث المفكران في هذه الآفاق عن مواضيع أساسية لا بد من وضعها في عين الاعتبار عند البحث عن موضوع الفلسفة العربية المعاصرة، كتواجد حركتين إحداهما تحث على الرجوع إلى التجربة العربية الأولى، والثانية تحرّض عليها بالانتساب للفكر الغربي بكل أجناسه، والصراع الوارد بين هاتين الحركتين يعتبر معبرًا حرجًا للفلسفة نحو آفاق أوسع. كما عرّج الباحثان على موضوع تأثر الفلسفة بالأحوال الراهنة في الوطن العربي، ووضع المفكرين العرب الحالي تحت هذه الظروف. وربما يلامس الكتاب موضوع تعليم الفلسفة بشكل غير مباشر من خلال شرح كيفية تناول الفلسفة في الوضع الراهن، وكيف ينبغي أن يكون عليه.

العمل الثاني الذي يدخل تحت هذا النوع هو ما أنجزته الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة تحت مشروع موسوعة الأبحاث الفلسفية، وكان حاملًا لاسم "الفلسفة العربية المعاصرة: تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا"، [10] بإشراف الدكتور إسماعيل مهنانة، وتصدير الدكتور فتحي المسكيني، وتأليف أكثر من ثلاثين باحثا ومفكرا من مختلف الدول العربية. وقد طَبَعَ الكتابَ عدة ناشرين عام 2014م.

هذا الكتاب متنوع كسابقه في المواضيع والبحوث، إلا أنه مقسم على فصول خمسة ذات عناوين رئيسية، وهي كالتالي: الفصل الأول: الإصلاح والليبرالية وأسئلة العلمانية، الفصل الثاني: الفكر في زمن الإيديولوجيات القومية والماركسية، الفصل الثالث: الفلسفات النقدية وفكر المنفى، الفصل الرابع: عودة الدين إلى الفلسفة، الفصل الخامس: الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر العربي. وكان تصدير الكتاب للدكتور فتحي بعنوان "تقدّم، تراث، هوية أو كيف نؤرخ لذواتنا المعاصرة؟"

[10] الفلسفة العربية المعاصرة، مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف: د. إسماعيل مهنانة، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، (دار الأمان، الرباط-المغرب، ومنشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ومنشورات ضفاف، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2014م).

كما يتضح من واجهة الكتاب وعناوين فصوله، فهو يبحث متوسعًا ومحاولًا التأصيل لفلسفة عربية، ويشيد بمحاولات الإبداع الخارجة عن نطاق التقليد السائد، الذي يحول دون فلسفة سليمة المبدأ والنتيجة. ومن بين مواضيع البحوث اتجاهات الفلسفة المعاصرة في العالم العربي، وربط نشأتها وتطورها بالأوضاع المحيطة بها. وقد تكون هذه الموسوعة مفيدة في هذا المجال لوجود المراحل التي مرت بها الفلسفة في العالم العربي بين طياتها المتأثرة بعناصر عدة.

الكتاب الثالث تميز عن سابقيه بكونه خاصًّا في موضوع تعليم الفلسفة، وكان من ضمن الملفات البحثية لدى قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية في مؤسسة مؤمنون بلا حدود المتواجدة بالرباط–المغرب. وخُرّج هذا العمل تحت اسم "في تدريس الفلسفة"[11] بتاريخ 11 من ديسمبر عام 2015م، بتقديم وتنسيق الباحثين المعروفين: الطيب بو عزة، ويوسف بن عدي.

احتوى كتاب "في تدريس الفلسفة" على دراسات ومقالات لمؤلفين عدة، كالدكتور عز الدين الخطابي، ود. منوبي غباش، ود. عمر بوجليدة، ود. غيضان السيد علي. وكان مُقسّمًا على أساليب الحصول على تلك المعلومات التي بين دراسات ومقالات، وحوارات، وترجمات. من بين مواضيعها رهانات تدريس الفلسفة بالثانوية، وتدريس الفلسفة بالتعليم الثانوي، ودلالات الدرس الفلسفي ومقارباته.

يحمل الكتاب بين طياته معلومات هامة عن تجارب تدريس الفلسفة بنموذجي التجربة الفرنسية والمغربية، وعن المراحل التي مر بها الدرس الفلسفي من بدايته حتى تعريب مفرداته. ويقدم رؤية جديدة تربط بين دروس الفلسفة والثورة العربية المعروفة بحركة الربيع العربي، بالإضافة إلى ترجمة تتيح للقارئ مقارنة التجارب العربية بمثيلاتها من التجارب الألمانية. وهو كتاب خفيف موجز، غني بالمعلومات اللافتة للنظر في هذا الموضوع.

[11] في تدريس الفلسفة، مجموعة من الباحثين، تقديم وتنسيق: الطيب بوعزة، ويوسف بن عدي، (إصدارات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط–المغرب، الطبعة الأولى 2015م).

الدراسة الرابعة والأخيرة كانت بعنوان "المفكرون العرب، مشاريع وتطلعات: سؤال الفلسفة والدين والسياسة في العالم العربي"، [12] من تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، بإشراف الدكتور علي عبود المحمداوي وتحريره، وتقديم الأستاذ الدكتور علي عبد الهادي المرهج. وطبع دار الرافدين ببيروت-لبنان الكتاب عام 2017م. ويهدف الكتاب بشكلٍ رئيسي إلى عرض اتجاهات المفكرين العرب المعاصرين، من خلالً عدسة طلابهم أو من يعرفهم عن قرب.

لم يقع تقسيم الكتاب على فصول أو مباحث، بل تناول أكثر من ثلاثين مقالة ودراسة أخذت كل واحدة منها في تفصيل مفكر عربي معاصر، وتأسيس مذهبه من خلال البحث في حياته عن المؤثرات الرئيسية كالدراسة ومجالات بحوثه، والبحث في فلسفته من خلال أعماله. يهدف الكتاب إلى جمع الحصيلة من الاتجاهات الفلسفية لدى المفكرين العرب، وبالتالي الإشارة إلى صناعة نهضة عربية من خلال الفكر المستقل تجديدًا وإبداعًا، والمستمدّ من غيره فائدةً ونوعًا. ويمكن ربط هذه الدراسة المتنوعة بموضوعنا "تعليم الفلسفة" بكونها تفصح عن توجهات أساتذة الفلسفة في مختلف الجامعات العربية، والتي تؤثر في تطور الفلسفة كمادة ومنهج.

رابعًا: الكتب

حين نمعن الاطلاع والبحث في مصادر ومراجع معينة في موضوع "تعليم الفلسفة" كعمل منفرد، نلاحظ قلة الأعمال أو حتى عدم وجود دراسة مركزة في هذا الموضوع من قِبَل مؤلف أو باحث. ولكن يمكن الحصول على دراسات عامّة حول الفلسفة في العالم العربي، من بينها كتاب "الفكر العربي في عصر النهضة"، وكتاب "في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر"، حيث أدرجناها في هذه المقالة نظرًا لارتباطها بشكلٍ غير مباشرٍ للموضوع.

[12] المفكرون العرب: مشاريع وتطلّعات، (مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف: د. علي عبود المحمداوي، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2017م).

فالكتاب الأول وهو "الفكر العربي في عصر النهضة (1798–1939م)"[13] من تأليف المفكر اللبناني المعروف ألبرت حوراني (ت1993م) باللغة الإنجليزية، وقد طُبع الكتاب عام 1962م، وترجمه للعربية المفكر اللبناني كريم عزقول، وطُبع بالعربية عام 1968م، وتوالت طبعاته بعد ذلك من دور نشر مختلفة.

يقع تقسيم هذا الكتاب على ثلاثة عشر فصلًا، وهي كالآتي: الفصل الأول: الدولة الإسلامية، الفصل الثاني: الإمبراطورية العثمانية، الفصل الثالث: الانطباع الأول عن أوروبا، الفصل الرابع: الجيل الأول (الطهطاوي، خير الدين، البستاني)، الفصل الخامس: جمال الدين الأفغاني، الفصل السادس: محمد عبده، الفصل السابع: الإسلام والمدنية الحديثة، الفصل الثامن: القومية المصرية، الفصل التاسع: رشيد رضا، الفصل العاشر: طلائع العلمانية (الشميل، فرح أنطون)، الفصل الحادي عشر: القومية العربية، الفصل الثاني عشر: طه حسين، والفصل الأخير خاتمة بعنوان "الماضي والمستقبل".

وكما هو مبين في عناوين الفصول، فالكتاب يتحدث عن التطور الفلسفي متزامنًا مع التاريخ العربي من العهد القديم حتى الجديد. ويؤصل في مسألة الخلاف بين العقل والنقل بداية من الدولة الإسلامية، وتمثيلًا بمسألة الخلافة والولاية، ويركز على حال الفكر في جامعة الأزهر العريقة بمصر، وتطوره على يد المفكرين العرب، الذين أحدثوا صدًى كبيرًا على مستوى الأمة العربية والإسلامية على السواء. كما يعرّج الكتاب على الوضع العام في جامع الزيتونة بتونس بعد ولوج العلوم العصرية إليها، وكيف اندمجت أو تصادمت مع العلوم التقليدية. ويعتبر هذا المرجع هامًّا لتقديمه صورة موجزة حول وضع الفكر الإسلامي في العصور المتوالية.

وقد نال كتاب ألبرت حوراني أهمية عند الباحثين من الشرق والغرب، بكونه منشورًا باللغة الإنجليزية أولًا، وعُدّ مرجعًا هامًّا لدى الوسيط الأكاديمي في مختلف مجالات الفكر عمومًا، ومجال فكر الشرق الأوسط خصوصًا. وحصل على تعقيبات ذات زوايا مختلفة، من بينها مقالات منشورة في دوريّات ونحوها، ويمكن ذكر أمثلة عليها كمقالة يمنى مدحت

[13] الفكر العربي في عصر النهضة (1798–1939م)، ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عزقول، (دار النهار للنشر، بيروت–لبنان، 1968م).

التي نشرت بتاريخ 11 أكتوبر 2017، وكانت بعنوان "ألبرت حوراني: جولة في ظلال الفكر العربي."[14] تحدثت الكاتبة عن محاور رئيسية وردت في الكتاب، كالخلافة الإسلامية ومشروعيتها، والخلافة العثمانية في عهودها الأخيرة، والجيل الأول ما بعد صدمة الفكر الغربي الحديث، وغير ذلك. واختتمت بكون ما قام به ألبرت حوراني في غاية الصعوبة نظرًا لكون تاريخ الفكر أصعب أنواع التآريخ، وليس من السهل التفحص فيها والتعريف بمراحلها. وتهدف المقالة بشكلٍ عام النظر ببعض مواضيع الكتاب المهمة، والتعريف بصعوبة مجال البحثً في موضوعه. نُشرت مقالات أخرى ذات نمط مختلف وزاوية مغايرة، كمقالة الأستاذ إسماعيل كارا التي كانت بعنوان "مَن قام بتصفية الأتراك من الفكر الإسلامي المعاصر؟"[15] بتاريخ أكتوبر 2019م. حيث عبر الكاتب كما هو واضح من العنوان عن استيائه من موقف المفكر نحو دور الأتراك، وكيف كان تهميشه إياهم رغم كونهم يمثلون حلقة وصلٍ هامة في تاريخ الفكر الإسلامي. وقد استنتج الباحث كارا هذا الأمر منً خلال تعبيرات مختلفة للكاتب التي تحاشت حسب قوله الإشارة المباشرة للأتراك.

الكتاب الثاني من تأليف الأستاذ فيصل غازي مجهول، وقد حمل عنوان "في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر"،[16] طُبع من قِبَل ناشرين عام 2015م. وقد قسم المؤلف كتابه إلى قسمين، أولٌ عام، وثانٍ معاصر، تحت كلٍّ منهما مواضيع متفرقة، من بينها الاتجاهات الفلسفية وتحليلها، ونقد بعض الأعمال الفكرية لباحثين عرب حول مسألة فلسفية، وعرّج أيضًا على التأثير الغربي في الفكر العربي بشكل عام. ويرجع سبب إدراج الكتاب في هذا المقام كونه يبحث في التعليم من منظور التفكير الناقد، ويورد بعض الممانعات حيال الطالب في موضوع الانفتاح وتقبل الرأي الآخر.

---

[14] انظر: موقع إضاءات، مادة معرفة، ألبرت حوراني: جولة في ظلال الفكر العربي، يمنى مدحت، 11 أكتوبر 2017م.

[15] انظر: İsmail Kara, Türkleri çağdaş İslâm düşüncesinden kim tasfiye etti?, Dergâh, S. 356, Ekim 2019, s. 28-29.

[16] في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر، فيصل غازي مجهول، (دار ومكتبة عدنان، بغداد-العراق، دار الأمان، الرباط-المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2015م).

خامسًا: المقالات

نجد في هذا المجال كتابات كثيرة تقدّم بها من الكتاب المختصين بالفلسفة وغير المختصين، نظرًا لكونه موضوعًا يلامس الوضع الراهن، ويُلزم الخوض فيه. وكان من بينها "إشكالية الدرس الفلسفي، جدلية المعرفي والتعليمي" (الفلسفة الذاكرة والمؤسسة، 2002م) للأستاذ عبد الله موسى، أستاذ الفلسفة بجامعة وهران الجزائرية،[17] والتي قدّم لها بتوضيح صفتي المادة المقررة في نظام تعليمي، وهما الصفة المؤسسية، أي القواعد والضوابط، والثاني الصفة القصدية، المعروفة بالأهداف العامة، حيث إن مادة الفلسفة مختلفة عن باقي المواد في تحديد مضامين هاتين الصفتين، ومن خلاله خلُص الكاتب إلى كون الدرس الفلسفي محل مناقشةٍ منذ القِدم. يتابع عبد الله موسى مقالته بتشخيصٍ للدرس الفلسفي في المرحلة الجامعية، ويُعدّد بصدده العوائق الموجودة أمامه، ويستطرد أثناء ذلك مناهج تعليم الفلسفة الثلاثة، التي هي منهج الحوار المنسوب إلى سقراط، ومنهج الدرس المُلقَّنِ للطلاب، ومنهج الحلقة الدراسية، والتي تكون على شكل مجموعات تستهلّ في مناقشة موضوع ما. ومن ثمّ يتابع في مشكلة ما أمام الدرس الفلسفي تحديدًا، وهي كونه لا يملك أيّ قيود في المناهج والمفردات، حيث أن الأساتذة هم من يقررون الموضوعات المدرجة في الدرس، ولعدم وجود مناهج محددة، فلا توجد أهداف محددة أيضًا، مما يضع الدرس قيد توجيه المعلم وحده. وبعد تشخيص لهذه العوائق ومثيلاتها، يُعرّج الكاتب على موضوع تناقض كون الفلسفة درسًا ذا ضوابط وأهداف، وأنّه لا بد من تحقيق الوظيفة الفلسفية من إبداءٍ للرأي، وإقامة الحوار والمناقشة... في الدرس، وأنّ تلقين المعرفة الفلسفية وحدها لا تكفي، فيجب تغيير المقرر التقليدي بآخر عملي ذو أنشطة متنوعة، كي يتمكن الطلاب من فعل التفلسف كما هو المطلوب.

وعن الجزائر أيضًا ندرج هنا مقالة بعنوان "الخطاب الفلسفي في الجزائر، الممارسات والإشكاليات –تشخيص أولي–" للأستاذ الزواوي

[17] إشكالية الدرس الفلسفي، جدلية المعرفي والتعليمي، للأستاذ عبد الله موسى، الفلسفة الذاكرة والمؤسسة، 2002م.

بغورة (2004م)،[18] والذي تناول خطاب الفلسفة في الجزائر من زاويتين: زاوية الممارسات المنجزة، وزاوية الإشكاليات، واستهدف في البحث تشخيص العقبات والصعوبات عن طريق تحليل الممارسة الفلسفية في المرحلتين الثانوية والجامعية. وقد استخلص بغورة إلى عدة نتائج منها غلبة الوضع السياسي على المجال العلمي في جميع المستويات سواء في التخطيط أو الإصلاح وغيره. وأيضًا غلبة المحيط على المؤسسة لضعفها الذي أنزلها مقام المتأثِّر بدلًا من المؤثِّر. ومن بين النتائج أيضًا ملاحظة غلبة الكم على الكيف في الدراسات ومستوى الطلاب، لكون تحصيل الشهادة متقدّمًا على الاستكمال الذاتي للطالب. وملاحظة غلبة الأحادية على التعددية، والانغلاق على الانفتاح، مما أتاح لبغورة في النهاية القول بأن المؤسسة الفلسفية في الجزائر لا تنتج خطابًا فلسفيًّا إلا على سبيل المجاز.

ومن بين المقالات "تدريس الفلسفة في الكليات المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك في الدار البيضاء نموذجًا" للأكاديمي محمد الشيخ (مجلة تبيّن، العدد الثاني، 2012م)،[19] وقد نظر فيه الباحث إلى وضع تدريس الفلسفة في المغرب والذي يتسم حسب تعبيره بمفارقات صارخة، حيث إن درس الفلسفة هش ومهدد من قِبَل الفكر المحافظ، وقويٌ من جهة أخرى. فبعد تقديم مفيد حول منع تدريس الفلسفة والسماح به في الجامعات والمؤسسات التعليمية، ابتدأ بتاريخ يسير عن عراقة درس الفلسفة في المغرب، ثم عرّج على الوضع الجديد المضطرب نوعًا ما، ووضح منهاج درس الفلسفة الحديث في الجامعة، بنموذج مفصلٍ لفصول ووحدات درس الفلسفة على مستوى الليسانس والماستر والدكتوراه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك.

أما الباحث المغربي رشيد العلوي، فقد كتب مقالة بعنوان "وضع تدريس الفلسفة في تونس" (كوة، 2013م)،[20] وذلك بعد زيارته لتونس، وبحثه في مصادر الفلسفة ومناهج تدريسها هناك، وأوضح أن هذه المقالة

[18] الخطاب الفلسفي في الجزائر، الممارسات والإشكاليات -تشخيص أولي-، للأستاذ الزواوي بغورة، 2004م.

[19] تدريس الفلسفة في الكليات المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك في الدار البيضاء نموذجًا، للأكاديمي محمد الشيخ، مجلة تبيّن، العدد الثاني، 2012م.

[20] وضع تدريس الفلسفة في تونس، رشيد العلوي، كوة، 2013م.

تشكل إضافة نوعية في هذا الموضوع، حيث أن صاحبها من خارج البلد. وقد بدأ الباحث في مقالته بنظرة عامة للسياسة التونسية نحو درس الفلسفة، وأهداف الدرس الفلسفي بشكل عام، ثم فصّل في ثلاثة عناوين رئيسية، الأولى في تاريخ تدريس الفلسفة في تونس، حيث تطرّق إلى برنامج الإصلاح عام 1958م، وقارنه بالبرنامج السابق عام 1948م، وتحدث أيضًا عن تعديلات عام 1963م وبرنامج عام 1998م، وذلك بعرض جداول البرامج وأهدافها وقدراتها. وكان العنوان الآخر هو طرق بناء الدرس الفلسفي، والذي تساءل فيه الباحث عن حقيقة وجوده أو لا في تونس، حيث لا يتبع المدرسون لهذه المادة طريقة أو أسلوبًا معينًا. أما العنوان الثالث للمقالة فقد سجّل فيه الباحث رشيد بعض عوائق الدرس الفلسفي في تونس، والتي كانت متنوعة بين ضعف التكوين الثانوي والجامعي، وبين توافر فرص العمل الوظيفي لمثل هذه الأقسام.

ويمكننا هنا التعريج على مقالة أعمّ من سابقها، وهي "تدريس الفلسفة في الوطن العربي بين مطالب التغيير ومصاعب الواقع"، لرئيس الفلسفة بجامعة قسنطينة الجزائرية، الأستاذ جمال حمود (مجلة المستقبل، العدد 432، فبراير 2015م)، [21] والذي بدأ بطرح بعض التساؤلات حول دور الفلسفة في مناهج التعليم العربية، وربط تكوينها بإمكانية اندماج الدول العربية في ثقافة الحداثة، فكانت مقالته العامة حول محورين أساسيين هما حقيقة التغيير في المجتمعات العربية، وواقع الفلسفة في مجتمعاتنا. تحدث الأستاذ جمال في المحور الأول عن التغيرات الجذرية التي حصلت في العالم العربي، والتي اجتمعت تحت اسم الثورات، وبيّن الواجب المفروض على عواتق أساتذة الفلسفة في هذه الأحوال، وأنه لا بد من مواكبة التغيرات لدى الشعوب، ووضع القضايا المثيرة للاهتمام نصب أعينهم، والاستجابة لمتطلبات المجتمعات الثقافية أيضًا بجانب الاقتصادية. أما المحور الثاني فقد اهتمّ بواقع الفلسفة على وجه الخصوص، وحلّل ذلك على مستوى المجتمع أولًا، ثم على مستوى الدرس الفلسفي ثانيًا، وتطرّق من خلال ذلك إلى العقبات التي تواجه الدرس الفلسفي في العالم العربي،

[21] تدريس الفلسفة في الوطن العربي بين مطالب التغيير ومصاعب الواقع، للأستاذ جمال حمود، مجلة المستقبل، العدد 432، فبراير 2015م.

ومنها طبيعة الدرس الفلسفي المأخوذ من مصادر محددة، وأيضًا مشكلة تجريد الفلسفة من الجانب العملي، والاكتفاء بالجانب النظري.

وعند البحث عن كتابةٍ أخصّ وأدقّ في هذا الموضوع، نجد بحث المفكر المغربي عبد العزيز مطيع، الحامل لعنوان "هويّة الدرس الفلسفي بالتعليم الثانوي بلبنان" (مداولات، أغسطس 2016م)،[22] والذي يهدف لتحليل وضع الدرس الفلسفي في لبنان تحديدًا، والنظر العام لنظام الدولة التعليمي، وذلك من خلال محورين رئيسيين هما تاريخ تدريس الفلسفة بلبنان، والثاني حول المنهاج المقرر حاليًا في هذه الدولة. فيبدأ أولًا ببيان الخطوط الأساسية لنظام التعليم اللبناني، ويورد بعض الإحصاءات حولها، ثم معلوماتٍ حول ميزانية التعليم، والمناهج الجديدة وأهدافها على مختلف المستويات. وبعد ذلك يبدأ الكاتب في موضوعه الرئيسي بتقديم عام لتاريخ تدريس الفلسفة القديم في لبنان، والمراحل الثلاث التي مر بها منهاج الفلسفة (منهاج 1946، منهاج 1968، منهاج 1999)، ومن هنا يدخل في منهاج الفلسفة الجديد، ويحلل برامجه في مختلف الشُّعب، وأهداف تدريسه، وكيفية تقييمه، ونوعية المحتوى المقدّم للطلاب، ومقارنته مع المعايير الدولية، مع نماذج وجداول للتوضيح. وقد استخلص الباحث إلى كون تدريس الفلسفة في لبنان عريقًا منوَّع المحتوى بين شرقيّ وغربي، وأنّ استثمار تقارير تقييم منهاج الفلسفة سيكفلُ بتوجيه الدرس الفلسفي نحو الصواب.

ويجدر ذكر كتابة عمود صحفي هنا للمفكر المغربي حسن الوزاني، والذي كان بعنوان "الفلسفة وأشياء أخرى" (صحيفة العرب، أكتوبر 2016م)،[23] حيث تحدث فيه عن مسار الثقافة المغربية، وأشار إلى ما آل إليه الإنتاج الفلسفي في المغرب، وذلك بعد أزمان منع تداوله، وحذف دروس الفلسفة من المناهج التعليمية، وأرجع تاريخ المنع في كتابته إلى عهد الموحدين في المغرب، وما احتواه مرسوم للسلطان محمد بن عبد الله، الموجه إلى المدرّسين بجامعة القرويين، والذي ينص على منع تدريس الفلسفة وما تشتمله من علوم. واستخلص الوزاني أن هذا المنع

[22] هويّة الدرس الفلسفي بالتعليم الثانوي بلبنان، عبد العزيز مطيع، مداولات، أغسطس 2016م.

[23] الفلسفة وأشياء أخرى، حسن الوزاني، صحيفة العرب، أكتوبر 2016م.

الذي يشترك فيه المغرب بعضًا من الدول العربية، كان يهدف إلى بناء ثقافة دينيّة متوحدة المذهب، وأنه بالرغم من إعادة تدريس الفلسفة في بعض البرامج التعليمية، فإنها لا زالت حبيسة الكتب والفصول، بعيدةً عن الواقع والمجتمع.

وفي مقالةٍ للمفتش التربوي لمادة الفلسفة، سمير عبلة، والتي بعنوان "مظاهر أزمة درس الفلسفة بالمغرب" (جريدة هسبريس، مارس 2018م)،[24] فقد تحدث الكاتب عن هذه الأزمة بالنظر إلى أبعاد الدرس الثلاثة، المادة الدراسية، والمعلّم، والطالب المتلقي، وأنه لا بدّ من إحداثِ تغيير ثلاثي الأبعاد للحصول على تعليم فعّال. فبدأ بالسؤال عن درس الفلسفة بالمغرب، هل يستجيب لمقومات العملية التعليمية، أم يمثل أزمة في التعليم المغربي. وفي عنوان فرعي باسم الفلسفة درسٌ في الدوغمائية، يحلل الكاتب وضع معلم الفلسفة في الصف، وكيف أنّ كونه يدعو إلى أفكاره دون إعطاء حرية التفكير، ويصوغ الدرس كما يعتقد على صيغةٍ محددة، يُشكّل بذلك أكبر أزمة في الدرس الفلسفي، ويشير الكاتب إلى عدم مناسبة أسلوب التقويم العام لطبيعة هذا الدرس. ويتطرق كذلك إلى عدة عوائق أخرى مثل انحصار الدرس الفلسفي في الجانب النظري، وتضييق مجاله العام، وغير ذلك، لينتهي إلى وجوب إحداثِ تغيير عام في الدرس الفلسفي، ليخاطب واقع الطالب القريب، ويدفعه للانفتاح المعرفي والثقافي.

ومن الكتابات الحديثة مقالة الكاتب السعودي زكي الصدير بعنوان "قريبًا في السعودية: الفلسفة والقانون في الثانويات والجامعات" (صحيفة العرب، ديسمبر 2018م)،[25] والتي تُعبر عن طرف من التغيير الحاصل في المملكة السعودية في الآونة الأخيرة، ومن ضمن ذلك تطوير المناهج الثانوية بإدخال مقرر جديد تحت عنوان مهارات التفكير الناقد والفلسفة، وأورد آراء بعض الكتَّاب والمفكرين في هذه الخطوة، مثل سليمان الشمري الذي نادى بالحاجة الماسة للفلسفة في هذه الظروف الاستثنائية للشعوب العربية، وأنه يجب تقبّل هذه الخطوة كمحاولة للتطور، وعدم

[24] مظاهر أزمة درس الفلسفة بالمغرب، سمير عبلة، جريدة هسبريس، مارس 2018م.
[25] قريبًا في السعودية: الفلسفة والقانون في الثانويات والجامعات، زكي الصدير، صحيفة العرب، ديسمبر 2018م.

تأويلها بنوع من تصفية حسابات سابقة مع التوجه الديني على حد تعبيره. وذكر أيضًا تعليق الكاتبة مها الجهني على ضرورة هذا التطور لاستدراك ما فات من تلقي الخبرات الإنسانية المختلفة والاستفادة منها على صعيد المجتمع. أما الإعلامي علي سعيد فقد رأى استحقاق هذه الخطوة احتفاءً وتبشيرًا بالانفتاح والعصرنة للبلاد مع رؤية 2030. وورد في المقال أيضًا اقتراح الكاتبة رحاب أبو زيد بدمج مادة الفلسفة في بقية المواد، وذلك لاشتمالها على نطاق واسع من العلوم والمعارف، كما حوى المقال على رأي الكاتب حسن مشهور في ربط الأفكار التكفيرية في المملكة بالتكوين العام للمناهج التعليمية، وأنّه حان الوقت لتغيير التفكير المنغلق، وإعطاء الحرية لفضاء العقل.

وبالعودة إلى المغرب فقد دوّن أستاذ الفلسفة عبد الرحيم رجراحي مقالًا بعنوان "درس الفلسفة في المغرب بين التقليد والإبداع" (هسبريس، يوليو 2019م)،[26] الذي تحدث فيه عن درس الفلسفة من حيث إنها إجبارية أو اختيارية، أو حتى ممنوعة في بعض الدول العربية، وبالرغم من اختلاف محتواها وأسلوب تدريسها، إلا أنها على العموم مادة تضم قضايا وجودية ومعرفية وأخلاقية، يتوصل من خلالها إلى التربية وقيم المواطنة، والتفكير النقدي، مما استدعى الاهتمام بها من قِبَل اليونسكو، مُشيرًا بذلك إلى أهمية الدراسات في هذا المجال. ثم يستطرد الباحث في مقاربات الدرس الفلسفي بالمغرب، والذي كان على مقاربتين: المقاربة بالأهداف، والتي كانت حريصة على تقديم المعرفة الفلسفية، ثم المقاربة بالكفايات، وهي تدريب الطالب على آليات التفكير، أي التفلسف، وأوضح أن كلا المقاربتين كانتا على جانبي الإفراط في الجانب النظري، أو التفريط في إعمال الفلسفة على نحوٍ مختصر، وهما بعيدتان عن الأهداف المرجوة من مثل هذا الدرس. وكان من بين افتراضات الأستاذ عبد الرحيم بعد تقسيمه لتاريخ الفلسفة إلى ثلاثة مراحل (مرحلة الفكر، مرحلة اللافكر في القرن التاسع عشر، ومرحلة التفكير ضد البلاهة)، أن زمننا المعاصر يحتاج إلى الفلسفة بمعناها في المرحلة الثالثة، لتقاوم التفاهة والغباء المنتشرين،

[26] درس الفلسفة في المغرب بين التقليد والإبداع، عبد الرحيم رجراحي، هسبريس، يوليو 2019م.

ويُذكّر بوظيفة الفلسفة الأساسية، والتي تكمن في المعرفة النظرية والتفكير العملي معًا لتحقيق الأهداف السامية.

سادسًا وأخيرًا: بحوث جامعية

النظر في البحوث الجامعية لأي جامعة في دولة ما، يعطي صورة مبسطة عن اهتمامات ومجالات البحث بالتخصص المعين، والمواضيع التي تدخل في إطار تشويق الأساتذة واعتناء الطلاب. وعند الاطلاع في هذه البحوث نجد منها ما يدخل تحت موضوع تعليم الفلسفة، وهي بحوث تنوعت بين دراسات نظرية وميدانية.

من بينها رسالة بعنوان "نقد الخطاب الفلسفي في المقرر الدراسي للمرحلة الثانوية في دولة قطر (1990–1998م)"، للطالبة: منى محمد الخيارين، المشرف: أفرام بعلبكي. قُدم عام 2004م في جامعة القديس يوسف ببيروت–لبنان. ورسالة بعنوان "تقويم محتوى منهج الفلسفة بالمرحلة الثانوية الأزهرية في ضوء بعض القيم الدينية"، وهي دراسة وصفية أعدتها الطالبة: عفاف سعد حماد بإشراف يحيى محمد لطفي نجم، عام 2008م في جامعة الأزهر بالقاهرة–مصر. ورسالة بعنوان "تطوير الدرس الفلسفي من التلقين إلى التدريس بالنصوص"[27] من إعداد: هنادي محبوبة، وباسم التراس، وإشراف الأستاذ سمير زيدان، في العام الدراسي: 2008–2009م، الجامعة اللبنانية ببيروت–لبنان. ورسالة بعنوان "إشكالية الدرس الفلسفي في الجزائر، قسم العلوم الاجتماعية شعبة الفلسفة نموذجًا"،[28] من إعداد الطالبة: حبيبس آمال، وإشراف الأستاذ موسى عبد الله، في السنة الجامعية: 2015–2016م، جامعة الدكتور الطاهر مولاي سعيدة في الجزائر. وكانت هذه الأخيرة متضمنة دراسة ميدانية كما هو مبين في عنوان الرسالة، حيث كان البحث على جانبين: نظري وتطبيقي، ومقسّم إلى ثلاثة فصول كالآتي: 1. ماهية وكرونولوجية الدرس الفلسفي: 1,1. ماهية الدرس الفلسفي، 1،2. كرونولوجيا الدرس الفلسفي في العالم الغربي والعالم العربي. 2. الدرس الفلسفي في الجزائر ما بين مرحلتي

[27] لم أتحصّل على محتوى أو نص هذه الرسالة وسابقتيها.

[28] إشكالية الدرس الفلسفي في الجزائر، قسم العلوم الاجتماعية شعبة الفلسفة نموذجًا، الطالبة: حبيبس آمال، إشراف: أ. موسى عبد الله، 2015–2016م، جامعة الدكتور الطاهر مولاي سعيدة في الجزائر.

الاحتلال والاستقلال: 1،2. الدرس الفلسفي عشية الاحتلال الفرنسي، 2,2. الدرس الفلسفي غداة الاستقلال. 3. الجانب التطبيقي: 1,3. كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم الفلسفة بسعيدة، 2,3. دور الدرس الفلسفي في حياة الطالب الجامعي بسعيدة.

وقد استخلصت الطالبة في هذا البحث وجود الدرس الفلسفي عمومًا في الأقسام الثانوية فما يليها من المراحل، وتواجد الدرس الفلسفي في الجزائر عشية الاحتلال باللغة الفرنسية، وتواجده غداة الاستقلال أيضًا في المراحل العليا لجميع الأقسام. ومن خلال الاستمارة التي استطلعت آراء الطلاب في جامعة سعيدة، فقد كان استنتاج إشكالية الدرس الفلسفي في الجزائر، حيث تبيّن أن البرنامج الحالي لا يساعد الدرس الفلسفي على النمو والتطور في المؤسسة التربوية، وأن أغلب الطلاب الملتحقين بقسم الفلسفة من ذوي المستويات المتدنية. وكان من نتائج استطلاع الرأي أيضًا أن للفلسفة حضورًا لا بأس به في الجامعة، إلا أنه غائبٌ في الحياة الاجتماعية لدى الطلاب عمومًا.

وهكذا تم البيان عن الدراسات الواردة في موضوع "تعليم الفلسفة في العالم العربي"، والتي كانت متنوعة بين دراسات إحصائية قدّمنا لها أعمال منظمة اليونسكو الثلاثة، ومؤتمرات دولية جُمعت أبحاثها في عمل مستقل، وملفات بحوث أُلفت لتشكيل وحدة مترابطة، وكتب لمؤلف واحد، ومقالات نُشرت في مجلات ودوريات مختلفة، وبحوث قُدمت في ضمن الدراسات العليا.

وفي ختام هذه المقالة نود أن نذكر بعض ما نتج من الاطلاع والبحث في هذه المصادر والمراجع بشكل عام، حيث يمكن ملاحظة قلة الجهود الفردية في هذا الموضوع، ونستطيع إرجاع ذلك إلى أسباب عدة من بينها كون الموضوع معاصرًا، والمعاصرة تقتضي التجديد والإبداع، وأيضًا كون الموضوع متشعِّبًا بين التعليم والفكر، وحال الشعوب والأوضاع السياسية، مما يترتب عليه التفصيل والربط المتزامن. ويتطلب الموضوع أيضًا جهدًا جماعيًا وتعاونًا بين الأساتذة والمفكرين، لدراسة الوضع الخارجي والداخلي للطلاب، وبالتالي الكشف عن معضلات المسألة والوصول إلى حلول أو مشاريع نحو التقدم المطلوب.

المصادر والمراجع

إشكالية الدرس الفلسفي في الجزائر، قسم العلوم الاجتماعية شعبة الفلسفة نموذجًا، الطالبة: حبيبس آمال، إشراف: أ. موسى عبد الله، 2015-2016م، جامعة الدكتور الطاهر مولاي سعيدة في الجزائر.

آفاق فلسفة عربية معاصرة، د. محمد الحبيب المرزوقي، ود. طيب تيزيني، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2001م.

تدريس الفلسفة في العالم العربي، منظمة اليونسكو، ترجمة: عابدباي يمينية، إصدارات اليونسكو، باريس-فرنسا، الطبعة الأولى 2009م.

حال تدريس الفلسفة في العالم العربي، مجموعة من الباحثين، إصدارات اليونسكو، بيبلوس-لبنان، الطبعة الأولى 2015م.

الدرس الفلسفي في الجزائر: التحديات والآفاق، أبحاث مؤتمر، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر العاصمة-الجزائر، الطبعة الأولى 2017م.

الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939م)، ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت-لبنان، ط؟ 1968م.

الفلسفة العربية المعاصرة، مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف: د. إسماعيل مهنانة، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، دار الأمان، الرباط-المغرب، ومنشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ومنشورات ضفاف، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2014م.

الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية 1987م.

الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2002م.

الفلسفة مدرسة للحرية، لجان منظمة اليونسكو بإشراف: مفيدة قوشة، ترجمة: فؤاد الصفا وعبد الرحيم زرويل، إصدارات اليونسكو، باريس-فرنسا، الطبعة الأولى 2009م.

في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر، فيصل غازي مجهول، دار ومكتبة عدنان، بغداد-العراق، دار الأمان، الرباط-المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2015م.

في تدريس الفلسفة، مجموعة من الباحثين، تقديم وتنسيق: الطيب بوعزة، ويوسف بن عدي، إصدارات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط-المغرب، الطبعة الأولى 2015م.

المفكرون العرب: مشاريع وتطلّعات، مجموعة من الأكاديميين العرب، إشراف: د. علي عبود المحمداوي، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2017م.

موقع إضاءات: https://www.ida2at.com

موقع منظمة اليونسكو: http://www.unesco.org

المقالات

جمال حمود، تدريس الفلسفة في الوطن العربي بين مطالب التغيير ومصاعب الواقع، مجلة المستقبل، العدد 432، فبراير 2015م.

حسن الوزاني، الفلسفة وأشياء أخرى، صحيفة العرب، أكتوبر 2016م.

رشيد العلوي، وضع تدريس الفلسفة في تونس، كوة، 2013م.

زكي الصدير، قريبًا في السعودية: الفلسفة والقانون في الثانويات والجامعات، صحيفة العرب، ديسمبر 2018م.

الزواوي بغورة، الخطاب الفلسفي في الجزائر، الممارسات والإشكاليات –تشخيص أولي-، 2004م.

سمير عبلة، مظاهر أزمة درس الفلسفة بالمغرب، جريدة هسبريس، مارس 2018م.

عبد الرحيم رجراحي، درس الفلسفة في المغرب بين التقليد والإبداع، هسبريس، يوليو 2019م.

عبد العزيز مطيع، هويّة الدرس الفلسفي بالتعليم الثانوي بلبنان، مداولات، أغسطس 2016م.

عبد الله موسى، إشكالية الدرس الفلسفي، جدلية المعرفي والتعليمي، الفلسفة الذاكرة والمؤسسة، 2002م.

محمد الشيخ، تدريس الفلسفة في الكليات المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك في الدار البيضاء نموذجًا، مجلة تبيّن، العدد الثاني، 2012م.

İsmail Kara, Türkleri çağdaş İslâm düşüncesinden kim tasfiye etti?, Dergâh, S. 356, Ekim 2019, s. 28-29.